
ТОМ СЕДЬМОЙ
ШЕЛЛИНГ, ЕГО ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И
УЧЕНИЕ*

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОЙ КНИГЕ
ПЕРВОГО ИЗДАНИЯ

Сын Шеллинга, издавший полное собрание сочинений Шеллинга, хотел быть также биографом своего отца, но умер, не доведя работы до конца; оставшийся отрывок его труда заставляет сожалеть, что этот памятник, сделанный рукою сына, не был завершен им. Собрание писем Шеллинга под заглавием "Aus Schelings Loben", составившее три тома (1869–1870), включено в этот отрывок биографии и снабжено дополнениями. К числу самых ценных дополнений к биографии Шеллинга принадлежат два тома писем, изданных Вайтцем, под заглавием "Caroline" (1871); эти письма освещают только десятилетие жизни Шеллинга, но это была самая плодотворная пора его деятельности.

Впервые теперь, когда появилось собрание сочинений и два указанные сборника писем,

можно братья за исследование жизни Шеллинга. Мы переживаем уже то десятилетие, в середине которого будет праздноваться столетий юбилей Шеллинга. Только он из наших великих философов не имел еще и не мог иметь подробной биографии. Ввиду этого я считал необходимым и своевременным в настоящем томе своей Истории философии дать не просто очерк, а историю жизни этого философа, соответствующую продолжительности и значению его жизни. Кроме того, я постарался изобразить исторический фон, на котором выступает эта жизнь и который определяет отчасти ход ее; я постарался так изобразить черты эпохи Шеллинга, чтобы в образе его личной жизни просвечивал также его исторический характер. Известные слова Шиллера о герое его величайшего драматического произведения ни к кому из героев нашей философии не применимы в такой мере, как к Шеллингу: "вознесенный эпохой, запутавшийся среди расположения и ненависти партий, его характер колеблется на фоне истории".

Я полагаю, что настало время спокойно и без партийного ослепления оценить этого гениального человека, высоко стоящего в истории

немецкой философии, и установить на прочной, недоступной страстным аффектам основе его образ в его истинных, неискаженных чертах. Я серьезно стремился к этой истине, повинаясь также и своей личной потребности. Если я в чем-либо ошибся, то мое заблуждение вызвано разве только иллюзией, обманувшей мой глаз, но уж во всяком случае не каким-либо искажающим истину аффектом симпатии, а тем менее аффектом антипатии или ненависти.

В общем и целом я отделяю описание жизни от изложения учения, но так как учение Шеллинга составляло глубочайшее содержание его жизни, то мне трудно было правильно провести здесь необходимую пограничную линию. Философскую жизненную задачу Шеллинга я тотчас же поставил на первый план и везде характеризовал в повествовательной форме последовательный процесс ее решения. Наоборот, те доклады и сочинения, которые не подвигали вперед самого его учения, а передавали его, как приобретенный результат и резюме духовной жизни, я излагал в соответствующих местах биографии. Сюда относятся пропедевтические лекции в Вюрцбурге, Эрлангене и Мюнхене, вступительные лекции в Мюнхене и Берлине, предисловия к сочинениям Кузена и Стеффенса.

Этот порядок изложения, соответствующий, как я полагаю, моей цели и предмету, включает в себе несколько преимуществ. Таким образом я уже в биографии осветил, насколько возможно, ход идей философа и освободил следующую книгу от таких глав, которые в ней имели бы характер перерывов, между тем как в первой книге они имели характер подготовительных исследований. Никто не станет отрицать, что пропедевтические лекции в Мюнхене, две вступительные лекции в Мюнхене и Берлине, предисловия к сочинениям Кузена и Стеффенса не могут быть пропущены в изложении взглядов Шеллинга, но они имеют гораздо больший биографический, чем дидактический интерес.

С волнением заканчиваю я этою книгою свою деятельность в Иене и с благодарностью оглядываюсь на шестнадцать лет академической деятельности в этом университете, который сильнее всего содействовал развитию немецкой философии после Канта, видел начало всех эпох дальнейшего ее развития и созревание всех плодов, собираемых нами теперь.

Иена, 26 сентября 1872 года.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Вторую книгу настоящего сочинения "Учение Шеллинга" я мог издать только через пять лет после первой. Это исследование, составляющее одну из самых трудных моих работ, я довел до той эпохи, когда публичная литературная деятельность Шеллинга прекратилась в середине его жизни. Впервые здесь, в новом дополненном издании этого сочинения, появляется изложение всего учения Шеллинга, с отрицательною и положительною философией, которая, под заглавием "Философии, мифологии и откровения", входит во второй отдел собрания сочинений Шеллинга (т. т. 1–4). Сюда присоединяются из первого отдела собрания сочинений статьи "Мировые эпохи" и "Самофракийские божества", в которых выражена философия и мифология в зачаточной форме.

То, что изложено Шеллингом на 2400 страницах, я попытался изложить здесь в девяти последних главах, по возможности в самой ясной, связной и точной форме. Только немногие из наших современников вспоминают еще, с каким напряжением все прислушивались полвека тому

назад к словам Шеллинга и ожидали опубликования его лекций. Даже женщины королевского происхождения, напр. герцогиня Орлеанская, доставали себе тогда лекции Шеллинга, составленные по запискам слушателей.

Когда, наконец, появились посмертные сочинения Шеллинга (1856–1858), интерес к ним в значительной степени погас, и общество отвернулось от них. Дни Фридриха Вильгельма IV близились к своему концу, начался век Вильгельма I, эпоха Бисмарка и вместе с нею эра тех войн, из которых выросла современная мощная Германия.

После того, как было издано полное собрание сочинений Шеллинга, прошло два десятилетия, раньше, чем появилось до сих пор единственное подробное изложение позднейшего его учения. Я имею в виду трехтомное сочинение Константина Франца "Schellings positive philosophie", опубликованное в 1879–1880. Оно не произвело впечатления. Также и намерение автора основать в противовес католическому союзу Герреса философский и позитивный "союз Шеллинга" осталось безуспешным. Фирма, издавшая собрание сочинений Шеллинга, принуждена была, спустя тридцать лет, понизить цену своего издания на одну треть, чтобы хоть несколько

содействовать распространению его.

Так как позднейшее учение Шеллинга не произвело никакого заметного влияния на дальнейшее развитие философии, то я счел целесообразным на первых порах не вводить его в настоящее сочинение, заключающее в себе подробную историю жизни и первоначального, богатого влиянием, учения Шеллинга. Но когда именно это сочинение, как это видно из его успеха, вновь оживило интерес к Шеллингу, и вследствие этого у многих возникло желание приобрести ясное представление также о позднейшем учении его, я признал необходимым и своевременным изложить это учение в ясной форме и в соответствующих форме границах.

Интересное и поучительное сравнение показывает, что в основном взгляде на сущность вещей и ценность мира есть некоторые точки соприкосновения между Шеллингом и Шопенгауэром, еще яснее выступающие в позднейшем учении Шеллинга, чем в первоначальных его взглядах. Шеллинг ничего не знал о Шопенгауэре; в свою очередь Шопенгауэр, хотя и считал Шеллинга самым даровитым из "трех софистов" послекантовской философии, ничего не хотел знать о нем и его приоритете в учении о воле, как первоначальном бытии и

первоначальной сущности мира. Замечательно, что есть еще один великий человек, обнаруживающий сродство к этим обоим философам. Рихард Вагнер в 1854 г. послал свое "Кольцо Нибелунга" Шопенгауэру "в знак почтения и благодарности", а 25 лет спустя К. Франц посвятил свое сочинение о положительной философии Шеллинга своему другу Рихарду Вагнеру в уверенности, что он многому в этом сочинении симпатизирует. В философии мифологии Вагнер не раз встретился бы с сумерками богов, хотя и не скандинавских, а в философии откровения он мог бы найти немало идей, согласующихся с основным религиозным мотивом Парсифаля. Однако трудности языка и изложения Шеллинга сделали бы для него эти сочинения совершенно недоступными.

Выяснить отношение между первоначальным учением Шеллинга, волновавшим мир, и позднейшими его взглядами, которые остались в тени, несмотря на опубликование их, тем более необходимо, что по этому вопросу распространено много ложных, глубоко укоренившихся предрассудков. Для этой цели оба учения должны быть изложены в их постепенном развитии и их взаимной связи. Позднейшее учение нельзя понять и изложить без

обстоятельного изложения первоначального учения Шеллинга, в котором оно коренится. Далее, в сфере позднейшего учения Шеллинга, положительной философии нельзя изложить без отрицательной, и наоборот. Задачу изложения положительной философии выполнил Франц в указанном сочинении, а отрицательную философию изложил десять лет спустя К. Гроос в сочинении *Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie* (Чистая наука разума. Систематическое изложение рациональной, или отрицательной, философии Шеллинга, 1889).

Полное систематическое изложение всех составных частей учения Шеллинга было до сих пор нерешенною задачею; она впервые выполнена в настоящем сочинении.

Гейдельберг, 26 ноября 1894 г.

КНИГА ПЕРВАЯ

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ШЕЛЛИНГА

Глава первая

БИОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ. ЗАДАЧА И МЕСТО ШЕЛЛИНГА В ИСТОРИИ. ЮНОШЕСКИЕ ГОДЫ ЕГО (1775–1795)

I. БИОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

В основе нашего жизнеописания Шеллинга лежат следующие сочинения:

1. Собрание сочинений Фридриха Вильгельма Иосифа Шеллинга, изданное в двух отделах (Штутгарт Котта 1856–1861) К. Ф. А. Шеллингом (вторым сыном философа, диаконом в Вейнсберге, потом деканом в Марбахе). Первый отдел, состоящий из десяти томов (1856–1861), обнимает в хронологическом порядке 1792–1850 гг.; из них первые пять томов охватывают одиннадцать лет, шестой том – один год, а четыре последних – сорок шесть лет. Первая половина

охватывает период жизни Шеллинга в Тюбингене, Лейпциге и Иене (1792–1803), шестой том соответствует деятельности его в Вюрцбурге, а остальные – последним годам жизни в Вюрцбурге и деятельности в Берлине. В первых четырех томах помещены только сочинения, напечатанные Шеллингом. В первый отдел из посмертных сочинений, кроме небольших отрывков и поэтических опытов, вошли диалог "Клара", "Мировые эпохи" и лекции, читанные в Иене, Вюрцбурге, Штутгарте, Эрлангене, Мюнхене и Берлине. Второй отдел в четырех томах (1856–1858) содержит в себе в форме лекций, числом девяносто, под заглавием "Философия мифологии и откровения" позднейшее учение философа, развившееся в 1815–1854 и присоединенное к предыдущим, как дополнение, а не как совершенно новое учение.

Сын Шеллинга, издавший сочинения своего отца, хотел также быть его биографом, но, к сожалению, смерть (18 августа 1863 г.) помешала ему закончить эту работу. Оставшийся после него отрывок, обнимающий только 26 лет почти восьмидесятилетней жизни философа, вошел в упоминаемое нами ниже сочинение, как первая часть его (стр. 1–179).

2. "Aus Schellings Leben. In Briefen" (Из жизни

Шеллинга. В письмах), издано по поручению семьи Шеллинга Г. Д. Плиттом, профессором теологии в Эрлангене (Лейпциг, Гирцель, 1869–1870). Первый том охватывает 1775–1803 гг., второй 1803–1820, третий 1821–1854.

3. Полезным дополнением к предыдущему сочинению служат письма, изданные зятем Шеллинга, историком Г. Вайтцем, в двух томах (Лейпциг, 1871) под заглавием: "Caroline. Briefe an ihre Geschwister, ihre Tochter Auguste, die Familie Gotter, F. L. W. Meyer, A. W. und. Fr. Schlegel, J. Schelling u. a." (Каролина. Ее письма к сестрам, к дочери Августе, семье Готтер, Ф. Л. В. Мейеру, А. В. и Фр. Шлегелям, И. Шеллингу и др.). Эти письма ярко освещают самое плодотворное десятилетие в жизни Шеллинга (1799–1809).

4. Недавно из домашнего архива баварских королей извлечена и издана Тростом и Лейстом переписка между королем Максимилианом II и Шеллингом под заглавием (Штутгарт, преемник Котта, 1890). Из этих писем, числом 138, написано Шеллингом 86; они относятся ко времени между 27 июля 1836 до 21 мая 1854 и свидетельствуют о взаимной любви и почтении, которые высказывались со стороны короля-ученика в выражениях самого теплого

преклонения и уважения.

Ко всем этим источникам могут быть применены слова издателя переписки Шеллинга, который сказал в конце своего предисловия, что эти письма необходимы для всякого будущего биографа, желающего правильно понять, справедливо оценить и всесторонне изобразить жизнь и деятельность Шеллинга. Желая выполнить эту задачу, мы воспользовались в настоящем сочинении всеми упомянутыми источниками.

II. ЗАДАЧА И ПОЛОЖЕНИЕ ШЕЛЛИНГА. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ ОЧЕРК

Для того, чтобы нашим читателям легче было ориентироваться, мы тотчас же укажем тот пункт, где определяется задача и положение Шеллинга в ходе развития послекантовской философии. Учение Фихте в окончательном результате заключало в себе две задачи, определявшие цель и направление последующей философии. Теория знания Фихте показала, что предметный мир, следовательно, и природа, могут быть выведены только из я, и что я, а, следовательно, также и процесс познания могут быть произведены только из абсолютного бытия, или Бога; в первом отношении Фихте поставил натурфилософскую, а во втором – религиозно-философскую проблему, но не решил ни той, ни другой. Фихте последовательно переходил от теоретической гносеологии к практической, к учению о праве и нравственности, а отсюда к учению о религии, и в конце концов увидел перед собою задачу вывести всю свою систему вновь в виде единого целого из понятия Бога, как самого глубокого постигнутого им принципа. Он хотел решить эту задачу, но не выполнил ее. Его теория знания прошла мимо

вопросов философии природы и обратилась непосредственно к нравственному миру, составлявшему ее специальный элемент. Когда в конце концов надо было обосновать я из абсолютного бытия, она встретила неизбежные и неразрешимые при ее основном характере затруднения.

Исходя из внутренних основ теории знания, нужно было открыть новый путь, правда, несомненно указанный Фихте, но вовсе не проложенный и совсем не разработанный им. Руководясь теорией знания, философия должна была через лабиринт природы подняться к высокому духовному миру. Исследование и решение вопросов философии природы было ближайшей потребностью для немецкой философии, непосредственно происходившей от Фихте. Указанные выше три основные проблемы всякого спекулятивного мышления, вопросы о сущности природы, человечества и Бога, так тесно связаны между собою, что ни один не может быть решен без других, но возможность решения обусловлена порядком проблем. Природа есть необходимый представляемый, наглядный объект духа, мир в своей наглядности, наличный для сознания с непосредственной достоверностью. Без познания духа, т. е. без

самопознания, нельзя узнать, в чем состоит сущность мира. Поэтому самопознание, усмотрение условий всякой познаваемости и всякого сознания необходимо составляет первый и самый надежный шаг к тому, чтобы понимать сущность вещей и приобрести свободный взгляд на мир, как на действительный объект всякого познания. Так, у греков созревшая философия перешла от Сократа к Платону и Аристотелю, а у немцев – от Канта и Фихте к Шеллингу и Гегелю. Загадка мира может быть решена только тогда, если исходить из глубочайшей основы человеческого самопознания; всякий другой путь приводит к заблуждению. Путь через самопознание есть критический путь в смысле Канта.

Критическое самопознание нуждалось прежде всего в систематическом завершении и единстве. Нужно было собрать его открытия, привести их в порядок и последовательно и методически развить из одного принципа. Как только эта цель достигнута, все стремится осуществить ближайшую следующую задачу, именно найти выход в свободное открытое поле объективной науки. Первая цель достигнута в теории познания Фихте; она выступает наружу не постепенно по мере развития его теории знания, а в самых

первых основах, в понятии и задаче ее обрисовывается ясно и отчетливо для того, кто умеет видеть. Поэтому выход из теории знания в область философии природы и космологии не дожидается завершения работы Фихте, а осуществляется более молодой, призванной для этого силою, которая была проникнута духом теории знания Фихте и созрела невероятно быстро. Шеллинг стоит у этого выхода. Все его значение в немецкой философии после Канта заключается в том, что в дальнейшем движении ее на его долю выпало это место, эта задача, эта сила: он должен был положить начало новому миропознанию, проникнутому критическим духом. Все качества, необходимые для начала такого великого духовного движения, юношеский пыл, смелый натиск духа, решительная сила мышления, гениальное провидение, а также незаконченность и незрелость, присущие начальному периоду развития, характеризуют этого человека, место которого в немецкой философии никем не оспаривается.

В противоположность Канту, который после долгого размышления, наконец, совершил подвиг, создавший эпоху, и с обдуманною размеренностью переходил от вопроса к вопросу, охватывая их равномерно и с одинаковою силою,

теперь философским исследованием овладевает нетерпеливое и неукротимое стремление вперед. В жизни идей бывают также повороты и кризисы, требующие для своего разрешения самой свежей юношеской силы. В своем переходе от Канта к Фихте и Шеллингу философия с каждым шагом как бы стремилась помолодеть. Канту было пятьдесят семь лет, когда он издал свое главное сочинение; Фихте было тридцать два года, когда он развил свою теорию знания; Шеллинг уже двадцати лет овладел философией Канта и Фихте и двумя годами позже вступил на самостоятельный путь. Едва Фихте сказал первое слово своего нового учения, как уже девятнадцатилетний Шеллинг лучше всех понял его, стал развивать его учение одновременно с ним и создал переход к философии природы в то время, как Фихте еще занимался развитием системы учения о нравственности.

Когда Шеллинг вступал на кафедру в Мюнхене 26 ноября 1827 он метко обрисовал в конце речи момент своего появления на поприще немецкой философии. "Когда я почти тридцать лет тому назад впервые принял участие в философской деятельности, тогда в этой области господствовала система философии, мощная в самой себе, внутренне в высшей степени

жизненная, но далекая от всякой действительности. Кто бы мог поверить в то время, что никому не известный учитель, по годам еще юноша, овладеет такую мощную системою философии, несмотря на свою пустую абстрактность все-таки тесно примыкавшею ко многим излюбленным тенденциям? Однако это случилось, конечно, не благодаря его заслугам или особенным достоинствам, а благодаря природе вещей, благодаря силе непреодолимой реальности, заключающейся во всех вещах, и он никогда не забудет благодарности и радостной признательности, высказанной ему в то время лучшими представителями умственной жизни народа, хотя в наше время немногие уже знают, от каких преград и пут нужно было тогда освободить философию, так как в то время надобно было добиться того, чтобы прорваться в открытое свободное поприще объективной науки, доступное теперь всем, и завоевать свободу и жизненность мышления, результатами которых теперь все наслаждаются"¹.

От самопознания к миропознанию и к богопознанию, от теории знания к философии природы и космологии, а отсюда к философии религии – таков необходимый порядок проблем, отмечающий стадии философского развития

Шеллинга. Первые годы заняты теорией знания, второй период посвящен философии природы и учению о тождестве, а третий и самый продолжительный – философии религии. Философское развитие, пережитое и выраженное Шеллингом перед глазами современников, осуществилось в течение пятнадцати лет; это был самый блестящий и деятельный период его жизни. Ему было девятнадцать лет, когда он вступил на этот замечательный путь, и тридцать четыре года, когда он перестал делать современников свидетелями своей духовной работы и, что касается литературной деятельности, почти совершенно замкнулся, лишь изредка прерывая свое молчание печатным словом.

III. ЮНОСТЬ ШЕЛЛИНГА

1. РОДИТЕЛЬСКИЙ ДОМ И ШКОЛА

Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг родился 27 января 1775 в виртембергском городке Леонберге, родине великого немецкого астронома Иоханна Кеплера². Здесь с 1771 занимал должность второго диакона отец Шеллинга, человек, близко знакомый с ветхозаветною теологией, восточными языками и литературою; он приобрел известность также, как теолог, практически назидательною обработкою изречений и проповедей. Одним из восприемников Шеллинга был брат его деда со стороны матери Фр. Фил. фон Ригер, бывший сначала любимцем герцога Карла, затем проведенный много лет в страшном заточении на Гогентвиле и под конец сделавшийся комендантом на Гогенасперге, где в его руки отдан был поэт Шубарт, подвергнувшийся насилию герцога. Он был героем рассказа Шиллера "Игра судьбы".

Весною 1777 отец Шеллинга сделался проповедником и учителем в Бебенгаузене около

Тюбингена, в прежнем цистерцианском аббатстве, которое теперь было превращено в теологическое учебное заведение и служило подготовительной школой к тюбингенскому институту для молодых людей в возрасте от шестнадцати до восемнадцати лет. Здесь Шеллинг был отдан сначала в немецкую школу для детей младшего возраста и с 1783 стал обучаться латинскому языку.

Ему было уже десять лет, когда (на Пасху 1785) мать отдала его в латинскую школу в Нюртингене и поручила надзор за ним своему зятю диакону Кестлину. Приемные экзамены он выдержал превосходно. Уже к концу следующего года, еще до того, как ему исполнилось двенадцать лет, учителя заявили, что ему больше нечему учиться в нюртингенской школе. Таким образом отец принужден был вернуть его в Бебенгаузен и допустить до участия в обучении с гораздо более взрослыми семинаристами. Вскоре оказалось, что мальчик далеко опередил свои года и без всякого напряжения шел рука об руку с монастырскими учениками. Он стоял наравне с ними и выше их. Его работы вызывали удивление учителей, которые вскоре заметили, что этот мальчик был редким "ingenium praesox" (рано созревшим умом). Он был тверд в латинской

грамматике, обладал хорошим стилем, легко и ловко обращался со стихами, проявлял осмотрительность в развитии школьных тем, близкое знакомство с традиционными аргументами и способность к собственным мыслям. К этому школьному времени относится его работа о доказательствах божественного происхождения библии, латинское стихотворение о величии Англии, а также стихотворение о происхождении языка³.

В Бебенгаузене он оставался четыре года, от октября 1786 до октября 1790. Если бы требовалась только духовная зрелость, он был бы принят в Тюбингенский институт уже осенью 1789 г. вместе с третьим выпуском, бывшим при нем в Бебенгаузене; однако отец сам задержал его, так как ему не доставало еще четырех лет до предписанного возраста. Но когда в следующем году выпуск денкендорфской монастырской школы потерял нескольких из своих членов (по дисциплинарным основаниям), то отец пожелал, чтобы он занял одну из этих вакансий и таким образом вступил в университет тремя годами раньше, чем это допускается законом. Разрешение было дано в Штутгарте не без затруднений, и таким образом пятнадцатилетний Шеллинг прибыл в Тюбинген в октябре 1790. Естественное

чувство своей духовной силы и дарований было в нем усилено раннею зрелостью и постоянно удачным состязанием с более взрослыми учениками; характер его укреплялся от этого, но вместе с тем непомерно возрастали самоуверенность и честолюбие⁴.

2. ГОДЫ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ШЕЛЛИНГА

Следующие пять лет были проведены Шеллингом в Тюбингенском институте; из них два первые года были посвящены философским наукам, а последние – теологии. Товарищи одного выпуска вскоре после вступления в Тюбинген были подвергнуты испытанию, и на основании его каждый получил определенное место, которое было объявлено публично. Выпуск назывался по имени первого ученика; Шеллинг был в своем выпуске вторым, а некто Бек – первым. Когда герцог приезжал в Тюбинген и в своем присутствии подвергал семинаристов испытанию, по обычаю, первый ученик приветствовал его речью. Случай к этому вскоре представился. Бек, слишком застенчивый, чтобы обратиться с речью к герцогу, попросил Шеллинга заменить его. Шеллинг произнес речь, и герцог, говорят, был так доволен, что приказал сделать Шеллинга после следующего испытания первым учеником. Не всегда герцог Карл был к нему так милостив. По другому случаю, происшедшему несколько лет спустя, он едва не подвергнулся княжеской немилости. Французская

революция, находившаяся в то время в периоде своего подъема, вдохновляла тогда даже и тюбингенских студентов; известия из Парижа читались с большим интересом, французские революционные песни, именно Марсельеза, переводились и пелись⁵.

Шеллинг принадлежал к числу энтузиастов и считался переводчиком Марсельезы. Герцог, видевший теперь исполнение того, чего он опасался по поводу Разбойников Шиллера, едва услышав об этом движении, поспешил в Тюбинген, чтобы самому потушить бурю в стакане воды. Он собрал семинаристов; некоторые из них, между прочим Шеллинг, должны были выступить вперед, герцог держал перевод Марсельезы в руке и показал его Шеллингу со словами: "во Франции сочинена хорошенькая песенка; ее распевают марсельские бандиты. Знаешь ли ты о ней?". Затем последовала внушительная проповедь, и в конце ее герцог обратился к Шеллингу с вопросом, опечален ли он происшедшим. Последний, говорят, ответил общим местом: "Ваша светлость, нам всем случается согрешить". Это происшествие, случившееся весной 1793, очень опечалило родителей Шеллинга, как видно из нескольких тревожных писем его отца к

проректору⁶.

Из товарищей по выпуску Шеллинг особенно дружил с Пфистером, который впоследствии сделался генеральным суперинтендентом и приобрел известность как историк. Из старших учеников для нас особенно важны два, с которыми Шеллинга связывала тесная юношеская дружба: Гельдерлин и Гегель; оба они были пятью годами старше Шеллинга. С первым его связывало увлечение греческою древностью, а со – вторым любовь к философии. Третий из более взрослых друзей его, по имени Ренц, которого Шеллинг, говорят, считал самым талантливым из своих товарищей, рано умер.

Под влиянием монастырской школы и отцовского обучения Шеллинг принес с собою в Тюбинген любовь к семитическим языкам. Он считался знатоком еврейского языка, старательно занимался изучением Ветхого Завета под руководством Хр. Фр. Шнуррера, и, казалось, что его призвание и сила заключаются в филологии, именно в ориентализме. Постепенно стали выступать, однако, на первый план занятия философией, под влиянием книг и собственных размышлений, но не лекций; в самом деле, в Тюбингене не было преподавателя философии, который мог бы производить на Шеллинга такое

же влияние, как Шнурер в области ветхозаветной теологии и Шторр в догматике. Плюке уже умер, Бек (Bok) был скучен, а Абель (некогда учитель Шиллера в школе Карла) мог быть интересным разве только, как преподаватель психологии. Таким образом от своих профессоров Шеллингу нечего было ожидать. Первым толчком он обязан был своему учителю из Бебенгаузена, по имени Рейхлину, который давал ему читать философские книги, сначала логику и метафизику Федера, затем монадологию Лейбница и собрание философских статей Лейбница, Кларке, Ньютона и др. на французском языке, которое он подарил на память подававшему большие надежды ученику. Два последних сочинения произвели сильное впечатление на Шеллинга, наоборот, метафизика Федера совершенно подавила его и притом по очень характерной причине: эта книга со своим тривиальным содержанием показалась ему слишком простою и ясною, и потому он пришел к убеждению, что не понял ее⁷.

Итак, Шеллинг прибыл в Тюбинген, уже подвергнувшись влиянию учения Лейбница, но философия Канта была еще неизвестна ему. Здесь он познакомился с пояснениями Шульце к Критике чистого разума и, согласно примечанию,

приписанному к книге его рукою, окончил первое чтение ее 23 марта 1791⁸. Тремя годами позднее, в последнее время своего пребывания в Тюбингене, он вполне проникнул в дух критического учения под влиянием первых сочинений Фихте, и его собственные творческие силы в философии проснулись. В теории знания Фихте он видел истинный и единственно возможный прогресс критического мышления, а в кантианцах – обыкновенного пошиба отсталое и ложное кантианство; в этой оценке обнаруживалось действительное господство его над новыми прогрессивными идеями в философии. Завоевание этой точки зрения составляет самый зрелый и важный плод его академической жизни.

Между прочим он усердно работал и в области теологии над изучением Ветхого и Нового Завета. Он и здесь самостоятельно пришел к убеждениям, на основании которых составил план научного исследования библейских сочинений. Замечательно, с каким зрелым и положительным пониманием этот восемнадцатилетний юноша усмотрел необходимость исторически-критического направления. Правильный такт руководил ходом его изучения Нового Завета от посланий апостола

Павла к синоптическим евангелиям. В 1793–94 он намеревался написать ряд историко-критических трактатов; от этого предприятия сохранился еще набросок предисловия. Здесь он считал чисто историческое объяснение библии, "историческое истолкование ее в самом широком смысле", руководящею точкою зрения, целью всякого ученого и критического исследования; независимо от этого метода философско-аллегорическое объяснение он считает в научном отношении в такой же мере бессильным, как и догматическую теорию боговдохновенности; Эрнести справедливо противопоставлял грамматическое объяснение аллегорическому и философскому, но, несмотря на широкие границы, в которых оно вращается, оно не может решить всех научных задач. Недостаточно откопать смысл слова, нужно еще узнать значение и содержание представлений и точно определить, что действительно мыслил писатель под этим выражением; но это возможно только тогда, если понимать историческое развитие форм представления, исторический характер писателей и их сочинений, дух различных эпох и их границы. Таким образом весь метод объяснения библии приводится к точке зрения, открыто устанавливающей

основной историко-критический вопрос: как возникли библейские сочинения? Необходимость этой точки зрения не может быть высказана проще и убедительнее, чем в этом предисловии тюбингенского стипендиата: "Слишком часто священные книги рассматривались, как внезапно упавшие с неба сочинения, которые нужно выделять из всякой связи и рассматривать, как совершенно изолированные памятники, независимые от представлений, потребностей и всех обстоятельств того времени, когда они возникли, и приспособленные только к системе, которая должна была вполне развиться лишь в отдаленном будущем. В них нередко влагали также всякую возможную мудрость, не принимая в расчет умственную восприимчивость тех людей, для которых они первоначально были назначены, лишь бы только эта мудрость была освящена традициною системою, которая затем, в свою очередь, должна была почерпаться как бы исключительно из этих сочинений". "Следовательно, историческое истолкование в широком смысле включает в себе не только грамматическое, но и историческое истолкование в узком смысле слова. Первое занимается только значением слов, их различными оборотами, формами и конструкциями, а второе заимствует

свои доказательства из истории вообще, в особенности из истории эпохи истолковываемых документов, из духа, понятий, форм представления и изложения, свойственных тому времени"⁹.

Философско-аллегорический метод объяснения противоположен историческому не менее, чем догматическая теория боговдохновенности. Произвольно объясняя все из всего, философия, берущаяся за объяснение Библии, утрачивает всякое действительное понимание вещей и противоречит истинно религиозному просвещению. В интересах последнего Шеллинг метко указывает на окольные пути, избираемые под именем философии таким неисторическим и произвольным методом объяснения. "Столь восхваляемое философское остроумие очень часто удаляется от здравого человеческого рассудка и ясного исторического созерцания, в особенности тогда, когда только эти помощники могли бы быть его надежнейшими проводниками к истине". "Нетрудно дать известную философскую окраску каким угодно утверждениям и с помощью своего рода философии оправдать самые невероятные и бьющие в глаза бессмыслицы в области теологии. Дело

просвещения легче отстаивать против явного врага, который добровольно и откровенно отказывается от всякой философии, чем против тайного врага, который старается подкупить здравый человеческий рассудок и старается пробраться в "бараньих одеждах философии"¹⁰.

Из своих занятий Библией Шеллинг почерпнул тему как для философского трактата, которым он приобрел степень магистра философии 26 сентября 1792, так и для теологического исследования, которое он защищал в июне 1795 в заседании под председательством Шторра, и которым он закончил свое академическое образование в Тюбингенском институте. Содержанием последнего был важный вопрос относительно первоначального христианства, отношение гностика Маркиона к апостолу Павлу, вопрос о том, подделал ли в самом деле Маркион Послания Павла. В своем трактате *De Marcione Pauhnam epistolarum emendatore* (О Маркионе, как исправителе Посланий Павла) Шеллинг старался доказать, что это обвинение не имеет основания. Философская тема касается библейского рассказа о грехопадении в третьей главе книги Бытия и была озаглавлена следующим образом:

"Критический и философский опыт объяснения древнейшей философемы о происхождении зла среди человечества¹¹".

Мы знаем уже, как рано развили в Шеллинге изучение теологии и Библии ту историко-критическую точку зрения, которая должна была сосредоточить его внимание на происхождении религиозных представлений. Он заметил, что согласно своей природе они, особенно на первых стадиях своего развития, невольно принимают поэтическую форму и приобретают характер мифов. Поэтому соответственно ходу развития его идей его особенно должно было приковывать к себе и научно занимать понятие мифа и его появление в истории религии. Библейский рассказ о грехопадении был как бы конкретным примером, на котором он хотел показать, что такое миф, как он возникает и что означает в данном случае; это была попытка применить понятие мифа к объяснению Библии, вовсе, однако, не вызвавшая сочувствия его учителя Шнуррера. По мнению Шеллинга, склад ума и язык древнейшего человечества невольно и непреднамеренно приводит к тому, что общие истины выражаются в чувственной и символической форме. Таким образом возникает миф. В основе библейской

истории о грехопадении лежит, по его мнению, философема, происхождение которой следует сводить к египетской мудрости жрецов и иероглифическим изображениям. Он думает, что Моисей был знаком с этими источниками; учение египетских жрецов в иероглифическом изображении было для него образцом, иероглифическими знаками объясняется дерево и змея. Между тем сокровенным смыслом всего рассказа, настоящею философемою было учение о начале, причине всех человеческих зол, и утрате золотого века, именно о недовольстве современным состоянием, которое в свою очередь возникает из стремления к высшему, а в основе этого стремления лежит жажда знания. Люди стремятся к высшему знанию, но встречаются страдания и смерть; поэтому основная мысль целого, как выражается Шеллинг в следующем своем трактате, окрашена пессимистически, это "жалоба сомневающегося мудреца". Когда он писал это исследование, он имел в виду трактат Канта о вероятном начале человеческой истории и о коренном зле в человеческой природе, а также статью Гердера о духе еврейской поэзии и о древнейших памятниках человеческого рода.

Теперь ему хотелось привести в научную систему свои мысли о мифе и выразить их в виде

теории; его исследование касалось уже возникновения мифов вообще, а не того или другого отдельного случая религиозно-мифических представлений. Чтобы сделать ясным определение понятий, нужно, по мнению Шеллинга, точно отличать друг от друга миф, сагу и философему. В следующем 1793 году Шеллинг опубликовал в пятой части "Меморалий"

Паулуса свою статью *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (О мифах, исторических сагах и философемах древнейшего мира), в которой он показывал, как миф и сага развиваются из предания путем непреднамеренного творчества, при чем сага имеет в основе исторические или вымышленные подвиги и события, а миф в узком смысле этого слова – учения и истины; поэтому миф, заключая в себе истину в исторической форме, составляет сочетание философемы и саги. В более широком смысле также и сага называется мифом; поэтому можно различать исторические и философские мифы, мифическую историю и мифическую философию, и является возможность соединения того и другого, так как исторические саги становятся философскими, и философемы принимают оболочку саг. Шеллинг указывает при

этом на происхождение из преданий и поэтическое возникновение мифических представлений, на психологические мотивы такого творчества, которое произвольно развивается из детского склада души, из потребности созерцать истину в чувственной форме, из неспособности мыслить и выражать ее абстрактно. Шеллинг выводит из различных форм представления и происхождения их содержание мифической истории и мифической философии, а также выводит точку зрения, с которой их следует рассматривать и объяснять.

Философские трактаты 1794–1795 гг. о возможности формы философии вообще, об я, как принципе философии, или о безусловном и человеческом знании, новая дедукция естественного права, философские письма о догматизме и критицизме должны быть здесь в биографии только мимоходом упомянуты: мы подробно рассмотрим их впоследствии, так как они входят в процесс развития Шеллинга и составляют первый период его.

3. РЕЗУЛЬТАТЫ ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ

Оценивая результаты тюбингенской жизни, мы находим, что двадцатилетний юноша сделал важное и плодотворное приобретение. В философии он так решительно и самостоятельно овладел точкою зрения теории знания Фихте, что стоит рядом с творцом ее и прямым путем пойдет к поставленной им цели; в теологии, что касается библейских книг, он усвоил историко-критическую точку зрения и самостоятельно с полною ясностью поставил ее пред собою, иными словами, он противопоставил исторический образ мышления абстрактно-философскому и в связи с этим понял значение мифа в религии, мифологии в философии религии уже так глубоко и основательно, что это усмотрение продолжало и впоследствии влиять на его образ мыслей. Итак, нельзя не признать, что в уме тюбингенского воспитанника уже находились и действовали все задатки, развившиеся в великих духовных работах будущего философа. Поворот в истории философии, который он должен был произвести, и к которому он сам считал себя призванным в упомянутом выше позднейшем обзоре своей

деятельности, уже намечен. Он должен будет сочетать два еще разъединенные фактора, теорию знания и исторический образ мышления, и проложить путь от понимания происхождения знания к пониманию происхождения, возникновения и развития вещей. Это не что иное, как "выход в свободное открытое поле объективной науки". Так назвал он сам этот поворот. Для такого ума выход в одном пункте есть выход вообще. Требование, предъявленное им к философии религии, он необходимо будет предъявлять также к философии природы и притом сделает это прежде всего, если такая попытка должна быть осуществлена основательно.

В конце его студенческой жизни мы видим его прежде всего на одинаковой высоте с Фихте; при этом он не столько находится под руководством Фихте, сколько стремится вперед, исполненный его идей. Когда Гельдерлин на Пасху 1795 вернулся на родину из Иены, где он слушал Фихте, и посетил Шеллинга в Тюбингене, он мог успокаивать младшего друга, не удовлетворявшегося своими успехами в философии, следующим уверением: "Будь спокоен, ты зашел так же далеко, как и Фихте; я ведь слушал его¹²".

Глава вторая
ОТ ЭПОХИ СТУДЕНЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ДО
НАЧАЛА АКАДЕМИЧЕСКОЙ
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
(ОТ НОЯБРЯ 1795 ДО ИЮЛЯ 1798)

I. НОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ В ЖИЗНИ

1. ВНУТРЕННЕЕ БРОЖЕНИЕ

Эти годы были в жизни Шеллинга эпохой бури и натиска. Годы учета закончились, начались годы странствования. В этом юноше с силою обнаруживалось все то, что обыкновенно бродит в такие эпохи в значительной и много обещающей человеческой жизни: чувство юношески свежей уже испытанной духовной силы, пылкая жажда деятельности, чувствующая перед собою великие задачи еще в неопределенной форме, страстное стремление к широте, жажда нового мирового порядка, который должен быть осуществлен поколением, стремящимся вперед и озаренным новыми идеями. Широкий размах Французской

революции задел его; немецкая философия, высшею современною формою которой он овладел, привела его к резкому столкновению со старою системою теологии и философии. Кантианство обыкновенного пошиба представлялось ему уже устаревшим и не способным к жизни. Он и его друзья готовы были стоять за "доброе дело"; его узкая родина, "страна попов и писак", как он ее называл, отталкивала его; вдали его наиболее манил к себе Париж. Мы предоставим ему самому выразить его тогдашнее настроение духа, как оно высказывается в письме к его другу Гегелю в начале 1796. "Без сомнения, дорогой друг, ты тем временем не оставался бездеятельным. Осуществил ли ты что-нибудь из своих планов? Я все надеялся найти где-либо результаты твоих исследований. Быть может, ты занят чем-либо более обширным, что требует времени, и чем ты хочешь в свое время поразить друзей? В самом деле, я полагаю, что имею право требовать от тебя, чтобы ты также публично примкнул к доброму делу. Оно между тем приобрело больше друзей и защитников, чем я осмеливался надеяться в своем последнем письме. Все дело в том, чтобы молодые люди, готовые на все, соединились и принялись с разных сторон за одно и то же дело, идя к цели самыми

разнообразными путями, и тогда победа обеспечена. Здесь в нашей стране попов и писак все становится для меня слишком узким. Как доволен буду я, если вздохну более свежим воздухом. Лишь тогда буду я в состоянии помышлять о планах более широкой деятельности, если я могу их выполнить, и при этом я могу рассчитывать на тебя, конечно, на тебя мой друг?"¹³

Главным объектом его отвращения была ортодоксальная теология, вооруженная аргументами Канта. Когда он спустя полгода посылал тому же другу свой богословский трактат о Маркионе, он описывал в своем письме эту в то время чрезвычайно распространенную и пользовавшуюся влиянием смесь философии Канта с ортодоксальной теологией, казавшуюся ему более скверною и губительною, чем самая крайняя противоположность просвещению. "Невежество, суеверие и мечтательность постепенно приняли на себя маску морали и, что еще опаснее, маску просвещения". "Сторонники этого направления хотят не ученых, а только морально верующих теологов, философов, которые делают неразумное разумным и смеются над историей. Впрочем, ты когда-нибудь устно получишь характеристику этого периода; я

думаю, что не хуже всякого другого знаю дух его. Ручаюсь, что ты был бы поражен. Ты получишь при этом письмо мой трактат. Я был принужден быстро написать его и потому ожидаю снисхождения. Я бы охотно выбрал другую тему, если бы был свободен, и если бы мне в самом начале не отсоветовали частным образом братья за первую намеченную мною тему о главных орудиях борьбы древнейших сторонников ортодоксальной веры с еретиками, которая сделалась бы самою жгучею сатирою даже и без моих стараний"¹⁴.

2. ШЕЛЛИНГ В ПОЛОЖЕНИИ ДОМАШНЕГО УЧИТЕЛЯ

Выйдя из Тюбингенского института, Шеллинг провел конец лета 1795 в доме родителей в Шорндорфе, где его отец был уже несколько лет суперинтендентом. Здесь он несколько раз произносил проповедь вместо отца. Его желание путешествовать и познакомиться с миром могло осуществиться при данных условиях лишь в том случае, если бы он сделался учителем и компаньоном молодых людей высшего круга, в программу образования которых входили поездки за границу. Случай к этому представился скоро. Для двух молодых людей, баронов Ридезель, которые в то время жили в Штутгарте в пансионе у профессора французской литературы Штрелина, нужен был такой гувернер. Отец добивался этого места для сына, и Штрелин рекомендовал его, но опекуны согласились не без колебаний. Уже в начале осени 1795 Шеллинг отправился в Штутгарт, чтобы представиться и познакомиться с семьей; в ноябре он сделался домашним учителем этих молодых людей. При поступлении его на место, по-видимому, была обещана поездка во Францию и Англию, однако из этого ничего не

вышло, так как воспитанники Шеллинга должны были поехать во Францию лишь тогда, когда монархия будет восстановлена и заключен мир с Англией. Таким образом лучшие надежды Шеллинга остались невыполненными. Вместо поездки в Париж, о которой он мечтал, он должен был отправиться сначала с обоими Ридезель в Лейпцигский университет и затем сопровождать их в поездке к немецким дворам. Однако опекуны хотели сначала познакомиться с ним лично и испытать его взгляды. Опекунами были тайный советник фон Ридезель в Дармштадте, который вел также дела по опеке, и наследственный маршал фон Ридезель в Лаутербахе в Обергессене. Еще раньше они старательно осведомились уже, был ли он демократом, просветителем и т. п. Шеллинг имел основание сомневаться в том, что его найдут надежным в этом пункте. Но, во всяком случае, он радовался тому, по крайней мере, что выбрался из Виртемберга, и принял решение, даже и в том случае, если дело не уладится, сначала не возвращаться на родину, а поискать себе самостоятельно места за границей. Он подумывал о Гамбурге¹⁵.

3. ПОЕЗДКА В ЛЕЙПЦИГ

Наконец, в начале весны (29 марта 1796) была предпринята поездка, продолжавшаяся почти четыре недели и лишь в конце апреля закончившаяся приездом в Лейпциг. В то время поездка из Штутгарта в Лейпциг для человека, впервые видевшего чужие земли, была источником множества замечательных впечатлений, которые Шеллинг подробно сообщает домой в письме. Путь направлялся через Людвигсбург, Гейльбронн, Гейдельберг, Маннгейм, Дармштадт, Готу, Веймар и Иену. В Гейльбронне они посетили семью Дегенфельд; при этом графиня поверяла Шеллингу свои сомнения по поводу опасного сближения между учителями буржуазного сословия и воспитанниками-дворянами, так как этого рода учителя находятся в тайном союзе с французской пропагандой, которая демократизирует дворянскую молодежь. Он с восхищением описывает положение Гейдельберга и замок и забавно изображает маленький кружок профессоров, в который он попал. Маннгейм, в то время главная квартира Вурмзера, а незадолго перед тем Пишегрю, носил еще следы опустошения войною, которую вела

близкая к гибели Германская империя с Французскою республикою. С рейнского моста он видел роскошные охотничьи суда курфюрстов майнцкого и трирского, картину средневековой Германии, дни которой были сосчитаны! Всякий раз, когда ему случается говорить о полах и австрийских солдатах, он не находит выражений для своего отвращения. В Гейльбронне он встречает толпу австрийских офицеров, "все грубых, несносных людей, составляющих резкую противоположность некоторым прусским офицерам. Водка и Его Величество Император были единственною темою их разговоров, чуть подалее они не могли шагу ступить. Я видел там еще каноника фон Шелля, самую презренную тварь, какую только можно себе представить, горбатого карлика, с искривленными ногами, с лицом, на котором стерлась последняя человеческая черта, живейший образец жалкой негодности. Я бы хотел срисовать его. Он не привлек бы к себе моего внимания, если бы не стоял на низшей ступени человечества. Он сидел целый день у игорного стола и проигрывал одну золотую монету за другою, и таких вырожденцев немецкая нация закармливает до смерти приходами и каноникатами"¹⁶.

В Дармштадте молодого учителя ожидало

первое испытание со стороны тайного советника фон Гацера. Шеллинг приготовился уже встретить надменного выскочку, каким рисовала его молва: к своему удовольствию он неожиданно встретил высокообразованного человека, в котором виден был прежний геттингенский профессор, восторженного поклонника древних, высказывавшего самые разумные взгляды на воспитание и полагавшего, что руководители молодых дворян должны содействовать истинному и гуманному развитию духа, а не питать укоренившиеся предрассудки. В полном согласии друг с другом они набросали план академических занятий, согласно которому общие науки, философия, история и т. п. должны были лежать в основе образования. Таким образом положение Шеллинга, как учителя, на первых же порах упрочилось. Также и барон Ридезель в Лаутербахе остался доволен им и обещал сделать для него все, что возможно, если он исполнит свой долг¹⁷.

Из местностей, через которые направлялся дальнейший путь, самыми интересными для Шеллинга были города, ближайšie к цели поездки: Веймар и Иена, в то время бывшие жилищем муз в Германии. "Всемирно известная Иена", – пишет он в своем дневнике, – "не что

иное, как маленький, местами скверно построенный городок, в котором нет никого, кроме студентов, профессоров и филистеров". Здесь он познакомился с Шютцем и Гризбахом и нашел, что последний необычайно похож на его тюрингенского учителя Шнуррера. Паулуса он видел уже в Веймаре, а Фихте уехал в то время в Галле, и у Шеллинга не было времени ожидать его. Но интереснее всего было для него знакомство с его великим земляком Шиллером. Он живо описывает мрачно величественное впечатление, произведенное на него тогда личностью Шиллера. "Я видел Шиллера и много с ним говорил. Но я не мог бы пробыть с ним долго. Удивительно, как этот знаменитый писатель может быть таким робким. Он боязливо опускает глаза, что же должен делать другой рядом с ним? Его робость делает еще более робким того, кто говорит с ним. Этот человек, деспотически распоряжающийся языком, когда пишет, приходит в затруднение из-за простейших слов, когда говорит, и принужден прибегать к французскому языку, если не находит немецкого слова. Когда он открывает глаза, в его взгляде появляется что-то пронизывающее, уничтожающее, чего я ни у кого другого не встречал еще. Быть может, это лишь при первой

встрече. В противном случае страница Шиллера, писателя, приятнее для меня, чем часовой разговор с Шиллером, собеседником. Шиллер не может сказать ничего неинтересного, но все, что он говорит, по-видимому, требует напряжения с его стороны. Неприятно приводить его в это состояние. В его обществе не чувствуешь себя веселым¹⁸".

II. ЖИЗНЬ В ЛЕЙПЦИГЕ

1. ЖИЗНЬ, НАУЧНЫЕ ЗАНЯТИЯ, РАБОТЫ

Шеллинг жил в Лейпциге все время, пока был домашним учителем, именно до августа 1798. О внешних событиях его жизни за это время почти нечего говорить: общая прогулка в конце июня 1796 в Берлин и Дессау, поездка с воспитанниками в мае следующего года в Потсдам и Берлин и в мае 1798 кратковременное пребывание в Иене, где Шеллинг лично познакомился с Гете и начал хлопотать о получении кафедры, о чем уже раньше шла речь и что вскоре осуществилось. Для внутреннего развития его период жизни в Лейпциге имеет огромное значение: к этому времени относится переход Шеллинга от теории знания (точнее говоря, в сфере теории знания) к философии природы и, следовательно, начало его самостоятельного пути. Движение его вперед выражается в трех сочинениях, которые также должны быть здесь лишь упомянуты: *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur* (Общий обзор новейшей философской

литературы), позднее вышедший под заглавием: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (Исследования, поясняющие идеализм теории знания), затем первая часть *Ideen zur Philosophie der Natur* (Идеи из области философии природы) и сочинение *Von der Weltseele* (О мировой душе). "Uebersicht" Шеллинг написал в конце 1796 и начале 1797 и напечатал свой труд в журнале Фихте-Нитгаммера. Сочинение это чрезвычайно заинтересовало Фихте, так что он стал желать приглашения Шеллинга в Иенский университет и содействовал ему. "Ideen" появились на Пасху 1797, а сочинение *Von der Weltseele* – годом позже. Внутренняя связь между этими исследованиями будет доказана ниже. Значение их можно охарактеризовать вкратце следующим образом: в них теория знания была дополнена умозрительным учением о природе, это был первый акт выхода в область объективной науки, обративший внимание Гете на Шеллинга и вызвавший его участие к нему.

С философским направлением этих работ в тесной связи находятся лейпцигские занятия Шеллинга. Он изучает математику, физику и с особенным интересом медицину, на которую возлагает большие надежды. "Если он посвятит

себя медицине", – пишет он родителям о своем брате Карле, – "то в шесть – семь лет он выйдет в люди. Эта наука в короткое время сделала большие успехи и к тому времени, когда он примется за нее, упростится настолько, что он будет в состоянии в несколько лет овладеть ею. Я считаю себя счастливым, что еще теперь имею возможность заниматься этою наукою, да я и в самом деле принялся за изучение ее¹⁹". Из лейпцигских профессоров, с которыми он познакомился, его наиболее привлекал к себе Гинденбург. Он слушал его лекции по математике и физике и охотно посещал его дом и собрания у него, которые оживляла умная хозяйка дома. О самом Гинденбурге он говорит в одном из своих писем: он "прост, как изобретатель²⁰".

2. ПЛАНЫ БУДУЩЕЙ ЖИЗНИ. ПРИГЛАШЕНИЕ В ИЕНУ

При этих работах и планах, приковывавших к себе все внимание и заставлявших совершенно отдаваться науке, Шеллинг вскоре должен был почувствовать, что зависимое и поглощающее много времени положение домашнего учителя даже и при самых благоприятных обстоятельствах не может долго удовлетворять его, тем более, что и внешние выгоды были вовсе не таковы, чтобы склонять его долго оставаться на этом месте. Жалование едва покрывало его расходы на необходимые предметы; во время одной болезни в Лейпциге он опасался, что ему придется расходовать свои собственные средства. Научная деятельность привлекала его с неодолимою силою. Мысль до старости быть домашним учителем казалась ему невыносимою; даже и некоторое светское образование, которого можно было достигнуть на этом месте благодаря поездкам и жизни в обществе, не представлялось ему достаточным вознаграждением. "Вы воспитали меня", – писал он родителям в сентябре 1797, – "как ученого и не должны теперь хотеть, чтобы я наряду с этим разыгрывал еще

роль светского человека. Нужно или одно, или другое. Пожилой гувернер, состарившийся на своем месте, не годен больше ни на что. Для золотой середины он испорчен, а до высших сфер не дорос. Счастье для меня возможно лишь в том сословии, которое я однажды выбрал. Я не хочу и не требую ничего, кроме возможности учиться. Если вы хотите, чтобы я покинул отечество, я готов тотчас же сделать это; всякий, кто познакомился со степенью просвещения и литературною деятельностью в других странах, напр. в Саксонии, не особенно дорожит Виртембергом. Однако вы и мои братья и сестры приковываете меня к родине. Для теологии я не гоюсь, так как я за это время ничуть не стал ортодоксальнее"²¹.

Совершенно независимый досуг, посвященный научным трудам в течение нескольких ближайших лет, был бы для него, пожалуй, самым приятным положением и, вероятно, был бы наиболее полезен для развития его идей. Однако для этого могло не хватить средств, и потому он стал подумывать тотчас же об академической деятельности и преподавании философии. Он хотел быть приглашенным в университет, а не добиваться сначала права на чтение лекций путем защиты диссертации.

Конечно, родители хотели видеть его вблизи от себя в Тюбингене, но он желал вернуться туда не репетитором, а не иначе, как профессором. Так как Абель перестал читать метафизику, а Бек (Bock) сделался прелатом, то Шеллинг мог бы быть приглашен в Тюбингенский университет. Он сам не сделал попыток на этом пути, а предоставил хлопотать о себе отцу, который написал несколько писем в Тюбинген к Шнурреру и в Штутгарт к министру Шпиттлеру. Шеллинга привлекала в Тюбингене близость родительского дома, а также честолюбивая мысль вернуться профессором в университет, из которого он вышел незадолго до того кандидатом. Впрочем, он не стремился в Виртемберг. Вопрос о приглашении его оставался некоторое время сомнительным, и, наконец, решился не в его пользу. Шпиттлер был на стороне другого лица, и как в Тюбингене, так и в Штутгарте, по-видимому, настроение было неблагоприятное для Шеллинга, у одних по личным соображениям, а у других – по богословским. Сам Шеллинг правильно предчувствовал отношение к себе и никогда не рассчитывал на успех стараний отца.

Пока отец хлопотал, перед Шеллингом открылись новые виды на будущее. Уже в ноябре 1797 до него дошли слухи, что его склонны

пригласить в Иену. Фихте действовал в его пользу, и в Веймаре министр Фойхт также высказался за него. Затем слухи об этом опять заглохли; по-видимому, другие дворы препятствовали этому. Между тем Гете заинтересовался первым сочинением Шеллинга по философии природы и в мае 1798 познакомился с ним лично. Благодаря его содействию приглашение в Иену состоялось, и 5 июля 1798 Гете послал ему приказ о назначении его, присовокупив к нему несколько дружеских слов²². Впрочем, назначение было не такое, какого желал Шеллинг, и каким его представил его отец в письме к Шнурреру. Он был призван в Иену экстраординарным профессором сначала без жалования; оно было обещано ему в будущем.

Свои прежние отношения он ликвидировал самым лучшим образом. Пожалуй, они были для него иногда тягостны, но, по-видимому, его воспитанники и их опекуны никогда не делали ему неприятностей. Расходы по его болезни были уплачены без разговоров, также его желание отправиться с обоими молодыми людьми в Геттинген было с готовностью исполнено; когда он просил увольнения от места по случаю приглашения в Иену, оба опекуна отпустили его, выражая сожаление и всевозможные

похвалы²³.

Таким образом Шеллинг менее, чем три года, провел в положении домашнего учителя, в этой обыкновенной переходной стадии от академических годов учения к академическому преподаванию, продолжавшийся у Канта девять лет. Ему еще не было 24 лет, когда он занял кафедру в самом подвижном, наиболее восприимчивом к его идеям университете тогдашней Германии. В Иене созрели системы трех мыслителей, создавших эпоху в развитии немецкой и особенно послекантовской философии: системы Фихте, Шеллинга и Гегеля. Что касается мирового значения Шеллинга в истории философии и плодов его труда, этот период пребывания в Иене, на пороге двух столетий составляет без сомнения самую важную и плодотворную эпоху в его жизни.

Глава третья

ИЗ ЛЕЙПЦИГА В ИЕНУ. ЖИЗНЬ В ИЕНЕ. (ОТ ОКТЯБРЯ 1798 ДО МАЯ 1803)

I. ПРЕБЫВАНИЕ В ДРЕЗДЕНЕ. РОМАНТИКИ

Начиная академическую карьеру, как бы во второй раз поступаешь в университет, и тот счастливый, свободный от всякого давления, чреватый будущим момент, который переживается при переходе из средней школы к студенческой жизни, возвращается в еще большей степени при переходе от положения домашнего учителя к академической деятельности. Этим коротким переходным временем Шеллинг воспользовался в полной мере. Он выехал из Лейпцига во второй половине августа и так как хотел прибыть в Иену в начале октября, то направился сначала в Дрезден и пережил здесь ряд незабвенных для него дней, отдаваясь наслаждению прекрасными произведениями искусства и привлекательною природою в самом благоприятном для этого настроении. Это почти шестинедельное пребывание в Дрездене

сделалось особенно замечательным в жизни Шеллинга и получило главную свою прелесть от того, что он вступил здесь в общение с новыми, значительными и дававшими толчок духовному развитию людьми, которые не случайно собрались в этом городе и приняли Шеллинга, как одного из своих.

Так называемая романтическая поэтическая школа в Германии только что нарождалась и обосновывала свою самостоятельную литературную жизнь. Братья Шлегели создали свой литературный орган "Атенеум", первый номер которого появился на Пасху 1798. С весны 1796 старший Шлегель, приглашенный Шиллером, жил в Иене, как сотрудник Ноген; он проявил обширную деятельность в Allgemeine Jenasche Litteraturzeitung, как критик, и сверх того был занят множеством работ, относящихся к области изящной литературы, среди которых важнее всего был его известный начатый тогда перевод Шекспира. Фридрих Шлегель последовал за братом в августе 1796 в Иену, Гарденберг, живший тогда в Вейсенфельсе и за несколько лет до того тесно сблизившийся с Фридрихом Шлегелем, часто приезжал в то время в Иену, навещая свою больную невесту и друга. Таким образом здесь образовался первый маленький

кружок духовно связанных между собою людей, который стал притягивать к себе родственные элементы, расширился и вскоре превратился в сообщество, значительное в литературе. Друзья сходились в преклонении перед философией Фихте и поэзией Гете. Фридрих Шлегель называл Французскую революцию, Вильгельма Мейстера и теорию знания Фихте величайшими тенденциями века, но завистливое отвращение подстрекало его высказываться против Шиллера, и притязательную, злостную, более чем неодобрительную оценкою Альманаха Муз 1796 года он испортил свое положение в Иене и добрые отношения брата с Шиллером. Сюда присоединились другие препятствия. Связь с Ноген, которые сами уже были близки к концу, прекратилась, ослабла также связь с литературным журналом; в кругу Шлегеля явилась потребность в собственном журнале, осуществившаяся путем основания "Атенеума". В начале лета 1797 Фридрих Шлегель прибыл в Берлин и завязал здесь новые отношения, важные для зарождавшейся литературной школы; он познакомился с Тиком, вступил в тесную дружбу с Шлейермахером и нашел в Доротее Фейт, дочери Мендельсона, женщину, которая поклонялась ему и была готова осуществить с ним

идеал поэтической любви.

Таким образом в Иене и Берлине возникли первые сборные пункты нового романтического направления, первоначально в связи с личностью Фридриха Шлегеля. У обоих кружков центром были гениальные женщины, в Берлине – Рахиль Левина, в Иене – Каролина Шлегель. Эти женщины, каждая по-своему, были вполне способны не только понимать поэзию Гете и философию Фихте, но и переживать их, ощущая однородные элементы в творческом духе этих столь различных явлений. Здесь заключался предчувствуемый женскою душою синтез, который должен был научно осуществиться благодаря уму, чувствовавшему себя призванным насытить теорию знания Фихте мировоззрением, конгениальным точке зрения Гете и выделить из творческого Я творческую природу. Таким умом был Шеллинг. Это его призвание, стать наследником Фихте и Гете в царстве философии, выше всех ценила Каролина Шлегель, сделавшаяся сначала его другом, а затем женою и бывшая поистине его музою в течение наиболее плодотворного и деятельного десятилетия его жизни.

Впервые они встретились в августе в 1798 в Дрездене. Здесь уже с мая месяца жила Каролина

со своею дочерью Августою Бемер, тогда девушкою тринадцати лет²⁴, Шлегель прибыл со своим братом из Берлина, а Гарденберг из Фрейбурга, где он изучал геологию у Вернера; Грис, покинувший контору в Гамбурге и тщетно пытавшийся погрузиться в Иене в юриспруденцию, как бы переживал свой первый поэтический семестр, приступая к переводу Тассо; наконец, проездом заглянул сюда также и Фихте. Недоставало только Тика в этом великом совете романтиков²⁵. В послеобеденное время Шеллинг, оба Шлегеля и Грис сходились в картинной галерее. Последний вечер Шеллинг провел с Фихте и Грисом. Вместе с Грисом он поехал через Фрейбург и Альтенбург в Иену, куда прибыл 5 октября. Во время пребывания в Дрездене он только раз нашел время написать родителям. "Этими немногими строками я сообщаю Вам, что жил здесь так счастливо, как давно уже этого не бывало. Накопленные здесь сокровища искусства и науки, прелести чрезвычайно разнообразной природы, восхитительные сношения с веселыми славными людьми, все это вызывает во мне чувство досады только теперь, именно тем, что, к сожалению, вскоре пробьет час разлуки²⁶".

Грис описал в своих записках впечатление, произведенное на него тогда Шеллингом.

"Шеллинг один из немногих людей, личные отношения с которыми еще увеличивают хорошее впечатление, производимое их сочинениями. Ему было 24 года; его внешность, не будучи красивою, была полна силы и энергии, как и его дух. Величие его идей часто восхищало меня, и я чувствовал, как он возвышает меня; в области политических взглядов мы большею частью сходились с ним. Полет его духа в высшей степени поэтичен; можно даже сказать, что он поэт²⁷".

II. ЖИЗНЬ В ИЕНЕ

1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Период жизни Шеллинга в Иене охватывает девять семестров, и так как летом 1800 он был в отпуске, то его преподавательская деятельность в Иене продолжалась четыре года. Во время первого семестра произошел спор Фихте об атеизме, возникновение и исход которого мы описали раньше²⁸. Когда Фихте покинул Иену летом 1799, он, по словам Гриса, сожалел о том, что не может продолжать совместную работу с Шеллингом; по словам Гриса, он считал себя более систематичным, а Шеллинга – более гениальным²⁹. Впрочем, по-видимому, они редко вступали в личные сношения³⁰. В январе 1801 г. прибыл Гегель из Франкфурта, чтобы получить право на чтение лекций рядом со своим, более молодым по летам, но более старым по трудам другом.

Эпоха, когда Шеллинг принялся за свою преподавательскую деятельность в Иене, отмечена великими событиями: духовная жизнь Германии, наиболее сконцентрированная в

Веймаре и Иене, достигла полного развития, а политическое существование ее (после кампоформийского мира) окончательно уже клонилось к упадку; классическая поэзия достигла вершины своего развития, а романтическая зарождалась уже; творчество Гете создавало вновь возродившегося в его уме Фауста, поставленного в прологе на степень *divina commedia*, а Шиллер создал Валленштейна. Бонапарт своими итальянскими походами закончил первый мощный цикл своих побед итальянским походом и перенес в Египет театр войны, которая должна была затронуть Англию.

Во время жизни в Иене Шеллинг обосновывал свою систему; читая лекции, он двигался вперед и развивался благодаря им. Задачи, вытекавшие из хода развития его идей, он пытался разрешать на кафедре и печатал то, что преподавал устно. Точно так же поступал и Фихте. Такое происхождение производит на развитие учения характерное влияние, как благоприятное, так и неблагоприятное. Учения, преподаваемые устно, находятся под давлением минуты, лекция должна быть готова, хотя бы идеи еще и не созрели; поэтому преподавание может оживлять, подгонять и ускорять ход идей, но редко дает им созреть и закончиться. Этот характер

скороспелости особенно в философии превращается в недозрелость и сообщается сочинениям, если они непосредственно выражают содержание лекций; они не приобретают внутренней устойчивости, надежной выношенной в духе зрелости, которая сообщает постоянную ценность письменному слову. Чувствуется, что они только что вылупились из яйца и, сойдя с кафедры, тащат за собою скорлупу его. Чувствуется не только поспешность рождения, но и незрелость мыслей, так как в них остается что-то эмбриональное. Это неприятное чувство незрелости сообщается под влиянием сочинения самому философу. Он начинает стараться выполнить свою задачу в новой обработке лучше, и, так как эти колебания происходят пред глазами всего мира, потому что его мастерская не заперта и находится как бы под открытым небом, то его учения являются с неустойчивыми, колеблющимися, даже противоречивыми чертами. Этот характер незаконченности не присущ ни одному из сочинений Канта; некоторые из них носят следы старческого возраста, но нигде у него нет незрелости, так как его сочинения возникли независимо от кафедры и давления минуты. Иначе и хуже обстоят дела у Фихте; уже его теория знания постоянно все

вновь меняла кожу, и ни в одной из своих форм не созрела во всех своих частях; но хуже всего в этом смысле было положение Шеллинга, и притом в отношении главной его задачи. Философия природы была выпавшею на его долю задачею, созревание которой, и то лишь относительное, требовало наибольшего времени, и которую он взялся выполнить в самое короткое время. Его преподавание поставило ему задачу, а он сам почувствовал в себе силу. Таким образом он храбро приступил к неизмеримо громадному делу с великими и правильными основными идеями, с поспешно добытым и незначительным запасом положительных знаний, доверяясь своей гениальной силе духа и ее проницательности. Так как он хотел дать целое, которое невозможно было бы развить равномерно в подробностях, то ему приходилось прибегнуть к широким всеобъемлющим формулам, чтобы исчерпать предмет, не развивая его частей. Вместо научно развитого действительно анализирующего объект представления он дал неопределенную, колеблющуюся, изменчивую схему и создал философию природы, большею частью схематизируя ее. Ничто не может быть ценнее, чем формула, охватывающая ряд развитых мыслей, ничто не может быть бесплоднее и

бессодержательнее, чем формула вместо развития. В это печальное положение должна была попасть философия природы, формулы и схемы которой часто, если не оправдываются, то объясняются торопливым, незрелым построением системы. Это яичная скорлупа, принесенная с собой в мир и никогда не сброшенная ею с себя.

Все, что действительно было во власти Шеллинга, он способен был выводить из глубочайших тайников и выражать с поразительною ясностью, достигая художественного совершенства. В таких произведениях он, как мыслитель и писатель, остается мастером навсегда. Трагический элемент его жизни и его судьба состоят в том, что он должен был выразить ряд идей, которые, несмотря на весь его гений, не могли вполне находиться в его власти, он должен был взяться за это дело под давлением века, смотревшего на него с напряженным ожиданием, среди ежедневных требований академической деятельности, подчиняясь власти великой неизбежной задачи, за которую он взялся и которая наполняла его верою в себя. Кант, имея в виду позднее созревание своего произведения, боялся за его осуществление; Шеллинг, ввиду ранней зрелости своего произведения, в конце

концов мог испытывать подобные же чувства, не потому что ему не хватало времени, а потому что у самого его творения не было внутренней силы, чтобы дозреть. Отвага юности и пылкая самоуверенность ослабли в нем и, мне кажется, что отвращение ко всякому опубликованию своих идей, недоверие к собственному печатному слову входили в число скрытых мотивов, заставивших его умолкнуть в литературе, еще не достигнув зрелого возраста.

Так же и в науке существуют задачи, избираемые не произвольно, а предназначенные одному определенному лицу; они должны быть взяты на себя призванным для этого лицом, и тем не менее ни это лицо, ни его эпоха не обладают силами для полного решения их. Так же и в науке подобные положения имеют трагический характер. Такова была судьба Шеллинга, и в его жизни можно различать эпохи, когда он шел к своему делу, как пророк, и когда он позже, как Гамлет, таил про себя слово, которое вело к делу. Принимая во внимание внутренние мотивы, и то и другое поведение было искренним, и потому его нельзя осуждать ни в том, ни в другом случае. Однако возможно, что вид, который он напускал на себя, не всегда согласовался с внутренними мотивами, и в этом, конечно, пришлось бы

признать долю лжи, которую следовало бы осудить строже.

2. ЗАДАЧИ И ТРУДЫ. ЛЕКЦИИ И СОЧИНЕНИЯ

Годы жизни в Иене относятся к числу пророческих и творческих. Шеллинг приехал сюда, как ученик и продолжатель теории знания Фихте, и сделался здесь творцом собственной системы. Каким путем и посредством каких работ он перешел к этому, можно рассказать, не вдаваясь здесь в подробности. Пока теория знания принималась им за целую систему философии, а философию природы он считал только частью теории знания, он оставался в области, подчиненной Фихте. Но как только он усмотрел, что философия природы не только заполняет пробел в теории знания, но и составляет в сравнении с нею относительно самостоятельную и дополнительную часть философии, тотчас же оказалось, что вся система не может быть построена на основании одной философии природы или одной теории знания, а требует более широкого и глубокого принципа. Таким принципом могло быть лишь то, что уже Фихте в сочинении *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (Опыт нового изложения теории знания, 1797) определил, как корень

самосознания и знания: именно абсолютное единство, или тождество субъективного и объективного³¹. Философия, как целое, становится учением о тождестве, а философия природы и теория знания, или трансцендентальный идеализм, – ее главными частями.

Отсюда вытекают три задачи, определяющие движение Шеллинга вперед и его эпоху. Во первых, философия природы, которой он сперва лишь коснулся мимоходом в "Ideen" и "Weltseele", должна была подвергнуться систематической обработке; затем, он должен был развить по-своему теорию знания, как вторую главную часть философии, и, наконец, вывести и построить всю систему из принципа тождества.

Эти задачи имеют у него одновременно и дидактический, и литературный характер; они занимают его, как академического преподавателя и писателя. Уже в течение первых семестров он читает философию природы и трансцендентальный идеализм. Зимой 1798–1799, читая свой первый курс, он пишет "Первый набросок системы философии природы". Написанное он тотчас же излагает с кафедры, его сочинение издается по листам и раздается слушателям (подобным же образом поступал

Фихте со своим первым систематическим сочинением *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*). Непосредственно вслед за этим он пишет "Введение к наброску"; это введение возникло позже и имеет более зрелый характер, чем сочинение, к которому оно принадлежит. Оба эти сочинения появились в 1799, последнее служило летом этого года руководством для его лекций. В особом исследовании *Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses* (Общая дедукция динамического процесса, 1800) он охватывает, насколько может, совокупность выводов философии природы. В то же время он работает над *System des transcendentalen Idealismus* (Система трансцендентального идеализма) и заканчивает это произведение в марте 1800; это одно из наиболее удачных его сочинений, закругленное и вполне развитое, благоприятно отличающееся в этом отношении от набросков и эскизов философии природы. Здесь его предшественником был Фихте. Конечные выводы этого сочинения приводят к основаниям новой эстетики: философия тождества завершается философией искусства, которая с этих пор входит также в круг его лекций.

Шеллинг пытается излагать свою систему

тремя способами: систематически по образцу Спинозы, диалогически по образцу Платона и методологически, руководясь своими собственными оригинальными приемами. Это развитие системы относится к 1801–1803. Первой из этих форм соответствует *Darstellung meines Systems der Philosophie* (Изложение моей системы философии, 1801), которое он сам часто признавал лучшим и наиболее действительным; оно осталось незаконченным эскизом. В этом сочинении он хотел создать то, что ему давно уже представлялось, как идеал науки – новую универсальную систему, исходящую из духа критической философии и построенную по образцу Спинозы. Время появления этого сочинения Шеллинг считает поворотным пунктом в ходе своего развития: "с того момента, как мне открылся свет в философии, с 1801", – пишет он в одном из позднейших писем к Эшенмайеру³². Вторую форму изложения, подражающую платоновскому Тимею, Шеллинг избирает в сочинении *Bruno* (1802); оно должно было составлять первую часть трилогии, которая не была выполнена; вторая часть ее имела не диалогическую форму, а третья не была написана. Третья форма изложения совпадает с формой его лекций; летом 1802 он читал "О методе

академического изучения", а в следующем году напечатал эти лекции. Это сочинение, не следующее чужим образцам, закругленное и законченное, несмотря на свою сжатость, относится к числу самых свободных и удачных изложений его учения и в то же время составляет образец мастерского изложения с кафедры.

Шеллинг не довольствовался тем, что развивал свое учение с кафедры и в книгах; он хотел с помощью журналов производить непосредственное влияние на повседневную литературу подобно тому, как философия Канта влияла через посредство Иенского журнала, а философия Фихте пыталась влиять через посредство Философского журнала. С этой целью он основал сначала *Zeitschrift für speculative Physik*, как орган философии природы, а затем сообща со своим другом Гегелем *Kritische Journal der Philosophie*. Оба листка были недолговечны и погибли еще раньше, чем Шеллинг покинул Иену. Первый журнал появлялся в 1800–1802; в 1802 он назывался *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, и одновременно с ним стал появляться Критический журнал. В первом журнале умозрительной физики содержатся три важные статьи Шеллинга: в двух первых выпусках – *Allgemeine Deduction des dynamischen Processes*

oder der Kategorien der Physik, в третьем – статья *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* (Об истинном понятии философии природы и правильном способе решения ее проблем), а в последнем выпуске – *Darstellung meines systems der Philosophie*.

В 1802 первое сочинение Шеллинга по философии природы *Ideen* появилось вторым изданием. Предисловие (декабрь 1802) и дополнения указывают на разницу между двумя изданиями, в промежутке между которыми Шеллинг пытался систематически обосновать философию природы.

В примечании я перечисляю по порядку лекции, читанные Шеллингом в Иене; из этого списка ясно видно, какое постоянное взаимодействие существовало между лекциями и сочинениями Шеллинга, как эти деятельности его питались одна другою³³.

Глава четвертая

НАЧАЛО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ВЛИЯНИЯ ШЕЛЛИНГА

I. СТРЕМЛЕНИЕ ЭПОХИ К ЕДИНСТВУ

1. ПОЛИТИКА, ФИЛОСОФИЯ, ПОЭЗИЯ

Философия природы, заложенная и обоснованная в умозрениях Канта и Фихте, ясная и уверенная в своих основных идеях, колеблющаяся и неопределенная, как это необходимо должно было случиться, в своих первых набросках, подействовала зажигающим образом и с поразительной силой взволновала современников, несмотря на сильное противодействие отсталой философии и обыденного исследования природы. Даже в ее незрелости заключалось что-то непреодолимо возбуждающее, и формулы ее обладали своего рода магической силой. Чтобы понять это влияние, невероятное для большинства в наше время, нужно представить себе духовные стремления того времени и основное направление

его.

Стремление к единству и универсальности было тогда самым мощным; оно овладело всеми областями жизни и влекло за собою все движущие силы духовного мира, так что они невольно устремлялись к этой цели и сходились в ней. Французская революция хотела создать цельное государство, разумное государство, исходя из идеи свободы и равенства, отменяющей различия между политическими сословиями, и сообразную этому государству религию разума, отменяющую различия в исповеданиях и культурах. Эта революция породила внутри государства единую неделимую республику, а вне государства вступила на путь военной пропаганды, которая вскоре поставила себе целью завоевание мира и основание нового мирового царства. Это именно стремление к единству превратило революцию извне и изнутри в цезаризм. То же самое настроение эпохи, которое ликовало по поводу революции и республики, стало преклоняться перед цезарем, "этою мировую душою", как говорил Гегель, потому что оно видело в нем воплощение повелевающего всем могущества, как бы политического мирового единства.

Стремление к всеединству овладело умами также в науке и искусстве, в философии и

поэтическом творчестве и везде, где ни появлялось, затрагивало самые восприимчивые органы эпохи. Цельное мировоззрение, познание из единого принципа со времени Канта было задачей и содержанием немецкой философии. Не что иное, как это страстное желание, внезапно возродило вновь почти забытого Спинозу, и его учение было освежительным нектаром для жаждущих единства. Сила и влияние теории знания Фихте обуславливались единством его принципа. Ни один из немецких философов не подчинялся так рано влечению к единству и не воодушевлялся им в такой мере, как Шеллинг. Мысля вместе с Фихте, он в то же время смотрел на Спинозу, как на свою путеводную звезду.

Для великих немецких поэтов искусство не сводилось к разрозненным актам творчества, а было душою мира, мирозерцания, воспитания человека, формирующею и завершающею силою в природе и просвещении. На этой эстетической точке зрения в самом общем смысле слова сошлись Гете и Шиллер; первый пребывал здесь, как в своем элементе, второй достиг в ней высшего выражения и цели своего философского мышления.

Новоромантики шли в этом направлении дальше; они были как бы вдохновлены мыслью,

что все должно быть фантастическим и поэтическим, что поэзия есть все во всем, что она есть одновременно и тайна мира, и откровение его. Природа и история суть, по их мнению, божественное художественное произведение, а гениальное поэтическое творчество человека – откровение его: таким образом поэзия поистине есть высшая реальность, прообраз и копия в одно и то же время; вне ее нет ни истинного знания, ни истинной религии, ни вообще истинного универсального образования. Но последнее прежде всего требует, чтобы мы впитывали в себя мировую поэзию, конгениально познавали великих поэтов человечества и как можно жизненнее усваивали их. Фридрих Шлегель хотел бы быть Винкельманом греческой поэзии; его брат переводит Шекспира, Тик – Дон Кихота, а Грис – Тассо; в то же время благодаря старшему Шлегелю поэзия Данте была включена в круг научных исследований; позже, благодаря ему и Грису, был переведен Кальдерон. Мировое царство поэзии, рисовавшееся в фантазии романтиков, расширилось; эти переводы и исследования чужой поэзии были не учеными набегами, а как бы завоеваниями провинций единого поэтического мира. Стремление к единству и универсальности наполняет собою это

поколение новых поэтов и объясняет (помимо второстепенных и третьестепенных мотивов), каким образом одни и те же умы могли восхвалять сначала Французскую революцию, а затем католическую церковь. Это не просто переход из одной крайности в другую; если исходить из тенденции к единству, то надобно признать, что здесь одновременно ощущались противоположные родственные начала. В то время, как Фридрих Шлегель еще мечтает о мировой революции, его близкий друг Новалис уже вдохновляется идеей всемирной церкви. Точно так же Доротея Фейт, сознавая себя Люциндю, уже предчувствует свой переход к католицизму.

Философия природы Шеллинга появляется для романтиков очень кстати; она выполняет то, чего хотят эти поэты, она признает в природе бессознательно действующий и творящий дух в законосообразном ходе его развития, она как бы переводит с божественного на человеческий язык великий эпос природы, она завоевывает естествознание для мирового царства поэзии. Старший Шлегель пишет в июне 1800 Шлейермахеру: "я вижу уже переход к нам по существу всех настоящих физиков. В этом есть в самом деле что-то заразительное и

эпидемическое, процесс депоэтизации тянулся уж слишком долго, пора, чтобы воздух, вода, земля были вновь опозитизированы. Гете долго мирно сверкал зарницами на горизонте, но вот ворвалась в самом деле поэтическая буря, скопившаяся вокруг него, и люди второпях не знают, какую старую заржавевшую утварь выставить на своих домах для отвода поэзии. Это зрелище имеет величавый, радостный и в то же время веселый характер"³⁴.

2. ШЕЛЛИНГ И РЕЛИГИОЗНАЯ РОМАНТИКА

Эстетический характер этого направления, стремление к всеобщности, превознесение гениального и поэтического, полное пренебрежение ко всему плоскому, аристократическое чувство собственного достоинства соответствовали настроению духа Шеллинга, и ему было приятно найти в самом начале своей деятельности такое сильное сочувствие и содействие. Едва ли какой-либо другой философ при своем вступлении в свет был до такой степени окружен хорошими проводниками, так мало изолирован. Летом 1799 кружок романтиков собрался в Иене; Тик со своею женою, Фридрих Шлегель с подругою поселились здесь надолго, а Новалис часто посещал своих друзей из Вейсенфельса. А. Шлегель, сделавшийся одновременно с Шеллингом экстраординарным профессором, начал читать зимою 1798/99 лекции по эстетике и изящной литературе³⁵.

Шеллинг жил в этом кругу, привлекаемый его элементами вовсе не равномерно; его научный и личный характер был слишком самостоятелен и

своеобразен, чтобы воспринимать или хотя бы только на время уступать всем перепутывавшимся здесь тенденциям. С домом старшего Шлегеля он находился в ближайших сношениях и дружил также с Тиком; напротив, с Фридрихом Шлегелем у него никогда не было сердечных отношений, и душевный склад Новалиса противоречил его натуре. Когда появились его посмертные сочинения, Шеллинг писал старшему Шлегелю; "я не переношу этой фривольности в отношении к предметам, обнюхивания всех их без проникновения в них³⁶". Ф. Шлегель уже при первом знакомстве в Дрездене заметил отвращение Шеллинга к Новалису и принял его за ограниченность; себя и своего друга он считал высшими натурами, недоступными для Шеллинга. Однако он не мог надолго скрывать от себя глубину и энергию духа Шеллинга; он понял, что серьезное проникновение в исследуемые вещи, "более строгое и объективное направление были основанием его пренебрежительного отношения к разнузданности фантазии. Поэтому впоследствии он стал говорить о Шеллинге с большим почтением, приписывая ему мощную силу, но утверждая, что ему недостает тонкости и подвижности. Его подруга выражает это суждение в письме к Шлейермахеру 28 октября

1799 следующим образом: "Шеллинг? я мало еще знаю о нем, он говорит мало, но его внешность, как и следует ожидать, во всем отличается силою, упрямством, грубою необработанностью и благородством. Собственно, он должен был бы сделаться французским генералом, для кафедры он менее пригоден, и еще менее, по-моему, для литературного мира"³⁷. Каролина Шлегель выразилась коротко: "он настоящий гранит", ее шуриин повторял эти слова отчасти с насмешкою. О последнем она высказывала противоположное суждение и вместе с Шеллингом находила, что в нем нет ничего устойчивого. Она шутила по поводу тезисов, которые он защищал в Иене 14 марта 1801 и по-своему создавала из них портрет Фридриха Шлегеля, делая "вольный перевод их"³⁸.

Как мы видели, Шеллинг понимал и развивал свою философскую точку зрения в форме, решительно и определенно противоречащей теологии; его философия природы имела решительно пантеистический характер, более близкий к грубому обоготворению природы, чем ко всякой другой религиозной мечтательности. Поэтому он чувствовал отвращение к романтике Новалиса и Шлейермахера. С речами Шлейермахера о религии он был сначала знаком

лишь поверхностно, вскоре он оценил серьезнее их значение. В них впервые рассматривалась религиозная жизнь на основании того стремления к единству, которое давно уже проникло в философию, и движущим элементом этой жизни было признано чувство зависимости от бесконечного, от единой вечной вселенной, так что оратор мог в одно и то же время с энтузиазмом соглашаться с Новалисом и со Спинозой. Пантеистический образ мышления Шлейермахера воспринял эти два элемента, мистически-христианский и чисто натуралистический, между тем, как пантеистическое мышление Шеллинга в то время было гораздо более родственным спинозистическому Богу-природе, чем фантазиям Новалиса в духе христианства, и потому он был склонен выразить в резкой форме свое недовольство религиозными преувеличениями романтики. Как бы в противовес новой религиозной поэзии он написал по образцу Ганса Сакса стихотворение под заглавием: Epikurisch Glaubenbekenntniss Heinz Widerporstens (Эпикурейское исповедание веры Гейнца Видерпорстена). Фридрих Шлегель, не сделавший еще в то время скачка из антихристианского пантеизма в

антипротестантское христианство, вполне соглашался с ним. "У Шеллинга", – писал он Шлейермахеру, – "был новый припадок его старого энтузиазма к иррелигиозности, в чем и я поддерживал его изо всех сил"³⁹.

Это стихотворение должно было появиться в Атенеэ, но Гете не посоветовал печатать его; поэтому оно осталось неизвестным, и Шеллинг поместил во втором выпуске своего натурфилософского журнала лишь маленький отрывок его. Целое появилось только теперь в издании писем⁴⁰. Некоторые места следует привести, как характерное выражение его тогдашних натурфилософских взглядов:

"Darum ist eine Religion die rechte,
Musst sie im Stein und Moosgeflechte,
In Blumen, Metallen und alien Dingen
So zu Luft und Licht sich dringen,
In alien Hohen und Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyphen".
"Wusst auch nicht, wie mir vor der Welt sollt grausen
Da ich sie kenne von innen und aussen".
"Steckt zwar ein Riesegeist darinnen,
Ist aber versteinert mit seinen Sinnen.
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus
Noch sprengen das eiserne Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flugel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In todten und lebendigen Dingen

Thut nach Bewusstsein machtig ringen".
"Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjungt sich wiederschafft,
Ist eine Kraft, ein Pulsschlag nur, ein Leben,
Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben".⁴¹

Общение с поэтами пробудило в Шеллинге поэтические порывы, которыми он обладал не будучи поэтом, и побуждало его к самостоятельному поэтическому творчеству. В Альманахе Муз Шлегеля-Тика в 1802 появились три его стихотворения. Самым сильным из них, материал для которого дал Стеффенс, было стихотворение "Последние слова пастора в Дротнинге в Зеландии". Так как под стихотворением должна была стоять подпись, то он желал назвать себя "Вентурус"; Шлегель назвал его "Бонавентура"⁴².

3. ШЕЛЛИНГ И ГЕТЕ

Шеллинг относился к Новалису и представителям романтической религиозности подобно тому, как Гете к Якоби; его "эпикурейское исповедание веры" напоминает не с поэтической стороны, а своей целью превосходное стихотворение "Велика Диана Эфесская", в котором Гете двенадцать лет спустя отвергнул идеи сочинения Якоби о божественных вещах, того самого сочинения, которое Шеллинг, вызванный на это, подвергнул уничтожающей критике в статье *Denkmal Jacobis*. Против Новалиса его возбуждал "энтузиазм к иррелигиозности", а против Якоби он "выдвинул религиозный и теософический характер" своего развившегося далее учения, в котором не было более уже и следов "эпикурейского исповедания веры".

Основная точка зрения философии природы Шеллинга, именно идея живой связи и единства всех естественных вещей, развития, органического постепенного хода эволюции, постоянной метаморфозы и т. д. вполне соответствовала духу Гете. Даже мало доступная ему, абстрактно философская форма изложения,

впадавшая местами в схематизм, не мешала ему чувствовать черты своего родства с Шеллингом.

Уже 27 июня 1798 Гете в письме к министру Фойхту выразил желание, чтобы Шеллинг был приглашен в Иену. "Кратковременное посещение Шеллинга было для меня очень приятно; для него и для нас было бы желательно, чтобы он переехал сюда; для него, чтобы он таким образом попал в деятельное, оживленное интересами общество, тогда как в Лейпциге он живет теперь довольно обособленною жизнью, чтобы он был приведен к опытам, исследованиям и ревностному изучению природы, целесообразно применяя прекрасные таланты своего духа. Для нас его присутствие также было бы выгодным; деятельность кружка в Иене была бы усложнена присутствием такого живого сотрудника, и мои работы пользовались бы его содействием". "Мне лично во время краткого свидания он очень понравился; видно, что он не чужд света: тюрингенское образование налагает вообще серьезный и положительный отпечаток, и Шеллинг, как руководитель двух молодых дворян, сделался более приятным и общительным человеком, чем люди, развивающие себя в одиночестве с помощью книг и самостоятельного размышления. Я беру на себя смелость предложить Вам его книгу "О мировой

душе", в ней есть прекрасные взгляды, и она только живее пробуждает желание, чтобы автор мог все лучше знакомиться с деталями опытного исследования"⁴³.

Затем Гете стал заниматься системой трансцендентального идеализма и дедукцией динамического процесса. О первом сочинении он пишет Шеллингу 19 апреля 1800: "По моему мнению, этот образ мыслей заключает в себе много преимуществ для людей, склонных к искусству и исследованию природы"⁴⁴". Полгода спустя Гете выражается еще положительнее: "С тех пор, как я покинул традиционный метод исследования природы и принужден был блуждать в духовных областях науки, предоставленный самому себе, подобно монаде, я лишь редко испытывал влечение в ту или другую сторону, но к Вашему учению у меня есть решительное влечение. Я желаю полного соединения с Вами и надеюсь достигнуть его рано или поздно путем изучения Ваших сочинений или, еще лучше, посредством личных сношений с Вами"⁴⁵". Эти заявления выражали действительное настроение Гете и не были только проявлениями его вежливости. Фридрих Шлегель 25 января 1800 вел продолжительную беседу с Гете и на следующий день написал своему брату:

"о философии природы Шеллинга он всегда говорит с особенною любовью"⁴⁶". По приглашению Гете Шеллинг провел ближайшие рождественские каникулы в его доме и вместе с ним встретил новый век. В ночь на Новый год при дворе было большое маскарадное шествие по плану, набросанному Гете. После полуночи в одной из комнат дворца соединились для маленькой пирушки Гете, Шиллер и Шеллинг⁴⁷.

II. ВЛИЯНИЕ НА ЕСТЕСТВЕННЫЕ НАУКИ

1. ЭШЕНМАЙЕР

Философия природы нашла такой благосклонный прием не только у поэтов, в особенности у величайшего из них; на первых же порах она приобрела восторженных последователей также и среди естествоиспытателей. Это обстоятельство особенно содействовало ее возвышению и приобретенному ею на некоторое время господству. С тех пор как естествознание отказалось от умозрения и совершенно подчинилось руководству чувственного опыта и наблюдения, различные области и исследования его должны были все более обособляться и раздробляться. Идея единства и целого, хотя и с очевидною ясностью выраженная в своем объекте, ускользнула от естествоиспытателей-эмпириков. Учение о природе заключало в себе систему знания лишь постольку, поскольку математика овладевала ее объектами в астрономии и в механической физике. Теперь живее, чем когда-либо, под

влиянием века, также и в области физических наук пробудилось стремление к единству и вместе с тем восприимчивость к умозрительным идеям, потребность в новой философии природы. Шеллинг чрезвычайно кстати вышел навстречу и дал определенную формулировку этому стремлению, бродившему во многих умах в неопределенной форме, а у некоторых выступившему уже в виде более отчетливого, сложившегося направления. С умозрительной стороны Кант своими Метафизическими начальными основаниями естествоведения дал толчок трансцендентальной дедукции явлений природы, динамическому учению о движении, построению движения и материи. Земляк Шеллинга, впоследствии приобретший известность в области мистической философии природы, виртембергский врач Эшенмайер, бывший в то время (1798–1800) городским врачом в Зульце, исходил из философии природы Канта. Его первые исследования касались применимости принципов Канта к учению о природе и стремились расширить их приложение за границы, поставленные Кантом; он хотел применить их также к химии и патологии, но значительнее всего была его попытка, совпадающая с первыми сочинениями Шеллинга

по философии природы, вывести из основоположений Канта возможность магнитных явлений, а также их общие и частные законы⁴⁸. Он обнаружил близкое знакомство с духом положений Канта и, занимаясь исследованием магнетизма, напал на одну из основных проблем философии природы Шеллинга. Здесь заключалась точка соприкосновения с ними. Эшенмайер встретил с живым участием исследования Шеллинга, а последний настоятельно добивался его сотрудничества в журнале умозрительной физики. Также и в характере решения проблем существовало согласие между Шеллингом и Эшенмайером, именно в том, что он хотел свести различные качества материи к степеням равновесия между двумя основными силами отталкивания и притяжения, которые вообще впервые своим взаимодействием создают материю. Нельзя отрицать, что Эшенмайер дал толчок учению Шеллинга, в особенности подчеркивая начало дифференцирования. Главных спорных пунктов между их учениями было три; первый заключался в сфере философии природы и касался математического элемента, которого Эшенмайер требовал и не находил в дедукциях Шеллинга; второй касался отношения

к трансцендентальной философии, а третий – отношения философии вообще к религии. Вторым вопросом привел к тому, что Шеллинг написал статью "Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie" (Об истинном понятии философии природы), которая занимает немаловажное место в ходе развития его философии природы. Третий пункт сделался серьезным вопросом и побудил Шеллинга к сочинению Philosophie und Religion (Философия и религия), написанному, уже не в Иене.

2. И. В. РИТТЕР

Открытия Гальвани внезапно пролили, как казалось, свет с физической стороны на тайну жизни и установили связь между органической и неорганической природой. Мы увидим позже, какое глубокое влияние было произведено этим открытием на зарождавшуюся философию природы. Один фармацевт из Силезии, Иоганн Вильгельм Риттер, привлеченный из аптеки в университет жаждою знания и самообразованием в области естественных наук, пытался под влиянием идей новой философии природы доказать, что жизненный процесс в животном мире постоянно сопровождается гальванизмом⁴⁹. Он рассматривал условия возникновения гальванической цепи и старался доказать, что эти условия осуществлены в животном теле, что животное тело есть "система бесконечно многих постоянно деятельных гальванических цепей, переплетающихся друг с другом самыми разнообразными способами", что гальваническое действие возможно также и вне животного тела в цепях, звенья которых вовсе не содержат животных тел, что гальванизм должен быть объяснен из общего гальванического

процесса, который совершается в полной форме в химическом процессе и в частичной форме в электрическом, что электрический процесс относится к химическому, как часть к целому, и потому "система учения об электричестве, не теперешняя, а будущая, делается в то же время системою химии, и наоборот"⁵⁰. Это сочинение имело влияние на Шеллинга. Оно коснулось центрального вопроса его философии природы, которая все вновь взвешивала отношение между магнитною, электрическою, гальваническою и химическою деятельностью, а также старалась показать их единство. Риттер, покинув философию природы, затерялся в мистике природы, которою восхищались Новалис и Ф. Шлегель. В новой истории естествознание постепенно высвободилось из магии и мистики; наоборот, философия природы новейшего времени слишком быстро опять впала в мистику⁵¹.

3. ШКОЛА БРОУНА

Но более всего учение Шеллинга встретило признание со стороны, откуда его менее всего можно было ожидать, так как что же могло быть более удаленным от чисто эмпирической и практической медицины того времени, чем чисто теоретические умозрения философии природы? Между тем, и здесь, независимо от этих теорий и раньше, чем они могли оказать воздействие, возникла потребность в рациональной реформе, стремление выбраться из хаоса чистого эмпиризма, дать медицине научную форму и определить правила излечения болезней с помощью основоположений, которые выводились бы из одного принципа. Такой принцип, открывающий последние причины болезней, а также научное определение и излечение их, медики того времени считали найденным в теории раздражения, которую развил шотландец Джон Броун в сочинении *Elementa medicinae* (1779). Это учение, несмотря на все возражения против него, сделалось исходным пунктом для германской школы врачей, которая особенно процветала в Бамберге и приобрела влияние благодаря двум руководителям больницы в этом

городе, Решлаубу и Маркусу. Научное стремление к единству, раз только оно нашло доступ в медицину, побуждало идти все дальше. Недостаточно было обосновать учение о болезнях и излечении их с помощью теории возбуждения; сама эта теория требовала более глубокого, чем мог сделать Броун, обоснования из сущности природы и организма. Это обоснование дано было философией природы. Благодаря Шеллингу теория возбуждения превратилась в учение умозрительной органики и физики вообще, и школа Броуна признала в Шеллинге своего главу. Летом 1800 Шеллинг приехал в Бамберг, чтобы здесь самому пройти курс медицины у своих учеников; таким образом благодаря Решлаубу и Маркусу философия природы проникла в среду врачей и повлияла также на академических преподавателей медицины. Старый баварский университет был перенесен в 1800 из Ингольштадта в Ландсгут. Когда университет в Ландсгута торжественно праздновал 4 июня 1802 день своего основания, каждый факультет должен был избрать доктором того человека, которому он приписывает величайшие заслуги в своей специальности. Медицинский факультет избрал своим почетным доктором Шеллинга. Решлауб, приглашенный в то время именно в Ландсгут,

сообщил Шеллингу, что факультет желает дать ему диплом в знак своего "глубокого уважения к его заслугам⁵²". Незадолго до того Маркус писал: "Бамберг был одним из первых мест, где в общественной больнице лечили в духе системы Броуна. Бамбергу должна принадлежать та заслуга, что в нем впервые у постели больного было показано, какие идеи философии природы уже теперь применяются в медицине и впоследствии будут применяться в еще большем количестве. Поэтому мне так приятно иметь вокруг себя молодых людей, проникнувших в дух философии природы. Я теперь убежден, что мы пойдем по новому пути так далеко, как теперь нельзя и предвидеть. Если таковы результаты, как этого и следовало ожидать, то в свою очередь Германия знает также, кто виновник этого, и кого она обязана благодарить за этот успех⁵³".

4. ШЕЛЛИНГ И СТЕФФЕНС

Из первых современников философии природы это учение с его умозрительным и в то же время поэтическим характером никем не было воспринято с таким постоянством, ни в ком не действовало так нормально, как в Генрихе Стеффенсе, который был немного старше Шеллинга, возрос далеко от Германии и ее духовных движений и сочетал унаследованное от матери религиозное настроение с непреодолимою, исходившею из его собственной природы жаждою живого познания природы. На этом человеке, духовно вскормленном исследованием природы, можно наблюдать в самом чистом виде без смешения с другими элементами влияние философии природы Шеллинга в момент ее появления. Стеффенс родился 2 мая 1773 в Ставангере в Норвегии и рано переехал в Данию со своими родителями; в Копенгагене он прошел курс учения и вскоре приобрел славу хорошего минералога. Естественно-научные исследования не производились тогда еще в университете в Копенгагене, а руководились частным обществом, за счет которого Стеффенс предпринял поездку в

Берген для собирания моллюсков на западном берегу Норвегии. На обратном пути корабль потерпел крушение, и Стеффенс прожил несколько лет, бедный и покинутый, сначала в Гамбурге, а затем в Рендсбурге у своего отца, который сам находился в не менее печальном положении. В 1796 он сделался приват-доцентом в Киле и написал свое первое немецкое сочинение "О минералогии и минералогических исследованиях", появившееся в том же году, как и Ideen Шеллинга. Еще до знакомства с этим сочинением им овладело стремление к умозрению, стремление "исходить из единства, из целости бытия и все рассматривать лишь в отношении к нему"⁵⁴.

От Макензена он слышал о Канте, от Риста — о Фихте, но еще не проник тогда в критическую философию. В это время ему попались письма Якоби об учении Спинозы и создали эпоху в его жизни. Здесь он находит учение о единстве, которого искал. Впервые он чувствует силу философского мышления; однако в этой системе есть что-то неудовлетворяющее его и пробуждающее жажду высшего откровения. "Давно исчезнувшая для меня Беатриче послала Вергилия". Он замечает пропасть между таким единством вещей и их разнообразием и

полнотою, между безжизненным и живым миром. Возвратившись от гроба своего отца в Киль, Стеффенс познакомился с Ideen Шеллинга. "Введение к этому сочинению эластически возвысило все мое бытие, это был решительный поворотный пункт в моей жизни. Спиноза был еврей, и в духовном смысле он играл для меня также роль Ветхого Завета. Он показал мне скрытого в себе Бога, вечно неизменный закон которого требует непосредственного повиновения. Я ждал, чтобы Бог открылся мне, я не сомневался в этом и жил предчувствиями и надеждами.

Теперь мне казалось, что я воспринимаю первый заметный удар пульса в покоящемся единстве, как будто бы божественная жизнь стала пробуждаться, чтобы высказать первые слова будущего посвящения, пробуждая рой надежд. В этом введении была какая-то свежесть, тихое уверенное в себе воодушевление, презиращее словесные изливания, действовавшее уже тогда электрически и наполнявшее страхом вооружавшихся врагов, так как им было ясно, что предстоит борьба, к которой они не подготовлены. Я могу сказать, что читал это сочинение со страстью. Также и сочинение "О мировой душе" я получил, как литературную

новость, и мною овладела надежда всей моей жизни духовно охватить природу во всем ее разнообразии; эта надежда определила мою деятельность на всю жизнь"⁵⁵.

Он хотел познакомиться вблизи с духовным миром Германии и благодаря заботливости датского министра графа Шиммельмана мог исполнить это самое страстное из своих желаний, получив стипендию на поездку. "Едва ли какой-либо восторженный немец", – рассказывает он сам, – "посещает Италию или в новейшее время Грецию и Восток с большим интересом, чем я при тогдашнем моем настроении Германию"⁵⁶. Главную целью его были Иена и Фрейбург. В Иене его интересовал Шеллинг, а во Фрейбурге – Вернер, глава ориктогнозии, первый минералог тогдашнего времени. Прежде всего он мчится в Иену. Здесь он видит Шеллинга на кафедре, слушает его первые лекции, становится его учеником, товарищем по духу, другом на всю жизнь. Журнал умозрительной физики открылся статьей Стеффенса о первых сочинениях Шеллинга по философии природы. Друзья Шеллинга сделались его друзьями, он скоро почувствовал себя, как дома, в кругу романтиков, именно в семье старшего Шлегеля. Он познакомился с Фихте и, насколько мог,

содействовал, чтобы после спора об атеизме пребывание философа в Иене оставалось почетным. Исследования Стеффенса по минералогии привлекли к себе внимание Гете. Из Иены он направился во Фрейбург, где продолжал заниматься минералогией под руководством Вернера; вместе с этим его занимали философия и только что сделанное тогда Вольтою великое открытие. Он предчувствовал, что открытие вольтова столба будет иметь для физики такое же значение, как законы Кеплера для космографии. Своим ближайшим друзьям он читал лекции по философии; его химические опыты с вольтовым столбом, производившиеся с неустанным рвением, собирали ежедневно в его рабочей комнате толпу любопытных гостей. Общим плодом его философских и минералогических исследований было сочинение, зародившееся во Фрейбурге и создавшее Стеффенсу литературное имя: это его *Beitrage zur inneren Naturgeschichte der Erde* (Вклад в учение о внутренней естественной истории Земли). В этом сочинении сходятся результаты умозрения, фантазии и естественно-научного исследования. В то время один только Стеффенс мог написать такую книгу и то лишь тогда, когда он был оплодотворен, с одной стороны, Шеллингом и, с другой стороны –

Вернером. Прислушаемся, что он сам говорит о своем сочинении. "Идеи, которые я пытался развить в этом сочинении, составляли основное содержание всей моей жизни. В нем скрываются смутные воспоминания из моего раннего детства, из мечтательных занятий моей юности. Сюда присоединялось могущество единства бытия во всех его направлениях, постоянно привлекавшее меня к себе с тех пор, как я познакомился со Спинозой. Но сильнее всего мною владела возраставшая надежда придать более высокое духовное значение элементам самой физики. Этою последнею эпохою моего бытия я обязан Шеллингу. Но я не мог заниматься одними лишь абстрактными мыслями; с раннего детства природа говорила мне, как живое существо. Она заключала в себе тайну глубокого мыслительного процесса. Она должна была высказать не только то, о чем мыслил Творец природы, но также и то, чего он хотел достигнуть мышлением. Благодаря Спинозе мне стало ясно, что только Он обладает действительным значением. Так же и Шеллинг поставил Бога во главе философии, как абсолютную реальность. Я задал вопрос эмпирической науке, находившейся предо мною. Ее факты должны были сделаться актами, и я хотел узнать, могли ли разнообразные вещи, в

которых для меня с детства заключалось таинственное очарование, действительно содержать в себе сокровенные божественные акты. Такова была надежда, руководившая мною и никогда меня не покидавшая. Я обязан был Шеллингу многим, даже всем, но, несмотря на это, мне было ясно, что благодаря моему сочинению в философии природы вошел новый элемент. Этим я также обязан другому своему учителю, именно Вернеру". "Все бытие должно было стать историческим, и я назвал эту историю внутреннею естественною историей Земли. Речь шла не только о том влиянии предметов природы на события человеческой жизни, благодаря которому они, по выражению Шеллинга, принимают настоящий исторический характер; сам человек должен был вполне быть продуктом развития природы. Только вследствие того, что он возник, как такой продукт, всем своим существом, а не отчасти, природа могла сконцентрировать в человеке свою глубочайшую тайну. Мне становилось все яснее, что само естествознание, внесшее в историю совершенно новый элемент, которым наше время отличается от всего прошлого, должно стать важнейшею из всех наук, основой всей духовной будущности человечества". "Открытою целью этого

сочинения было связать все явления жизни в единство природы и истории и с точки зрения этого единства найти следы божественного плана в величественном развитии вселенной"⁵⁷.

Стеффенс уехал из Иены летом 1799. Сочинение *Beitrag* появилось в 1801 и имело большое влияние на сторонников философии природы, воодушевляя их. Во время следующего путешествия, когда он проезжал через Бамберг, его присутствие было как бы праздником. Когда он находился во Фрейбурге, были напечатаны сочинения Шеллинга *Einleitung zum Entwurf, System des transscendentalen Idealismus* и *Darstellung des gesammten Systems*. На Рождество 1800 он съездил из Фрейбурга в Иену и Веймар и в своей автобиографии с удовольствием вспоминает ночь под Новый год, которую он провел тогда в веймарском замке с Гете, Шиллером и Шеллингом⁵⁸. С этих пор его дружеские отношения к Шеллингу становятся самыми тесными. Восторженное понимание и усвоение всякого нового сочинения Шеллинга, напряженное ожидание этих сочинений должны были влиять и на самого Шеллинга, оживляя и подкрепляя его силы. "Ваше Введение", – пишет Стеффенс в сентябре 1799 из Фрейбурга, – "было для меня в высшей степени интересным и

важным". Я теперь читаю в третий раз *Набросок* вместе с *Введением* и удивляюсь глубине и богатству системы. "Здесь, где я, удалившись от всего рассеивающего, от всякого шума, вновь переживаю мои старые грезы о природе, вспоминаю прежний образный язык и нахожу в Вашей философии природы разрешение всех этих чудесных загадок, здесь я совершенно ясно чувствую, что я должен сделаться Вашим учеником"⁵⁹. Система трансцендентального идеализма привела его в восторженное опьянение. "Ничто так не воодушевляло меня, как Ваша трансцендентальная философия. Я читал ее четыре, пять раз и вновь перечитывал. Это самая всеобъемлющая из известных мне, самая истинная система, возвышенное художественное произведение. То, что должно тяготеть друг к другу, постоянно бежит друг от друга, я впадал в состояние ужаснейшего напряжения, терял себя, чтобы сохранить мир, и терял мир, чтобы сохранить себя, закапывался все глубже и глубже в адские недра философии, чтобы оттуда созерцать небо, потому что я не носил его непосредственно в своей груди, как творящий Бог. Здесь я видел, как постепенно начали выступать звезды, пока внезапно не возшло божественное солнце гения и не залило всего

светом. В последнее время я редко трогался чем-либо, но здесь мною овладело удивительное чувство растроганности. Слезы священнейшего энтузиазма хлынули из моих глаз, и я погрузился в бесконечную полноту божественного явления. Ни одно место не осталось для меня темным. Трансцендентальный идеализм есть важнейший дар. Здесь я кладу, – я должен это прибавить, – к Вашим ногам венец, который наверное будет возложен на Вас будущим веком⁶⁰". В следующем письме, вызванном литературными поводами, о которых речь будет позже, Стеффенс открыто высказывает свое отношение к Шеллингу и показывает, до какой степени он чувствует себя учеником его. "Я узнал Вас. Вы как бы писали для меня, исключительно для меня. Как оживилась надежда вновь пережить мою утраченную юность! Как ясно было для меня все, как светло, как очевидно! Естественно, что я схватился за Вашу философию в бурном беспокойстве, что я не мог сразу разорвать перепутанные нити, привязывавшие меня к миру. Но постепенно самое главное пришло в порядок; то, что было для меня вначале надеждою, сделалось убеждением. Мир, стал для меня яснее, моя собственная сущность понятнее, и моя деятельность спокойнее и правильнее. Я стал

опять жить юношескою жизнью, грезы детства стали мне опять приятными, и вся жизнь природы овладела мною сильнее, непреодолимее, чем когда-либо. Начатое Вашею философией природы было завершено трансцендентальным идеализмом, мастерским творением Вашего духа, и – зачем скрывать мое глубочайшее убеждение? – важнейший, философским созданием нашего века". "Я ваш ученик, во всех отношениях Ваш ученик; все, что я сделаю, принадлежит первоначально Вам. Мысль, что это так, есть не преходящее чувство, а прочное убеждение, и тем не менее, я не ценю себя вследствие этого меньше. Я знаю, что сделаю кое-что в своей специальности". "Если в самом деле явится важное создание, которое я мог бы назвать своим, если оно будет признано, я публично выступлю, с горячим воодушевлением назову своего учителя и подам Вам завоеванный лавровый венец. Мое чувство не позволяет мне скрывать, чем я обязан Вам, моя гордость принуждает меня признавать это громко и публично"⁶¹.

30 апреля 1801 он послал Шеллингу свое сочинение *Beitrag*. "Мы наверное победим; у меня все растет убеждение в этом, и природа говорит мне все непосредственное. В этом сочинении ты найдешь, как я надеюсь, много

задатков, но разве я мог бы начать чем-либо иным". "О если бы я мог только сказать тебе, чем я обязан тебе! Если б я мог только убедить мир, как многим тебе обязана наука!⁶²"

Мы знаем впечатление, произведенное Шеллингом в Дрездене на Грису. Послушаем теперь, какое впечатление произвело первое знакомство на Стеффенса, который присутствовал при вступлении Шеллинга на кафедру в Иене. Можно себе представить, с каким нетерпением и напряжением он спешил в большую аудиторию для публичных лекций, где Шеллинг должен был прочитать вступительную лекцию. "Профессора и студенты собрались в большую аудиторию. Шеллинг взшел на кафедру, у него был юношеский вид, он был двумя годами моложе меня. Это был первый из тех замечательных людей, с которыми я страстно хотел познакомиться; в его наружности было что-то очень определенное, даже упрямое, широкие скулы и виски резко расходились, лоб у него высокий, черты лица энергично напряжены, нос несколько вздернут; в больших ясных глазах была повелительная духовная сила. Когда он начал говорить, он казался смущенным только на несколько мгновений. Предметом его речи было то, что наполняло всю его душу; он говорил об

идее философии природы, о необходимости понимать природу из ее единства, о свете, который она пролила бы на все предметы, если бы отважиться рассматривать ее с точки зрения единства разума. Он увлек меня совершенно, и я поспешил через день посетить его". "Шеллинг принял меня не только радушно, но и с радостью. Я был первым специалистом естествоиспытателем, который примкнул к нему безусловно и с воодушевлением. Среди естествоиспытателей он встречал до сих пор почти исключительно противников и притом таких, которые, по-видимому, его совершенно не понимали. Устная речь его была чрезвычайно богата. Я знал его сочинения, разделял, хотя и не во всем, его взгляды и ожидал, подобно ему самому, от его предприятия великого переворота не в одном только естествознании. Я не мог затягивать своего посещения, так как молодой доцент был занят своими лекциями; однако немногие мгновения были так богаты, что превратились для меня в воспоминания в часы. Благодаря моему согласию с Шеллингом у меня возникла уверенность в себе, я должен сознаться, почти граничившая с высокомерием. Правда, он был моложе меня, однако, опираясь на свою мощную натуру, воспитанный при самых

благоприятных обстоятельствах, он рано приобрел громкую славу и, мужественно угрожая, стоял против целого войска теряющих силы современников, сами предводители которых, все еще гремя оружием и бранясь, начинали, однако, робко отступать"⁶³.

В это время Савиньи посещал лекции Шеллинга, как вольнослушатель; по его описанию Шеллинг не имел вида преподавателя. По его словам, Шеллинг стоял на кафедре с равнодушною гордостью и говорил так, как будто он быстро рассказывает что-то не очень важное⁶⁴. Это было правильное наблюдение; по крайней мере, сам Шеллинг сорок пять лет спустя случайно высказался о своей тогдашней манере чтения в духе, согласующемся с характеристикой Савиньи.

Когда он праздновал в Берлине семидесятый день своего рождения в кругу друзей, он вспомнил только что описанное время, эпоху своего первого знакомства со Стеффенсом, и сказал в ответ на тост Неандера: "Осенью 1798 я вступил впервые на кафедру в Иене, охваченный идеей, что путь от природы к духу должен быть в такой же мере возможным, как и обратный путь, проложенный Фихте от духа к природе; я говорю, что я был полон веры в эту идею, но еще мало

знал подводных камней и опасностей публичного свободного изложения. Я не знал еще, что главная сила его заключается в силе сдержанности в том, чтобы всякая мысль находила пространство и время для своего развития, чтобы слова и мысли не перебивали друг друга. После лекции, неудовлетворенный своею речью, в невеселом настроении, я сидел дома один, у себя в сумерки, как вдруг ко мне вошел молодой человек, назвавший себя норвежцем Стеффенсом, и тотчас же заявил мне, что он стоит на одной точке зрения со мною, что его занимает та же самая мысль, как и меня; таким образом в самом начале своего пути я встретил в нем своего духовного союзника, отличавшегося от меня только более широким знанием природы, которое, будучи его специальностью, составляло его преимущество предо мною⁶⁵".

Глава пятая

КАРОЛИНА ШЛЕГЕЛЬ

I. ХАРАКТЕРИСТИКА

1. ЗНАЧЕНИЕ КАРОЛИНЫ ШЛЕГЕЛЬ ДЛЯ ШЕЛЛИНГА

Мы уже несколько раз упоминали о замечательной женщине, с которою Шеллинг познакомился в Дрездене, и с которою его все более сближали общая жизнь в Иене, гостеприимство дома и влечение родственных натур. Если рассматривать только снаружи отношение между ними, прошедшее в своем течении все стадии сродства душ и, наконец, разрушившее брак, чтобы закончиться новым браком, то на первый план выступает неприятная и прежде всего обнаруживающаяся для общества сторона его: оно представляется одною из тех связей, которыми богата эта эпоха с ее разрыхленную нравственною жизнью и в особенности гениальный круг ее. Но так как на основании недавно опубликованных писем

Каролины мы можем обстоятельно проникнуть во внутреннюю природу этого отношения, то мы можем изобразить его здесь, как составную часть истории жизни Шеллинга, которая без этого была бы неполна именно в ее наиболее мощную эпоху. Все, чего могло недоставать ему для осуществления духовно-кипучих и грандиозных набросков в эти полные деятельности годы, положившие основание его славе, было сообщено ему участием этой женщины; в ней он нашел понимание и восприимчивость ко всему своему духовному существу, и это возвышало его и как бы утверждало в самом корне его природы. Я говорю о той восприимчивости, которою может обладать только женщина, и которая более окрыляет полет мужского духа и в то же время более успокаивает и упрочивает, чем всякие восхваления со стороны мира: эта восприимчивость охватывает природу мужчины не только в том, что он создает и к чему стремится, но и в том, что он есть, соответственно высшему определению его сущности, в его чисто индивидуальном личном характере, и возможна только при теснейшем личном участии, при любви, которая обладает ясновидением даже и в ослеплении и, может быть, не замечает шлаков, но никогда не теряет из виду золота. Если

женщина обладает таким ясным взором в отношении к высоко одаренной мужской натуре, если она понимает демона этого человека и потому непосредственно знает, "что хорошее есть и тлеет в нем", то она может действовать на него как муза. Такому действию не мешает неравенство возраста и препятствия судьбы. Шеллинг согласно всему складу своего духа нуждался в такой музе и мог пробудить ее участие к себе. Единственной его музой была женщина, о которой мы говорим.

2. ДУШЕВНЫЙ СКЛАД КАРОЛИНЫ ШЛЕГЕЛЬ

Каролина Шлегель принадлежала, говоря словами Жан-Поля, к числу тех окрыленных натур, которые приносят с собою в мир чувство поэзии. Естественный полет ее духа увлекал ее дальше, и она стремилась из области поэтических влечений найти доступ в высшие сферы умозрительного знания. Здесь ей пришел навстречу Шеллинг во всей свежести и полноте своей первой силы, победоносный в философской борьбе, исполняющий великие ожидания и вызывающий еще большие надежды. Она поняла его и всею душою жила его работами и задачами; она чувствовала себя возвышенною и вознесенною в новую стихию, с которой она смотрела вниз на свои занятия вместе со Шлегелем, как на свою домашнюю работу, подобную постройке гнезда птицей. "Шлегель", – пишет она в одном из своих писем Шеллингу, – "нередко замечает, что хорошо было бы, если бы я хоть когда-нибудь так серьезно принялась за какое-либо дело, относящееся к его занятиям. Но какое же это могло бы быть дело, кроме поэзии, которой мне нет нужды учиться!"⁶⁶ Одной

эстетической критикой она не была способна жить. Она жаждала творческого духа, живого художественного произведения, и поняла то, чему учил Шеллинг, именно, что такое художественное произведение есть высшее откровение природы и мира. В одном из прекраснейших мест своей переписки она обращается к Шлегелю с увещанием: "мне жаль, что я не взяла от тебя обязательства воздерживаться на будущее время от всякой критики. О, мой друг, я беспрестанно повторяю тебе, что жизнь коротка, и что нет ничего, что бы так истинно существовало, как художественное произведение. Критика погибает, телесные поколения сходят со сцены, системы сменяются, но если мир когда-либо вспыхнет, как фигурка, вырезанная из бумаги, то художественные произведения будут последними живыми искрами, которые войдут в дом Божий, — и только тогда настанет тьма"⁶⁷.

3. ЖИЗНЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ И ХАРАКТЕР

Каролина Шлегель была дочерью геттингенского профессора Иоганна Давида Михаэлиса, известного ориенталиста, влиятельного на своем академическом посту, одного из первых лиц, который оценили Лессинга уже в начале его деятельности. Она родилась 2 сентября 1763, следовательно, была почти на двенадцать лет старше Шеллинга. Когда она познакомилась с ним, ей было тридцать пять лет и незадолго до того (1796 г.) она, после брака, продолжавшегося четыре года, и после восьмилетнего вдовства вступила в брак во второй раз. Ее первый муж, врач горного завода в Клаустале, умер осенью 1788⁶⁸. Из своих троих детей она скоро потеряла сына, родившегося после смерти мужа, и через год вторую дочь Терезу (в декабре 1789), так что у нее осталась только старшая дочь Августа.

Оба брака она заключила не по страстной склонности, но и не против воли, а мужественно относясь к жизни и следуя требованиям судьбы. С одинаковой легкостью она умела сживаться и с узкими скучными отношениями в маленьком

горном городке, и с литературною сложною деятельностью в духовно подвижном университете. Удивительно, какую полнотою жизни и неисчерпаемою бодростью обладала эта женщина, как велик был ее талант наслаждаться и быть счастливою. Она вовсе не была нечувствительною ко внутренним недостаткам, ко всему, что оставляло ее пустою и неудовлетворенною, но она могла легко отвлечься от таких сторон жизни, не испытывая от них тяжелой меланхолии. Если далее на нее обрушивалась судьба, или она испытывала какое-либо сильное страдание, то необычайная живость и фантастичность ее чувств тотчас же обнаруживала свою восстанавливающую целительную силу. Она действительно обладала прекрасным легкомыслием такой природы, которая исключает все бессмысленное и способна чувствовать себя хорошо и вызывать чувство благосостояния у других во всяком климате духовного мира. Так как в этой счастливой температуре ее природы легко и весело развивались также все высшие стороны духовной жизни, то она должна была везде, где ни появлялась, пробуждать и усиливать жизнь. Во всей ее природе было что-то заключающее в себе элементы духа, с которыми, конечно, согласуются

элементы чувственности, что-то напоминающее сирену в хорошем и дурном смысле.

В ее интимных письмах к другу Ф. Л. В. Мейеру есть много выражений о характере ее чувств, которые можно назвать, естественными и меткими признаниями. "Я не знаю, буду ли я вполне счастлива", – пишет она в первое время своего вдовства, – "но я знаю хорошо, что никогда не буду вполне несчастлива". "Меня очень любят, потому что мое сердце набрасывает на преимущества моего ума покров, заставляющий засчитывать мне в заслугу проявления обеих этих сторон жизни". "Сочетание меткого остроумия с невиннейшею ограниченностью составляет специальную особенность моего ума, которая часто была причиною того, что меня оценивали неправильно". "Наперекор богам и людям я хочу быть счастливою, следовательно, не давать, простора никакой горечи, которая мучит меня; я хочу только чувствовать в ней свою силу". "Всякая приятная минута имеет цену для меня; счастье существует только мгновениями; я сделалась счастливою, так как научилась этому". "Моя любовь простирается на все, куда заходят сердце и чувство прекрасного". "Поток чистейшей радости мог изливаться на меня, когда светило

солнце, или также, когда ветер с силою ударял в окна и я просто сидела за работою. Для меня был приятен всякий час, который только мог быть приятным. Принадлежу ли я к тем людям, которые ищут бесплодной тоски? Нет! Мое чувство отдается всякому возможному счастью". "Отсутствие мысли не есть моя форма легкомыслия"⁶⁹.

II. ВДОВСТВО И ВТОРОЙ БРАК

1. ЖИЗНЬ В МАЙНЦЕ

Жизнь Каролины после смерти мужа вовсе не была одинокою и замкнутою; она была полна внешних и внутренних беспокойств, приключений и печальных событий. Первый год она провела у своих родителей в Геттингене, а два следующих в Марбурге у своего старшего брата. Семейные отношения были разрушены и неудовлетворительны. Отец ее умер в 1791 Осенью 1791 она на некоторое время вернулась из Марбурга в Геттинген и весною следующего года отправилась в Майнц, где жила подруга ее детства Тереза Гейне, заключившая неудачный брак с Георгом Форстером и жившая в тесной дружбе с Губером, который ради нее покинул свою невесту, свояченицу Кернера, подругу Шиллера⁷⁰.

В октябре 1792 Майнц был занят Кюстином. Теперь здесь приобрела господство республиканская партия, симпатизировавшая французам, и Форстер, один из ее вожаков и вице-президент майнцкого конвента, отправился

в марте 1793 в Париж, чтобы там добиться присоединения этой немецкой страны к Французской республике. Его жена уже в конце предыдущего года покинула Майнц.

Водоворот событий коснулся и Каролины. Она симпатизировала революции, республиканским идеям, французской освободительной войне и стояла на стороне Форстера в майнцском движении; она одобряла его агитацию в пользу французской политики и разделяла его мечты и ослепление. В миссии, взятой им на себя, она не видела ни политической ошибки, ни преступления против своего отечества. Ее интерес к Форстеру состоял из удивления и сострадания и имел некоторое время нужный, но вовсе не страстный оттенок. Отношение между нею и женою Форстера имело странный характер; с обеих сторон оно складывалось из влечения и отвращения. Они были дочерьми известных геттингенских профессоров, сами они также были значительными в духовном отношении натурами и могли блистать в университетском городе; ранняя дружба связывала их, но рано возникшая ревность возбуждала их друг против друга. Каролина сделалась женою неизвестного врача в ничтожном городке, а Тереза вышла замуж за

известного путешественника; обе вступили в брак без любви. Теперь одна из подруг, овдовев, вошла в дом другой и нашла разрушенный брак. Не знаю, содействовала ли она расширению пропасти, и можно ли было вообще в этих отношениях что-либо улучшить или ухудшить; достаточно того, что она и в домашних столкновениях приняла сторону Форстера, утешала его, как покинутого человека, и оставалась с ним в Майнце, чтобы исполнять "должность нравственной сиделки"⁷¹".

Несчастье этого замечательного человека пробудило в ней нежную симпатию, но в слабости его характера она видела его вину. "Это удивительнейший человек", – писала она в это время (декабрь 1792) Мейеру, – "я никому так не удивлялась и никого так не любила и не ценила так низко". Ей были противны неустойчивость и недостаток мужества в характере Форстера. "Как можешь думать ты", – писала она позже тому же другу в марте 1794, – "что Форстер мог бы когда-нибудь сделаться мужчиною? А мужчины, не обладающие мужским характером, создают несчастье даже и самой прекрасной женщины"⁷²".

Такой человек, как Форстер, не мог быть для нее опорой; она почувствовала себя вскоре

совершенно покинутою в Майнце, а между тем не находилось никого, кто бы мог сильною рукою привлечь к себе и спасти эту беспомощную, жаждущую счастья и как бы созданную для него женщину. Новые искания руки она встречала, но отвечала отказом: они были неподходящи для нее. Среди ее друзей было двое, за которых она вышла бы замуж, если бы они явились к ней. Одним из них был друживший с нею и ее родителями Ф. Л. В. Мейер, состоявший хранителем университетской библиотеки в Геттингене, когда Каролина вернулась из Клаустала, и написавший впоследствии биографию известного артиста Ф. Шредера. Другим ее другом был Таттер, с ним она познакомилась в первую пору своего вдовства и почувствовала к нему страстную склонность. Он был воспитателем ганноверских принцев, сопровождал герцога Суссекса и сделался впоследствии поверенным герцога кембриджского⁷³. Оба эти друга ее не обладали громким именем, которое могло бы ослепить Каролину; они были энергичными натурами, и это мужество, которого она не находила в Форстере, притягивало ее к ним и приковывало в особенности к Таттеру. Внутренне она избрала этого человека, втиши надеялась на него и была

счастлива, когда в конце сентября 1792 он приехал на несколько дней в Майнц и посетил ее там⁷⁴. Он приехал и опять уехал. Ее надежды остались неисполненными, потому ли, что брак не согласовался с его планами жизни, или же потому, что эта женщина казалась ему неподходящею спутницей. Когда в декабре она робко писала ему о своем будущем, он ответил, что приходит в отчаяние, так как ничего не может сделать для нее. Свое настроение она описывает спустя несколько месяцев другому другу: "Мое терпение лопнуло, мое сердце стало свободным, и в таком положении, при такой неопределенности я не могла, по моему мнению, найти ничего лучшего, как облегчить печальные часы другу и вообще развлекаться"⁷⁵.

Она избрала наихудший путь. Ее безнадежность превратилась в те бурные дни в мрачное легкомыслие. Дикая страсть, о которой мы ближе ничего не знаем, и которая, вероятно, охватила ее внезапно и была вызвана, как говорят, каким-то французом, повлекла ее в пропасть⁷⁶.

Когда Майнц весной 1793 г. опять был осажден имперскими войсками, она хотела покинуть город (30 марта) и найти убежище в доме подруги своего детства Луизы Готтер в Готе.

При отъезде она попала в руки пруссаков; она была политически подозрительной личностью, как подруга Форстера, как невестка Бемера, который был секретарем Кюстина; разнесся даже слух, что она была любовницей Кюстина. Слух был ложен; также и от Бемера она была далека, как и вообще от всякой общественной политической деятельности, но ее дружбы и симпатии к Форстеру было достаточно, чтобы ее взяли в плен и без всякого дальнейшего расследования держали в виде заложницы. Она принуждена была в течение нескольких месяцев переносить тяжелое заключение в Кенигштейне, которое она переносила в самом мучительном настроении и в опасениях за свою жизнь. "Поезжайте туда дорогой Готтер", – писала она 15 июня 1793 г. к мужу подруги своего детства, – "и посмотрите на страшную тюрьму, которую я покинула вчера, подышите ужасающим воздухом ее, пусть на Вас подует сквозной ветер ее, зачумленный самыми вредными испарениями; посмотрите на траурные фигуры людей, которых на час выгоняют на двор, чтобы они стряхнули с себя отвратительных насекомых, от которых они затем с трудом стараются охранить себя; представьте себе, что Вы находитесь в одной комнате с семью другими заключенными, не

находя минуты покоя и тишины, и принуждены ежечасно заниматься чисткою всего окружающего, чтобы не погибнуть в грязи; и при этом Ваше сердце полно глубочайшего негодования против восхваляемой справедливости, которое увеличивается с каждым днем жалобами несчастных, томящихся там без расследования, точно так же, как и схвачены они были наудачу. Вы думаете, не смеюсь ли я над Вами? Вы, пожалуй, примете пребывание в Кенигштейне за мрачный летний сон, а ведь я провела целые дни там, где страдание и ужас одного лишь человека были бы достаточны, чтобы привести живую душу в бешенство". И в тот же день, так эластичны чувства этой женщины, она пишет Мейеру: "я провела два страшных месяца, но дайте мне завтра покой и убежище, и я забуду все и буду опять счастливою"⁷⁷.

В течение нескольких недель она подвергалась своего рода городскому аресту в Кронберге, а затем, по просьбе своего младшего брата, приказом прусского короля была отпущена на свободу, потому что "ни в чем не провинилась"⁷⁸. Однако ее политическая репутация сделалась настолько сомнительною, что попечительство геттингенского университета

запрещало ей пребывание в родном городе, когда она проездом посещала его, во второй раз еще в сентябре 1800 г.

Когда она, дважды потерпев крушение в своей жизни, покинула тюрьму, она нашла человека, который стал рядом с нею и, не заботясь о мнении света, великодушно подал ей помощь и протянул ей руку. Это был Август Шлегель. Уже в Геттингене Шлегель в последние годы своей студенческой жизни познакомился с молодой (она была четырьмя годами старше его) вдовой и был прикован к ней обаянием ее личности, ее духовною силою и образованием. Уехав в Марбург, он вступил с ней в переписку и несколько раз просил ее руки. Она не любила его и в своих письмах того времени к сестре смеялась над мыслью выйти за него замуж. "Он писал мне три раза и как!" "Шлегель и я! Я смеюсь, когда пишу это! Нет, наверное из нас не выйдет ничего. Но если бы вскоре что-нибудь должно было случиться". Образ другого человека владел ее сердцем и фантазией. "У меня есть", – писала она тогда сестре, – "лавровый венок, который я плету для поэта, скажи это Шлегелю, – и небесный маленький букет резеды, воспоминание – скажи это Таттеру⁷⁹".

Она оставалась в дружеской переписке со

Шлегелем также и после того, как он взял место домашнего учителя в Амстердаме и подумывал здесь о другом браке. Между тем она подверглась тюремному заключению; как только до Шлегеля дошел слух об этом, он обратился к Вильгельму Гумбольдту, чтобы при его посредстве воспользоваться помощью коадьютора Дальберга⁸⁰. После ее освобождения он приехал и, взяв ее под свою защиту, привез в Лейпциг, где она провела первые дни у книготорговца Решена, а затем несколько месяцев в полном уединении в доме одного врача в альтенбургском городке Лука. Во избежание сплетен Шлегель объявил покинутую и униженную Каролину своей женою и, принужденный вернуться в Амстердам, поручил ее своему брату, который тогда жил в Лейпциге. Письма, которые писал в это время в Амстердам Фр. Шлегель, содержат упомянутые нами выше сведения; ближайших подробностей о жизни Каролины в Майнце не узнал также и он, его неосновательные подозрения относились к Форстеру. Состояние Каролины было в высшей степени печально. К жалкому положению, внешним лишениям присоединились раскаяние и страх. "Она в высшей степени опечалена и огорчена, быть может, более, чем она сама пишет, как это видно по ее внешнему виду и многим

мало заметным чертам". Письма из Майнца, по его словам, заставляют опасаться, что ее положение уже перестало быть тайною. "Она была ошеломлена страхом и страданием", – пишет Фридрих 28 августа 1793 г., – "в течение продолжительного времени она могла произносить только отдельные слова, целыми днями она невыразимо страдала, по ее словам более, чем когда-либо в жизни". Она видела печаль своей матери, преследования против семьи Бемера, ожидала, быть может, отлучения от себя своей дочери и не могла сдерживать себя, подавленная этими страданиями.

Младшего Шлегеля привлекало к несчастной Каролине не только сострадание, а и волшебное очарование ее личности. Он познакомился с ней уже по письмам, которые посылал ему брат; 2 августа 1793 г. он вступил с нею в личное знакомство в Лейпциге. "Впечатление, произведенное ею на меня, слишком необычайно, чтобы я мог его уже теперь ясно определить и сообщить". "Я не пишу тебе больше ничего о ней, не даю никакой оценки, никаких рассказов, никаких предположений. Все, что я мог бы еще сказать, было бы спутанным, поверхностным и, быть может, я бы мог впасть в опасность выражаться мечтательно, а мне кажется, что

мечтать о ней это значит грешить против нее. Быть может, мне удастся вскоре постигнуть ее без ослепления". "Я очень скоро почувствовал превосходство ее рассудка над моим. Но для меня слишком неожиданно и слишком непонятно, чтобы женщина могла быть такою, и потому я не решаюсь еще серьезно верить в ее откровенность или безыскусственность". "Я убежден, что в отношении к ней можно быть праведным, а большего нельзя сказать ни об одном человеке". "Ее суждения о поэзии мне очень новы и приятны. Она проникает глубоко внутрь ее, это видно даже и по ее манере чтения. Ифигению она читает превосходно. Если бы ее суждение было чистым, то, быть может, оно не могло бы быть таким невыразимо истинным и глубоким. Она любит греческую литературу, и я постоянно посылаю ей одного греческого поэта за другим". "Мое доверие к ней безусловно. Я уж не считаю ее единственною в своем роде, непонятною особою, от которой постоянно узнаешь что-либо новое, а вижу в ней добрую, прекраснейшую женщину, пред которою стыжусь своих ошибок"⁸¹.

Еще немного, и его страстное поклонение этой женщине перешло бы за границы верности к брату, но он сдержал себя и видел в этом свою

добродетель. Ее влияние на него было продолжительным. В своем позднейшем романе, изображающем любовь, в Люцинде, он, как справедливо предполагает Гайм, имел в виду Каролину, описывая подругу, "которая была единственной и впервые попала в центр его духа", "у нее явился избранник, и она отдалась ему; ее друг также был его другом и вел жизнь, достойную ее любви". Вот образ Каролины, какую видел ее Фридрих Шлегель. "Она была веселою и легкою в своем счастье", – "вообще в ее существе было все высокое и красивое, что может быть присущим женской природе, всякое богоподобие и в то же время всякая распушенность, однако все в ней было утонченным, просвещенным и женственным. Она могла в один и тот же час воспроизводить какую-либо комическую глупость с умением и тонкостью образованной артистки, а потом прочитав возвышенное стихотворение с увлекающим достоинством безыскусственного гения. То она хотела блистать и забавляться в обществе, то исполнялась вдохновения, то помогала советом и делом, серьезно, скромно и приветливо, как нежная мать. Ничтожное событие в ее рассказе становилось привлекательным, как прекрасная сказка. Она все

окутывала чувством и остроумием. Она понимала все, и все исходило облагороженным из ее созидających рук и сладко говорящих уст. Ничто доброе и великое не было слишком священным или общим для ее страстного участия. Она понимала всякий намек и отвечала на вопрос, даже если он не был задан. Невозможно было произносить речь ей: она сама собою превращалась в беседу и рядом с возрастающим интересом на ее тонком лице разыгрывалась все сменяющаяся музыка взглядов, полных ума, и милых выражений. Ее мимику, казалось, можно было видеть, даже читая ее письма; с такою прозрачностью и задушевностью писала она, как бы беседуя. Тот, кто знал ее только с этой стороны, мог бы подумать, что она лишь привлекательная особа, что она должна была бы очаровывать, как артистка, и что ее крылатым словам недостает только меры и рифмы, чтобы превратиться в нужную поэзию, но на деле эта же женщина во всех важных событиях обнаруживала поразительную отвагу и силу, и с этой именно высокой точки зрения она оценивала достоинство человека⁸²". Читая письма Каролины, нельзя усомниться в том, что только она могла послужить оригиналом для этого описания; она была не только мастерицей, но в самом деле

гением в письмах; ее письма – это совершенно она сама: они так же легки и привлекательны или, если этого требует время и случай, так же значительны и глубоки.

Ее отношения к старшему Шлегелю после приключений в Майнце изменились. Теперь она обязана ему всем и чувствует это с нежною благодарностью; к тому же она более чем когда-либо нуждалась в этот момент в опоре мужчины и в новой прочной жизни. В первые же недели своей жизни в уединенном убежище она писала Фридриху Шлегелю. "Вы чувствуете, каким другом был для меня Вильгельм. За все, что я когда-либо могла ему дать, он вознаградил меня теперь добровольно, бескорыстно и непритязательно своею более чем дружескою поддержкою. Он примирил меня с самою собою настолько, что мне можно было назвать его моим, хотя меня и не приковывало к нему слепое и непреодолимое чувство. Быть может, это чересчур узко, если оценивать мужчину только по его отношению к женщине, но все же мне кажется, Вильгельм в отношении ко мне проявил все, что можно назвать мужественным и в то же время детским, свободным от предрассудков, благородным и привлекательным⁸³".

Фридрих побуждал брата к возвращению, к

решительным и быстрым действиям, чтобы не испортить своего положения неопределенностью, говоря, что запаздывать это значит медленно разрушать⁸⁴. Весною 1795 г. Шлегель вернулся из Амстердама, и в то же время Каролина, которая после своей жизни в уединенном убежище провела более года (февр. 1794 г. – апр. 1795 г.) у своей подруги в Готе, переехала к матери в Брауншвейг. Вопрос о браке был решен в утвердительном смысле, но еще не было определено, где поселиться. Шлегель подумывал об Америке или Голландии, а брат его советовал поехать в Рим или Иену; наконец, была избрана Иена, где, благодаря предложению Шиллера, для Шлегеля открылся круг литературной деятельности. Через несколько месяцев после того, как он поселился здесь, он обвенчался с Каролиною в Брауншвейге 1 июля 1796 г.

Каролина обладала всеми талантами, чтобы стать блестящею писательницей, как это прекрасно знал и даже говорил ее муж. Фридрих Шлегель совершенно правильно отметил ее литературное дарование, сказав в одном из писем: "я всегда полагал, что для Вас естественною формою, – я думаю, что всякий человек с сильным духом имеет свою особенную форму выражения, – была бы рапсодия. Обратите

внимание на то, что письма и рецензии относятся к числу форм, находящихся вполне в Вашей власти⁸⁵". Брак предоставил ей возможность обнаружить эти таланты. Она была не только советницей в поэтических занятиях своего мужа, но и помогала ему в его эстетических и критических трудах, в журнале *Noven*, в *Litteraturzeitung* и в *Athenaum*. В составлении статьи о Ромео и Юлии, которую Шлегель написал для *Noven* (1797 г.), принимало участие перо и его "искусной подруги", точно так же и в характеристике Лафонтена в первом выпуске *Атенеума*; в следующем выпуске этого журнала появилась анонимная статья под заглавием "Отрывки из писем молодого ученого к своему другу". Это были письма, который Иоганнес Мюллер писал к Бонштеттену в 1775–1778 г. г. в Швейцарии. Когда Мюллер читал эту статью в *Атенеуме*, он написал своему брату: "я не знаю автора, но он мой ближайший друг, так как никто не написал или не дешифровал из моих сочинений столько истинного обо мне, моем положении и характере".

Этим автором была Каролина⁸⁶. Когда Шлегель, соперничая с Ифигенией Гете, написал своего Иона, и это произведение было поставлено в начале 1802 г. на сцене в Веймаре, в *Zeitung für*

die elegante Welt появилась анонимная оценка этой пьесы. Эту рецензию Каролина написала вместе с Шеллингом⁸⁷.

Глава шестая

ОТНОШЕНИЯ КАРОЛИНЫ К ШЕЛЛИНГУ

I. МАТЬ И ДОЧЬ

1. ПЕРВОЕ ЗНАКОМСТВО

С первого момента знакомства с Шеллингом Каролина серьезно заинтересовалась им. Он не пробыл еще и недели в Иене, как в Веймаре был впервые поставлен на сцене Лагерь Валленштейна 12 октября 1798 г. Каролина была вместе с ним и Шлегелем на этом спектакле и спустя несколько дней писала брату мужа о нем, а также о том, что на обратном пути с ней ехал Шеллинг вместо Шлегеля. Здесь в ее письмах в первый раз идет речь о Шеллинге; "по его словам, он с этих пор запрется в четырех стенах, но, наверное, он не выдержит этого. Это скорее человек, пробивающий стены. Представьте себе, друг мой, как человек он интереснее, чем Вы полагаете: это настоящая девственная натура; если сравнивать его с минералом, то это настоящий гранит". Эти слова дали повод

Фридриху Шлегелю к ревнивым насмешкам: "Где этот гранит найдет себе граниту? Она должна быть по крайней мере из базальта". "То, что Губер сходится с Коцебу, не более досадно, чем то, что Шеллинг хочет судить о Гарденберге. Не могу сказать, чтобы у меня был зуб против бравого гранита, за исключением того случая, когда он позволяет себе слишком много, как это иногда случается с ним"⁸⁸.

Когда Фихте переехал в Берлин и жил там вместе с Фр. Шлегелем, у них явилось желание побудить к переселению и иенских друзей, Шеллинга и семью Шлегеля, чтобы устроиться вместе в Берлине. "Ведь все мы", – пишет Фридрих своей невестке, – "принадлежим к одной семье великих изгнанников". Этот план не осуществился, по крайней мере, в Берлине; зато друзья, за исключением Фихте, вскоре объединились в Иене, и сборным пунктом для них был дом Шлегеля. Здесь Шеллинг и семья Паулуса летом 1799 г. были постоянными пансионерами за обеденным столом Каролины, а в начале сентября из Берлина приехал Ф. Шлегель, и в следующем месяце его подруга Доротея Фейт. Из писем, которые в то время Каролина писала в Дессау своей дочери Августе, видно, какие симпатии и антипатии царили в

этом маленьком кругу; видно, что мишенью последних был Шиллер, и что члены этого кружка выражали свою антипатию, вовсе не будучи свободными от дурных личных страстей. Она рассказывает своей дочери, как о веселом и хорошем поступке, о том, как в среду, 20 октября 1799 г., Ф. Шлегель и Доротея Фейт, Вильгельм Шлегель и сама она с Шеллингом сидели и забавлялись только что появившимся Альманахом Муз: "но в особенности читая одно из стихотворение Шиллера, Песнь о колоколе, мы вчера после обеда чуть не попадали со стульев от смеха; это à la Фос, а la Тик, à la дьявол, по крайней мере, стремится быть дьявольским". Суждения о Шиллере были в кружке Шлегеля искажены ненавистью до того, что члены его совершенно забраковывали даже и Валленштейна!

Что касается личных отношений, между друзьями-романтиками кроме сродства душ не было также недостатка и в антипатиях, которые вскоре обнаружились между женщинами, разделили даже братьев на некоторое время и внесли дисгармонию в брак Шлегеля. Ввиду этого Каролина чувствовала еще сильнее влечение к Шеллингу. Все касающееся его пробуждает ее участие; приезд его брата, который должен был

изучать медицину в Иене, изображен в ее письмах, как целое событие. "Брат Шеллинга приехал сюда вчера, но еще не был здесь, так как упал из почтовой повозки и чувствует себя еще плохо. Говорят, он больше Шеллинга, и ему всего лишь шестнадцать лет". "Ах, Господи, если ты возлагаешь надежды на молодого Шеллинга, то твои дела плохи, у тебя будет много забот, он настоящий медведь и говорит совсем по-швабски. Он был у нас: ты можешь себе представить, как он забавлял Вильгельма. Шеллинг сказал, что наше общество еще слишком хорошо для него. Он хотел его сперва послать к Нитгаммеру (Niethammer), чтобы там он был gehämmert (обработан молотком), а потом он хочет его schlegeln (обработать колотушкой)".

"Брат Шеллинга велик ростом и силен и говорит совсем по-швабски. Сходство с братом, но ни следа упорной духовной силы в лице". Все это она пишет дочери⁸⁹.

2. СМЕРТЬ АВГУСТЫ

Весною 1800 г. Каролина перенесла опасную болезнь, и Гуфеланд посоветовал ей для полного выздоровления поехать на воды в Бокле во Франконию. Шлегель сопровождал мать и дочь до половины пути. Шеллинг поехал вместе с ними в Бамберг и в начале июня съездил отсюда на родину. Каролина с дочерью оставались в Бамберге от 8 мая до 12 июня.

Из писем матери и дочери к нему видно, какое странное и трудно определимое отношение существовало между ними и Шеллингом. Тон обращения был самый интимный: Августа называет его уменьшительным именем, Каролина пишет со страстным увлечением, и дочь знает чувства матери. "Я тебе очень благодарна", – пишет Августа в одном из писем, – "за средство забавлять мать, которое ты мне дал, оно действует очень хорошо; если ни одна из моих глупостей не может ее развлечь, я ей говорю только, "как сильно любит он тебя", и она тотчас приходит в хорошее настроение. Первый раз, когда я ей это сказала, она хотела также знать, как ты любишь ее; тут моя мудрость исчерпалась, и я выпуталась тем, что поспешно сказала:

"больше всего на свете"; она была довольна, и, я надеюсь, ты также будешь доволен". 9 июня Каролина пишет: "Мы день и ночь имели столько беспокойств с тех пор, как ты уехал"; я могла бы сочинить песню с двойным припевом: "если бы он был с нами" и "хорошо, что его нет с нами". "Ты знаешь, что я следую за тобой, куда ты хочешь, так как твоя жизнь и деятельность священны для меня, а служить в святынище, в святынище Бога, это значит господствовать на земле⁹⁰".

12 июня Каролина с дочерью поехали в Бокле. Здесь Августа заболела дизентерией. Ее лечил обер-хирург Бюхлер из Киссингена, однако она умерла через двенадцать дней (12 июля), несмотря на надежды, которые подавал врач еще незадолго до ее смерти. Шеллинг присутствовал в последние дни ее жизни и настолько доверял своим медицинским знаниям, что, по собственному усмотрению, признав вредными некоторые вещества, присоединенные к опиатам, которые предписал врач, устранил их. Тогда врач, желая оправдаться, стал объяснять смерть больной этим вмешательством в свое лечение, и в обществе начали распространяться дурные слухи, которые впоследствии дали материал для враждебных нападений на Шеллинга. Шлегель

по-своему принес жертву в честь умершей девушки; он написал сонеты, из них один назывался "лебединого песнью"; последнею из них была песнь царя из Фулы:

Vom Becher, den die Wellen eingeschlungen,
 Als aus dem Pfand, das Lieb und Treu getauschet,
 Der alte Konig sterbend sich berauschet,
 Das war das letzte Lied, so sie gesungen.

Глубоко потрясенный Шеллинг заболел в Бамберге. Он хотел покинуть Иену и переселиться в Вену, но война с Францией, сделавшая уже поездку в Виртемберг небезопасною, изменила его планы. Едва выздоровевши, он уехал 1 октября из Бамберга и сопровождаемый Грисом вернулся в Иену, где должен был оставаться еще пять семестров. В тот же день и в сопровождении того же Гриса он выехал два года тому назад из Дрездена, чтобы занять кафедру в Иене. Шлегель и его жена поехали в Брауншвейг.

3. ОТНОШЕНИЯ ШЕЛЛИНГА К МАТЕРИ И ДОЧЕРИ

Августа Бемер находилась еще в переходном возрасте; ей пошел только шестнадцатый год, когда она умерла. Находясь в постоянных сношениях с матерью, эксцентричную судьбу которой она разделяла, и живая полнота духа которой рано возбудила душевные силы ребенка, она в романтическом кругу Шлегелей рано созрела и была не по летам образованна и опытна, не теряя от этого прелести детской простоты и веселости.

Фридрих Шлегель, который увидел ее впервые, когда ей было восемь лет, и вовсе не нашел красивою, вскоре был так увлечен ее естественным остроумием, способностями и привлекательным складом души, что почувствовал к ней живой интерес, стал заниматься с нею греческим языком и в самом хорошем настроении писал ей милые письма. Он совершенно серьезно задает двенадцатилетней девочке вопрос, согласуется ли ее суждение о Натане Лессинга с его взглядами, и повторяет вопрос, так как она не тотчас отвечает ему. Он описывает ей, как живет романтический кружок,

соединившийся осенью 1799 г. в доме Шлегеля в Иене, и как распределены роли: "Вильгельм сочиняет стихи, я их читаю; Фейт их слышит, твоя матушка продумывает их, а Тик делает все это вместе"⁹¹.

Стеффенс также был увлечен ею и поражен ее смертью. "Я не способен выразить", – пишет он Шеллингу, – "какое значение имела для меня, также и для меня, потеря Августы; прелестная, я не понимаю ее смерти. Вся жизнь, вся цветок, – и вот теперь она мертва. Я не могу говорить об этом – о! она была для меня дороже, чем можно думать, чем я сам признавался себе, – и все мои недавние заблуждения происходили лишь от того, что я мог временами забывать ее. Когда я спокойно работал, когда я здраво и бодро размышлял обо всем, чем для меня была Иена, – источник моей высшей жизни, – то этот ребенок стоял передо мною, как светлый ангел"⁹².

Но каковы были чувства Шеллинга, как он относился к Августе Бемер? Говорят, что она была или считалась его невестой, что общее горе, вызванное ее потерей, сблизило его с матерью, и в конце концов мать стала на место дочери, так что его любовь к матери была обусловлена любовью к дочери. После того, как письма Каролины опубликованы, все это представляется

совершенно в ином свете. Когда он познакомился с матерью, Августе было 13 лет, и нет оснований допускать, а также нет вообще указаний на то, что его чувство было вызвано прежде всего этим ребенком. Наоборот, между ним и Каролиной тотчас же с возрастающей силой и теплотой установилось взаимное притяжение, легко объяснимое их натурами. Более пожилая, чем он, опытная, духовно-значительная женщина овладела его чувствами; ее дружба была благодетельна для него, ее высокое мнение, понимание его духа и призвания льстили его самолюбию, подкрепляли и подстрекали его честолюбие, прищипывали и вдохновляли его деятельность. Ее восторженная, как бы упоенная им любовь внесла пыл и в его чувство. Она хотела, удержать его в кругу своей жизни. Вскоре это желание принадлежать друг другу и быть тесно связанными сделалось взаимным, но они не хотели быть виновными в измене. Так как гораздо более молодой, чем она, Шеллинг не мог сделаться ее мужем, то почему ему не сделаться сыном? В ее нежности к нему было что-то материнское, и если сюда примешивались еще другие чувства, то именно в этом смешении, быть может, и таилась иллюзия невинности. Мысль женить Шеллинга на Августе возникла, конечно,

сперва в матери, которая сумела взять в свои руки руководство игрою страстей, сообщить свое желание Шеллингу, пробудить его в дочери и внушить ей преклонение перед этим человеком, что легко могло удалиться материнскому влиянию. Из писем Каролины к дочери осенью 1799 в Дессау ясно видно, что она действительно должна была поддерживать подобные представления в дочери. "То, что ты говорила против Шеллинга, вовсе не хорошо. Если ты восстаешь против него, то мне приходится думать, что ты ревниво относишься к своей матери. Ведь он это передавал не тебе, недоступной девице; это была я, и что же в этом непонятного? Разве у тебя не бывает иногда принужденных манер? Я должна сообщить тебе одно из доказательств любезности Шеллинга; он прислал мне тайком черные перья на мою шляпу, которая мне очень идет. Представь себе! я была совершенно смущена"⁹³.

Летом следующего года, когда Шеллинг оставил Каролину с дочерью в Бамберге, они пишут ему вместе в самом интимном тоне, сознавая принадлежность свою друг другу. Дочь живет чувствами своей матери, она знает волшебное слово, делающее ее счастливою: "как он любит тебя"; она пишет ему, обнаруживая

невинность ребенка и знание посвященного; она благодарит его за то, что он дал ей могущественный талисман для матери и в то же время называет себя "его бедным ребенком", говорит: "будь здоров, Мульль, и не забывай Уттельхен, которая так охотно пошла бы с тобою гулять". Их интимность, тон писем, свободное выражение чувств Каролины, далее внешняя форма сношений и жизни вместе немислимы без более тесной связи, которая подразумевалась втиши и могла существовать в то время лишь между Шеллингом и Августою Бемер. Почему же Шеллинг мог бы быть менее восприимчивым к прелести этого расцветавшего ребенка, чем Фридрих Шлегель, Стеффенс и другие лица, приближавшиеся к ней? Что он смотрел на нее, как на свою невесту, видно из многих его выражений; он должен был быть уверенным в обладании ею, иначе у него не вырвалось бы в одном из писем после смерти Каролины болезненное восклицание: "только теперь я окончательно потерял и Августу"⁹⁴.

Такая связь была бы самым естественным и лучшим разрешением всех проблематических отношений, в которых запутался Шеллинг; нить волшебницы завела его в лабиринт двойственной любви, от которой его могла освободить лишь

рука Августы. Но вот пришла мрачная судьба и привела в оцепенение руку, которую он уже схватил!

Он был как бы уничтожен. Оправившись от болезни, он провел одинокую зиму в Иене в самом меланхолическом настроении, доходившем иногда до жажды смерти. К потрясению по поводу смерти Августы, к страданиям от потери присоединились мучительные упреки, что он не действовал осторожнее, что не призвал вовремя другого врача, слишком доверяя прежнему⁹⁵.

Явилась и еще одна тень, брошенная воспоминанием об Августе. Как бы ни сложились его чувства к матери, в конце концов возникла своего рода неправота и виновность в отношении к дочери, и сознание об этом тяжело падало на его душу после ее внезапной кончины. Были минуты, когда ему казалось, что он совершил преступление против этой девушки, что по существу против нее велась нечестивая игра. И не одно это чувство угнетало его. Августа как бы сделалась живою и чистою связью между ним и Каролиною, теперь эта связь была порвана, Каролина была далеко, он видел невозможность обладать ею, необходимость отказаться от нее и все же не находил в себе силы сделать это. Позже после смерти Каролины он чувствовал, как будто

он совершенно утратил Августу; теперь, когда умерла Августа, он мог чувствовать ее потерю, как потерю Каролины. Легко себе представить, как из таких настроений возникло то печальное и тягостное смятение духа, в котором Шеллинг провел одинокую зиму в Иене, мучимый вдвойне: упреками совести при воспоминании об Августе и болезненною тоскою при мысли о Каролине.

Его письма к Каролине заключали в себе, без сомнения, признания этого рода: хотя их нет у нас, об этом можно догадаться из ответов Каролины, из того, как она его утешает. Она легче, чем он, поднимала на своих плечах эту тяжесть, умела "поэтизировать" страдание и устранять тени светом. "Наше дитя ни на минуту не покидает меня", – пишет она 13 февраля 1801 г., – "я не знаю забвения, хотя наружно я живу, как все. Да, ты знаешь, дорогая Августа, что днем и ночью ты стоишь перед своею бедной матерью, которую, пожалуй, нельзя уже больше назвать бедною, так как она смотрит на тебя скорее с восхищением, чем с тоскою; жалоба на суровую горькую смерть не заключает уж в себе мечей и жалящих змей, я могу улыбаться, спокойно заниматься, но я живу и двигаюсь постоянно в тебе, мое милое дитя. Ах, не нарушай моей тихой печали, дорогой Шеллинг, тем, что мне

приходится горько плакать над тобою. Этого не должно быть. Если бы ты должен был упрекать себя, то я должна была бы делать это в тысячу раз больше, но Бог знает об этом, это чувство не хочет найти себе места в моей душе и укрепиться в ней. Я любила тебя, это была вовсе не преступная шутка, поэтому я не виновна, мне кажется"⁹⁶. Эти темные слова объясняются душевным потрясением Шеллинга, и мы знаем, какого рода упреки хотела она удалить из его души.

В одном из первых писем после того, как они разъехались, она уже старается примирить мучительные противоречия его чувств, вызванные упреками совести и страстью к ней, дошедшие до пресыщения жизнью. "Достаточно того, если я обещаю своему другу, что хочу жить, и даже угрожаю ему, что буду жить, если он в час заблуждения ищет смерти. Ты любишь меня, и если бы твое страшное горе тебя когда-либо обманывало иллюзией ненависти и разрывало меня ею, все же ты любишь меня, так как я достойна этого, и весь этот мир есть обман, или же мы внутренне навеки признали друг друга. Если облака моего горя на минуту также окутывают мою голову, она вскоре опять освобождается и освещается чистою лазурью

неба, охватывающею мое дитя вместе со мною. Вездесущие, вот в чем божество, – разве ты несогласен с тем, что мы некогда должны стать вездесущими, одни в других, не сливаясь вследствие этого в одно существо? Ведь одним существом, как ты знаешь, мы не можем сделаться; тогда ведь прекратилось бы стремление к единству"⁹⁷.

Она легко находит также выход из положения и примирение, благодаря которому их отношения, вызванные неразрушимым сродством душ, могут быть восстановлены и так возобновлены, что даже личные сношения становятся возможными. Любимый человек должен был стать мужем ее дочери; теперь он должен сделаться ее сыном, братом ее ребенка. "Я не разлучаюсь с тобою, мое все на земле", – пишет она в феврале 1801 г., – "средство, найденное мною, чтобы избежать нарушения союза, восстанавливает все, союз возобновляется во всей его красоте и нежности, поддерживающей его. Я твоя, я люблю и уважаю тебя. Не было минуты, когда я не думала бы о тебе; некоторые обстоятельства помрачали твою веру в меня, но теперь будет светлее. Я приветствую тебя, как твоя мать; никакое воспоминание не должно расстраивать нас теперь. Ты брат моего ребенка,

я даю тебе это священное благословение. Отныне было бы преступлением, если бы мы стали друг для друга чем-либо иным". "Я тебя ужасно люблю, непостижимо люблю, и вот теперь впервые это чувство вполне выйдет на свет. Если бы я только могла внушить тебе мои чувства, устранить всякую натянутость, сохранить в тебе твою прелесть, более светлое настроение. Без сомнения, если ты не будешь больше с чувством печали сосредоточиваться на невозможном, нам удалось бы создать еще прекрасную жизнь. Принимай наш удивительный союз таким, каков он есть, и не горюй более о том, чего не может быть⁹⁸".

II. РАЗВОД С ШЛЕГЕЛЕМ

1. ВОЗОБНОВЛЕНИЕ СНОШЕНИЙ КАРОЛИНЫ С ШЕЛЛИНГОМ

С начала октября 1800 г. до зимы чета Шлегелей жила в Брауншвейге, затем Каролина осталась одна, а Шлегель отправился 21 февраля 1801 г. в Берлин, чтобы там подготовить себе лекциями новый круг деятельности и не возвращаться более в Иену. Действительного сродства душ между супругами никогда не было. Взаимная привязанность, основанная с ее стороны на благодарности, а с его стороны на литературных и эстетических интересах, охладевала, даже внешняя связь совместной жизни уже начала разрушаться, хотя в то время еще ни одна сторона не подумывала серьезно о разводе. Все отношения их приняли выражение усталости, вялости и пресыщения. Каролина описывает своему другу в Иене свою встречу нового столетия, заканчивая письмо шутивным сравнением, которое вовсе не предвещает продолжительного союза. "Часы пробили двенадцать неожиданно для нас, я хотела

разбудить Шлегеля раньше, чем прозвучит последний удар, так как мне казалось, будто могут явиться дурные последствия, если он не будет бодрствовать при этом, точно бы он проспал аккорд своих созвездий, – я взбежала наверх, но он услышал бой часов, вскочил и хотел сойти вниз, так что мы встретились с ним, как два столетия, на лестнице"⁹⁹. Одно приходит, другое уходит, и созвездия супругов не звучат уже более гармонично.

Ее взор останавливается на далеком друге, от которого она хотела бы отогнать призраки меланхолии; она интересуется только тем, что интересует его, его судьбою, мыслями, чувствами. В нем ее будущее. Всякий его триумф она считает своим; она торжествует победу, одержанную им в университете над Фридрихом Шлегелем. Последний приобрел право на чтение лекций в университете, прочитав пробную лекцию "Об энтузиазме или мечтательности" (ранее получения научной степени), и начал свой курс в том самом семестре, когда Шеллинг возобновил свои лекции после полугодового отсутствия. Он читал о трансцендентальной философии и хотел вступить в состязание с Шеллингом. Неправильно оценивая свои силы и взятую на себя задачу, Шлегель дерзко и необдуманно бросился в такую

область, которой вовсе не соответствовали его талант и склад ума, так как он совсем не обладал способностью к систематическому преподаванию, удовлетворяющему педагогическим требованиям; он считал свою задачу настолько простою, что ее можно решить играя, но вскоре узнал, как глубоко заблуждался. Студенты пришли из любопытства, но вскоре число их стало уменьшаться, так как они ничему не могли научиться у него. Ему самому с часу на час становилось тяжелее на душе, он легче вздохнул, когда добрался с наступлением Рождества до каникулярного оазиса; он с трудом дотянул до конца семестра без всякого успеха и в следующем году не нашел более слушателей. Поражение было решительным уже после нескольких лекций. Каролина торжествовала: "да, ты опять вышел на бой, дорогой Ахиллес, и вот троянцы бегут. Бессмертные вновь почтили тебя и сверх того дадут тебе долгую жизнь. Это настоящая месть, и я торжествую без всякой пощады. Не нужно сожаления, оно вовсе не соответствовало бы великому смыслу самой гуманности. Ведь некоторым людям полезно унижение, к ним принадлежит Фридрих; если бы он когда-нибудь наслаждался полным блеском победы, это лишь погубило бы лучшие стороны его личности. Тебе

подобает этот блеск, ты умеешь вращаться в этом элементе"¹⁰⁰.

Она прибегает ко всевозможным выражениям вдохновляющего, пробуждающего и утешающего участия, то с глубоким проникновением и в идеальном тоне, как его гений, то с пылом прорывающейся страсти, то подавляя страсть и превращая ее в материнскую нежность. Его духовное родство с Гете, его более философская натура в сравнении с Фихте до того ясны ей, что она хотела бы пропитать его всем сознанием его силы, уверенностью в победу его дела. "Присматривайся только к Гете и раскрывай ему сокровища своего внутреннего мира, выноси на свет благородную руду, которая так чуждается дня. Мое сердце, моя жизнь, я люблю тебя всем моим существом. Только не сомневайся в этом. Какая молния счастья, когда Шлегель дал мне вчера вечером твое письмо". "Гете уступает тебе также область поэзии, он передает тебе свою природу; так как он не может сделать тебя наследником, то он дает тебе подарок при жизни. Он любит тебя, как отец, а я люблю тебя, как мать, – какие у тебя удивительные родители! Не оскорбляй нас". "Я вижу ясно, как твое воспроизведение поэтически-творческой природы само превратится в прекрасное стихотворение.

Вспомни маленькое стихотворение Гете, где амур рисует ландшафт; вернее, он не рисует его, а только снимает покров с того, что есть¹⁰¹". Она описывает ему глубокомысленно, красноречиво и в примирительном духе его отношение к Фихте, противоположность между их натурами и образом мыслей: "насколько я понимаю, я готова предполагать, что он склонен был бы оттеснить тебя в область философии природы, как в побочный отдел науки, а знание знания предоставить исключительно себе". "Несмотря на его несравненную силу мышления, на плотно сомкнутые ряды его умозаключений, ясность, точность, непосредственное созерцание я и вдохновение изобретателя, присущие ему, мне всегда казалось, что он все же ограниченный человек, но я объясняла это тем, что ему не хватает божественного дара проникновения, и если ты пробил круг, из которого он не мог еще выйти, то я готова думать, что ты сделал это не как философ, а скорее постольку, поскольку ты поэт, а он лишен поэтического дара. Поэзия тебя привела непосредственно к точке зрения мирового творчества, тогда как сила его восприятия привела его к учению о сознании. Он обладает светом в его величайшей яркости, а ты также и теплотою, и этот свет может только

освещать, между тем как теплота творит. Разве не мило это подмечено мною? Точно бы через замочную скважину неизмеримый ландшафт¹⁰²".

Все ее мысли направлены на соединение со своим другом вновь, в ее фантазии все приведено в порядок; отношение к Шеллингу должно быть материнским и потому неприкосновенным, отношения к Шлегелю должны оставаться дружескими и ненарушенными. В этом смысле она пишет ему в Берлин: "мне нужно сказать тебе лишь следующее: я не могу отказаться от дружбы с Шеллингом, но и ни в каком случае не переступлю границы, которую мы установили. Это первая и единственная заповедь в моей жизни, и я не преступлю ее. Ведь я его приняла в свою душу, как брата моего ребенка. Так как предательская тайна между нами исчезает, то все приобретет иной вид прежде всего для нас самих, и эта уверенность передается и другим. Поэтому я думаю, что могу ехать в Иену". В том же письме она обращается с кроткою просьбою к Шлегелю: "Мой милый дорогой друг, я неохотно нарушаю твое спокойствие, но тебе бы не следовало бояться писать мне иногда от души, — ведь существуют же душевные волнения, хотя ты и осмеиваешь глупые страсти?"¹⁰³"

23 апреля 1801 она вернулась в Иену. Ее дружеские отношения к Ф. Шлегелю, уже расстроены антипатией между нею и Доротеей, были совершенно разрушены ее любовью к Шеллингу и вскоре заменились враждою. Она разделяла все интересы Шеллинга и вполне входила в его внутреннюю жизнь. Они читают вместе не только стихотворения ее мужа, в особенности сатиру на Коцебу, которая очень понравилась Шеллингу, и которую он сам декламировал, как бравурное произведение, но и *Zeitschrift für speculative Physik*. "Он читает со мною этот выпуск от доски до доски, и все начинает мне особенно выясняться. Истинное наслаждение доставляет понимание и освещение темных представлений, а также покой самих этих представлений. Так как высшее не чересчур высоко для той маленькой особы, которая пишет тебе это, то я могу охватить эту строгую последовательность идей, так живо объясненную мне, и постигнуть картину мира, как бы очищенную от всего субъективного, лучше, чем сочинение, ясное, как солнце. И какое спокойствие водворяют в душе эти идеи. Я верю даже в небо в душе Спинозы, учение которого о всеединстве было, без сомнения, выражением старого коренного чувства, которое теперь и в

душе Шеллинга опять стремится к свету¹⁰⁴". "Ясное, как солнце", есть не что иное, как сочинение Фихте "Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie", которое именно в то время появилось в печати с характерным прибавлением к заглавию "Опыт принудить читателя к пониманию". Это замечание, характерное для Фихте, дало повод для остроумных и метких пародий Шеллингу и его подруге. "Мы изобрели для ясного, как солнце, философа эпиграф:

Zweifle an der Sonne Klarheit,
Zweifle an der Sterne Licht,
Leser, nur an meiner Wahrheit
Und an Deiner Dummheit nicht!¹⁰⁵

Сущность этой вылазки принадлежит Шеллингу, а последняя строка – мне. Шеллинг сообщил этот стишок Гете, который очень забавлялся; он тотчас же попросил дать ему ясное, как солнце, сочинение, чтобы, как он выразился, позволить Фихте в течение нескольких часов мальтретировать себя" "Прошу тебя сказать", – пишет она незадолго до этого о той же самой книге и ее заглавии, – "что заставляет Фихте бросать людям свое учение под ноги, как какой-то мешок, опять поднимать его и

опять бросать? Нужно бесконечное терпение для этого, и в конце концов Бог с ними, если они этих мыслей не понимают; что же ему до этого, и кто же может серьезно хотеть принудить их к пониманию! Я очень забавлялась этим. Шеллинг только просмотрел эту книгу, а я читала ее. Это комическая страсть¹⁰⁶".

Она пишет все это своему мужу в Берлин, сообщает ему о всевозможных домашних, поэтических и литературных новостях, о Марии Стюарт и Орлеанской Деве, о письме Фихте к Рейнгольду, о постановке на сцену Иона и т. д. и т. д. Они обмениваются письмами беспрестанно, и в тоне ее писем выражается искренняя сердечная дружба. "Прощай, мой дорогой, милый, добрый, прекрасный Вильгельм", – говорит она в одном из писем в первые дни после своего возвращения; она не раз просит его приехать в Иену, называет его своим "милейшим другом" и выражает "чистое желание его присутствия"¹⁰⁷. В это время она, как легендарный барон Глейхен, живет двумя связями: духовным родством с Шеллингом, которое требует близости, и браком *par distance*, сохраняющим характер нежно поддерживаемой дружбы.

2. РАЗВОД И ТРЕТИЙ БРАК

Шлегель не мог или не хотел приехать. Наконец состоялась условленная встреча его с Каролиной в Берлине (в апреле 1802), Шеллинг поехал вслед за нею. Во время этого свидания между супругами произошли прежде всего неприятные объяснения, начавшиеся уже в письмах, по поводу денежных отношений. Кроме того во время пребывания в Берлине произошло что-то, давшее Шлегелю право заявить, что он мог бы, если бы хотел, считать себя свободным от обязанностей к жене¹⁰⁸. После этого дружеские отношения брачной четы прекратились. Обе стороны пришли к желанию законным путем разрушить связь, которая сохранялась лишь формально. Это решение созрело летом 1802. Они вместе подали герцогу прошение о разводе (осенью 1802): они ссылались на одни и те же основания, на различие жизненных целей, на раздельность места жительства, на бездетность и дружески принятое согласие разойтись¹⁰⁹.

В интимном письме к Юлии Готтер, дочери своей подруги, Каролина открыто заявляет о своем шаге. Она говорит, что никогда не любила Шлегеля, что он был ее другом и часто проявлял

в этом смысле честность и благородство, но всегда должен был бы оставаться только другом; ее мать желала этого брака, но теперь ее сердце совершенно отвратилось от этой связи, и хотя она прежде не думала о разводе, но теперь решилась на это. Она не может жаловаться, но сама находит свой пример заключающим в себе предостережение. "Судьба наделила меня самыми изысканными горестями, так что всякий, кто познакомится с моей жизнью, не почувствует влечения дерзко и произвольно вступить на незнакомую почву, а станет просить у Бога более простой доли". "Насколько ты знаешь Шлегеля, можешь ли ты думать, чтобы он был человеком, которому моя любовь могла бы принадлежать безусловно и во всей полноте? После того, как выбор был сделан мною, эта причина не изменила бы ничего при других обстоятельствах, но не при тех, которые постепенно обнаруживались в нашей жизни и должны были повлиять на меня, в особенности потому, что сам Шлегель нередко напоминал о существующей между нами свободе своими фривольностями, которые, хотя я и не сомневалась в прочности его любви, все же могли не нравиться мне и вовсе не содействовали упрочению моей склонности"¹¹⁰. Когда подготовлялся брак со

Шлегелем, вскоре после описанного печальнейшего эпизода в жизни Каролины, Тереза Форстер предостерегала ее: "Отдавайся из любви, а не от тоски, напряженного состояния и отчаяния. Но если ты можешь избегать мужчин, то это хорошо для тебя, пока ты вновь не найдешь для себя пути. Шлегель мог спасти тебя, но может ли он вести тебя в жизни?"¹¹¹

Во время процесса о разводе переписку со Шлегелем вел вместо Каролины Шеллинг. Кроме эстетических и литературных интересов они обсуждали также необходимые вопросы о разводе, часто мимоходом и все в самом дружеском тоне. "Что касается меня", – наивно пишет Шеллинг, – "то вам достаточно только захотеть, чтобы убедиться в искренности моего настроения и моей привязанности к вам. Будьте только всегда откровенны со мною и принимайте в расчет, что все, касающееся Каролины, относится и ко мне, так как у меня нет ни одной мысли, в которой я мог бы представить себя разьединенным с нею. При этом условии я нигде не могу найти повода к раздору между нами"¹¹². Конечно, он не мог бы так писать, если бы Шлегель относился к потере своей жены, как к несчастью.

Близость Каролины к Шеллингу после того,

как она без мужа вернулась в Иену только ради него, потеряла невинный характер и имела предосудительный вид в глазах общества, не представлявшего себе материнских отношений. Об этом говорили приблизительно в таком тоне, в каком Ансельм Фейербах писал в январе 1802 своему отцу, желавшему получить сведения о Шлегеле: "Его домашняя жизнь странна, и в то же время не странна, смотря по тому, как взглянуть на нее. Его жена, очень образованная и ученая дама, живет здесь, а сам он обыкновенно находится в Берлине и в настоящее время читает берлинской публике лекции по эстетике. Иногда он делает визиты своей "жене". Под "женой" здесь следует разуметь лишь женщину, рука которой была вложена в руку Шлегеля духовным лицом и которая носит его имя. Действительными же супружескими правами пользуется профессор Шеллинг, идеалист, как всем известно"¹¹³.

Каролина прошла полный цикл самообманов. Она надеялась, что может совместить любовь к Шеллингу и брак со Шлегелем; она хотела считать первое чувство материнским, а второе дружеским и действительно в течение некоторого времени мечтала о прочности этого двойственного чувства. Чем дружественнее она писала к Шлегелю, выказывая теплое, в самом

деле искреннее участие, тем более невинным казалось ей самой ее отношение к Шеллингу; чем интимнее становилось это отношение, тем более старалась она достигнуть равновесия путем дружбы к Шлегелю. Внутренняя ложь в этом положении делала это состояние невыносимым. Тогда она решилась на развод, как на печальное, но освободительное веление судьбы. Ее первым желанием было никогда не вступать вновь в брак. Она принадлежит к тем "проблематическим натурам", как назвал их Гете, в которых натура, а потому также страсть и судьба более могущественны, чем воля с ее намерениями и планами, так что они, несмотря на добрую волю, не могут определить, как будут чувствовать завтра. Такие натуры не имеют программы жизни или создают ее только для того, чтобы изменять; их жизненный путь подобен фантастическому путешествию, которое также не терпит никаких программ. Кто может предсказать при таком складе души, где ему больше всего понравится в незнакомом мире, в который он вступает? Отсюда понятно также, почему подобные проблематические характеры, несмотря на все перевероты в жизни и нежеланные события, все же чувствуют, что остаются верными себе.

Развод был объявлен от имени герцога 17 мая

1803. В это же время закончилось пребывание Шеллинга в Иене. Спустя несколько дней он уехал с Каролиною к своим родителям в Мурргард, где его отец был тогда прелатом. 11 июля он пишет Гегелю из Каннштата: "Тебе, как другу, небезынтересно будет узнать, что я недавно обвенчался со своею подругою". Обряд венчания был произведен 26 июня отцом Шеллинга. Новобрачные хотели поехать в Италию и провести зиму в Риме. Война помешала и этому плану, и вместо Рима Шеллинг отправился в Вюрцбург.

Глава седьмая

КОНФЛИКТЫ В ИЕНЕ, РАЗВИТИЕ И ХАРАКТЕР ИХ

I. СТОЛКНОВЕНИЯ С LITTERATURZEITUNG

1. "ОТСТАВКА" А. В. ШЛЕГЕЛЯ

В описанных личных отношениях Шеллинга заключалось не единственное основание, но которому отъезд из Иены представлялся ему сначала желательным, а потом необходимым. Сюда присоединилось еще то, что его положение по службе не улучшилось, а также то, и это было хуже всего, что он постепенно вступил со своими товарищами в столкновения, принимавшие все более неприятный вид. Уже уезжая в отпуск весной 1800, он хотел навсегда покинуть Иену.

Между ним и Ienasche Litteraturzeitung очень скоро начался спор, который привел от недоразумений к ненависти и вражде и закончился процессами о клевете и памфлетами. В основе спора не было недостатка в общих

мотивах, но с каждым шагом характер личного раздражения все более выдвигался на первый план, и в конце концов дошло до того, что злостная полемика Шеллинга, в самом деле дерзкая и неумеренная в выражениях, встретила со стороны журнала возражения, пропитанные ядом. Издателями, как известно, были филолог Г. Шютц и юрист Гуфеланд, сторонники философии Канта, распространению и общественному влиянию которой их журнал в самом деле много содействовал в первые годы. Эту неоспоримую заслугу Шютц ценил так высоко, что почти забывал из-за нее самую суть дела, так как серьезно был убежден в том, что его журнал спас миру философию Канта; по его мнению, если бы журнал не вступался ревностно за философию Канта в 1786 и 1787, то Критика чистого разума сделалась бы макулатурой; сам Гарткнох, по его словам, заявлял ему об этом¹¹⁴. Он судил о Канте не как философ, а как издатель. Рейнгольд, бывший в дружеских отношениях с издателями, имел журнал на своей стороне, и даже еще философии Фихте был открыт некоторый доступ, пока не разгорелся спор об атеизме. Шиллер принадлежал к числу сотрудников и напечатал здесь свои статьи о Клопштоке и Бюргере: он привлек к сотрудничеству А. В. Шлегеля,

который в течение трех лет был в журнале настоящим и выдающимся руководителем во всех вопросах, касающихся изящной литературы.

Постепенно интересы сотрудников разошлись. Журнал широко распространился, и издатели его чувствовали свое положение удобным и прочным, они не хотели терять одобрения публики и потому боялись всего, что могло бы возбудить неудовольствие читателей, особенно всякого союза с идущими против течения тенденциями, которые могли бы уменьшить число их подписчиков. Таким образом эти расчеты и политика привели их к рутине, которую они в самодовольном ослеплении принимали за высшую точку зрения. Опасные новшества исходили от Фихте и романтики; первый основал с Нитгаммером Философский журнал, а оба Шлегеля собрали свои боевые силы, находившиеся в союзе с теорией знания Фихте, в Атенеуме. Николаи, который всегда имел под рукою мелкое море воды просвещения и в борьбе с дикими потоками, ворвавшимися в литературу со времени Гете, храбро наполнял эту водою огромную пожарную кишку, и теперь тотчас же взялся за дело и написал против Атенеума жалкую сатиру в духе, характерном для него: *Briefe Adelheids an Julie*. Журнал *Litteraturzeitung*

хотел сначала разыграть умника, присмотреться к спору и подождать конца, что, без сомнения, всякому дозволено, кроме подобного журнала. Впрочем, он не остался настолько рассудительным, чтобы молчать, а вооружил свой и без того тупой нейтралитет еще более тупым оружием: он похвалил сочинение Николаи. По этому поводу Шлегель открыто заявил свой "уход из *Allgemeine Litteraturzeitung*". Это заявление, в котором он отрицательно относится к духу журнала, появилось с "пояснениями" издателей 13 декабря 1799¹¹⁵.

2. "ПРОСЬБА" ШЕЛЛИНГА И НАПАДЕНИЕ ЕГО

Одновременно с Шлегелем и в согласии с ним Шеллинг начал борьбу с *Litteraturzeitung*; в этом журнале непосредственно друг за другом (3 и 4 октября 1799) появились две рецензии на его "Идеи"; первая, как было сказано, принадлежала математику и физику, а вторая – философу; издатели полагали, что вполне справедливо отнесутся к сочинению по философии природы, если поместят две односторонние оценки его¹¹⁶. Рецензии состояли из бледных, сухих, нехарактерных извлечений из сочинения, дополненных несколькими тупыми возражениями; в них не было решительной сильной полемики, и их можно было оставить без внимания.

Однако этот повод к борьбе явился кстати для Шеллинга. Он тотчас же (6 октября) обратился с "Просьбою к издателям", в которой он относится с величайшим пренебрежением к рецензентам и заявляет, что его сочинение может быть правильно оценено не просто физиком и не просто философом, а только лицом, обладающим в одинаковой степени и теми и другими

знаниями, он желает поэтому третьей рецензии, которая должна относиться к первой "антитезе", как "синтез", и предлагает сам написать ее. Издатели ответили, что рецензии на самого себя не допускаются, но что Шеллинг может предложить несколько желательных для него лиц и предоставить издателям выбор из них. По-видимому, по этому вопросу стороны согласились устно. Шеллинг назвал Стеффенса, Шютц согласился с этим и предложил Шеллингу самому побудить Стеффенса написать рецензию, на что Стеффенс охотно согласился. В то же время Шлегель вел переговоры с другим издателем и пришел к тому же результату. Но Гуфеланд подвергнул сначала Стеффенса испытанию и в беседе предложил ему вопрос: убежден ли он, что в философии природы нельзя выходить за пределы Критики способности суждения Канта? Так как Стеффенс, хорошо видевший, куда клонится речь, отвечал отрицательно, то Гуфеланд прекратил разговор, и о рецензии не было более речи. От Стеффенса об этом исходе дела узнал Шлегель, а от Шлегеля Шеллинг; оба они видели себя обманутыми издателями журнала, один Шютцем, а другой Гуфеландом, и раздраженные этим, они начали в печати спор с журналом. Шлегель написал свое

письмо о выходе из числа сотрудников, а Шеллинг потребовал отгиск своей просьбы, который появился 2 ноября 1799 с ответом редакторов¹¹⁷.

Отношения со Стеффенсом в дальнейшем течении спора подверглись публичному обсуждению. Действительная и мелочная причина, по которой издатели хотели избежать его рецензии, заключалась в их неблагосклонности к Шеллингу, а Стеффенса они считали его сторонником. Им нужно было бы честно и открыто заявить это, но они спрятались и прибегли к жалким объяснениям: так как Стеффенс слушает лекции в Иене, то на него следует смотреть, как на студента, между тем, устав журнала запрещает принимать статьи от студентов. Как будто бы всякий, кто слушает лекции, должен быть студентом. Стеффенс был приват-доцентом в Киле, сам был писателем и, как таковой, даже подвергался уже оценке в *Litteraturzeitung*; к тому же в Иене он даже вовсе не записался в число слушателей университета. Так как в этом деле руководящую роль играл Гуфеланд, то раздраженный и оскорбленный Стеффенс сделал публичное заявление, на которое Гуфеланд возразил, но которого он по существу не мог ослабить. Таковы были поводы

для раздражения, о которых мы упоминали выше¹¹⁸.

Отсюда разгоралась жестокая вражда; обиженная сторона хотела нанести уничтожающий удар журналу; Шлегель и Шеллинг соединились для общего нападения. Рецензия Стеффенса, сначала допущенная издателями, а затем отвергнутая по ничтожным основаниям, появилась во главе *Zeitschrift für speculative Physik*. Непосредственно за нею следовала подписанная Шеллингом статья "Приложение к предыдущей статье; по поводу двух рецензий на философию природы и относительно *Ienasche Litteraturzeitung*". Это было нападение. Статья начинается рассказом о возникновении конфликта, о поступке с рецензией, и затем переходит к характеру журнала. Поступок с рецензией обнаруживает "увертки мелочных людей", ничтожество журнала известно всем понимающим людям; он вполне достоин своей судьбы становиться все хуже и хуже. Философия природы уверена в своей победе, в преобразовании всего духовного мира, в возрождении всех наук, которое последует благодаря ей. *Allgemeine Litteraturzeitung* не может в своем бессилии следовать за этим течением нового времени, она противопоставляет

ему трусливое и наглое сопротивление и делается руководительницей всех регрессивных тенденций. Умственное состояние руководителей журнала становится понятным из того, что Шлегель удалился. Мнимые основные принципы его издателей жалки и фальшивы, они осуществляют их не только плохо, но и непоследовательно; они хотят в споре партий играть роль непартийного третьего лица, как будто бы этот журнал есть судебный трибунал без апелляции, духовный оракул, решающий дело, опираясь на авторитет, а не на основания: эта непартийность есть фальшивый и притязательный принцип, выставленный на вид, но не выполняемый на деле. На самом же деле журнал проявляет партийность в самом дурном смысле. Издатели до такой степени приняли сторону философии Канта, что сделались живым гипсовым оттиском буквы Канта, самого Канта превратили в школьного идола и таким образом породили школьный дух благоговейного поклонения, философскую летаргию; к тому же, они приняли сторону, враждебную системе Броуна, Шлегелю, философии природы; они игнорируют людей вроде Баадера, Эшенмайера, Риттера и наоборот, водят дружбу с Николаи, против которого, однако, следовало бы бороться честному

кантианству; впрочем, литературных отбросов приходится бояться, даже если они только начинают двигаться. Пора, чтобы, наконец, истощилось долготерпение, обнаруживаемое до сих пор миром немецких читателей в отношении к невероятной негодности, бесконечному безвкусию и дурным принципам этого журнала и его руководителей. Все лучшие писатели должны были выступить сообща против этого гнилого пятна литературы, против этого прибежища всяких низких тенденций и страстей литературного мира.

К этим филиппикам примешалась также личная выходка против Шютца. Среди грехов журнала было упомянуто, что одному из его школьников-рецензентов позволено было при оценке других философских сочинений бросать косые взгляды на Фихте, а это противоречит уставу журнала. — "Однако кто же станет удивляться этому, если господин Шютц в своих лекциях, как это здесь всем известно, позволяет себе не только выходки против новейшей философии, но и личные насмешки над Фихте, стараясь таким образом освободиться от давящего чувства, какое легко могло быть вызвано в нем близостью такого высшего ума. Я с трудом заставляю себя писать об этом. Несчастье

многих университетов состоит в том, что литературные инвалиды из числа в других отношениях влиятельных преподавателей образуют всегда болото тривиальностей, которого неприятно даже и касаться"¹¹⁹.

Ответ со стороны журнала не заставил себя ждать и появился, как эхо из леса, перед которым крикнули. Шютц написал от имени издателей статью "Защита против неясных пояснений проф. Шеллинга о Litteraturzeitung", занимавшую два номера приложения к журналу. Здесь он изложил все упомянутые столкновения между ним и Шеллингом и напечатал все письма, которыми он обменялся со Шлегелем. На основании того места полемики, которое касалось лично его, он подал жалобу на Шеллинга, обвиняя его в клевете, но так как и он в своей защите бесчестил Шеллинга, приписывая ему ложь, клевету, бесстыдство и т. д., то и Шеллинг в свою очередь подал на него жалобу. В результате оба были присуждены к денежному штрафу¹²⁰.

Между тем Шеллинг уехал в Бамберг еще раньше, чем Шютц довел свою полемическую статью до конца. Вражда затихла на некоторое время, но затем явился повод, пробудивший ее вновь в самой резкой форме.

3. ТЕЗИСЫ В БАМБЕРГЕ

Под влиянием Решлауба и Маркуса философия природы распространилась среди молодых медиков в Бамберге и, будучи недоразвитою системою, нередко сбивала с толку молодые головы. Натурфилософские фразы сделались здесь модным явлением в смешной и притязательной форме; в особенности при получении ученой степени во время публичных диспутов выставлялись на вид тезисы вроде следующих: "организм находится под схемою кривой линии", "кровь есть волнующийся магнит", "зачатие есть большой электрический удар" и т. и. При этом незрелые заносчивые юноши позволяли себе презрительно высказываться о признанных светилах медицинской науки: в одном тезисе было сказано о Гуфеланде, что антагонистический метод лечения существует только в его самодовольных мечтах; в другом тезисе было сказано о Рейле, что он вращается среди плоских тривиальностей. Эту распущенность следовало публично и серьезно наказать; в ней можно было видеть вырождение философии природы, в котором, однако, эта философская дисциплина вовсе не была повинна.

В Иене не был упущен такой благоприятный случай напасть на Шеллинга. *Litteraturzeitung* поместила в апреле 1802 статью о медицинских тезисах в Бамберге, собранных из четырех различных выпусков, чтобы весь свет убедился, "какое нравственное и научное бесчинство совершается на кафедре медицинского факультета в Бамберге", и какие плоды приносит "философия природы Шеллинга-Решлауба". О двух докторантах было зло сказано: "они выказали себя сторонниками теории возбуждения и философии природы Шеллинга, но все же как рассудительные и воспитанные люди". Автором статьи был, по словам Шютца, врач из северной Германии, а, по словам Шеллинга, учитель языков из Бамберга; и то и другое было одинаково возможно, так как не нужно было никаких знаний, чтобы написать такую рецензию¹²¹.

Теперь Шеллинг в третий раз оседлал своего боевого коня и помчался против врага, о котором он хорошо знал, что это не великан и не крепость, а старая ветряная мельница или "плохонький трактир". Возражение появилось в отделе смеси его *Neue Zeitschrift für speculative Physik* в виде новой характеристики журнала *Allgemeine Litteraturzeitung* под заглавием "Поведение

обскурантизма в отношении к философии природы". Здесь он еще превзошел свою прежнюю полемику и дошел до крайности в необузданной грубости, он перешел всякую миру в высокой самооценке, а также в презрении к врагам и впал в дурной тон, вредящий также и полемике: "он перетиранил тирана". Ему бы следовало принять к сведению совет Гамлета: "Прошу Вас, избегайте этого!"

О философии природы он говорит, что это совершенно новый путь, совершенно особая форма знания, и что о представлениях этой формы знания заправились *Litteraturzeitung* не имеют ни малейшего понятия. "Ведь тот, кто сажит коноплю, и рабочий, приготавливающий ткань, не имеют ни малейшего представления о том, что она может принять на себя картину мастера, составляющую украшение и восхищение всего света". Рецензию на тезисы в Бамберге, поскольку она заключает в себе оскорбительные намеки на него и Решлауба, он называет "бесчестною литературной стряпней" и требует имени автора. Легко определить говорит он, к какому классу людей принадлежит этот человек: к черни, которая считает себя образованною публикою, к толпе, которая в своей прирожденной животности презирает идеи и

порождающий их гений, талант, выражающий их. "Скажите им, что они уже давно перестали существовать в настоящем мире, и они подумают, что этого никоим образом нельзя серьезно предполагать; попробуйте уверять их, что вы серьезно причисляете их к черни, они найдут это совершенно непонятным; наконец, поклянитесь, что вы их ставите не выше мертвых собак, они опять примут это не за правдивое выражение, а лишь за невоспитанность". В Греции этот народ можно было бы употребить лишь на самые низшие услуги рабов и илотов; эти закоренелые воплощенные варвары способны питать уважение лишь к соответствующей им грубости¹²².

Даже друг Шеллинга Шлегель, прочитав эту статью, был не согласен с таким тоном и в письме заметил Шеллингу, что некоторые обороты и выражения не вполне согласуются с основными принципами его полемики. Шеллинг принужден был согласиться с ним и оправдывался тем, что написал статью слишком поспешно, затем уехал и предоставил Гегелю отполировать ее, но Гегель не выполнил этого¹²³. Его полемика уничтожила сама себя; она была слаба уже вследствие преувеличений; это была собственно не полемика, а бахвальство и громогласная брань; несмотря на всю изобретательность фантазии и гневный

пафос такая полемика в конце концов обрушивается на самого автора, придавая ему неприятный или комический вид. В подобном же положении находился впоследствии Шопенгауэр.

4. ПАМФЛЕТЫ

На выходки Шеллинга журнал ответил не только зло, но и коварно; ему удалось поразить ненавистного противника в самое чувствительное место, так что он остался немым. Наши читатели знают о событиях, сопутствовавших смерти Августы Бемер¹²⁴; киссингенский врач сваливал на рецепты Шеллинга причину смерти и случайно говорил об этом в присутствии лиц, среди которых находился враг Шеллинга, профессор Берг из Вюрцбурга. Во время описываемых событий появился анонимный памфлет "Lob der allerneuesten Philosophic" (Похвала самоновейшей философии), в котором с плоскою иронией осмеивались медицинские тезисы одного докторанта из Бамберга, выраженные на натурфилософском жаргоне, и в конце концов высказывалось желание, чтобы новый доктор заключил с Решлаубом и Шеллингом триумvirат для изгнания смерти: "Только сохрани Господи, чтобы с ним не случилось несчастья, чтобы он не убивал реально тех, кого он будет идеально исцелять: ведь это несчастье случилось, как говорят злые языки, с несравненным Шеллингом в Бокле во Франконии в отношении к М. Б."

Местом печатания был Нюрнберг, не указанный, однако, на обложке книги, и притом та же самая типография (Felsacker Söhne), где за несколько лет до того появился упомянутый в предыдущем томе ничтожный памфлет "Schreiben eines Vaters an seinen Sohn über den Fichte-Forbergschen Atheismus" (Послание отца к сыну об атеизме Фихте-Форберга¹²⁵). Анонимный автор был Берг из Вюрцбурга.

Этот памфлет заключал в себе яд, желательный для Litteraturzeitung. Журнал поместил 10 августа 1802 объявление о памфлете¹²⁶ единственно с целью повторить фразу о Шеллинге в уверенности, что она его смертельно поразит; и при этом он трусливо скрылся в двойной засаде. Автор памфлета вед прибавил "как говорят злые люди", рецензент только привел написанное другим лицом, причем сам Шютц заявил, что не он был рецензентом; между тем в высокой степени вероятно, что он написал заметку или, по крайней мере, руководил пером, написавшим ее. В справочном листке при журнале появилась (25 сентября) "Поправка"; она ничего не изменяла по существу, в ней редакция пряталась за спину "злых людей"; эта поправка появилась вслед за угрожающим письмом к Шютцу, обвиняющим его в клевете, и была

подписана: "рецензент". Следовательно, автором рецензии и поправки было одно и то же лицо, и так как в высшей степени вероятно, что поправку написал Шютц, то необходимо предположить, что ему же принадлежала и рецензия.

Шеллинг был не в состоянии писать по этому вопросу. Ничто не может его завести так далеко, писал он Шлегелю, чтобы касаться священного имени; пусть Шлегель возьмется за дело и выступит взамен его¹²⁷. Шлегель, сам в высшей степени возмущенный "безграничною низостью и бесчестностью этих поступков", согласился и письменно стал обсуждать меры, которые следовало принять. Удивительно, что в одних и тех же письмах обсуждается вопрос о разводе с матерью Августы, и в то же время Шлегель вступает за дело, которое он мог принять на свой счет лишь, как отчим Августы и как друг того, кому его жена хотела принадлежать. Он сделал это и дал лишний раз психологически замечательное доказательство того, что великодушные, по крайней мере, по своим результатам, поступки могут вытекать из недостатка в правильных глубоких чувствах, присущих сильному характеру. Он требовал от Шютца удовлетворения в такой форме, на которую Шютц не мог согласиться без явного

самоуничтожения; он сделал это в угрожающем письме, за которым последовала упомянутая "поправка", скорее насмешливая, чем робкая.

Все это закончилось памфлетами с обеих сторон. Шлегель написал статью: *An das Publicum, Rüge wegen einer in der A. L. Z. begangenen Ehrenschandung*" (К публике, розыск по поводу поношения чести, произведенного журналом A. L. Z.). К памфлету были приложены медицинские свидетельства Маркуса и Решлауба, признававшие слухи о Шеллинге "совершенную клевету" (это сочинение было разослано в Иене 13 октября 1802 г.). Шютц ответил новым памфлетом, заключавшим в себе самые ядовитые намеки, которых при известных нам семейных отношениях Шлегеля следовало ожидать и бояться, и которых противники Шютца боялись в самом деле. Многозначительное заглавие сочинения было таково: *"Species facti nebst Actenstücken zu beweisen dass Herr Rath A. W. Schlegel, der Zeit in Berlin, mit einer Rüge, worin er der A. L. Z. eine begangene Ehrenschandung fälschlich aufbürdet, sich selbst beschimpft habe, nebst einem Anhang über das Benehmen des Schellingschen Obscurantismus"* (Species facti вместе с документами, доказывающими, что господин советник А. Шлегель, ныне живущий в Берлине, своим

розыском, в котором он ложно приписывает клевету журналу A. L. Z., сам себя опозорил, а также приложение о поведении обскурантизма Шеллинга).

Содержание этого сочинения Шеллинг сообщил 31 января 1803 г. в Берлине; он познакомился с ним через других лиц, потому что сам не хотел читать памфлета. В посмертных бумагах его нашелся экземпляр памфлета, на котором собственной его рукою написано: "не читано, потому что написано негодяем". В переписке со Шлегелем его последними словами об этих столкновениях было выражение безмерного презрения и ненависти к Шютцу, которые переходят уже в область языка жестов¹²⁸.

II. ОЦЕНКА ОПИСАННЫХ КОНФЛИКТОВ

Мы охотно предали бы забвению эти отвратительные и печальные события, если бы они не были характерными для философии природы того времени, а также для личности Шеллинга. Бамбергские тезисы были карикатурой, которая сопровождала уже зачатки философии природы; это было вырождение и порча, которой можно было избежать только с помощью обдуманного дальнейшего развития и самой строгой внутренней дисциплины. Но, с другой стороны, в дешевых насмешках над этими тезисами, мнимо уничтожающих и самое осмеиваемое дело, высказывается некоторый тип суждений, распространенный и до сих пор; я имею в виду голоса тех людей, которые ничего не знают о философии природы, кроме выхваченных незрелых школьнических фраз, поражающих их ухо, и уверены в широком сочувствии себе, когда нападают на учение Шеллинга и всю философию природы, как на пустую забаву.

Что же касается личности Шеллинга, в этих столкновениях обнаружилась дурная сторона его мощного, в общем правильно обоснованного самочувствия, именно мелочность, чересчур

раздражимое самолюбие и избалованность ранним поклонением; эти стороны его натуры выражались им с чувством превосходства, как будто бы он, по меткому выражению Шютца, был знаменитым философом от рождения и в то же время, к сожалению, недостаточно возвышенным, чтобы спокойно пренебречь какими-нибудь двумя незначительными рецензиями и частицей жалкой славы, которой ему не хотела уделить *Litteraturzeitung*. Его жизнь в Иене была полна раздоров. В таком же положении был и Фихте. Подобные столкновения никогда не остаются в сфере безличных интересов; так как они возникают между лицами и сплетаются с жизненными интересами, то к ним примешивается личное раздражение, ненависть и отвратительная борьба, придающая грязный вид спору. Такой характер имели и столкновения Фихте. Но Фихте умел вознести свои споры в высшую атмосферу, куда не достигают ядовитые испарения; поэтому его последний значительнейший спор в Иене оставил сильное впечатление, продолжающее влиять и на потомков.

Не таково было положение Шеллинга. Конечно, и он боролся за важное дело, которое увлекало его, которому он пробил дорогу, а не

только за свою личность и свое влияние. Но к ценности своего подвига он присоединил всю тяжесть своего честолюбия, и таким образом его дело непомерно выросло в его глазах; он хотел всей славы подвига, создающего целую эпоху, и так как приобрел первые венки, то забирал себе и все остальные, как бы в счет будущего. Он взвешивал также и подвиги, еще не совершенные им, влияния, еще скрыто таившиеся в будущем; они казались ему такими несомненными, как будто бы они уже совершились, с такою уверенностью он заявлял о них в смелых обещаниях. Из самолюбия он до такой степени отождествлял себя с начатым делом, что, говоря "философия природы", он имел в виду свою личность. Таким образом он потерял равновесие не вследствие переоценки себя, а вследствие преувеличения себя; переоценка себя состоит в неправильном определении силы возможных подвигов, тогда как преувеличение состоит в неправильном определении значения и влияния того, что уже совершено. Но равновесие всегда вновь восстанавливается. В настоящем случае об умалении преувеличенного позаботились недоброжелательные противники, и Шеллинг отнесся к этому, как к самой низменной несправедливости; отмстить за нее и уничтожить

ее казалось ему делом чести. Теперь из спора, начавшегося по поводу внешнего объекта, возникла мстительная война между личностями, в которой противники заботились лишь о том, чтобы причинить друг другу возможно больше зла. Таким образом не без вины Шеллинга его столкновения в Иене приняли отталкивающий и неприятный характер. Все грубое в этом "граните" выступило здесь наружу, он сам чувствовал это и случайно выразил даже несколько комическое желание, чтобы Гегель отполировал его в его отсутствии.

Имея в виду эти черты жизни Шеллинга в Иене, можно повторить слова Каролины, высказанные, конечно, в ином смысле в письме к подруге: "Каковы были события в Иене, это тебе не останется неизвестным, мрачный дух посетил этот дом".

Глава восьмая

ЖИЗНЬ В ВЮРЦБУРГЕ (ОКТАБРЬ 1803 – АПРЕЛЬ 1806)

I. НОВЫЙ КРУГ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

1. НОВО-БАВАРСКОЕ ГОСУДАРСТВО

Когда Шеллинг покинул Иену, мечтая о поездке в Италию, он имел уже в виду новый круг академической деятельности; нам нужно сделать отступление, чтобы познакомиться с его своеобразным характером.

В лице Карла Теодора место прежней династии заняла в Баварии пфальц-зульцбахская линия, но она вымерла в 1799 г.; ближайший наследник, с которым на баварский трон вступила правящая теперь линия пфальц-цвейбрюкенская, был Максимилиан Иосиф, племянник последнего курфюрста, бывший уже четыре года герцогом цвейбрюкенским (после неожиданной смерти брата). Как второй сын в семье, он почти не имел надежды стать наследником; будучи французским полковником в Страсбурге, он и не думал, что ему

предстоит сделаться герцогом, курфюрстом и даже королем. На основании люневильского договора курфюрст должен был уступить Рейнский Пфальц Франции и в награду за это по решению имперского сейма (25 февраля 1803 г.) получил между прочим франконские епископства Вюрцбург и Бамберг. Таким образом Бавария сделалась новым государством, которое при новом властителе должно было и внутренне преобразоваться и стать впереди других немецких стран, как образцовое государство. Во главе правительства стоял министр Монжеля (Montgelas), отличавшийся французским складом мысли и получивший французское образование; он действовал в духе просвещенного деспотизма, который был выработан во Франции в восемнадцатом веке и сделался образцом для всей Европы. При Карле Теодоре Монжеля был изгнан из Баварии и стал играть роль гибкого царедворца при цвейбрюкенском дворе мелкого и злого тирана Карла II, которому наследовал брат Максимилиан Иосиф. С этим последним Монжеля вернулся в Мюнхен и сделался теперь главою правительства¹²⁹.

При прежних государях в Баварии господствовали иезуиты, теперь их должно было заменить просвещение, и новая Бавария должна

была стать разумным государством. Поэтому реформа школ была важнейшим и первым из предполагаемых преобразований; школа должна была отделиться от церкви и быть чисто государственным или, как тогда выражались, "полицейским учреждением", учебные заведения должны были располагаться по степеням и быть приведены к единству. Отделившись от церкви, школа должна была стать независимо от вероисповеданий также и в преподавании религии; в своих официальных заявлениях правительство особенно подчеркивало эту независимость школы от вероисповеданий. В провинциальных управлениях были устроены особые отделения для руководства школами; в новых провинциях со смешанными вероисповеданиями к ним были присоединены протестантские советы. Схема реформы воспитания была вполне выработана, все осуществлялось сверху вниз; люди, которым было поручено выполнение реформы, приступали к делу, стремясь осуществить нововведение. С 1803 г. Монжеля руководил также финансами курфюршества, во главе министерства народного просвещения стоял тайный советник Центнер (бывший доцент юридического факультета в Гейдельберге), курфюршеским генеральным

провинциальным комиссаром во Франконию был граф Тюргейм¹³⁰.

2. ПРИГЛАШЕНИЕ ШЕЛЛИНГА

Интересы правительства распространялись, конечно, и на высшие учебные заведения, в особенности на вновь приобретенные университеты; здесь в особенности необходимо было поддержать, преобразовать и оживить новым персоналом, подходящим к современным требованиям, старый епископский университет в Вюрцбурге, имевший большое состояние и отличавшийся своим известным Юлианским госпиталем. К числу научных авторитетов, к совету которых прибегали Центнер и Тюргейм, принадлежал между прочим Маркус в Бамберге, сильно желавший приглашения Шеллинга и содействовавший ему. И без этого совета Шеллинг должен был привлечь к себе внимание руководящих кругов; с Пасхи 1803 он не имел должности, его имя пользовалось известностью, его еще юношеские силы подавали много надежд, его влияние, вызывавшее выражения восторга в Бамберге и Ландсгуте, распространилось по всей Франконию и Баварию. Монжеля, Центнер и Тюргейм хотели пригласить его, и только курфюрст, как говорят, настроенный против Шеллинга своим придворным врачом, колебался

некоторое время. Между тем другое обстоятельство внезапно затуманило надежды Шеллинга на Вюрцбург: Гуфеланд и Шютц обратили также внимание на Вюрцбург и нашли в Мюнхене благоприятный прием. Гуфеланд, как юрист, стоял высоко в глазах Центнера, а Шютц считался полезным приобретением и для университета, и для правительства со своим журналом, редакцию которого он переносил с собою. Приглашение Гуфеланда, который прекратил свои отношения к *Litteraturzeitung*, могло еще быть одобрено Шеллингом, но жизнь в одном университете с Шютцем после недавних происшествий была совершенно невыносима. Шютц имел друзей в Вюрцбурге, а Шеллинг – противников, которые тотчас присоединились к Шютцу и употребляли все старания, чтобы привлечь его в этот город. Таким образом Шеллинг, переехав из Иены в Вюрцбург, попал бы из огня в полымя.

Маркус сообщал ему обо всем. Первое известие о возможности получить кафедру в Вюрцбурге дошло до него еще в Иене. Бамбергский друг писал ему 30 апреля 1803: "На следующей неделе мы ожидаем графа Тюргейма, как президента провинциального управления всею Франконией, с проектом организации,

который подписан уже 22 числа в Мюнхене. Я рекомендовал Вас, дорогой друг, как преподавателя философии природы в Вюрцбургском университете. Я утверждал, что это единственное условие, могущее поднять Вюрцбургский университет. Сегодня граф Тюргейм известил меня, что все мои предложения как относительно "учреждений, так и относительно лиц, без ограничения одобрены двором". Почти через полгода после этого он извещает Шеллинга, что Монжеля и Центнер согласны пригласить его, но что кафедры добиваются также Лодер и Шютц, и Тюргейм содействует им; через двенадцать дней он пишет, что Шютц и Гуфеланд находятся в Вюрцбурге и лично хлопочут о своем друге; через две недели Маркус сообщает, что Шютцу содействует чрезвычайно благоприятная для него молва о нем в Вюрцбурге, но что ему лично удалось настроить графа Тюргейма против него¹³¹.

Окончательное решение этих вопросов должно было совершиться в Мюнхене. Желая придать делу благоприятный для себя оборот, Шеллинг написал непосредственно министру народного просвещения письмо в тоне самостоятельной конфиденциальной записки; он объяснял министру, какие невыгоды необходимо

проистекут, в особенности из приглашения Шютца и перенесения его журнала в Вюрцбург. "Неохотно и лишь с трудом пришлось бы отвыкать от давнишней надежды, что баварские государства должны сделаться новым всеобщим центром объединения наук. Но если вслед за Лодером даже Шютц и Гуфеланд добиваются места в Вюрцбурге, то, конечно, результатом этого было бы лишь то, что Иена очистилась бы и сделалась опять открытою для тех, кто руководится более высокими целями¹³²". Нетрудно было понять, что он имел в виду: если Шютц придет в Вюрцбург, я вернусь назад в Иену! Его личные переговоры в Мюнхене (в сентябре 1803) привели дело к желательному для него результату. Он был приглашен в Вюрцбург ординарным профессором философии природы и 20 сентября получил в Бамберге указ о своем назначении. Отсюда он сообщил на родину о своем успехе и о том, что в Мюнхене его осыпали любезностями¹³³.

Шютц не был приглашен в Вюрцбург, он нашел, что вюрцбургский виноград кисел, и говорил, будто он отказался от приглашения. Вскоре после этого он переехал со своим журналом в Галле. В Иене был основан новый журнал под старым именем; редакцию его взял на

себя Эйхштедт, и к сотрудничеству в нем сам Гете пригласил Шеллинга; журнал стал выходить 1 января 1804¹³⁴.

Одновременно с Шеллингом прибыли в Вюрцбург Гуфеланд и Паулус из Иены, медик фон Гофен из Вюртемберга (друг юности Шиллера), а год спустя Нитгаммер, как профессор теологии, старший пастор и советник консистории. К провинциальному управлению была присоединена протестантская консистория, членом которой сделался также Паулус. В прежней дворянской семинарии помещались казенные квартиры трех земляков – Паулуса, Гофена и Шеллинга; они жили теперь очень близко друг от друга, но так как жены их не симпатизировали друг другу, то, несмотря на общий кров, между ними не установились интимные семейные отношения. Жена Шеллинга, как ее изобразил Гофен в своей автобиографии, вовсе не была приспособлена к тому, чтобы стать приятным сочленом среди профессорских жен маленького университета. "Она хотела играть роль дамы; как Шеллинг был первым профессором в университете, так она хотела быть первою дамою. Она хотела посещать знатное общество, она хотела собирать у себя общество, и при этом блистать, как жена первого философа в

Германии, а также, как одна из самых остроумных, образованных и ученых женщин" и т. д. "Легко понять, что таким образом между нашими женами не установилось дружеское отношение; не только в обществе, но и дома они встречались лишь изредка, между тем как Шеллинг и я постоянно были на дружеской ноге, и я даже посещал его лекции впоследствии¹³⁵". Противоположность между Каролиной и женою Гофена, швабского происхождения и склада ума, хорошо сознававшего свою простоту и своеобразие и энергично проявлявшего его, доходила до крайней степени. В письмах к своей подруге Шарлотте фон Шиллер в Иену Генриетта фон Гофен рисовала картину этой "добродетельной домашней принцессы", этой "дамы Люцифера", как она видела ее перед собою, подробно описывая ее склонность к нарядам, суетность, кокетство и притязательное, ни перед чем не останавливающееся поведение, ненавистное всему миру и в особенности женщинам. По ее словам, даже родители Шеллинга, с ранней молодости благосклонные к ней, тотчас же выразили опасение, что "этот злой демон" может нарушить мир. Эта картина несправедлива, но нельзя считать ее неправильною: "это обратная сторона

медали¹³⁶".

Шеллинг и Паулус чувствовали взаимное отчуждение, их точки зрения и образ мышления все более расходились, и так как личная симпатия тоже не связывала их, то настроение с обеих сторон скоро стало в высшей степени недружелюбным. Характер рационализма, которого придерживался Паулус, казался Шеллингу признаком крайней сухости духа, а мистический оттенок, который в то время стал появляться в учении Шеллинга, был в глазах Паулуса обскурантизмом и шарлатанством. О Шеллинге, как философе, он думал подобно Шютцу, Бергу и другим его противникам и косо смотрел на славу младшего товарища в уверенности, что она вовсе не заслужена. Так как он соответственно складу своего мышления должен был придти к такому убеждению, то естественная антипатия, примешивавшаяся отчасти сюда, имела не особенно важное значение. Уже в это время он до известной степени занимался тайными происками против Шеллинга, отчасти из отвращения к его образу мыслей и отчасти, может быть, потому, что вообще охотно занимался тайным сплетением интриг. Когда еще шла речь о приглашении Шеллинга, он пытался на место его привлечь

Эшенмайера в качестве профессора философии природы; когда спустя несколько времени в Вюрцбурге понадобился противовес против Шеллинга, Паулус начал переговоры с Фризом в Иене. Уже весной 1804 он писал, что кредит Шеллинга падает, что характер его преподавания чрезвычайно скверно влияет на студентов, в особенности на медиков, что правительство и университет считают необходимым противопоставить ему другого философа, что из Мюнхена предлагали Бутервека, о котором теперь перестали думать, и что сам он с удовольствием увидел бы в Вюрцбурге такого человека, как Фриз. Он обсуждает этот вопрос с графом Тюргеймом и письменно передает ему свое предложение пригласить Фриза. "Более вероятно, что вскоре мы назовем Вас своим, чем то, что это не удалось бы. Впрочем, я прошу Вас ничего не рассказывать об этом; Шеллинг, конечно, поднял бы против этого небо и землю". "Там, где вы теперь находитесь, у него есть много знакомых, поэтому не доверяйте того, что вы знаете, буквально никому; необходимо, чтобы царству глупости и дерзости пришел здесь конец. Ведь в его мнимых конструкциях наверное можно показать такие выходки против физики, химии и т. д., против которых в такой же мере смешно

спорить, как против грамматических ошибок? Влияние этих фантазий на учение молодых врачей приводит к слишком трагическим результатам, и потому нужно скорее положить конец этому фокусничеству"¹³⁷.

Впрочем, Шеллинг хорошо знал, как думает и действует против него Паулус. Уже перед переселением в Вюрцбург в одном из писем Каролины идет речь о "портном", при этом она замечает: "это наш шифр для Паулуса". В своем последнем письме из Вюрцбурга она имеет в виду Паулуса, говоря: "Шейлок сплетает мелкие интриги направо и налево по поводу его службы". Также и Шеллинг в одном из писем того времени называет его "известным сатанюю и прирожденным врагом своей философии"¹³⁸.

3. ПРЕПОДАВАНИЕ В УНИВЕРСИТЕТЕ

Деятельность Шеллинга в Вюрцбургском университете началась в зимнем семестре 1803 и окончилась весной 1806. Что бы ни говорил Паулус об его падающем кредите и вредном влиянии, его лекции были наиболее посещаемыми в университете, их слушали далее профессора, они пробуждали интерес во всех академических кругах. "Они служат ежедневную темою для разговоров", – пишет Каролина 4 января 1804 в Готу¹³⁹.

Впрочем, одно неблагоприятное обстоятельство вскоре начало давать себя знать. Старый католический университет в Вюрцбурге был для преподавания Шеллинга вовсе не таким удобным поприщем, как старый протестантский университет в Иене, где ход развития философии проложил себе путь и уравнил дорогу также и для Шеллинга, и где тоже подготовка студентов школою достигалась более основательно. Так как Шеллинг связывал со своими лекциями практические упражнения, то вскоре ему представились случаи заметить эти недостатки. "Дух учащих", – пишет он Гегелю после первого семестра, – "еще далек от того, какой

господствует в Иене: они находят, что философия ужасно непонятный предмет"¹⁴⁰. Правда, влияние критической философии достигло и Вюрцбурга, распространилось среди студентов и вызвало много энтузиазма; когда король прусский проезжал через город в 1792, студенты приветствовали его торжественным шествием с надписями на своих шарфах: "Кенигсберг в Пруссии и Вюрцбург во Франконии, объединенные философией". Замечательно, что в Иене и Вюрцбурге, где философия Канта выступила почти одновременно, ее первые энергичные представители происходили из монастыря: в Иене это был воспитанник иезуитов бежавший варнавит К. Л. Рейнгольд, а в Вюрцбурге – бенедиктинский монах Матерн Рейс, которого предпоследний из правивших епископов, Франц Людвиг фон Эрталь, послал даже стипендиатом в Кенигсберг (1792), чтобы он был основательно введен в новое учение самим творцом его. Пока в Иене критическая философия подвигалась вперед от Рейнгольда к Фихте, от Фихте к Шеллингу, в десятилетие между 1788–1798, Рейс преподавал в Вюрцбурге с большим успехом, если успех измеряется числом слушателей.

После него профессором сделался Метц,

преподававший философию Канта в одно время с Шеллингом и еще долго после него. Однако философия Канта попала в Вюрцбург, как и король прусский, только мимоходом; недоставало многого, чтобы она укоренилась в умах, как постоянно влияющий элемент образования; она не укоренилась даже и в тех, кто ее преподавал, так как Рейс и Метц вместе не составляли еще и одного Рейнгольда. В школах не было достаточной подготовки, а в университетах недоставало духовной традиции, которая относится к развитию философии, как русло к потоку; недоставало однородных коэффициентов, без которых всякое философское образование висит в воздухе, а тем более такое трудное и высоко развитое, как учение Канта, и также столь недоразвитое, еще находящееся в процессе возникновения и саморазвития, как учения Шеллинга и Фихте. В Вюрцбурге философия Канта была заезжим гостем, а в Иене она была у себя дома; в Иене первый представитель этой философии бежал из монастыря, а в Вюрцбурге он оставался в монастыре и носил философскую мантию под монашескою рясою. Одним словом, на вюрцбургской кафедре философия Канта была и оставалась экзотическим растением, которое, будучи перенесено в чужой климат, в течение

некоторого времени воспитывалось искусственно, как в теплице, но с трудом могло развить мощное целое.

На этой кафедре Шеллинг хотел преподавать свою только что зародившуюся, едва очерченную систему тождества, которая произошла из Канта и Фихте и выросла за пределы их учения. Эта система составляла центр его лекций в Вюрцбурге. Он читал "общую систему философии и философии природы в частности" и по возможности старался не только посадить растение, но и вырастить его из корня перед духом слушателей. Вводным курсом служила его "Пропедевтика философии", чрезвычайно хорошо построенная с дидактической стороны и шедшая к цели кратчайшим путем. В ней он показывает, что первая и низшая ступень знания заключается в опыте, что затем является необходимость размышлять над опытом, что философия совпадает с возникшею от этого размышления точкою зрения и образует при этом ряд ступеней и систем. Для объяснения возможности опыта и мира, данного в опыте, существуют две точки зрения, первая и низшая имеет в виду только природу вещей, а вторая высшая сосредоточена на природе знания и представления; в первом случае возникает реалистическое, а во втором –

идеалистическое направление. В каждом из них существует три ступени. В реалистическом направлении на первой ступени все объясняется из телесной природы вещей, на второй – из противоположности телесной и духовной природы, а на третьей – из единства той и другой: таким образом возникают материализм, дуализм и учение о тождестве; материализм принимает характер атомистических и гилозоистических систем, дуализм развит в системе Декарта, а учение о единстве – в системе Спинозы. Идеалистическое направление также проходит эти три ступени, оно развивает свою атомистическую систему в учении Лейбница, дуалистическую – в учении Канта и Фихте и достигает своей цели в соответствующем спинозизму учении о тождестве, завершающем идеализм и философию вообще: основание этого завершения положено им, Шеллингом. Его собственная система достигает своей вершины в "философии искусства". Курс философии искусства, прочтенный в Иене, он два раза повторяет в Вюрцбурге (1804 и 1805)¹⁴¹.

Во вторую зиму он читал систему философии перед ста пятьюдесятью слушателями. Среди них находился Лоренц Окен, который более всего содействовал развитию философии природы в

первоначальном духе учения Шеллинга и должен был сделаться значительнейшим представителем его. Шеллинг в одном из своих тогдашних писем к Эшенмайеру говорит о нем, что это "превосходный человек, чистая душа и глубоко проникающий дух"¹⁴².

4. СОЧИНЕНИЯ

Шеллингу приходилось в Вюрцбурге не только преподавать свою систему, поскольку она была закончена, но и развивать ее и дальше добавлять неоконченное. Ближайшей задачей в области философии природы была давно обещанная "органика", с ее высшей частью, с учением о развитии или, как выражается Шеллинг, с конструкцией человеческого организма. Эту часть умозрительной физики он называл умозрительной медициной и для разрешения этой задачи основал новый журнал *Die Jahrbucher der Medicin als Wissenschaft*. План он составил и сообщил друзьям уже в 1804¹⁴³, а издание предпринял вместе с Маркусом в следующем году. Предисловие было написано 5 июля 1805. Это предприятие, вероятно, было первым поводом к отчуждению между ним и Решлаубом, усилившемуся вскоре вследствие сплетен. Решлауб, проезжая через Вюрцбург, посетил Шеллинга, между ними начались раздражительные объяснения, и некогда теплая живая дружба пришла к концу. Решлауб стал смертельным врагом Шеллинга. В предисловии к своему изданию сочинений Броуна он враждебно

нападает на своего друга, которого он прежде так высоко ценил; мало того, по-видимому, он старается вредить ему в Мюнхене тайными происками, пытается помешать его вступлению в академию и вызвать подозрения относительно его политических взглядов¹⁴⁴.

Еще в Иене Шеллинг позаботился о новом издании "Ideen", своего первого сочинения по философии природы; теперь нужно было издать во второй раз "Weltseele", второе сочинение по философии природы. Между первыми и вторыми изданиями возникла его система тождества и внесла новый дух в новые издания. Новые идеи были внесены путем прибавлений, а не переработки старых сочинений. К сочинению *Ideen* Шеллинг написал "Дополнения", а к сочинению *Weltseele* он присоединил "Исследования об отношении между реальным и идеальным в природе, или развитие первых основоположений философии природы в связи с принципами тяжести и света". Это была его последняя работа в Вюрцбурге. В своем последнем письме из Вюрцбурга он говорит: "я приложил к сочинению о мировой душе исследование, которое сам считаю лучшим из всего, что возникло из моего духа в этом роде за продолжительный период времени. Это, по

крайней мере, опять искренняя и свежая философия природы"¹⁴⁵.

На сцену выступили также и новые вопросы. Первый вопрос, который был вызван одним сочинением Эшенмайера, касался отношения учения Шеллинга о тождестве в религии. Для решения его Шеллинг написал исследование *Philosophic und Religion* (1804), единственное сочинение в Вюрцбурге, написанное им независимо от прежних работ. В этом сочинении положено основание религиозно-философского развития его учения; оно служит посредствующим звеном между предыдущим и следующим периодом, между Иеною и Мюнхеном, между "Бруно" и исследованием о человеческой свободе.

Одно маленькое превосходное сочинение, написанное по случайному поводу, относится к марту 1804. В феврале этого года умер Кант. Шеллинг посвятил ему в *Frankische Staats- und Gelehrtenzeitung* некролог, имеющий по своему стилю и значению характер монумента. Оценка проста и величава, как и самый предмет, без затуманивающих аффектов минутной точки зрения; она не заключала в себе той пристрастности, какая была в его собственном философском отношении к Канту, она была

свободна от предвзятости, как голос потомства. Первые слова относятся к Канту, как победоносному философу: "Хотя Кант и умер в преклонном возрасте, он не пережил себя".

Заключительные слова выражают его национальное значение: "В памяти своего народа, которому он единственно истинно принадлежит по уму и складу души, Кант будет вечно жить, как одна из интеллектуально и нравственно великих личностей, в которых немецкий дух созерцает себя в полной живой целостности. *Habe sancta animal*". Всемирно-исторический подвиг и величие Канта Шеллинг освещает следующими меткими словами: "Он составляет как бы границу между двумя эпохами в философии, между одною, которую он навсегда закончил, и другою, которую он подготовил с отрицательной стороны, мудро ограничиваясь лишь своею критическою целью. Образ его духа, освободившись от грубых черт, сочиненных неразумием тех людей, которые, считаясь пояснителями и сторонниками его, были лишь его карикатурой и плохими гипсовыми оттисками, а также и от тех черт, которые ему приписала ярость раздраженных противников, будет блистать для всего последующего философского мира в своей законченной единственности".

Глава девятая

СТОЛКНОВЕНИЯ В ВЮРЦБУРГЕ. ПРОТИВНИКИ И ДРУЗЬЯ

II. НАПАДЕНИЯ И ЗАЩИТА

1. ЦЕРКОВНЫЙ КАТОЛИЦИЗМ

Отношения в Вюрцбурге не оставались такими светлыми, какими они казались Шеллингу во время его приезда. Получив приглашение в Вюрцбург, он дал себе обещание воздерживаться от полемики, но в самой его деятельности было что-то не дававшее покоя противникам.

Церковный католицизм, представители которого находились в близком соседстве с Шеллингом, был первым исходным пунктом противодействия; этого следовало ожидать, и согласно всей совокупности обстоятельств, иначе и не могло быть. Теологическая семинария была подчинена епископу, а теологический факультет, как часть университета, был подчинен государству. Соответственно реформе государства этот факультет был преобразован в "секцию

знаний, необходимых для образования преподавателей религии". Уже это название показывает, что реформаторы сами хорошенько не знали, чему должен был служить этот факультет, на котором протестантские философы и рационалисты содействовали образованию будущего клира. Епископ установил наблюдение за границами между семинарией и университетом и запретил своим семинаристам посещение некоторых лекций, в особенности Шеллинга и Паулуса.

2. ПРОСВЕЩЕННЫЙ КАТОЛИЦИЗМ

Просвещенный и дружественный правительству католицизм, руководивший отчасти тогдашним общественным мнением и смотревший на себя, как на современную новобаварскую философию, действовал иначе, чем церковный католицизм, который только устранял от себя влияние чуждой и несогласной с ним деятельности. Школьные реформы и планы преподавания, подразделившие общественное воспитание на отдельные предметы и секции, пришлись по вкусу этому просвещению и восхвалялись в повседневной прессе, как дело мудрости. Это была отчасти собственная мудрость представителей просвещения, заседавших также в совете, где производились школьные реформы. Они много и охотно обсуждали общепольное образование, толковали о практической житейской мудрости, морали и предостерегали против иезуитизма, обскурантизма, мистицизма, склонности к конструированию систем и т. д. Поэтому они относились к делу совершенно иначе, чем вюрцбургский епископ, который не делал никакого различия между Паулусом и

Шеллингом; в первом они видели своего товарища по духу и друга, а во втором – своего противника; он скоро сделался целью их нападений. Действительно, Шеллинг соединял в своем учении и личности черты, вызывавшие вражду новобаварского просвещения: его система, имевшая притязание на всеобщее значение, резко и исключительно выставляла это притязание, он говорил языком, противоположным общедоступному языку, его образ мышления стал принимать мистический характер, он сочетал материализм и мистику, не оставил места для морали и скорее с аристократическим видом отделялся от нее; к тому же личность философа вовсе не была приспособлена к тому, чтобы смягчать резкое выражение учения, скорее он предпочитал еще бросать на весы меч "божественной грубости". В глазах своих баварских противников Шеллинг был не просто шипом, а целым усеянным шипами кустом, какого еще не бывало в Баварии. В нем в одно и то же время совмещались мистицизм и материализм, обскурантизм и атеизм, туманная смесь противоречащих направлений мышления, переплетение поэзии и метафизики, одним словом, тип софистики и вредной философии, с которой следует бороться.

Полемика нашла себе также и орган в прессе. Борьбу против Шеллинга, которую вела прежде *Allgemeine Litteraturzeitung* в Иене, взяла теперь на себя *Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung* в Мюнхене. Сюда присоединились нападения в различных сочинениях того времени; в этом отношении особенно выделялись два противника, которые вели войну против Шеллинга отчасти самостоятельно, отчасти соединив свои силы, один более сатирически, другой с кротким и сантиментальным недовольством; это были Каетан Вейлер и Яков Залат, первый был ректором, а второй – профессором в лицее в Мюнхене. Залат заботился о морали; имея в виду мораль, он восхвалял Канта, Фихте, Якоби и возмущался Шеллингом, на каждом шагу он произносил слово "достойный", он говорил, как достойный, достойно о достойном; он писал "О духе философии в связи с критическими взглядами и т. д." (1803), "О духе исправления в противоположность духу разрушения в связи с особенным рассмотрением некоторых знамений времени" (1805). Разрушительным он находил безбрачие в церкви, софистику и недостаток морали в философии. Но главным софистом он считал Шеллинга, который, по его мнению, смешивает мистику и материализм, поэзию и

метафизику и забывает из-за этого всякую истинную мораль, религию и философию. Прямо против Шеллинга Залат написал статью *Die Philosophie mit Obscuranten und Sophisten im Kampfe* (Философия в борьбе с обскурантами и софистами), а Вейлер – статью *Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie* (Руководство к свободному взгляду на философию, 1801).

3. ФРАНЦ БЕРГ

Значительнейший из этих противников Шеллинга жил в самом Вюрцбурге. Это был профессор истории церкви Франц Берг, известный уже нам анонимный автор того злостного памфлета, которым *Ienasche Litteraturzeitung* воспользовалась для своего последнего нападения. Этот человек был не лишен остроумия, влияния и значительности, но у него не было характера; усваивая взгляды века просвещения, он не имел ни одного серьезного убеждения, и потому ему было легко держаться вблизи от церковного католицизма. Когда на его глазах выступила на сцену философская система, обладавшая силою убеждения, это возбудило его зависть. Также и скептицизм был для него лишь орудием недоброжелательства. Двадцати двух лет, будучи еще семинаристом, он написал в журнале *Deutscher Merkur* статью на предложенный Виландом психологически интересный вопрос: "Можно ли быть лицемером, не зная этого?" Он находил повсюду невинное лицемерие, потому что наши представления, следовательно, также и наше притворство, составляют необходимое следствие организации,

колебаний в нервной системе, которые совершаются без всякой свободы, следовательно, не заключают в себе никакой вины¹⁴⁶. В 1776 он был настоящим материалистом в духе Ламеттри или Гольбаха, в следующем году он сделался пастором, а через восемь лет профессором теологии и всегда оставался "честным философом", согласно тому образцу, который он описывает в своих заметках: "честный философ умеет сообразоваться со всяким суеверием, но втайне осмеивает его: он гражданин целого мира, но только втайне он должен погребать суеверие". Когда владетельный епископ потребовал от начинающего профессора теологии исследования о результатах свободы мысли (1785), то он пришел к следующим выводам в своей статье: государство не имеет права уничтожать свободу мысли, т. е. воспрещать передачу идей, но ученый должен быть настолько рассудительным, чтобы не пользоваться этим правом и в вопросах общественного блага так замаскировывать свои сомнения, чтобы они были видны лишь мыслителю. Все дело здесь в счастливых оборотах, тонких разоблачениях, которые прозрачны для того, кто в достаточной мере обладает рассудком, но остаются сокровенными для толпы". Короче говоря, государство не смеет

отнимать от ученого права, которым он не смеет пользоваться. Таким образом, этот добросовестный философ счастливо лавировал между Сциллой и Харибдой. Спустя несколько лет этот вопрос получил конкретное применение. Епископ пожелал оценки учения Канта о религии (1793). Берг дал эту оценку, и хотя она в целом неизвестна, но содержание ее можно восстановить, пользуясь речью, которую Берг произнес пять лет спустя на ту же тему (1798) в университете: он обвинял философию Канта и его сторонников в атеизме. В следующем же году тот же вопрос был поставлен на практическую почву. Последний владетельный епископ Георг Карл фон Фехенбах прочитал сочинение Канта "Спор факультетов" и извлек из него вывод, что критическая философия опасна для положительной религии; тогда он потребовал от Берга официального заявления о том, следует ли преподавать такую философию. Берг знал тайну невинного лицемерия и сумел ответить на вопрос. Его мнение было таково: университет нуждается в философии, а философия в свободе; философия Канта несогласима в действительности с положительной религией, но ее следует лишь так преподавать, чтобы она по внешнему виду согласовалась с религией; поэтому

университетский преподаватель до получения кафедры должен письменно доказать, что он обладает искусством устранять все вредные умозаключения¹⁴⁷.

Но он не только составил докладную записку о Канте и его учении, а и сам создал систему, в которой хотел довести до конца то, что Кант начал, и исправить то, в чем он погрешил. За Прометеем-Кантом должен последовать, но его мнению, Эпиметей, который должен поставить немецкую философию на правильный путь, и Берг думал о себе, что он выполняет эту роль. Втиши он создавал свою систему, которая была опубликована в 1805, под именем "Эпикритики". Здесь проблема познания должна была получить окончательное разрешение. В противоположность догматизму он стоял на критической точке зрения, но понимал ее антропологически в противоположность Канту и представителям трансцендентальной философии. Отсюда он пошел в сторону направления, подхваченного и осуществленного Фризом. Единственно возможным реальным принципом он считал волю: "Хотение мыслить", по его мнению, есть основание знания, "разумное хотение" есть основание нравственного поведения. Впрочем, целое оставалось неразвитою попыткой, не

выходившею за пределы скептицизма и не заслуживавшею большего внимания, чем то, какое ей уделили современники. Также и реальности религиозных представлений Берг содействовал не более, чем Кант, хотя он делал вид, что не находит у последнего действительности объектов веры и с большим сомнением высказывался об отношении учения Канта к религии. На самом же деле в "Эпикритике" в этом отношении дело обстояло еще хуже, чем в кантовской критике. По Канту, религиозные идеи были нравственными необходимостями, тогда как Берг их считал антропологическими проектами, обусловленными соответствующим состоянием культуры. Когда каноник Майер (письменно) выразил ему свои сомнения, то Берг ответил: "для бессмертия и бытия Бога я сделал все, что можно было¹⁴⁸".

Как раз в то время, когда Берг закончил свою систему, Шеллинг приехал в Вюрцбург, и Берг увидел в нем не только противника своих философских взглядов, но и оригинального философа, чем он сам хотел бы быть, а также соперника в философской славе, имевшего уже огромное преимущество: признание со стороны мира. Тем энергичнее должен был он бороться с

ним. Он хотел состязаться с ним также и в форме сочинений; Шеллинг незадолго до того написал своего "Бруно", и вот Берг пишет диалог против Шеллинга: "Sextus oder über die absolute Erkenntniss von Schelling" (Секст, или об абсолютном познании Шеллинга, 1804). Беседу ведут Секст и Плотин, скептик и мистик; под Секстом разумеется Берг, а под Плотиним – Шеллинг или один из его сторонников, говорящий то, что вкладывает в его уста автор диалога. Нетрудно победить в том случае, если сам снаряжаешь своего противника. Сексту-Бергу победа достается дешево. Показав, что учение Шеллинга полно противоречий, что его опоры, абсолютное знание, бесконечное мышление, интеллектуальная интуиция суть не что иное, как фантастические миражи и грубые софизмы, он с триумфом сохраняет за собою последнее слово¹⁴⁹.

Студенты бестактно вступились за Шеллинга и хотели публично осмеять Берга глупою сатирою, которую они вывесили на академической доске. Тогда противники Шеллинга стали распространять подозрение, будто он подстрекал к этой демонстрации. Защищать свое учение против Берга Шеллинг считал ненужным и предоставил это занятие

другим. Всего основательнее об этом позаботился пастор Гетц из Абсберга, написавший целое сочинение против диалога Вюрцбургского Секста: *Antisextus oder die absolute Erkenntniss von Schelling* (Антисекст, или абсолютное познание Шеллинга, 1807).

4. OBERDEUTSCHE LITTERATURZEITUNG И ПЛАН ПРЕПОДАВАНИЯ

В мюнхенской *Litteraturzeitung* неизменно велась мелкая война против Шеллинга, и где только возможно было, он получал уколы булавкою. "Новейшее учение о тождестве", – говорилось в одной статье, – "как известно, есть лишь необыкновенное завершение прежнего обыкновенного розенкрейцерства и каббалистики". По поводу одной статьи "О науке" редакция наперед радуется действию ее и замечает: "эта статья, можно надеяться, взорвет на воздух идеалистическую пороховую бочку". В одном заявлении "о господине Шеллинге", которое должно было быть последним, на него изливается даже бешеный поток брани из какого-то частного письма: "таким исключительным, притязательным, гонителем, любителем мрака и мистики, извратителем имени Бога и религии для покрытия эгоизма едва ли был какой-либо поп, за исключением лицемерного верховного жреца разума, Шеллинга, играющего роль ламы (экскременты которого целуют верные ученики его) и Бога в то же время¹⁵⁰". В этих криках слышны опять

голоса, принадлежащие к лагерю новобаварского просвещения, враждебного Шеллингу.

В конце концов постоянные нападения произвели впечатление на правительство и нашли здесь желаемую поддержку. Уже намерение пригласить профессора философии в противовес Шеллингу было знаком растущего недовольства, но правительство пошло еще дальше: в "Баварском учебном плане для средних школ" были даны предписания относительно преподавания философии в средних школах, в них в каждом параграфе учителю рекомендовалось воздерживаться от направления, под которым несомненно разумелось учение Шеллинга. В качестве учебника для преподавания философии в школе было введено направленное против Шеллинга упомянутое выше сочинение Вейлера *Anleitung zur Ansicht der freien Philosophie*. Учебный план был составлен Висмайром, другом и единомышленником Вейлера, и правительство одобрило его. Все ходячие тривиальности, направленные против Шеллинга, о противоположности между школьной философией и житейской мудростью, об умствовании рассудка и жажде знания во что бы то ни стало и т. д. нашли себе доступ в официальном предписании и были закреплены

правительственным авторитетом. Конечно, *Oberdeutsche Litteraturzeitung* рассыпалась в похвалах по поводу этого плана и в особенности по поводу мудрых предписаний, касавшихся преподавания философии¹⁵¹.

5. ВЫГОВОР

Было очевидно, что правительство вмешалось в спор и приняло сторону партии, враждебной Шеллингу. Нельзя обвинять его в том, что он не оставался более спокойным и попросил у правительства объяснения, чтобы знать, в каком положении он находится, и вместе с долгом защиты присвоил себе также право полемики. Однако он перешел границы и 26 сентября 1804 обратился к попечительству университета с заявлением, в котором в решительных и угрожающих выражениях объявлял правительству войну, как одно государство другому. "Поэтому я заявляю Вашему превосходительству", – писал он в заключение, – "что с настоящего момента покой, который я старался сохранить, нарушен, и я буду пользоваться дарованными мне от Бога силами, чтобы приобрести права для своего дела и разрушить эти формально организованные планы нападения на него. Я никогда не буду терять необходимого уважения к своему правительству, однако всякое заявление, затрагивающее научные интересы, хотя бы оно и исходило от коллегии, подлежит по содержанию обсуждению со

стороны специалистов, при чем, как известно, вопрос решается только духовным превосходством, а не внешнею силою. Поэтому я обрисую во всей наготе со всею возможною ясностью как тех лиц, которые развили вышеупомянутые идеи, так и самые эти идеи, поскольку они направлены против моего дела. Все современное состояние интеллектуальной культуры в Баварии, поскольку оно представлено этими писателями, которым теперь принадлежит руководящая роль, я выведу из его первых начал и объясню из первых всему миру известных оснований несомненно проявившееся теперь стремление руководить как бы в роли провидения также и делами человеческого духа"¹⁵².

Граф Тюргейм представил это заявление курфюрсту. Как и следовало ожидать, результатом этого был самый грубый выговор в унижительной форме. В этом выговоре автору заявления высказывается "неудовольствие по поводу обнаруженной им дерзости, которая убедительно доказывает, как мало умозрительная философия делает людей разумными и нравственными, и обращает его внимание на княжеский эдикт о свободе прессы, где ценится скромное свободомыслие и исследование полезных истин, а также вводится в границы

законного порядка невоспитанность и разнузданность страстных писателей¹⁵³".

Соответственно тону своего заявления попечительству Шеллинг тотчас же после такого выговора должен был потребовать отставки. Он не сделал этого, принял выговор, воздержался от всякой полемики, которая могла бы казаться нападением на правительство, и даже бросил сочинение, которое еще за несколько дней до того хотел написать: "Характеристика секты, противодействующей философии в Баварии¹⁵⁴". После того, как Oberdeutsche Zeitung выразила свое торжество по поводу плана преподавания в средних школах, бросая на Шеллинга искоса полемические взгляды, Шеллинг написал в справочном листке при Ienische Litteraturzeitung заявление "к публике", в котором он характеризует поведение мюнхенского журнала: "фанатическую беспримерную в наше время жажду преследования, сознательную ложь, полное отсутствие вкуса, иезуитскую диалектику и капуцинады этих темных просветителей". Но как смотреть на заключение его заявления? Видеть ли в нем иронию или желание сохранить спокойный вид, несмотря на печальное положение? Он обращается к правительству с льстивыми речами.

"Зародыш нового творения, брошенный в южную Германию вечно достойным хвалы правительством Баварии, будет цвести и приносить сторицей плоды, несмотря на все ваши противодействия. Также и к этому открытому свободному заявлению, вытекающему из чистейших намерений и чистейшего преклонения пред великим духом таких начинаний, правительство не отнесется недоброжелательно и не взглянет, как на полемический зуд на то, что человек, так долго молчавший, принимает самые необходимые меры для спасения своей чести. Мало того, также и возвышенное попечительство университета, под наблюдением которого счастливо расцветает этот рассадник науки, не станет равнодушно относиться к обвинениям в отвратительных поступках (вроде обвинения, будто официальный преподаватель, член университета, пользовался ордою студентов для своих целей). Я считаю недостойным себя говорить по этому поводу в свою защиту. Моя честь оставляет для меня против этого единственное средство: всеподданнейше указать на эту клевету своему правительству, которое всегда защищало честь своих официальных слуг, которое основным принципом своим признавало справедливость, никогда ее не нарушая, и не

отказывало в достойном удовлетворении, а тем более не откажет в этом человеку, который вступил на этот путь, усеянный столькими шипами, единственно лишь в надежде на обещанные ему покой и защиту¹⁵⁵". Выговор, как видно из этого, подействовал. Запуганный Шеллинг попытался отступить перед правительством. Однако после того, как он за полгода до этого говорил решительным и угрожающим языком и обвинял его не без основания в том, что оно пристрастно относится к нему, ему следовало бы теперь быть менее расточительным в своих похвалах. Ему не следовало бы также делать вида, будто он впервые теперь подает жалобу на своих противников, так как он уже пытался сделать это и ничего не достиг. Выговор, полученный Шеллингом, напоминает о судьбе Фихте; это сравнение напрашивается само собою и приводит к неблагоприятным выводам для Шеллинга. В самом деле, необходимо признать, что Фихте, находясь в подобном и более тяжелом положении, действовал также не вполне правильно, не вполне безупречно, но гораздо мужественнее и более открыто.

Заявление Шеллинга "к публике" было к тому же нерассудительным в том отношении, что он

делал его, предполагая, будто слухи об отношениях между ним и правительством не могут распространиться в обществе. Это было ложное предположение. Все случившееся было известным, и его противники могли поразить его чувствительнее, чем когда бы то ни было. В конце 1805 г. некто "откровенный" сообщил публике из Вюрцбурга, какое письмо было направлено Шеллингом к правительству, какой ответ он получил, и как "после этого громового удара он долгое время полз в сторонке", так что его последнее заявление, поскольку оно касается правительства, есть лишь "льстивая трусость".

II. КРУЖОК ШЕЛЛИНГА: И. И. ВАГНЕР, М. ВАГНЕР, КЛЕЙН, ВИНДИШМАН

В то время, как Шеллинг и его дело подвергались таким нападениям противников извне, также и внутри зарождавшейся школы обнаружились первые противоположности. Эшенмайер выступил с упреком, что из учения Шеллинга не могут быть объяснены религия и свобода, что для признания этих понятий философия должна как бы выйти за свои пределы и стать "нефилософией"; таким образом Эшенмайер ввел точку зрения Якоби в натурфилософскую школу и дал Шеллингу повод написать исследование о "Философии и религии". Последствием этого сочинения было то, что один из прежних сторонников Шеллинга, близкий ему земляк и товарищ И. И. Вагнер, сделавшийся в Вюрцбурге "профессором философии" по его рекомендации, отделился от него и вступил с ним в полемику. Будучи одного возраста с Шеллингом, своеобразно увлеченный задачей и направлением философии природы, он в своих первых сочинениях "О природе вещей", "Теория теплоты и свита" (1802) и о "Принципе жизни" (1803) пошел путем Шеллинга, не отрицая своего

учителя, но и не подражая ему рабски¹⁵⁶. Однако с тех пор, как Шеллинг начал приближаться к платонизму и отождествлять "абсолютное" с "абсолютным познанием", Вагнер нашел, что его учение потеряло свой центр тяжести, сделалось несостоятельным и впало обратно в идеализм Фихте, завершая, но вовсе не преодолевая его. Впоследствии Шеллинг часто говорил против Гегеля, что учение Гегеля не способно охватить реальность, что у него нет органа, чтобы из области идей перейти в область действительности; именно в этом упрекал теперь Вагнер Шеллинга. Попытка вывести мир из абсолютного, из божественных идей, по мнению Вагнера, в самом корне своем ошибочна, проблема эта несостоятельна, решение ее невозможно, и постановка ее есть дерзость, так как абсолютное можно только признавать, но нельзя познавать его. Такое предприятие уже по своему замыслу совпадает с точкою зрения Фихте и может встретиться в философии после Фихте, поскольку она регрессирует, а не двигается вперед. В таком положении находится Шеллинг. Этот регрессивный характер его учения с полною очевидностью обнаруживается в его сочинении о философии и религии; поэтому философия должна отклониться от Шеллинга, если она хочет

идти вперед, и заменить ложное учение о тождестве истинным. Эту задачу Вагнер берет на себя и в этом отношении заявляет свою решительную противоположность Шеллингу, как во введении к своей "Системе идеалистической философии", которая должна правильно выполнить то, что Шеллинг испортил в своей системе трансцендентального идеализма, так и в своей вступительной программе к курсу зимнего семестра "О сущности философии"¹⁵⁷". Оба эти сочинения относятся к 1804 г. По тону Вагнера заметно, что он чувствовал личное раздражение против Шеллинга, и из некоторых замечаний в письмах последнего видно, что он не особенно любил общество Вагнера. Он с чувством превосходства смотрел на Вагнера сверху вниз и склонен был выражать это в своем обращении с ним. Его личность была ему неприятна, его полемику он считал ничтожною и усматривал в ней самые низкие мотивы. "Наш знакомый, зальцбургский Вагнер", – пишет он уже 4 марта 1804 г. Гегелю, – "настоящий чурбан, образец Полифема; он мне неприятен и физически, и нравственно". В письме к Виндишману 16 сентября, он говорит: "читали ли Вы идеалистическую философию Вагнера? Взятая им на себя роль противника есть крик нужды в

погоне за слушателями и хлебом. Самое большое, что я сделаю, я пророню о нем несколько слов в *Jahrbucher*¹⁵⁸". Он этого не сделал и заявил, что не хочет говорить о Вагнере, чтобы не сделать его известным¹⁵⁹.

"Oberdeutsche Litteraturzeitung" похвалила Вагнера за его полемику против Шеллинга, но в то же время заметила, что противоположность между ним и Шеллингом не столько заключается в самой книге, сколько выставлена напоказ во введении, и поэтому его публичное, громко и с жаром заявленное отпадение от Шеллинга, вероятно, руководится не интересами истины и философии, а другими, менее чистыми основаниями¹⁶⁰.

Прямую противоположность Вагнеру в отношениях к Шеллингу составлял Г. М. Клейн, директор гимназии в Вюрцбурге, сторонник и друг Шеллинга, сделавшийся совершенно подчиненным учеником его. В 1805 г. он издал свое сочинение *Beitrage zum Studium der Philosophie als der Wissenschaft des All* (Вклад в изучение философии, как науки о вселенной), о котором сам Шеллинг, щадя его, правильно заметил, что оно довольно точно написано по его лекциям, хотя, пожалуй, имеет слишком отрывочную форму. Паулус хотел поразить

учителя в ученике и "сорвать" это сочинение в *Hallische Litteraturzeitung*, как выразился Шеллинг¹⁶¹.

Вскоре после приезда в Вюрцбург Шеллинг познакомился с молодым замечательным вюрцбургским художником, который как раз в то время получил премию Гете и живо интересовал собою Гете: это был скульптор и художник Мартин Вагнер¹⁶², который вскоре после этого поехал в Париж и Рим и спустя десять лет оказал большую услугу мюнхенским художественным музеям тем, что приобрел, по поручению кронпринца Людвига, эгинские скульптуры и барберинского Фавна. Его сообщение об эгинских скульптурах Шеллинг издал, снабдив его "примечаниями по истории искусства" (1817)¹⁶³. Дружба с этим художником, который жил большею частью в Риме, оставалась неомраченной и, как видно из писем Шеллинга, приобрела со временем интимный и сердечный характер.

Но всего более оживленными во время его жизни в Вюрцбурге были его сношения с Иосифом Виндишманом, который жил недалеко от него в Ашафенбурге. Он родился в том же году, как и Шеллинг (24 августа 1775 г.), начал изучение медицины в своем родном городе

Майнце, продолжал ею заниматься в Вюрцбурге и Вене и, вернувшись на родину, преданся изучению философии и истории. После Люневильского мира, когда левый берег Рейна подчинился Франции, последний майнцкий курфюрст Карл Теодор Дальберг перенес свою резиденцию в Ашафенбург, куда был переведен также Майнцкий университет. Курфюрст назначил Виндишмана своим придворным врачом (1802) и в следующем году сделал его профессором философии и истории в Ашафенбурге. Сближение его с Шеллингом произошло уже раньше. Первое сочинение Виндишмана "Versuch über die Medicin nebst einer Abhandlung über die sogenannte Heilkrafft der Natur" (Исследование о медицине в связи с трактатом о так называемой целебной силе природы), появившееся в том же году, как и *Ideen* Шеллинга (1797), заключало в себе точки соприкосновения с последним, так как Виндишман заявил себя сторонником системы Броуна. Шеллинг познакомился уже благодаря Гуфеланду с этим сочинением, когда Виндишман прислал ему свою книгу. Отвечая Виндишману, он приветствует в нем своего единомышленника, приглашает его к сотрудничеству в своем натурфилософском журнале и желает идти вперед вместе с ним. С

весны 1801 г. между ними завязалась дружеская переписка¹⁶⁴.

В новом журнале *Zeitschrift für speculative Physik* Виндишман напечатал статью "Основы понятия физики" (1802); затем он посвятил Шеллингу свой перевод платоновского Тимея, как "первого подлинного образца истинной физики у греков", и в том же году напечатал сочинение *Ideen zur Physik* (Идеи из области физики, 1804). Выражая свою благодарность за присылку Тимея, Шеллинг делает замечание, обнаруживающее в вопросе о подлинности платоновских сочинений тот произвол, который распространился в его школе и особенно высказался у Аста: он заявил, что считает Тимея не платоновским сочинением, а позднейшею христианскою стряпнею, которая должна была возместить утрату подлинного сочинения, если не была только причиною этой утраты!¹⁶⁵

Если бы Виндишман не был такою мягкою натурою, склонною к почтительности, и если бы он не смотрел на Шеллинга снизу вверх с чувством преклонения, то его *Ideen zur Physik* легко привели бы к разрыву с Шеллингом из-за одного места, не понравившегося последнему. Напряженные отношения между ними продолжались почти целый год (от лета 1804 г.

до лета 1805 г.). В это время они обменивались раздраженными письмами. Виндишман писал тоном болезненно-задетого человека, а Шеллинг выказывал резкую жестокость, не принимающую в расчет чувств другого человека и стремящуюся больно уязвить его. Почти отвратительное впечатление производит жестокая настойчивость, с какою он все вновь считает необходимым подчеркивать свое превосходство перед уступчивым Виндишманом, добровольно и смиренно соглашающимся с ним. Он мог справедливо порицать пустые попытки Виндишмана устанавливать примиряющие точки зрения и его расплывчатое, тупое изложение; он справедливо мог восставать против одного места в сочинении Виндишмана, которое легко могло дать оружие в руки врагов, он мог даже на время оставить дружеский тон и с такою горячностью приняться за этот вопрос, какой он едва ли заслуживал; но этого мало, он обращается еще с Виндишманом, как с недостойным существом, презрительно возвращает ему "пустые хвалебные речи" и угрожает не рецензировать его, а отдать для рецензии! На ответ глубоко оскорбленного и все же ищущего примирения Виндишмана Шеллинг возражал: "Вы должны знать, что я, не будучи нескромным, имею право требовать от

Вас большего уважения". "Также и неясность, в которой Вы упрекаете мою манеру изложения, без сомнения, еще никогда не была, да, наверное, и не будет Вашим недостатком". В конце концов он извиняет его, но так, что худшие упреки были бы лучше этого извинения: он замечает, что, может быть, не злая воля, а извращенная любовь сделала его ложным другом. "Друг! как я все еще решаюсь называть Вас", – ответил на это Виндишман, – "возможно ли было унижать меня до такой степени и отбрасывать меня от себя, как навоз с сапога?" Шеллинг не тронулся этим и продолжал писать в прежнем тоне, пока, наконец, не удовлетворился его покаянием и отпустил несчастному грехи. "То, что происходило между нами", – пишет он 3 сентября 1805 г., – "с моей стороны совершенно должно исчезнуть и уже исчезло. Я убедился, что и Вы не заботитесь о своем личном деле, и что Ваше неудовольствие против меня не было направлено против самого дела. Я подаю Вам руку в знак вечного союза ради того, в чем состоит наша общая религия: ради выражения божественного начала в науке, жизни и искусстве и для распространения цельного созерцания и упрочения его в человеческих умах"¹⁶⁶

IV. КОНЕЦ ВЮРЦБУРГСКОГО ПЕРИОДА

Положение Шеллинга в Вюрцбурге сделалось уже вследствие постоянных столкновений нестерпимым, когда последствия нового потрясения мира освободили его. В его внутреннем развитии подготовился переворот, который он уже сознавал в себе в конце этого времени. Со времени появления его в Лейпциге, когда он впервые нашел переход от теории знания к философии природы, известный нам выход в область объективной науки, составивший содержание его духовной жизни, прошло десять лет. Работы и борьба в эти годы сделали его более зрелым, и в особенности борьба познакомила его с духовным состоянием мира. Он понял, что противодействие, встреченное со многих сторон его идеями, коренилось не только в неспособности и антипатиях отдельных лиц, но и глубже в самом веке, не только в его интеллектуальных свойствах, но и глубже в его нравственном и религиозном строе, так что на эту область следовало действовать, чтобы добиться настоящей победы. К подобному же опыту борьба привела и Фихте, и он пережил такой же переворот в своем настроении. Изменилась не

сущность задачи Шеллинга, а ее положение: она вступает в связь с другою областью мира, стремясь проникнуть в нее: Шеллинг ищет перехода уже не в объективную область природы, а в область религии и истории. "Как только я найду спокойный уголок в немецкой земле", – пишет он Виндишману в начале рокового 1806 г., – "я предприму что-нибудь радикальное и основательное, чтобы или совсем погибнуть, или окончательно победить в этой войне зла против доброго принципа. Половинчатая деятельность не помогает, а сделать больше мне не позволяло мое положение до сих пор. Пока воспользуйтесь временем, чтобы осуществлять все положительное, что Вы наметили себе; затем я с доверием и энергией сделаю призыв Вам, чтобы вместе трудиться в достойной борьбе, которая действительно должна стать всеобщей ввиду одинакового извращения всех основ знания и жизни. В своей уединенной жизни в Иене я мало имел в виду жизнь и всегда живо помнил лишь природу, которою ограничились почти все мои размышления. С тех пор я узнал, что религия, общественные верования и жизнь в государстве составляют тот пункт, вокруг которого все движется и к которому должен быть приложен

рычаг, чтобы потрясти эти мертвые человеческие массы"¹⁶⁷.

Глава десятая

ОТЪЕЗД ШЕЛЛИНГА ИЗ ВЮРЦБУРГА И ПОЛОЖЕНИЕ ЕГО В МЮНХЕНЕ. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЖИЗНИ КАРОЛИНЫ И СМЕРТЬ ЕЕ

I. СМЕНА ПРАВЛЕНИЯ В ВЮРЦБУРГЕ. ОТЪЕЗД ШИЛЛИНГА

За битвою под Аустерлицем последовал 26 декабря 1806 Пресбургский мир. Бавария боролась вместе с Францией против Австрии и стояла на стороне победителя, наградою ей было увеличение территории и превращение ее в королевство; она сделалась могущественнейшим из немецких государств Рейнского союза, которые признали протекторат Наполеона, 12 июля 1806, формально отказались от прежнего имперского союза и таким образом привели к падению Германии, тысячелетняя империя которой распалась на основании акта Рейнского союза (6 августа 1806).

К менее значительным территориальным переменам, составлявшим следствие Пресбургского мира, относилась между прочим

уступка курфюршества Зальцбург Австрии; в награду за это прежний курфюрст, великий герцог Фердинанд Тосканский, получил вюрцбургское епископство под именем курфюршества. Таким образом Вюрцбург на время перешел к австрийскому дому. Можно было предвидеть, что эта смена правления поведет за собой реакцию церковно-католической партии, поколеблет положение протестантских профессоров и в особенности отразится на тех университетских преподавателях, к которым враждебно относился епископ, стоявший на стороне Австрии. Уже 16 января 1806 Шеллинг пишет Виндишману: "Я останусь здесь недолго. Несомненно, что мы чужие, приглашенные, не будем оставлены новому правительству; однако официально ничего еще не объявлено. Но какая перспектива, эта необходимость перебраться в самую Баварию!"¹⁶⁸ Он решил не служить при новом вюрцбургском правительстве и настаивать на своем праве вознаграждения со стороны баварского правительства; поэтому уже летом 1806 он не объявил никаких лекций и 6 марта не принял новой присяги на службу¹⁶⁹. На основании прежнего опыта он не чувствовал особенного влечения к старой Баварии и ни в каком случае не хотел попасть в баварский

университет в Ландсгуте¹⁷⁰. Поэтому если Стеффенс рассказывает, что Шеллинг непосредственно после Вюрцбурга провел несколько лет в Ландсгуте, то это одно из тех заблуждений, которые нередко встречаются в автобиографии этого богатого воспоминаниями человека¹⁷¹. Точно так же, если Залат утверждает, что впоследствии одна партия стремилась привлечь Шеллинга в Ландсгут на место Зохера, а Центнер отклонил это предложение и Тюргейм отсоветовал его, то все же среди его анекдотических рассказов нет никаких намеков на то, чтобы сам Шеллинг желал или добивался приглашения¹⁷². Единственное подходящее для него место было в академии наук в Мюнхене, которая за два года до того избрала в число своих членов физика Риттера и философа Ф. Г. Якоби. Но Мюнхен был главным центром его врагов. Чтобы проложить себе путь и устранить неблагоприятные влияния, он считал за наилучшее отправиться самому в Мюнхен. Зимний семестр 1805/6 был его последним семестром в Вюрцбурге; 24 марта студенты устроили ему прощальные овации; 17 апреля он покинул Вюрцбург навсегда и отправился в Мюнхен, куда за ним последовала его жена во второй половине мая. Он правильно оценил будущие

вюрцбургские отношения и поступил хорошо, уклонившись от них. Народ был пресыщен баварскими реформами и с величайшим ликованием встретил нового государя из австрийского дома, когда он вступил в город 1 мая 1806¹⁷³. Все приняло реакционный характер, новое правительство держало сторону папы и Наполеона, но в самой мелочной форме. В религиозных и теологических вопросах господствовало влияние епископа, а в политических – страх перед Наполеоном. Боязливая цензура подстерегала и предупреждала всякое выражение, которое могло бы, хотя бы издалека, не понравиться повелителю французов или его ставленникам. Дошло до того, что в учебнике антропологии профессора Метца положение, оставленное им проблематическим вслед за Кантом, более ли имеет цены для человечества гений или простой здравый ум, было вычеркнуто потому, что французская пресса твердила: Наполеон есть величайший гений!¹⁷⁴

II. ШЕЛЛИНГ В МЮНХЕНЕ. НОВОЕ КОРОЛЕВСТВО

Когда Шеллинг прибыл в Мюнхен, ему был тридцать один год; ему было шестьдесят шесть лет, когда он покинул этот город навсегда. Этот обширный период распадается на два отдела почти одинаковой длины, разделяющиеся между собою пребыванием его в Эрлангене. За семилетнею университетскою деятельностью в Иене и Вюрцбурге следует вдвое более продолжительный период, проведенный в Мюнхене без преподавания; за семилетним пребыванием в Эрлангене, где Шеллинг некоторое время вновь занимается академическою деятельностью, будучи как бы гостем, следует вдвое более продолжительный период профессуры в Мюнхене. Мы рассмотрим прежде всего его первое пребывание в Мюнхене: годы от 1806 до 1820.

В это время французский цезаризм достиг кульминационного пункта и закончился двойным падением; первый период Французской революции истек, наступила эпоха Реставрации, зачатки европейской реакции. Войны Франции с Пруссией, Испанией, Австрией завершили

мировое господство Наполеона, а война с Россией привела к катастрофе; немецкие освободительные войны разрешили это положение; за ними последовало новое развитие Германии, установление немецкого союза, конгрессы о мире, первые немецкие столкновения из-за конституции и карлсбадские постановления.

Новое баварское королевство, пока могло, оставалось верным своему происхождению; оно боролось вместе с Наполеоном против Пруссии, Австрии и России, пока перевороты судьбы и сила интересов не заставили его, незадолго до решительной битвы под Лейпцигом, покинуть чужие знамена, вступить в союз с Австрией по договору в Риде (8 октября 1813) и через пять дней после этого объявить свое отпадение от Рейнского союза.

Как государство Рейнского союза, как созданное Наполеоном королевство, Бавария с внешней стороны была как бы французскою провинцией, а внутри волновалась противоположными течениями, которые в своих главных чертах согласовались в том смысле, что добивались, как общей цели, самостоятельности и обособленности Баварии в отношении к Германии. Но между тем как одни стремились путем быстрого осуществления реформ и

приемов, выработанных просвещением, превратить новое королевство, чрезвычайно избалованное счастьем, в блестящее культурное государство, другие хотели сохранить старый баварский строй, не согласный с реформами просветителей и в особенности защитить Баварию против вторжений протестантизма и северно-германских элементов: обе партии одинаково отличались ненемецким направлением, были преданы французскому господству и не сходились только в вопросе о церковно-католических интересах. Узкое старобаварское и католическое направление были двумя факторами, входившими в партийные интересы врагов новшеств, так называемой "партии патриотов"; крепостью, из которой они угрожали, была власть чужеземного завоевателя. В то время, когда Наполеон уничтожил церковное государство и подвергся отлучению церкви, католическая партия в Баварии возлагала все свои надежды на этого наследственного врага папы. Один из ученых партии доказывает, что баварцы не немцы, а кельты, следовательно, родственники галлов; один из главных вожаков ее, генеральный советник провинциального правления Христофор Аретин¹⁷⁵, заявляет в своем широко распространенном в то время сочинении "Планы

Наполеона и его противников" (1809), что католическая церковь с помощью Наполеона победит протестантский мир; противников католицизма, в особенности приглашенных в Баварию протестантских ученых, он считает врагами Наполеона: по его словам, вся протестантская секта составила заговор против императора¹⁷⁶. Противоположных взглядов в отношении к католицизму и одинаковых взглядов в политике держался управлявший страной Монжеля: он относился совершенно индифферентно к религии, питал антипатию к господству попов, был бессовестен и подкупен в управлении финансами, в политике держал сторону французов и был враждебен немецким национальным интересам. Благодаря его управлению Бавария приобрела силу с помощью Франции, его политическая судьба связана с судьбою Наполеона; пока Наполеон повелевал миром, Монжеля повелевал Баварией; вскоре после падения императора он теряет свое влияние и положение (1817). При нем процветал баварский партикуляризм; ничто не казалось ему столь безвкусным и отвратительным, как возрастание немецких национальных начал, и в самой стране склонность к Франции и чувство зависимости от нее укоренились настолько, что

даже после великого переворота спасение Германии благодаря победе под Лейпцигом едва праздновалось в Баварии¹⁷⁷. Вблизи трона был один только человек с чисто немецким сердцем, наиболее немец во всей Баварии: это наследный принц Людвиг.

Политика и честолюбие Монжеля стремились сделать из Баварии первое немецкое культурное государство, копию Франции в миниатюре. Обстоятельства содействовали этому плану. В начале века среди постоянных войн, потрясших и отчасти разрушивших более значительные государства, в Германии действительно лучшим убежищем для разработки наук была Бавария, окрепшая и благосклонная к реформам благодаря своим государственным людям. Якоби пишет осенью 1805 А. Фейербаху в Ландсгут: "Где вы найдете во главе дел столько умных и порядочных, ревностно стремящихся лишь к добру людей, как здесь; где вы найдете четырех тайных советников, как Центнер, Бранка, Штиханер, Шенк? Мы должны соединиться с ними и добиться общих результатов. При современном положении Европы дело Баварии есть дело всего человечества. Я усматриваю это с полною ясностью, стою за это и паду духом не раньше, чем обстоятельства принудят к

этому¹⁷⁸".

Новый королевский трон должен был светить также в блеске науки и искусства; под его руководством Мюнхен должен был сделаться сборным пунктом духовных знаменитостей. Монжеля заботился не столько о самом деле и культурных целях, сколько о престиже, не столько о здании и жилищах в нем, сколько об эффектном фасаде. Академия наук была преобразована, Якоби сделался президентом, открытие совершилось 27 июля 1807; в Мюнхене была также основана академия изящных искусств. Для реформы законодательства был приглашен Ансельм Фейербах из Ландсгута (1806), для руководства школьным делом Нитгаммер из Бамберга (1808). Шлихтегроль из Готы был назначен генеральным секретарем академии, за ним последовал его друг филолог Ф. Якобс из Готы; он и Нитгаммер содействовали тому, что из Геттингена был приглашен в высшее учебное заведение в Мюнхене Ф. Тирш (1809). Чтобы распространить по французскому образцу княжескую милость также на искусство и науку, король основал новый орден в награду за гражданские заслуги, своего рода баварский Почетный легион.

Эти приглашения чужих протестантских

ученых вызвали большое недовольство в лагере закоренелых баварцев, и дело дошло до взрывов ненависти и агитации среди черни, в особенности против Якоби, Фейербаха и Тирша. Один очевидец рассказывает, что в театр, когда представляли "Коварство и любовь", при словах Фердинанда: "Между прочим я расскажу историю, как делаются президентами", поднялись аплодисменты и настоящие ликования, продолжавшаяся несколько минут. "Я не могу понять", – продолжает рассказчик, – "как можно, после этого оставаться президентом. Якоби спокойно продолжал стоять за стулом супруги министра¹⁷⁹".

Проявления вражды стали усиливаться, и подстрекаемая агитацией чернь напала на Якоби и Фейербаха даже в их домах; в Вербное воскресенье 15 апреля 1810 г. в доме последнего было настоящее шествие нанятых людей, которые осмеивали его, несли коробки с пасквилями, искали в его доме украденные серьги, среди них были погребальщицы, желавшие положить его труп в гроб, и т. д. В своих записках он описал эту сцену, как "самый замечательный день своей жизни"¹⁸⁰. Еще худшее случилось с Тиршем; вечером 28 февраля 1811 г., когда он только что собирался войти в свой дом, было произведено

покушение на его жизнь, но, к счастью, он отделался неопасною ранюю. "Убийцу", – пишет Фейербах, – "можно было почти пальцем указать, но он не был и не будет открыт следствием. Кроме так называемой партии патриотов у меня есть еще множество других врагов, я постоянно настороже. Вечером и даже днем, если мне случается отправляться в отдаленные части парка, я не выхожу без своего слуги, без двух хорошо заряженных пистолетов и хорошей шпаги под сюртуком. Ночью все двери в моей спальне задвинуты на засов, а на ночном столе постоянно лежат два пистолета¹⁸¹".

Шеллинг поступил на государственную службу в Баварии в первые годы существования ее, как королевства. Он занимал двоякое положение: он был членом академии наук и генеральным секретарем академии изящных искусств в чине коллежского директора, как сказано в указе о его назначении (1807 г.); через десять лет он сделался секретарем философского отдела в академии наук. Его причисляли к знаменитостям, он был в числе первых лиц, получивших вновь учрежденный орден. Жизнь в Мюнхене сложилась для него гораздо благоприятнее, чем можно было ожидать; ежедневная полемика, легко вызываемая

положением в университете, общественной деятельностью преподавателя, замолкла на некоторое время, так как для нее не хватало этой пищи. Положение в Мюнхене было настолько благоприятным и настолько далеким от столкновений, что не вызывало резкого недовольства даже и со стороны старобаварской партии. Шеллинг благоразумно держался нейтралитета, и такое поведение облегчалось его положением. В особенности ему придавало силы и предвещало хорошую будущность в Баварии расположение наследного принца, который заинтересовался им с самого появления его в Мюнхене.

За подвижную, наполненную борьбою жизнью в Иене и Вюрцбурге последовали три спокойных года, доставивших ему глубокое удовлетворение и посвященных медленному развитию его идей и наслаждение домашним счастьем. Но тут его поразили самый тяжкий удар, судьба отняла у него жену, которая была для него всем.

III. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЖИЗНИ КАРОЛИНЫ И СМЕРТЬ ЕЕ

После бурных блужданий Каролина нашла цель и завершение своей жизни в браке с Шеллингом. Ее письма из Вюрцбурга и Мюнхена освещены чувством удовлетворения и счастья. Первое лето после свадьбы они провели на родине Шеллинга и во время путешествия посетили также Тюбинген. "Я видела там", – рассказывает она сестре, – "все места, где он жил и страдал, где он помещался, как стипендиат, ел; видела, как он был одет, когда получал степень магистра, как под его окнами протекал Некар, видела плоты на нем и слышала все старые истории, которые он так мило рассказывает; я посетила также Бебенгаузен, где он провел свое первое детство". Она интересуется всем, что касается его: его магистерским сюртуком, как и его умозрительными идеями, обстановкою его жизни и ее высшим духовным содержанием; он сделался ее миром, и она не нуждалась более ни в чем. "Сама я читаю очень мало", – пишет она 18 марта 1804 г. Юлии Готтер, – "но ведь у меня есть спутник, пророк, сообщающий мне слова из уст Божиих". Для нее он неисчерпаем, постоянно

нов: и она все вновь восхищается его привлекательностью. Сердце и фантазия этой сорокалетней женщины были так юношески свежи и так обновлены любовью, что пред ее взглядом падают все недостатки возлюбленного, и она видит его во всем его великолепии. "Шеллинг приветствует тебя", – пишет она той же подруге в конце жизни в Вюрцбурге, – "он очень хорошо настроен и в то же время чрезвычайно положителен, строг, серьезен и кроток, непоколебим и достойнее, чем я могу это выразить словами. Это не шутка, милая Юличка, это в самом деле верно, что из всех приехавших сюда лиц никто не завоевал такого уважения и любви, как наш превосходный друг"¹⁸².

Пока Шеллинг обосновывался в Мюнхене (весною 1806 г.), Каролина писала ему во время разлуки самые пылкие и нежные письма; каждое ее слово дышит страстной любовью и преданностью. "Прощай", – заканчивает она первое из этих писем, – "прощай, мое сердце, моя душа, мой дух, моя воля. Я взяла себе твой портрет и говорю с ним". Спустя несколько дней она пишет: "милый друг, только теперь, когда я знаю, что тебя хорошо, я могу, хотя и остаюсь одинокою, спокойно есть, пить и спать. Самое худшее для меня это есть одной; было бы глупо,

если бы я взялась рассказывать тебе, как я мысленно ласкаю тебя, ты ведь знаешь это". Среди самой легкой болтовни о новостях дня у нее вдруг вырываются выражения пылкой страсти: "Милое дорогое сердце! Когда я буду опять молиться пред сердцем моего господина! Предвидел ли ты, что я так буду переносить разлуку?" Она обладает волшебным даром рассказывать о самых обыкновенных вещах в такой привлекательной форме, что они представляются поэтичными. Она говорит о своем будущем хозяйстве в Мюнхене: "я хочу, чтобы нам прежде всего дали есть, и чтобы я могла проявлять того рода беззаботность, которая является в путешествии. Но какая же у тебя была кухня? или у тебя есть что-либо такое, что ты можешь превращать огонь в воду?" В последнем письме перед отъездом она обсуждает, где они должны встретиться: "Во всяком случае ты выедешь навстречу лишь настолько, насколько король для королевы – до Дахау"¹⁸³. Разве не превращаются в стихи самые обыкновенные вещи при легком прикосновении ее пера?

В своих письмах из Мюнхена она тонко и забавно изображает ряд интересных лиц, встречавшихся ей в то время, напр., госпожу Сталь, Румора, Беттину Brentano и Тика, с

которым она давно была знакома.

Незадолго до Рождества 1807 г. в Мюнхен приехала госпожа Сталь, и спутником ее был А. В. Шлегель. "Это посещение, продолжавшееся восемь дней", – пишет она в Готу, – "доставило нам много удовольствия. Шлегель был очень здоров и весел, отношения были самыми дружескими, без всякого напряжения. Он и Шеллинг были неразлучны. Госпожа Сталь, кроме всевозможных сторон ума, которыми она обладает, проявила еще настолько души и сердца, чтобы привлечь к себе Шеллинга. Она изумительный феномен жизненной силы, эгоизма и непрестанной духовной подвижности. Ее внешность преобразуется внутренним миром и нуждается в этом; бывают моменты, или скорее иногда она так одевается, что она похожа на торговку, и в то же время можно допустить, что она способна изображать Федру в самом высшем трагическом смысле"¹⁸⁴.

В другом месте она описывает знатока искусства Румора: "жаль, что он так неумен, скучен и похож на полишинеля; Господь дал ему лишь одно понимание, именно понимание искусства; в этой области он богат самыми тонкими и в то же время самыми чувственными восприятиями. В то же время у него сильно

развито понимание кухни; против его взглядов на кухню ничего нельзя возразить, но все же отвратительно слушать человека, рассуждающего о морском раке так проникновенно, как будто речь идет о маленьком Иисусе"¹⁸⁵.

Незадолго до своей смерти она познакомилась с семьей Brentano и опять увидела Тика. В своих последних письмах она сообщает об этих впечатлениях. В начале 1809 г. она пишет сестре: "мне кажется, что многие теперь стремятся в Мюнхен так же, как прежде в Иену. У нас теперь вся Brentanovщина. Юрист Савиньи, женатый на одной из Brentano, приглашен в Ландсгут на место Гуфеланда и привез с собою Клементия (вернее было бы назвать его Дементием) Brentano, вместе с женою его, одной из внучек Бетмана, которая похитила его, а также Беттину Brentano, которая имеет вид маленькой берлинской еврейки и во что бы то ни стало хочет быть остроумною, не без успеха, tout au contraire, но жаль, что она из-за этого так извращается, искажается и напрягается; все Brentano в высшей степени ненатуральные натуры". "Она удивительное маленькое существо, настоящая Беттина (из венецианских эпиграмм) по телесной гибкости и изворотливости, внутренне рассудительная, но внешне совершенно безумная,

существо пристойное и в то же время пренебрегающее всякими приличиями; однако все, что она делает и в чем проявляется ее натура, не вполне естественно, и в то же время она не может быть иною. Она страдает семейным недостатком Brentano, извращенностью, которая сделалась второю натурою; однако она мне приятнее остальных. Она была в Веймаре год или два тому назад. Гете относился к ней хорошо из уважения к ее матери, к которой он очень хорошо относился, и выказывал ей тысячи проявлений дружбы и любви, он даже пишет ей иногда". "Сюда она приехала с Савиньи, мужем своей сестры, но живет отдельно от них, чтобы учиться петь и ухаживать за Тиком, который с Рождества страдает, бедняжка, ревматизмом и вызывает много нежного сострадания. Она представляет интересное зрелище для людей, посещающих его, и скандализирует их; она шалит с ним и на словах и на деле, разговаривает с ним на ты, целует его и при этом высказывает ему самые горькие истины; она вполне правильно представляет его себе и вовсе не влюблена в него. Она целые дни проводила у него одна, так как ее сестра также была долго больна и не могла посещать его". "Ее чаще можно найти под столом, чем на столе, и никогда на стуле. Тебе будет интересно узнать,

красива ли она и молода ли при этом, но вот что забавно: она не молода и не стара, не красива и не безобразна, не похожа ни на юношу, ни на девушку. В лице Тиков сюда явилось вообще бестолковое хозяйство. Мы знали это раньше и только на время забыли, что наш друг Тик не что иное, как привлекательный и достойный босяк". "Однажды, когда речь зашла о Гете, величие которого Тик не хотел признавать в достаточной мере, Беттина сказала ему: "Ты такой, как ты лежишь теперь передо мною, по-моему, в сравнении с Гете мальчик-с-пальчик", это замечание было для меня вполне наглядною истиною¹⁸⁶". "Перешли ли Тики в католицизм или нет", – пишет она через несколько недель своей сестре, – "я не могу ответить на это определенно, да это и не нужно, что касается формального перехода". – "Они совершенно предались дому Габсбургов и надеются, что спасение Германии придет оттуда. Впрочем, все эти надежды, верования и любовь нужно брать у них лишь с поэтической стороны. Бог и мир их мало интересуют, им лишь бы только воспарить достаточно в высоту, да не иметь недостатка в деньгах. Я никогда не видела менее благочестивых и предающих себя в руки Бога людей, чем этих верующих; в особенности в

сестре господствует дух возмущения. Все трое, каждый с большим талантом, родившись в хижине ремесленника и среди песков Бранденбургской марки, могли бы быть прекрасным явлением, если бы только не эта вредная для души и тела безнравственность и глубокая нерелигиозность". "Фридрих Шлегель также находится в Вене; он перешел к австрийскому дому и в католицизм. Между тем Вильгельм, по-видимому, остается протестантом под своею эгидою, т. е. под эгидою своей Паллады, хотя он в других отношениях и предан своим друзьям; но здесь именно восстает вера против веры и влияние против влияния. Тем не менее он остается сам чистым среди всех этих людей; а как они отступили от своего прежнего пути, как все они раздражены горькими испытаниями против судьбы, которую они сами же навлекли на себя! Фридрих готов уже сделаться гонителем еретиков; говорят, он стал уже жирным, и невоздержным почти как монах. Я знала всех их в пору их невинности, в лучшую пору их жизни. Затем явились разлад и грех; можно составлять себе иллюзии о людях, которых больше не видишь и с которыми больше не сносишься, но я очень опасаясь, что Фридрих привел бы меня в ужас. Каким стойким, прочно

обоснованным в себе, добрым, детски прекрасным, восприимчивым и вполне достойным остался между тем друг, имя которого мне незачем называть тебе"¹⁸⁷. Эти последние признания в письмах невольно принимают характер взгляда назад, на свою прошлую жизнь; Каролина еще раз видит перед собою вблизи и вдали друзей старого времени, с ясным участием рассматривает их судьбу, крушение в жизни и вину и все вновь возвышает избранного ее сердцем человека, в любви которого она действительно достигла своей цели, найденной ею после долгих блужданий среди лабиринта. Если бы она захотела, она могла бы приобрести себе славу в литературе; при оценке ее в особенности следует остановиться на том, что она, обладая всеми литературными талантами, избегала славы и блеска писательницы и никогда не жаждала их. Теперь эта слава пришла к ней без намерения с ее стороны, так как мир никогда не забудет Каролины Шеллинг и ее писем. Она всегда искала чисто женского удовлетворения в жизни с такою страстью, восприимчивостью и возбуждением всех духовных сил, что должна была подвергаться иллюзиям и заблуждаться.

В конце концов ей удалось мастерское творение именно в том, к чему она единственно

стремилась, и где его труднее и реже всего можно бывает осуществить: в самой жизни. В борьбе с судьбою, в борьбе, которая никогда не обходится без вины, она одержала победу и овладела лучшим из всех венцов женщины по словам поэта: "Das Allerhöchste, was das Leben schmückt, wen sich ein Herz entzückend und entzückt, dem Herzen schenkt im süßen Selbstvergessen¹⁸⁸"! Если именно Шеллинг мог вполне покорить сердце этой женщины и овладеть им, то это украшает его черты, которые мы охотно и долго рассматривали, вовсе не упуская из виду многих слабостей и резкостей, обезображивающих их.

В июне 1809 г. Шеллинг заболел и, несколько поправившись, хотел окончательно окрепнуть на родине в доме родителей в Маульбронне, где его отец уже два года был прелатом. Он покинул Мюнхен 18 августа и к началу осени хотел опять вернуться. В начал сентября, после небольшой прогулки пешком, Каролина заболела и умерла рано утром 7 сентября "от той же болезни, которая унесла ее дочь за семь лет до того в Бокле¹⁸⁹". После ее смерти Шеллинг отправился к своим родственникам в Штутгарт. Отсюда он писал Луизе Готтер, старшей ближайшей подруге Каролины, и рассказывал ей о смерти Каролины и последних днях ее. "Она уснула кротко и без

борьбы, сохраняя свою привлекательность даже и в смерти. Мертвая она лежала с самым прелестным поворотом головы, с выражением веселости и прекраснейшего мира". "Я стою изумленный, пораженный до глубины души и еще не способный понять всей своей горести. Мне остается вечное страдание, устранимое лишь смертью; оно услаждается только воспоминанием о прекрасном духе, о превосходной душе, о честнейшем сердце, которое я никогда имел право в полном смысле назвать своим. Моя вечная благодарность следует за эту прекрасною женщиною в ее раннюю могилу¹⁹⁰".

К концу октября он вернулся в Мюнхен. После ее смерти мир опустел для него. Только 14 января он мог писать Виндишману и благодарить его за участие. "Теперь она свободна, а вместе с нею и я; последняя цепь, приковывавшая меня к этому миру, порвана. Могила скрывает в себе все дорогое для меня; последняя рана открывает и закрывает, и то и другое верно, все остальные. Вам и всем друзьям я даю обет отныне жить и действовать, пока я способен, вполне и единственно для высших целей. Другой цены эта жизнь больше не может иметь для меня; провести ее недостойно, если я не могу окончить ее

произвольно, было бы позором; единственное средство переносить ее, это рассматривать ее с вечной точки зрения. Завершение начатого нами дела может быть единственным основанием продолжения жизни, после того как для нас исчезло все в мире, – отечество, любовь, свобода"¹⁹¹.

Вскоре после своего возвращения Шеллинг писал брату жены Филиппу Михаелису¹⁹². С этим братом, любившим свою сестру и некогда действовавшим в ее пользу, жертвуя собою, он торжественно справляет поминки по Каролине, продолжающей жить в его душе. "Она была своеобразным, единственным существом; ее нужно было любить всю или вовсе не любить. Она до конца сохранила эту способность овладевать самою сущностью сердца. Нас соединяли самые священные узы; мы оставались верными друг другу в самом тяжком страдании и в самом глубоком несчастье. Все раны стали вновь сочиться кровью, когда она была оторвана от моей души. Если бы она не составляла для меня того, чем была, я должен был бы, как человек, оплакивать ее, печалиться о том, что прекратило свое существование это прекраснейшее творение богов, эта редкая женщина, соединявшая мужественное величие

души и острый ум с мягкостью женственнейшего, нежнейшего, любвеобильного сердца. О! подобное существо никогда более не явится"¹⁹³.

Глава одиннадцатая

НОВЫЙ БРАК. ФИЛОСОФСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ И СОЧИНЕНИЯ В ПЕРВЫЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ В МЮНХЕНЕ

I. ВТОРОЙ БРАК. ПАУЛИНА ГОТТЕР

В сочувствии женской половины семьи Готтер Шеллинг нашел благодетельное утешение. Младшая дочь Паулина уважала в умершей жене Шеллинга подругу матери, поклонялась ее высокому духу и чувствовала потерю Шеллинга, как свою собственную. Ее письмо было одним из первых, полученных Шеллингом после смерти Каролины. "Мне кажется, что в ней погибло полмира", – писала она, – "это вовсе не минутное горе, не минутное страдание, смягчаемое вскоре временем, нет, я хорошо чувствую что это страдание сохранится навсегда, так как ничто не может заменить ее, никогда нельзя будет вернуться к прежнему". "Ей был посвящен весь энтузиазм юношеского сердца, я могла бы пожертвовать для нее всем, и с какою радостью!" "Пусть воспоминание об этом прекрасном друге соединяет нас"¹⁹⁴. Эти слова были бальзамом для

раны Шеллинга, и он ответил так, что переписка продолжалась. Первые письма вполне посвящены воспоминанию об умершей и культу ее, страдание Шеллинга находит себе в них свободное и доверчивое выражение. "Не стало больше любви", – пишет он 12 февраля 1810, – "впервые теперь я окончательно потерял и Августу. Моею ежедневною песнью сделалась песнь Ифигении: свершилось, все дорогое скрылось в могилу"¹⁹⁵.

Между тем молодая подруга стала приближаться к нему в следующих письмах; уже и в этом письме Шеллинг хочет говорить с нею о посторонних вещах. "Есть столько вещей, о которых мы можем дружески беседовать, напр. о романе Сродство душ! Как у Вас думают об этом – или, вернее, как думает об этом Паулина?" Этот роман, наиболее глубоко проникающий в душевную жизнь, появился как раз в то время. В конце своего следующего письма Паулина отвечает ему. "Вы спрашиваете меня о "Сродстве душ", дорогой друг; я охотно и много говорила бы с Вами об этом, если бы не чувствовала, как нескромно так много писать Вам, а потому до следующего раза"¹⁹⁶.

Паулина Готтер, которая была 14 годами моложе Шеллинга (двадцатью шестью годами

моложе Каролины), находилась в то время в самой цветущей поре жизни; это была свежая, обладавшая богатою фантазией девушка, дочь поэта, бывшего другом юности Гете и товарищем вертеровского периода его жизни. Сам Гете любил ее, как отец, и всегда смотрел на нее с сердечным доброжелательством. Он нередко говорил ей: "Твое присутствие, дорогое дитя, молодит меня на двадцать лет", – и эти слова были музыкою для ее уха. В то время она часто жила у своей подруги Сильвии фон Цигезар в Дракендорфе, привлекательном рыцарском поместье около Иены, и всякий раз, когда Гете бывал в этом городе, он охотно посещал гостеприимный помещичий дом; развалины замка Лобеда возле него послужили темою для одного из прекраснейших стихотворений Гете: "Da droben auf jenem Berge, da steht ein altes Schloss" и т. д. Многие письма Паулины к Шеллингу были написаны в то время из Дракендорфа и заключали в себе различные известия о Гете. Тон писем становится все более теплым, сообщения делаются все более подробными и принимают личный характер. Шеллинг рассказывает Паулине о своих научных трудах и планах, о споре с Якоби и посылает ей свою разящую громами книгу. – Им уже незачем

говорить о романе "Сродство душ", так как они сами уже готовы испытать это состояние. Обе стороны хотят увидаться, и, после многих неосуществившихся планов, на Троицу 1812, на почтовой станции в Лихтенфельсе (между Мюнхеном и Готою), произошла условленная встреча и вместе с этим обручение, за которым через несколько месяцев последовала свадьба. "С внешней стороны", – пишет Шеллинг своему брату о невесте, – "трудно описать Паулину. Ей двадцать три года, она высока, стройна и похожа скорее на творение фантазии, чем на произведение природы. Хотя она и не красавица, ее выражение отличается свойственною только ей приятностью; эта милая черта привлекает к себе все сердца. Она нежна, и здоровье ее легко расстраивается, но она совершенно свободна от всяких проявлений женской хилости и отличается неистребимою, ничем не нарушаемою веселостью". "Но лучше всего ее превосходное, всеми, кто ее знает, ценимое сердце, и то, что она любит меня чистейшею глубочайшею любовью. Я никогда не находил сердца, в котором общее семя зла пустило бы так мало корней; в ней нет ни одной дурной черточки, она воплощенная кротость, любовь и доброта". 23 августа он сообщает своему другу Пфистеру, которому не

отвечал на несколько писем: "В свое извинение я мог бы написать очень много, но я полагаю, что вместе с приглашенным на пир в Евангелии я имею право ограничиться кратким замечанием: я женился"¹⁹⁷.

II. ФИЛОСОФСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ И СОЧИНЕНИЯ

1. МАГИЯ И МИСТИКА

Поскольку развитие Шеллинга выражалось для современников в его сочинениях, первые шесть лет жизни в Мюнхене (1806–1812) были самыми плодотворными из всего полувека, которое ему оставалось еще прожить. Направление, обнаружившееся уже в Вюрцбурге, составляло содержание его мюнхенской деятельности: оно требует перехода от философии природы к философии религии, выхода в объективную область религиозной и исторической жизни, развития той точки зрения, которую Шеллинг называет своею "историческою философией". По мере того, как философия природы приближается к философии религии и подчиняется ее господству, ее первоначально натуралистические черты изменяются, и она приобретает все более характер магии и мистики. В начале нового времени философия природы возникла из философии религии и через дебри магии и мистики, лежавшие на ее пути,

постепенно проникла в светлую и открытую область естествознания: ее путь направлялся от возрожденного платонизма через кабалистические и мистические представления, через Агриппу фон Неттесгейма, Парацельса и Якова Беме к Бэкону, Декарту и Спинозе. Развитие Шеллинга можно сравнить с этим путем, но в обратном направлении: от Спинозы к Якову Беме. Здесь не место оценивать этот процесс развития его идей с внутренней стороны, так как мы описываем теперь только внешний ход его жизни. С чисто натуралистической точки зрения, которая была исходным пунктом его философии, природа представлялась, как бессознательный дух, т. е. как всеобщая жизнь, как развитие одной и той же жизни, как необходимый и законосообразный постепенный ход этого развития; с религиозно-философской точки зрения жизнь природы представляется теогонией, силы природы – органами темных волевых сил, которые в человеке развязываются, становятся сознательными и свободными; области бессознательной и сознательной жизни не могут быть разделены определенной пограничной линией, они взаимно проникают друг в друга и глубоко переплетаются. Когда сознательная воля действует непосредственно

подобно силе природы, как это, по-видимому, бывает в животном магнетизме, то воля действует магически; если бессознательное представление пробивает границы чувственного ощущения и рефлексии и проникает за пределы их, напр. в телепатии и ясновидении, в вещих снах и предчувствиях, то такая высшая таинственная способность восприятия оказывается магической и мистической в одно и то же время. Уже в самом начале в Мюнхене Шеллинг живо интересуется этими явлениями бессознательной жизни природы и человеческой души, и за ним следует толпа склонных к магии и мистике натурфилософов, среди которых врачи занимают далеко не последнее место.

Среди философов мистиков послекантовской эпохи, бесспорно, первым, как бы прирожденным мистиком был Франц Баадер, по профессии врач, бывший десятью годами старше Шеллинга. Философией религии он начал заниматься ранее Шеллинга; своими сочинениями он во многих отношениях давал ему толчок, именно указывал ему на Якова Беме, но в свою очередь сам подвергался влиянию Шеллинга. Теперь они жили в Мюнхене и вступили в связь, как члены одной и той же академии, как почитатели Якова Беме и как друзья. "Проникновенный физик", –

пишет Каролина о Баадере, – "один из прекраснейших людей и умов, не в одной Баварии, а и во всей Германии"¹⁹⁸.

Кружок мюнхенских натурфилософов чрезвычайно характеризуется тем, какое явление произвело на них огромное впечатление и казалось им началом замечательных открытий. Среди них распространился слух о некоем Кампетти, который происходил из итальянского Тироля и будто бы обладал даром чувствовать под землей воду и металлы и указывать место их нахождения с помощью так называемого волшебного жезла, который двигался в его руках. Риттер (известный нам из иенской жизни Шеллинга) ожидал замечательнейших результатов, хотел видеть и исследовать это явление. И в самом деле, по ходатайству Баадера, он был послан правительством в Тироль и привез с собой Кампетти в Мюнхен. Здесь были произведены всевозможные опыты, казавшиеся убедительными, и весь Мюнхен говорил о Кампетти. Как ревностно обсуждалось это явление в кругу Шеллинга, и какие выводы делались из него, видно из писем Каролины к сестре и Шеллинга к Гегелю в начале 1807. "Настоящий волшебный жезл", – сообщает Шеллинг, – "приходит в движение из-за

малейшего количества металла или воды у всех нас, т. е. только у нас, занимающихся этим, тогда как многим другим людям природа отказала в этой силе, или образ жизни разрушил ее. Это настоящая магия человеческого существа, ни одно животное не способно ее проявлять. Человек в самом деле, как Солнце, выделяется среди всех остальных существ, так что они играют роль его планет"¹⁹⁹. Натурфилософы думали, что открыли новый, неизвестный до того род магнитного притяжения и назвали его сидерическим. Риттер основал на этом свою теорию "сидеризма", которая, ввиду своей важности, должна была иметь свой специальный орган печати. Шеллинг видел в этих явлениях открытие "магической воли" и писал об этом Виндишману, как о решенном деле: "опыты уже довольно далеко подвинулись вперед. Меня удивляет в Вашей статье, что Вы, по-видимому, еще совершенно не знаете об этом влиянии воли (именно о магическом, не механическом влиянии). Или, может быть, Вы умалчиваете еще об этом, как о тайне? Маятник, жезл или какая бы то ни было другая вещь повинуются решению воли (или даже мимолетной мысли), подобно произвольному мускулу, движение которого в иных условиях бывает механическим. Таким образом наши

мускулы в действительности суть не что иное, как такой волшебный жезл, который сгибается внутрь или наружу, бывает сгибателем или разгибателем, смотря по тому, чего мы хотим. Форма, фигура, число и т. д. имеют самое определенное влияние на этот феномен. В некоторых наблюдениях и опытах здесь уже обнаруживается близкое родство с магнетическим ясновидением. Короче говоря, или здесь, или нигде находится ключ к древней магии, как это и Вы утверждаете. Последнее препятствие опрокинуто, природа попадает во власть человека, но не по рецепту Фихте"²⁰⁰.

Среди более молодых людей, выделявшихся между представителями маго-мистического направления в философии природы, мы встречаемся теперь с учеником и сторонником Шеллинга Готгильфом Генрихом Шубертом, который впоследствии сделался его товарищем и другом. В этом человеке смешивались в самой привлекательной форме чрезвычайно разнообразные элементы: он был врачом по профессии, отличался патриархально-благочестивою верою и терпимостью, которая была обусловлена его собственною кротостью и влиянием Гердера; он обладал богатою фантазией и был чувствителен, в этих качествах выражался

собственный склад его души, а также обнаруживалось сходство с Жан-Полем. Он слушал Шеллинга в Йене и почитал в нем своего учителя, ему он был обязан тем, что получил место директора в новом реальном институте в Нюрнберге (1809). Его любимым занятием была магия человеческой душевной жизни. По этому вопросу он читал за несколько лет до того (зимою 1807–1808) лекции в Дрездене и издал их под заглавием *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* (Взгляды на темные области естествознания); в Нюрнберге он написал "Символику снов" (1814). Религиозные представления, против которых Шеллинг высказался некогда в стихотворении "Widerporst", теперь проникли даже в философию природы и были близки ему. Противоположность между старыми и новыми элементами уже обостряется в его учении и выступает наружу в его сторонниках, я имею в виду противоположность между натуралистическим и религиозно-философским, пантеистическим и мистическим образом мышления: на одной стороне стоит Окен, а на другой – Шуберт. Эта противоположность обнаружилась и в личных характерах их, когда они впоследствии стали действовать в одном и том же университете и в одной и той же научной

области. Шеллинг также не остановился равнодушно посредине, а скорее склонялся к Шуберту, чем к Окену.

2. РАЗРЫВ С ФИХТЕ

Философия природы, как это было указано выше, возникла из теории знания Фихте, она поднялась над нею в виде учения о тождестве и противопоставила себя ей, как высшую и более широкую точку зрения. С другой стороны, осуществился также последний фазис развития теории знания Фихте в направлении, составлявшем резкую противоположность философии природы. В эрлангенских лекциях о сущности ученого, в берлинских лекциях об основных чертах современной эпохи и в сочинении *Anweisung zum seligen Leben* (Напутствие к блаженной жизни) философия природы рассматривалась, как отсталое, совершенно ложное учение, вернувшееся к грубейшему догматизму²⁰¹. Из-за этого произошел разрыв между Фихте и Шеллингом. Напечатав рецензию на эрлангенские лекции в *Jenische Litteraturzeitung* (1805), Шеллинг написал статью "Ueber das Vernältniss der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre" (Об отношении философии природы к исправленному учению Фихте, 1806). "Что скажете Вы по поводу последних прыжков Фихте?" – пишет он 1 августа

1806 Виндишману. "Что я говорю об этом, Вам отчасти известно из *Ienasche Litteraturzeitung*, хотя это была поверхностная работа, основанная на взглядах, выраженных в одной лишь из его книг. После того я читал остальные сочинения и написал целую статью, в которой излагаю отношение между ним и мною. Эта книга появится через несколько недель; до тех пор пусть это остается между нами. Я считаю эту статью одним из самых лучших и самых дельных из моих сочинений". С каким раздражением он судил тогда о Фихте, видно из его письма к Виндишману, написанного три месяца спустя. "Мне приятно, что сочинение о Фихте понравилось Вам. Оно написано с намерением вызвать досаду; надеюсь, оно достигнет этой цели. Я не скрываю, что чувствовал яростное раздражение против Фихте, не по поводу самого себя (что же еще могло бы меня разгневать), а по поводу неслыханных притязаний, с которыми он считает подобные представления стоящими выше своего века и желает вернуть его к самому плоскому берлинизму, который вскоре сам себя разрушит даже и на своей родине. Философия Фихте, его взгляды на государство и учение о религии, в котором обнаруживается половинчатое сердце, были бы путем к совершенному

унижению немецкой нации и к состоянию, которое ей, вероятно, предстоит испытать. Чего же можно достигнуть с такими понятиями и спутанными искусственными представлениями?" Через год он насмехается над сонетами, с помощью которых Фихте обучает своей философии: "Теперь эти сонеты будут уговаривать, чтобы читатели понимали его философию, так как принуждение не помогло²⁰²".

Противники Шеллинга упрекали его в том, будто он в своих первых сочинениях, именно в сочинении "Vom Ich", ограбил Фихте и сохранял нейтральное положение в споре об атеизме из недостойной расчетливости. Оба упрека ложны. Сам Фихте сделал бы их, если бы они были уместны, но он видел в Шеллинге не плагиатора, а своего талантливейшего, равного себе ученика, желал иметь его своим товарищем, тотчас же по окончании спора об атеизме обменивался с ним дружескими письмами, стремился привлечь Шеллинга к себе поближе в Берлин, вполне стоял на его стороне во время его столкновений с *Ienasche Litteraturzeitung* и усердно разрабатывал план основать в сообществе с Шеллингом новый критический журнал. Фихте признает "гениальное изложение" Шеллинга в сочинении

"Система трансцендентального идеализма"; в свою очередь Шеллинг считает письмо Фихте к Рейнгольду "потрясающим и высшим проявлением полемического искусства в целом веке". После того как Шеллинг написал "Изложение моей системы философии" и придал в нем совершенно самостоятельное значение своему учению, начинают обнаруживаться различия между Шеллингом и Фихте; при этом Шеллинг сначала надеется на окончательное, более глубокое соглашение, а Фихте желает избежать публичного спора, опасаясь торжества противников. Фихте утверждает, что его теория знания совершенна в обосновании, хотя и не в выполнении, что, если не построение, то принципы ее совершенны; наоборот, Шеллинг утверждает, что он сделал принципиальный шаг вперед. В этом пункте не может быть никакого примирения. Обсуждение этих вопросов в письмах (во второй половине 1801) закончилось взаимными уверениями, что ни один из них никогда не понимал другого. К дружескому тону примешивается раздражение, которое со стороны Шеллинга усиливается до того, что Фихте должен был чувствовать себя оскорбленным. По его словам, он уже из "Писем о догматизме и критицизме" видел, "что Шеллинг не проникнул в

дух Теории знания". "Это тем более вероятно", – пишет Шеллинг, – "что я в самом деле знал лишь первые листы Теории знания, когда писал свои письма. Но, конечно, в известном смысле я и до сих пор не проникнул и не собираюсь проникнуть в это учение, именно в том смысле, чтобы при этом проникновении сделаться проникнутым им. У меня никогда не было и тем более нет теперь убеждения, будто Теория знания есть сочинение, которым отныне должен был бы ограничиваться всякий занимающийся философией человек, хотя, конечно, суждение о философских вопросах было бы значительно облегчено, если бы для этого нужно было только свидетельство о понимании или непонимании Вашего сочинения". Отношения уже в октябре 1801 сделались настолько натянутыми, что предстояла война из-за гегемонии, и нужен был только повод, который дали эрлангенские и берлинские лекции Фихте, чтобы вызвать взрыв накопившихся в Шеллинге стремлений к борьбе²⁰³.

3. ОТЧУЖДЕНИЕ ОТ ГЕГЕЛЯ

Шеллинг и Гегель были союзниками в учении о тождестве; старший из друзей был сотрудником и последователем младшего, находясь в таком же отношении к нему, какое некогда существовало между Шеллингом и Фихте, и которого теперь Шеллинг ни за что не хотел признавать. Он хотел быть не "сотрудником", а вожаком. В сочинении *Ueber die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (О различии между системами философии Фихте и Шеллинга, 1801) Гегель считал учение Шеллинга прогрессивным и потому победоносным; указывая Фихте на это сочинение тотчас после его появления, Шеллинг замечает, что оно написано "очень выдающимся умом", и что он не мог помешать появлению этого сочинения, так как нельзя отнимать от людей здравого смысла, обнаруживающего истинное отношение между ним и Фихте²⁰⁴. Но Шеллинг в то время и не подозревал скрывавшейся уже в этом сочинении мысли Гегеля, что следует выйти также и за пределы того понимания тождества, которое было дано Шеллингом, так как его принцип требует еще завершения. Гегель начинает идти своим

самостоятельным путем, отличать и обособлять свое учение от учения Шеллинга. В предисловии к своей Феноменологии духа он освещает это отношение и даже производит в этом сочинении величественное обоснование своей системы. В следующем десятилетии в своей Логике и Энциклопедии он продолжает развивать свою систему, и она становится силою, начинающею перерастать Шеллинга и затемнять его в глазах современников. Приглашенный в Берлин, он развивает блестящую академическую деятельность, с которою не может идти в сравнение по значению и успехам одновременная деятельность Шеллинга в Эрлангене и Мюнхене.

Феноменология появилась в 1807. В начале этого года Шеллинг пишет: "Твоего, наконец, явившегося сочинения я с нетерпением ожидал. Что должно получиться, если твоя зрелость не торопится еще давать плоды. Я желаю тебе в будущем лишь спокойного положения и досуга для выполнения таких важных и как бы находящихся вне времени творений". Он не думал этого больше, когда появилось сочинение и когда он прочитал его предисловие. Он читал только предисловие. В своем ответе он замечает: "Насколько ты сам упоминаешь о полемической части предисловия, я должен был бы, при

правильной самооценке, все же быть слишком низкого мнения о себе, чтобы относить к себе эту полемику; следовательно, как ты это заявляешь в своем письме, она должна относиться только к злоупотреблениям и направляться против подражателей болтунов, хоть в самом сочинении это различие и не сделано. Ты легко можешь себе представить, как мне было бы приятно сбросить их со своей шеи. То, в чем мы сами можем придерживаться действительно различных убеждений или взглядов, легко и с очевидностью могло бы быть найдено и разрешено, так как примирить можно все, за исключением одного. Именно, признаюсь, до сих пор я не понимаю, в каком смысле ты восстаешь против понятия интуиции²⁰⁵". Это письмо, отправленное 2 ноября 1807, было последним письмом Шеллинга к Гегелю.

С этих пор Шеллинг видит в прежнем друг своего противника. Намерение Нитгаммера пригласить Гегеля в Эрланген он считает признаком враждебного отношения к себе. "Я видел", – пишет он 31 декабря 1810 Шуберту, – "много злых людей и испытал от них много зла, но еще не встречал такого злого, как Паулус, и ни от кого не испытал столько зла, сколько от него". "Нитгаммер в основе настроен так же, как и

Паулус. Он обещал Паулусу помочь ему перебраться в Эрланген. Ему очень важно также перетянуть туда и Гегеля²⁰⁶".

4. АКАДЕМИЧЕСКАЯ РЕЧЬ ШЕЛЛИНГА

Философия природы и философия искусства составляют в учении Шеллинга о тождестве две стороны системы, сплетающиеся друг с другом и завершающие идею мирового единства. Художественное произведение есть естественный продукт духа, есть природа, возроденная гениальной силой духа, цель, к которой приходит интеллект в природе, тогда как природа приходит к интеллекту в (человеческом) организме. Впервые теперь обнаруживается в ясном свете во всей глубине отношение между природою и искусством. Из закона развития природы уясняется закон развития искусства, в особенности того искусства, которое воплощает свои идеи, образует и формирует тела; из хода развития природы объясняется, как из внутреннего основания, ход развития пластических форм искусства. Философия искусства приходит к этим взглядам в зависимости от философии природы. Шеллинг объединяет в себе и ту и другую дисциплину. Баварское правительство пригласило его в Вюрцбург, как натурфилософа, и в Мюнхен, как генерального секретаря Академии пластических

искусств. В этой академии он должен был прочитать торжественную речь в день именин короля 12 октября 1807. По этому торжественному случаю он впервые публично выступил в Мюнхене в избранном обществе. Он говорил об "Отношении пластических искусств к природе" и доказывал, что искусство в ходе развития своих стилей бессознательно подражает природе. Сама речь была со стороны стиля художественным произведением и произвела сильное, необыкновенное впечатление. Шеллинг предчувствовал это действие ее. За день до нее он писал своему отцу: "Эта речь не останется без влияния и на мою ближайшую судьбу. В числе слушателей будут министр и несколько недель тому назад вернувшийся наследный принц"²⁰⁷.

В тот же самый день, когда речь была произнесена, Каролина с торжеством пишет своей подруге Готтер о характере речи и впечатлении от нее: "Я радуюсь тому, что сама была свидетельницей ее, слушая из скрытой галереи. Шеллинг говорил с достоинством, мужеством и вдохновением, так что и друзья, и враги были увлечены, и все испытывали одинаковое впечатление, начиная с наследного принца и присутствовавших министров и кончая самыми

простыми смертными. Спустя несколько недель после этого при дворе и в городе говорили лишь о речи Шеллинга". "Якоби, питающий вообще уважение и даже склонность к Шеллингу, но, конечно, несогласный с ним ни в философии, ни по характеру, говорил, что его удивление под конец дошло до ошеломления, и действительно это можно было отчасти заметить по его лицу"²⁰⁸.

Совершенно иначе объясняет свое впечатление сам Якоби в письме к Фризу: речь Шеллинга не столько ошеломила, сколько возмутила его и результатом ее было вовсе не удивление, а скорее полемическое возбуждение, заставившее Якоби написать статью против Шеллинга. "В настоящее время я занят новым исследованием учения Шеллинга, к чему меня с неодолимою силою подталкивала академическая речь его об отношении пластических искусств к природе. Меня возмутил примененный в этой речи обманчивый метод, вводящий в заблуждение с помощью языка"²⁰⁹.

5. ОБОСНОВАНИЕ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

С тех пор, как Эшенмайер упрекнул философию тожества в том, что факт религиозной жизни превосходит меру ее понимания, эта проблема вошла в круг исследований Шеллинга и постепенно, самостоятельно развиваясь, выступила на передний план. Шеллинг хотел показать, что его учение способно проникнуть в религиозную жизнь, и даже что только оно имеет полномочия на это. Теперь пантеистическое понятие о Боге должно было подвергнуться ближайшему определению и такому развитию, чтобы обосновать и осветить религию вплоть до ее глубочайших тайн. Движущее основание всякой религиозной жизни заключается в потребности искупления человека, в сознании страдания, вины, зла, которое само коренится в способности свободы; следовательно, здесь заключается ядро проблемы, точка, к которой следует приложить рычаг. Недостаточно каким-либо образом примирить свободу, как способность к злу, с пантеистическим понятием Бога; такая свобода должна быть выведена и обоснована из этого

понятия, в сущности Бога должна быть найдена как бы такая область, в которой эта способность коренится и притом так коренится, что она не может иметь никакого другого основания, и тем не менее природа Бога не становится вследствие этого дуалистически разделенною, а напротив, впервые вследствие этого восстанавливается в своем истинном живом личном единстве.

От такого понимания проблемы зависит и решение ее: это решение заключается в учении о свободе, превращающем философию тожества в философию религии. Начало этому превращению было уже положено в вюрцбургском сочинении "Философия и религия". Настоящее обоснование этим идеям Шеллинг дал пятью годами позже в сочинении *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freilieit und die damitzusammenhangenden Gegenstände* (Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанные с этим вопросы). Это сочинение появилось в "первом томе его философских сочинений" (Ландсгут 1809), который при его жизни остался единственным; в этом томе это было единственное новое его сочинение, в то же время, это одно из самых глубокомысленных произведений во всей философской литературе.

Из сочинений, развивающих дальше его учение, это было последнее произведение, напечатанное им самим.

Он сам был проникнут пониманием значения своего сочинения и рассматривал его, как цель своих прежних учений, а не как разрыв с ними. В этом смысле он выразился в письме к Виндишману, рассказывая ему о своем новом исследовании: "Этот том заключает в себе, правда, только одну действительно новую статью, но зато она охватывает в известном смысле всю идеальную сторону философии и принадлежит к самым важным сочинениям, какие я писал в течение продолжительного времени". "Я знаю, что Вы думаете не так, как Ф. Шлегель, скрытую полемику которого я старался превратить в явную. С точки зрения своего в высшей степени грубого и обыденного понятия пантеизма он не может и предчувствовать системы, в которой, вместе с имманентностью вещей в Боге, признается свобода, жизнь, индивидуальность, а также добро и зло". "В этой статье я довел то, что можно назвать моею системою, до того места, до которого она действительно должна была дойти по пути первого изложения. К несчастью, это первое изложение не было закончено; в

противном случае многие недоразумения были бы уничтожены с корнем"²¹⁰.

6. НОВЫЕ ЗАДАЧИ. МИРОВЫЕ ЭПОХИ. МИФОЛОГИЯ И ОТКРОВЕНИЕ. ОТРИЦАТЕЛЬНАЯ И ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Учение Шеллинга, рассматриваемое с его высшей точки зрения, оказывается теперь изложением истории развития Бога. Как сам Бог охватывает и носит в себе природу в качестве своего основания, так и система Шеллинга исходит из философии природы.

История развития Бога есть его самооткровение, которое выражается через посредство мира и потому распадается на периоды. Эти периоды божественного самооткровения – суть "зоны", или "мировые эпохи", прошедшее и будущее, различаемые сообразно божественной, а не человеческой мере: время до мира, в мире и после мира; первобытное время, наш мир, будущий мир.

История развития Бога в человеческом сознании, переживание Бога человеком есть религия: как естественный процесс, или теогония, Бог переживается в мифологии, а как действительно обнаружившийся Бог, он переживается в откровении. Такова в узком

смысле история Бога, и изложение ее есть "историческая философия", состоящая поэтому из "Философии мифологии" и "Философии откровения".

Если допустить, что божественное самооткровение заключает в себе природу и мир, как необходимые условия, без которых оно не может быть осуществлено, но которыми оно вовсе не исчерпывается без остатка, то эти два фактора должны быть различены: именно, следует различать отрицательные условия и положительное осуществление, или, что одно и то же, царство необходимости и царство свободы в полном процессе божественной жизни. Соответственно этому полная система философии состоит из "отрицательной и положительной философии"; таким образом объясняется, почему Шеллинг называет свое учение о свободе и откровении "положительною философией" и утверждает, что мир до сих пор не обладал такою философией и что он призван ее создать.

Отрывки из философии мифологии Шеллинг дает, как "приложение к сочинению Мировые эпохи" (к сочинению, которое не появилось), в последнем напечатанном им сочинении "Ueber die Gottheiten von Samothrake" (О самофракийских божествах, 1815 г.). Это была первая попытка

применить к философии религии понятия, развитые им в учении о свободе. Посылая это сочинение своему другу Грису, он замечает: "Это первый шаг к выполнению одного плана, о котором я некогда, если не ошибаюсь, во время незабвенного путешествия из Дрездена в Иену фантазировал и болтал перед Вами, и который Вы приняли с такой веселостью. Теперь из него до известной степени вышло нечто серьезное, т. е. кое-что в нем могло стать истинным"²¹¹.

7. ЧАСТНЫЕ ЛЕКЦИИ В ШТУТГАРТЕ. УЧЕНИЕ О БЕССМЕРТИИ

В тот год, когда появилось учение о свободе, это последнее из творческих произведений Шеллинга, умерла его жена. Вместе с этим исчезает у Шеллинга также и охота к литературной деятельности.

Чтобы возродиться и собрать силы для новой работы, Шеллинг взял отпуск на продолжительное время и прожил большую часть 1810 года (от февраля до октября) в Штутгарте. Здесь он находился в кругу зрелых, влиятельных по своему образованию и положению людей, пожелавших, чтобы он сам ввел их в свое учение. Шеллинг охотно воспользовался этим поводом вернуться к своему делу и вступить в самый живой обмен мыслей с самим собою и другими. Преподавание должно было совершаться в форме диалогов, не в виде записываемых лекций, а в виде бесед, в которых ставятся вопросы и сообщаются сомнения. Собрания, возникшие по почину президента Вангенгейма, происходили в доме главного советника юстиции Георгии, с которым Шеллинг близко сошелся благодаря этим философским беседам. Содержанием этих

бесед, набросок которых опубликован на основании оставшихся после смерти Шеллинга бумаг, служила его система с точки зрения учения о свободе. Шеллинг хотел дать полную систему философии в виде единого целого, как духовное изображение вселенной, как обнаружение Бога, как историю божественного самообнаружения, в котором различие между низшим и высшим рассматривается, как "периоды" или "потенции". В этих частных лекциях в

Штутгарте следует видеть первые результаты его новых исследований о человеческой свободе²¹².

Шеллинг здесь впервые попытался дать положительное решение того вопроса, который всегда был целью руководителей мистерий. Он думает, что нашел ключ к решению сокровеннейшей из всех тайн: к ответу на вопрос о личном бессмертии человека, о действительной жизни после смерти, о переходе из нашего мира в мир духов. С тех пор он не переставал заниматься этим вопросом, и был убежден, что открыл неведомую область по ту сторону смерти. Представления о бессмертии находятся всегда в тесной связи с понятием Бога. Учение Шеллинга о потенциях божественной жизни, в применении к человеческой жизни, определило направление и

построение его теории бессмертия. Истинный "существенный" человек не живет еще на земле в своем истинном элементе, в своем настоящем *esse*, он еще не есть то, что он есть, ни в добре, ни в зле; он не достигает ни глубочайшей пропасти, ни высочайшей вершины истинного бытия. Жизнь каждого человека в этом мире есть более слабая потенция его действительной сущности, его истинного характера, его демона в добре и зле. Смерть есть переход к более высокой потенции, освобождение демонической жизни, которая будет гораздо более энергичной, сильной и действительной, чем земная жизнь. В смерти мы освобождаемся от своей слабости; то, что в нас умирает, есть бессильная ничтожная наша сторона; то, что продолжает жить, есть индивидуальность в ее истинном элементе, в ее наиболее концентрированной силе, которая в добре восходит до блаженства, во зле нисходит до ада.

Эти умозрения Шеллинга о смерти и бессмертии обусловлены его религиозно-философскою точкою зрения, его учением о человеческой свободе и умопостигаемом характере. Однако нельзя не признать, что и личные интересы, пробужденные смертью жены, принимали живое участие в этих размышлениях и

содействовали оживлению, с которым он взялся за них. Из оставшихся после него бумаг мы познакомились с отрывком диалога *Clara oder über den Zusamenhang der Natur mit der Geisterwelt* (Клара, или о связи природы с миром духов), в котором подробнее всего развиты представления о будущем мире, и во многих местах несомненно выступают воспоминания о Каролине: там, где Клара описывает смерть "рано преобразившейся подруги", а также в упоминании о написанном женскою рукою отрывке, который должен был войти в диалог и, вероятно, был не только написан рукою Каролины, но и сочинен ею. Мне кажется также, что диалог Шеллинга составлен раньше и ближе к смерти Каролины и к штутгартским лекциям, чем это предполагает издатель, который относит его к 1816/17²¹³. Когда Георгии вскоре после отъезда Шеллинга из Штутгарта потерял свою жену, Шеллинг утешал его своим убеждением в существовании загробной жизни: "без сомнения, наше назначение невероятно высоко, по крайней мере, я, далекий от сентиментальной жажды смерти и твердо решившийся жить и действовать, пока мне это предназначено, все же представляю себе минуту смерти самую восхитительною в нашей жизни"²¹⁴.

Глава двенадцатая

СПОР С ЯКОБИ. СТОЛКНОВЕНИЕ С ЭШЕНМАЙЕРОМ. НЕВЫПОЛНЕННЫЕ ОБЕЩАНИЯ

I. ЯКОБИ И ШЕЛЛИНГ

1. ЛИЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

В промежутке между статьей о человеческой свободе и между мифологическим исследованием о самофракийских божествах произошел замечательный спор Шеллинга с Якоби.

Первая личная встреча их была дружескою. Тотчас же после знакомства с Якоби Шеллинг описал свои впечатления Каролине, которой было очень интересно знать их. "Якоби очень привлекательный человек, по крайней мере, при первом знакомстве. Но он совсем не таков, каким я представлял его себе; он менее серьезен и сух, более весел и более живет настоящим, вообще, как это видно из его сочинений, поддерживает обширную переписку и т. д. Вступить в более глубокий научный разговор нам не позволяли ни

время, ни место. Возле нас сидели две старые девы, как две старые кошки, которых ученые часто держат при себе по старой привычке, и которых нельзя согнать с софы, даже и толкнуть их²¹⁵". Якоби любил держать себя, как знатный человек, и обладал настолько большою или малою суетностью, что охотно принимал ухаживания за собою; по этому поводу в кругу Шеллинга раздавалось много насмешек, хотя сам Шеллинг вовсе не был свободен от подобных слабостей. К числу лиц, принадлежавших ко двору Якоби, относился Шлихтегроль, генеральный секретарь академии, и его жена, в особенности возбуждавшая насмешки Шеллинга. "Он ведет себя", – пишет Каролина своей подруге в Готу, – "как частный домашний секретарь президента. Она пошла тем же путем и поступила на службу в дом Якоби. Президент даже уверяет, будто она остроумна. По словам Шеллинга, он был бы очень поражен этим заявлением, но так как он видел недавно, как жена Шлихтегроля целовала руку Якоби, то он понимает, что она обладает остроумием. Не принимай всего этого серьезно и не усматривай в этом злого отношения, однако с нашими натурами все это вовсе не согласуется²¹⁶".

2. НАПАДЕНИЕ ЯКОБИ

Вскоре Шеллинг и Якоби вступили во враждебные отношения друг к другу и взаимно почувствовали антипатию. После речи Шеллинга Якоби носился с планом полемического сочинения, которое было близко к концу уже летом 1808 г. Незадолго до того Фриз напечатал свою *Neue Kritik der Vernunft* (Новая критика разума, 1807 г.), которая, что касается полемики, согласовалась с Якоби в противовес Шеллингу. "Мне интересно", – пишет Якоби Фризу, – "что будет делать Шеллинг, совсем молчать или опровергать. Я предполагаю первое. Он полагается на стаю своих приверженцев в натурфилософии, которые, конечно, еще долго будут сохранять руководящую роль. С тех пор, как он сделался директором академии искусств, он более вовсе не посещает моего дома, и мы случайно встречаемся у чужих, что также бывает очень редко²¹⁷". Весною 1811 г. сочинение было закончено. Сперва он хотел дать ему заглавие "О внутреннем и внешнем откровении", затем "Философия и христианство", наконец, оно явилось под заглавием *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (О божественных вещах и их

откровении). "Наконец", – пишет он 7 ноября 1811 г. Фризу, – "мое старое дитя помолодело, и повивальная бабка через несколько дней положит его уже перед Вашею дверью. Я с нетерпением ожидаю Вашего суждения об этом произведении. Вы скажите мне его откровенно и вполне определенно. Натурфилософы решительно примутся за меня по этому поводу". В том же письме он замечает, что Шеллинг начинает делаться невежливым к нему и позволяет себе колкости даже в академических речах²¹⁸.

Если оставить в стороне содержание полемики, характер нападения Якоби на противника был непохвален. Нападение было наполовину скрытым, оно было прямо против него направленным и, в то же время, тайным: слова Шеллинга приводились им (не всегда точно), но сам он не был назван по имени: сочинение о свободе вовсе не было принято в расчет. В позднейшем письме к Фризу он заявил, что сделал это только из желания пощадить Шеллинга и потому, что не хотел без нужды раздражать его. Подобная отговорка не прикрывала и не прикрашивала его неправоты, а только увеличивала ее ложью²¹⁹.

Что касается оснований, приведенных им против Шеллинга, это были старые его ветераны,

боровшиеся уже против Спинозы и Лейбница, против Канта и Фихте и постепенно несколько ослабевшие: философия, как система знания, необходимо должна быть пантеизмом; как таковая, она не способна понять свободу, личность, Бога и потому неизбежно должна стать фаталистической и атеистической. Весьма кстати для него как раз в то же время высказал подобные суждения о пантеизме Ф. Шлегель в сочинении *India*²²⁰.

В свою очередь в вопросе о сущности свободы, получившем новое освещение в кантовской философии, он вовсе не был согласен также и со своим другом Фризом. "Наш старый спор о свободе сойдет, без сомнения, с нами и в гроб, но несмотря на это мы и на небе, как на земле, останемся друзьями. Однако вся моя философия основывается на этом учении о свободе, и я не понимаю, какую цену она может иметь для того, кто отвергает эту основу ее. У меня все основывается на непостижимом дуализме между естественным и сверхъестественным, между творящим и сотворенным, между свободой и необходимостью²²¹". Именно этот дуализм обращается теперь против Шеллинга и находит в нем самого мощного противника, смертельного

духовного врага, естественные интеллектуальные стремления которого от первых зачатков умозрения вплоть до пропастей религиозной философии направлены на единство.

3. ОТВЕТ ШЕЛЛИНГА

Сочинение "О божественных вещах" появилось как раз после того, как Шеллинг в своем новейшем исследовании о свободе доказывал, что необходимость и свобода, а также пантеизм и теизм вовсе не составляют непостижимых и несогласимых противоположностей, что скорее настоящий теизм включает в себе и под собою пантеизм, как свою необходимую основу. Сочинение Якоби явилось для него очень кстати, давая ему повод полемически укрепить и энергично осветить эту точку зрения. "В ближайшем будущем появится или уже появилось", – пишет он Виндишману 12 ноября 1811 г., – "сочинение о божественных вещах и откровении их господина президента Якоби. Трудно понять, каким образом божественные вещи нашли время появиться у человека, так занятого и притом вовсе не божественными делами. Уж, конечно, они отыскивали его не в передних и не за столом у вельмож. Этот человек, умеющий ловко обманывать мир, отличается невероятною притязательностью и относительною пустотою духа и сердца, с которыми нужно знакомиться

путем шестилетних наблюдений, чтобы понять их. Без сомнения, он будет проповедовать миру печальное учение о незнании, пересыпанное благочестивыми проклятиями безбожию нашего пантеизма и атеизма. Я очень хотел бы, чтобы он встретил противодействие со многих сторон. Он причинил и еще причинит невероятный вред²²²".

Книга была такою, какою он ее представлял себе, и он тотчас же приступил к борьбе с веселым чувством обеспеченного триумфа. "Книга Якоби", – пишет он к Георгии, – "должна была бы носить заглавие не о божественных вещах и их откровении, а о божественных вещах и их утаивании (затемнении). Благодаря этому сочинению мое положение здесь изменилось чрезвычайно благоприятным образом. Оно в самом деле было тягостным, пока я принужден был покойно наблюдать губительное влияние этого человека, не имея возможности свободно противодействовать ему". "Появление этой книги создает эпоху в развитии моей системы и в ее победе над царившими здесь прежде косностью сердца и бездушием, которые принимались за веру и даже за своего рода высшую философию. Трудно было бы найти более благоприятное для меня обстоятельство²²³".

В течение нескольких недель, – это были последние недели 1811 года, Шеллинг написал сочинение: "Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen a. s. f. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi" (Памятная записка о сочинении господина Фридриха Генриха Якоби о божественных вещах и т. д.). Первое действие этого полемического сочинения было зажигательным, оно подтвердило его предчувствие победоносного подвига. "Ваше письмо, друг", – пишет он 27 февраля 1812 г. Виндишману, – "было для меня вдохновляющим призывом. Здесь мое сочинение произвело сильное впечатление, оно, как бомба, ворвалось в город. Тем не менее оно не имело никаких вредных последствий для моего внешнего гражданского существования. Наоборот, оно мне приобрело много новых друзей. Удивительно, что люди различных характеров и сословий были увлечены им, так что оно было для меня образцом того действия на умы, которое должны произвести некогда на человеческий род наши вполне развитые мысли, когда они достигнут последней степени ясности. В течение многих лет я принужден был все более отказываться от первоначального скромного намерения действовать только для науки и школы и заметил, что Провидение хочет изменить все направление

мышления и не относится с презрением ни к одной группе общества. Быть может, первая попытка подействовать также на духовенство и на все другие сословия должна была оказаться настолько счастливою именно для того, чтобы укрепить меня в этом намерении. Такова настоящая, скрытая еще, не высказанная цель журнала, о котором я объявил. Необходима полемика, по совершенно иная, такая, которая поражает молниями с неба и громами вдохновения, оживляя в то же время кратким влиянием божественного духа здоровые зародыши²²⁴".

Также и в переписке с Паулиною Готтер "воинственная книга" играет крупную роль. "Нынешней осенью", – пишет Шеллинг (в начале 1812 г.), – "Якоби издал книгу, полную самых злостных и едких выходок против меня. Ввиду отношения, существующего между нами, я бы не мог оставаться равнодушным даже и в том случае, если бы у меня и без того давно не было желания разделаться с ним в области научных вопросов. Таким образом, у меня вовсе не было поводов упускать этот случай, и я должен Вам признаться, дитя мира, что конец года я употребил главным образом на сочинение очень воинственной книги, которая, быть может,

появится в свет через несколько дней". "Эта книга", – говорит он спустя несколько недель, – "приятна мне также и потому, что она создает своего рода эпоху в развитии моих мыслей". Повсюду в философских кругах это сочинение производит впечатление события. Интересный отголосок его встречается также в одном письме его подруги: "Какое волнение производит Ваша книга, дорогой Шеллинг. В Иене она внесла в умы такое оживление, что со времени ее появления ни о чем больше не думают и не говорят, а только спорят за и против нее. Большинство с жаром присоединяется к Вашему знамени, и только немногие принимают сторону Якоби. Говорят, Гете также радуется тому, что истина победила²²⁵".

4. СУЖДЕНИЯ О СПОРЕ

Гете должен был чувствовать антипатию к дуализму Якоби. По поводу сочинения Якоби он выразил свое несогласие одному из почитателей Якоби в краткой форме, обнаруживая дружеские чувства к Якоби, тогда как самому Якоби он открыто заявил противоположность своей точки зрения и в конце концов выразил свою мысль в виде поэтического признания, которое Якоби принял за невежливую насмешку: "Gross ist die Diana der Epheser" (Велика Диана Эфесская). Гете писал Шлихтегролю в конце января 1812 г.: "Приветствуйте самым лучшим образом моего друга Якоби. Я с большим участием и даже несколько раз читал его сочинение. Он с большим пониманием, а также любовью и теплотою разъясняет убеждения и интересы той стороны, на которой стоит: это должно быть в высшей степени желательным и тому, кто, стоя на другой стороне, отражается в таком верном, глубокомысленном и благомыслящем друге. Конечно, он слишком уж приступает, так сказать, с ножом к горлу к дорогой природе, однако я не досаую на него за это. Согласно его характеру и тому пути, которым он пошел с самого начала,

его бог должен все более обособляться от мира, тогда как мой бог все более переплетается с миром. И то и другое совершенно правильно, так как именно благодаря тому и существует человечество, что существуют между прочим, подобно всевозможными другим противоположностям, также и антиномии убеждений. Мне чрезвычайно приятно изучать их с тех пор, как я занялся наукою и ее историей". Спустя несколько месяцев он писал Якоби (10 мая 1812 г.): "Я погрешил бы против чистоты и искренности наших отношений, если бы умолчал, что твоя книжечка мне не очень понравилась. Ведь я один из эфесских ювелиров, проведенный всю жизнь в созерцании, преклонении и почитании чудесного храма богини природы и в подражании ее таинственным образам; я не могу не испытывать неприятных ощущений, когда какой-нибудь апостол хочет навязать своим согражданам другого и притом бесформенного Бога". "Как поэт и художник", – заявляет он в одном из позднейших писем, – "я политеист, а как исследователь природы, я пантеист; то и другое во мне одинаково сильно". В споре между Якоби и Шеллингом он не принимал ничьей стороны; философия религии Шеллинга также едва ли могла прийтись по вкусу эфесскому

ювелиру.

Якоби был возмущен ответом Шеллинга и видел в нем лишь выражение коварной злобы. "Вы, без сомнения, читали", – писал он 28 февраля 1812 г. Фризу, – "яростную выходку Шеллинга против меня и дополнение к ней в "Morgenblatt". Теперь видно, что он со своею шайкою работает по определенному плану и бросил в сторону всякий стыд. Мне припомнилось по этому поводу, что я много раз видел Шеллинга бледным, но никогда красным. Я ничего не отвечу этому негодному человеку; все мои здешние друзья держатся того мнения, что я не могу сделать этого без попраiania своего достоинства. Настоящая дьявольская хитрость Шеллинга состоит в том, что он старается убедить своих товарищей, будто я хотел лично ему повредить"²²⁶. Противники Шеллинга, враждебно настроенные к нему, также приняли его сочинение лишь за выражение личной ненависти и приписывали ему постыдное намерение вытеснить Якоби из академии, чтобы самому занять место президента. Из числа философских противников Шеллинга за Якоби вступился Фриз, написавший сочинение: "Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für F. H. Jacobi" (О немецкой философии, характере и

искусстве. Голос в защиту Якоби).

Многие лица, согласившиеся по существу с Шеллингом, все же находили, что он слишком увлекся страстью, и что сила его отпора не соответствует силе нападения. Такого мнения держался между прочим Георгий. "Я не могу быть своим судьей", – ответил ему Шеллинг, – "ведь и у меня есть плоть и кровь, и я мог зайти слишком далеко, но, признаюсь, я этого не замечаю". Он говорит, что не презрение его к духу и характеру Якоби было настоящим мотивом столь резкой и неудержимой полемики, а также и не то обстоятельство, что Якоби уже в 1803 г. сделал вылазку против него, впервые высказывая и распространяя обвинение в атеизме и пантеизме. "Меня действительно подталкивало и, если хотите, вызывало во мне вдохновение гнева лишь вредное влияние этого человека в области религиозных убеждений. Именно эта тепловатость и половинчатость погубила наш век. И еще при этом вид святости, вид ревностного учителя религии и даже христианства, которым он себя окутывает и даже обманывает многие действительно религиозные души, тогда как он смеется – я не говорю над верою – над простым представлением о непосредственном откровении, о божественности Христа и Писания. Я вовсе не

чувствую нетерпимости ни к верующим, ни к неверующим, если только они искренни. Но такие лицемеры, люди, пользующиеся у мира славою просвещенных свободомыслящих умов и получающие от благочестивых людей название верующих, люди, желающие в одно и то же время служить Белиалу и Христу, были и всегда бывают для меня ужасны. Когда у меня не было понятий для выражения религии, данной в божественном откровении, я этого вовсе не скрывал; когда я не пришел еще к глубокому убеждению, как теперь, я молчал; как я заговорю теперь, это все увидят"²²⁷.

Совершенно согласен с Шеллингом не только по существу, но и что касается выражения спора был Стеффенс. Он во всех отношениях признавал Шеллинга правым. Его суждения об историческом значении, стилистическом достоинстве и важности сочинения Шеллинга в ходе развития его учения отличаются меткостью и сохраняют значение и в наше время. "Шеллинг подвергнулся такому нападению Якоби, против которого нужно было дать решительный отпор". "Это не Шеллинг нападал на Якоби, это сама философия изгоняла своего двойника, и восходящее солнце должно было навсегда прогнать призрак. Шеллинг вызвал ряд упреков,

даже друзья не одобряли резкости его сочинения. Все противники подняли крик. Общественные круги, в которых Якоби казался апостолом, отрицание определенной строгой науки, указание в даль на бесформенную религию, покорно приспособляющуюся ко всякому складу души, вполне соответствовали господствующему настроению эпохи. И для женщин, и для мужчин Якоби был милым стариком, который заставлял спорящих замолчать, не разрешая спора. Людям казалось ужасным то, что сложившаяся эпоха, старавшаяся прогнать призрак бессильными заклинаниями, должна была исчезнуть. Тем не менее сочинение Шеллинга (Памятная записка о сочинении о божественных вещах и т. д.) было одним из самых сильных в мире. Оно произвело уничтожающее влияние и должно было быть таким. Шеллинг никогда не писал более глубоких и ясных в то же время произведений. Это сочинение все еще должно быть предметом серьезного изучения; также и тот, кто хочет понять теперь Шеллинга, должен вполне проникнуть в это сочинение". "Среди немцев Шеллинг классический прозаик. Его сочинение есть образец хорошего немецкого стиля. Он все время сохраняет в себе гнев, но никогда не подчиняется ему. Именно

величественное спокойствие уничтожает. С этих пор не было больше и речи о нападениях Якоби на Шеллинга. Крики о жестокости обращения с ним должны были против его воли быть знаком решительной победы над ним"²²⁸.

II. НОВЫЙ ЖУРНАЛ. СТОЛКНОВЕНИЕ С ЭШЕНМАЙЕРОМ

Шеллинг хотел воспользоваться этой победой и удержать за собою место, завоеванное им в общественном мнении после борьбы с Якоби. Он чувствовал, что своим сочинением опять затронул свою эпоху и энергично взволновал ее. Момент казался ему подходящим для того, чтобы продолжать непосредственное соприкосновение с эпохой и свое влияние на нее с помощью задуманного им журнала. Он выступал в роли журналиста в пятый и последний раз. Прежние журналы были посвящены эзотерическим предметам, напр. умозрительной физике, критике, медицине, теперь его планы были шире. Он хотел подействовать на все просвещение своей эпохи, воздействовать прямо на ее духовные силы, просветить ее относительно ее стремлений, указать ей высшие цели. В особенности он был намерен осветить и выдвинуть вперед сущность немецкой науки, искусства и просвещения, содействуя их свободному развитию. Чтобы отметить этот универсальный немецкий характер журнала, Шеллинг придумал для него заглавие: "Allgemeine

Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" (Общий журнал немцев для немцев)²²⁹.

Журнал вступил в жизнь в 1813 г., а объявлено было о нем уже за год до этого. Название его невольно напоминает о речах Фихте к немецкой нации, которые Фихте назвал "речами немцев к немцам". Ораторский подвиг Фихте Шеллинг хотел осуществить с помощью журнала. Но журнал вовсе не то, что речь; 1813 год принес с собой войну за освобождение и не имел времени поучаться из журналов; он был менее доступен влиянию слова, чем 1807 и 1808 годы, нуждавшиеся в сосредоточении и подъеме духа после унижения Германии. Таким образом предприятие Шеллинга осталось безуспешным, и его листок был быстро унесен бурей той эпохи.

Важнейшим сочинением в этом журнале была полемика с Эшенмайером по поводу учения Шеллинга о свободе. Эшенмайер в частном письме высказал несколько возражений, которые Шеллинг уничтожил своим ответом, и оба письма напечатал в своем журнале. При этом он поступил с Эшенмайером не откровенно и несколько коварно. Прося у него позволения напечатать его письмо и свой ответ, он сказал ему несколько любезностей по поводу его возражений, тогда как сам думал о них чрезвычайно презрительно и

чувствовал аппетит закусить Эшенмайером, пообедав Якоби. "Ваше письмо", – пишет он Эшенмайеру, – "касается важнейших серьезнейших вещей и так тонко выражает Ваши мысли, что я должен был сохранить полное самообладание, чтобы с достоинством возразить на них. Я прошу Вас позволить мне напечатать в первом выпуске моего журнала это письмо, заключающее в себе, кроме непосредственного отношения к моему исследованию о свободе, заявления, представляющие общий интерес и дающие толчок мысли. Мы оба в состоянии дать миру пример литературного спора, развивающегося без нарушения приличий, уважения друг к другу, достоинства и дружбы". Совершенно иначе он пишет Виндишману: "Печатание первого выпуска начнется через несколько дней. Для этого номера у меня есть настоящее сокровище в чрезвычайно наивном письме Эшенмайера ко мне по поводу моего исследования о свободе. Тайна так называемого незнания и связанных с ним учений выражена в нем так, что не остается желать ничего лучшего. На этом основании, а также потому, что мне не было достаточно важно отвечать ему частным письмом, я выпросил у него его письмо для печатания; мой ответ также появится в первом

выпуске и совершенно сорвет завесу с этих взглядов"²³⁰.

III. ОБЪЯВЛЕНИЕ О НОВЫХ СОЧИНЕНИЯХ

1. СОЧИНЕНИЕ "МИРОВЫЕ ЭПОХИ"

"Как я теперь заговорю, это все увидят", – писал Шеллинг к Георгии в декабре 1812 г. Однако этого никто не увидел. Сочинение, над которым он работал и которое должно было появиться уже в 1811 г., было озаглавлено "Мировые эпохи". В одном письме к Паулине Готтер в начале этого года он говорит: "Мое сочинение, над которым я внутренне работал много лет, должно наконец приобрести и внешнее существование. Мне нужно подвергнуть его окончательной отделке, труд предстоит не малый. Мы охотно удерживаем при себе долго лелеянное целое. Нам кажется, что мы все еще можем его улучшить, и мы лишь с болью покидаем его, а между тем первый набросок, обыкновенно, бывает наилучшим. Особенно в настоящей момент я с болью чувствую всякую потерю. Если бы не эти занятия, я бы наверно мог доверить себя Вашему чистому и нежному взору". Прошло несколько месяцев. Он пишет: "То, что я

собирался издать на Пасхе, во время работы так расширилось, что я наверно должен затратить еще целое лето. Мне не жаль времени, я трачу его на заботы о любимом детище". И тем не менее уже на Пасху он писал штутгартскому другу: "Из сочинения Мировые эпохи напечатано одиннадцать листов, вся первая книга, оно будет занимать не менее тридцати листов"²³¹.

В ноябре он пишет Виндишману, что книга у него застряла. "Я все надеялся вскоре закончить свое сочинение, однако этот предмет слишком обширен, работы слишком много, и некоторые телесные страдания, хотя я и здоров в общем, замедляют осуществление этого труда. Вы, мой дорогой друг, по-видимому, хорошо предугадали тему этого сочинения на основании последней статьи, что немногие сделали, так как большинство имеет самые странные представления о нем, и я оставляю при них этих людей так же охотно, как тех, которые воображают, что я совсем исписался, основываясь на том, что я так давно ничего не писал. Просите Бога, дорогой друг, чтобы он дал мне силы и бодрость в особенности против припадков прежде мне совершенно неизвестной ипохондрии, и мое произведение появится на свет на радость всем искренним друзьям и в посрамление всем

врагам. Если поможет Бог, то оно, наверно, выйдет на Пасху. Я не хочу издавать его по частям, в противном случае две его книги могли бы быть напечатаны"²³².

Наступает Пасха 1812 года, но Мировые эпохи не появляются. Между тем начался спор с Якоби. Шеллинг жалуется, что ответ потребовал от него целого месяца и отвлек его от главной работы. "Я надеюсь", – пишет он 25 февраля 1812 Паулине Готтер, – "что к Пасхе издам готовую уже часть Мировых эпох и первый выпуск журнала". Ни того, ни другого он не сделал. Его отвлекли обручение и свадьба. К концу 1812 г. он утешает Георгии: "Потерпите еще несколько времени. Мое произведение, наконец, появится в свет. Я имею в виду Мировые эпохи, с Божьей помощью эта книга будет напечатана к Пасхе"²³³.

Вместо Мировых эпох настала война. "Что касается моих литературных работ", – пишет Шеллинг 8 октября 1813 г. к Георгии, – "Мировые эпохи ждут лучшей поры. В этом году, поглощенном войною, бурями и неурядицами, я бы не хотел пускать свою книгу в открытое море; в 1814 г. люди будут восприимчивее к этим идеям, и я тогда не стану удерживать их дольше"²³⁴.

Мировые эпохи не появились. Также в письмах с тех пор речь о них шла реже, и прошло несколько лет, пока опять появились следы загадочного произведения. "Вы спрашиваете", – отвечает Шеллинг шведскому поэту Аттербому 29 января 1819 г., – "что поделявают Мировые эпохи. После того, что я Вам рассказал, Вы легко можете себе представить, что я вовсе не имел особенной охоты работать над этим сочинением прошлую зимою и весною. Вообще если я до сих пор медлил и не мог заставить себя подвергнуть его окончательной обработке, то это происходило главным образом потому, что я все еще чувствовал себя не способным выполнить целое вполне и окончательно согласно своему намерению, так, как я хотел. Если бы я отказался от этого упрямого требования, я давно бы мог уже пустить свое сочинение в мир. Однако не было ли бы полезно хоть раз принять в расчет также и чувство собственного удовлетворения, и что же, в конце концов, может быть большим счастьем, чем высказаться вполне? Никто не проходит сквозь свое время настолько незапятнанным им, чтобы к нему не прицепилось ничего, что совсем не относится к его настоящей сущности. Очищение от этой накипи, сбрасывание с себя всего чуждого, стесняющего и

приобретение таким образом полной свободы составляет собственно трудную задачу; в то время как положительная сторона моего сочинения легко и быстро складывалась, доставляя мне действительно величайшее удовольствие, эта отрицательная работа стоила мне многих лет и немалого труда. Всегда оставалось еще какое-либо препятствие, мешавшее моему идеалу совершенно не предубежденного, чистого по форме и содержанию произведения, имеющего, так сказать, человеческое достоинство, и немалого труда стоило мне открывать эти препятствия. Однако теперь я победил их; я достиг той точки, к которой стремился, и мне нужно еще только несколько часов, свободных от рассеивающих занятий, чтобы совершенно закончить сочинение и достигнуть полного удовлетворения. Доставит ли оно удовлетворение и предубежденной партии моих современников – это другой вопрос. Впрочем, этой цели я никогда не имел в виду, и охотно предоставляю всякому наслаждение носиться со своими оковами и свободу греметь своими цепями. Я достиг того пункта, к которому всегда стремился. Напоминаю Вам о данном Вами слове тотчас же перевести мое сочинение на язык северных героев"²³⁵.

Здесь из уст самого Шеллинга мы слышим

напоминающее Гамлета признание о раздвоении между ним и его сочинением, которое он не решается подвергнуть окончательной обработке под влиянием внутренних сомнений. Напрасно он прикрывает это раздвоение новыми уверениями, обнаруживающими жажду подвига. Он обманывает себя, говоря: "Я достиг завершения, мне нужно еще только несколько свободных часов" и т. д.

2. МИФОЛОГИЯ

Было бы лучше, если бы этот самообман оставался скрытым или не выходил за круг друзей Шеллинга и не превращался бы в отношении к посторонним людям в пустые обещания, которые уже вследствие своих повторений потеряли характер наивного обмана. Обещаниям, объявлениям и выполнению их нет конца. Рассматривая ряд их, я перехожу уже за границы первого пребывания Шеллинга в Мюнхене. Вскоре появилось два заявления этого рода. После того как Шеллинг читал летом 1821 года о значении древней мифологии, к Мировым эпохам присоединилась Мифология. "Я собираюсь", – пишет он 3 мая 1821 Крейцеру, – "напечатать также и эти лекции, которые будут предшествовать, правда оконченному, но все еще недостаточно созревшему для выхода в свет сочинению Мировые эпохи. Быть может, у меня сохранились еще следы ипохондрии, выросшей в течение многих лет при неблагоприятных, мало побуждающих к деятельности внешних обстоятельствах, ипохондрии, довольно основательно, хотя и не вполне побежденной мною; она делает меня более робким, чем

следует"²³⁶.

За десять лет до этого начались жалобы о приступах ипохондрического настроения, которое до того было ему неизвестно; с тех пор оно разрослось, потом было довольно основательно, хотя и не вполне побеждено. Как будто бы наслаждение собственным творчеством, внутреннее доверие к себе было потеряно им, после смерти Каролины жажда духовных подвигов как бы исчезла в нем!

С Мифологией произошло то же, что и с Мировыми эпохами. "Еще в нынешнем году", – пишет он 3 сентября 1822 Крейцеру, – "я надеюсь послать Вам свои Лекции по мифологии". Опять проходят года, а сочинение не появляется. В одном письме 1 апреля 1826 к Виктору Кузену он говорит: "Спустя несколько времени я надеюсь послать Вам первый том своих лекций по мифологии, второй и третий тома непосредственно последуют за ним". Если бы он давал эти обещания не первого апреля. Спустя несколько недель он подтверждает свое обещание: "я с уверенностью могу заявить о вскоре предстоящем издании первого тома моего сочинения по мифологии, оно проложит путь другим сочинениям"²³⁷.

3. ОБЪЯВЛЕНИЯ, ОБМАНЫВАЮЩИЕ ОБЩЕСТВО

Все эти обещания остались невыполненными. Хуже всего было то, что они фигурируют не только в письмах, но и делаются перед обществом, все вновь вызывая ожидания и обманывая их. В ярмарочном каталоге сочинение *Мировые эпохи* было уже указано, как появившееся в приложении к *"Allgemeine Zeitung"* (1815). По словам Эшенмайера, он слышал от самого Котта, что уже было напечатано пятнадцать листов, как вдруг Шеллинг взял их обратно. *Мировые эпохи* не были напечатаны, а между тем исследование о самофракийских божествах появилось как "Приложение к *Мировым эпохам*"!

Спустя одиннадцать лет (1826) также и "Лекции по мифологии" были помещены в каталоге в числе появившихся сочинений; эти лекции находились в печати, и уже шестнадцать листов были готовы, когда Шеллинг взял обратно и это сочинение. Через десять лет (1836) в каталоге книг, изданном во время пасхальной ярмарки, было заявлено, что философия мифологии Шеллинга появится в ближайшем

будущем; а за шесть лет до этого в *"Allgemeine Zeitung"* было сообщено из Мюнхена, что Шеллинг еще в течение года (1830) издаст новое сочинение. Ни одно из этих обещаний не было исполнено. Враги Шеллинга присматривались к этим явлениям и торжествовали. Залат, "покоящийся в Ландсгуте", как он сам называл себя с плаксивою жеманностью, написал об этом целую брошюру, в которой, основываясь на невыполнении обещаний, даваемых в течение десятков лет, приходил к естественно навязывавшемуся выводу о пустоте этих обещаний²³⁸.

Шеллинг закончил лишь ту часть *мировых эпох*, которую он два раза, в 1811 и 1813 гг., отдавал в печать, потом опять брал к себе и вновь перерабатывал. Это была первая книга, третья часть целого сочинения. Больше нельзя было опубликовать даже и на основании оставшихся после него бумаг. Если в своих письмах он несколько раз заявляет, что окончил это сочинение, то уверения его ложны, и в этом случае их нельзя объяснить даже самообманом.

4. ОЦЕНКА ПОЛОЖЕНИЯ ШЕЛЛИНГА

Причину этого поведения нужно искать в таком основании, которого Шеллинг не высказывал, и которое, несмотря на суетные обещания его, было гораздо более почтенным, чем догадывались его обыкновенные противники. Шеллинг не удовлетворялся своими сочинениями; он имел право прилагать к себе более высокий масштаб. Он должен был делать это, так как само время, смотревшее на него с упованием, прилагало к нему этот масштаб, и, сравнивая с ним результаты своего труда, он находил их слишком малыми. Отсюда возникла непреодолимая боязнь обнародовать свои сочинения. Это мнение высказывает и Стеффенс. "Уже в то время", – сообщает он в 1815 г., – "Шеллинга упрекали в его многолетнем молчании.

Набросок Мировых эпох был готов, Котта отдал в печать несколько листов, но Шеллинг взял их обратно. Казалось непонятным, каким образом человек, занимавший такое значительное положение в духовной жизни, как Шеллинг, человек, который должен был создать новую эпоху в истории духа, не владел собою. Но ведь

им повелевал и подчинял его себе дух, управлявший самою историей. Поэтому для него существовал иной масштаб законченности, чем для нас. Мы решаемся делать более или менее удачные попытки, так как то, что обладает вечным значением, есть продукт коллективной деятельности²³⁹". Также и отношения современников к Шеллингу стали более тягостными. Полная ожиданий восприимчивость, как бы окутывавшая его со всех сторон и носившая на высоких волнах, теперь находилась в состоянии отлива. Отношение публики к Шеллингу и оценка сделалась более старческой, осмотрительною. Он не был более обожаемым философом. Как дух земли, он хотел в Мировых эпохах овладеть "со свистом снующим челноком времени" и соткать живое платье божества. Как Пенелопа, он обнадеживал женихов, заставляя ожидать брачной одежды, и вновь распускал то, что соткал. Между тем многие женихи покинули дом.

Глава тринадцатая

УЕДИНЕНИЕ В МЮНХЕНЕ. – ЖИЗНЬ В ЭРЛАНГЕНЕ

I. УЕДИНЕНИЕ

1. ЗАТИШЬЕ

Когда Шеллинг ехал из Вюрцбурга в Мюнхен, его взволновало страстное желание влиять на мир, преобразовывая его и воздействуя на его религиозную жизнь; в то время в письме к Виндишману он обнаруживал такое же настроение, как десять лет тому назад в пору юности, когда он вышел из Тюбингенского института и писал Гегелю²⁴⁰. И в этом был самообман, так как ни по складу своего характера, ни по природе своих интеллектуальных сил он не принадлежит к числу тех реформаторов, которые непосредственно и непреодолимо овладевают самою жизнью. Смерть жены заставила его уйти в себя и надломил его научную деятельность. Вскоре описанное выше настроение заменилось жаждою

одиночества и тихой жизни. "Я все более стремлюсь к уединению", – пишет он к Георгии уже в 1811 г., – "если бы это зависело от меня, мое имя более не упоминалось бы, хотя я никогда не перестану действовать в пользу того, в чем я живо убежден"²⁴¹. Достигнув сорокалетнего возраста, на середине своего жизненного пути он начинает совершенно замолкать в литературном мире. Если всего разумнее ничего не печатать, то этот гениальный шваб почти буквально выполнил известную поговорку своих соотечественников. Между тем едва ли какому-либо другому немецкому философу выпал на долю такой счастливый досуг, мало и лишь на короткое время нарушаемый также извне. Его второй брак доставил ему полное семейное счастье, не омраченное никакими продолжительными заботами и ничем не расстроенное; на его глазах росли и расцветали три сына и три дочери. Смерть его родителей – отец умер в 1813 г., а мать через пять лет – поразила его тяжело; он с горечью жалуется на потерю двух друзей, которые стояли близко к нему; опасная болезнь брата озабочивала его, собственные недомогания, нарушавшие правильное течение жизни, но не вызывавшие опасений, появлялись и исчезали.

Направление его мышления, перешедшего

через магию к мистике и приблизившегося к Якову Беме, невольно привело к отчуждению между ним и суетою мира. С точки зрения современников он смотрел назад, и так как они замечали только неясные очертания его духа, не понимая своеобразия и самостоятельности его мышления, то о нем начали распространяться странные слухи, поколебавшие даже искренних друзей; даже Шуберт стал осведомляться у других, правда ли, что Шеллинг сделался католиком. Шеллинг узнал об этом и написал Шуберту 28 февраля 1815 г.: "Этот вопрос с Вашей стороны мог бы удивить меня, если бы меня еще что-либо изумляло, и если бы он не показал мне, что вы меня вовсе не знаете, или, скорее, что вы меня никогда не знали"²⁴².

Он был внутренне одинок и чувствовал это одиночество; не было никого, с кем бы он действительно сходилась во взглядах. Промышлять реакционными тенденциями, подобно Фр. Шлегелю, было противно ему; также и дружба с философом Баадером с годами ослабела. В январе 1819 г. он пишет Аттербому: "Фридриха Шлегеля я видел как раз таким, как вы его мне изображаете, во время его проезда через Мюнхен; пожалуй, одного взгляда на него было достаточно, чтобы вызвать решительное

отвращение: такой ужасной перемены я еще никогда не видел; что бы он ни предпринял, он может создать что-либо чистое разве только чудом. Нашего друга Баадера я вижу с некоторых пор очень редко и вполне доволен этим. В последний раз я принужден был выслушать его рассказ о том, что дьявол теперь действительно подает знаки своего существования, что дьявол посещает его в его доме и преследует его. По-видимому, он был очень доволен, что дьявол, наконец, обратил внимание на его нападения"²⁴³.

2. ОТНОШЕНИЕ К СОВРЕМЕННЫМ ВОПРОСАМ

Также и в религиозных и политических вопросах он остается одиноким и среди господствующих направлений не находит ни одного подходящего для себя. Он высказывается против рационалистического религиозного просвещения, но не становится на сторону ортодоксальной веры, он высказывается против политических новшеств, но не присоединяется к реакционерам. Его "историческая философия" согласно своему историческому характеру восстает против всего революционного, против всех противных истории нововведений, но в то же время, опираясь на философские соображения, борется против безыдейного возврата к церкви и государству. Таким образом он становится чужим для своего времени; поток времени не несет его с собой, поэтому он остается позади Гегеля, восходящее учение которого ближе подошло к историческому рычагу времени и в прусской столице подействовало даже на длинное плечо рычага. Отношение этих бывших друзей, этих родственников по существу швабских философов к борьбе своей родины за конституцию было

характерным для их положения среди современной жизни. Гегель в противовес сословным стремлениям защищал современную государственную идею конституции, предложенной королем, тогда как Шеллинг склонялся на оппозиционную сторону сословий. "Они хотят", – пишет он своему брату, – "чтобы Виртемберг оставался землей и потому борются против превращения провинциальных или земских сословий в имперские чины. Я присоединяюсь к их желаниям, пусть Германия сделается, если хочет, государством или империей, а отдельные земли пусть останутся землями". В конфиденциальной докладной записке он советует министру фон Нейрату, чтобы выработка новой конституции была предоставлена старому виртембергскому ландтагу. "Спасение и мир можно найти только в праве; подобно тому, как раздел Польши тяготеет еще на Европе, составляя ее вину, точно так же, пока право виртембергского народа не встретит справедливого отношения, всегда будет оставаться беспокойное и неудовлетворенное сознание; между тем этот мир сознания стоит выше всего, это домашний мир в самом тесном смысле слова, все другое есть лишь обманчивый покой. Отошедшее в область прошлого вовсе не

перестает существовать окончательно, оно продолжает жить в настоящем, служа основанием для его развития. Время отняло у старой виртембергской конституции силу, но оно не положило ее еще в гроб: эта столь многими любимая мать должна еще произвести на свет ребенка, новую конституцию, возросшую из ее плоти и ее крови²⁴⁴".

Подобные же суждения он высказывает в письме (10 марта 1820 г.) к Аттербому и о карлсбадских постановлениях, которые, как и большую часть прусских мероприятий, по его мнению, не может одобрить ни один благомыслящий человек, так как они большею частью нецелесообразны и, смешивая невиновных с виновными, должны привести как раз к обратным результатам, именно объединить всех для оппозиции. Но и ту оппозицию, против которой все это по существу направлено, в действительности также нельзя защищать. С каждым днем становится яснее, что за нею не кроется ничего, кроме тощих старых якобинских взглядов и мелкого просвещения, которое хотело бы разрушить все глубокое, что есть в науке, религии и государстве²⁴⁵".

3. ПРЕДЛОЖЕНИЯ КАФЕДРЫ

Шеллинг был лишен одного условия, некогда чрезвычайно содействовавшего его литературному труду, именно деятельности в качестве профессора. Он чувствовал этот недостаток и стремился опять к кафедре. В это время два раза представлялся случай быть приглашенным в университет.

Первый случай получить кафедру представился в Тюбингене. Во время своего пребывания в Штутгарте в 1811 г. Шеллинг случайно высказался, что он готов опять сделаться профессором. Президент фон Вангенгейм, бывший куратором швабского университета, желал его приглашения в Тюбинген и содействовал ему; эта попытка, как сообщал Шеллингу Георгии 4 июля 1811 г., не удалась, так как против нее был король, опасавшийся столкновения Шеллинга с теологами. "В этом король", – ответил Шеллинг, – "или тот, кто подал ему эту мысль, совершенно прав, так как моя теология никогда не согласовалась бы с тюбингенскими теологами. Основной недостаток их в том, что они в своих философских принципах оказываются

настоящими социнианами, quorum, по выражению Лейбница, semper paupertina fuit de Deo rebusque divinis philosophia (которых религиозная философия всегда была бедна) и в том, что они с такими принципами в голове хотят все же защищать ортодоксальное учение. Вследствие этого ортодоксальное учение превращается в бессмыслицу, отталкивающую и возмущающую всякий здравый рассудок, все лучшие не осужденные на бессмысленное подражание умы. Эта историческая вера, стремящаяся обосновать, напр., учение о загробной жизни на простом внешнем свидетельстве Христа, как самого мудрого и благородного из всех людей (не на подвиге Христа, преодолевшего смерть, и не на существенной связи этого учения со всеми духовными истинами и вследствие этого уже с религией духа, с христианством), эта историческая вера, считающая полезным и допустимым доказывать бытие Бога из чудес и пророчеств, как внешних фактов, есть самое грубое иудейство, то самое иудейство, с которым боролся Христос, обличая фарисеев и книжников"²⁴⁶.

Летом 1817 опять поднялся вопрос о приглашении в Тюбинген. Шеллинг пишет

своему брату, что он желает быть в Тюбингене канцлером и профессором философии, но не хочет хлопотать об этом: он говорит, что им руководят вовсе не личные, а чисто научные основания. "Благодаря продолжительному воздержанно от деятельности, благодаря постоянному созерцанию я достиг зрелого развития и в то же время такой точки зрения, при которой могу считать свое академическое влияние полезным не столько для себя, сколько для этого запутанного времени и мира"²⁴⁷.

Между тем явилось приглашение из Иены, чрезвычайно обрадовавшее его. В таком настроении он пишет (в начале 1816 г.) своему брату: "Я получил неожиданно приглашение из старой любимой мною Иены занять кафедру логики и метафизики на философском факультете. Мне предлагают тысячу талеров (неслыханная там сумма, которую я, без сомнения, получал бы первый и до сих пор единственный), первенство на философском факультете и другие преимущества". "Мысль, что я опять могу действовать, как преподаватель, в это значительное и все более приобретающее значительность время, мысль, что я могу наслаждаться тою золотою свободой, которой, пожалуй, нигде и ни в каком университете, нельзя

вкусить в такой мере, как в Иене, эти соображения глубоко волнуют меня. Мысль сделаться опять лишь преподавателем философии меня не увлекала бы в такой высокой степени, но надежда совершить там постепенный и естественный переход к теологии, для чего я во всяком случае подыскал бы средства, и мысль, что таким образом, с божьей помощью, я бы сделал что-либо решительное для всей Германии и зажег бы в ней благодетельный свет, в сравнении с которым первое произведенное еще в юности движение было лишь нечистым огнем, – вот представления, возбуждающие меня с огромною силою и почти приводящие меня к решению". Он медлит лишь под влиянием сомнений в своих силах и в зрелости своего решения, а также ввиду долга благодарности в отношении к Баварии. В ответе Эйхштедту (8 февраля 1816 г.) он просит "великое и благородное веймарское правительство дать ему еще несколько времени для размышления, чтобы он мог совершенно свободно принять решение и увериться в полной чистоте его²⁴⁸".

Отношения к Баварии удерживали его на месте. Также и проект переезда в Тюбинген не состоялся, между тем желание возобновить академическую деятельность сохранялось в

Шеллинге. Чтобы осуществить это желание и в то же время жить в более мягком климате, подходящем для своего здоровья, Шеллинг берет на неопределенное время отпуск у баварского правительства и, не теряя своей должности, переезжает позднею осенью 1820 г. в Эрланген²⁴⁹.

II. ЖИЗНЬ В ЭРЛАНГЕНЕ

1. ОБЩЕСТВО ДРУГА

В Эрлангене Шеллинг прожил семь лет, которые относятся к числу самых тихих и приятных в его жизни, если не считать продолжительной болезни жены, вызвавшей серьезный опасения, но исцеленной карлсбадскими водами. Уже известие, что Шеллинг хочет приехать и читать лекции, вызвало самые радостные ожидания в академических кругах, как среди профессоров, так и среди студентов. Между профессорами университета нашлось несколько лиц, объединенных прежнею дружбою и почитавших в Шеллинге своего духовного вожака. Он попал среди своих и, как только вступил в этот круг, занял центральное положение. Г. Г. Шуберт приехал из Мекленбурга, где он несколько лет был воспитателем сыновей наследного великого герцога; он был приглашен в Эрланген как профессор естественной истории и начал свои лекции весной 1819 г. Среди своих ближайших товарищей он нашел своих друзей и прежних

сослуживцев из нюрнбергского реального института: Швейгера, который вскоре переехал в Галле, И. В. Пфаффа и Канне. Он подружился здесь со старым церковным советником Фогелем, с его учеником и товарищем диаконом Энгельгардтом, а также с врачом и прозектором Флейшманом, который также был домашним врачом и другом Шеллинга, и в саду которого друзья охотно и часто устраивали веселые собрания летом. "Не только мы", – рассказывает Шуберт в своей автобиографии, – "но и все другие испытывали особенно возбуждающее духовное влияние близости Шеллинга и почти ежедневных сношений с ним. Во всяком общественном кругу, сообразном его положению, он непреднамеренно вносил благодетельно возвышающее и в то же время веселящее настроение, благодаря которому всякий благородный жизненный зародыш пробуждался и приходил в движение. Обыденные разговоры одного соседа с другим прекращались, все прислушивались к словам Шеллинга, и слова его зажигали в других новые мысли и разговоры, подходившие к основному тону более высокой беседы. Но и тогда, когда он лишь молча прислушивался к беседам или, по-видимому, отдавался их беспечному обыкновенному

течению, в его существе все же было что-то напоминавшее серьезного штурмана, который, направляя судно к важной для всех цели, постоянно имеет в виду Полярную звезду и компас, хотя, по-видимому, с участием следит за вечерними беседами экипажа на палубе. Он сохранял и в таких случаях серьезное настроение; чувствовалось, что он может сообщить другим более богатые дары, чем получает от других. Впрочем, будучи очень занят, он лишь редко появлялся в кружке, который уже раньше образовался вокруг нашего старшего друга Фогеля, но особенно летом он охотно сходил с друзьями, по возможности в сопровождении своей семьи, в каком-либо уединенном месте на свежем воздухе". Как такое место особенно часто упоминается сад Флейшмана²⁵⁰.

2. ЛЕКЦИИ

Свои лекции в Эрлангене Шеллинг читал, как знатный гость, который поздно приходит и рано уходит. Он вообще очень мало читал в 1821–1823 гг. Предметом его лекций были Введение в философию, Философия мифологии, История новой философии. Свой первый курс "О характере философии как науки" он начал 4 января 1821 г., в следующем семестре он читал о значении древней мифологии. В летнем семестре 1822 г. он начал свой курс только 15 августа и прекратил его уже до конца месяца. При совершенно независимом положении, не связанном никакими обязанностями в отношении к университету, его лекции были добровольным даром и читались им публично. Аудитория была всегда полна, многие доценты находились среди слушателей, напр. в первом семестре Шуберт и Пфафф. По поводу лекций об истории новой философии, читанных Шеллингом во второй половине августа 1822 г., один из его тогдашних слушателей, Карл Газе, специалист по церковной истории, сообщает следующее: "Почти весь университет, профессора и студенты, собрались в зале. Он не терпел, чтобы за ним записывали. Он

читал лекции по записке, но читал очень хорошо, в особенности, когда он подошел к своей эпохе и показывал, каким образом все приводило к этому развитию философии. "Плод созрел, он должен был упасть пред тем, кто протянул бы к нему руку, и я протянул за ним руку". Затем, чтобы выразить с помощью чувства созерцание, в котором впервые открылась для него его философия, он прочитал нам возвышенные стихи, сочиненные им тогда в Иене, начиная словами: "Неужели вы не знаете, как я должен содрогаться перед миром, так как знаю его изнутри и извне". 27 августа Шеллинг читал последнюю лекцию и возвышенно закончил ее рассуждением о значении академической жизни и о том, как все, что впоследствии осуществляется в жизни, развивается по крайней мере в зародыше в эту пору²⁵¹".

Первый курс о природе философии, как науки, Шеллинг несколько раз повторил, и теперь он опубликован на основании его бумаг. Цель этого курса была пропедевтическая, но он вовсе не был популярным. Шеллинг показывал, в чем состоит задача философии, и какую форму она должна принять, чтобы решить эту задачу. Он имел в виду ту форму, которая была предобразована в его учении о свободе.

Человеческое знание, говорил он, должно стать систематичным благодаря философии. От природы оно имеет противоположный характер, оно запутано противоречивыми взглядами и представлениями, в нем заключаются необходимые противоречия, которые также и в философии сперва должны достигнуть полного выражения, чтобы впоследствии могла явиться настоящая система. Состояние "асистазии", борьба систем есть необходимое условие возникновения настоящей системы. Так, греческая философия впервые в лице Платона пришла к идее действительно систематического единства. Всякая занятая спорами система односторонняя; односторонность заключается не в ее утверждениях, а в ее отрицаниях. Однако в сфере односторонних точек зрения противоречия неистребимы; действительное решение их дается в "системе *par excellence*", в истинно универсальной системе, которая проходит сквозь все системы, выходит за их пределы, выступает на широкий простор и в самом деле становится свободною. Речь идет о единой системе, находящейся во всех и над всеми, о прогрессивном движении, основанием и целью которого служит один и тот же субъект, абсолютный субъект. В этом понятии вопрос

философии совпадает с высшею стороною всех проблем. Абсолютный субъект должен быть мыслим, как истинная бесконечность: поэтому он не может быть субстанцией Спинозы, которую низвергают в сферу конечности как бы гири мышления и протяжения; абсолютный субъект должен быть мыслим свободным, но не так, чтобы он нисходил в сферу субъективного я. "Так, в наше время Фихте, сначала сделавший опять мощное воззвание к свободе, которому мы в самом деле обязаны тем, что опять философствуем свободно и с самого начала, как глубоко под собою видит он всякое бытие, в котором находить лишь стеснение свободной деятельности. Однако в то время, как для него исчезло всякое внешнее и объективное бытие, в тот самый момент, когда ожидаешь, что он поднимется над всем сущим, он опять начинает цепляться за собственное я". Сущность абсолютного субъекта есть "вечная свобода", чистая мощь и хотение, беспредметность, "индифференция", как выражался раньше Шеллинг. "Как эта вечная свобода замкнулась сперва в форму – в бытие, и как она, проходя сквозь все и не оставаясь ни в чем, наконец, опять вырывается в область вечной свободы, будучи вечно борющеюся, но никогда не побежденною,

всегда непреодолимою силою, которая всегда в конце концов сама пожирает форму, избранную ею самою, и, следовательно, из всякой формы опять воскресает, как феникс, и преобразуется смертию в огне, все эти вопросы составляют содержание высшей науки". Настоящее деятельное начало заключается в этой свободе, в ее саморазвитии, самообнаружении: сначала она не познает, затем она познает, но не себя, наконец, она познает себя. Таким образом весь процесс состоит лишь в движении к самопознанию, импульсом всего движения служит (познай самого себя). "Познай, что ты есть, и будь тем, что ты познал в себе, таково высшее правило мудрости. Таким образом вечная свобода в индифференции есть покоящаяся мудрость, а в движении – ищущая себя, никогда не покоящаяся, в конце концов осуществленная мудрость. Следовательно, во всем движении проявляется ищущая себя мудрость, все движение есть стремление к мудрости, и это есть объективная философия". Сущность и задача истинной философии, как человеческого искусства, состоит в том, чтобы подражать или воспроизводить в идее эту объективную философию²⁵².

Так как вечная свобода (абсолютный субъект)

выходит за пределы всего сущего, то все сущее должно быть покинуто, и последняя привязанность должна исчезнуть, чтобы можно было добиться истинного познания. С этой точки зрения даже Бог есть лишь сущее. В одном месте своих лекций Шеллинг прямо предупреждает слушателей, чтобы они не смешивали понятия абсолютного субъекта и Бога, так как эти понятия существенно различаются. Тот, кто хочет достигнуть исходного пункта истинно свободной философии, должен покинуть самого Бога. Это значит, кто хочет сохранить, тот потеряет, а кто потеряет, тот найдет. Только тот приходит к основанию самого себя и познал всю глубину жизни, кто однажды покинул все и сам был покинут всем, для кого все исчезло, и кто видел себя тождественным с бесконечностью; этот великий шаг Платон сравнивал со смертью. Слова, написанные Данте над воротами ада, должны быть в ином смысле начертаны также и у входа в философию: "Оставьте всякую надежду, входящие сюда". Кто действительно хочет философствовать, тот должен освободиться от всякой надежды, от всяких желаний и страстей, он должен ничего не хотеть, ничего не знать, чувствовать себя совершенно голым и бедным, всем пожертвовать, чтобы все приобрести. Тяжел

этот шаг, сделать его так же тяжело, как покинуть последний берег; это видно из того, что слишком немногие способны были сделать его"²⁵³.

3. ПЛАТЕН

Среди слушателей этого первого курса был поэт Платен; его описание я передам словами его дневника. С октября 1819 он находился в Эрлангене и напряженно ожидал Шеллинга. "Этот необыкновенный человек сообщает богатую разнообразную жизнь всему университету. Свою первую лекцию после четырнадцатилетнего молчания он произнес 4 января в аудитории Глюка, которая, однако, не могла вместить всю толпу. Он читает от пяти часов вечера до шести или семи часов. Задолго до пяти часов все скамьи были полны сидящими, на всех столах стояли, давка в дверях была так велика, что двери были сняты с петель, и многие взлезали на окна. Многие, не поместившиеся в зале, открыли окна в коридор, чтобы слушать лекцию извне. Присутствовали почти все профессора. Наконец появился он, и его вступительная речь относилась к его прежнему положению, к его уединенным исследованиям в Мюнхене и желанию выступить опять публично. Затем он начал введение к своему курсу, который он назвал "Введением в общую философию". Во время второй лекции он закончил свое введение и

начал говорить о своих требованиях к слушателям. Он не скрывал, что нужны напряжение и силы духа, чтобы следить за ходом его идей и обозревать их, как целое. Он назначил час в субботу, когда студенты могли посещать его, сообщая ему свои сомнения, и прибавил, что из возражений своих учеников, как он не стыдится признать это, он извлек больше, чем из целых книг, написанных против него учеными. Он с любовью вспоминал о научной совместной жизни в Иене и убеждал нас устраивать маленькие дружеские кружки, в которых обсуждались бы его идеи. Он сделал несколько теплых замечаний по поводу высокого наслаждения интеллектуальной дружбы и несколько упреков против бессмысленных развлечений, ссылаясь на прекрасное изречение: *res severa verum gaudium* (трудное дело – настоящая радость). Речь Шеллинга, несмотря на кажущуюся сухость, была увлекательна, она наполняла душу неопишуемой теплотой, возраставшею с каждым словом. Чрезвычайная наглядность и поистине божественная ясность, а вместе с тем смелость выражений и определенность воли, вызывающая почтение, были присущи его изложению. Он говорил о субъекте философии и об определении первого

принципа, которое может быть достигнуто лишь путем приведения себя первоначально к совершенному незнанию, при чем он сослался на изречение: если вы не станете как дети и т. д. "Чтобы заниматься наукою", – прибавил он, – "нужно не только покинуть жену и детей, как говорят обыкновенно, нужно покинуть буквально все сущее, мало того – я не боюсь этого высказать – нужно покинуть самого Бога". За этими словами настала такая мертвая тишина, как будто все затаили дыхание, пока Шеллинг опять не начал говорить и, во избежание недоразумений, пояснил свою мысль, при чем опять воспользовался словами Библии: кто все сохранит, тот все потеряет. Мне в это время пришло в голову "быть или не быть" Гамлета и всею тяжестью своею пало на сердце; я как бы в первый раз действительно понял это положение"²⁵⁴.

Как поэтически возбуждали и увлекали Платена лекции Шеллинга, видно из сонета, который он посвятил ему:

Wie sah man uns an Deinem Munde hangen,
Und lauschen jeglichen auf seinem Sitze,
Da Deines Geistes ungeheure Blitze
Wie Schlag auf Schlag in unsre Seele drangen.
Wenn wir zerstückelt nur die Welt empfangen,

Siehst Du sie ganz, wie von der Berge Spitze;
Was Wir zerpflockt mit unserm armen Witze,
Das ist als Blume vor Dir aufgegangen.

Граф Август Платен Галлермюнде провел семь наиболее плодотворных лет своей жизни в Эрлангене (1819–1826 гг.), почти в одно время с Шеллингом. Он был не только восторженным поклонником Шеллинга, но и лично сошелся с ним и был "в его доме как сын". Эти личные сношения дали Платену и его таланту больше, чем лекции, которые иногда действовали на него, как молнии, но в общем оставались для него темными. В возрасте двадцати трех лет он приехал в Эрланген, недовольный своим внешним положением, колеблясь и не зная своего внутреннего призвания. Подготовленный к военной и придворной службе, получив воспитание в Мюнхене, как кадет и паж, он, будучи молодым офицером, участвовал во втором походе во Францию (1815 г.) и едва ли познакомился с чем-либо, кроме французских квартир. Вернувшись на родину, он потерял всякий интерес к военной службе и жил фантазией; он опаздывал на упражнения рекрутов и сочинял сатиры в то время, как нужно было делать объезд. Он не знал хорошенько, в чем его призвание: быть ли поэтом или литератором,

дипломатом, деятельным государственным человеком или лесничим? Он везде находил частицу себя, но не всего себя. Читая исповедь Руссо, он видел самого себя, знакомясь с сочинением Макиавелли "О Государе", он спрашивал себя: "не могу ли я сделаться великим государственным человеком?" Также и в жизни Альфьери он находил отражения себя. Его поэтические стремления и потребности творчества питались разнообразным и торопливым чтением, которое почти погубило в нем чувство, творческую силу. "Чтение и вечное чтение", – пишет он летом 1818 г. в своем дневнике, – "мне кажется, что я живу только для того, чтобы читать, или даже не живу, а только читаю". "Я сомневаюсь в своем поэтическом даре. Мне кажется, что я скорее близок к тому, чтобы быть литератором, чем поэтом²⁵⁵". Не только его талант, но и его вкус целыми годами заблуждался. Тот самый человек, который удивлялся глубине мистики Шеллинга, перед этим вдохновлялся этическими произведениями Гарве и Федоном Мендельсона. Этот поэт, впоследствии осмеявший в духе Аристофана современные ему "трагедии рока", именно Вину Мюльнера, переживал и такое время, когда его восхищало это сочинение, и он целый день носился со

стихами Мюльнера. Впрочем, именно благодаря чтению, благодаря постепенному очищению и формированию вкуса на великих образцах его талант достиг предназначенного ему развития, и он стал художником слова и приобрел в немецкой литературе прочную славу, хотя и не соответствовавшую его жгучему честолюбию. Его изучение языка привело его на правильный путь; он изучил французский, английский, итальянский, испанский, португальский, латинский, греческий и персидский языки, и благодаря живому знакомству с великими поэтами, как Шекспир и Байрон, Тассо и Альфьери, Кальдерон, Камоэнс, Гомер, Гораций, Проперций, Гете и т. д., он настолько сблизился с этими мастерами и так проник в форму их поэзии, что чувствовал себя родственным и равным с ними.

Он начал свою общественную поэтическую деятельность в Эрлангене, напечатав "Газели"; Шеллинг называл эти стихотворения настоящими восточными перлами и считал их лучшими поэтическими произведениями, известными ему. Во время жизни в Эрлангене Платен задумал большую часть своих поэтических произведений и многие из них написал. Влиянию Шеллинга он обязан тем, что от занятий эстетической

критикою перешел к художественному творчеству и к изучению греческой драмы. Его первая драма "Стеклянная туфля" была посвящена Шеллингу; посвящение было выражено в превосходных стансах. Во время одного четырехнедельного ареста в казарме он написал большую часть своей драмы "Верность за верность". Когда он в первый раз (18 июня 1825 г. в Эрлангене) поставил на сцене свое произведение, именно эту драму, Шеллинг был в театре и после спектакля чувствовал поэта ужином, на котором произнес тост. Этим триумфом заканчивается дневник Платена. "Шеллинг принимал живое участие в моих первых успехах на театральном поприще и постоянно ободрял меня²⁵⁶".

4. ПУХТА

К числу ближайших друзей Платена принадлежал Г. Ф. Пухта, которому идеи Шеллинга дали глубокий мощный толчок. В своей области он сделался научным сотоварищем и учеником философа и начал свою академическую и юридическую деятельность в Эрлангене в то время, как в этот город приехал Шеллинг. Он учился в нюрнбергской гимназии, когда Гегель был директором ее; преподавание философии Гегелем не столько подготовило, сколько увлекло его в сторону изучения этой науки. Внутренний ход развития на основании научных и религиозных мотивов приблизил его духовно к Шеллингу, а внешнее течение академической профессорской деятельности три раза свело его и лично с Шеллингом: в Эрлангене, Мюнхене и Берлине. За исключением девяти лет (1833–1842 гг.) преподавания в Марбурге и Лейпциге Пухта в промежутке от 1820 до 1845 г. (в начале 1846 г. он умер) жил в тех же городах, где и Шеллинг, и в Мюнхене был его товарищем по службе и ревностным слушателем. Когда он сделался экстраординарным профессором в Эрлангене (1823 г.), Шеллинг перестал уже здесь

читать лекции, а до этого времени поездки с научной целью удаляли Пухту от Эрлангена. Впервые в Мюнхене он мог воспользоваться с большим постоянством устными поучениями Шеллинга с кафедры, но уже в Эрлангене он вступил в личные сношения с Шеллингом и познакомился с его сочинениями.

Отношение Пухты к учению Шеллинга заслуживает специального внимания и отмечает собою в ходе развития последнего тот пункт, где оно воздействует на учение о праве. Как Кант сделал философию критической и в этом смысле зажег факел перед остальными науками, так Шеллинг сделал философию в самом широком объеме исторической в смысле истории развития. Именно это значение имеет тот "выход в свободную открытую область объективной науки", который он считал своею задачей и подвигом, создавшим новую эпоху. Этот подвиг задел нейтральные интересы современной эпохи и всесторонне возбудил ее, но, будучи и оставаясь несовершенно и гораздо менее зрелым, чем подвиг Канта, вовсе не так всесторонне овладел своею эпохою, как критическая философия. Шеллинг пытался совершить этот выход и возвестил его первоначально лишь в философии природы, а затем в философии истории. Первая

половина его труда должна была составлять философию природы, а вторая – философию истории. Уже на поворотном пункте этих эпох своей деятельности, в лекциях "О методе академических занятий", он показал, что теология и учение о праве должны быть проникнуты и преобразованы историческим пониманием религиозного и государственного развития мира и вследствие этого должны стать подвижными. Он доказывал, что религия и право не произвольно построены, что это не абстрактные, а живые, развивающиеся, постоянно движущиеся продукты всей совокупности исторической жизни человека. Если бы Шеллинг владел положительным подлежащим переработке материалом наук, он должен был бы сделаться основателем исторического и философско-исторического учения о праве в противоположность абстрактному естественному праву. Задача, которую он не мог решить сам, была выполнена родственным ему, независимым от него, опиравшимся на себя самого умом, который был призван стать вожаком новой эпохи в учении о праве: это был Ф. К. Савиньи, который издал свое учение о "Праве владения", в том самом году (1803 г.), когда Шеллинг напечатал упомянутый курс. Произвол,

размышление, законодательство в такой же мере не создают права, как они не могут создать религии или языка: право с внутреннею необходимостью вытекает из естественного, или "природного", развития народа, из потребностей и инстинктов национального сознания, из народного чувства права и из привычки; в этом развитии права учение о праве составляет одно из звеньев, одну из необходимых форм и ступеней, через которые должен пройти процесс правообразования; в развитие учения о праве входит история права, прежде всего права римского. Историю самого римского права следует понимать из римской истории вообще, и в науке о праве новое историческое направление, начинающее освещать явления романской жизни, должно распространиться также и на германскую жизнь. В области римской истории этот шаг сделал Нибура, в области римского права – Савиньи, а в области немецкого права – К. Ф. Эйхгорн; все трое принадлежали к числу первых профессоров Берлинского университета. Задача ученого юриста и призвание века состоит не в том, чтобы делать право и фабриковать закон, а в том, чтобы понимать, юридически определять, закреплять и в соответствующем духе развивать дальше уже существующие исторически

развившиеся правовые отношения. Ученые должны быть знатоками и руководителями права, а не произвольными факторами его. В этом смысле пишет Савиньи против Тибо свое известное сочинение *Von dem Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung* (о призвании нашего века к законодательству, 1814 г.). Преемником Савиньи в науке и затем (по собственному его желанию) на кафедре в Берлине был Г. Ф. Пухта, который признавал зависимость всего своего мирозерцания от Нибура, Савиньи и Шеллинга и вслед за вожаком исторической школы в праве был важнейшим представителем ее. Чрезвычайно интересно и поучительно встречать вновь философские противоположности той эпохи в области юридических наук. Мы знаем уже противоположность между образом мыслей Шеллинга и Канта: в юридических науках она воплощается в противоположности между Савиньи и Тибо; в свою очередь известная нам противоположность между Шеллингом и Гегелем выражена в юридических науках Пухтою и Гансом. В конце концов Шеллинг стал отличать философию откровения, или положительную философию, от рациональной, или отрицательной, и это различие в области юридических наук выразилось в форме

противоположности между "исторической философией права" и всяким рационализмом. Эту противоположность выразил Ф. Э. Шталь, признававший себя учеником Шеллинга, бывший одним из первых и младших товарищей его в Мюнхене и впоследствии приглашенный по совету Савиньи в Берлин (1840 г.), незадолго до приезда Шеллинга.

Однако, согласно учению Шеллинга, положительная философия должна была дополнять рациональную философию, а не составлять противоположность ей; поэтому во взглядах Шталя он вовсе не хотел признавать своего учения²⁵⁷.

5. ДОРФМЮЛЛЕР. – ЭРЛАНГЕНСКОЕ БУРШЕСТВО. – КОНЕЦ ЭРЛАНГЕНСКОГО ПЕРИОДА ЖИЗНИ ШЕЛЛИНГА

В гораздо более узком смысле, чем Платен и Пухта, мог назваться учеником Шеллинга Дорфмюллер, который, обучаясь в байрейтской гимназии у Габлера, подготовился к восприятию учения Гегеля и прибыл в Эрланген в то время (1823), когда Шеллинг уже прекратил здесь свои лекции. Он продолжал изучать здесь сочинения Гегеля, именно читал философию права вместе с членами эрлангенского буршества в числе от сорока до пятидесяти человек, но затем, познакомившись с Платеном и через него с Шеллингом (1824), совершенно увлекся учением последнего и сделался в личных сношениях его специальным зависимым от него учеником. С этих пор он считал философию Гегеля "схоластической шумихой"; Шеллинг совершенно впитал его в себя, как отец Серафикус в Фаусте умерших мальчиков. Впоследствии он сделался учителем гимназии в Аугсбурге и имел возможность ежедневно видаться и беседовать с Шеллингом, когда он провел здесь три месяца в тихом уединении в

1836 г. Впрочем, об эрлангенских лекциях, влияние которых, по крайней мере, Дорфмюллер мог еще сам наблюдать, он говорит, что они не столько были доступны пониманию, сколько вызывали преклонение перед Шеллингом и вначале овладевали умами и возбуждали их, но действовали недостаточно глубоко и продолжительно²⁵⁸.

С тех пор, как Шеллинг покинул кафедру в Вюрцбурге и жил в Мюнхене вне сношений с академической молодежью, в последней происходил большой переворот, прошедший уже один фазис и подвергшийся преследованиям правительства, когда Шеллинг вступил на кафедру в Эрлангене. Вследствие войны за освобождение в Иене 12 июня 1815 г. было положено основание новому патриотическому союзу студентов, всеобщему немецкому буршество, которое быстро распространилось во многих университетах и в годовщину лейпцигской битвы, 18 октября 1817 г., торжественно отпраздновало юбилей немецкой реформации в Вартбурге, сопровождая этот праздник многими политическими демонстрациями. Поэтому явились подозрения в опасном для государства характере этого общества; эти подозрения показали вполне

обоснованными, когда один из членов буршества, иенский студент К. Л. Занд, убил писателя Коцебу 17 марта 1819 г. Буршество считалось своего рода немецким обществом карбонариев, опасным заговором, сообществом, виновным в этом диком акте бешеного ослепления. Общество начало подвергаться стеснениям, и преследования против него были организованы карлсбадскими постановлениями. Тем не менее буршество продолжало существовать и вследствие стеснений отчасти приняло характер тайного союза, который вместо смутных патриотических чувств поставил более определенные политические цели и сделался подготовительной школой к общественным движениям, начавшимся в марте 1848 г. Всеобщее буршество встретило живое участие также и в Эрлангене; так как оно вообще поднимало среди студентов высшие интересы, то в этом кругу были сильны также увлечения философией, члены общества читали сочинения Гегеля и жадно слушали лекции Шеллинга. Одним из членов этого буршества был Юлий Шталь, развивший упомянутое выше учение о праве, которое Шеллинг не признал своим, но прусская реакция пятидесятых годов увидела в нем скалу, на которую могли непоколебимо опираться консервативные интересы²⁵⁹.

Лекции Шеллинга не оказывали широкого и продолжительного влияния, между прочим, вследствие своего афористического характера, а также потому, что взгляды Шеллинга не излагались с кафедры непрерывно. Так как долг службы на связывал его, то он предпочитал досуг кафедре. Чтобы опять сродниться с кафедрой, ему нужно было не только пользоваться удобным случаем для чтения лекций, но и занимать действительно должность профессора. Когда в совершенно новых блестящих условиях в Мюнхене открылась для него кафедра, он последовал призыву короля, чувствуя себя физически окрепшим и с радостью ожидая серьезного возобновления своей академической деятельности. "Я чувствую уже", – пишет он своему брату еще из Эрлангена, – "что профессорский дух, не могший здесь вполне установиться, с силою овладевает мною; без сомнения, существует разница между должностью и призванием. Я мог бы здесь преподавать, но это не было моим долгом; невольно я казался себе при этом человеком, который хочет выставить себя и как бы дает концерт"²⁶⁰.

Глава четырнадцатая

ВТОРОЕ ПРЕБЫВАНИЕ ШЕЛЛИНГА В МЮНХЕНЕ И КРУГ ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ (1827–1841)

I. НОВЫЕ ОТНОШЕНИЯ

1. КОРОЛЬ ЛЮДВИГ

Максимилиан Иосиф праздновал свой двадцатипятилетний юбилей управления Баварией 16 февраля 1824 г. и недолго пожил после этого. Он внезапно умер 13 октября 1825 г. С восшествием на престол короля Людвига началась новая эпоха, вызвавшая во многих надежды и справедливо восхваляемая вначале. Не только из политических соображений, как наследник, но и по собственному расположению он отступил от направления своего отца. Его детство соответствовало эпохе Французской революции, юношеский возраст – эпохе наполеоновского господства над миром и расцветающей немецкой романтики. Он был наследным принцем с немецким складом ума в

королевстве, созданном чужеземным завоеванием, управляемом согласно французскому политическому искусству и по большей части слепо преданном французским идеям. Его проекты, как и настроения, были своеобразны и самостоятельны, отличались национальным и романтическим направлением и в связи с последним, как это требовало мощное поэтическое течение времени, имели немецки-средневековый и католический характер, но они не были узко доктринерскими, не были связаны догматическими оковами, отличались богатством фантазии и были расширены истинным талантливим пониманием пластических искусств, редким не только для владетельного князя. Немецкий склад души завел его дальше, чем католическая вера, любовь к отечеству и искусству руководили им больше, чем преданность римской церкви. Он был учеником благочестивого и терпимого Зайлера, почитателем Иоганнеса Мюллера, этого восстановителя настоящей историографии, и вдохновенным другом греческого мира. Романтика не могла отрицать в короле Людвиге своего современного и либеральная происхождения, но в то же время в его душе сохранились прочно укоренившиеся остатки

монархического абсолютизма восемнадцатого века, который с годами и под влиянием обстоятельств выступал в нем все резче, побуждал его к реакции и суживал его немецкие и церковные тенденции.

Когда он вступил на трон, реакция в Европе была в полном ходу. За восстанием в Испании, Италии, Греции (1820 и 1821 гг.) последовали конгрессы государей в Троппау, Лайбахе, Вероне (1821 и 1822 гг.), на которых было решено насильственно восстановить старый порядок. Король Людвиг высказался, как противник реакции, как друг конституционного государственного порядка, как защитник любимых им искусств и наук, которые он ставил выше многих других государственных интересов; что касается его политических симпатий, он был вожаком филэллинов. Первые пять лет его правления были самыми светлыми и самыми счастливыми. Он был тогда самым популярным государем в Германии. В тот год, когда он сделался королем, Карл Август праздновал двойной пятидесятилетний юбилей своего управления и дружбы с Гете. Людвиг не считал унижительным для своего королевского достоинства поехать в Веймар и лично поздравить Гете. Поэт писал в это время

Шеллингу: "Его сближение с нами составляет эпоху в моей жизни, такую же блестящую, как и та, которая подготовлена ему во всемирной истории. Я считаю Вас счастливым, так как Вы можете содействовать его высоким целям"²⁶¹.

2. УНИВЕРСИТЕТ В МЮНХЕНЕ. ПРИГЛАШЕНИЕ ШЕЛЛИНГА

Людвиг, как государь, подобный Медичи, если не щедростью, то умом и честолюбием, хотел превратить свою столицу в блестящее хранилище наук и искусств. Потомки никогда не перестанут удивляться тому, до какой степени ему удалось осуществить это намерение, что касается сокровищ искусства. В этом отношении ни один немецкий государь не достиг подобных результатов по собственному пониманию и выбору. В его планы входило также основание университета в Мюнхене, который по происхождению был бы старобаварским, но в остальных отношениях должен был иметь организацию по образцу Геттингена. Осуществление этого плана было одним из первых занятий в его управление. Старобаварский университет в Ингольштадте, основанный в 1472 г., попавший в руки иезуитов и с течением времени совершенно утративший значение, был при его отце перенесен в 1800 г. в Ландсгут и назывался с 1802 г. университетом Людвига-Максимиллиана, теперь он был переведен в Мюнхен и открыт здесь осенью 1826

г. Среди приглашенных находились Баадер и Тирш из Мюнхена, Окен, изгнанный из Иены за свое сочинение "Изида", Шуберт из Эрлангена, с большим успехом начавший читать лекции летом 1827 г., Пухта, приехавший через год, анатом Деллинггер из Вюрцбурга, юрист Маурер из Гейдельберга. Среди экстраординарных профессоров теологического факультета находился Деллинггер, среди приват-доцентов юридического – И. Шталь, который начал здесь свою академическую карьеру. По собственному желанию король сделал сенсационное приглашение, именно предложил кафедру Иосифу Герресу, который нравился ему. За тридцать лет до этого (1797 г.) Геррес был крайним немецким якобинцем, новофранконским страстным республиканцем; он издавал *das rothe Blatt* (красный листок) в Кобленце, затем боролся против Наполеона, в начале девятнадцатого века через философию природы перешел к романтике, после окончания войн за освобождение в 1814–1816 гг. издавал "Рейнский Меркурий" и отстаивал в этом журнале идею немецкого государства и осуществление его в форме империи и в духе Штейна с такою энергией и нравственным успехом, что его журнал называли пятою великою державою, борущеюся против

Франции. Этот важнейший из его публицистических подвигов навлек на него преследования Пруссии и вызвал расположение баварского наследного принца. Затем он агитировал в пользу сословной конституции Рейнских стран и написал ряд сочинений против карлсбадских постановлений и конгрессов государей (1819–1822 гг.): "Deutschland und die Revolution", "Europa und die Revolution", "Die heilige Allianz und die Volker auf dem Congress zu Verona" (Священный союз и народы на Веронском конгрессе). Уже первое из этих сочинений было конфисковано, и после этого он бежал в страну своих врагов. Его идеалом были немецкая империя и католическая церковь. Он издавал в Страсбурге журнал "Католик", когда король Людвиг, симпатизировавший его идеалам, предложил ему в 1827 г. кафедру истории в Мюнхене. Геррес не обладал способностями педагога, у него было красноречие агитатора, талант и возбужденная эпохою мощь публициста, но не систематический, действующий путем поучения ум профессора. Уже в Гейдельберге он показал, что академическое преподавание не его дело. В Мюнхене он читал целый семестр о периоде от сотворения мира до потопа.

В этом новом университете, основанном

королем, не мог отсутствовать Шеллинг, которого Людвиг высоко ценил, уже будучи наследным принцем; к тому же Шеллинг уже состоял на службе в Мюнхене и жил в Эрлангене лишь потому, что взял отпуск; его привлекал к себе университетский город и возможность опять выступить в роли профессора; он пользовался известностью, которая могла составить славу всякого университета. Его приглашение состоялось при самых необыкновенных условиях; король назначил его 11 мая 1827 г. главным хранителем научных сокровищ города, академия избрала его своим президентом. Его противники потеряли влияние; Вейлер, сделавшийся главным секретарем академии, был по собственному желанию уволен²⁶²; король чувствовал антипатию к Вейлеру, считая его врагом католицизма. Залат был оставлен против своего желания в Ландсгуте, откуда он печально посматривал на Мюнхен, завидуя Шеллингу и горестно жалуясь на свою несправедливую судьбу, главным виновником которой он считал Шеллинга. Но он усмотрел в этой судьбе свою заслугу и с тех пор с достоинством называл себя "покоящимся в Ландсгуте". Спустя восемнадцать лет он с неудовольствием услышал, как кто-то называл Шеллинга "почтенным старцем". "Разве

счастливец", – пишет он, – "вследствие этого уже относится к числу достойных, и тем более разве он поэтому относится к числу достопочтенных и, следовательно, почтенных, не должен ли он быть поставлен в категорию недостойных?" Это замечание точь-в-точь выражает Залата и его жизнь²⁶³.

II. КРУГ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ШЕЛЛИНГА

1. ШКОЛЬНЫЕ ПОРЯДКИ

Переехав в Мюнхен, Шеллинг попал из тихой эрлангенской жизни в широкий, разнообразный и влиятельный круг деятельности. Он был главным хранителем научных коллекций города, президентом академии, профессором университета и в течение первых лет членом комиссии, обсуждавшей новый школьный порядок под председательством министра вероисповеданий Шенка. Вместе с Тиршем он боролся главным образом за два принципа: за то, чтобы в подготовительных заведениях к (латинским школам и) гимназиям методически проводился дух классического образования, не подвергаясь искажению со стороны педагогических приемов католицизма и не уступая требованиям эпохи, а также за то, чтобы в университетах в самом деле был осуществлен дух академической свободы, в особенности, чтобы в аудиториях были уничтожены принудительные занятия, что касается общих предметов, и чтобы пади орудия этого

принуждения, так называемое философское двухлетие, испытания, свидетельства о посещении лекций и т. п. Первые результаты этой борьбы были победоносными; новый школьный план был принят королем в 1829 г., но нашел в Баварии столько противников среди сторонников старого католического направления и реализма (вожаком последней партии был Окен), что был назначен пересмотр этого плана и были сделаны уступки требованиям католиков. В одном из своих писем Тирш очень живо описывает заседания в кабинете короля, предметом которых был вопрос о принудительности занятий и результатом которых явилась отмена этого принципа, даже и последний сохранившийся остаток его, требование свидетельств о занятиях, был уничтожен на основании энергичных заявлений Шеллинга, с которым король вполне согласился, несмотря на советы министра. "Это была", – говорит Тирш в духе филэллинизма, – "Наваринская битва баварских университетов"²⁶⁴.

2. АКАДЕМИЯ

Благодаря королю Людвигу академия также вступила в новый фазис жизни. Из прежнего неестественного положения искусственно созданного учреждения с провинциально-баварским характером она была поставлена в условия, завязавшие живую связь между нею и просветительными учреждениями страны и придавшие ей строй, соответствовавший задаче чисто научной и плодотворной деятельности в национальном направлении. Из существующего уже союза ученых легко может развиваться потребность в совместной научной деятельности, и таким образом естественно создается академия, между тем обратным путем, когда правительство, желая создать академию, подыскивает ученых, возникает лишь искусственное ограниченное местными интересами учреждение. В столице Баварии можно было создать такой естественный союз ученых лишь с помощью университета, который был бы живым источником академии, давал бы постоянный приток научных сил и заключал бы в себе собрание их; университет был средством, благодаря которому академия органически присоединилась к научным

просветительным учреждениям страны, как высшая ступень их. Шеллинг нередко в своих академических речах восхвалял основание Мюнхенского университета, как "самый важный и богатый последствиями подвиг" короля Людвигу. С этим предприятием были связаны две благодетельные перемены. До этих пор академия была по существу лишь центром управления научными коллекциями, теперь же, благодаря университету, эта деятельность должна была обособиться от академии, и последняя освободилась от обязанностей, подавлявших ее и необходимо препятствовавших ее чисто научным стремлениям. Впервые теперь она освободилась для своих специальных целей. Вместе с этим впервые теперь, когда в академии уже не было более речи об административных деятельности, она могла воспользоваться своим естественным правом пополнять число своих членов путем свободных выборов. Шеллинг нередко защищал это право академии против всяких ограничений его.

Два раза в год академия устраивала общественные заседания, которые Шеллинг, как президент, должен был открывать речью. Эти заседания назначались в годовщину учреждения академии (28 марта) и в день рождения короля

(25 августа). В собрании сочинений Шеллинга помещены двадцать одна из этих его речей, из них шесть были напечатаны отдельно, а остальные были найдены отчасти в его рукописях, отчасти в записках Академии и в *Münchener gelehrte Anzeigen*²⁶⁵.

Вступительную речь, в которой он восхваляет новое состояние академии и короля, установившего его, он произнес 25 августа 1827. Он пользуется всяким поводом восхвалять короля и с глубокою симпатией отмечает редкие свойства этого государя: необыкновенность и вследствие этого популярность его личности, его всесторонние научные интересы, увлечение то открытиями Шампольона относительно иероглифов, то исследованиями о земном магнетизме: он отмечает патриотический образ мыслей этого "самого немецкого из государей", созидającego немцам храм славы, заботы его о материальном благе народа, выражающиеся в постройке большего канала, который должен был связать две главные реки Германии, интерес к истории баварских провинций и умение его пробудить внимание к местным исследованиям путем основания исторических местных обществ, и в особенности его идеализм, создающий высокие религиозные памятники и

противопоставляющий творениям, имеющим в виду физическое благо, создания искусства, как мощный противовес. "Достоин хвалы тот, кто всегда стремится сохранить деятельность божественного начала в человеческой природе, но всего более достоин хвалы тот, кто умеет достигать этого с помощью величайших средств, с глубоким пониманием дела и по собственному внутреннему побуждению"²⁶⁶.

В этих праздничных речах, смотря по требованию обстоятельств, поминались также умершие члены академии: между ними находились и лица, имевшие значение специально для Баварии, избранные почетными членами академии, как Монжеля, Центнер, князь Вреде, затем местные академики, Лоренц Вестенридер, историк академии²⁶⁷, философ Зохер, геолог фон Моль, анатом Деллингер и др., из числа членов, не находившихся в Баварии, нужно было помянуть двух великих ученых: Шлейермахера и де Саси. Когда Платен умер в Сиракузах, Шеллинг с почетом и с чувством скорби помянул его в годовщину основания академии в 1836.

Из этих академических речей самая интересная и наиболее важная для самого Шеллинга была произнесена 28 марта 1832. Шеллинг сообщал в ней о только что сделанном

открытии Фарадея и показывал, каким образом учение о магнитном электричестве входит в качестве дополнения и завершения в ряд задач, вызванных открытием гальванизма и составляющих историю развития этого учения: как открытие Гальвани было установлено Вольтою, как затем были открыты химическое действие столба химиком Дэви (электрохимия), и магнитные действия Эрстедом (электромагнетизм), после чего оставалось лишь экспериментально показать электрические действия магнетизма, что и сделал теперь Фарадей. Шеллинг считает это открытие самым радостным событием в области науки за продолжительный период времени. Связь между магнетизмом, электричеством и химическими процессами, указанная им еще раньше Вольты в основах его философии природы, теперь, по его словам, доказана экспериментально. Здесь Шеллинг видит совпадение философии природы с экспериментальной физикою, согласие своих первых основных идей с выводами точного исследования. В речи пятидесятилетнего философа чувствуется веяние первой пророческой эпохи его деятельности. "Великий феномен, на всестороннее изучение которого положено было сорок лет труда, вновь победоносно выступил из

тьмы и, как всеозаряющее Солнце, взойдет над всем учением о природе"²⁶⁸.

За несколько дней до этой речи умер Гете. За три года до этого, накануне именин Людвига в 1829, Шеллинг в своей речи упомянул рядом с королем и о поэте: "Гете, в течение пятидесяти лет бывший вожаком немецкой литературы и почтенным образцом также для представителей чистой науки; для естествоиспытателя своим свободным взором, как бы прослеживающим пути самой природы; для философа своей серьезностью и неустанным старанием искать и отмечать также и в поэзии лишь ту истину, которая единственно способна серьезно влиять на ум и душу; для исследователя древностей, как живой пример, на котором можно понять тайну неисследованного искусства великих древних писателей и вместе с тем весь смысл древности, – Гете заканчивает на днях восьмидесятый год своей жизни. Пусть этот Нестор, достойнейший из смертных, мимо которого прошли уже два поколения людей, и третье еще почтительно прислушивается, благосклонно примет также и наше поздравление, и пусть оно будет доказательством одинаковых во всей Германии чувств любви и привязанности к почтенному патриарху немецкого искусства и науки". В конце

своей речи о Фарадее Шеллинг обращает внимание на состояние Германии и находит здесь анархические стремления "все заражающего и искажающего фантазерства, которое не оставляет ничего устойчивого, прочного", зло времени, распространяющее чувство общей неуверенности. "В такое время не только немецкая литература, но и сама Германия испытывает самую болезненную потерю, какая только возможна. От нее уходит тот человек, который во всех внутренних и внешних запутанных положениях выдвигался, как мощный великан, с положением которого многие сообразовались, как маяк, который освещал все пути духа, который, по своей натуре будучи врагом всякой анархии и беззакония, обязан своему господству над умами лишь истине и найденной в себе самой мере; в его уме и, я имею право прибавить это, в его сердце Германия могла всегда надеяться найти суждение отеческой мудрости и последнее примиряющее решение по поводу всех волнующих ее вопросов искусства и науки, поэзии и жизни. Германия не была осиротевшею, не была обедневшею, во всей своей слабости и внутреннем распадении она была велика, богата и могуча духом, пока жив был Гете²⁶⁹".

3. УНИВЕРСИТЕТ

Академическое преподавание было главной областью его деятельности. Он излагал свою систему в трех отделах: первую часть составляло Введение и обоснование системы; введением служило "истолкование философского эмпиризма", а обоснование нового учения, названного им положительною философией, он делал путем изложения истории новой философии со времени Декарта; главными же двумя частями его изложения были философия мифологии и философия откровения.

Вскоре после приезда его в Мюнхен Тирш сообщает в упомянутом уже письме поздней осенью 1827: "Шеллинг собрал вокруг себя многочисленную и верную себе аудиторию и, несмотря на остроту и глубину своего умозрения, умеет сохранить ее благодаря духу своих лекций и популярности, по крайней мере, многих из них. Его слушают, между прочим, многие полуседовласые и совсем седовласые люди, напр. Нитгаммер, я, депутаты, духовные лица и т. д. Он резко и решительно высказывается против Гегеля, говоря, что Гегель испортил его, Шеллинга, философию, дав ей ложный оборот,

что он превратил природу в гербарий сухих трав и т. д. Хороших умов он (Гегель) еще не губил, потому что такие умы к нему не обращались, но зато многих посредственных людей он наполнил невыносимым сомнением и высокомерием, по словам Шеллинга. Меня его лекции привлекают в особенности своим отношением к древним системам элейцев, пифагорейцев и платоновцев, которые получают у него живое значение и стоят в связи с ним". Спустя полгода Тирш пишет: "Шеллинг, ex utero novus exiviis, выступил у нас, как в свежей юности: его лекции имеют блестящий успех, несмотря на свою глубину и тяжелое развитие; однако дух и имя этого человека перевешивают все. Рассматривая новую философию от Декарта вплоть до самого себя, он между прочим дал изображение взглядов Якоби, такое непредубежденное и проникнутое таким уважением к Якоби, что сам Нитгаммер, правильно слушающий его лекции, как я и многие другие пожилые люди, был вполне удовлетворен. Против Гегеля он высказывается с такою же решимостью, как и против Баадера, значение которого рассеялось уже при первом соприкосновении с Шеллингом, даже не назвавшем его по имени²⁷⁰".

Между слушателями был также Пухта,

выразивший свое восхищение Шубертом и Шеллингом в стихотворении, в котором он сравнивает Шуберта с лебедем, а Шеллинга – со львом²⁷¹:

Du kennst den Lowen – seine gelben Locken
 Hat er geschüttelt in der Jugend Tagen,
 Jetzt, da sie schon bestreut mit weissen Flocken,
 Sinnt er und sinnt, den neuen Kampf zu wagen
 Und jene Kraft, vor der die Flur erschrocken,
 Zum letzten mal ins offne Feld zu tragen,
 Zum letzten mal die trage Zeit zu meistern
 Und alle frischen Herzen zu begeistern.

Глава пятнадцатая

ЛЕКЦИИ ШЕЛЛИНГА В МЮНХЕНСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ. – ПРОПЕДЕВТИКА К ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

I. ВСТУПИТЕЛЬНАЯ ЛЕКЦИЯ. РЕЧЬ НА СЛУЧАЙ

Мюнхенские лекции помещены в собрании сочинений Шеллинга на основании оставшихся после него рукописей; философия мифологии и откровения составляет в этом собрании второй отдел. Эти лекции заключают в себе существенную составную часть системы и потому входят в историю развития ее, тогда как пропедевтическое изложение истории новой философии и философского эмпиризма до такой степени примыкает к подобным же вюрцбургским и эрлангенским лекциям, что мы обрисовываем их, подобно тем лекциям, в этом месте биографии.

26 ноября 1827 Шеллинг читал свою первую лекцию перед студентами и в свойственном ему величественном стиле очертил свою задачу и точку зрения. Он говорил, что исполнилось его

живейшее желание, что он прибыл в эту страну, как преподаватель, но, к сожалению, против собственного своего желания слишком рано умолк, что в настоящей Баварии он никогда не преподавал и теперь впервые выступает, как учитель баварской молодежи, чувствуя к ней глубокую склонность и питая доверие к ее способностям. Его педагогический дар ограничен, он может обнаруживаться лишь там, где чувствует себя свободным и встречает учеников, слушающих его не по принуждению, а из любви к философии. Перед учениками, которых принуждают слушать его, он становится немым; можно заставить человека обучаться чему-нибудь, но философия есть свободная любовь, ей нельзя обучиться, нельзя принудить человека к усвоению ее. Философия сохраняет жизнь только в прогрессивном движении, неизменно стремящемся к цели. "Разве можно обращаться с вечно живым, постоянно развивающимся, никогда не покоящимся явлением так, как будто бы оно было уже замершим, готовым, наличным предметом, на который можно наложить свой штамп, как на произведение мануфактуры?" "Там, где философия стесняется прямым или косвенным принуждением, она подобна запертому в клетку

орлу, которого не пускают на его настоящую родину, на вершины скал. Философия не есть профессиональная или хлебная наука. Философию нужно изучать не для того, чтобы сделаться философом, а для того, чтобы приобретать великие систематические убеждения, без которых нет достойной жизни. Такие убеждения должны быть свободно порождены и свободно зачаты; поэтому здесь менее всего возможно принуждение. Шеллинг считает себя обязанным королю тем, что может действовать, как свободный и свободно выслушиваемый преподаватель философии, и уплатить многолетний долг отечеству.

Для характеристики своей преподавательской задачи он берет точку зрения в том воззрении, которое составляет основную форму всех фазисов развития его учения. Философия в основе своей имеет, по его мнению, те же предметы, как и другие науки, но она рассматривает их в свете более высоких отношений и понимает отдельные предметы наук, мировую систему, растительный и животный мир, государство, всемирную историю, искусство, лишь как члены единого великого организма, который возвышается из пропасти природы, где находятся его корни, до мира духов. Тому, кто постиг философию в ее глубине, она не

позволяет успокоиться до тех пор, пока он не заглянет также в глубину природы и истории. В обоих этих царствах выступили на свет новые факты, объяснение которых требует более высоких понятий; взгляды, казавшиеся двадцать восемь лет тому назад умозрительными грезами, теперь наглядно подтверждены экспериментами, напр. связь между магнитным, электрическим и химическим процессом доказана электрохимическими и электромагнитными действиями вольтова столба. Куда ни помотришь, всюду видишь признаки приближения времени, предсказываемого воодушевленными исследователями всех времен, когда раскроется внутреннее тождество всех наук, и человек наконец овладеет настоящим организмом своего познания и своих сведений, который, правда, может и после этого бесконечно расти и прибывать, но не изменяя более своей формы по существу, так что наконец тысячелетнее беспокойство человеческого ума прекратится и коренные недоразумения человечества разрешатся. Этой точки зрения философия достигла более, чем четверть века тому назад. С тех пор не появлялось новых систем. Учения, приобретшие значение, сами себя признают лишь за исправление и завершение

сделанных тогда приобретений. Шеллинг говорит, что это завоевание было сделано им, и что теперь он берется за довершение его. В этом смысле он сравнивает свою теперешнюю деятельность в Мюнхене с деятельностью в Йене. Теперь нужно сделать последний выход в свободное открытое поле объективной науки, как тогда нужно было сделать первый шаг в этом направлении; оба раза этот выход был одинаково желанным, вызывающим нетерпеливые надежды, и оба раза это был духовный подвиг, который мог быть совершен лишь им²⁷².

Личная значительность Шеллинга и сила его слова вскоре произвели влияние на студентов, которое, между прочим, подверглось сильному испытанию. Поводом послужило довольно затруднительное положение. Король Людвиг, любивший древние религиозные обычаи, захотел восстановить в 1830 г. мистерии в Обераммергау и древние рождественские всенощные в Мюнхене. По поводу ночных богослужений в главных церквях города на улицах возникли беспорядки и всевозможные студенческие бесчинства; против них в конце концов должна была выступить военная сила, и дело кончилось столкновениями, в которых студенты пострадали и раздражились до крайней степени. Ввиду

волнений той эпохи в правительствующих кругах господствовало подозрительное настроение, правительство чуяло всюду политические мотивы, ожидало самых страшных опасностей, преувеличивало свои опасения и уверило короля, будто существует заговор против его жизни. Явилось уже намерение прекратить лекции, перевести университет в другой город, изгнать местных студентов из города, а чужеземных из страны. Тогда Шеллинг вечером 29 декабря 1830 собрал студентов в зале университета и в присутствии сената обратился к ним с речью, в которой сумел так хорошо задеть все высшие чувства студенчества и овладеть ими, что студенты тотчас торжественно обещали ему сохранить полное спокойствие в следующую ночь. Обещание было исполнено, все оставалось спокойным, небольшой беспорядок в ночь на Новый год не имел дальнейших последствий, и постановленное уже закрытие университета было опять отменено королем²⁷³.

II. ПРОПЕДЕВТИЧЕСКИЙ КУРС

1. ИСТОРИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

В своей вступительной лекции Шеллинг заявил, что его система, обоснованная им в Иене, не побеждена другими учениями и до сих пор сохраняет господство, что довершение ее составляет современную задачу философии, и что это завершение собственного его творения составляет его задачу. Под этим он разумел выход из отрицательной философии в область положительной. Отрицательная философия есть система необходимости, тогда как положительная есть учение о свободе. Уже восемнадцать лет тому назад он показал в своем исследовании о человеческой свободе, что свобода и необходимость вовсе не исключают друг друга, что свобода есть побежденная необходимость, и потому, следовательно, необходимость есть (отрицательное) условие свободы. Поэтому речь идет вовсе не о низвержении отрицательной или рационалистической философии, а о дополнении; нужно сделать последний шаг вперед к завершению, к "преобразованию самого понятия

философии", не внезапному и произвольному, а основательно подготовленному ходом развития философии, к преобразованию, которое поэтому лучше всего может быть подготовлено и указано правильным пониманием исторического хода развития систем. Такое понимание Шеллинг хочет установить в своих пропедевтических лекциях.

Отношение, существующее с его точки зрения между необходимостью и свободой, подобно отношению между историей новой философии и этой последнею проблемою, подлежащею теперь решению; история философии в ее главных формах есть история развития системы необходимости. Это развитие, как и всякая эволюция, есть постепенное возвышение. Система необходимости в своем последовательном развитии возвышается на такую ступень, которая оставляет возможным лишь один шаг: выход в область положительной философии. В протекшем процессе развития уже заключаются зародыши и побуждения к этому шагу; потребность в положительном элементе в духе Шеллинга заявляет свое право на существование во всех направлениях, противодействующих чисто рационалистической философии и борющихся с нею. В этом смысле две противоположные

рационализму точки зрения кажутся ему более чем когда-либо значительными: эмпиризм и философия веры, Бэкон в противоположность Декарту, Якоби в противоположность Спинозе и системам необходимости вообще, национальная противоположность между англо-французскою и немецкою философией.

Что касается развития рационалистической философии в ее главных системах, оно направляется от Декарта к Спинозе, Лейбницу и Вольфу, а отсюда к Канту, Фихте и системе трансцендентального идеализма, к философии природы и философии тожества. Здесь Шеллинг видит себя в историческом процессе развития философии на высшей ступени отрицательной философии, для которой он создал метод и выражение, прямо подводящее ее к завершению, к выходу в область положительной философии. Тот, кто не находит этого выхода и предпочитает по-прежнему следовать рационализму, приходит к чудовищным взглядам и может создать в истории философии не катастрофу, а лишь эпизод, оказывавшийся бесплодною и пустою игрою, как бы интермеццо между актом обоснования и актом завершения последней системы философии. Таким эпизодом, по мнению Шеллинга, было учение Гегеля.

Философия становится формально, или отрицательно, свободной путем избавления от авторитета, путем сомнения, придающего независимость ее познанию; но истинно, или положительно, свободною она становится впервые путем усмотрения сущности свободы. Начало вполне свободной философии в отрицательном смысле положил Декарт своим сомнением. Шеллинг указывает при этом, как на предзнаменование, на тот факт, что это обоснование новой философии произведено в Баварии; он вспоминает также, что дом пфальцских государей вообще проявлял склонность к философии, принцесса Елизавета почитала Декарта, ее брат Карл Людвиг приглашал Спинозу в Гейдельберг, ее сестра София, а также дочь София высоко ценили Лейбница²⁷⁴.

Важнейшим пунктом картезианского учения Шеллинг считает доказательство бытия Бога, онтологический аргумент, согласно которому Бог необходимо существует; Шеллинг утверждает, что даже в своем высшем понятии учение Декарта обнаруживает свой характер, как системы необходимости. Бог необходимо существует, т. е. невозможно, чтобы он не существовал; возможность небытия, а, следовательно, и бытия

исключена в нем, так как всякая вещь бывает лишь возможною до тех пор, пока возможна и ее противоположность. Но если Бог существует только необходимо и ему не предшествует вовсе возможность его самого, то отсутствует условие, из которого он сам себя производит, он становится не живым, не свободным и, как необходимая сущность, становится также "слепо существующим". С этой точки зрения в понятии Бога не усматривается ничего, кроме чистой необходимости. То, что присоединяется к ней и впервые делает Бога Богом, этот плюс не входит в знание и учение Декарта²⁷⁵.

Вокруг этого представления вертятся все вопросы рационалистической философии, им связано все мышление ее: в понятии Бога она мыслит лишь абсолютно необходимо существующую сущность. На этом понятии покоится учение Спинозы. Так как Спиноза не признает в Боге предшествующей возможности, то в его Боге нет никакого живого самопорождения, никакой свободы, никакой потенции; он есть слепое и безличное существо, сущность без потенций, не предусматриваемое (слепое) бытие, настоящее *existentia fatalis*, вследствие чего и все учение Спинозы имеет фаталистический характер. В этой оценке

Шеллинг буквально во всем соглашается с Якоби. Учение Спинозы о единстве субстанции рано увлекло его, он и теперь еще причисляет его к бессмертным писателям, точку зрения которых должно пережить; он и теперь еще имеет в виду задачу, которая явилась перед ним уже в письмах о догматизме и критицизме и определила первое изложение его собственной системы: он и теперь хочет построить новую универсальную систему, основанную на понятии свободы, но развитую по образцу Спинозы²⁷⁶. "Высшим приобретением в философии", – говорит он в мюнхенских лекциях, – "была бы система свободы, обрисованная такими же широкими чертами, с такою же простотою, как система Спинозы, но с противоположной точки зрения. Никто не может придти к истине и совершенству в философии, кто не погрузился хоть однажды в своей жизни в пропасть спинозизма". Шеллинг резко подчеркивает различие между своим учением и системою Спинозы. У Спинозы мышление и протяжение сами по себе друг другу противоположны, но в сущности Бога тождественны, т. е. координированы. Мышление есть понятие протяжения и все же не становится высшею потенцией, хотя и должно было бы играть такую роль. Поэтому в учении Спинозы

нет жизненного развития, оно есть оцепеневшая система необходимости. Последующие учения развивают дальше систему необходимости, но не преодолевают ее²⁷⁷.

Это относится прежде всего к Лейбницу. Среди суждений о прежних философах едва ли есть другое, настолько характерное для точки зрения мюнхенских лекций, настолько соразмерное этой точке зрения, как суждение о Лейбнице. Шеллинг различает гений Лейбница и содержание его учения; в его учении он различает экзотерические и эзотерические взгляды, но не эти мнения Шеллинга новы; характерно для него то, что он, рассматривая последний вопрос, совершенно переворачивает обыкновенные утверждения. "Он был одарен", – говорит Шеллинг, – "магическим взглядом, перед которым сами собою раскрывались попадавшие ему предметы". Его учение не есть безусловно его философия, а по большей части выражает направление его века; оно есть в основе "искаженный спинозизм". Учение Спинозы было целью системой, а учение Лейбница состоит из разнородных частей: из монадологии и теодицеи. Это суждение, хотя оно вовсе неправильное, очень распространено. Но, обыкновенно думают, что в монадологии выразился искренний

эзотерический Лейбниц, а в теодицее – притворяющийся экзотерический. Обратного мнения придерживается Шеллинг. Монадология, по его мнению, была лишь "игрою гипотезами", а в теодицее выразились серьезные взгляды Лейбница. Это мнение Шеллинга объясняется тенденцией его курса, в котором измеряется расстояние всякой системы от основных взглядов так называемой положительной философии. К этой философии теодицея стоит ближе всего. Теодицея предпосылает бытию мира совещание Бога с собою, божественный волевой акт, божественный вывод; соответственно этому мир возникает во времени, следовательно, существует время до мира, историческое происхождение мира: все это проблемы, разрешение которых способна была дать или взялась дать только положительная философия. Наоборот, учение о монадах, по мнению Шеллинга, остается настоящею системою необходимости; оно в такой же мере не может объяснить существование вещей, как и система Спинозы, оно заменяет (необходимую) логическую эманацию, допускаемую в учении Спинозы, физической эманацией; для него Бог есть "как бы облако, чреватое реальностью", и вещи, как бы молнии, зарницы Бога. Учение о монадах устанавливает

понятие постепенного развития вещей; философия Лейбница по своему типу есть система развития. Шеллинг признает несомненный прогресс Лейбница в этом отношении, но считает его второстепенным; он признает, что эта философия была "первою попыткою рассматривать единую сущность природы в необходимой постепенности ее возвращения к себе самой, первым зародышем позднейшего живого развития", но он находит в этом пункте не ядро системы Лейбница, а только "похвальную сторону ее"; "эта сторона составляет еще прекраснейшую и лучшую черту учения Лейбница". К положительному понятию свободы Лейбниц, по мнению Шеллинга, не пришел все-таки и в теодицее, так как его Бог подчинен господству нравственной необходимости, за которую рационализм цепляется как за свою последнюю опору. Между тем для Бога нет никакой необходимости. Как Дунс Скот против Фомы, так и Шеллинг заявляет против Лейбница: "Добро есть лишь то, чего хочет Бог, и потому что он хочет²⁷⁸".

Божественная воля определяется нравственной необходимостью, по мнению Лейбница. Бог создает наилучший мир, именно самый целесообразный порядок вещей, потому

что это наилучший мир. Целесообразность мира требует, как своей последней причины, архитектора, но не Творца мира, ею предполагается причина, формирующая вещество, но не творящая его. Этим понятием целесообразности, которая аналогична человеческой пользе, живет рационалистическое просвещение и вожак его, "скучной памяти" Христиан Вольф²⁷⁹.

Кант выдвигает на первый план понятие свободы (субъективность) и низвергает прежние системы необходимости, исчерпанные и изжитые в рационализме Вольфа. Нельзя преувеличить значение этой эпохи. "Презрительные суждения о Канте и Фихте легко раздаются в наше время, немало труда стоит опять поднять философию на ту высоту, на которую ее поставили Кант и Фихте. Приговор истории будет таков: никогда не происходило большей, внутренней и внешней борьбы за высшие сокровища человеческого духа". Появились новые проблемы, причем одна необходимо следовала из другой. Отсюда ускоренное движение в философии, быстрое развитие и смена систем, сбивающие с толку несведущих людей, потому что они не усматривают связи между ними, а без этого усмотрения все вообще представляется

спутанным. Шеллинг остроумно замечает: "С тех пор, как началось настоящее влияние Канта в философии, не различные системы, а только одна система стремится к последней степени прояснения, проходя через ряд фазисов. Именно быстрая смена систем была доказательством того, что Кант затронул живую точку философии, которая до окончания развития не позволяет уже более успокоиться, подобно зародышу после оплодотворения или основной идее великой трагедии". Великие и необычайные свойства Критики Канта заключаются в том, что она положила конец царствовавшей в философии беспринципности, анархии в буквальном смысле слова, и направила философию на область субъективного. Кант задел метафизику Вольфа и уничтожил ее, но собственно он и целил только в нее; утверждая существование вещей в себе, но, в то же время, отрицая их познаваемость, он оставил в философии противоречивый, темный, не расследованный принцип и потому не объяснил по существу происхождения наших представлений. В его исследовании способности познания нет руководящего принципа и надежного метода. Таковы недостатки Критики Канта, по мнению Шеллинга²⁸⁰.

Необходимый следующий шаг вперед был

сделан Фихте. Он указал руководящий творческий принцип, но сузил свою точку зрения; он принял я за единственный принцип, однако он имел в виду человеческое я, сознательный и обладающий волею субъект, и этим загородил себе путь к объяснению системы наших необходимых представлений, т. е. представления о мире. То, что мы производим необходимо, мы порождаем не сознательно и произвольно, а слепо; эта деятельность обоснована не в воле, а в природе я. Природу Фихте не объяснял, а отстранял и с недовольством отрицал. На основании такого суждения о Фихте Шеллингу легко поставить себе в заслугу трансцендентальный идеализм с его методом и признать его своим открытием или изобретением. Значительную часть открытий Фихте Шеллинг приписывает себе и таким образом запутывает счет послекантовской философии. Он не прав, утверждая, что Фихте ограничивает я, как принцип, человеческим я, и не рассматривает его, как бессознательную или слепую творческую деятельность, скорее, он отстаивал последнюю мысль, именно в самом трудном отделе своей теории знания. Он не прав также, отказывая ему в изобретении метода последовательного возрастания или потенцирования субъективности.

Скорее, именно он дал основную форму этого метода и следовал ей: этого метода даже требовала его теория знания. Его учение о силе воображения показывает, что он предполагает в сознательном я бессознательное творчество, как основную деятельность; его "прагматическая история духа" показывает, что метод, развитый дальше Шеллингом и Гегелем, берет начало от него²⁸¹. Гегель не отрицает, что он заимствовал форму метода у Фихте, который дал первый образец его; наоборот, Шеллинг оспаривает этот метод у Фихте и обвиняет Гегеля в том, что он заимствовал метод у него.

Но Шеллинг прав в том отношении, что он воспользовался мыслью, которая в теории знания Фихте находилась в зачатке и имела влияние, но не была развита, именно он отождествил бессознательное я (природу я) с природою. Для объяснения представлений (представления мира) нужно было отступить вместе с я до того момента, когда я еще не сознавало себя, до области, находящейся по ту сторону сознания, до деятельности, завершением и результатом которой было сознание, между тем как сама эта деятельность есть возвращение к себе, не сознание, а возникновение сознания. Весь этот период есть как бы "трансцендентальное прошлое

я", я по ту сторону сознания, следовательно, не индивидуальное, а для всех тождественное я, т. е. представление, в котором все индивидуумы необходимо согласуются, представление внешнего мира: таким образом объясняется тождество и всеобщность, а также слепой характер и необходимость этого представления. Все познание есть не что иное, как сознательное воспроизведение бессознательно произведенного; в этом смысле оно есть платоновский анамнезис (воспоминание)²⁸².

Шеллинг колеблется, насколько ему следует ставить свою "Систему трансцендентального идеализма" в связь с Фихте или эмансипировать от него. Он сам говорит, что эта система была и стремилась быть лишь развитием идеализма Фихте, но первый зачаток своей самостоятельной "исторической философии" он охотно указывает в том, что его система признавала себя историей самосознания, объяснением трансцендентального прошлого я. "Таким образом уже в первых своих шагах в философии я обнаруживал склонность к историческому направлению, по крайней мере, в форме сознающего себя, приходящего к себе я. "Впервые в философии сделана была эта попытка исторического развития". Здесь Шеллинг приписывает себе больше оригинальности, чем

следует, так как уже Фихте в своих основах теории знания попытался дать "историю духа" как раз в этом же смысле и по этому же методу, который прямо вытекал и был выведен из принципов его теории знания. В своих мюнхенских лекциях Шеллинг, рекомендуя изучение своей "Системы трансцендентального идеализма", заявляет, как будто бы этого предшественника у него вовсе не было: "Здесь мы находим уже широкое полное применение того метода, который позже был употреблен мною в еще большем масштабе; находя уже здесь этот метод, сделавшийся впоследствии основанием для всей независимой от Фихте системы, легко убедиться, что он был для меня в такой степени свойственным, прямо-таки естественным, что я почти не могу хвалиться им, как своим изобретением, но именно поэтому я вовсе не могу позволить похитить его у меня или согласиться с тем, чтобы кто-либо другой хвалился его изобретением²⁸³".

Совершенно независимую от Фихте систему была философия природы. Ее исходным пунктом служит, как заявляет Шеллинг, не человеческое я, а бесконечный субъект, который делает себя конечным и с каждой объективацией поднимается все на высшую ступень

субъективности; таким образом возникает постепенный ход вперед, непрерывное необходимое развитие от самого низкого вплоть до самого высокого: охватывающее и исчерпывающее вселенную развитие, переходящее от потенций реального мира к потенциям идеального мира. Это единая связь всех вещей, единая развивающаяся, восходящая по ступеням жизнь. Низшая ступень реального мира есть чистая материя, более высокая ступень – свет, формирование и дифференцирование материи в динамическом процессе (магнетизм, электричество, химизм), а самая высокая – органическая жизнь в последовательных ступенях растительного и животного царства. В человеческом организме знание становится свободным и возвышается над простою жизнью, представляя и познавая мир в его необходимых законах; над этим знанием возвышается деятельность, борьба человеческой свободы с необходимостью, эта развивающаяся борьба образует жизнь человечества в большом масштабе, трагедию всемирной истории. Высшую и последнюю ступень составляет свободный от всякой необходимости, всепобеждающий, над всем господствующий субъект, не объективирующийся более, а только

обнаруживающийся, т. е. действующий через другие вещи. Бог обнаруживается в людях, как творящее искусство (формируя вещество для выражения высших идей в пластических искусствах и производя его в поэзии, в которой высшую и свободнейшую область составляет трагедия), как религиозное вдохновение, как философское знание: эти три сферы высшей деятельности находятся непосредственно во власти самого божественного начала и осуществляются им. Справедливо говорят: божественный Гомер, божественный Платон²⁸⁴.

Эта система, оригинальное творение Шеллинга, заключала в себе задачу его жизни; ею он произвел влияние на другие науки; по словам Шеллинга, она была с радостью принята и теперь сделалась общим достоянием всех возвышенно мыслящих людей; под ее влиянием изменилась точка зрения на мир, учение о мире руководится теперь идеей развития его, и новое поколение ставит совершенно новые требования естествознанию и истории²⁸⁵.

Однако это не последняя система; это не ложная, не несостоятельная, но, в то же время, и не безусловно истинная система. Таково невольное и справедливое суждение чувства. Это

справедливое сомнение в истинности системы вызывается положением в ней Бога. В самом деле, Бог в ней представляется лишь как конечный результат, вытекающий из всего процесса истории природы, следовательно, он находится в процессе возникновения, в сфере преходящего бытия. Если этот процесс совершается во времени, то должно было бы существовать время, когда Бога, как такового, не было. Это представление невозможно, но оно навязывается само собою и составляет результат распространенного неправильного понимания его системы. Поэтому смысл системы может быть лишь следующий: процесс развития Бога должен быть не временным, а вечным бытием, не действительно, а только логически преходящим процессом, т. е. чистым движением мысли. В свою очередь отсюда ясно, что этою системою не охватывается истинное бытие, положительное бытие, как таковое; это учение есть "лишь отрицательная", не абсолютная философия.

Таков недостаток прежней системы, недостаток, чувствуемый всеми. Чтобы понять этот недостаток, нужно время; в свою очередь из этого понимания возникает потребность в дальнейшем развитии системы, именно в построении положительной философии. Вместо

того, чтобы постигнуть точку зрения, соответствующую истинной потребности времени, настоящая эпоха была ослеплена обманчивым учением, которым логический процесс был прямо поставлен на место действительного; таким образом отрицательная философия была еще преувеличена этою системою и доведена до карикатуры. По карикатуре можно лучше всего познакомиться с недостатками и дурными сторонами соответствующего предмета. В этом единственная заслуга системы, которая не сделала ни одного шага вперед, а только задержала необходимое движение философии и потому имеет значение лишь "эпизода": такова заслуга гегелевского эпизода²⁸⁶.

Шеллинг видит в учении Гегеля лишь искажение своей системы и обсуждает его с этой точки зрения; его критика учения Гегеля заключает в себе развитие этой темы. Поэтому он судит прежде всего пренебрежительно о философском даровании Гегеля; он считает Гегеля не изобретательным, а механическим умом, не родственным себе философом с самостоятельными идеями, а работником над чужими мыслями, умеющим, впрочем, заниматься своим подчиненным ремеслом с

большою смышленностью и рутиною. Гегель, по его мнению, обрабатывает то, что он, Шеллинг, изобрел, он усмотрел лишь логическую точку зрения учения Шеллинга и хотел лишь развить логическую форму системы. Если бы он правильно соблюдал при этом границы, точно различая логическое и реальное, то его попытка могла бы иметь известное значение в области чисто отрицательной философии. Но он поставил логическое на место реального, он заявил, будто понятие есть все, будто вне его не остается ничего; он попытался, исходя из самого абстрактного понятия, с помощью логического движения вперед, названного им методом, проникнуть внутрь действительности, в реальность мира и Бога. Таким образом он громоздил обман на обмане, и его система сделалась чудовищем пустоты. Сначала он отождествил понятие с действительностью и таким образом возобновил основное заблуждение онтологии Вольфа; затем он приписал пустому понятию самопроизвольное движение, образующее необходимый и методически упорядоченный путь из мира понятий в действительный мир. Это мнимое движение есть грубый обман: не понятие стремится к движению вперед, а философ, имеющий в виду

представление действительного мира, как цель; следовательно, им руководит наглядное представление, которое он постоянно отвергает в своем так называемом чисто логическом методе, но в то же время постоянно подсовывает его. Здесь Шеллинг высказывает то возражение, на котором другие строили весь свой арсенал опровержений Гегеля. Изображая это движение из чистого понятия в область реальности, нельзя было бы состряпать даже и видимость метода, если бы Гегель не воспользовался изобретением Шеллинга и не сделал из него вдвойне неправильное применение, присвоив его себе и пользуясь им в извращенном виде. Открытый Шеллингом метод, имеющий в виду природу самих вещей, он перенес на понятия, к которым этот метод неприменим. Но таким образом он никак не мог достигнуть цели, которую имел в виду, так как с одними понятиями нельзя подойти к действительности. Поэтому, в том месте, где логика подходит к границам своей области и должна перейти от идеи к природе, появляется отвратительная широкая яма, у которой обрывается логическая нить, диалектическое движение не может развиваться дальше и искусство играть словами не помогает: он напрасно пытается прибегнуть к

религиозно-философскому прыжку: то он говорит, что "идея отпадает от себя", то, что "она отделяет себя от себя, как природу" и т. д. По-видимому, при этом логический акт порождает действительность, но в то же время очевидно, что этого нельзя понять, и даже слова указывают на наличие волевого акта. Также и происхождение мира из Бога описывается так, как будто бы это необходимая эманация: Бог отчуждает себя от себя, делаясь миром, и возвращается к себе назад в человеческом сознании Бога, в котором единственно он обладает самосознанием. "Таким образом", – насмехается Шеллинг, – "здесь дан сокровеннейший мотив снисходительности к этой системе; уже поэтому можно определить, в каких слоях общества она должна была утвердиться на продолжительное время". "Легко заметить, что эта новая религия, возникшая из философии Гегеля, нашла своих главных приверженцев в так называемой большой публике – среди промышленников, купцов и других членов этого класса общества, весьма почтенного в других отношениях; у этой публики, жаждущей просвещения, эта система изживет также последние стадии своего развития".

Все учение Гегеля бьется над невозможной

задачей разложить действительность без остатка на логические явления, логически формулировать то, что сопротивляется логическим формулам и никогда не подойдет под них. В этом заключается искусственность, неестественность и непонятность этой системы; в особенности непонятность ее зависит не от индивидуальности философа, а от сущности самого его предприятия. "Нередко случается, что умы, в значительной степени обработанные упражнением и ловкие, но не обладающие настоящею изобретательностью берутся за задачи механика, напр. за изобретение прядильной машины; они могут придти к решению этой задачи, но механизм оказывается настолько тяжелым и искусственным или колеса так скрипят, что скорее предпочтешь по-прежнему прясть руками. То же самое может произойти и в философии". Лучше бремя незнания, чем муки неестественной системы²⁸⁷.

Вся сила опровержений, направленных Шеллингом против Гегеля, сосредоточена в следующем положении: логические отношения нельзя превращать в отношения действительности, логическое понятие не охватывает реальности, как таковой. Мысль, будто бы это возможно, есть самообман и

иллюзия не только учения Гегеля, но и рационализма вообще. Никто не усматривал этого яснее и отчетливее, не повторял этого чаще, чем Якоби. Это было его "ceterum censeo". В споре с Гегелем Шеллинг пользуется оружием Якоби, он стоит здесь на общей почве с Якоби и потому неудивительно, что в мюнхенских лекциях он ставит гораздо лучший "памятник" своему бывшему противнику, чем в своем полемическом сочинении. По словам Шеллинга, Якоби был, пожалуй, самую поучительную личность во всей истории философии: из всех новейших философов он живее всего чувствовал потребность в исторической философии в духе Шеллинга и понял истинный характер всех новейших систем. Он правильно усмотрел основной недостаток и ограниченность всякого рационализма, но приписал ему слишком много, отождествляя с ним всякое знание. В этом был недостаток Якоби. Он не высвободился из раскола между рассудком и чувством, рационализмом и верою, натурализмом и теизмом; он не мог преодолеть этого дуализма, а потому не мог и объяснить его; он относился с резким отрицанием к одной стороне и с доверчивым утверждением к другой, а так как все знание он приписывал отвергаемой им стороне,

то на его долю оставалась лишь точка зрения незнания. Но все исключительное, даже если бы предпочиталась и лучшая сторона, происходит в философии от лукавого. Якоби исключительно вооружился против природы, его обуял как бы панический ужас перед нею. Но так как он видел, что природа включена в философию, как существенный элемент, то ему не оставалось иного оружия, как обвинять философию природы в пантеизме в самом обыденном и грубом смысле и преследовать ее. Он не мог действительно сочетать низшее с высшим: природу с Богом, необходимость со свободой, разум с откровением, отрицательную философию с положительной. Он видел только заблуждения прежней философии, а не обетованную страну будущей философии; он был невольным пророком лучшего времени, не Моисеем, а Валаамом. Всякая философия, только отрицающая натурализм, а не сохраняющая его и не полагающая его себе в основу, умирает от духовного истощения. "Такая научная чахотка составляет характерную черту философии Якоби". Системы идей, как бы наперед уже обособляющие себя от природы, подобны растениям без корней или тем нежным нитям, которые носятся летом в воздухе: они одинаково

не способны ни подняться к небу, ни под влиянием собственной тяжести упасть на землю". Такое бабье лето идей осуществлено преимущественно во взглядах Якоби, выраженных, впрочем, в нарядной и остроумной форме²⁸⁸.

Существует действительное знание о Боге, которое Якоби отрицал, и которое дано и завершено не рациональной философией, как хотел Гегель, а только опирается на нее, как на основание или (отрицательное условие) условие, без которого не может быть достигнуто положительное знание. Существует также непосредственное познание Бога в противоположность простой вере, созерцание в противоположность научно опосредствованному усмотрению, созерцание, в котором освещается глубина человеческой природы, и в этом свете раскрывается тайна природы и творения, как в зеркале. Такова, точка зрения теософии, умозрительной мистики, которая, чем умозрительнее она, тем глубже проникает во внутреннюю сущность человека, тем глубже внедряется в сущность всей природы, в источник творения. Чем чище и первоначальнее душа теософа, тем выше его мистика. Замечательнейшим представителем этого склада

души был Яков Беме, а противоположный пример ложной мистики дал святой Мартин²⁸⁹.

Если реальность или сущее, как таковое, не может быть охвачена, постигнута и разложена на элементы никакою рациональною философией, то она должна считаться фактом опыта, и познание ее должно быть задачей эмпирической науки. Поэтому-то в новой науке рационализму должен был противостать эмпиризм, и эта противоположность приняла национальный характер, выразившись в немцах, с одной стороны, в англичанах и французах, с другой стороны: у первых развилась рациональная наука, а у вторых – эмпирическая. Этот раскол показывает, что еще нет истинно всеобщей философии, так как последняя не может быть достоянием одной какой-либо нации. Задача этой философии состоит в том, чтобы примирить и объединить рационализм и эмпиризм. Правильное объединение дает положительная философия, и только она в состоянии преодолеть указанную национальную противоположность между философскими направлениями²⁹⁰.

2. ФИЛОСОФСКИЙ ЭМПИРИЗМ

Таким образом Шеллинг, борясь с Гегелем, ищет в интересах положительной философии союза с эмпиризмом и в подкрепление привлекает к себе чужеземные вспомогательные войска англичан и французов. С первого взгляда нельзя понять, каким образом должен помочь ему этот эмпиризм, не оставляющий с точки зрения своей сенсуалистической теории знания никаких других областей знания, кроме эмпирического исследования природы и эмпирической психологии. Конечно, Шеллингу нечего делать с этими науками, но ему полезно уже и то, что он может написать на своем щите слово "эмпиризм". Он тотчас же различает высшее и низшее понятие эмпиризма и берет на свою долю высший или "философский эмпиризм", который сходится с обыкновенным эмпиризмом лишь постольку, поскольку речь идет о признании фактической реальности, независимой от всяких чисто логических или рациональных условий. Философия всегда занимается вопросом об основании, о порождении. Если порождение реального не есть акт, доступный логическому анализу или пониманию, то порождение вообще

не может происходить необходимым путем, а может быть лишь делом абсолютной свободы, т. е. творением. Поэтому под словом эмпирический Шеллинг понимает производимый свободой, стоящую выше всякой необходимости, т. е. сотворенный произволом. Поэтому если эмпиризм вообще занимается областью данного, то философский эмпиризм углубляется в основание данного, он признает данное за сотворенное и исследует вопрос о творении. Философский эмпиризм в смысле Шеллинга есть теория творения. "Если бы высшая точка зрения", – говорит Шеллинг в конце своего курса истории новой философии, – "состояла именно в том, чтобы понимать мир, как свободно произведенный или сотворенный, то философия в главном пункте, которого она может достигнуть, была бы или, по крайней мере, со временем сделалась бы опытной наукою, не в формальном, а в материальном смысле, именно в том смысле, что ее высшее положение само по своей природе было бы опытным"²⁹¹.

В этом смысле Шеллинг дал в своих пропедевтических лекциях также "Изложение философского эмпиризма", в последний раз в 1836, курс, имеющий совершенно иной характер, чем можно ожидать по заглавию. По заглавию

можно ожидать популярных лекций, изложения исторических систем эмпиризма, но на самом деле в курсе нет ни того, ни другого. Задача курса принадлежит к числу самых трудных. Из факта мира путем анализа его должны быть найдены положительные условия, производящие его, и развиты, как "потенции в Боге". Поэтому прежде всего нужно выдвинуть вперед факт существования мира, именно показать, что в мире может быть названо настоящим чистым фактом. Все системы старались найти такой факт, но ни одна не могла постигнуть и охватить его глубже, чем завершающая все предыдущие исследования философия природы, усмотревшая в мире последовательный ряд развития, в котором субъективное последовательно поднимается со ступени на ступень, все более преодолевая объективное; объективное в случае наибольшего перевеса его есть чистая материя; субъективное, становящееся объективным для себя самого, есть человеческое сознание; постепенный переход от чистой материи к сознанию (освобождение субъективного) составляет природу, образует одну непрерывную линию, концами которой служат полюсы объективного и субъективного: отсюда закон всеобщей полярности природы, сходство ее с магнитною линиею. Если принять

за один полюс природу вплоть до высшего развития ее (до человеческого сознания), а за второй полюс – историю духа вплоть до высшего развития ее (до религии), то эта всеохватывающая последовательность всего мирового процесса, эта вселенная оказывается сравнимой с магнитной линией, которая имеет как бы свою индифферентную точку в человеческом сознании, этой середине между природой и историей. Этот процесс, это развитие от слепого бытия к познанному, это постепенное возникновение знания есть факт мира и его настоящая тема: поэтому вопрос о возможности установленного таким образом факта заключает в себе в то же время вопрос о возможности знания (критический основной вопрос). Если попытаться объяснить этот факт, отрицая одну сторону его, именно реальность вещей (как это делает, напр., Беркли), то факт не был бы объяснен, а скорее был бы отвергнут, задача не только не получила бы разрешения, но даже не была бы и понята. Абсолютного небытия нет. Даже и $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ (не существующее) существует, как глубокомысленно доказывает Платон в Софисте. Существование низшего порядка есть также существование: это утверждение принадлежит к числу первоначальных положений философии. Здесь

возникает вопрос, как может слепое неразумное бытие быть познаваемым и даже само быть познающим. Только ограниченное познаваемо. Здесь возникает вопрос, поднятый в Филебе Платона, о причине ограничения. Решая его, Шеллинг переходит к своему понятию Бога, рассмотрение которого входит в изложение его системы²⁹².

Глава шестнадцатая

БОРЬБА С ГЕГЕЛЕМ. ПРЕДИСЛОВИЕ К ПРЕДИСЛОВИЮ КУЗЕНА

I. ОТНОШЕНИЕ ШЕЛЛИНГА К ГЕГЕЛЮ

1. ПОСЛЕДНЯЯ ВСТРЕЧА

Прочитав предисловие к Феноменологии Гегеля, Шеллинг отвернулся от своего прежнего друга юности²⁹³; с тех пор, как учение Гегеля приобрело влияние и в Берлине сделалось мощною духовною силою, он видел в нем своего врага, похитителя своей славы и своих идей. К общественному мнению он относился так, как будто бы аристократически пренебрегал им; на кафедре он также боролся с учением Гегеля с важным видом, но нередко тон его пренебрежения был слишком пылким, чтобы можно было принять его за равнодушие. Личные и письменные сношения между ними совершенно прекратились после ответа Шеллинга на присланное ему первое произведение Гегеля. С тех пор прошло двадцать два года, Гегель стоял

на вершине своей славы в Берлине, а Шеллинг приступал к своей университетской деятельности в Мюнхене; и вот в конце лета 1829 еще раз произошла неожиданная встреча в Карлсбаде между внутренне разошедшимися друзьями молодости.

Гегель, не чувствуя за собой никакой вины против Шеллинга, простодушно посетил его, узнав о его присутствии. "Представь себе", – пишет Шеллинг своей жене, – "вчера я сижу в ванне, и слышу несколько неприятный полужнакомый голос, спрашивающий меня. Затем неизвестный называет себя по имени, это был Гегель из Берлина, собирающийся остановиться здесь проездом дня на два. После обеда он поторопился дружески зайти ко мне, как будто между нами ничего не произошло. Но так как до сих пор мы не касались научных вопросов, чего я постараюсь не допустить, и так как он вообще очень ловкий человек, то я хорошо провел с ним часа два вечером²⁹⁴". Между тем Гегель даже и не подозревая, какие дурные чувства отделяли Шеллинга от него, писал своей жене: "Вчера вечером я встретился с одним старым знакомым, с Шеллингом. Мы оба очень обрадовались и встретились сердечно, как старые друзья". Подобным же образом он выражается в письмах к

Даубу и Ферстеру²⁹⁵. Это была последняя большая поездка Гегеля. После его смерти (14 ноября 1831) Шеллинг послал по желанию вдовы Гегеля его письма назад, но настойчиво просил не опубликовывать своих писем²⁹⁶.

2. ХАРАКТЕР ПОЛЕМИКИ. УПРЕК В ПЛАГИАТЕ

Мы подробно познакомились здесь, как и на каких основаниях Шеллинг полемизировал с Гегелем. Так как он не выступал больше в литературе, то об этом было известно только по слухам, по рассказам студентов и вольнослушателей. Между последними находился летом 1838 также восторженный последователь Гегеля Розенкранц, слышавший одну из этих выходов. Он очень живо описывает наружность Шеллинга вплоть до его серебряной табакерки, а также самую лекцию. "Я представлял себе, что его манера чтения напоминает Стеффенса. Но это было неверно. Шеллинг стоял в решительной позе, вынул узенькую тетрадку из бокового кармана и читал по ней, но так, что чувствовалась полнейшая свобода изложения. От времени до времени он останавливался и делал импровизированные пояснения, нередко отличавшиеся поэтическим оттенком, который Шеллинг умел в привлекательной форме придавать самым абстрактным идеям". "Форма его изложения в высшей степени понравилась мне. Спокойствие, твердость, простота и

оригинальность заставляли не замечать его нередко преувеличенного самомнения. Швабский диалект отражался только на произношении и сообщал, для меня, по крайней мере, своеобразную прелесть даже и звукам, между тем как у Гегеля он придавал тон всей его речи". "Я присутствовал на заключительной лекции Шеллинга. Он насмешливо отозвался о философии Гегеля. Он говорил, что дал своим слушателям пример реального умозрения, проникающего мир и его положительные силы, так что в этом примере они имеют лучший масштаб для оценки той искусственной "филигранной работы над понятиями", которая теперь так часто принимается за истинную философию. Однако, прибавил он с колким презрительным взглядом, пронзившим мою душу, эта философия есть пустой продукт "чахоточного, самопожиряющего разрушения"²⁹⁷.

В напечатанных лекциях Шеллинга это замечание относится к Якоби. Он называет учение Якоби чахоточным, потому что у Якоби нет отрицательной философии, а учение Гегеля чахоточным, потому что у него нет положительной философии. Замечания против философии Гегеля, высказанные в лекциях, повторяются в еще более резкой и откровенной

форме в письмах того времени и заканчиваются все одним и тем же припевом: никакого прогресса, только эпизод в истории философии; никакой оригинальности, только заимствования и похищение чужих идей! Считая себя обворованным, он под влиянием этого тягостного подозрения испытывает постоянную злобу, которая производит самое неприятное впечатление мелочности среди черт, искажающих образ Шеллинга. Он поручает услужливым людям исследовать книги противника, напр. новое издание Энциклопедии, с целью определить, не вставлено ли в них какое-нибудь дополнение, какая-либо из его идей; боязливее, чем когда-либо, он бережет тайную сокровищницу своих идей и находит себя везде ограбленным²⁹⁸. On m'a vole ma cassette!

"Так называемую философию Гегеля", – пишет он к Х. Г. Вейсе, – "если принимать в расчет ее самостоятельное содержание, я могу считать лишь эпизодом в истории новой философии и притом лишь печальным эпизодом. Чтобы опять вступить на путь истинного прогресса, нужно не продолжать ее, а совсем покинуть, считать ее несуществующей?" Так как Вейсе склонен был еще считать метод Гегеля его открытием и бессмертной заслугой, то Шеллинг

отвечает: "Отречься от этого метода потенцирования, который я имею право считать своим оригинальным изобретением, я не могу и подумать: он останется на своем месте²⁹⁹".

3. СПОРНОЕ АВТОРСТВО

Возник даже спор по поводу того, кому принадлежит сочинение, написанное много лет тому назад. В Критическом журнале философии, который Шеллинг издавал вместе с Гегелем в 1802 в Иене³⁰⁰, в третьем выпуске находилась статья "Об отношении философии природы к философии вообще", которая теперь после смерти Гегеля попала в собрание его сочинений, так как Мишле утверждал, что, по словам самого Гегеля, это сочинение принадлежит ему. По небрежности издателей среди статей Гегеля оказалось одно сочинение, явным образом не принадлежащее ему, и потому сомнения в принадлежности Гегелю упомянутой статьи, высказанные уже Вейсе, усилились. По мнению Вейсе, автором был Шеллинг. Спросив его об этом, он получил следующий ответ: предположения его верны, в этой статье ни одна буква не принадлежит Гегелю, Гегель даже не видел рукописи до печатания ее. Если Шеллинг молчал до сих пор, то это, как говорит он, служит лишь фактическим доказательством того, насколько он презирает суетность своих врагов. Но в то же время он соглашался, чтобы это письменное заявление его

было опубликовано³⁰¹. Тогда Мишле написал специальную статью, доказывая авторство Гегеля, Розенкранц соглашался с ним, а Эрдман приводил основания против них³⁰². После смерти Шеллинга эта статья была помещена также и в его собрании сочинений, издатель считал ее целиком принадлежащею Шеллингу³⁰³.

Сам по себе этот вопрос не важен, так как данность обоих философов вовсе не изменяется от того, кто из них написал эту статью. Если Шеллинг был автором, то некоторые ученики Гегеля заблуждались, и их можно упрекать в недостатке критических способностей или в предубежденности, но не в намерении погрешить против духовной собственности Шеллинга, а с устным заявлением Гегеля вряд ли можно было отправиться в суд. Наоборот, если Гегель написал эту статью, то это значило бы, что Шеллинг сделал публично и письменно ложное заявление. Весь интерес этого в других отношениях неважного вопроса заключается в этом пункте.

Если судить без предубеждений и без всякой партийности, то решение вопроса об авторстве следует ставить в зависимость не от орфографических или стилистических особенностей, а оценивать статью нужно в целом по содержанию и форме. Содержание ее

истолковывается неправильно, если его ставят в связь с полемикою Кеппена, Рейнгольда и т. д. Исследуемая нами статья состоит из трех отделов. Первый направлен против Фихте и очевидно имеет в виду более ранние сочинения его, именно "Назначение человека"; в этом отделе автор старается доказать, что теория знания Фихте не допускает никакой философии природы, что она не может ни создать, ни оценить философию природы, и что настоящая философия природы возможна только на основании философии тождества. Два следующие отдела имеют целью показать, что только философия тождества может обосновать также философию религии и осветить исторический ход развития религии, всемирно-историческую противоположность между язычеством и христианством и сущность христианства. Незадолго до этой статьи Гегель опубликовал свое первое сочинение "О различии между системою философии Фихте и Шеллинга". С этим сочинением вполне согласуется первый отдел рассматриваемой статьи. В то же самое время Шеллинг читал свои лекции о методе академического исследования и о философии искусства: с ним вполне согласуются два последние отдела. Если обратить внимание на форму статьи, то становится тотчас же заметна

разница между первыми и двумя последними частями статьи: в первом отделе господствует неловкий, тяжелый стиль Гегеля, а в двух последних – стиль Шеллинга с его поэтическим размахом. Я нахожу разницу также и в содержании. Это два разнородные сочинения, довольно слабо связанные между собою; каждое из них с таким же правом или в одинаковой мере без права может носить заглавие целой статьи. В самом деле, "отношение философии природы к философии вообще" вовсе не составляет постоянной темы этой статьи и не служит подходящим заглавием для нее: в первом отделе исследуется отношение философии природы к теории знания, а в двух последних – отношение философии религии к философии тождества. Если бы спор из-за этой статьи был предложен на суд Соломона, то можно было бы спокойно разорвать это дитя, чтобы оказать справедливость обоим отцам его.

4. ПОДОЗРЕНИЯ ПРОТИВ ГЕГЕЛЯ. "ТЕГЕЛЬЯНСКИЙ СЕИД"

Вскоре после смерти Гегеля, которого Шеллинг считал трупом так же и как философа, Генрих Гейне написал, сперва для парижских журналов, свои легкие и остроумные критические очерки немецкой философии и литературы. Здесь он говорил, между прочим, о Шеллинге и его отношении к Гегелю, о его вечных жалобах на похищение его идей и сделал мишенью своих насмешек эту слишком обнаженную слабую сторону философа. "В начале века господин Шеллинг был великим человеком. Между тем явился на философском поприще Гегель. Господин Шеллинг, почти ничего не писавший в последнее время, был затемнен им, мало того, он был забыт и сохранял лишь литературно-историческое значение. Философия Гегеля приобрела господство. Гегель сделался повелителем в царстве духов, и бедный упавший с высоты Шеллинг, медиатизированный философ, печально блуждал среди других медиатизированных господ в Мюнхене. Там видел и я его однажды и едва не пролил слез по поводу его жалкого вида. Но речи его были еще

более жалки, это было завистливое поношение Гегеля, заменившего его". "Как сапожник обвиняет другого сапожника, в том, что он украл у него кожу и сделал из нее сапоги, так и господин Шеллинг говорил о Гегеле: Гегель взял у него "его идеи", "мои идеи были взяты им", и опять, и опять "мои идеи", таков был постоянный припев бедного философа. Поистине, сапожник Яков Беме некогда говорил, как философ, а теперь философ Шеллинг говорит, как сапожник³⁰⁴".

Мы обращаем внимание на эту сатиру, потому что сам Шеллинг не оставил ее без внимания и, воображая, что Гегель и гегельянцы преследуют его, дошел до того, что, спустя много лет после смерти Гегеля, делал его ответственным за злые насмешки Гейне. Он видел правда, в Гейне только шута, *enfant perdu* гегелевской школы", но в то же время он считал его "гегельянским сеидом", который слепо выполняет приказание своего господина, "старца с горы". Чтобы возвеличить Гегеля, необходимо прежде всего умалить его, Шеллинга, необходимо очернить его и его друзей! Таков, по мнению Шеллинга, лозунг, данный самим Гегелем. Французский философ Кузен публично заявил свое преклонение перед Шеллингом и дружбу с ним.

Когда Гейне в одной из своих тогдашних статей осмелел также и Кузена, Шеллинг совершенно серьезно утешал своего оскорбленного друга, говоря, что он терпит из-за него, что нападения вызваны слепой ненавистью к нему, Шеллингу, слепым повиновением Гегелю и совершаются по прямому приказу Гегеля. Пока Гегель жил, он тайно невидимо руководил кинжалами своих последователей; теперь, после его смерти, эта тайна открылась. Возможно, что Шеллинг хотел не только утешить Кузена этими объяснениями, но и возбудить его против Гегеля³⁰⁵.

II. ПРЕДИСЛОВИЕ ШЕЛЛИНГА К ПРЕДИСЛОВИЮ КУЗЕНА

1. ВИКТОР КУЗЕН

Кузен преклонялся также перед Гегелем и любил его, он считал его гениальным человеком и продолжателем учения Шеллинга. Такой взгляд, если бы он был выражен немецким ученым, встретил бы со стороны Шеллинга оскорбительную и пренебрежительную оценку, но у него были основания не желать ссоры с Кузеном. Кузен считался в то время первым знатоком философии во Франции и обладал всеми средствами, чтобы создать ей влиятельное положение в своем отечестве: он серьезно стремился к этому, обладал литературным талантом, научным авторитетом и общественным влиянием, которое было обусловлено его положением в обществе. Благодаря Ларомигьеру он познакомился с учением Локка и Кондильяка и заинтересовался философией, затем Ройе-Коляр познакомил его с шотландскою школою, а Мен де Биран заинтересовал его нравственною философией; он хотел по образцу шотландской

школы психологически обосновать метафизические истины разума, или онтологию, как он выражался, и таким путем обеспечить за философией эмпирическую основу и спиритуалистическое содержание. Таким образом его взгляды оказались противоположными как сенсуалистической, так и теологической школе во Франции: первая осуждала спиритуалистический, а вторая – рационалистический характер его направления, именно всеобщность учений человеческого разума, так как в глазах теологов всеобщее значение могла иметь только церковь. С 1815 Кузен был профессором философии в *ecole normale* и на *faculte des lettres*; в 1822 он, как представитель оппозиции, потерял свою должность; его слава была еще увеличена этим обстоятельством так же, как и кратковременным тюремным заключением в Дрездене и Берлине, которому он подвергся во время путешествия по Германии на основании подозрений прусского правительства; при министерств Мартиньяка (1827) он был восстановлен в своей должности, и с тех пор звезда его светила непрерывно. Гизо, Вильмен и Кузен составляли триумвират в Сорбонне. Вслед за Июльскою революцией для него настала пора общественной влиятельной деятельности. Он сделался директором

Нормальной школы, членом академии, статским советником и пэром Франции (1832). Поклонение и дружба Кузена нравились Шеллингу, несмотря даже на то, что такие же чувства Кузен питал и к Гегелю. Благодаря влиянию этого друга он получил в 1833 орден Почетного Легиона и вскоре после этого был избран членом-корреспондентом Парижской академии (вместе с Шлейермахером и Савиньи). В августе 1833 Кузен был избран в число членов Мюнхенской академии, а в следующем месяце Шеллинг получил французский орден³⁰⁶.

Желание познакомиться с немецкою философией привело Кузена сначала к Канту; он полагал, что учение Канта примыкало к шотландской школе; его Критику чистого разума он усваивал с необычайным трудом при помощи латинского перевода. Субъективизм Фихте отпугнул его от себя, а раскол между разумом и верою у Якоби был неприятен ему, так как он интересовался онтологией и был убежден в тождестве истин разума и веры; слава натурфилософии привлекла его в Германию. В первый раз он приехал в Германию в 1817 (сопровождая сына маршала Ланна). Первым философом, с которым он познакомился, был Гегель в Гейдельберге; лишь в следующем году

познакомился он с Шеллингом в Мюнхене. Он подружился с ними обоими, с почтением смотрел на них, как на вожakov современной философии, и выразил это чувство, посвящая в 1821 четвертую часть своего издания Прокла обоим философам, как "amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus".

Таким образом Кузен с жаждою знания прошел по пути различных философских направлений и объединил в своем мышлении Декарта и Локка, шотландцев и Канта, Шеллинга и Гегеля, эмпирическую психологию и онтологию, эмпиризм и рационализм; он воображал, что преодолел самые широкие противоположности и нашел точку зрения, охватывающую истины всех систем без заблуждений их. Эту точку зрения он назвал своим "эkleктизмом", считая его отличающимся от всех прежних эkleктических учений тем, что он не получается путем несистематической выборки из различных развившихся исторически философских учений, а составляет систему, развившуюся самостоятельно и притом так счастливо, что она обладает естественным сродством с истинами всех систем и естественно избегает всех их заблуждений. Всякая система, по мнению Кузена, есть смешение истины и

заблуждения. Как только к такой смеси приближается точка зрения его эклектизма, тотчас же элементы смеси обособляются, истина примыкает к его системе, а заблуждение отпадает. Поэтому его эклектизм не смешивает, как его упрекали, различные системы, а только объединяет, по его мнению, их истины. Поэтому Кузен питал живой научный интерес к истории философии, он занимался изучением Платона, новоплатоновцев, схоластиков и новых философов, издал сочинения Прокла, Абеяра и т. д. В этой литературно-исторической области его заслуги наиболее велики.

Его эклектизму недоставало настоящей исторической точки зрения, с которой заблуждения каждой эпохи заключают в себе также свою истину. Однако своим стремлением придать себе историческую широту его точка зрения была сходна с взглядами немецкой философии, именно Шеллинга и Гегеля. Но у Шеллинга и Гегеля, в особенности у последнего, все учение было не эклектическим, а созидалось методически соответственно закону исторического развития. Во время мюнхенского периода Шеллинг измерял близость и отдаленность исторических систем путем сравнения их с положительной философией и

легко мог согласиться с эклектизмом Кузена, лишь бы ему удалось согласовать его с собою в главном вопросе: этот главный вопрос заключал в себе также точку различия между ним и Гегелем, а также состоял в том, что лишь он, Шеллинг, стоит во главе философии. Кузен хотел построить рационализм на эмпирической основе, а Шеллинг стремился к эмпиризму на рациональной основе. Также и в этом заключался некоторый параллелизм, подчеркнутый и признанный самим Шеллингом. Он всеми способами старался привлечь Кузена на свою сторону, указать ему на отношение между своим и гегелевским учением и нигде не высказывался презрительнее о Гегеле, чем в письмах к Кузену, признававшему в философии дуумвират его и Гегеля. "Вы впервые познакомились с моею системою", – писал он 27 ноября 1828, – "лишь в изложении некоторых плохо осведомленных и не способных к суждению людей, в форме, которую она приняла в узком уме человека, воображавшего, что он может овладеть моими идеями, подобно тому, как ползущее насекомое воображает, что оно может завладеть листом растения, который оно опутало своею паутиною. Он обманулся, и система давно уже прорвала слабую паутину". "После моей статьи против Якоби и исследования о свободе

для способных судить и понимающих людей не может быть и речи о новоплатоновском жаргоне моего мнимого реформатора". "Я не хочу никакого сочетания, никакого смешения, никакого слияния вполне несогласных систем. Оставьте мне мои идеи, не сочетая с ними, как Вы это делаете, имени человека, который занимался лишь тем, что тайно воровал их у меня и показал себя в такой же мере не способным завершить их, как не способен был изобрести их³⁰⁷". Спустя десять лет он писал, что Кузену следовало бы отложить еще на несколько лет тему на премию о немецкой философии. По мнению Шеллинга, немецкая философия готовится пережить свой последний кризис, и в таком научном движении, как развитие немецкой философии, нельзя правильно оценить ни начала, ни середины, ни даже начала конца раньше, чем оно не закончилось совершенно и достигло своей истинной цели³⁰⁸.

2. ПРЕДИСЛОВИЕ КУЗЕНА

В 1826 Кузен издал свои "Fragments philosophiques", а в 1833 они появились во втором издании с предисловием, в котором автор говорил о ходе своего философского развития, о характере своей точки зрения, о своем отношении к противникам во Франции, а также об отношении к немецкой философии, в особенности к Шеллингу и Гегелю. "В конце 1811 я уже познакомился с первой философской школой Германии. Вскоре после этого я совершил поездку в Германию. В эту эпоху моей жизни я находился точь-в-точь в таком же состоянии, в каком сама Германия в начале девятнадцатого века после Канта и Фихте, при появлении философии природы. Мой метод, мое направление, моя психология, мои общие взгляды были закончены и привели меня к философии природы. Исключительно она привлекала к себе мое внимание в Германии". "Она волновала и разделяла в то время на партии Германию еще так же, как в дни своего появления. Великое имя Шеллинга продолжало греметь во всех школах; в одних местах его восхваляли, в других почти проклинали, везде оно вызывало тот страстный

интерес, ту борьбу пылких похвал и жестоких нападений, которая называется славою. Я не видел на этот раз Шеллинга; но вместо него я, не ища, как бы случайно нашел Гегеля в Гейдельберге. Им я начал в Германии, им же и кончил". "С первого же разговора с ним мое суждение о нем вполне сложилось; я понял всю широту его духа, я почувствовал, что говорю с человеком, стоящим выше меня, и когда я из Гейдельберга продолжал свою поездку по Германии, я повсюду разносил весть о нем, я в известном смысле пророчествовал о нем и, вернувшись во Францию, говорил: "Господа, я нашел гениального человека". "Впечатление, произведенное на меня Гегелем, было глубокое, но неясное. В следующем году я отправился в Мюнхен, чтобы познакомиться с самим творцом системы. Трудно найти двух менее похожих друг на друга людей, чем этот ученик и его учитель. Гегель с трудом и лишь изредка выражает глубокие, несколько загадочные мысли; его сильная, хотя и затрудненная в подборе выражений дикция, его неподвижное лицо, суровый лоб кажутся символом замкнувшейся в себе мысли. Шеллинг – это развертывающаяся мысль; его язык, как и взгляд, полон света и жизни: он обладает прирожденным

красноречием. Я прожил целый месяц с ним и Якоби в Мюнхене в 1818 и впервые здесь начал ориентироваться в философии природы". Обрисовав это учение по-своему, он продолжает: "Появление этой великой системы относится к первым годам девятнадцатого века. Европа обязана этим Германии, а Германия – Шеллингу. Эта система заключает в себе истину, так как она составляет полнейшее выражение всей действительности, всеобщего бытия. Шеллинг был творцом этой системы, но оставил в ней множество пробелов и несовершенств. Гегель, вышедший на сцену после Шеллинга, принадлежит к его школе, но в ней он занял особое место, так как он не только развил и обогатил систему, но и придал ей новую форму во многих отношениях. Почитатели Гегеля считают его Аристотелем второго Платона; крайние почитатели Шеллинга считают его лишь Вольфом второго Лейбница. Как бы мы ни относились к этим несколько гордым сравнениям, нельзя не признать, что учитель обладает мощным воображением, а ученик – глубокою рефлексией. Гегель много заимствовал у Шеллинга, а я, гораздо более слабый, чем оба они, много заимствовал у них обоих. Было бы глупо упрекать меня в этом; такое признание,

конечно, не может быть принято за большое смирение с моей стороны. Более двенадцати лет тому назад я посвятил им обоим мое издание комментариев Прокла на Парменида; при этом я публично назвал обоих своих друзей своими учителями и вожаками философии нашего века³⁰⁹".

Гейне было нетрудно осмеять Кузена, который, не понимая хорошенько немецкого языка, хотел проникнуть в учение Канта, после первого разговора с Гегелем составил суждение о нем и понял его дух во всем объеме, хотя и прибавил при этом сам: "впечатление, произведенное им на меня, было глубокое, но не ясное". Бывает мнимая ясность, никогда не проникающая в глубину и легко сочетающаяся со спутанностью. В злостном памфлете Гейне, которому в конце концов было мало дела до справедливой оценки, есть меткое замечание об этой обманчивой ясности". Быть может, французы, вообще, обладают более счастливою организацией, чем мы, немцы; я заметил, что им достаточно услышать лишь несколько слов о какой-либо системе, о научном исследовании, о научной теории, и они умеют так удачно скомбинировать и переработать это немного в своем уме, что понимают вопрос уже лучше, чем

мы сами, и могут поучать нас в нашем собственном знании. Мне иногда кажется, что головы французов, как и их кафе, внутри увешаны повсюду зеркалами, так что всякая идея, попадающая в их голову, отражается в ней бесчисленное количество раз; это оптическое приспособление, благодаря которому даже и самые узкие, скудоумные головы кажутся чрезвычайно широкими и блестящими. Эти блестящие умы, как и блестящие кафе, обыкновенно, очень ослепляют бедного немца, когда он впервые приезжает в Париж³¹⁰.

3. ПРЕДИСЛОВИЕ ШЕЛЛИНГА

Кузен хотел, чтобы его сочинение было оценено Шеллингом и распространилось в Германии. Это желание было исполнено Шеллингом; он написал сначала заметку о предисловии в *Litteraturblatt der Bayrischen Annalen*³¹¹ и затем попросил одного из своих прежних слушателей, дружески расположенного к нему Губерта Беккера, бывшего в то время профессором в лицее в Диллингене, перевести его. К переводу он присоединил предисловие, в котором по существу было повторено содержание его заметки в журнале³¹².

Кузен высоко ценил Гегеля, он считал его продолжателем учения Шеллинга и разделял между этими обоими философами гегемонию. Шеллинг, так часто и так настойчиво высказывавший с кафедры прямо противоположные мысли, не мог обойти молчанием этот пункт. Случай высказаться явился для него чрезвычайно кстати; он принял из рук известного, занимающего выдающееся положение французского философа лавры, как должную дань, и вместе с тем мог небрежно разорвать второй венок, предназначенный для

соперника. После мифологического исследования о самофракийских божествах Шеллинг ничего не печатал для широкого круга читателей, и после сочинения против Якоби он не обнародовал ничего, что бы относилось непосредственно к характеру его учения. После промежутка более чем в двадцать лет это предисловие было первым публичным словом Шеллинга о своей философии, это было вообще первое литературное заявление его против Гегеля. Поэтому предисловие произвело сильное впечатление и имело большее значение, чем это было бы при других обстоятельствах. Конечно, немногие, брошенные им, замечания не могли покончить спора, но небрежность его тона раздражила противников.

Кузен упрекал немецкую философию за ее метод: так как она стремится быть обоснованною онтологически, то, по его словам, у нее нет необходимого, оправданного опытом начала. Шеллинг считает этот упрек необоснованным и ложным. По словам Шеллинга, Кант заимствует исходный пункт своей философии из опыта, Спиноза начинает понятием необходимого существа, т. е. абсолютно необходимым понятием. Недостаток заключается в чем-то ином. В немецкой философии нет необходимого прогресса, а не начала. От чистого понятия, как

необходимого предположения мысли, нельзя подвинуться дальше вперед. По мнению Шеллинга, он впервые ввел в философию метод прогресса, признав принципом субъект, развивающийся потенциями и восходящий от всякой объективности к высшей субъективности, короче говоря, признав принципом развивающийся субъект, Такой субъект есть не просто понятие, а сама действительность, познаваемая не путем чистого мышления, а лишь путем живого созерцания действительности, т. е. из опыта. Поэтому, по его мнению, принцип его учения с самого начала определен эмпирически и познание его коренится в глубине опыта. Прогрессирующий субъект, "субъект с этим определением не есть уже только обязательно мыслимое, чисто рациональное начало: это определение есть эмпирическое определение, навязанное философии живым восприятием действительности или необходимостью обеспечить себе средство прогресса".

В этом пункте Шеллинг измеряет расстояние между собою и Гегелем. Гегель, по его словам, обладает мнимым методом прогресса; он заимствовал его у Шеллинга, но он отбросил в этом принципе эмпирическое, заимствованное из природы вещей определение, он сделал субъектом

прогресса чистое понятие, т. е. нечто, не прогрессирующее. Поэтому и узурпированный метод в его руках утрачивает душу и жизнь и превращается в мертвый схематизм. "Позже пришедший, по-видимому, самую природою предназначенный быть новым Вольфом нашего времени", – часто говорит Шеллинг, – "как бы инстинктивно отделился от этого эмпирического элемента тем, что заменил живую действительность, которой предшествующая философия приписывала свойство переходить в свою противоположность (объект) и из нее возвращаться опять в себя, логическим понятием, которому он, прибегая к самой странной фикции или гипостазированию, приписал подобное же необходимое самодвижение. Именно эта мысль и была вполне ему принадлежащим изобретением, которое, как и следовало ожидать, вызвало поклонение скудоумных голов". Здесь опять повторяются возражения, известные нам уже из мюнхенских лекций. По словам Шеллинга, самодвижение логического понятия есть первая фикция учения Гегеля, а отпадение идеи, или переход к природе, – вторая его фикция, поучительная лишь в отрицательном смысле, как пример, да и то ретроспективный, каких построений не следует делать". "Эта попытка

возвратиться с понятиями высоко развитой реальной философии на точку зрения схоластики и начинать метафизику чисто рациональным понятием, исключая все эмпирическое, этот эпизод в истории новой философии, если не подвинул ее дальше, то, по крайней мере, вновь показал, что с одним только рациональным нельзя подойти к действительности".

Глава семнадцатая

ПРИГЛАШЕНИЕ И ПЕРЕСЕЛЕНИЕ В БЕРЛИН

I ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ УСЛОВИЯ

1. МИССИЯ ШЕЛЛИНГА

Предисловием к сочинению Кузена, полемикою с кафедры в Мюнхене и всевозможными письменными и устными уверениями нельзя было устранить так называемого "эпизода" гегелевского учения; он существовал налицо и приобрел уже такую силу, что не мог исчезнуть от одного дуновения Шеллинга. Чтобы серьезно устранить его с пути и подавить его влияние, Шеллингу нужно было завоевать его место, а для этого необходимо было гораздо большее ополчение общественно деятельных и победоносных сил, чем он вывел до сих пор на поле битвы. Нужно было напасть на учение Гегеля и низвергнуть его там, где оно завоевало себе влияние, и откуда оно господствовало. Войну с кафедры следовало вести

не в Мюнхене, а в Берлине. В Мюнхене Шеллинг, что бы он ни говорил о законном происхождении своей системы и о незаконности системы Гегеля, оставался лишь претендентом. Раз началась литературная борьба, то в противоположность сочинениям противника, выстроившимся уже в ряды, Шеллингу также следовало выступить со своими произведениями и вместо обещаний и уверений приступить, наконец, к делу. Он подумывал также о собрании своих сочинений, как завершении своей деятельности, и писал об этом Пфистеру³¹³. В течение двадцати пяти лет появился первый том его философских сочинений, и второй не последовал за ним. В 1837 он хотел достойным образом отпраздновать пятидесятилетний юбилей Критики Канта – увы, запоздав на шесть лет! – С этой целью он хотел издать "первую часть продолжительной работы", в которой в двух особых исследованиях должна быть вновь найдена утраченная нить философского развития со времени Канта и должен быть устранен этот пробел в истории. Зимой 1838/39 он вновь читал Философию откровения, по-видимому, с большим успехом и затем хотел уже окончательно заняться этим сочинением, которое собственно должно было иметь решающее значение³¹⁴. Однако эти планы

не были выполнены и не увидели света. Теперь явился вопрос, может ли и хочет ли он подвергнуться еще новому испытанию, именно лично отстаивать свое дело вместе с процессом против Гегеля и бороться, сделавшись профессором философии в Берлине. Здесь должно было обнаружиться, обладает ли еще его учение способностью действовать на свой век.

Шеллинг имел в виду не школьную борьбу и не влияние на прессу, а вознамерился окончательно разрешить высшую из всех человеческих проблем, сделавшуюся уже волнующим вопросом времени, именно примирить новым способом религию и знание, осветить историческую или положительную религию умозрительно и проникнуть в ее смысл так, чтобы это понимание было последнею вершиною всякой философии, а традиционные противоположения и попытки объединения веры и знания стали подчиненными ступенями мышления. Эта цель рисовалась ему уже тогда, когда он ехал из Вюрцбурга в Мюнхен, и когда он десятью годами позже готов был последовать приглашению в Иену; и вот теперь, вступая в старческий возраст, он принял смелое решение взяться за преподавание в Берлине, считая себя в самом деле способным исцелить и примирить в

глубине души надорванное в религиозном отношении сознание своей эпохи. В Берлине он видел перед собою не просто задачу, а миссию, и, прав ли он был или не прав, нет сомнения в том, что он был глубоко и серьезно проникнут этой целью. Для устранения предвзятых и несправедливых взглядов при оценке Шеллинга я должен тотчас же прибавить, что он смотрел на свою миссию вовсе не с партийной точки зрения; он не был человеком партии и не думал, чтобы его делу можно было помочь извне, например реакционными мерами. Так, он всегда упрекал Юлия Шталя в том, что он относился к протестантизму, как к чему-то данному, готовому, законченному, и хотел церковно закрепить его; Шеллинг считал протестантизм явлением по существу прогрессивным и имеющим будущее³¹⁵.

2. ПОЛОЖЕНИЕ ДЕЛ В БАВАРИИ. МИНИСТЕРСТВО АБЕЛЯ

В 1830–1840 гг. положение дел приняло оборот, много содействовавший тому, что в Берлине явилось желание пригласить Шеллинга, и что он сам охотно готов был покинуть Мюнхен. Самым счастливым временем правления короля Людвига было первое пятилетие. Июльская революция вызвала во всей Европе революционное движение, охватившее Бельгию и Польшу, а также вызвавшее политические волнения в Германии. Главным поприщем их был баварский рейнский Пфальц. Так называемый гамбахский праздник привлек в мае 1832 много тысяч участников; на нем произносились речи к народу с целью агитации, говорилось о клятвопреступлении государей, о подавлении свободы, о национальном объединении Германии, о завоевании Эльзаса и т. д. В следующем году произошло покушение во Франкфурте. Университеты опять казались источником заговора, народные массы – врагами государей, а свобода науки – опасною для церкви и государства. Король Людвиг, уже раздосадованный и недоверчивый, становился

реакционером и деспотом. В Баварии соединились для общей реакции церковь и государство, монархический абсолютизм и церковная иерархия. В Пруссии произошло обратное явление; монархический абсолютизм и соображения государственной пользы привели к насилию и борьбе против церковной иерархии. В Баварии установился союз между церковью и государством, а здесь – борьба. В ноябре 1837 король Эрнст Август Ганноверский насильственно нарушил конституцию своей страны, король Людвиг I в Баварии составил ультрамонтанское министерство, а король прусский Фридрих Вильгельм III отдал приказ арестовать архиепископа кельнского.

С этих пор баварская система приняла характер абсолютизма и иерархизма и была направлена против Пруссии. Единственный министр-докладчик, решительный и талантливый представитель системы, фон Абель, был человек пылкий, рубивший с плеча, содействовавший клерикализму и иерархизму не столько из религиозных побуждений, сколько для целей абсолютизма. Казалось, что Бавария опять хочет сделаться в Германии главою лиги католических интересов, как некогда при герцоге Максимилиане и Тилли. Во время открытия

конной статуи этого курфюрста министр Абель превозносил его в своей тенденциозной речи, как идеал баварского правителя. Новобаварское государство было протестантским и католическим, теперь оно должно было стать католическим; конкордат был подкреплён, протестантский культ ограничен, солдатам без различия исповедний было приказано становиться на колени перед Дарами, в Мюнхене были устроены католические полемические проповеди, были запрещены общества Густава Адольфа, собрание протестантских генеральных синодов в Ансбахе и Байрейте было запрещено. Эти признаки усиления католицизма были важнее того, что король удалил в то время бюст Лютера из Валгаллы. Среди мюнхенских профессоров эта система в ее церковных и антипрусских тенденциях имела сторонников: Геррес написал своего "Афанасия" против ареста архиепископа, против "остова смерти", как он назвал прусскую систему, Деллингер боролся против Пруссии и защищал принудительное коленопреклонение. В интересах короны министр оспаривал также конституционные права ландтага и стремился сократить их. В оппозиции стояли такие люди, как Гарлес и И. Сталь; последнему, состоявшему в то время профессором в Эрлангене, было

запрещено читать лекции по государственному праву.

Конечно, вредные следствия такой системы не могли не отразиться на преподавании и в университете. Все приобретения Шеллинга и Тирша, за десять лет до того получившие полное одобрение короля, были совершенно утрачены осенью 1838. Философский факультет был подчинен эфорату, был введен философский двухлетний курс, для этого курса были предписаны лекции на каждый семестр, и выбор их был определен так, что отсутствовали самые поучительные и важные предметы; был установлен надзор за посещением лекций, каждый месяц студенты должны были доставлять свидетельства о прилежании, отчет по поводу каждой пропущенной лекции; в конце каждого семестра устраивались испытания. Таким образом философский факультет был низведен на степень обыкновенной школы, и Мюнхенский университет стал возвращаться к своему первоисточнику, именно к Ингольштадту³¹⁶. Здесь, как едко выразился А. фон Гумбольдт, "произошел переход из ордена ученых бенедиктинцев в орден туземных нищенствующих монахов³¹⁷".

В такой атмосфере и в таком университете

Шеллинг не мог чувствовать себя хорошо. Правда, лично он не подвергался стеснениям, король продолжал отличать его и в конце 1835 поручил ему философское образование наследного принца³¹⁸. Между учеником и им возникли отношения, становившиеся со временем все более интимными и доставившие счастье философу в последние девятнадцать лет его жизни. В конце этой книги, посвященной биографии Шеллинга, мы обстоятельнее займемся его отношениями к наследному принцу и к королю Максимилиану Баварскому.

Между тем все течения современной эпохи вблизи Шеллинга были неприятны ему. Уже в ноябре 1834, когда явились надежды на приглашение в Берлин, Шеллинг писал Беккеру: "Все происходящее вокруг меня содействует тому, чтобы облегчить мне и даже сделать желательным расставание с Мюнхеном и научными учреждениями Баварии". А ведь тогда еще не наступила эпоха Абеля! Принудительные меры, введенные спустя четыре года, вызвали в нем сильное неудовольствие. Как только они стали появляться, он писал Дорфмюллеру: "Новым распоряжениям, которые отнимают свободные часы у гимназических учителей, вполне соответствует попытка принести

университеты в жертву лицам. Философские факультеты должны быть низведены на степень лицеев для того, чтобы лицеи не иссохли совсем, как это едва не случилось, и не дошли до того, что учителей в них было бы больше, чем учеников. Если произойдет все то, что здесь задумывают, то вместе с тем и мое положение совершенно изменится. Deus providebit³¹⁹". Таковы были обстоятельства в Мюнхене. Как же они складывались в Берлине?

3. КРИЗИС ШКОЛЫ ГЕГЕЛЯ

Четырнадцатого ноября 1831 кафедра Гегеля осиротела, университет потерял своего знаменитого философа, а школа – своего вождя. Однако она не впала в застой. Прочное, спокойное положение, установленное творцом ее, мир между верою и знанием, казавшийся долговечным, был мощно потрясен, когда в 1835 Давид Фридрих Штраус выступил со своим сочинением Жизнь Иисуса Христа и поднял сильнее и могущественнее, чем когда-либо, борьбу из-за основ исторического и положительного христианства. Эта критика исторических жизненных корней христианства должна была быстро развиваться и распространяться; она, как пожар в степи, охватила все области христианской религии и коснулась сущности религии вообще. За критикою Евангелия последовала со стороны Штрауса критика христианского вероучения, затем выступил Людвиг Фейербах с сочинением Сущность христианства, и Бруно Бауэр с критикою синоптиков. Эти исследования выступили тесным строем, они появились почти одновременно и в своем течении образовали все

возрастающую противоположность христианству. Все они возникли из учения Гегеля и признавали себя за необходимое и последовательное развитие его, если не за взгляды самого основателя школы. Часть школы последовала за неудержимым течением этой вскоре потерявшей равновесие критики, которая в конце концов считала свое дело поконченным, когда ей удавалось усилить отрицание. Движением руководил имевший многих читателей и искусных редакторов журнал *Hallische und Deutsche Jahrbucher*; он был литературным отражением этого движения и вводил его в широкий круг читателей и в область повседневных интересов. Чем более страстным нападениям подвергалась положительная религия и всякое умозрительное оправдание ее, тем враждебнее становилась противоположность Шеллингу этой фракции школы Гегеля. Напротив, со стороны первоначальной части школы, по крайней мере у некоторых ее представителей, уменьшалось чувство различия, и явились даже перебежчики в лагерь Шеллинга. Всего яростнее отрицал его Фейербах, питавший уже от отца наследственную вражду к нему. В предисловии своей *Сущности христианства* во втором издании он в виде эпилога поместил два формальные опровержения Шеллинга,

выражающие возбужденное настроение эпохи энергичными чертами, свойственными Фейербаху. "Когда я написал это предисловие, газеты еще не прокричали, как о государственной силе, о новой философии Шеллинга, этой философии злой совести, в течение многих лет пресмыкающейся во тьме, так как она хорошо знает, что день ее обнародования был бы днем ее гибели, об этой философии смешной суетности, этой теософической шутке философского Калиостро девятнадцатого века". – "Бедная Германия! Тебя уже часто надували, даже и в области философии, особенно только что названный Калиостро, который всегда лишь пускал пыль в глаза, никогда не сдерживая своих обещаний, никогда не доказывая своих утверждений"³²⁰.

Шеллинг давно уже противопоставлял свое теперешнее учение, как положительную философию, всякой предшествовавшей ему рациональной философии, и считал его целью развития философии; в особенности учение Гегеля он считал уродливым наростом отрицательной философии, и хотя слово "отрицательный" в его смысле не было синонимом слова "разрушительный", но все же он прямо утверждал, что в области религии

действительные выводы этой отрицательной философии могли быть лишь разрушительными. Теперь, по-видимому, его суждения подтверждались самым ходом вещей. Факты говорили за себя. Он усмотрел корень зла и предвидел следствия его: казалось, он один мог помочь теперь. Дерево отрицательной философии было покрыто плодами. Шеллингу нужно было придти, потрясти его сильной рукою и раздавить упавшие на землю дурные плоды его.

Он выступил на поле битвы в том самом году, когда появились догматика Штрауса, Сущность христианства Фейербаха и критика синоптиков Бруно Бауэра. Мысль пригласить его в Берлин зародилась раньше, но прошло семь лет, пока были устранены препятствия, и для характеристики эпохи интересно узнать эти предварительные условия его приглашения в Берлин.

II. ПРИГЛАШЕНИЕ И ПЕРЕСЕЛЕНИЕ В БЕРЛИН

1. ПЕРВЫЙ ПРОЕКТ ПРИГЛАШЕНИЯ (1834). ГУМБОЛЬДТ. БУНЗЕН

Вскоре после смерти Гегеля среди влиятельных кругов Берлина зародилось вызванное славою имени Шеллинга желание пригласить его на вакантную кафедру. Живее всего было это желание у наследного принца, который чувствовал родство с Шеллингом по всему складу своего духа. Среди его идеалов на первом плане стояло религиозное возобновление и возрождение церкви; между тем именно Шеллинг возвещал умозрительное возобновление и восстановление положительной религии и обещал дать его в своей философии откровения. Желания принца разделял и поддерживал Бунзен, бывший в то время прусским агентом в Риме; он был близок к королю и наследному принцу, имел большое влияние на первого и сочувствовал религиозным идеям второго, с Шеллингом был дружен и очень хотел его приглашения в Берлин. Среди научных светил Берлина оба Гумбольдта,

Савиньи и Неандер сочувствовали этому проекту. Большая часть затруднений заключалась в противодействии Альтенштейна, тогдашнего министра исповеданий, который чрезвычайно высоко ценил Гегеля, считал его учение с педагогической стороны гораздо более полезным, чем учение Шеллинга, и хотел назначить преемником Гегеля кого-либо из его школы. С этой целью он начал уже переговоры с Габлером. К тому же ввиду преклонного возраста Шеллинга, его любви к южной Германии и его положения в Мюнхене также было нелегко склонить его к переселению в Берлин. Впрочем, мы уже знаем, что появились неприятные для него обстоятельства в Баварии, склонившие его в пользу желаний его берлинских друзей.

В 1834 г. Бунзен был уверен, что Шеллинг приедет, если его пригласить. Он писал наследному принцу и Гумбольдту по этому делу. Последний, говоря его словами, радовался "надежде увидеть в Берлине Шеллинга, наиболее одаренного духовно человека во всей Германии". Он советовал действовать с большою осторожностью, чтобы враги не успели противопоставить мнимых оснований этому приглашению, "было бы легко увеличить материальную невозможность этого предприятия,

чтобы избежать прироста духовных элементов". Явился слух, будто Гумбольдт, как естествоиспытатель, не советует приглашать Шеллинга; даже Альтенштейн, приводя возражение с точки зрения естествоиспытателей, ссылаясь в докладе на авторитеты Гумбольдта и Л. Буха. По-видимому, он был неправ, если принять в расчет письменное заявление его Бунзену. Его мысли о философии природы и о Шеллинге настолько замечательны и достойны подражания, что мы не можем обойти их молчанием. "Я никогда не говорил о Шеллинге иначе, как в почтительных выражениях. Немцу неприлично относиться с пренебрежением к благородному стремлению связывать в единство результаты наблюдения, подчинять эмпирический материал идеям. Я никогда не сомневался в возможности философии природы, хотя меня до сих пор и не убедила та часть ее, которая исследует разнородные формы материи (веществ, кажущихся специфически различными). Философия природы Шеллинга, борющаяся с грубым эмпиризмом, с робким накоплением фактов, вовсе не похожа на философские бредни, входящие в состав ложно понятых учений, которые, конечно, на некоторое время задерживали развитие основательных

специальных знаний, так как молодежь мечтала, будто можно построить специальную чистую априорную химию, не замочив себе рук, или создать астрономию без измерительных инструментов и телескопов. Я убежден, что великий философ отнесся бы с уважением ко всякому, кто стремится расширить горизонт человеческого знания путем наблюдения, так как и сам он видел в данных наблюдения материал, который должен быть приведен в порядок духом". По вопросу о предложении кафедры Шеллингу Гумбольдт говорит: "Сравнительно более слабые умственные способности и ранние занятия эмпирическими знаниями отклонили меня от метафизических исследований, и целью оживленной деятельности в этом деле для меня было стремление внести духовный, оплодотворяющий, созидающий и облагораживающий принцип в стоячее мутное болото здешней жизни, отвлечь интересы от пустой, жалкой фривольности и направить их на более высокие серьезные предметы. Такое влияние Шеллингу было бы тем легче оказать, что расположение наследного принца к нему ввело бы его в высшие круги". Необходимо признать, что о гении и заслугах Шеллинга никто не судил выше и скромнее, чем Гумбольдт. Но

при этом вполне возможно, что его суждение имело и обратную сторону; он знал недостатки натурфилософии и нередко осмеивал их, к тому же в разных местах он не всегда говорил одно и то же, и потому среди его суждений о Шеллинге, пожалуй, были и такие, которыми мог воспользоваться Альтенштейн.

Наследный принц обратился прямо к королю, и графу Лоттум было поручено переговорить с министром о содержании в пять тысяч талеров. Доклад Альтенштейна был сделан 10 февраля 1835. Мы знаем его только на основании извлечения, сделанного Гумбольдтом и сообщенного Бунзену, очевидно, с несколько сатирическим оттенком. Мнение министра было таково: кафедру Гегеля должен занять Габлер, как основательный философ, а Шеллинг может быть приглашен наряду с ним, как выдающийся человек. Доверять ему преподавание философии не следует: он владеет не всею областью философии, с 1809 г. не писал ничего значительного, логику никогда не преподавал; его влияние на юношество более возбуждает, чем поучает, он достиг преклонного возраста, силы его идут на убыль, его сведения в области естественных наук далеко отстали от времени, его выражения об учении Гегеля притязательны,

недостойны, они показывают, что он вовсе не знает этой системы. Если это извлечение передает доклад правильно по существу, то в нем, очевидно, обнаруживается партийное отношение в пользу учения Гегеля. Прусский министр исповеданий как бы мстил Шеллингу за Гегеля и говорил о нем то же, что Шеллинг о Гегеле: "Он принадлежит к классу философов, которые предпочитают пользоваться результатами чужих исследований, чтобы строить на них свою систему, чем углублять ее собственным исследованием; более глубоко обоснованная система Гегеля положила конец притязательному, нечестному поведению Шеллинга".

Наследный принц назвал доклад министра "супом шекспировских ведьм". "Все кончено", – писал Гумбольдт, – "и мы получили роковую Gabel" (вилку)³²¹.

Вследствие кельнских беспорядков Бунзен потерял свое положение в Риме. Возвращаясь в Германию (1838), он провел несколько месяцев в Мюнхене, часто встречался с Шеллингом и изучал по его тетрадям философию мифологии и откровения. Мысли у Шеллинга "исполиньские", – пишет он восторженно из Мюнхена, он называет систему Шеллинга "поразительным размахом человеческого гения", "в этих двух курсах

закрываются все вопросы и проблемы не человека, а творения Божия в человеке³²²". В широких кругах общества явилось желание познакомиться с этим новым таинственным учением Шеллинга; стали распространяться записки по Философии откровения. Две такие тетради сумел добыть себе человек, составлявший прямую противоположность Бунзену в кругу друзей наследного принца, именно фон Радовиц, бывший тогда полковником³²³.

2. ПРИГЛАШЕНИЕ (1840). БУНЗЕН. ШТАЛЬ

Проект приглашения Шеллинга не был оставлен. Благоприятный момент наступил вместе с эрою Фридриха-Вильгельма IV. Спустя несколько недель после вступления его на трон Бунзен по непосредственному поручению короля писал 1 августа 1840 Шеллингу следующее: король просит Шеллинга поселиться в его резиденции и вступить в его университет; он должен прибыть не как обыкновенный профессор, а как Богом избранный и призванный быть учителем своего времени философ, мудрость которого, опыт и сила характера необходимы королю для подкрепления его сил. "Это положение", – так заканчивалось льстящее Шеллингу письмо, – "единственное, как и личность, которой король, как орган нации, предлагает его". Приглашение Шеллинга было объявлением войны свыше против философии Гегеля. В письме было без обиняков сказано, против какого врага Шеллинг должен вывести на поле битвы свои духовные силы. Он должен бороться с бедствием, которое причинено "высокомерием и фанатизмом школы пустого понятия". Таковы были слова Бунзена. Это

"драконов посев гегелевского пантеизма", – так выразился сам король незадолго до того в письме к Бунзену³²⁴.

Взгляды людей изменчивы, в особенности, когда они высказывают предвзятые мнения о вещах, которых не знают. Отказываться от таких мнений похвально. Спустя четыре года Бунзен писал одному из своих английских друзей: "Что касается Гегеля, я признаюсь, что с каждым годом сужу все выше о его способности охватить действительность, хотя метод его остается мне неприятным". Раньше он говорил об его учении, как о "школе пустого понятия"³²⁵

Письмо с приглашением короля было написано из Швейцарии, где Бунзен уже в течение года был прусским посланником; в "интимном приложении" в нем выражена была просьба, чтобы Шеллинг прибыл для личной беседы в Швейцарию. В то же время он ожидал и Шталя, работа которого о "Церковном праве протестантов" очень заинтересовала короля; по роковой рекомендации Бунзена начались также переговоры о приглашении его в Берлин. Таким образом он вызвал своего худшего позднейшего врага; одно из тех сангвинических настроений, которые нередко слишком бурно усиливали усердие этого чрезвычайно подвижного и живого

человека и лишали его необходимой осторожности и знания людей, совершенно ослепило его тогда в отношении к Шталю. Он полагал даже, будто на основании собственного свидетельства Шеллинга видит в нем настоящего последователя его, тогда как Шеллинг постоянно утверждал противоположное, и сам писал Бунзену об этом по сообщаемому нами поводу³²⁶. Он отклонил предложение приехать в Швейцарию. "С Шталем я вовсе не хотел бы встретиться. Он отдался, как Вы сами это найдете, совершенно ограниченной ортодоксальности. Этому соответствуют и его взгляды на церковное право. По его мнению, для строя нашей церкви нормою должны служить и оставаться первые учреждения вслед за Реформацией, лишь смягченные в духе Шпенера. Он не замечает того, что протестантство необходимо есть нечто движущееся вперед, поскольку оно должно преодолевать противостоящие ему силы и постепенно внутренне, без всяких внешних средств преобразовать их вместе с собою, превращая их в высшую будущую церковь; протестантство само по себе в такой же мере не есть церковь, как и католичество само по себе. Шталь, которого Вы считаете моим учеником, только пробежал мои лекции; при этом он

воспользовался из них лишь верхушками, будучи слишком суетным, чтобы искать большего количества материала для своего, впрочем, несомненного таланта; Философии откровения он никогда не слушал, и моих последних взглядов вовсе не знает³²⁷". И в то же время Бунзен мог воображать и даже письменно уверять Гладстона, будто Шталь выдающийся философ, вышедший из школы Шеллинга; он уверяет, будто эскиз учения Шеллинга, сделанный Шталем в его философии права, признан самим Шеллингом за единственно правильный³²⁸.

Шеллинг не ответил сначала ни да, ни нет по существу. Имея в виду свои года и свое положение в Баварии, упроченное годами и расположением двух королей, он полагал, что ему следует отклонить приглашение, сомневаясь, может ли он так поздно взять на себя лично столь мощный переворот в образе мыслей и убеждениях, какой должны были произвести его лекции. Он не отказывался, но медлил из опасения, как он говорил, последовать за своею волею. Он все предоставил королю, в котором он видел "будущую опору Германии", которому, по его словам, принадлежит его сердце, глубина его души. "Мудрость короля, которой я безусловно доверяю, определить, стоит ли еще думать обо

мне и так поздно вечером призывать меня в виноградник свой, если принять в расчет ненадежность такого преклонного возраста и здоровье, еще крепкое, но, быть может, не способное противостоять влиянию северного неба и более подвижной, более напряженной жизни"³²⁹.

3. ПЕРЕСЕЛЕНИЕ

Шеллинг не ставил никаких условий, а ожидал предложений короля и просил только у короля Людвига позволения вступить в переговоры³³⁰. Он просил позволения отправиться сначала в Берлин так, чтобы оставалась возможность вернуться в Мюнхен, т. е. хотел получить сначала отпуск в Баварии. В замечательном характерном для Шеллинга письме к министру Абелю он следующим образом оправдывает это желание: "То, чего я не мог бы сделать в один или два года, я бы не сделал и в десять лет. Ведь в науке все сводится к тому, чтобы указать выход, за который многие (я уверен в этом) охотно ухватились бы, чтобы избежать неестественного напряжения и все более невыносимого положения, в которое они попали. Они не хотят верить только в то, во что они не могут поверить, и в этом они правы. Не нужно никакой, а тем более продолжительной полемики; нужно только, чтобы им доказана была возможность того, что они считают невозможным, и притом, чтобы эта возможность сочеталась с самою строгою научностью, без ограничения самого свободного мышления, без

утраты чего бы то ни было, что действительно приобретено со времени Канта истинною и настоящею наукою. Обсуждая это положение вещей я, во всяком случае, должен считать своим призванием преподавать по крайней мере в течение некоторого времени в Берлине, так как у меня есть успокоительная надежда достигнуть даже и в короткое время того, чтобы путем действительного прогресса, а не отступления назад, просто и легко, а не путем новых заблуждений и толчков произошел в конце концов к общему удовольствию, за немногими исключениями, переход к радостной ясности от ужасной путаницы³³¹".

Заняв такое временное положение, Шеллинг осенью 1841, почти достигнув шестидесятилетнего возраста, переехал в Берлин. Первые успехи, казалось, выдержали испытание, которое он хотел сделать. Летом 1842 начались новые переговоры с тем, чтобы окончательно привлечь его в Пруссию. Девятого октября 1842 он в почетной форме получил увольнение от службы в Баварии и вступил на новую службу в том же самом чине (в чине тайного советника), который он получил в Баварии и который дан был ему в Пруссии 11 ноября. Находясь в связи лишь с министерством

исповеданий, он был в то же время свободен от всяких служебных обязанностей; как член академии, он имел право, но не обязанность читать лекции в университете. Но, конечно, в основе его приглашения в Пруссию лежало желание, чтобы он воспользовался этим правом.

Само собою разумеется, приглашение Шеллинга в Берлин вызвало большую сенсацию. Появились толки в газетах, и имя Шеллинга опять произвело много шума, появилось много статей в защиту и против него. Началось движение и в лагере Гегеля, там слышалось бряцание оружия. В своем последнем письме из Мюнхена, отправленном к Дорфмюллеру, Шеллинг еще раз повторяет свое *ceterum censeo* о Гегеле и его школе. Он между прочим говорит здесь о людях, которые едят его хлеб: "Я не понимаю, что могло быть для Вас непонятным в этих словах. Прежде всего я, конечно, имею в виду Гегеля, который, собственно, говорит устами всех этих людей. Но Вы, пожалуй, не можете так определенно, как я, знакомый с ним с детства, знать, на что был бы способен этот человек сам по себе и без меня, хотя его логика в достаточной мере может показать, куда попал бы он, если бы предоставить его самому себе. Поэтому я могу сказать о нем и его последователях, что они едят

мой хлеб. Без меня, без сомнения, не было бы Гегеля и гегельянцев, как они теперь существуют. Это не высокомерное самомнение, от которого я далек, а истина³³²".

Глава восемнадцатая

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В БЕРЛИНЕ. ВСТУПИТЕЛЬНАЯ РЕЧЬ. ПРЕДИСЛОВИЕ К СОЧИНЕНИЯМ СТЕФФЕНСА

I. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ШЕЛЛИНГА

1. ПРОТИВНИКИ. ОЖИДАНИЯ

Когда Шеллинг в первый раз приехал в Мюнхен, он попал прямо в лагерь своих самых ярых тогдашних противников. Казалось, то же самое произойдет теперь и в Берлине. Ему угрожали нападения не только от школы Гегеля, некоторые сторонники ортодоксии также косо смотрели на то, что философ был призван на помощь современной религии. Они не могли вполне доверять человеку, о тогдашнем учении которого не было известно ничего определенного; было известно только, что из послекантовских философов он первый опять приблизился к Спинозе, восстановил пантеизм и проложил путь, на котором возникло вступившее во вражду с религией учение Гегеля, с которым теперь нужно

было бороться. Однако таких противников оказалось немного. "Большая часть", – сообщает сам Шеллинг в первом письме из Берлина, – "крепко держится за меня, в особенности на Неандера я могу рассчитывать, как на самого себя, хотя я вовсе не скрываю, что серьезно дорожу научностью философии"³³³.

Также и вражду гегельянцев он представлял себе в гораздо худшей форме и в более черных красках, чем это было на деле. Если послушать Шеллинга, то приходилось бы думать, что всякий гегельянец носит с собою против него яд и кинжал по тайному приказанию самого вождя школы. Явные свидетельства говорят против этого. Даже любимый ученик Гегеля Ганс в предисловии к своему изданию философии права Гегеля с почтением говорит о Шеллинге в то время, как последний видел призраки "сеидов Гегеля". "Мы все", – говорит Ганс, – "произносили имя Шеллинга не иначе, как с глубоким благоговением. Для нас он стоит рядом с Платоном и Аристотелем, с Декартом и Спинозой, Лейбницем, Кантом и Фихте. Для нас он был первым философом, который открыл точку зрения новейшей философии, Колумбом, открывшим острова и берега нового мира, внутренние страны которого оставалось завоевать

другим". "Естественно и с точки зрения человеческой природы вполне понятно, что, отстав в течение двадцати пяти лет от прогрессивного движения, которое по существу уже удалилось от него, он недоволен этим и отгораживается от него, как от логических оков, убивающих свободу и жизнь. Но труднее понять то, что, по слухам, великий творец философии тожества отклонился от создавшего ему славу принципа и ищет убежища в неосвященной наукою вере и истории". "Системы можно опровергать лишь системами, и пока для нас не изготовлена научная система, мы должны оставаться при той системе, какая у нас есть"³³⁴. Мы обращаем внимание читателя на эти слова. Ганса не было уже в живых, когда Шеллинг переехал в Берлин. Также и на других гегельянцев ему не приходилось жаловаться: "Что касается гегельянцев", – говорит он в упомянутом письме, – "большая часть из них будут слушать меня; они и публично, и частным образом выражают и свидетельствуют мне свое почтение"³³⁵.

Ожидание начала лекций Шеллинга достигло невероятной степени напряженности. Самая большая аудитория университета была слишком мала; студенты объявили, что войдут, если не в

двери, то в окна. Среди записавшихся на лекции были имена Савиньи, Лихтенштейна, Стеффенса и др. Трогательное зрелище представлял Стеффенс, который сорок три года тому назад слушал первый курс молодого Шеллинга в Иене и теперь стариком сидел у ног старика³³⁶.

2. ВСТУПИТЕЛЬНАЯ РЕЧЬ

Шеллинг начал свой курс в Берлине 15 ноября 1841. Он говорил со всею энергией чувства веры в себя, с полным сознанием достоинства своего имени и призвания, с живою уверенностью, что победит; его полемическое настроение было смягчено проникавшим его чувством значительности момента. Речь его была классически стилизована, проникнута чувством силы и обнаруживала величие старости, но не слабость ее.

Он говорил, что нужно дать ему время и место, чтобы оправдать, почему он здесь; на *Discur hic* он может ответить лишь целым рядом своих лекций. Он пришел, чтобы оказать философии большую услугу, чем когда бы то ни было, таково его убеждение, разделяемое не всеми. Сорок лет тому назад ему удалось вставить в историю философии новый лист, страница заполнена, лист нужно перевернуть, он сам должен сделать это, так как нет другого человека, которому он охотно передал бы этот труд. Только призванный к этому способен совершить такое дело. Если он такой призванный учитель времени, то это не его заслуга, а дело высшей силы. Он не

старается выдвинуться вперед на арене общественной деятельности и доказал, что может жить без нее, так как много лет провел в тихом уединении, молча допуская всевозможные суждения о себе и никогда не нарушая этого молчания, даже и тогда, когда на его глазах совершалась подделка исторического хода новой философии. Он спокойно позволял людям говорить, будто в философии он отжил свой век, между тем как на самом деле он уже обладал системой философии, жадно желаемую всеми, настойчиво требуемую, заключающую в себе действительные решения проблем, расширяющую человеческое сознание за его теперешние границы. Таким образом он показал, что способен на всякое самоотречение, свободен от преждевременных иллюзий, от любви к мимолетной славе. Настало время, когда он должен прервать молчание, должен сказать решающее слово. Для тех, кто считал его сошедшим со сцены, он должен быть бременем; они принуждены начать с ним борьбу сначала, после того как они уже его обрядили и погребли. В нем есть нечто такое, о чем они вовсе не знали.

Он как бы сохранен для того, чтобы осуществить это новое и необходимое дело, требуемое всею предыдущею историей

философии. Оно должно быть произведено здесь "в этой метрополии немецкой философии", только здесь возможно решающее воздействие, здесь должна завершаться судьба немецкой философии. Философия была гением-хранителем его жизни, теперь и он обязан быть с нею там, где разрешается высшая задача ее; в противном случае он не осуществил бы своего специального и высшего жизненного призвания. Таков мотив, приведший его сюда. Существуют еще и другие притягательные силы, влияющие на него неотразимо: этот король, возвышаемый своим славным тронem не более, чем качествами своего духа и сердца; этот народ, нравственную и политическую силу которого прославляет всякий настоящий немец; этот город, с трудом волнуемый, как мощный океан, медленно воспринимающий даже и великие явления, вроде философии Канта, но, однажды признав их значительность, мощно овладевающий ими и содействующий их успеху, эти представители науки, среди которых он находит покровителей и друзей, наконец, эта молодежь, так охотно следующая призыву науки и на указанном пути забегаящая даже вперед своего учителя. "Я появляюсь среди вас с убеждением, что, если когда-нибудь хотя что-либо сделал для

философии, здесь я совершу самое важное для нее, если мне удастся вновь вывести ее из теперешнего несомненно затруднительного положения на путь свободного, беспечального, не стесняемого ни с одной стороны движения".

Затруднения велики. В настоящее время сама жизнь всеми силами влияет на философию; философия уже не далека от жизни, а проникла в самый центр важнейших вопросов ее. Невольно и с полным правом отвергается всякая философия, результаты которой противоречат внутренним силам жизни; безнравственная философия, а также нерелигиозная, не оказывают влияния. Внешний вид согласия с верою не делает философию религиозною и не обманывает мира. В одном действительно происшедшем случае дедукция христианских догматов была признана шумихою, и сами ученики, верные или неверные системе, заявили это. Как бы там ни было, явилось подозрение, явилось указанное мнение. С обеих сторон заявляют, что противоречие между философией и религией непримиримо. Сторонники веры, основанной на авторитете, начали с борьбы против определенной философии, но война объявлена всем философским системам. Самого его, Шеллинга, обвиняют в том, что он дал первый толчок

системе, результаты которой оказались столь нерелигиозными. От него не следует ожидать, чтобы он напал на систему в ее результатах: философ, интересуется принципами, первыми понятиями. Он всегда заявлял, что с принципами этой системы он вовсе не согласен. Однако он пришел не для того, чтобы оспаривать упомянутую систему, полемика не его дело, она в крайнем случае может быть разве побочным занятием; к тому же и не нужна борьба с системою, подвергнувшемуся уже процессу саморазложения; не порицать, а улучшить хочет он. Справедливо сказал Ганс, что систему можно опровергать только системою; он не прав лишь в том, что поверил слуху, будто он, Шеллинг, отпал от собственного прежнего учения. Он хочет показать недостатки всех философов, а не того или другого из них, он хочет показать, почему обетованная страна философии не была открыта раньше. Он пришел для того, чтобы закончить свое жизненное призвание, а не для того, чтобы возвыситься над кем-либо, он пришел исцелять, а не наносить раны, примирять, а не раздражать. В этот разрозненный мир он вступает, как вестник мира, не разрушение, а созидание составляет его задачу, он хочет построить крепость, в которой философия могла бы спокойно обитать. Ничто не

должно быть утрачено из того, что приобрел Кант, и что обосновано им, Шеллингом. Он не хочет поставить новую философию на место прежней, а лишь стремится присоединить к ней новую науку, считавшуюся до сих пор невозможной. Его приглашение в Берлин взволновало умы; из этого видно, что в Германии философия есть общее дело, дело всей нации. Она приобрела такое значение со времени реформации. "В то время, когда немецкий народ произвел великое дело освобождения нации, он дал себе обет не успокаиваться до тех пор, пока все высшие предметы, познававшиеся до тех пор лишь слепо, не будут включены в совершенно свободную, прошедшую через разум систему знания и не найдут в ней своего места". Также и в эпоху войн за освобождение философия обнаруживала свой характер национальной добродетели в таких людях, как Фихте и Шлейермахер. "Неужели же такое продолжительное славное движение вперед должно закончиться позорным крушением, разрушением всех великих убеждений и вместе с тем самой философией? Никогда! Я немец, в своем сердце я ношу и чувствую все горести и все радости Германии, и потому я пришел сюда: спасение немцев в науке"³³⁷.

Речи, произнесенной по определенному внешнему поводу, следует простить, что в ней чувствуется влияние общества, слушавшего ее, и места, где она была произнесена. Шеллинг никогда не высказывался о Берлине так благоприятно, как теперь, когда он был приглашен действовать в нем. Было время, когда в его устах легко и охотно сочетались "берлинизм" и "плоскость"³³⁸. Теперь он называл Берлин "метрополией немецкой философии". Когда Фихте и Гегель преподавали в Берлине, он не думал этого. Эти слова его были повторены, и в одном полемическом, в общем бессмысленном сочинении было сделано следующее злостное замечание, единственно заключающее в себе крупицу соли: "не суждения его изменяются согласно времени и месту, а время и место становятся лучше там, где находится он"³³⁹.

3. ЛЕКЦИИ И БЕСЕДЫ

Предметом берлинских лекций Шеллинга были главным образом Философия мифологии и откровения: последнюю он читал в первом семестре и повторил три года спустя, зимою 1844/45, а первую – во втором семестре и зимою 1845/46. Это был последний читанный им курс. Отрывок из курса, читанного в 1843/44, помещен в собрании его сочинений под заглавием *Darstellung des Naturprozesses* (Изображение процесса природы)³⁴⁰.

С весны 1846 лекции Шеллинга прекратились, не по недостатку участия к ним: правда, число слушателей значительно уменьшилось (во втором семестре оно, говорят, составляло десятую часть слушателей первого семестра), но все же каждый семестр к нему являлись депутации, прося возобновить чтение лекций. Шеллинг обещал читать также и в 1850 году, но не исполнил этого обещания. Позже мы поговорим о том поводе, который он считал единственным мотивом прекращения своей деятельности в университете³⁴¹.

Шеллинг был в то время как бы признанною прусским правительством и союзною с ним

великою философскою державою; король высоко ценил его, тогдашний министр исповеданий Эйхгорн был его другом и почитателем, семьи их породнились браком. Всякое слово, произнесенное публично Шеллингом, распространялось дальше и попадало в газеты. Речи его по поводу оваций или в начале и конце семестра привлекали к себе внимание общества и подвергались критике его. Он понимал силу своих слов и знал, что всякое из них доходит по своему адресу. Поэтому в таких случаях он говорил все, что хотел высказать своим противникам в борьбе с ними.

В философии такими противниками были гегельянцы, а в теологии и в церкви – рационалисты, процветавшие в то время поклонники просвещения, а также представители застывшей ортодоксии, которым он иногда посылал то, что впоследствии называли "пожеланиями на Новый год".

Когда в конце первого семестра, 18 марта 1842, его слушатели устроили в его честь торжественное факельное шествие, он ответил на это чествование речью, которая вытекала из сознания его философского величия и сопровождалась косыми взглядами в сторону противников, оспаривавших его значение. Он

говорил, что заслуживает благодарности студентов, так как дал им нечто более влиятельное, чем мимолетные отношения между учителем и учеником, дал им философию, которая может выносить свежий воздух жизни и яркий свет дня; он дал им познать высшие вещи во всем их истинном своеобразии, он не дал им камень вместо просимого хлеба с уверениями: это хлеб! Он презирает всякое преподавание, построенное на лжи, всякую попытку исказить нравственно и духовно души молодых людей путем намеренного извращения³⁴².

Когда он после своего вступлении на государственную службу в Пруссии начал свои лекции зимою 1842/43, он объявил студентам, что хочет быть их другом и советником, а не учителем только. Даже и величайший талант облагораживается лишь характером. Воспитание характера молодежи достигается путем общего одушевления наукою и интересом к ней; таким образом характер становится самостоятельным и достигается та научная деятельность, без которой свобода мысли и преподавания становится пустым словом; юношеству не следует тратить свои силы на чуждые ему цели, не следует тратить их на манифестации в пользу ничтожной и ложной свободы преподавания, требуемой не из

любви к истине, а из личных интересов, напр. теми, кто хочет быть поставленным церковью и в то же время иметь свободу разрушать своими речами ее учение³⁴³.

II. ПРЕДИСЛОВИЕ К ПОСМЕРТНЫМ СОЧИНЕНИЯМ СТЕФФЕНСА

Первая указанная нами речь Шеллинга была направлена против мнимых философов его эпохи, вторая – против проповедников просвещения, а в третьей, о которой мы сейчас будем говорить, он распространился несколько подробнее о современных религиозных вопросах и теологических спорах. Поводом послужила смерть его друга Стеффенса, память которого он почтил публичной лекцией, послужившей началом его курса 24 апреля 1845. Через год он напечатал эту лекцию с несколькими дополнениями, как предисловие к посмертным сочинениям Стеффенса³⁴⁴.

Предисловие не имеет ничего общего с этими сочинениями и находится лишь в очень слабой связи с личностью самого Стеффенса. В нем нет и речи об истории развития, характеристике и анализе произведений Стеффенса; в нем ничего не сказано даже, хотя этого и следовало бы здесь ожидать, об его отношении к борьбе лютеранства с унией³⁴⁵.

Шеллинг говорит о том, что Стеффенс, будучи естествоиспытателем, сделался

натурфилософом в то время, когда оба эти направления еще находились в связи и не возникло мнение, будто исследование природы производится тем лучше, чем более оно удаляется от всякой философии; затем мир, к своему удивлению, увидел, как из геолога получился теолог; в настоящее время это превращение менее поразило бы, так как вся современная эпоха приняла теологическое направление. Несколькими словами Шеллинг обрисовывает основное направление, в котором продолжает действовать философия природы; она, по его словам, положила навсегда конец "неестественному супранатурализму и вместе с тем "слабому теизму" и случайно закончилась "неуклюжим пантеизмом", под которым следует разуметь систему "позже пришедшего", как выразился Шеллинг двадцать лет спустя в предисловии к сочинению Кузена.

Теологический характер современной эпохи послужил темой к предисловию Стеффенса. В нем мы находим характеристику Шеллинга, сделанную им самим, с той стороны, которая всего интереснее в его биографии во время его пребывания в Берлине. Необходимо вспомнить при этом эпоху, непосредственно предшествовавшую политическим волнениям

1848 года, когда почти все общественные столкновения и противоположности стеснились в области жизни церкви. В такое время, говорит Шеллинг в предисловии, никто не имеет права оставаться равнодушным, в особенности не имеет на это права философия, которой предоставляют полную свободу, только бы она не соприкасалась с положительной религией; как только она увидит ее перед собою, она должна отступить и поворачивать назад. Но если философии запрещают хотя бы лишь одну цель, приходится предписывать ей все остальные и таким образом ограничивать ее самым позорным образом. Как философия, она должна быть совершенно свободною, должна опираться только на себя и уже с самого начала порвать со всякими авторитетами, как бы они ни назывались; она должна отклонить от себя даже имя христианской философии. Реформация освободила христианство, теперь нужно свободно познать христианство, свободно принять его; на место затхлой теологии должна стать обвеянная свободным воздухом науки и потому устойчивая против всяких бурь, прочная система. Никакая внешняя власть не имеет права препятствовать этой свободе, даже публичное отпадение от христианства должно иметь возможность всюду

совершаться безопасно. "Христианство не нуждается ни в какой внешней помощи и не имеет права принимать ее. И какую же помощь могло бы оно принять, после того как, возвысившись в Реформации, оно оттолкнуло от себя защиту и опору величайшей и самой устойчивой силы, какую когда-либо видела земля?"³⁴⁶

Существуют необходимые отрицательные условия такой свободы. На пути от Реформации к совершенно свободному воссозданию положительного христианства с неуклонною последовательностью, шаг за шагом, разрушается здание старой веры, основанной на авторитете; вера, основанная на откровении, становится в протестантской догматике все более тонкою и слабою. Уже Д'Аламбер совершенно верно подметил это и забавно иллюстрировал на примере учения одного женевского теолога: в первом издании его говорилось "о необходимости откровения", во втором – только о "полезности его", а в третьем, сказал Д'Аламбер, будет говориться об "удобстве откровения", в четвертом же издании, прибавляет Шеллинг, автор будет трактовать о "безвредности откровения". Так совершается переход к крайнему деизму! В конце концов факты веры считаются лишь символами и

аллегориями так называемых нравственных истин. Положительное христианство низводится на степень пары жалких нравственных правил, подобно тому как король, о котором рассказывает Санчо Панса, продал свое царство за стадо гусей, или "неолог", над которым потешается Гете, обладая унаследованными рыцарскими именами, предпочел бы вместо этого иметь крестьянское поместье. Так обходятся рационалисты с положительной верою! Они не способны понять ее во всем ее своеобразии и потому обедняют ее и заменяют общими местами морали. Это уже не религия, а произвольная философская стряпня. Вместе с сущностью религии исчезает и ее влияние; чем более философский характер приобретают идеи религии, чем более они освобождаются от положительного элемента, тем менее они влияют на просвещение народа; это ценное замечание сделано по поводу социнианских общин в Польше Шпиттлером, которого ни один немецкий историк не превзошел в политическом остроумии³⁴⁷.

Против этого обеднения веры напрасно ищут помощи в символах веры. Они не могут помочь, потому что обосновывают веру не сами собою, а лишь опираясь на Писание, утверждают не

истинность его, а лишь правильность, т. е. согласие с указаниями Библии; они основываются только на разъяснении Писания и таким образом подчинены истолкованию Писания, филологически-экзегетическому исследованию. Между тем речь идет не о выражении веры, а о самом факте веры. Если его признают немислимым и невозможным, то затруднение не устраняется тем, что в Писании сказано так-то и экзегетическим доказательством того, что в Писании в самом деле сказано то-то и то-то; никакое исповедание веры не может разрешить этого сомнения и принудить к вере. Время символов веры прошло, сама вера подвержена сомнению³⁴⁸.

Затем ссылаются на божественное происхождение Писания и подтверждают это двумя различными способами. Одни, имеющие наибольшее влияние в теологических школах, предполагают боговдохновенность Писания, как извне данный факт; таким образом все сомнения разума просто исключаются и отвергаются. Эта точка зрения, воплощенная в то время в Генгстенберге и в его последователях, совершенно отвергается Шеллингом: по его словам, она вводит совершенное варварство, слепую веру в авторитет, более слепую, чем у

католиков, теологию, менее научную, чем схоластическая, которая все же заботилась о формальной мыслимости догматов, тогда как теология, желающая быть ортодоксальной, отныне устраняет и эту формальную мыслимость, как ненужную и излишнюю для слепой веры в букву. Другие, доказывая божественность Писания, ссылаются, по крайней мере, на что-то такое, во что можно поверить, именно на свой внутренний опыт, на "testimonium spiritus sancti" (свидетельство Святого Духа); это благочестивый способ доказательства; как таковой, он имеет чисто индивидуальное и личное значение и потому не может стать общим сознанием, развиться и принять церковную теологическую форму, так как теология есть научное сознание церкви³⁴⁹.

Поэтому для решения современного вопроса о вере необходима новая теология, не сердечная, как благочестивая теология, не слепая, как ортодоксальная теология, не плоская, как рационалистическая теология, не формальная только, какую некогда была схоластическая теология, а теология реальная, почерпнутая из глубины действительной науки. Необходимо сделать понятным для разума положительное содержание веры, т. е. показать "реальную

мыслимость" ее. Всякое разумное усмотрение направлено вообще лишь на возможность вещи, а не на существование ее: последнее может быть всегда лишь предметом веры, как в природе, так и в религии. Без усмотрения возможности своего объекта вера остается слепой, такое усмотрение освещает ее. Осветить положительное христианство это значит сделать ясным, "что его предположением служат именно те обстоятельства, благодаря которым существует мир, так что основание христианства заложено раньше, чем основание мира". Тот, для кого остается скрытым этот глубочайший источник христианства, не может понять также и его исторического происхождения, так как христианство старше его книг. Исследования, исходными объектами которого служат лишь письменные документы христианства, не доходят до корня вопроса, как башня вавилонская не доходит до неба, а потому такие исследования не могут и разрушить этого корня. Поэтому критика, занимающаяся вопросом об авторах и времени происхождения библейских сочинений, правда, заслуживает признательности с научной точки зрения, но ничего не решает по существу и в конце концов приводит лишь к такому результату, который и без всякой критики сам

собою понятен всякому, кто не усматривает объективной истины христианства, именно к мысли, что такое учение в этом случае может быть лишь сплетением ряда человеческих измышлений³⁵⁰.

Решение вопроса о вере, рассматриваемого по существу, составляет первую задачу; характер этого решения должен быть научным, а средства для этого могут быть не иначе, как философскими. Без освещения положительной христианской веры усмотрением разума эта вера потеряна. Символы веры не спасают ее, не спасают также и перемены во внешней форме церкви. Убежденность веры, общее сознание истинности веры составляет глубочайшую сущность церкви. Без этого церковь есть тело без души, мертвое тело. Поэтому не следует отдаваться иллюзии, будто первый из всех религиозных вопросов времени можно обойти и отложить на время, как будто бы церкви можно помочь строем ее, как будто бы вера придет, если установится определенный строй церкви.

Устройство церкви должно и будет происходить из религиозной жизни, а не наоборот. Ни вера, ни строй церкви не могут быть искусственно созданы и вынуждены. Если бы государство захотело предписать так

называемое правоверие или способствовать ему, "то при настоящих обстоятельствах следовало бы ожидать не подлинной и чистой, а лишь состряпанной, искаженной и поддельной ортодоксии, которая была бы гораздо ниже самого обыденного рационализма, если только он честен³⁵¹". С другой стороны, с помощью внешних учреждений можно было бы, пожалуй, достигнуть большего однообразия и устойчивости, можно было бы несколько облегчить управление церковью, но уж вовсе не содействовать делу; напротив, чем прочнее и яснее выражены формы извне, тем более стеснено развитие изнутри; вполне упроченного внешнего существования нельзя было бы достигнуть без падения назад, как это доказывает церковь в Англии, этот "ублюдок Реформации и католицизма". Только вера может сделать церковь свободною и самостоятельную, вера достигает этого, когда она совершенно освобождает себя самое, т. е. своими собственными силами развивается и приобретает действительно общее значение. Для теперешнего стремления ее к развитию внешняя, временная, колеблющаяся, незрелая форма существования немецкой протестантской церкви есть самый благоприятный строй, так как он наименее

сковывает веру. Эта церковь может вслед за своим апостолом сказать: "Когда я слаб, я силен!³⁵²"

Из этого предисловия, более важного для нас, чем для самого автора, видно, какую точку зрения отстаивает Шеллинг и признает свою. По его мнению, христианская вера должна быть как вполне свободною, так и вполне положительною. Положительная философия хочет стать в такое же отношение к христианству, как некогда философия природы к природе: она хочет утверждать его во всей его реальности, как бы воссоздать его изнутри и таким образом осветить совершенно по-новому. Эту аналогию постоянно имел в виду сам Шеллинг, и потому на своей последней точке зрения чувствовал себя все еще, как на первой, и сознавал в себе силу для такого же огромного и еще большего влияния. Был ли это самообман, это другой вопрос, не подлежащий решению здесь. Как философия природы вовсе не хочет заменить действительную природу, а только стремится познать ее, так и философия религии вовсе не должна заменить действительной религии. Действительная природа одним и тем же способом существует для всех, как для физика, так и для неученого; физик, усматривающий возможность явлений природы,

не перестает вследствие этого таким же образом испытывать и переживать действительность естественных вещей, как и невежда, ничего не знающий о том, как могут существовать эти вещи. Точно то же должно быть и с божественными вещами, реальность которых всеми испытывается, переживается одинаковым образом, служа предметом веры, тогда как усмотрение их возможности есть высшее знание, завершение философии, которое при этом нисколько не уничтожает или не нарушает веры. Философия природы не изменяет природы и не делает ее менее положительною, чем она есть. Точно так же вера сохраняет свою своеобразную, в себе самой обоснованную жизнь и остается тем, что она есть, независимо от всякой науки. Именно в этом состоит настоящая сущность свободы веры³⁵³.

Лишь вполне свободная, т. е. вполне развитая наука, овладевает верою и понимает ее во всей ее реальности, во всей ее независимой от нее свободе. Поэтому Шеллинг отстаивает следующие три принципа: свободу науки от ортодоксии, свободу веры (в указанном смысле) от рационалистов и согласие той и другой, именно положение: "чем свободнее наука, тем яснее и положительная вера", против критиков, с

которыми он быстро и поразительно легко разделяется. Сильнее всего он хотел поразить сторонников просвещения и ортодоксии и полагал, что предисловие до известной степени затрагивает и первых. "С одной стороны", – замечает он в одном письме к Дорфмюллеру, – "все же стыдятся энтузиазма просветителей, а с другой стороны, вопросу не приписывают больше такой важности, как прежде". Мартовские бури 1848 года внезапно уничтожили министерство Эйхгорна и ортодоксальную систему в Пруссии. "В одном отношении и я дышу свободнее", – писал Шеллинг непосредственно после этих бурных дней, – "я не мог себя хорошо чувствовать в атмосфере стремлений, возвращающих нашу эпоху особенно в отношении к христианству, к слепой вере в авторитет, против чего я решительно высказался, между прочим, в предисловии к Стеффенсу; эти стремления гораздо более повредили, чем могли принести пользу³⁵⁴".

III. ЗАВЕРШЕНИЕ СИСТЕМЫ. ДОКЛАДЫ В АКАДЕМИИ

Это предисловие к сочинениям Стеффенса было последним сочинением, которое издал сам Шеллинг. За ним на заднем плане крылась система, которая должна была увидеть свет лишь как целое; разработкою и завершением ее Шеллинг постоянно занимался до последней минуты. Изложение ее состояло из двух известных нам частей, из отрицательной и положительной философии: первая служила основой, а вторая была возведенным на ней зданием. Эта основа состояла из рациональной философии, или чистой науки разума, из "учения о принципах, или потенциях", которое Шеллинг называет также метафизикою своей системы; на нее опирается учение о Боге и религии, философия мифологии и откровения; последняя составляет положительную философию в узком смысле, и целью ее служит философская религия".

Вторая главная часть системы была закончена раньше первой, и опубликование ее было отсрочено до завершения основания. Последние годы жизни Шеллинга были потрачены на эту

работу, но он умер раньше, чем закончил ее. Поэтому он не мог сам издать свою систему в цельном виде. Философию мифологии и откровения он читал несколько раз, общие части уже в Эрлангене, целое – впервые в Мюнхене и Берлине. Свою рациональную философию он не читал никогда; она никак не могла приобрести законченной формы и неудержимо расширялась в его руках даже в очень важных пунктах, напр., вопрос об отношении положительной философии к учению о потенциях и переход от отрицательной философии к положительной Шеллинг сам впервые уяснил себе лишь в Берлине. С некоторым удивлением встречаешь это заявление в его последнем письме к Беккеру. Его полемика с Гегелем по существу опирается на этот пункт, на различие и отношение между отрицательной и положительной философией; язык Шеллинга в этой полемике, всегда определенный и уверенный, презрительно третирующий противника, должен был бы наводить на мысль, что он достиг в этом пункте полной ясности и убеждения. "Теперь", – писал он в конце 1852 г., – "нужно только закончить письменное изложение учения о принципах"³⁵⁵.

Все почти темы докладов, читанных

Шеллингом в 1847–1852 в академии, относятся к рациональной философии и могут считаться отделами ее: он читал о кантовском идеале чистого разума, о первоначальном значении диалектического метода, о Аристотеля, о принципиальной дедукции трех измерений телесного мира, о некоторых греческих прилагательных, заключающих в себе. Читанный им 17 января 1850 доклад об источнике вечных истин получил особое место в изложении системы³⁵⁶.

Глава девятнадцатая

ПОСЛЕДНИЕ СТОЛКНОВЕНИЯ И ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ

I. ПОСЛЕДНИЕ СТОЛКНОВЕНИЯ. ПРОЦЕСС ИЗ-ЗА ПЕРЕПЕЧАТКИ

1. ХАРАКТЕР НАПАДЕНИЙ. СТАРЫЕ ВРАГИ. Х. КАПП

Появление Шеллинга в Берлине, мотивы его приглашения, впечатление, произведенное им, новые громкие обещания, с которыми он выступил на сцену, должны были пробудить и раздражить противников. Со всех сторон начались нападения. Одни вступили в полемику с ним, видя в ней выгодное, соответствующее обстоятельствам предприятие; другие, штурмовавшие крепость, которую он принялся защищать, напали на него под влиянием страстного гнева; были и такие противники, которые хотели излить на него свое прежнее недовольство или отомстить за прежние отношения. Шеллинг прожил уже несколько лет в

Берлине, когда Залат нашел подходящим издать вторую часть своего сочинения "Schelling in Munchen". Один отрывок этого сочинения был озаглавлен: "Орден Шеллинга³⁵⁷"!

Гневные противники Шеллинга, видевшие в нем воплощение "духа лжи", повторяли слова Фейербаха. В 1843 посыпался град полемических сочинений. "В самом деле", – писал в то время Шеллинг своему брату, – "злоба всей повсюду сплоченной антирелигиозной клики, занятой разрушением, безгранична; они не успокоятся, пока я нахожусь среди живых, целый ад восстанет против меня в лице этих людей³⁵⁸".

В этом году появилась дышащая местью, в общем безвредная книжка "Fr. W. I. v. Schelling, ein Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter" (Ф. Шеллинг, вклад в историю дня, сделанный многолетним наблюдателем). Этим многолетним наблюдателем был Христиан Капп, которого Шеллинг некогда тяжело и позорно оскорбил, – я не решаю вопроса, были ли у него для этого достаточные основания. Капп, бывший тогда профессором в Эрлангене, написал в 1829 Шеллингу, что присылает ему и посвящает сочинение Ueber den Ursprung der Menschen und Volker nach der mosaïschen Genesis (О происхождении людей и

народов по книге Бытия Моисея). В своем ответе, написанном в третьем лице, Шеллинг называл автора известным плагиатором, который ограбил его лекции по философии мифологии и лекции Гегеля по философии истории, пользуясь записками, принадлежит к "воровскому цеху перепечатывателей" и теперь приближается к нему, "чтобы отвратить от себя собачьей лестью и вилянием хвоста заслуженное наказание". Письменный ответ Каппа был им вовсе не принят, тогда Капп описал всю эту историю в публичном послании к Шеллингу³⁵⁹. Настоящая месть была осуществлена им в названной выше книге, правда, поздно, так как прошло уже четырнадцать лет, но зато тем основательнее. Он хотел дать унижительную характеристику Шеллинга, но сумел составить лишь собрание туманных, почти непонятных тирад; написав уже двести шестьдесят восемь страниц, он заявляет: "Все это были только цветочки, теперь ближе к делу". По его словам, Шеллинг не излагает в Берлине никакого нового учения, а лишь пережевывает старое, "среди насмешек Эвменид он возвращается к своей блевотине", он "Иуда и Сегест немецкой науки, настоящий Люцифер, философ грехопадения", "плагиат есть настоящий источник его писательской деятельности"; его

первое сочинение *Vom Ich* написано в подражание Фихте и Коцебу, его философия природы заимствована из одной забытой книги 17 века, из Пантософии Куффелера, и т. д. Капп хотел бороться тем же оружием, что и Шеллинг, но у него не было оружия. Кроме Эвменид, Иуды, Сегеста, Люцифера и Коцебу в этой полемике есть еще удивительная логика. По словам Каппа, то, что Шеллинг излагает, как новое учение, есть собственно старое учение, впрочем, это не старое учение, так как он отказался от старого учения, впрочем, он не отказался от своего учения, так как у него своего учения никогда не было, а все свои идеи он похитил у других³⁶⁰. Впрочем, среди врагов Шеллинга Капп был не единственным представителем такой логики.

2. НАПАДЕНИЕ НА ЛИТЕРАТУРНУЮ СОБСТВЕННОСТЬ ШЕЛЛИНГА. Г. Э. ПАУЛУС

Все речи за и против Шеллинга были пустою болтовнею, пока оставался неисследованным главный пункт: истинность и новизна его второго учения, которое имело целью дополнить и завершить, но не разрушить первое учение. В своей вступительной речи он дал важные обещания: изложить "жадно желаемую, заключающую в себе действительные открытия систему философии, расширяющую человеческое сознание за его теперешние границы", "новую науку, до сих пор считавшуюся невозможною"! Были ли эти обещания действительно исполнены в его лекциях, этот вопрос мог быть решен только на основании точного рассмотрения и спокойного исследования напечатанных лекций; но Шеллинг ничего не печатал. Наглые требования и упреки враждебных газет, что его *philosophia secunda* боится света, не трогали его; также и поэтическое увещание Розенкранца, чтобы он, как пруссак, почтил прусские национальные цвета и напечатал бы свое новое учение черным на белом не привело ни к чему³⁶¹. То, чего он сам не делал,

хотя только он мог сделать это правильно, попытались выполнить другие; появились выдержки из записок, составленных по лекциям Шеллинга, чтобы подвергнуть учение Шеллинга общественному суду. Его еще не было в Берлине, как уже появился памфлет, в котором, на основании письменных сообщений мюнхенских слушателей Шеллинга, доказывалось, что новое учение ни к чему не годится³⁶². Он еще не закончил своего первого курса в Берлине, как уже появилось сочинение, в котором, на основании трех записей его лекций, излагалась его философия откровения и доказывалась ее несостоятельность в сравнении с учением Гегеля; она была признана "новою попыткою реакции против свободной философии"³⁶³. Оба эти (анонимные) сочинения имели чисто полемический характер; первое было написано Риделем, а второе Энгельсом. Более нейтрально отнесся И. Фрауенштедт, который, на основании лекций Шеллинга в течение первых двух семестров, дал краткий очерк его учения, обещая показать "ошибки в понимании христианства" и оценить "величину, глубину и истинность его взглядов". Очерк основывался на трех главных частях его лекций: на философии откровения, сатанологии (которую Шеллинг читал в конце

первого семестра, удвоив число часов) и философии мифологии. Опровержение его было очень просто: пантеизм ложен, теизм также ложен, следовательно, ложно и учение Шеллинга, сочетающее пантеизм с теизмом³⁶⁴.

Шеллинг допускал эти извлечения и очерки своих лекций, но можно сомневаться, считал ли он их вообще правильными. Частным образом он высказывался о них с величайшим презрением. В одном очень грубом письме к виртембергскому пастору Барту, который высказал публично свои замечания о новом учении Шеллинга на основании сочинения Фрауенштедта, Шеллинг говорит о последнем: "В этом сочинении автор без всякого права воспользовался его лекциями, и сочинение его есть продукт нищенского и грязного стряпанья книг³⁶⁵".

Наконец появилось сочинение, на которое Шеллинг не мог более смотреть спокойно. Он столько жаловался на похищение идей, плагиат, перепечатки и расписывал всякие ужасы, пока действительно не пришел "известный сатана и наследственный враг его философии³⁶⁶" и не сделал в самом деле того, чего он ожидал. Это был Паулус, его близкий соотечественник, пятьдесят лет тому назад сам опубликовавший статью Шеллинга о мифе³⁶⁷, его друг и товарищ

по службе в Иене, его товарищ по службе, но уже более не друг в Вюрцбурге; впоследствии внешние пути их жизни разошлись, после Вюрцбурга Паулус в течение нескольких лет (1807–1811) был школьным советником в Бамберге, Нюрнберге и Ансбахе и с 1811 профессором в Гейдельберге. Он не упускал из виду Шеллинга, убежденный, что его учение со стороны происхождения не отличается оригинальностью, в своем содержании не заключает истины, своим влиянием приводит к заблуждениям и по своему характеру полно иллюзий и измышлений. Он ожидал печатного слова Шеллинга, чтобы поймать его с поличным и сорвать с него маску, как со скомороха.

Едва Шеллинг написал предисловие к сочинениям Кузена, как появилось насмешливое сочинение под заглавием: "Entdeckungen über Entdeckungen unserer neuesten Philosophen, ein Panorama in fünfthalb Acten mit einem Nachspiel. Von Magis Arnica Veritas" (Открытия об открытиях наших новейших философов, панорама в четырех с половиною актах с эпилогом. Сочинил Magis Arnica Veritas, 1835). Анонимным другом истины был Паулус, о чем Шеллинг догадался с первого взгляда³⁶⁸. Эпилог имел в виду Фихте младшего, который, не зная

нового учения Шеллинга, думал уже, что превзошел его и выдавал себя за философа будущего. В интермеццо Паулуc насмехался над известною ошибкою Гегеля, который в своей диссертации доказывал необходимость пробела в системе планет, как раз на том месте, где незадолго до того Пьяцца уже открыл планету. Настоящим главным героем остальных четырех актов был Шеллинг; Паулуc воображал, что он действительно открыл в его философии "абсолютную пустоту". По мнению Паулуcа, заглавие своего первого сочинения, "Vom Ich", Шеллинг заимствовал у Коцебу, содержание – у Фихте, учение о тождестве – у Бардили; в его прежних трудах нет ничего оригинального, а обещания его лишь фразы, начало и конец деятельности Шеллинга есть мистификация. Настала пора теперь действительно закончить "фокусы, достаточно долго разыгрываемые им в абсолютной пустоте".

Этот последний решительный акт, по-видимому, наступил, когда Шеллинг появился в Берлине со своею философией откровения, от которой должно исходить, как он сам заявил, "величайшее, по существу последнее преобразование философии³⁶⁹". Именно этого момента ожидал Паулуc. Он на свои средства

поручил составить, от слова до слова, записки первого курса, читанного Шеллингом зимою 1841/42 в Берлине и издал их (у Леске в Дармштадте) под заглавием: "Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung und Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingschen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Winterkursus von 1841–42, der allgemeinen Prüfung vorgelegt von Dr. H. E. G. Paulus" (Наконец открывшаяся положительная философия откровения и истории творения, дословный текст, оценка и исправление открытий Шеллинга в философии вообще, мифологии и откровении догматического христианства во время зимнего семестра в Берлине 1841/42, предложено общему вниманию доктором Паулуcом, 1843). Таким же многословием, как заглавие и посвящение³⁷⁰, отличались предисловие, введение и вставленные в текст примечания издателя, так что они занимали значительную часть в общем объемистой книги, остальную и большую часть которой сам автор признавал за буквальный текст лекций Шеллинга. Это было уже не извлечение и не эскиз, а копия. Шеллинг признал, что это в самом деле так, начав

судебное преследование за перепечатку 3 августа 1843. *Preussische allgemeine Zeitung* сообщила, что сочинение конфисковано полицией, как перепечатка. Паулус написал статью: "Vorläufige Appellation an das wahrheitsliebende Publicum contra des Philosophen Fr. W. I. von Schillings Versuch, sich mittelst der Polizei unwiderlegbar zu machen" (Предварительная апелляция к любящей истину публике против попытки философа Шеллинга сделать себя неопровержимым с помощью полиции). Опровергнуть и обезвредить такое учение это значит сделать общепольное дело, но для этого нет иного средства, как опубликование его; так как Шеллинг сам не печатает своих лекций, то книга, вызвавшая его жалобу, есть скорее предпечатка, чем перепечатка, и к тому же она написана так, что издатель признает ее своей полною духовною собственностью, так как он не только сообщает чужое учение, но и делает его предметом собственного исторического и критического изложения³⁷¹. Процесс возбудил всеобщее внимание; со времени союзных законов в защиту литературной собственности это был первый значительный процесс, и так как обвиняемый обнаруживал не простое стремление к наживе, а так называемое доброе или соответствующее

требованиям времени намерение, так как в настоящем случае св. Криспин украл кожу, чтобы делать из нее бедным людям сапоги, то общественное мнение преимущественно склонялось в его пользу, забывая вопрос о праве из-за партийных интересов. Шеллинг вполне рассчитывал на победу в суде, в особенности, так как эти союзные законы были предложены и проведены прусским правительством. Однако суд не признал книгу за перепечатку и снял с нее запрещение. Это решение суда и было причиною того, что Шеллинг навсегда прекратил свои лекции.

Мы знаем, что между Паулусом и Шеллингом рано уже явилось отчуждение и не могло не явиться; за много лет до описываемого времени Шеллинг заявлял Шуберту в письме, что Паулус самый злой из всех злых людей, от которых ему приходилось страдать³⁷². Обе стороны питали друг к другу глубоко и постепенно укоренившуюся ненависть, заставлявшую каждого из них видеть в другом особенную воплощенную негодность. Шеллинг видел в Паулусе своего рода "Шейлока", который поджидает момент, когда можно будет броситься с ножом, Паулус видел в Шеллинге обыкновенного вредного шарлатана, для

изобличения которого позволительны все средства. Печально видеть, как эти злобные чувства еще раз в еще более ужасной форме вспыхнули в почти семидесятилетнем Шеллинге и восьмидесятидвухлетнем Паулусе! После несправедливого поступка Паулуса Шеллинг писал одному из своих друзей: "Меня не удивляет, что протестанты, в особенности рационалисты нападают на меня и на философию откровения. Я вполне заслужил этого. Один из них, преследующий меня в течение сорока лет с самою бешеною дошедшею до безумия ненавистью, хорошо зная, что я не могу спуститься до такой грязи, нагромождает ложь и клеветы против меня, при чем прежние измышления всегда должны у него служить доказательством истинности последующих; к тому же он имеет еще низость постоянно пользоваться, как орудием, погибшими людьми; если бы могло удался действительно оскорбить меня, то я знал бы, как мне отнестись к этим ранам: это были бы στίγματα τοῦ Χριστοῦ (раны Христа). Вы знаете, однако, что я не позволю этому негодяю печатать свои лекции, так как знаю, что наказанием совершенной бесчестности и бесстыдства закоренелого восьмидесятидвухлетнего грешника может быть лишь денежная потеря, что

денежный штраф и денежное вознаграждение, которого я надеюсь добиться, единственно может на него подействовать". Спустя несколько дней Шеллинг вернулся к этому вопросу и заявил, что желает дать этому процессу возможно более широкую огласку. "При этом случае я надеюсь раз навсегда отделаться от старого негодяя вместе с единственным оставшимся у него оруженосцем (Schildk(n)appe). Правительства должны взять на себя одно из двух, или действовать против союзных постановлений, или же осудить, как уличенного в формальном воровстве, *soi-disant* знаменитого ученого и книготорговца, если бы даже первый из них был тайным церковным советником, а второй придворным книготорговцем³⁷³". Так как он не нашел защиты и удовлетворения, которых более всего мог ожидать именно в Берлине, то он заявил министерству, что при таких условиях не может более читать³⁷⁴.

3. ОТЗЫВЫ О ГЕГЕЛЕ

Напечатанное Паулусом сочинение поражает нас одним сообщенным в нем сведением. Мы видим из него, что Шеллинг высказывался о Гегеле на кафедре в Берлине совершенно иначе, чем на кафедре в Мюнхене, в предисловии к сочинениям Кузена, в письмах и т. д. В Берлине он высказывался с величайшим уважением и признанием его заслуг, тогда как раньше он говорил о нем чрезвычайно пренебрежительно и отрицательно. Мотивы, заставлявшие Шеллинга говорить о Гегеле так двоедушно, так различно смотря по времени и месту, бросаются в глаза и не требуют особого изложения, но самый факт до такой степени неизвестен и в то же время замечателен, что мы хотим осветить его и вызвать из мрака забвения, в который, конечно, погрузилось сочинение Паулуса.

В лекциях по философии откровения, читанных Шеллингом в Берлине зимою 1841/42, он говорит, между прочим, о ходе развития своего учения: о возникновении философии тождества и о попытке Гегеля завершить ее: "С величайшею энергией завершена была система другим лицом. Если бы я не высказался о нем

свободно, то это было бы недостойно меня и мало почтило бы его память. Я свободно высказывался о Канте и Фихте, которые оба были моими учителями, хотя я не слушал лекций ни у одного из них (впрочем, у Фихте один час, когда я был уже его товарищем, причем я познакомился с его умением читать, каким не обладал ни один из его последователей). Стану ли я опасаться говорить о Гегеле?" "Если я упоминаю о нем, то это показывает, как я высоко ставлю его. Я понимаю, что единственно Гегель спас для позднейшего времени основную идею моей философии, что он до последних оснований понял и сохранил в чистоте эту идею, как я усмотрел это особенно из его лекций по истории философии. В то время, как мы остальные увлекались материальною стороною приобретенных взглядов, он правильно держался метода в его чистоте. Никто не мог бы лучше закончить предшествовавшую философию, чем он. Он сделал даже философию тождества положительною философией и таким образом возвысил ее на степень абсолютной философии, ничего не оставляющей вне себя"³⁷⁵.

Далее он говорит, что Гегель правильно понимал философию тождества, как "науку разума", и развивал ее, как рациональную систему, основанную на чистом мышлении,

поэтому у него диалектический метод заменил интеллектуальную интуицию и логика сделалась основой философии; однако она должна была бы сделаться не просто частью его системы, а самою системою во всем ее объеме. "Желательно проникнуть внутрь логики Гегеля, чтобы выдвинуть методологические разъяснения и остроумие, обнаруживающееся в частностях, чтобы никто не думал, что это произведение вообще должно быть осуждено и заслуги творца его должны быть отвергнуты. Я упрекаю это учение лишь в том, что логика сделалась лишь частью его и оставила вне себя философию природы и духа. В настоящем случае она была абсолютно логикою, идеалом чистой науки разума. Что вся эта наука должна превратиться в логику, я сам усмотрел это лишь позже и не вполне независимо от Гегеля"³⁷⁶.

Какое замечательное признание, уничтожающее остальные заявления о Гегеле! На мюнхенской кафедре Шеллинг заявлял, что Гегель не содействовал развитию его системы, именно философии тождества, а только придал ей карикатурный вид и таким образом подчеркнул ее недостатки; в этом заключается единственная заслуга учения Гегеля, составляющая лишь эпизод в истории философии, а не шаг вперед. В

предисловии к сочинению Кузена Гегель фигурировал, как "позже пришедший", которого природа, по-видимому, предопределила быть новым Вольфом³⁷⁷.

Никогда Шеллинг не судил о Гегеле более обстоятельно, более справедливо и с большим достоинством, чем в этих лекциях, напечатанных Паулусом³⁷⁸. Правда, эти заявления лишь записаны слушателями Шеллинга, но они, без сомнения, по существу правильно передают смысл его речи, что признано и самим Шеллингом, так как он жаловался на плагиат.

Это был эпизод на берлинской кафедре, следов которого мы не находим в напечатанных лекциях, хотя в них есть довольно много мест, относящихся к Гегелю³⁷⁹. Однако в этих местах он оценивает Гегеля так низко, что "позже пришедший" оказывается у него лишь доморощенным философом, полезным до известной степени. В шестой лекции по философии откровения он говорит: "От меня, конечно, не укрылись в образе мышления Гегеля элементы, враждебные всему гениальному и богатому духовною жизнью, но, в то же время, я усмотрел, что он с большою силою и серьезною научною глубиною мышления выступал против ложной гениальности, действительной слабости и

даже детскости, вводящей в заблуждение мнимую задушевностью, и в то время, как остальные почти лишь топтались на месте, он, по крайней мере, строго держался метода вообще, и энергия, с которой он проводил ложную систему, но все же систему, принесла бы неоцененную пользу науке, если бы была направлена хорошо³⁸⁰".

4. АПОЛОГЕТЫ

Шеллингу был семьдесят второй год, когда он прекратил общественную деятельность и покинул пыльную арену последних столкновений. Он еще раз вызвал в духовном мире бурные движения и пережил жестокую вражду и восторженные призывы, хотя последние, конечно, были менее слышны при громком шуме вражеских голосов и менее многочисленны; однако они не были менее влиятельными от этого. У него не было недостатка в добровольных защитниках, но из них одни портили дело грубою склонностью к клевете³⁸¹, другие – своими преувеличениями. Один анонимный апологет вызвал целую толпу противников и старался уничтожить одного за другим. С некоторыми из них нетрудно было справиться, так как основания их были слабы, и сами они еще слабее. Апология заключала в себе прославление Шеллинга. В нем, по словам автора, заключается спасение для теологии, он "spiritus rector века", "современный $\lambda\alpha\iota\sigma\alpha\upsilon\omega\nu\omicron\varsigma \epsilon\iota\varsigma \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ ". Автор сравнивал его с самим Спасителем. Некогда Шеллинг, по его словам, вступил в мир по пути, устланному пальмовыми

ветвями и среди криков осанна, а теперь он идет на крестные страдания среди поношений³⁸².

II. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ. КОНЕЦ

Последние годы жизни философа все более укрываются от взоров света в тихом уединении домашней жизни, семьи и труда. Он нашел в Берлине круг дружески расположенных выдающихся людей, в котором вскоре почувствовал себя, как дома; это были Стеффенс, Неандер, оба Гримма, Перц, Ранке и др. Из гегельянцев приятнее всего был ему Геннинг³⁸³. Отдыхом ему служили маленькие поездки, самую большую из них он совершил летом 1846 по Рейну, в Бельгию и Нидерланды; для подкрепления здоровья он ездил в Карлсбад, потом в Пирмонт, после чего, обыкновенно, следовало пребывание во время летней жары в *Wilhelmshöhe*, а последний раз в Рагаце. В сентябре 1843 в Карлсбаде он познакомился с князем Меттернихом, который хотел повидаться с Шеллингом и вел с ним продолжительную беседу, такую интимную, как будто бы он был знаком с ним много лет. К своему удивлению Шеллинг узнал несколько времени спустя, что философия была тайною любовью Меттерниха. "На днях я услышал из достоверного источника об одном интимном письме князя Меттерниха, в котором

он с поразительной горестью высказывает свое отвращение к государственным делам; этот поседевший среди великой государственной деятельности мощный старик, с которым я познакомился в Карлсбаде два года тому назад, ничего не желает, как совершенно отдаться философии. Кто мог бы это подумать? Но течение времени само увлекает в этом направлении, и последнее решение все же может быть только духовным³⁸⁴".

Между тем уже ближайшая эпоха дала совершенно иные решения, к которым Шеллинг внутренне питал отвращение. Исторический ход вещей не соответствовал его стремлениям, точно так же и потребность в покое и удалении от мира, свойственная преклонному возрасту, отклоняла его от прямого и живого участия в них. В том самом году, когда он навсегда удалился от общественной жизни, национальное движение в Германии стало серьезно принимать политическую форму и быстро уничтожило теологический характер эпохи, с которым столкнулся Шеллинг. Шлезвиг-голлштинский вопрос был причиной пробуждения немецкого вопроса. Превращение прусских провинциальных чинов в имперские чины, подготовленное, но потом задержанное королем и требуемое

оппозицией соединенного ландтага, вызвало к жизни партии и парламентскую борьбу, которая сделала значительным 1847 год. Важнейшим содержанием в жизни следующего года, после падения июльского правительства во Франции, после уличных беспорядков в Вене и Берлине, было возобновление Германской империи, вопрос о немецкой конституции, который хотело решить национальное собрание во Франкфурте, когда весной следующего года оно поднесло наследственную императорскую корону новой Германской империи прусскому королю. В тех случаях, когда Шеллинг в письмах откровенно высказывается о событиях времени, мы встречаемся с тем же образом мыслей, какой был выражен им уже более тридцати лет тому назад в его суждениях о борьбе из-за конституции Виртемберга³⁸⁵. Его правилом была законосообразность и непрерывность исторического развития, прогрессивный, но нигде насильственно не обрываемый и не нарушаемый правовой порядок вещей; он не хочет, чтобы данные отношения уничтожались и замещались новыми, произвольно созданными. Таким образом по своему образу мышления он решительный противник революции. Что касается шлезвиг-голлштинского вопроса, он

полагает, что нераздельная связь герцогств может иметь значение только в отношении к Дании, а не к Германии³⁸⁶. Против хаоса французской политической жизни он видит единственное спасение в возвращении к легитимизму путем слияния династий и желает, чтобы герцогиня Орлеанская, эта подвергнувшаяся наиболее тяжелым испытаниям женщина, вступила открыто и без колебаний на этот путь³⁸⁷. Новый имперский строй его отечества решительно не нравится ему. Говоря терминами его времени, он стоит на стороне федеративных и великонемецких стремлений.

Единое государство, по его мнению, не соответствует характеру, правовым отношениям и назначению немецкого народа; форму строгой монархии он считает неподходящею для объединения, необходимого в Германии; исключение Австрии представляется ему "смертельною ампутацией наиболее богатого надеждами и полного жизни органа". Он хочет не уничтожения, а смягчения дуализма и, как лучшее средство против него, рекомендует тройственный союз; по его мнению, Пруссия и Австрия естественно, благодаря своему могуществу, стоят во главе Германии, но к ним должен присоединиться третий член, избранный из числа

королей³⁸⁸. Он очень сочувствовал тому, что прусский король не принял императорской короны, и Пруссия опять сошлась с Австрией, приступив сообща к реставрации, которая продолжалась недолго. Он не дожил до того времени, когда немецкий вопрос вновь пробудился, движение опять началось с шлезвиг-голштинского вопроса, но для того, чтобы развязать узел, был выхвачен меч, и началась эра войн, которая после поражения трех народов привела наконец к возникновению Германской империи.

Эти политические взгляды Шеллинга не следует ценить выше, чем он сам на них смотрел; это его интимные заявления в письмах, далекие и намеренно удаляющиеся от суеты общественной жизни. Прусским политиком он никогда не был. Можно сказать, что у него на уме всегда была Бавария, в особенности, когда он развивает свою идею тройственного союза. Быть может, это было следствием личной привязанности его к своему ученику королю Максимилиану II, которого способности и серьезные стремления он охотно хвалит и от которого при всяком удобном случае получает заявления благодарности. Свидание с этим королем в Берлине (сент. 1853), незадолго до смерти, было одною из последних радостей в

жизни Шеллинга³⁸⁹. В официальной Пруссии он никогда не чувствовал себя вполне свободно, и господствующая почти византийская государственная теология, найденная им здесь, сделалась ему в конце концов настолько тягостною, что в этом отношении даже движение мартовских дней было ему приятно³⁹⁰.

Его внутренняя жизнь вся была занята обработкою его идей.

Говоря о только что пережитых уличных беспорядках, он прибавляет: "Я искал утешения только в работе и даже в самые печальные дни не оставался праздным³⁹¹". Своею постоянною ежедневною работою в конце жизни он считал завершение своей системы и чувствовал себя приятнее всего там, где мог лучше всего подвигать ее вперед, именно в уединении; у него явилось предчувствие близкого конца, прекращающего всякую человеческую деятельность, и он спокойно принимал его. "В самом деле", – писал он летом 1851 г. своему зятю, – "я с некоторых пор до известной степени удалился от этого мира и чувствую себя счастливым лишь в своем труде, так как в нем выражается вся моя жизнь, и, поскольку этот труд приближается к концу, у меня является предчувствие предстоящего вечного

мира³⁹²". Спустя несколько месяцев он благодарит Шуберта за новое издание его *Geschichte der Seele* (Истории души): "Тебе, милый друг, выпала более приятная судьба, чем мне; ты можешь проникать во все укромные, залитые солнцем и усыпанные цветами долины, мимо которых я, принужденный сосредоточиваться лишь на самой общей связи вещей, должен был мчаться, как на пароходе, бросая взгляды лишь издали". "Не удаляйся от меня, даже и тогда, когда я молчу целые месяцы и кажусь нечувствительным к твоим излияниям любви. Считай меня как бы отчасти отошедшим из этого мира человеком, который принужден почти исключительно оставаться с одним собою, чтобы поддерживать пыл и связную нить своего труда³⁹³". Его дом со временем также сделался одиноким, он жил последние годы один со своею женою, но это было счастливое одиночество патриарха, взирающего на благоустроенные дома сыновей и дочерей и толпу внуков. Когда он говорит, как отец и дед, его голос становится мягким и нежным. Одну из своих дочерей, здоровье которой озабочивало его, он приглашает летом 1852 к себе в Пирмонт: "Отец не только стар, но и начинает чувствовать себя старым, во всяком случае дни его сочтены. Приди же, приди,

дорогое дитя, тебе должно быть хорошо у нас, и ты будешь чувствовать себя приятно". Последнее письмо, сохранившееся от него и написанное в феврале 1854, заключало в себе выражения благодарности за поздравления некоторых его внуков с днем рождения³⁹⁴. Это был последний его день рождения, восьмидесятый. Застарелый катар, очень тяготивший его зимою 1853/54, требовал лечения в Пффере. Уже на пути туда его родные в Готе и Эрлангене нашли, что он очень изменился. Он умер в Рагаце вечером 20 августа 1854.

На его могиле король Максимилиан II поставил ему памятник, в Мюнхене ему поставлена статуя, его бюст находится в Валгалле, одна улица в Мюнхене и улица в Берлине носят его имя. Более прочно, чем эти внешние знаки памяти о нем и славы его, живет его духовный подвиг в немецкой философии.

III. МАКСИМИЛИАН II И ШЕЛЛИНГ

В декабре 1835 Шеллингу было поручено читать лекции и преподавать философии наследному принцу, которому только что исполнилось 24 года. В течение следующих пяти лет (1836–1840) он занимал эту важную должность и, если судить по влиянию, которое было произведено его личностью и учением на принца, превосходно выполнил свою задачу. Между учителем и учеником установились тесные и нежные отношения, которые никогда не были омрачены и остались для ученика столь же дорогими также и тогда, когда он сделался королем. Переписка свидетельствует об этом³⁹⁵.

Этот наследник короля, кроме других приятных свойств характера, отличался еще следующими двумя редкими в его кругу и потому выдающимися чертами: он в высшей степени стремился к знанию, жаждал идей, которые бы расширяли его кругозор и возвышали его мировоззрение; в связи с этим он живейшим образом стремился ознакомиться с задачами и силами своей эпохи, чтобы содействовать их развитию. До какой степени он встречал

содействие этим благородным стремлениям со стороны своего учителя-философа, это видно из его многолетней переписки с ним.

Когда зашла речь о переселении Шеллинга в Берлин, наследный принц был в Афинах и узнал издали, какая горестная потеря угрожает ему; последнее письмо короля внезапно лишило его способности наслаждаться греческим небом, так как король сообщал о приглашении Шеллинга в Берлин. "Если бы это же известие было повторено еще в сотне писем, я, право же, не мог бы поверить, что Вы, мой дорогой уважаемый друг и учитель, так внезапно собираетесь покинуть Баварию и своего ученика, питающего к Вам, я могу сказать это, чувства детской привязанности и любви; скажите, чем мы заслужили это!" "Если бы также и в Пруссии для Вас открылись прекрасные перспективы полезной деятельности, не забывайте, что в Баварии бьется по крайней мере одно сердце, в котором никогда не будет утрачено ни одно из Ваших слов, которое считает все приобретенное от Вас своим священным долгом, уплата которого составит задачу всей жизни. То, что Вы делаете для меня, Вы делаете не только для нашего немецкого отечества, но, если Господь поможет мне, для всего мирового духовного царства. Господи, как я нуждаюсь в

Вас, как нуждается в вас Бавария!" "Как тяжело мне как раз теперь быть так далеко от Мюнхена, в то именно время, когда Бавария должна потерять своего величайшего ученого, а я своего лучшего друга"³⁹⁶.

Принц обрадовался, услышав, что Шеллинг вместо того, чтобы навсегда покинуть Мюнхен, напал на счастливую комбинацию, именно решил отправиться в Берлин, взяв сначала отпуск на один год. Он с восторгом отвечает на это известие: "Я считаю благословенным тот час, который принес Вам эту счастливую идею". "Я с ревностью отношусь ко всякому лучу Вашего духа, который должен достаться на долю другой стране, хотя бы и самой дружественной" и т. д. После свидания в Берлине и Мюнхене принц пишет спустя год: "Как часто вспоминаю я о счастливых минутах, проведенных с Вами, моим милым сердечным другом, в Берлине и особенно здесь в Мюнхене. Надеюсь, это будут не последние часы, проведенные вместе. Я обязан Вам гораздо большим, чем могу это выразить; без Вас я бы погиб от духовного голода и жажды. Неудержимая сила постоянно заставляет меня все более проникать во все глубины Вашей философии, и успокоюсь я не раньше, чем постигну ее во всей полноте и сделаю опорой,

руководящею звездой моей жизненной задачи". По запискам его лекций, лучшим, какие только можно было достать, принц изучает философию мифологии и откровения, в особенности введение в философию, и занимается этим во время тихой жизни в Гогеншвангау. Из вопросов и сомнений, высказываемых им учителю, видно, как важны для него эти предметы: "Среди сельской тишины старого замка я занимался своим любимым предметом, Вашею философией". По поводу приложенных вопросов он прибавляет: "Усматривайте в них лишь пылкое желание вполне понять Вас и не оставлять ни одного сомнения неразъясненным". Он пишет из Гогеншвангау 10 ноября 1843: "Я, можно сказать, так сросся с Вами духовно". "Ваша философия есть для меня вопрос жизни; поэтому я не мог ни на минуту успокоиться, пока не получил полного удовлетворения. Как утешительна для меня надежда, что Вы нынешнею зимою хотите закончить свое великое творение, появление которого не только радует тысячи людей, но и страстно ожидается ими³⁹⁷".

Записки, составленные по лекциям Шеллинга, наследный принц всегда держал при себе, он возил их с собою во время поездок от замка Гогеншвангау до мыса Матапана, от Киля до

Палермо. Он заботился также о распространении этой ревностно изучаемой им философии особенно в кругу государей и с живым участием добивался этой цели. Из его писем мы узнаем, что герцогиня Орлеанская с нетерпением ожидает появления нового учения и желает читать тетради принца, а ландграфиня гессенская уже ранее получила копию с них³⁹⁸.

Письма Максимилиана к Шеллингу полны философскими и умозрительно религиозными, церковными и политическими, относящимися к современности вопросами, серьезно волнующими его душу; он желает разрешения вопросов о теологическом учении относительно божественности Христа, основанном на откровении, и волнуется распространением в то время вопросом о противоположности между верою и знанием и возможности их примирения. Он спрашивает, можно ли считать современное новокатолическое движение прогрессом в духе христианства Иоанна и своевременно ли приступить теперь к часто предпринимаемому сближению протестантства с католицизмом.

Он задает вопрос, какие элементы современности имеют постоянное и какие — преходящее значение, что в человеческих и государственных отношениях имеет

метафизический характер. Среди волновавших его вопросов дня не забыта также и эмансипация евреев. После того как монархия, победившая народные движения и восстания 1848 и 1849 г., установилась вновь, король Максимилиан II задает вопрос, может ли благосклонное к монархии настроение продержаться еще полвека; он хотел бы знать, какие волнующие мир идеи последуют за современным направлением. Это было одно из последних пророческих наставлений, каких он желал от философа³⁹⁹.

Во всех этих вопросах, задаваемых всегда с большим интересом, но нередко с королевскою поспешностью и неопределенностью, всегда можно заметить благородные, гуманные тенденции и настроение. Наследный принц Максимилиан был противником реакционных стремлений в религии и науке, в жизни церкви и университета; конечно, он не враждовал в этом отношении со своим отцом, но думал иначе, чем отец. Их разделяло ультрамонтанское министерство Абеля (от апреля 1838 до февраля 1847) с его, как выразился наследный принц, "иссушающим направлением". Шеллинг симпатизировал своему царственному ученику, он также был недоволен ходом дел при

министерстве Абеля и в своем положении, как президент академии наук (он не хотел быть вновь избранным на эту должность), он чувствовал себя лично оскорбленным Абелем. Обстоятельства сложились так, что во время письма наследного принца Шеллинга с удовольствием ожидали в Берлине, а в Мюнхене не были недовольны его отъездом.

Двадцать первого марта 1848 король Людвиг I умер, и ему наследовал Максимилиан. В первый же день рождения Шеллинга (в январе 1849) король пожаловал ему большой баварский орден за заслуги; Шеллинг был одним из первых кавалеров Максимилиановского ордена за искусства и науки, учрежденного королем в ноябре 1853. Выражая благодарность за этот орден, Шеллинг писал: "Не только мои труды удостоились самого почетного отличия, но и я лично получил удовлетворение, которое до сих пор мне не было никем другим доставлено, именно я могу теперь смело пред лицом каждого называть себя рыцарем Максимилиана, если под этим следует разуметь преданного Вашему Величеству душою и сердцем, готового к услугам человека, хотя бы в действительности эти услуги и были незначительны, так как главную роль здесь играет готовность".

Король постоянно заботился о том, чтобы дать любимому учителю новые доказательства своего почтения и привязанности; он посылает скульптора в Берлин, чтобы сделать бюст философа, затем дарит ему копию с этого бюста, а также бюст свой и королевы.

Спустя год во время своей поездки в Италию король вдохновился в Риме картиною Рафаэля "Афинская школа философов" и написал сонет, который послал Шеллингу 5 мая 1853 из Искки:

Verloren stand ich vor dem Meisterbilde,
 Uns Plato in der Schöler Mitte zeigend,
 Sich vor des grossen Lehrers Worte neigend,
 Vor seines Geistes Eiesenkraft und Milde.
 Da wars, als wenn auf mich sein Auge zielte.
 Dem Platos nicht, dem Deinen, Theurer, gleichend,
 Ruht grüssend, liebend es auf mir und schweigend,
 Dein Geistesfeuer wars, das in ihm spielte.
 Die Manner, die den Meister rings umstanden,
 Die grossen Denker warens aller Zeiten,
 Die in Dir, Hoher, ihren Herrn erkannten.
 Du wagst die Klüfte kühn zu überschreiten,
 Wozu die Weisen keine Brücke i'anden,
 Die Gläubige und Denker stets entzweiten.⁴⁰⁰

КНИГА ВТОРАЯ УЧЕНИЕ ШЕЛЛИНГА

Отдел первый ОТ ТЕОРИИ ЗНАНИЯ К ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ. (1794–1797)

Глава первая ТОЧКА ЗРЕНИЯ ТЕОРИИ ЗНАНИЯ ФИХТЕ. ПРИНЦИП ВСЕЕДИНСТВА

Кант пережил в своем развитии точки зрения догматической философии раньше, чем основал критическую философию; в свою очередь Фихте, начав с учения Канта, перешел к точке зрения своего учения; точно так же и Шеллинг в начале своей философской деятельности находится под влиянием Фихте. В начале весны 1791 он в первый раз закончил изучение Критики чистого разума Канта. Три года спустя мы находим, что он соглашается с взглядами Фихте, еще через три года совершает в области теории знания переход к философии природы. В короткий промежуток

времени от 1794–97 он прошел первую стадию своего развития, вполне обусловленную взглядами Фихте. Работы его за эти года уже свидетельствуют о великом философском даровании его; он идет вперед быстрыми шагами, опираясь на глубокое и основательное понимание теории знания Фихте, каким в то время никто не обладал наряду с ним. Еще будучи магистром в Тюбингене, он считался уже гениальнейшим учеником Фихте, лучшим истолкователем его теории знания, "вторым основателем" ее. Он сам собою был настолько предрасположен к восприятию ее основной идеи и задачи, что почти в одно время с Фихте появился на высоте этой точки зрения. Едва Фихте выставил программу своей философии в исследовании "Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre" (О понятии теории знания), как уже в том же году (1794) появилось сочинение Шеллинга: "Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" (О возможности формы философии вообще⁴⁰¹).

В сочинении о Фихте мы подробно изложили ход развития идей его теории знания, и потому во избежание повторений только отметим своеобразное отношение Шеллинга к этой точке зрения и развитие ее в его уме. Так как он понял

систему Фихте в самом корне ее, то уже с первых шагов он становится рядом с самим учителем.

I. ФИЛОСОФИЯ, КАК УЧЕНИЕ О ЕДИНСТВЕ

Изучение "Элементарной философии" Рейнгольда и сочинения Энезидема убедило его, что учению Канта недостает последнего обоснования: ему недостает единства принципа и вместе с тем цельной формы. Для ума Шеллинга, который по собственному побуждению был направлен на единство, ничто не могло быть очевиднее, чем этот недостаток. Здесь основное направление интеллектуального склада его души оказалось невольно противоречащим строю учения Канта и в такой же мере естественно совпадающим с основной формой учения Фихте. Он усмотрел, что Рейнгольд, правда, понял задачу и старался решить ее, но на деле не решил и не был способен решить ее; далее, он понял, что главные возражения противников философии Канта, именно Энезидема, были правильны, поскольку учение Канта рассматривалось, как дуализм, утверждающий существование "вещи в себе" вне разума и где бы то ни было по ту сторону мира явлений. Этими представлениями жило обыденное кантианство. Сделанная Фихте оценка "Энезидема", а также "Neue Theorie des

Denkens" (Новая теория мышления) Маймона намечали выход и показывали, до какой степени потребность в совершенном разрешении всей проблемы уже овладела умами. С этой задачей столкнулся Шеллинг, когда им непреодолимо овладела страсть к философии. Его исходный пункт был точь-в-точь такой же, как и у Фихте⁴⁰².

Его первое сочинение имеет в виду не решить задачу, а только определить ее. Философия в смысле науки возможна только, как замкнутая система, как целое, форма которого состоит в необходимом сплошном единстве. Без такого принципа единства нет науки, нет философии; этот принцип, носящий в себе возможность системы, формирующий целое из себя есть "первичная форма всякого знания", то единство основоположения, которого недостает учению Канта. Речь идет о едином основоположении, в котором коренится все знание, об отыскании такого основоположения; в этом искании состоит теория знания, "первоначальная наука". Очевидно, высшее основоположение должно иметь безусловное содержание (или иметь безусловное своим содержанием): безусловное не обусловлено ничем, кроме себя самого; то, что обуславливает себя самого, обладает абсолютной

причинностью; такую причинностью обладает лишь Я; только Я безусловно, все же остальное обусловлено посредством Я, все обусловленное есть не-Я.

Поэтому первое основоположение состоит в следующем: "Безусловное = Я", – отсюда непосредственно вытекает второе основоположение: "все обусловленное = не-Я". Так как всякое не-Я полагается только посредством Я, причем это последнее не отменяется, полагая не-Я, то отсюда необходимо следует, что Я и не-Я полагаются, как находящиеся во взаимном отношении или взаимодействии. Таким образом из первого основоположения следует второе, а из них обоих – третье: первое содержит "форму безусловности", второе – "форму обусловленности", а третье заключает в себе и то другое, именно "обусловленность, определенную безусловностью". Таким образом исчерпываются все возможные формы знания; эти три основоположения содержат в себе "первичную форму всякой науки", основу философии, принцип единства которой составляет Я, как истинно и единственно безусловное⁴⁰³.

Шеллинг послал Фихте этот первый свой философский труд. "Быть может", – писал он, –

"предлагаемое сочинение имеет даже некоторое право быть поднесенным Вам, так как оно написано преимущественно в связи с Вашим последним сочинением, открывающим новые великие перспективы философскому миру, и отчасти действительно обусловлено им⁴⁰⁴".

II. Я КАК ПРИНЦИП ФИЛОСОФИИ. ТЕОРИЯ ЗНАНИЯ И СПИНОЗИЗМ

Непосредственно за сочинением Фихте: "Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" (Основы всей теории знания) следует второй труд Шеллинга: "Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (О Я, как принципе философии, или о безусловном в человеческом знании)⁴⁰⁵.

Это сочинение составляет не только "лучший комментарий" к теории знания Фихте, но и простейшее обоснование ее, и в этом смысле может считаться предшественником того "первого введения в теорию знания", которое Фихте написал лишь через три года. Шеллинг начинает с уже установленного утверждения, что философия есть учение о единстве, и что ее принцип должен быть безусловным. Теперь возникает новый вопрос: в чем состоит безусловное, или абсолютное, это реальное основание всякого знания, эта первооснова всего реального? Существуют два возможных решения этого вопроса: единый принцип, из которого все должно быть выведено, можно полагать существующим или в природе вещей, независимо

от познающего субъекта, или в сущности субъекта; этот принцип есть или "абсолютный объект", или "абсолютный субъект". Первое понимание служит исходным пунктом догматизма, а второе лежит в основе критицизма. Философия, построенная на едином принципе, есть монизм; необходимость такой философии решительно установлена. Монизм бывает или догматическим, или критическим; теперь возникает вопрос, какое из этих двух направлений следует признать единственно возможным.

Безусловное не может быть найдено в объекте, так как понятие абсолютного, или безусловного, объекта противоречит самому себе. Объект мыслим лишь в отношении к (противостоящему ему) субъекту, поэтому он, как таковой, обусловлен, и безусловное не может быть найдено в сфере объектов вообще. "Наше немецкое слово *bedingen* (обуславливать) вместе с производными от него есть в самом деле превосходное слово: можно сказать, что оно содержит в себе целую сокровищницу философских истин. Словом *bedingen* обозначается действие, посредством которого что-либо становится *Ding* (вещью). Этим действием обуславливается то, что принимает характер вещи, а отсюда вместе с тем ясно, что ничто не может быть само по себе

полагаемо, как вещь, т. е. понятие безусловной вещи (unbedingtes Ding) включает в себе противоречие. Безусловным (Unbedingt) может быть именно то, что вовсе не делается и не может быть сделано вещью (Ding)"⁴⁰⁶. Все объекты обусловлены и входят в класс вещей. Поэтому безусловного следует искать лишь в том, что вовсе не может быть мыслимо, как объект или вещь, именно, в области субъективного, в субъекте, поскольку он не есть и никогда не может быть объектом или вещью. Критическое понимание безусловного есть единственно возможное понимание. Однако при этом следует остерегаться ошибки.

Объект может быть определен только через свою противоположность и через свое отношение к субъекту; точно то же можно сказать и о субъекте в его отношении к объекту; оба они соотносятся друг с другом и обусловлены этим своим отношением. Определенный таким образом субъект относится к сфере обусловленного, к области вещей, объектов; это субъект, занятый взаимодействием с объектом, наличный, данный субъект, одним словом, это факт объективного сознания (сознание как факт). Может показаться, будто между двумя противоположными точками зрения догматизма и критицизма (абсолютного

объекта и абсолютного субъекта) возможна третья точка зрения, по-видимому, объединяющая их, именно, исходящая из сочетания субъекта и объекта, из факта сознания, из (факта) представления вещей.

Всякий факт обусловлен, как таковой, и уже поэтому не может быть принципом философии; такая точка зрения не примиряет, а стоит на противоположной критицизму стороне и поучительна лишь в том отношении, что ее развитие может показать несостоятельность всей такой попытки. Как известно, Рейнгольд основал свою элементарную философию на факте сознания и в обусловленном субъекте искал основы для критической философии. Таким образом основной вопрос послекантовской философии вступил в такую стадию развития, в которой он не мог оставаться и вызвал возражения Энезидема, поправку Маймона и окончательное разрешение со стороны Фихте. Такова была бесспорная заслуга Рейнгольда. "Мы обнаружили бы", – правильно и метко рассуждает Шеллинг, – "слишком слабое понимание необходимого хода развития всех наук, если бы не хотели упомянуть об этой попытке с величайшим уважением даже и теперь, когда философия подвинулась вперед. Он не был

призван к тому, чтобы решить настоящую проблему философии, но он был призван к тому, чтобы представить ее в самой определенной форме, а кто не знает, какое важное влияние должно иметь такое определенное представление о настоящем спорном вопросе именно в философии; к тому же эта определенность, обыкновенно, бывает возможна лишь благодаря счастливому предвосхищению искомой истины". Подобным же образом судит он о Рейнгольде в письме к Гегелю, написанном в то же время. "Однако и это была ступень, через которую должна была пройти наука, и я не знаю, не обязаны ли мы Рейнгольду тем, что так скоро, как я твердо надеюсь, достигнем высшего пункта⁴⁰⁷". Это суждение необходимо признать правильным; оно остается в силе, несмотря на то, что позже Шеллинг в раздраженном настроении относился к Рейнгольду в высшей степени пренебрежительно.

Таким образом безусловное не может быть ни объектом, ни обусловленным субъектом; оно должно быть понимаемо, как абсолютный субъект, или абсолютное Я. Такова критическая точка зрения; всякий другой способ определять принцип философии имеет догматический характер.

Из понятия абсолютного Я следуют необходимые определения его сущности. Так как оно безусловно, то оно "первоначально, или составляет причину самого себя"; вследствие своей первоначальности оно есть "абсолютное единство"; как абсолютное единство, оно заключает в себе всю реальность и есть поистине Всеединое (*ἐν καὶ λᾶν*); будучи Всеединым, оно есть бесконечная реальность, абсолютная, все порождающая и во всем обнаруживающаяся мощь, в которой необходимость и свобода вполне совпадают⁴⁰⁸.

Конечный результат и центр тяжести всех этих рассуждений заключается в следующем усмотрении: абсолютное Я должно быть мыслимо так же, как мыслил Спиноза единую и единственную субстанцию (абсолютное не-я); лишь это понятие удовлетворяет тем требованиям, которые признаны Спинозой необходимыми для обоснования философии. Таким образом, если мы поставим абсолютное Я на место субстанции Спинозы, то мы получим единую философию из единого принципа, систему с совершенною формою по образцу спинозизма. Так понимает Шеллинг свою задачу. Эту задачу имеет в виду все сочинение "Vom Ich als dem Princip der Philosophie", поэтому в конце

предисловия Шеллинг говорит: "Я смею надеяться, что когда-нибудь наступит счастливое время, когда я буду в состоянии построить систему в противовес и в параллель Этике Спинозы".

В упомянутом уже выше письме к Гегелю он говорит: "Я, между тем, сделался спинозистом! Не удивляйся, ты вскоре услышишь, что это значит. Для Спинозы мир был всем, а для меня такую роль играет Я⁴⁰⁹".

Глава вторая

ДОГМАТИЗМ И КРИТИЦИЗМ

Сравнивая догматическую систему в законченной форме, именно в виде спинозизма, с последовательную критическую системою, нетрудно заметить, в чем они согласуются и в чем противоположны. Он согласуются 1. в своем намерении сделать принципом философии безусловное, или абсолютное, 2. а также в том, что отождествляют этот принцип с Всеединым; однако та форма и те определения, которые Спиноза приписывает Всеединому, могут быть приписаны (не абсолютному объекту, или не-Я, а) только абсолютному Я. Лишь отсюда становятся ясными сходство, а также и противоположность между догматизмом и критицизмом; лишь в этом свете обнаруживается истинное отношение между ними, и чрезвычайно важно, чтобы именно это отношение усматривалось с полною ясностью, так как в противном случае мы подвергаемся опасности принять догматические определения за критические. Кантианцы, вовсе не знающие, где центр тяжести критической философии, постоянно бродят в потемках и заблуждаются в этом отношении. Чтобы осветить

противоположные точки зрения догматизма и критицизма в их истинном отношении и устранить с пути кантианцев обыкновенного пошиба, Шеллинг пишет свои *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (философские письма о догматизме и критицизме⁴¹⁰). Именно это сочинение имел в виду Шеллинг, когда писал своему другу Гегелю: "Я сделался спинозистом! Ты вскоре услышишь, как?"

I. ПСЕВДОКАНТИАНСТВО

Обыденному сознанию дана множественность вещей, распадающаяся на противоположность сознания и мира, субъекта и объекта; философское знание должно разрешить эту противоположность, должно установить единство субъекта и объекта. Это требование выполняется и безусловное единство восстанавливается, если субъект вполне растворяется в объекте или наоборот. Какую бы точку зрения мы ни избрали, во всяком случае исключается дуалистическое мирозерцание.

Если вне абсолютного субъекта полагается еще вещь в себе, как абсолютный объект, независимый от условий сознания, то это чистый дуализм. На этот ложный путь вступила критическая философия под руководством обыкновенных кантианцев, которые буквально обожествляют вещь в себе; в своей идее Бога они превращают ее в абсолютный объект, доказывают реальность Бога, исходя из моральных оснований, и важничают этою мыслью перед догматизмом; по их мнению, разница между обоими направлениями и превосходство критицизма заключается в моральном обосновании идеи Бога.

Таким образом этот так называемый критицизм именно в то время, как он воображает себя стоящим на высоте, на самом деле падает на самую низкую и плоскую ступень догматического мышления. Нет ничего более противоречащего критицизму, как представление абсолютного объекта, как вера в реальность такой вещи. Для веры необходима личность, субъект. Если бы существовал абсолютный объект, то не была бы возможна никакая не зависящая от него сущность, никакой субъект, никакая субъективная достоверность, следовательно, не было бы и веры в такую вещь!

Вместе с исчезновением возможности субъекта, очевидно, уничтожается и возможность самой философии. Кант хотел обосновать философию и достиг этой цели. Поэтому ничто не противоречит более грубо учению Канта, чем триумф кантианцев по поводу морального доказательства бытия Бога, доказательства, которое они признают величайшим подвигом критической философии. Глупые друзья опаснее самых злых врагов, философия Канта имеет множество таких друзей. "Может ли быть для философа более посрамляющее зрелище, как быть выставленным к позорному столбу похвалы за свою плохо понятую или дурно примененную

систему, низведенную на степень традиционных формул и проповеднических литаний?⁴¹¹"

Бытие безусловного объекта (вещи в себе), полагают кантианцы, вовсе не отрицается критической философией, а доказано для человеческого ума, правда, не путем познания, но зато путем веры, не через посредство теоретического разума, но зато через посредство практического разума. Наша познавательная способность, говорят они, слишком слаба, чтобы постигнуть вещь в себе, и эта слабость есть не просто временная преграда, которую преодолет со временем расширяющийся дух, а природное свойство человеческого разума; поэтому в этом отношении можно окончательно и навсегда успокоиться благодаря славному открытию Канта! Теперь теоретически недоказуемое можно с полной уверенностью отдать для чеканки практическому разуму и таким образом превратить в ходячую монету. Что это такое это теоретически недоказуемое? Это – бессмысленное понятие реальности абсолютного объекта, вещи в себе. Неспособность мыслить эту бессмыслицу признается за слабость теоретического разума; превращение этой бессмыслицы в реальность, вера в реальность этой бессмыслицы принимается за силу и возвышенность практического разума!

И это называется критической философией, этим хвастаются и за это превозносят имя Канта⁴¹²! Шеллинг видел в Тюбингене образцы таких кантианцев и уже в начале 1795 описывал их своему другу Гегелю такими чертами, которые в "Философских письмах" выражены в форме резкой сатиры. "Теперь здесь есть множество кантианцев, из уст детей и грудных младенцев философия угодовала себе хвалу, после многих трудов наши философы нашли наконец место, исходя из которого можно далеко уйти с этою наукою. На этом месте они упрочились, поселились и построили себе хижины, в которых хорошо живется, за что они и восхваляют Господа Бога". "Всевозможные догматы уже признаны постулатами практического разума, и там, где теоретически-исторические доказательства никогда не были бы достаточными, узел разрубается практическим (тюбингенским) разумом. Приятно созерцать триумф наших героев-философов. Времена философской меланхолии, о которой писали прежде, теперь прошли".

II. ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ДОГМАТИЗМОМ И КРИТИЦИЗМОМ

1. СОГЛАСИЕ: МОНИСТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Критика чистого разума Канта была поводом к этой путанице, но она не виновата в этом, так как ее основной вопрос не оставляет сомнений в значении проблемы. Кант ставит вопрос: "Как возможны априорные синтетические суждения?" Если предположить, что существует только единство и нет никакого множества, ничего подлежащего объединению, то синтетические суждения невозможны, и вопрос о них не имеет никакого смысла; если предположить, что множество существует первоначально и не может быть объединено, то отсюда следует то же самое. Таким образом весь вопрос возможен лишь в том случае, если абсолютное единство находится в противоречии с множеством, если речь идет о примирении этой противоположности. Но противоречие между абсолютным единством и множеством есть не что иное, как противоречие между субъектом и объектом, а потому вопрос о

возможности априорных синтетических суждений совпадает с вопросом о примирении противоречия между субъектом и объектом. Иными словами, вопрос состоит в следующем: "Каким образом из абсолютного можно перейти к его противоположности? Каким образом абсолютное может выйти из себя? Или: как возможен переход от бесконечного к конечному? Или: как возможно существование мира?" Все это различные формулы одного и того же вопроса, составляющего основную проблему Критики чистого разума⁴¹³.

Примирение этого противоречия может быть достигнуто только в случае тождества или единства между субъектом и объектом, а само это тождество мыслимо или как абсолютный объект (вещь в себе), или как абсолютный субъект (субъект в себе): первое решение приводит к догматизму (к реализму), а второе – к критицизму (к идеализму). Это одна и та же задача, решенная двумя различными способами и не допускающая никакого третьего решения; отсюда ясно, что догматизм и критицизм имеют в своей основе одну и ту же проблему⁴¹⁴.

Какой бы путь для решения этой проблемы мы ни избрали, во всяком случае единство, о котором идет речь, не может быть установлено

только теоретически: это единство есть задача, постулат, который может быть осуществлен только с помощью изменений, производимых в себе субъектом благодаря его стремлению к цели, которую он сам себе ставит и избирает, следовательно, эта задача может быть решена лишь практически. Таким образом догматизм и критицизм сходны друг с другом и своею проблемою, и тем, что для них эта проблема играет роль практического требования: в обоих направлениях имеется в виду абсолютное единство, в обоих направлениях это единство есть задача, требующая практического разрешения, нравственный постулат⁴¹⁵.

2. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ: СИСТЕМА СВОБОДЫ

Субъект должен раствориться в абсолютном объекте: таково требование догматизма, такова цель учения Спинозы. Эта цель достигается в интеллектуальной интуиции Бога, в которой субъект созерцает себя исчезнувшим в абсолютном: он созерцает себя, как исчезнувшее, уничтоженное существо, следовательно, все же созерцает самого себя и сознает свое совершенное состояние, он познает и чувствует себя свободным от границ. Такое состояние есть не уничтожение, а расширение личности, не гибель, а блаженство, "небесное состояние ума", чувство полного удовлетворения, добродетель, которая не требует награды, так как находит ее в самой себе. В действительности достигнутая цель есть совершенное самосозерцание субъекта, принимаемое догматизмом за созерцание абсолютного объекта. Догматизм принимает познание Бога за действие божественной причинности, с его точки зрения абсолютное состояние есть уничтожение субъекта в абсолютном, и это уничтожение рассматривается догматизмом не как самостоятельный акт

субъекта, а как обнаружение мощи абсолютного объекта: поэтому субъекту не остается здесь ничего иного, как допустить свое уничтожение, т. е. относиться чисто страдательно к божественной причинности. Догматизм хочет не борьбы, а подчинения; это добровольная гибель, "тихая преданность безмерному, покой в объятиях мира". Догматизм принимает акт субъекта за действие объекта. Этими представлениями, которые приводят философию к мечтательности, характеризуется догматизм и отличается ими резко от критицизма⁴¹⁶.

Задача не может быть решена уничтожением субъекта, субъект не может быть уничтожен, всякая вера в это есть мечтательность. Требуемое абсолютное единство есть вовсе не объект, осуществленный или еще подлежащий осуществлению, а бесконечная задача: цель заключается не в самоуничтожении, а в постоянном самообнаружении.

Впервые теперь становится вполне ясным отношение между догматизмом и критицизмом. Оба направления имеют одну и ту же проблему: тождество субъекта и объекта; оба направления считают это тождество целью, объектом деятельности, практическим постулатом. Но эти направления отличаются друг от друга

характером практического решения, духом постулата: догматическое направление видит решение проблемы в абсолютном состоянии, а критическое направление считает ее бесконечной задачей; первое требует неограниченнейшей пассивности субъекта, а – второе неограниченнейшей активности. Догматический постулат гласит: "Уничтожь себя! перестань существовать!" Критический постулат требует: "Существуй!"⁴¹⁷

Согласие между обоими направлениями заключается в учении о тождестве (в задаче и требовании тождества), а противоположность их – в учении о свободе. В этом пункте они относятся друг к другу, как да и нет. Если прав догматизм, то свобода невозможна; если допустить вещь в себе (абсолютный объект), то свобода уничтожена; с идеей объективного Бога свобода разума и автономия несогласимы; необходимым следствием первого понятия является отрицание второго. Необходимость такого следствия не уничтожается тем, что понятие Бога, как абсолютного объекта (вещи в себе), должно быть практическим. Вещь в себе и свобода абсолютно противоположны: в этом состоит противоположность между догматизмом и критицизмом. Если бы объекты познания были

вещами в себе, то свобода была бы уничтожена; следовательно, свобода возможна только в том случае, если объекты познания суть (не вещи в себе, а) явления. Таким образом феноменальный характер объектов познания, то обстоятельство, что мы познаем явления, а не вещи в себе, есть следствие безусловной свободы разума, а не слабости человеческого разума; такова истинная идея Канта и основная мысль всей его системы, а не мысль о слабости разума, которою хвалятся кантианцы⁴¹⁸.

III. РЕЗУЛЬТАТЫ

Существенное содержание философских писем, относящихся к числу самых глубоких сочинений о Канте, можно выразить в следующем положении: догматизм и критицизм суть одинаково учения о тождестве, они одинаково монистичны, но критицизм есть система свободы, а догматизм имеет противоположный характер. Если нет иного доказательства свободы, кроме практического, то догматизм опровержим только практически, именно путем "осуществления противоположной системы".

Три первые сочинения Шеллинга определяются в своем последовательном развитии тремя основными мыслями: 1. принципом философии служит безусловное, которое может быть только единым, 2. безусловное может быть мыслимым только, как абсолютное Я, 3. абсолютное Я есть самообнаружение, самоцель, свобода. В одном из писем к Гегелю Шеллинг сам резюмирует ход своих первых сочинений и определяет свою тогдашнюю точку зрения следующим образом: "Философия должна исходить из безусловного. Далее является вопрос, в чем заключается это безусловное, в Я или не-Я?

Решением этого вопроса все определяется. Я считаю высшим принципом всей философии чистое абсолютное Я, т. е. Я, поскольку оно есть чистое Я, еще не обусловленное никаким объектом, а полагаемое свободой. Альфу и омегу всякой философии составляет свобода⁴¹⁹". Почти теми же словами характеризует Фихте точку зрения своей теории знания в одном из писем к Рейнгольду: "Моя система от начала до конца есть лишь анализ понятия свободы, и этому понятию в ней ничто не может противоречить, так как в нее не входит никакой другой элемент⁴²⁰".

Здесь Шеллинг вполне и свободно соглашается с Фихте. Он видит, что путь философии направляется от Канта к Фихте высоко над головами обыкновенных кантианцев. Он признает в Фихте вожака. Послушаем его самого в одном из его письменных излияний перед Гегелем. "Я живу и витаю теперь в области философии. Философия еще не пришла к концу. Кант дал выводы, но посылки к ним еще отсутствуют. А к то же может понимать выводы без посылок? Конечно, Кант, но что же делать с ними толпе? Фихте, будучи здесь в последний раз, сказал, что нужно обладать гением Сократа, чтобы проникнуть в Канта. Я каждый день все

более убеждаюсь в этом. Мы должны подвинуться дальше в области философии". "Фихте поднимет философию на такую высоту, от которой закружится голова даже у большинства прежних кантианцев". "Теперь я работаю над этикою в духе Спинозы; она должна выставить высшие принципы всей философии, принципы, в которых объединяется теоретическая и практическая философия. Если у меня хватит времени и отваги, то я покончу с этим к Пасхе или самое большее к лету. Я буду вполне счастлив, если окажусь одним из первых людей, которые поздравят героя Фихте в стране истины! Да будет благословен этот великий человек; он закончит этот труд!⁴²¹"

Глава третья

СВОБОДА, КАК ПРИНЦИП⁴²²

I. ПРАВСТВЕННАЯ ЗАПОВЕДЬ. ЭТИКА И МОРАЛЬ

Критическая философия есть учение о свободе; ее принцип есть безусловное, не как объект; следовательно, этот принцип должен быть осуществлен не теоретически, а практически, это вовсе не объективное бытие, а абсолютное, Всеединое, обнаруживающееся в каждом бытии и тождественное с самим мною, с последним неизменным во мне, с глубочайшим основанием и ядром моей сущности. Поэтому задача критической философии такова: "Будь абсолютно свободен". Этою задачей полагается цель и требуется, чтобы мы стремились к ней; постулат гласит: "Стремись быть свободным, стремись к безусловности!" Если бы стремление было приковано к какой-нибудь непреодолимой преграде, то его целью не могла бы быть безусловность, поэтому "стремиться к безусловности" это значит "стремиться безусловно", и таким образом вышеприведенный

постулат гласит следующее: "Пусть твое стремление будет безусловным!" Это возможно лишь в том случае, если этим стремлением определяется все противодействующее, если ему покоряются все внешние вещи, весь мир явлений. Отсюда необходимое требование: "Пусть все противодействующее определяется твоим стремлением, пусть мир будет твоею моральною собственностью⁴²³".

Безусловное стремление не может существовать без воздействия на вещи и без господства над вещами, т. е. без физической причинности; свобода должна являться и действовать как природа, как свободное или автономное явление природы, т. е. как жизнь. Причинность есть мощь. Безусловное стремление есть свободная и физическая причинность, нравственная и физическая мощь в одно и то же время. Но стремление не может существовать без противодействующего стремления, без сопротивления. Физическому могуществу сопротивление оказывается природою, а нравственное сопротивление производится человечеством. Природа есть граница того, что мы можем осуществить, а человечество – граница того, что мы смеем осуществить⁴²⁴.

Если безусловное стремление не может

существовать без безусловного противодействия, без морального сопротивления, без того, чтобы свободе одного существа преградила путь свобода другого существа, то необходимо, чтобы было множество свободных существ. Все они стремятся к одной и той же цели и в этом отношении тождественны; их взаимное противодействие или отсутствие тождества заключается не в цели, а в границах стремления, в их обусловленной, а не безусловной природе, в их временном и эмпирическом ограничении. В эмпирическом стремлении сферы свободы распадаются и взаимно исключаются. Именно вследствие этого каждая такая сфера становится исключительною, единичною, индивидуальною: каждое свободное существо образует единичную волю, нравственную индивидуальность.

Если бы индивидуум, как таковой, был безусловно свободен, то все остальные были бы совершенно не свободны, и свобода вообще была бы невозможна. Следовательно, свобода вообще и безусловная эмпирическая, или индивидуальная, свобода противоречат друг другу. Это противоречие нужно разрешить и свободу, как таковую, нужно восстановить путем такого ограничения каждой единичной воли, чтобы с этою единичною волею могла сосуществовать

воля всех остальных индивидуумов⁴²⁵.

Проблема заключается в противоречии между всеобщей и индивидуальной волею. Разрешение проблемы требует согласия той и другой воли, всеобщая воля относится к царству нравственных существ, а индивидуальная воля есть абсолютное самоопределение индивидуума; заповедь первой имеет этический характер, а заповедь второй – моральный характер. Речь идет о согласовании обеих заповедей, об отождествлении этической и моральной воли. Высшая заповедь всякой этики гласит: "Действуй так, чтобы твоя воля была абсолютной волею, чтобы весь моральный мир мог хотеть твоего поступка, чтобы твоим поступком всякое разумное существо принималось за содействующий субъект, а не за объект только⁴²⁶".

II. УЧЕНИЕ О ПРАВЕ

Форма единичной воли есть необходимое условие воли вообще, и потому она имеет безусловное значение и противодействует всякому ограничению. Поэтому, если этическая заповедь требует прав всеобщей воли и, следовательно, ограничения индивидуальной воли, то против этого восстает безусловное значение последней со стороны формы. Отсюда является необходимость науки, составляющей противоположность этике, науки, характер и проблемы которой становятся ясными именно из этого противоположения⁴²⁷. Единичная воля подлежит ограничению в своем внешнем господстве, в протяжении своей власти, в том, что она может, т. е. в содержании воли, так как неограниченная свобода индивидуума в этом смысле была бы отрицанием свободы всех. Безусловного признания и сохранения требует свобода воли со стороны своей формы, со стороны личного хотения, которое составляет корень всякой свободы. Ограниченная сфера того, что мы можем, составляет в области свободы воли то, что мы смеем делать. То, что я смею делать, есть мое право. Упомянутая выше противоположная этике

наука есть учение о праве. Индивидуальная воля не должна содержать в себе ничего, что бы противоречило всеобщей воле, она должна согласоваться в своем содержании с этой волею: таково требование этики. Всеобщая воля не имеет права заключать в себе что-либо такое, что уничтожает форму индивидуальной воли, содержание первой должно находиться в согласии с формой последней: это согласие составляет проблему учения о праве⁴²⁸.

1. ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ПРАВО

Нам предстоит решить вопрос: что я смею делать? каковы мои первоначальные права? Вывод их составляет задачу учения о праве, которую нужно решить, исходя из высшего основоположения, определяемого индивидуальной формой воли следующим образом: "Я имею право на все то, что сообразно с формой воли, я смею осуществить все то, чем я утверждаю свое право сметь, как таковое". Таким образом содержание права определяется его формой, и только ею; содержание и форма права относятся друг к другу, как абсолютно определяемому к абсолютно определяющему: личная свобода воли должна иметь поприще для своего обнаружения, неприкосновенное для всякой чужой воли, будет ли то всеобщая воля, или индивидуальная воля, или воля вообще⁴²⁹.

В противоположность всеобщей воле право коренится в нравственной свободе, в противоположность индивидуальной воле оно основывается на формальном равенстве, в противоположность воле вообще оно состоит в праве на нечто такое, на что никакая другая воля не имеет права; это – право в противоположность

всякой воле. Где воле не противостоит никакая определенная воля, там поступок не может быть ни сообразным с законом, ни противоречащим закону; таким образом область права простирается настолько же, насколько область возможности действовать, право обнаруживается в тех пределах, в каких существует мощь, способность проявлять господство воли над вещами. Это не ограниченное никакою другою волею право относится к чистым объектам, которые абсолютно пассивны перед волею и могут быть определены автономией. Если такому объекту воля дает определение, т. е. берет его в свою власть, то он уже более не подлежит определению со стороны какой-нибудь другой противоположной автономии, для всякой другой воли он равен нулю, для всякого другого нравственного существа он уже перестает быть объектом.

Таким образом из вышеприведенной противоположности выводятся три следующие права: право нравственной свободы, право формального равенства и вещное право⁴³⁰.

2. ПРИНУДИТЕЛЬНОЕ ПРАВО

Право индивидуальности воли или самости есть первоначальное право, оно не подлежит отчуждению, уничтожению. Я имею право безусловно утверждать самость моей воли и спасать ее в случае нужды, уничтожать всякий поступок, с которым не может согласоваться существование моей воли, форма моей индивидуальной свободы. Как только я должен подвергнуться принуждению хотеть того или иного, форма моей воли становится обусловленною содержанием; это – принуждение, внешнее или внутреннее, психическое или физическое принуждение. Всякая попытка такого рода есть нападение на мою нравственную свободу, стремление подвергнуть меня моральному принуждению. Принуждению я имею право противопоставить принуждение, т. е. обладаю в этом случае принудительным правом. Правом принуждения в отношении к моральной свободе не обладает никто, даже и всеобщая воля, но правом противопоставить принуждению принуждение обладает всякий. Если какой-нибудь индивидуум пытается уничтожить мою моральную свободу, то связь, объединяющая

нас, как моральные существа, разрывается, и этот другой индивидуум перестает быть для меня равным мне существом; я имею право обращаться с ним, как с простым объектом, и определять его исключительно физической силой. Я имею право силой осуществлять свое право. Достигаю ли я этого таким путем, это зависит исключительно от того, имею ли я на своей стороне перевес физической силы. Здесь исследование сталкивается с новой проблемой. Очевидно, для поддержания права необходимо создать такое положение вещей, при котором на стороне права всегда была бы и физическая сила. Решение этой проблемы заключается в государственном праве⁴³¹.

III. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ ВЗГЛЯД НА ФИЛОСОФИЮ ПРИРОДЫ

Среди первых сочинений Шеллинга исследование *Neue Deduction des Naturrechts* обладает наименее своеобразным, нетворческим характером; оно более, чем остальные, обнаруживает склонность Шеллинга к схематизированию. Различение всеобщей индивидуальной воли, содержания и формы всеобщей воли, содержания и формы индивидуальной воли становится постоянной, до утомления повторяющейся схемой и служит однообразным орудием исследования. Быть может, поэтому Шеллинг не включил рассматриваемую нами статью в сборник своих философских сочинений, так как его должно было удержать от этого сознание некоторых недостатков сочинения.

Однако в этом исследовании есть важная для дальнейшего развития Шеллинга мысль. Ход идей, предполагаемый этим сочинением, может быть выражен следующей формулой: "Принцип философии = безусловное = абсолютное Я = свобода". Если свобода есть безусловное, то она все определяет собою, она есть "последнее, что

лежит в основе всего существующего, абсолютное бытие, обнаруживающееся в каждом существе". Здесь мы встречаем уже намек на свободу, как на принцип мира, следовательно, также как на принцип природы.

Свобода без самодеятельного безусловного стремления, без господства над всем противодействующим, без естественной силы (физической причинности) никоим образом не возможна. Поэтому "причинность свободы должна обнаруживаться через посредство физической причинности". Свобода есть первоначальная автономия. Поэтому "физическая причинность по своему принципу должна быть автономною". "Эта причинность называется жизнью. Жизнь есть автономия в виде явления"⁴³².

Таким образом понятие свободы приводит к двум положениям, объединяющимся в третьем: всякое бытие есть обнаружение и явление свободы, свобода в явлении есть жизнь; отсюда следует вывод: все живет, вся природа обладает жизнью, нет никакой действительной противоположности между природой и духом, между неорганической и органической природою. Мы сталкиваемся здесь уже с содержанием и зачатками будущей философии

природы, будущей системы тождества.

Если Шеллинг говорит о физической причинности, как явлении свободы: "эта причинность есть жизнь", – то он основывается при этом на глубокомысленном исследовании Канта в Критике телеологической способности суждения. Свобода в природе есть объективная целесообразность. Кант показал, что это понятие есть необходимый принцип нашего рассмотрения и оценки природы, принцип, не поясняющий, а руководящий нашими исследованиями, определяющий не наше суждение, а только нашу рефлексию. Если теперь превратить этот принцип рефлексии в действительный принцип познания, то из телеологического рассмотрения природы в смысле Канта получится философия природы в смысле Шеллинга. Первый шаг к этому мы замечаем уже в некоторых положениях рассматриваемого сочинения Шеллинга.

Есть также свидетельство того, что Шеллинг к этому времени уже овладел идеей телеологии Канта и понял ее значение. В конце своего исследования о Я Шеллинг говорит об отделе, в котором Кант исследует понятие объективной целесообразности природы: "Быть может, никогда на столь небольшом протяжении не было выражено так много глубокомысленных

идей⁴³³".

Шеллинг усвоил и изложил в своих сочинениях мысль, что философия Канта необходимо приводит к философии Фихте, что критицизм должен быть монизмом, учением о тождестве и свободе. Ему остается сделать еще один шаг, который приводит его внутри теории знания Фихте к самостоятельной и своеобразной задаче: он должен показать, что канто-фихтевская философия имеет тенденцию понимать внутреннюю целесообразность природы, как реальный принцип, или, что одно и то же, дух и свободу, как созидание мира.

Глава четвертая

СИСТЕМА СВОБОДЫ, КАК СИСТЕМА МИРА⁴³⁴

I. ДУАЛИЗМ И ВЕЩИ В СЕБЕ. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ПОЗНАНИЯ

В философии Канта были аналитически показаны и установлены условия, из которых следует факт знания, но вывод их из одного последнего принципа не был осуществлен. "Кант предоставил своим преемникам", – говорит Шеллинг, – "охватить одним взглядом великое поразительное целое нашей природы, как оно складывается из этих частей, как оно от века существовало и вечно будет существовать; эти преемники должны вдохнуть душу и жизнь в его творение и таким образом передать потомству прекраснейшее творение, какое только могли создать силы человека"⁴³⁵.

Тот, кто дает такое понимание учения Канта, при котором познание оказывается совершенно невозможным фактом, доказывает этим, что не понял учения Канта, и показывает, как его не следует понимать. Кантианцы дали пример этого

сплошного недоразумения, которое коренится в непонимании. Если бы учение Канта было таким, как его понимают кантианцы, то тогда ничто не было бы более немыслимым, чем возможность познания. Они понимают философию Канта следующим образом: они считают человеческий дух и независимый от него мир состоящими из вещей в себе; между этими двумя мирами нет ничего общего, а есть только случайные встречи; мир действует на дух непонятно каким образом; отсюда следует, что такой мир должен был бы представляться духу чем-то случайным, на самом же деле он представляется ему законосообразным; это происходит потому, что законы мира внедрены, как понятия рассудка, в дух, непонятно, как и откуда; эти законы человеческий дух переносит на вещи в себе, непонятно каким образом; и этот чуждый ему мир повинуетя этим чуждым ему законам совершенно непонятным образом. Неужели таково учение Канта? Эта система не есть идеализм, догматизмом также она не должна быть, это просто ничто. "Никогда не было более смешной или эксцентричной системы⁴³⁶".

Основание этого крайне извращенного понимания заключается в том, что кантианцы разлагают знание на два совершенно

обособленных элемента: на форму и содержание, форма познания, по их мнению, дана нами самими, а содержание получается извне. Основанием формы знания служат наши способности представления, а причиной материала знания (чувственных впечатлений) служат вещи в себе. Как из этих элементов может получиться какой бы то ни было продукт, и еще такой продукт, как знание? Как возникает в нас представление внешних вещей, независимых от нас? Откуда необходимость этого представления? Откуда необходимость отнесения наших представлений к внешним объектам? При сделанных предположениях нельзя ответить ни на один из этих вопросов. Если представление и вещь не согласуются непосредственно, то знание невозможно; если представление и вещь первоначально противоположны, то их согласие есть чудо. Если бы учение Канта было тем дуализмом элементов знания, которым характеризуется точка зрения кантианцев, то знание было бы без сомнения невозможно, и критический основной вопрос о возможности знания не имел бы смысла. Старания скрыть бессмысленность этого понимания с помощью туманного школьного языка, характерного для "иерофантов кантианства", ни к чему не

приводят⁴³⁷.

Основная ошибка дуалистической точки зрения заключается в смутном понятии вещи в себе, в этом измышлении ума, так долго мучившем философов: вещи в себе, вещи, существующие вне действительных вещей, вещи, которые должны первоначально действовать на нас и давать материал для наших представлений! Если бы учение Канта о возникновении объектов благодаря силе воображения и созерцанию было правильно понято, то это измышление исчезло бы, как туман и ночь перед светом и солнцем⁴³⁸.

II. ТОЧКА ЗРЕНИЯ ИДЕАЛИЗМА

1. ОБОСНОВАНИЕ ЗНАНИЯ

Истина есть абсолютное согласие между предметом и знанием. Если предмет есть независимая от познания вещь в себе, то всякое такое согласие невозможно; оно возможно лишь в том случае, если предмет есть "не что иное, как наше необходимое познание", а вовсе не такая вещь в себе, вовсе не вещь, чуждая познанию. Знание есть тождество представления и предмета, вопрос о возможности знания совпадает с вопросом об этом тождестве; но это последнее возможно лишь при том условии, если есть существо, представляющее и представляемое в одно и то же время, созерцающее и созерцаемое в одно и то же время, т. е. существо, созерцающее само себя. Единственное существо этого рода составляем мы сами, я, дух. Я, дух, самосозерцание – все это тождественные понятия. Дух познает лишь то, что он созерцает; то, что он созерцает, есть его собственная деятельность и ее продукт: на этом непосредственном созерцании

основывается вся достоверность, все знание, вся реальность нашего знания⁴³⁹.

2. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ОБЪЕКТА

В первоначальном самосозерцании субъект и объект, созерцание и созерцаемое не различены: созерцаемая деятельность есть самосозерцание, иными словами, дух есть деятельное, порождающее, творческое созерцание. Он еще не отличает себя, как созерцающую (представляющую) сущность, от созерцаемого продукта (объекта); обе эти стороны составляют в этом первом и первоначальном самосозерцании непосредственное единство; здесь мы встречаем полное тождество объекта и представления. Лишь в отличие от субъекта возникает объект, лишь тогда, когда созерцающий субъект отличает себя от созерцаемого продукта, возникает сознание. Сознание объектов и вместе с тем самосознание развиваются впервые из этого первоначального самосозерцания, как своего необходимого условия. Нетрудно понять, как совершается это развитие. Описывая ход его, Шеллинг вполне следует образцу, данному теорией знания Фихте.

Дух есть объект для себя самого. Он должен быть и сделаться для себя тем, что он есть сам по себе; он должен знать то, что он делает. Он не только есть созерцающая деятельность

(творческое созерцание), но и делает ее для себя объективной, так как выходит из описанного выше непосредственного единства созерцания и созерцаемого (представления и предмета) и свободно повторяет то, что сотворил с необходимостью. Духовная деятельность, первоначально просто совпадавшая со своим продуктом и как бы связанная в нем, теперь становится свободной: она является, как свободное, независимое от продукта действие, а продукт представляется, как необходимый, не зависящий от нашего действия объект, как вещь, существующая без нашего содействия, не полагаемая сознанием, а предполагаемая им. Таким образом возникает сознание внешних вещей, как данных объектов: объективное созерцание. Это созерцание не есть продукт произвола, и соответственно этому оно признается за представление, произвольное, связанное с чувством принуждения.

Дух может отделить свою деятельность от этого представления, он может свободно повторять или воспроизводить этот продукт, но не изменяя созерцания. Отвлечение от созерцания совершается свободно, но самое созерцание дано и обладает необходимым характером. Созерцание есть то, от чего мы отвлекаемся, следовательно,

оно есть условие, без которого процесс отвлечения невозможен; поэтому со свободой отвлечения связано в то же время чувство принуждения в отношении к созерцанию. Путем отвлечения субъективная деятельность становится свободной, и дух познает себя благодаря этому, как субъект, а созерцание – как объект; поэтому сознание свободы и сознание объекта необходимо чувствуются, как связанные с сознанием. Эти два акта сознания, направленные внутрь и наружу, сознание свободы (субъекта) и сознание созерцания (объекта), обуславливают друг друга, один из них невозможен без другого, оба они невозможны без чувства принуждения. Отвлечение превращает созерцания в понятия; поэтому понятия находятся в таком же отношении к созерцанию, как способность отвлечения: они необходимо соотнесены с созерцанием и в то же время составляют продукт нашей свободной деятельности. Эту свою свободную деятельность мы можем сознавать только в противоположность продуктам созерцания: поэтому мышление и созерцание, внутреннее и внешнее сознание необходимо связаны друг с другом.

Здесь мы подошли к точке зрения обыкновенного сознания, для которого объекты

даны извне и кажутся вещами, независимыми от нашей (свободной) деятельности. На самом же деле объект есть не что иное, как сама наша необходимая деятельность.

Если философия становится на эту точку зрения обыкновенного сознания, чтобы, исходя отсюда, объяснить знание, то ее теория знания должна оказаться такою же бессмысленною, как и теория кантианцев обыкновенного пошиба: она должна быть полуйдеалистическою, полуреалистическою. Затем нам заявляют, что знание состоит из двух элементов различного происхождения, что форма знания дана нами самими, а содержание его (материя) получено извне. На самом же деле ни то, ни другое не дано, а обе стороны знания возникают, и притом обе возникают из духа. Содержание (материя) есть ничто само по себе. Если бы оно было чем-нибудь само по себе, то мы не могли бы знать, что оно такое. Или материя (содержание) возникает из духа, или дух из материи; так как последнее невозможно, то необходимо должно быть первое: "материя" (содержание) рождается из духа"⁴⁴⁰.

Философское сознание не совпадает с обыкновенным сознанием, а видит его насквозь; оно усматривает, каким образом в

действительности относятся друг к другу факторы знания: субъективное к объективному, понятие к созерцанию, представление к вещи; эти факторы относятся друг к другу, как отражение к первообразу, как копия к оригиналу. Оригинал не дан извне, он также есть наш продукт, наш необходимый продукт; копия есть свободное повторение его. То, что мы с необходимостью производим, мы свободно воспроизводим, т. е. познаем. Совпадение представления с вещью в акте знания не следует понимать таким образом, как будто бы вещь находится вне представления и независимо от него, сама по себе: тогда это явление было бы непонятно, и представление должно было бы совпадать с непредставимым. Явная бессмыслица! Это согласие есть совпадение представления с самим собою, со своим собственным продуктом: представление и вещь, копия и оригинал суть продукты духа, "представление есть и вещь, и представление; оно есть и оригинал, и копия"⁴⁴¹.

"Бесконечный мир есть не что иное, как сам наш творящий дух в его бесконечных произведениях и воспроизведениях"⁴⁴².

Для объяснения факта объективного созерцания, этого основного и первичного феномена всякого знания, нет иного принципа,

как тождество предмета и представления. Стоит только попытаться встать на противоположную точку зрения, и тотчас же оказывается, что факт не объяснен, а скорее запутан до бесконечности. При этом представление считается продуктом внешнего воздействия, вещь вне представления считается причиной его, таким образом от представления в нас (как действия) умозаключают к бытию вещей вне нас (как причине); наша вера во внешний мир будто бы основывается на этом умозаключении, вместо непосредственной достоверности, в которой состоит эта вера, является колеблющееся умозаключение! Пусть воздействие извне обладает силою порождать впечатления, но такое впечатление еще вовсе не есть созерцание. Мы не подвинемся вперед также и тогда, если прибавим, что относим чувственное впечатление к внешнему объекту: ведь таким отнесением субъективного к объективному предполагается различие того и другого, т. е. сознание, и это различие может происходить лишь в сознании. Соответственно этому мы должны были бы в акте созерцания сознавать такое отнесение или перенос, чего на самом деле нет. Причина и действие в связи вещей следуют друг за другом, отличаются друг от друга и связаны непрерывностью

пространства; наоборот, вещь и представление в объективном созерцании одновременны, тождественны и не связаны непрерывностью пространства; отсюда ясно, что вещь и представление не относятся друг к другу, как причина и действие⁴⁴³.

Таким образом невозможность противоположного служит также косвенным доказательством того, что предмет и представление необходимо должны быть тождественными. Представляемый предмет есть действительный предмет, никакой иной действительности нет. Простое естественное сознание вполне убеждено в том, что представляемый мир и есть действительный мир. На этой уверенности основывается всякий реализм. Но сама эта основная достоверность оправдывается и обосновывается не иначе, как точкою зрения трансцендентального идеализма.

В четвертом из этих исследований, написанных Шеллингом "в пояснение к идеализму теории знания Фихте", показано совершенно ясно, как бы *ad hominem*, до какой степени ошибаются и впадают в недоразумение те, кто противопоставляет реализм обоснованному Кантом идеализму. Он идеалист, его система идеалистическая, так говорят некоторые и

думают, что подобными заявлениями они одним ударом поразили и систему, и ее творца.

Любезные друзья, если бы вы знали, что он только постольку идеалист, поскольку в то же время и вследствие этого он строжайший и последовательнейший реалист, то вы бы говорили иначе. Что такое, собственно, ваш реализм? В чем он состоит по существу? В утверждении, что вне вас что-то – вы сами не знаете, что, как, и где – причиняет ваши представления? Позвольте заметить, что это ложь. Вы это почерпнули не из самих себя, вы это услышали в какой-либо школе и повторяете, не понимая самих себя. Ваш реализм гораздо старше этого утверждения и обоснован бесконечно глубже, чем это необычайно поверхностное объяснение происхождения ваших представлений. Мы отсылаем вас к первоначальному реализму. Он весь сводится к уверенности в том, что предмет, представляемый вами, есть в то же время в самом деле действительный предмет. Но это положение есть не что иное, как ясный, несомненный идеализм; и как бы вы против этого ни восставали, Вы все оказываетесь прирожденными идеалистами. Ваши школьные философы не знают ничего об этом реализме только потому, что их человеческая природа давно погибла

вследствие суетной игры понятиями, но вы должны чувствовать, что вы достойны лучшей философии. Пусть мертвые хоронят, мертвых, вы же покажите вашу человеческую природу, глубины которой не поняты и не обоснованы еще никакою философией. Если бы можно было предвидеть, что слепая вера в слова человека будет иметь больше силы, чем вера в самую его философию, то можно было бы пожалеть о том, что Кант изложил языком догматизма свою систему, которая должна была с корнем разрушить всякий догматизм". "Тем не менее кантианец, не прицепляющийся к словам, а сосредоточивающийся на самом содержании их, должен был бы в противоположность букве системы своего учителя, но вполне в согласии с духом его утверждать, что мы действительно познаем вещи, как они существуют в себе, т. е. что между представляемым и действительным предметом нет никакого различия⁴⁴⁴".

Глава пятая

ПЕРЕХОД К ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ

I. ПРИРОДА, КАК РАЗВИТИЕ ДУХА

Объект не дан, а возникает благодаря необходимому действию духа; вместе с объектом возникает и сознание. Сознание и объект соотносятся друг с другом и обуславливают друг друга, из сознания объекта следует самосознание духа. Такова цель, к которой дух приходит через ряд различных состояний и действий; развитие этих состояний действий есть "история самосознания".

Ряд необходимых действий и творений духа предшествует сознанию. То, что предшествует сознанию, происходит бессознательно. Бессознательное творчество есть природа, которая поэтому, когда сознание возникает, представляется ему, как что-то данное, найденное, и противостоит пришедшему к себе духу, как чуждый внешний мир. "То, что душа созерцает, есть лишь ее собственная развивающаяся природа. Своими собственными творениями она обозначает незаметно для

обыкновенного глаза, но ясно и определенно для философа тот путь, по которому она постепенно приходит к самосознанию. Внешний мир раскрыт перед нами так, что мы должны вновь отыскать в нем историю своего духа⁴⁴⁵".

Здесь уже высказано то понятие природы, которое составляет тему философии природы Шеллинга: природа есть история духа, его бессознательное развитие, бессознательно возникающий дух, дух, как история природы.

Дух есть самосозерцание, самоформирование, самосозидание; он есть сам для себя объект, сам для себя цель. Поэтому бессознательный дух есть бессознательно осуществляющаяся цель, т. е. жизнь или организация. Соответственно этому всю природу нужно рассматривать, как прогрессирующую организацию, высшая цель которой есть свобода. "В постоянном и неуклонном движении природы в сторону развития организация совершенно ясно обнаруживается мощное стремление, которое, как бы борясь с грубою материей, то побеждает ее, то бывает подавлено ею, прорывается то в более свободной, то в более ограниченных формах. Это всеобщий дух природы, который постепенно вырабатывает для своих целей грубую материю. Начиная с мхов, в которых едва лишь видны

следы организации, и вплоть до благородных образов, как бы сбросивших с себя оковы материи, господствует одно и то же стремление осуществлять до бесконечности один и тот же идеал целесообразности и выражать один и тот же первообраз, чистую форму нашего духа. Организация немыслима без творческой силы. Хотел бы я знать, каким образом проникла бы такая сила в материю, если бы она была вещью в себе. Здесь нет более поводов для нас быть робкими в своих утверждениях. В том, что ежедневно совершается перед нашими глазами, не может быть никаких сомнений. В вещах вне нас есть творческая сила. Но такая сила может быть лишь силою духа. Следовательно, эти вещи не могут быть вещами в себе, они не могут быть действительными через самих себя, они могут быть только творениями, только продуктами духа. Последовательный ряд организаций и переход от неживой к живой природе ясно обнаруживает творческую силу, которая лишь постепенно развивается до полной свободы⁴⁴⁶".

Здесь дана первая концепция философии природы Шеллинга, как бы в виде наброска: природа с его точки зрения есть система развития, внутреннее, движущее и порождающее

основание которой, последняя управляющая цель, естественный плод которой есть дух.

II. ВОЛЯ, КАК ПЕРВИЧНАЯ СИЛА

Природа есть необходимый продукт духа и потому объект, созерцаемый прежде всего духом, объект, реальность которого непосредственно очевидна сознанию. Однако сознание в то же время отличает себя, как субъекта, от своего предмета; дух, как продукт природы, не есть еще сознание, дух, как созерцание природы (сознавание объекта), не есть еще законченное самосозерцание, чистое самосознание. Дух сам по себе есть дух в отличие от своих продуктов; это чистая, безусловная, абсолютно свободная деятельность. Эта его безусловная, ничем не обоснованная самодеятельность есть "абсолютное действие или хотение⁴⁴⁷".

Если бы не было хотения, то не было бы совершенно свободной, отличной от всех своих продуктов, чистой деятельности: деятельность духа совпадала бы со своими продуктами, она не была бы в состоянии сделать объективным для себя свой продукт, возвыситься до сознания о нем, одним словом, тогда существовало бы только слепое представление⁴⁴⁸.

Без хотения, без безусловного самоопределения, без этой способности

"трансцендентальной свободы" нет сознательных представлений, нет знания. Поэтому знание, сознание, вся система наших представлений поддерживается и обуславливается именно волею. Знание зависит от воли, но не наоборот. Хотение само ничем не обусловлено и превосходит всякое знание. "Это единственный непонятный, неразрешимый, по своей природе вовсе не подлежащий основанию и вовсе не доказуемый, но именно поэтому самый непосредственный и самый очевидный элемент в нашем сознании". Всем переворотом, который произошел вследствие открытия этого принципа, философия обязана счастливой мысли избрать точку зрения для рассмотрения пара не в самом паре, а вне его. Это не что иное, как старое требование Архимеда (в применении к философии), осуществляемое таким образом. Прилагать рычаг к какой-либо неподвижной точке внутри самого мира и пытаться таким образом сдвинуть его с места – напрасный труд. Архимед требует, чтобы ему дали точку опоры вне мира. Желание найти ее теоретически (т. е. в самом мире) необходимо признать бессмысленным. Но если в нас есть чистое сознание, которое, не завися от внешних вещей, не подчиняясь никакой внешней силе, носит и поддерживает само себя, то это и есть то,

"чего требовал", но не находил Архимед. Это точка опоры, куда разум может приложить свой рычаг, опирая его не на будущий или настоящий мир, а только на внутреннюю идею свободы⁴⁴⁹, которая соединяет в себе оба эти мира и потому должна быть принципом их обоих. Эта абсолютная свобода сознается нами не иначе, как в акте. Дальше выводить ее невозможно⁴⁵⁰.

Откуда должно получиться развитие, если нет возвышения по степеням, нет постепенного подъема, которое требует импульса, исходящего единственно из воли? В воле выражается и открывается внутреннее ядро духа, его настоящая самость, не замаскированная никакими продуктами или предметами. Здесь дух видит себя не так, как он является в том или ином предмете, а так, как он существует сам по себе. Без воли нет самосознания. Поэтому Шеллинг называет волю "высшим условием, источником самосознания". "Источник самосознания есть воля. В абсолютном хотении дух воспринимает самого себя или приходит к интеллектуальному созерцанию самого себя⁴⁵¹".

Знакомясь с этим взглядом Шеллинга на волю, как на глубочайшее основание духа и мира, мы невольно вспоминаем не только по

содержанию, но даже и по форме учение Шопенгауэра о "мире, как воле и представлении". Совершенно таким же образом приходит Шопенгауэр к своей философии, из внутреннего самопознания он почерпает учение о том, что воля составляет нашу глубочайшую самость, ядро нашей сущности, а потому и всякой сущности вообще. Также у Фихте мы нередко встречали повод к такому сравнению, и положения, с которыми мы только что встретились в одном из самых ранних сочинений Шеллинга, дают новое доказательство того, как мало оригинальна основная мысль Шопенгауэра, изобретение которой он приписывает себе. Этого нельзя, конечно, сказать о способе развития этой мысли⁴⁵².

III. ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Когда Шеллинг писал свои исследования в пояснение к идеализму теории знания Фихте, он имел в виду учение Канта и Фихте, как систему, которая нашла требуемую Архимедом точку опоры в применении к философии. Практическая философия относится к теоретической, как воля к знанию. Она составляет основу теоретической философии, которая может поставить и разрешить свою задачу не иначе, как опираясь на такой фундамент. Чтобы объяснить происхождение представлений, она должна допустить существование независимой от всех представлений первичной силы. Эта первичная сила есть хотение. Представление и рассудок суть не первичные, а вторичные, производные, идеальные способности. Поэтому Бек коренным образом заблуждался, говоря о "первоначальной способности представления". Автономия воли есть принцип не только практической, но и всей философии вообще. Такое расширенное понимание этого принципа составляет заслугу Фихте, его шаг вперед в сравнении с Кантом. Поэтому его учение в сравнении с учением Канта есть "более высокая философия"⁴⁵³.

Истинная действительность есть дух в его произведениях и воспроизведениях, в его бессознательном и сознательном развитии. Вся истинная философия может и хочет быть лишь воспроизведением этого развития, повторением его в сознании, реконструкцией природы и духа. Поэтому истинная философия необходимо должна быть генетической философией, вторичным духовным рождением мира, познанием генезиса вещей, историей природы и самосознания.

Если отделить эти две задачи друг от друга, как это сделал позже Шеллинг, то получится "философия природы" и "трансцендентальный идеализм" (в узком смысле), как два отдела всей системы философии.

Если точно формулировать положение, к которому нас привел ход предыдущего изложения, то природу следует определить, как необходимый ряд процессов развития в истории самосознания, а философию природы – как необходимую часть теории знания или трансцендентального идеализма (в широком смысле). Здесь заключался оставленный философией Фихте пробел, заполнение которого было ближайшей задачей и первым шагом вперед в теории знания. В таком понимании

философия природы представляется не соподчиненною теории знания наукою, а частью теории знания; она оказывается применением теории знания к физике.

Мы дошли до того пункта, который был обозначен нами в оценке учения Фихте, как проблема философии природы⁴⁵⁴. Отсюда начинается самостоятельное развитие Шеллинга. Когда он занял кафедру в Мюнхене, он сказал во вступительной речи, имея в виду начало своей деятельности, что в то время в философии происходил важный кризис, ей необходимо было освободиться от преград и оков абстрактности и вырваться на свободное открытое поприще объективной науки. "Когда я почти тридцать лет тому назад впервые принял участие в философской деятельности, тогда в этой области господствовала система философии, мощная в самой себе, внутренне в высшей степени жизненная, но далекая от всякой действительности. Кто бы мог поверить в то время, что никому не известный учитель, по годам еще юноша, овладеет такую мощною системой философии, несмотря на свою пустую абстрактность все-таки тесно примыкавшею ко многим излюбленным тенденциям? Однако это случилось, конечно, не благодаря его заслугам

или особенным достоинствам, а благодаря природе вещей, благодаря силе непреодолимой реальности, заключающейся во всех вещах, и он никогда не забудет благодарности и радостной признательности, высказанной ему в то время лучшими представителями умственной жизни народа, хотя в наше время немногие уже знают от каких преград и пут нужно было тогда освободить философию, так как в то время надобно было добиться того, чтобы прорваться в открытое свободное поприще объективной науки, доступное теперь всем, и завоевать свободу и жизненность мышления, результатами которых все теперь наслаждаются⁴⁵⁵".

Отдел второй

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ (1797–1807)

Глава шестая

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ. КРИТИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

В наше время распространены чрезвычайно смутные представления о значении и задаче философии природы. Многие полагают, рассчитывая угодить современным естествоиспытателям, что так называемая философия природы, в той форме, как она явилась в конце восемнадцатого века в Германии и господствовала около двух десятилетий, была отошедшим в область прошлого бесчинством в науке, что она окончательно и навсегда сыграла свою роль. Полагают, что в то время в естествознании происходил шабаш ведьм, и Шеллинг был блуждающим огоньком, за которым бежали многие; теперь этот сон Вальпургиевой ночи рассеялся и не оставил ничего, кроме обыкновенных последствий

пирушки. Непонятно только, каким образом мог появиться такой блуждающий огонек и взволновать век, происшедший из века просвещения и только что освещенный Кантом!

Мы со своей стороны обязаны объяснить это мощное явление времени, как факт, не ослепляясь предубеждениями, нагромождающимися и до сих пор против него. То, что кажется необъяснимым, на самом деле просто не уяснено нами себе. Причина неясности коренится всегда в незнании, которое в настоящем случае, именно в отношении к философии природы, обнаруживает тем большую дерзость, что надеется спрятаться под широким покровом предвзятых мнений своего века.

Всякий, кто хочет серьезно изучить философию природы и познакомиться с ней раньше, чем окончательно отвергнет ее, должен отказаться от распространенного приема, состоящего в том, что нам приводят отдельные положения, все равно какие и в каком количестве, как результаты философской системы, как груды курьезов, приправляя их торжественным изречением: "По плодам их познаете вы их!" Перед нами высыпают целую корзинку таких курьезов, и оказывается, в ней все пустые орехи!

Чтобы справедливо оценить факт нужно

исследовать его происхождение и его развитие, точку зрения, занимаемую им, условия, из которого он происходит, своеобразные формы, принятые им. Такое исследование само в себе включает руководство, дающее возможность правильно различить в ходе развития философии природы значение и недостатки ее, прямые и окольные пути, ничтожные и сохраняющие влияние элементы, удачные и неудачные мысли ее.

Я буду говорить прежде всего о точке зрения и задаче вообще, поставленных перед Шеллингом ходом развития новой философии и взятых им на себя. Здесь восстает против него один из самых сильных предрассудков, именно, предубеждение против философии природы, оспаривающее у нее уже вперед всякую задачу и всякую точку зрения, на какую бы она ни заявляла притязание. К чему стремится вообще, говорят многие, философия природы рядом с естествознанием? Существует только один род настоящей физики, именно физика, основанная на методическом наблюдении и эксперименте над явлениями природы. Какую же роль может играть рядом с нею этот двойник, эта философия природы? Одно из двух, или философия природы согласуется с взглядами физики, и тогда она не нужна, или же она не

согласуется с ними и сплетает всевозможные измышления, но тогда она от лукавого. Подобным же образом судил халиф об Александрийской библиотеке, сравнивая ее с Кораном. Однако это сравнение хромает, так как физика не Коран и не имеет притязаний на такой авторитет. Если философия природы стоит с естествознанием на одной и той же точке зрения, с которой факты природы представляются противостоящими исследователю, причем физик их исследует, а натурфилософ стремится разделаться с ними а priori, то дело последнего проиграно. Именно в этом свете только, обыкновенно, и рассматриваюсь отношение между физиком и натурфилософом. С другой стороны, если бы задача философии природы состояла в том, чтобы ожидать такого высокого развития естествознания, при котором взгляды его могли бы подвергнуться систематическому упорядочению, и лишь тогда приступать к этой работе, то этот день, наверное, никогда бы не наступил, или же среди самих естествоиспытателей нашлись бы систематические умы, которые превосходно выполнили бы это дело.

Поэтому права философии природы могут обуславливаться лишь своеобразием ее точки

зрения, отличающим ее от естествознания и превращающим естествоиспытателя в натурфилософа, если он становится на такую точку зрения. Этот случай должен быть обобщен. Если философия природы не имеет смысла, потому что исследование явлений природы подлежит ведению эмпирической физики, рядом с которой всякий другой вид познания природы не находит себе места, то это же возражение имеет силу и против всякой философии, так как исследование вещей вообще подлежит ведению эмпирических наук, не оставляющих места для другого рода познания вещей. Тогда философу остается лишь перейти в ряды поэтов, пришедших после раздела мира. В философской литературе нашего времени уже и есть книга, в которой метафизике дается это назидательное утешение.

Было время, когда философия и опыт, философия природы и физика составляли нераздельное единство, но дальнейшее развитие здесь, как и везде, было дифференцирующей силой, пути этих наук разошлись, и в этом заключается одно из главных различий между древней и новой философией; водоразделом служит шестнадцатый век, и во главе нового времени стоит Бэкон, как веха, указывающая

философии новый путь знания по образцу эмпирических наук. С тех пор философия заняла критическое положение. Она решительно и окончательно приняла критический характер.

Бэкон хотел сделать из философии теорию эмпирических наук; вследствие этого различие между философией и эмпирическими науками должно было обозначаться все яснее, пока Кант не установил отношения между ними. Предметом эмпирических наук служат факты природы и истории, которые, с точки зрения опыта, представляются, как найденные, данные и анализируются, разлагаются, объясняются опытной наукой. Основной вопрос всякой эмпирической науки таков: как возможны вещи? Предметом философии служит факт самой эмпирической науки, и ее основной вопрос таков: как возможно знание вещей, как возможны математика, физика, опыт? Точкою зрения опыта предполагается то, что исследуется философией: возможность опыта.

Эмпирическая точка зрения относится к условиям всякого знания догматически, а философия – критически.

Условия знания суть также условия всякой познаваемости, всех познаваемых объектов, всех явлений, иными словами это – условия мира.

Рассматривать вещи, как данные, без всякого отношения к условиям их познаваемости, это значит рассматривать их догматически; рассматривать их не как данные, а выводить их из условий познаваемости (т. е. из тех самых условий, из которых следует познание) это значит рассматривать их критически.

Таким образом критическая точка зрения охватывает не одну лишь область субъективной теории знания, так как ясно, что к числу явлений, предшествовавших условиям познания и познаваемости, принадлежит также и человек в антропологическом смысле (человек, как явление природы).

Поэтому критическая точка зрения требует, чтобы теория знания расширилась и сделалась теорией мира. В ходе развития критической философии должно было явиться такое направление, определенно признавшее свою задачей "выход на свободное открытое поприще объективной науки".

Уже в теории знания Канта был поднят вопрос: как возникает объект знания, познаваемый мир, природа, как объект физики? Кант показал, каким образом этот продукт возникает благодаря факторам человеческого разума. Однако если человек входит в мир не

υφραυεν (через двери), как νοῦς λογικὸς Аристотеля, а происходит из него и относится к числу его явлений, то необходимо поставить следующий вопрос: каким образом мир приходит к тому, что познается человеком? Уже самая постановка этого вопроса поясняет возникновение и ход развития вещей в том смысле, что здесь совершается переход не от непознаваемости к познаваемости – это была бы непроходимая пропасть, – а от незнания к знанию. Короче говоря, теория мира, требуемая критической точкой зрения, должна быть теорией развития.

Если назвать природою мир, предшествующий действительному познанию в свете сознания, мир, правда, познаваемый, но еще не заключающий в себе знания, то возникает вопрос: каким образом природа (в человеке) приходит к знанию, как возникает из природы дух?

Такова проблема философии природы с критической точки зрения. Именно так был понят этот вопрос Шеллингом, когда он прошел сквозь влияние Канта и Фихте. Это понимание проблемы появилось впервые в мире в этом пункте развития философии, так как оно стало впервые возможно на критической точке зрения.

Впервые критическая философия поставила вопрос о знании на правильное место, т. е. впереди всех других вопросов, чтобы счет не был составлен без хозяина, и чтобы природа вещей не была определена без внимания к факту представимости и познаваемости; критическая философия показала, что знание не существует, а возникает, что наши представления о мире или созерцание мира есть необходимый продукт разума, заложенный или организованный природою в человеке. Исследовать организующую природу, т. е. развитие природы до той ступени, когда возникает знание, это значит проследить вопрос о возникновении знания еще дальше, чем Кант, и проникнуть в лабиринт природы по нити Ариадны, вложенной Кантом в руки философии. Вопрос, поставленный философией природы, есть продолжение основного критического вопроса. Фихте превратил критическую философию, именно индукции Канта, в учение о развитии духа: в этом заключается центр тяжести его подвига. Шеллинг расширил теорию знания и превратил ее в учение о развитии природы и духа.

Никто не станет требовать, чтобы такое дело могло быть в совершенстве выполнено тою самою рукою, которая начала его. Каким бы

несовершенным оно ни осталось в руках Шеллинга, как бы оно ни было далее искажено, все равно в основе его появления и дальнейшего действия лежит идея развития мира в более широкой и глубокой форме, чем когда бы то ни было до Шеллинга.

Глава седьмая

ФИЛОСОФСКИЕ ИСХОДНЫЕ ПУНКТЫ И ОСНОВНАЯ ИДЕЯ ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ

I. ФИЛОСОФСКИЕ ИСХОДНЫЕ ПУНКТЫ

1. ТЕЛЕОЛОГИЯ КАНТА. ПОНЯТИЕ ЖИЗНИ

Чтобы понять своеобразное направление учения о развитии в философии природы Шеллинга, мы должны сперва познакомиться с теми условиями, которые непосредственно влияли на него в философии.

Если природа должна заложить и организовать в человеке знание, то к числу основных руководящих идей философии природы принадлежит понятие организующей природы, т. е. природы, действующей по внутренним целям. Вопрос о целесообразности природы был исследован Кантом в критике телеологической способности суждения, и мы знаем уже, какое глубокое впечатление произвело это сочинение на

Шеллинга⁴⁵⁶. Здесь следует поговорить об этом подробнее и найти точки соприкосновения Шеллинга с учением Канта и отклонения его. И то и другое имело решительное значение для философии природы.

Кантом был поставлен вопрос; как оцениваем мы возникновение органического тела, возможность организованного продукта природы? Мы не можем, утверждал Кант, считать такой продукт возникшим путем механической причинности, мы должны рассматривать устройство и связь его частей, как взаимодействие, определяемое понятием целого, т. е. идеей цели. Если в природе ничто не совершается по целям, то органический продукт природы непонятен для нас; если цели, по которым он возникает, не суть естественные цели природы, а находятся вне ее, именно, если это идеи божественного разума, то тогда эти продукты имеют не органический, а технический характер, тогда их возникновение происходит не сообразно природе и необходимо, а случайно, тогда это не органический продукт, а произвольное изделие, так что идея природы теряет свое значение.

Итак, мы должны считать органическое тело возникшим соответственно внутренней, чисто

естественной целесообразности. Необходимость таких представлений была показана Кантом в его Критике способности суждения. Но здесь возникает вопрос: имеет ли эта внутренняя целесообразность только идеальное или также и реальное значение? Существует ли ее необходимость только в нашем представлении, в нашем суждении или также в самом процессе природы? Есть ли понятие естественной цели лишь рефлексивный принцип нашего рассмотрения вещей или также принцип творчества природы? Кант утверждает идеальное значение этого принципа и отвергает реальное значение его, он признает необходимость телеологии только для нашего суждения, только для рефлектирующего, а не для познающего (определяющего) суждения; это положение он решительно считает одной из характерных черт трансцендентального идеализма.

Очевидно, философия природы Шеллинга теряет под собою почву, если необходимо согласиться с этим утверждением Канта, если нельзя пробить преграду, поставленную Кантом на пути телеологического суждения, и опровергнуть основания этого ограничения его.

Кант отрицает реальное значение объективной целесообразности природы, так как

оспаривает познаваемость ее. Цель есть внутренняя причина, намерение. В материи нет никаких внутренних причин, никаких намерений, никаких познаваемых целей, потому что она сплошь есть только объект внешнего созерцания и больше ничего. Целесообразная деятельность познаваема лишь постольку, поскольку она руководится интеллектом и имеет сознательный характер: она познаваема только в нас, а не в телах. Бессознательная или слепая целесообразная деятельность вовсе не есть объект нашего опыта, а потому и не служит предметом нашего знания. Так судит Кант: он ограничивает необходимое значение телеологии нашим (рефлектирующим) суждением, нашим субъективным рассмотрением вещей.

2. УЧЕНИЕ ФИХТЕ О БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ ИНТЕЛЛЕКТЕ

Чтобы пробить эту преграду, нужно показать, что существует слепая целесообразная деятельность, бессознательный интеллект, что всякой сознательной деятельности предшествует ряд необходимых бессознательных творений природы, которые принадлежат к числу условий сознания и знания. Этим обосновывается их реальность и познаваемость. Это доказательство дал Фихте в своем учении о творческом воображении⁴⁵⁷. Это приданое получено Шеллингом от Фихте и сохранено им. Исходя из теории знания Фихте, он хорошо знал, чем он обязан ей. Впоследствии, когда расстояние между ним и Фихте увеличилось, и полемическое раздражение с обеих сторон возросло, он стал выдавать основную идею и метод философии природы исключительно за свое изобретение, но это было в такой же мере несправедливое умаление заслуг предшественника, как и преувеличение своих подвигов. Учение о бессознательном интеллекте, как основном условии, поддерживающем и созидающем я, расширяет кругозор новой философии природы,

которая прорвала преграды кантовской телеологии и переступила границы трансцендентального идеализма, поставленные Кантом.

Теперь ясно, как Шеллинг относится к Канту. Он согласен с ним в том, что: 1) внутренняя целесообразность органических продуктов природы есть необходимое представление, что 2) всюду, где есть целесообразность, должны быть также понятие, интеллект, дух, и что поэтому 3) самоорганизация материи требует присутствия интеллекта в материи, духа в природе. Однако Кант отрицает это сочетание признаков, как объект знания, а Шеллинг утверждает его: в этом заключается принципиальное противоречие между ними. Философия природы Шеллинга проникнута идеей действующей по внутренним причинам, живой материи, т. е. тем гилозоизмом, который был отвергнут Кантом в его "Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft", как "смерть всякой философии природы".

3. УЧЕНИЕ О РАЗВИТИИ ЛЕЙБНИЦА

Если жизнь и организация ввиду своей внутренней целесообразности основываются на бессознательном интеллекте или единстве материи и духа, то жизнь вездесуща, и вся природа есть последовательный ряд степеней жизни; таким образом нет ничего абсолютно бездушного, ничего абсолютно мертвого.

В этой основной форме философии природы Шеллинга мы узнаем ее родство с учением Лейбница, которое Шеллинг с радостью признавал. Его согласие с Лейбницем относится к тому самому пункту, в котором он противоречит Канту: оно выражается в утверждении действующих по целям сил природы, в утверждении вездесущей жизни, постепенного порядка вещей, системы развития мира. "Наступила пора", – говорит Шеллинг во введении к своему первому сочинению по философии природы, – "когда можно восстановить философию Лейбница". "Его дух пренебрег оковами школы, неудивительно, что он среди нас продолжает жить только в немногих родственных умах, а среди других давно уже сделался чуждым философом. Он принадлежал к

тем немногим людям, которые считают также и науку свободным делом. Он носил в себе всеобщий дух мира, обнаруживающийся в самых разнообразных формах и распространяющий жизнь везде, где он ни появляется⁴⁵⁸".

Это приближение к Лейбницу не есть регресс в сравнении с Кантом: Шеллинг имеет в виду развитие бессознательного интеллекта вполне в согласии с Фихте, который на том же основании чувствовал свое родство с Лейбницем. В последнем исследовании, непосредственно предшествовавшем исследованиям по философии природы, Шеллинг говорит в заключении, указывая на Фихте: "В истории философии встречаются системы, много веков остававшиеся загадочными. Один философ, принципы которого приведут к разрешению всех этих загадок, еще недавно говорил о Лейбнице, что это, вероятно, единственный убежденный человек в истории философии, следовательно, единственный философ, который был прав по существу. Это – замечательное явление, так как оно показывает, что настала пора понять Лейбница. В самом деле, если он по существу прав, то нельзя его понимать так, как его понимали до сих пор. Этот вопрос заслуживает более внимательного исследования⁴⁵⁹".

II. ОСНОВНАЯ ИДЕЯ ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ

1. ПРИНЦИП ЕДИНСТВА ПРИРОДЫ И ДУХА

Основная идея, составляющая последовательно развитой фундамент философии природы Шеллинга, есть не повторение, а возобновление и преобразование учения о развитии Лейбница на основе критической философии, синтез учения Канта об организующей цели природы и учения Фихте о бессознательном интеллекте.

Необходимо уяснить себе связь этих основных мыслей, служащих опорой учению Шеллинга. Если отвергнуть действительное значение внутренней целесообразности природы, то природа, как бессознательный интеллект, как необходимое творчество духа, не существует; но если природа не есть продукт духа, то она не может также быть объектом духа, тогда нет природы, как объекта знания, нет никакой познаваемой природы. Итак, следующие три понятия необходимо связаны друг с другом и

поддерживают друг друга: внутренняя целесообразность природы, или организация, жизнь природы, или развитие, и возможность познания природы, или познаваемость природы.

Но внутренняя целесообразность природы основывается на единстве природы и духа, материи и интеллекта. Если разделить эти два начала, то целесообразность в природе остается мыслимой еще лишь следующими двумя путями: или как гармония двух независимых миров, естественного и духовного, или как результат того, что мы переносим свое представление целесообразности на природу; следовательно, целесообразность оказывается возможной или путем гармонии, или путем перенесения. Однако гармония между природою и духом есть лишь иное обозначение для понятия целесообразности, эта "гармония" не разъясняет вопроса, а сама требует разъяснения. В свою очередь, перенесение идеи целесообразности, если оно производится нами, подчиняет природу господству чужой ей идеи и таким образом уничтожает самую природу. Итак, стоит только признать природу и дух различными сущностями, и тотчас же исчезает возможность целесообразности в природе.

Но если всякое обособление природы и духа

уничтожает возможность целесообразности природы (и вместе с тем развития жизни, знания), то единственным основанием целесообразности служит единство природы и духа. Природа и дух суть не различные начала, а одна и та же сущность: дух развивается и осуществляется в форме природы, а природа реализует законы духа. "Природа", – говорит Шеллинг, – "должна быть видимым духом, а дух должен быть невидимой природою. Таким образом здесь, в абсолютном тождестве духа в нас и природы вне нас, должна разрешиться проблема, как возможна природа вне нас".

В этом месте я хочу вновь указать на то, до какой степени Шеллинг, основывая свою философию природы, на каждом шагу руководился критическим основным вопросом: "Как возможно знание природы (познаваемая природа, природа как объект, природа вне нас)?"

2. ПРИНЦИП ЕДИНСТВА МИРА И ПРИРОДЫ

Единство или тождество природы и духа есть не что иное, как принцип всеобщего развития вещей, всеобщего единства мира и природы. Этим определяется путь и цель в философии природы.

Чтобы не смешать софистически различные ценности, взвешивая заслуги Шеллинга, необходимо отличать постановку задачи от характера решения ее: необходимо точно различать, что в его ходе идей стоит на первом, на втором, на третьем плане, в противном случае все смешается и нечему будет удивляться, если перед нами окажется путаница идей.

Задачи его философии природы стоят на первом плане и играют роль руководящих точек зрения. Если бы оказалось, что эти точки зрения сохраняют свое влияние на будущее время, то уже вследствие одного этого заслуга Шеллинга, высказавшего эти взгляды, исходя из философских основоположений, имела бы прочное значение. Его величие заключается в силе и широте данных им толчков мысли.

Все точки зрения его философии природы

определены идеей сплошного единства всех явлений природы, так как всякий дуализм, где бы он ни появился, уничтожает связь вещей и вместе с тем познаваемость их. То, что он называл тожеством, в наше время называют "монизмом". Соответственно этому взгляду в природе не может быть неразрешимых противоположностей; такой противоположности не может быть ни в неорганической природе, ни в органической, ни между тою и другою.

Что касается неорганической природы, Шеллинг обратил внимание на единство физических сил, на единство силы и видел цель там, где современная физика видит свой достигнутый кульминационный пункт. Он не сделал этого открытия, да оно и не лежало на его пути, но он был первый философ, принципиально поставивший и формулировавший это требование. Забегая вперед, мы укажем на то, что он имел в виду единство электричества, магнетизма и химического процесса, и что одно из самых плодотворных открытий в этой области, именно открытие электромагнетизма, было сделано одним из сторонников его философии.

В органической природе существуют противоположности между растением и животным, между видами растений, между

видами животных. Разрешение этих противоположностей требует понятия постепенного прогрессивного развития, естественного возникновения органических форм из одной первоначальной формы. Таким образом философия природы оказывается в союзе с морфологическими идеями Гете, с идеей метаморфозы, и в борьбе с предположением непроходимой пропасти между видами: Шеллинг первый совершенно ясно, исходя из философских основоположений, высказал принцип органического развития, лежащий в основе современного дарвинизма, если употреблять этот термин без всякого догматического суждения его смысла.

В области природы самая широкая и глубокая противоположность существует между неорганическим и органическим миром, между механизмом и организмом. Принцип всеобщего единства природы требует разрешения этой противоположности, обоснования неорганической и органической природы из одного и того же принципа. Поэтому Шеллинг, как мы увидим, отвергает витализм, теорию так называемой жизненной силы, и требует физического объяснения жизни. Это не случайные выходки, а принципиальные

требования, вытекающие из принципа философии природы, что можно подтвердить словами самого Шеллинга. В предисловии к своему второму сочинению по философии природы он говорит: "Как только наше исследование восходит к идее природы, как целого, тотчас же исчезает противоположность между механизмом и организмом, которое долго задерживало прогресс естествознания и будет препятствовать успеху нашего предприятия в глазах многих. Издавна существует предрассудок, будто организация и жизнь необъяснимы из принципов природы. Если в этом предрассудке заключается мысль, что происхождение органической природы физическим путем непостижимо, то это недоказанное утверждение не ведет ни к чему, кроме того, что вызывает малодушие исследователя. Дерзкому утверждению мы имеем право противопоставить, по крайней мере, другое столь же дерзкое, и таким образом наука не двигается с места. Мы бы сделали, по крайней мере, шаг в сторону объяснения целесообразности, если бы можно было показать, что последовательный ряд всех органических существ явился результатом постепенного развития одной и той же организации. Если наш опыт не дает примера преобразования природы,

не дает случаев перехода одной формы или вида в другую форму, то этим не опровергается сделанное выше предположение: ведь защитник его мог бы ответить, что изменения, которым органическая природа подвержена в той же мере, как и неорганическая, могут происходить в более продолжительные периоды времени, в сравнении с которыми наши периоды (определяемые временем обращения Земли вокруг Солнца) неизмеримо малы, так что вследствие их громадности никакой наш опыт еще не пережил смены их". "Положительные принципы организма и механизма одинаковы". "Один и тот же принцип связывает неорганическую и органическую природу⁴⁶⁰".

Эти мысли, признанные самим Шеллингом за конечный вывод его сочинения о мировой душе, просуществовали уже целое столетие и появились десятью годами раньше, чем идеи Ламарка. Поэтому Геккелю, самому талантливому и подвижному представителю дарвинизма в Германии, не следовало бы говорить, что "во все время, предшествовавшее Ламарку, никто не осмеливался серьезно поставить вопрос о происхождении видов⁴⁶¹".

Мы рассмотрели задачу и направление философии природы и оцениваем ее с той точки

зрения, с какой сам Шеллинг рассматривал свою задачу. Один из самых решительных противников Шеллинга и его учения судил о нем точно так же. Шеллинг, очевидно, считал это суждение удачным, так как он в своей записной книге приводит это суждение в извлечении, не называя имени автора. Его сын поместил эту цитату как в биографии, так и в издании сочинений Шеллинга, прибавляя, что не знает, у кого она взята. Это суждение таково: "Философия природы Шеллинга, или умозрительная физика, есть единственная оригинальная великая идея, появившаяся в Германии в области свободного умозрения после главных сочинений Канта. Здесь впервые со времени новейшего развития естествознания подвергнута общему обзору вся область физики, и эта наука в особенности освобождена от того наследственного заблуждения, которое еще в определенной и как бы наиболее точной форме выражено в виде философского основоположения в Критике телеологической способности суждения Канта, я имею в виду веру в следующее основоположение: организм не может быть выведен из имманентных, собственных законов учения о природе, для объяснения его необходимо прибегнуть к телеологии соответственно

понятиям. Шеллинг впервые выделил веру в единство системы природы из грез мечтателей и вполне обдуманно установил основоположение, что мир, подчиненный законам природы, есть органическое целое. Таким образом организм, бывший прежде лишь обременительным придатком физики, поставлен им собственно в центр физики и сделался всеживляющим принципом".

Эти слова заимствованы из *Polemische Schriften* (Полемические сочинения) И. Ф. Фриза, который задался целью в этом исследовании бороться против направления, принятого философией после Канта в учениях Рейнгольда, Фихте и Шеллинга⁴⁶².

Глава восьмая

МЕХАНИЗМ И ВИТАЛИЗМ

Предметом исследования философии природы служит живая во всех своих частях природа, самостоятельно формирующаяся и организующаяся материя, развивающаяся постепенно. Нельзя, утверждать, будто эта идея висит в воздухе и есть недоказанное предположение, вовсе не опирающееся на факты. Доказательство этого положения можно выразить в косвенной форме следующим образом: если отвергнуть это предположение, то путь, ведущий от природы к духу, от природы к естествознанию, от мира к мирозерцанию, оказывается закрытым. Факт, на котором опирается это предположение, есть само естествознание. Существует два противоположных этой идее представления, с которыми борется философия природы: понятие во всех своих частях живой материи может быть отрицаемо двумя способами: именно, отрицать можно или жизнь материи вообще, или вездесущие жизни.

Сторонники первого взгляда утверждают, что силы, действующие в материи, имеют чисто механический характер, и потому так называемые

органические тела, с точки зрения естествознания, суть также не что иное, как машины; для сторонников второго взгляда жизнь в природе есть своеобразная особенность исключительно органических тел, результат особого рода деятельности, отличной от других сил природы, результат так называемой "жизненной силы". Таким образом два противоречащие философии природы учения суть механистический взгляд на природу и витализм физиологии. Механистическое учение о природе имеет то преимущество, что обладает характером системы, представляет монистическое учение о природе, единое объяснение природы; недостаток его заключается в том, что при чисто механическом устройстве природы познание ее остается не только необъясненным, но и необъяснимым.

Виталистическая физиология имеет два недостатка: она имеет дуалистический и некритический характер, так как оставляет по-прежнему пропасть между органической и неорганической природой и вводит под именем "жизненной силы" слово, обозначающее х. Механистическая система природы, с которой Шеллинг сталкивался в учении Ньютона и именно в корпускулярной физике женеvского

философа Лесажа, стремится к объяснению природы из единого принципа; в этом заключается ее сродство с философией природы, которое чувствовал Шеллинг, тогда как витализм только отталкивал его. Противоречие этим двум направлениям вытекает из критической основы философии природы.

I. ДОГМАТИЗМ В ФИЗИКЕ

Мы знаем уже различие между точкою зрения физики и философии природы. Одна из первых задач Шеллинга, необходимых для введения и обоснования его точки зрения, состояла в критике основных понятий догматического учения о природе, в доказательстве того, что эти основные понятия должны быть ошибочны и противоречивы и что механистическая система природы есть не что иное, как догматизм в физике.

Так как физика совершенно не имеет в виду представимости и познаваемости вещей, то на этой своей точке зрения учение о природе предполагает, что тела даны сами по себе и, как таковые, обладают известными силами и свойствами. Поэтому в основе такого учения лежат понятия материи, ее сил и свойств. Если материя дана сама по себе, то и бесконечная делимость дана сама по себе, так что всякое тело состоит из бесконечного множества частей, и представление его возможно лишь в том случае, если бы сложение бесконечного множества частей могло осуществиться в конечное время, что невозможно. Материя не может существовать без

силы, а сила – без материального субстрата, таким образом оба эти начала предполагают друг друга; материя в одно и то же время должна быть продуктом и субъектом силы; в физике сила считается свойством материи, это не только пустое, но и невозможное объяснение. Так называемые качества тел суть лишь словесное обозначение свойственного нам способа испытывать впечатления от тел, это виды ощущений, и, как таковые, они чисто субъективны. Таким образом качества сами по себе суть ощущения, независимые от субъекта ощущения, т. е. нечто совершенно немислимое⁴⁶³.

Допустим это предположение: согласимся с тем, что существуют тела сами по себе, наделенные силами притяжения и отталкивания, одаренные различными и разнообразными свойствами. Нетрудно понять, какое учение о природе требуется этими основными понятиями. Все явления природы суть изменения материи, т. е. движения, субстратом которых служат массы. Существуют только масса и движение, последнее обусловлено количеством и качеством тел: количественное движение обусловлено или непосредственным соприкосновением (толчком) тел, или независимо от этого одним лишь

количеством их (тяжестью); качественное движение обусловлено сродством тел, оно имеет характер химического изменения. Поэтому все учение о природе есть учение о движении, распадающееся на три науки: механику, статику и химию; роль основной науки играет механика, и потому последовательная физика есть прикладная механика⁴⁶⁴.

В противовес этим взглядам философия природы поднимает основной критический вопрос: "Каким образом это учение о природе находит путь к нашему духу? Каким образом движение вещей становится познаваемым?" Движение есть временной ряд явлений; последовательность во времени, по учению Канта, не есть что-либо данное само по себе, она есть необходимое представление, обоснованное только в духе и именно в ограниченности нашего духа, это – основная форма и условие всех чувственных представлений. Поэтому, если во временном ряду явлений должно существовать что-либо само по себе, то это что-то может быть не во времени, а только в явлениях; в противном случае феномен их последовательности во времени, т. е. движение, соответствовал бы не природе вещей, а только нашей представляющей природе, следовательно, оказался бы иллюзией.

Движение не становится иллюзией, а оказывается действительным объектом знания только в том случае, если и то и другое происходит в нас: и последовательность во времени, и явления.

Возможны три комбинации: или последовательность во времени и явления вполне находятся вне нас, или же последовательность во времени находится в нас, а явления вне нас, или же и то и другое вполне находится в нас⁴⁶⁵. Первый случай невозможен, так как время не существует вне нас, второй случай превращает движение в иллюзию, таким образом остается только третья комбинация.

Кантианцы воображают, что решают проблему, когда делят ее пополам, именно относят временную последовательность за наш счет, а явление – за счет вещей в себе. Здесь выскакивает вещь в себе, призрак кантианцев, вещь, которая должна существовать независимо от всякого представления, действовать на нас извне и, несмотря на это, не существовать во времени и пространстве и еще обладать причинностью, вещь, считающаяся непредставимой и тем не менее вызывающая столько толков о себе. Излюбленное кантианцами деление на две половины феномена движения в такой же мере не имеет смысла, как бессмысленна

и невозможна такая вещь в себе. Если движение должно быть объектом знания и опыта, то его нужно целиком и без остатка выводить из условий представления или из интеллекта; оно входит в систему необходимых представлений, понимание возникновения которых составляет именно задачу "генетической философии". Если система механического учения о природе стремится найти путь к духу (к познаваемости движения), то она должна исходить из духа, так как движение вне нас в такой же мере непонятно, как и время вне нас.

II. ВИТАЛИЗМ В ФИЗИОЛОГИИ

Сопоставляя механическое учение о природе с явлением жизни в природе, напомним установленное уже раньше положение, что познаваемость жизни требует допущения целесообразности, т. е. духа в природе. "Жизнь вне нас", – говорит Шеллинг, – "в такой же мере непонятна, как и сознание вне нас".

Однако теперь речь идет не о познаваемости жизни, а о физическом объяснении ее, за которое берется механическое учение о природе, но не может достигнуть своей цели. Оно рассматривает живое тело, как агрегат организованных телесных частиц, как гидравлическую машину, как химическую лабораторию, но большего оно не может сделать. Теперь возникает вопрос: благодаря чему все эти механические и химические изменения взаимно обуславливают друг друга и гармонически переходят друг в друга? Для решения этого вопроса приходится прибегнуть к особому принципу, сочетающему все эти процессы и объединяющему их в процесс жизни. Этот принцип называют "жизненной силою", нуждаясь в этом слове для обозначения неизвестной вещи, которая при свете

исследования оказывается также и бессмысленною.

В самом деле, что должна осуществлять эта так называемая жизненная сила? Как и всякая сила, она должна действовать в борьбе сил. Здесь возможны два случая: борьба, которую ведет со своей стороны жизненная сила, или продолжается, или прекращается в конце концов. Если борющиеся силы уничтожают друг друга, то возникает или абсолютное, или относительное равновесие, т. е. состояние полной индифферентности или покоя и косности, но ни в каком случае не жизнь. Поэтому борьба должна продолжаться, и, чтобы не наступило состояние, противоположное жизни, она должна возгораться все вновь и вновь. Поэтому необходим третий принцип, который поддерживает борьбу естественных сил, следовательно, сам не может принадлежать к числу борющихся сил, а лежит в основе всех их; это первоначальный создающий жизнь принцип, не нуждающийся ни в какой особой жизненной силе и устраняющий фикцию такого ублюдка с пути. Этот принцип жизни есть дух; как принцип жизни, он есть душа. Единство духа и материи обуславливает собою единство души и тела. Всякое дуалистическое учение, обособляющее душу и тело, уничтожает

возможность жизни. Промежуточные члены, вставляемые для примирения этой противоположности, напр., жизненные духи, электрические материи, виды газов, мозговые жидкости и т. д., не устраняют этого дуализма и нисколько не помогают объяснению жизни. "Желающие сделать понятным взаимодействие между духом и телом с помощью допущения эфирных материй, как посредствующего звена, поистине проявляют не более остроумия, чем тот человек, который вообразил, что если сделать очень большой объезд, так в конце концов наверное можно добраться сухим путем до Англии⁴⁶⁶".

Глава девятая

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ ПОД ВЛИЯНИЕМ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

А. ФИЗИКА И ХИМИЯ

Задачи, поставленные философией природы, обусловлены направлением современной философии естествознания, а потому мы должны теперь познакомиться с факторами, влиявшими на Шеллинга со стороны естествознания; мы должны войти в круг идей и открытий, влиявших на исследования философии природы и придавших ей свой отпечаток. Без такого ориентирования в естественно-научных исследованиях того времени нельзя приобрести правильное и полное представление о происхождении философии природы.

Мы знаем, какое глубокое влияние произвели на учение Бэкона великие изобретения и открытия, лежащие на пороге нового времени, какое значение имело для философии открытие кровообращения, сделанное Гарвеем. Бэкон считал порох, компас и книгопечатание изобретениями, сдвинувшими с места средние века и коренным образом преобразовавшими

положение мира. Философ нашего времени, относящийся к своему веку, как Бэкон, должен приписывать такую же преобразующую мир силу нашим паровым машинам, телеграфам, телефонам и т. д. Изобретение телеграфа, покорившее сушу и моря и распространившее свое влияние на все культурные страны, опирается на открытие электромагнетизма, сделанное ученым, принадлежавшим натурфилософской школе, но оно не могло бы появиться без открытий и изобретений Вольты, благодаря которому в физике была закреплена и окончательно установлена эпоха нового учения об электричестве, получившего начало от Гальвани. Мы проследим теперь ход этих открытий и увидим позже, как и в каком месте философия природы приобщилась к ним. Для хода нашего изложения полезно не разбивать этого вопроса.

I. НОВОЕ УЧЕНИЕ ОБ ЭЛЕКТРИЧЕСТВЕ

В сочинении Гильберта о магнетизме и электричестве (1600), слишком мало обратившем на себя внимание Бэкона и плохо оцененном им, более, чем за два века до нашей эпохи был сделан первый шаг к расширенному учению об электричестве и было обосновано учение об электричестве трения; прошло более века, если не принять в расчет Отто фон Герике, раньше, чем это учение сделало новые успехи, относящиеся преимущественно ко второй трети восемнадцатого века и состоявшие главным образом в том, что Дюфай различил два вида электричества, стеклянное и смоляное (1733), Грей разделил тела на проводники и изоляторы, электричество было усилено так называемую лейденскую банку, изобретенную Клейстом и Кунеусом (1745 и 46). Эпин сделал попытку объяснить явления электричества, известные в его время, с помощью допущения одной электрической жидкости, элементы которой взаимно отталкиваются (1759); эту теорию отвергнул Кулон, основывавший свое объяснение на гипотезе существования двух противоположных электричеств (1788).

1. ГАЛЬВАНИЗМ

А. Гальвани открыл совершенно новый род электричества (1791), наблюдая сокращение мускулов обезглавленной лягушки, сначала при прикосновении металла вблизи от заряженного кондуктора электрической машины, а затем при прикосновении препарированной ноги лягушки к железным перилам террасы, на которой лягушки были прикреплены медными крюками (1786)⁴⁶⁷.

Факт этого нового, до тех пор непредвиденного электричества казался неопровержимо установленным, когда сокращения мышц были получены также без близости электрической машины и без участия металла, путем простого прикосновения нерва к мускулу (1793)⁴⁶⁸. Это электричество казалось собственным электричеством животного организма, а не перенесенным на него извне; животное тело оказывалось таким образом своего рода электрической машиной, в которой нервы действуют, как кондуктор, а мускулы, как аппараты, подобные лейденской банке. Ученые того времени надеялись, что открыли в этом новом "животном электричестве" великую тайну

жизни, которую прежде называли "нервным агентом", "нервной жидкостью" и т. д., а теперь стали называть электрической жидкостью, "*vis electrica in metu musculari*" Гальвани. Не должна ли эта новая оживляющая сила быть также целительной и воскрешающей? Пред учеными открылось необозримое поприще, на котором физика, по-видимому, должна была осуществить самые смелые грезы магии.

2. ЭЛЕКТРИЧЕСТВО СОПРИКОСНОВЕНИЯ. ВОЛЬТА

Против этих взглядов восстала физика в лице ученого Вольты, лучшего знатока электричества в то время. Спор начался между анатомом университета в Болонье и физиком из Павии и Комо, и еще до окончания столетия учение о гальванизме в своей первоначальной форме было опровергнуто изобретением вольтова столба (1800). Оказалось, что источник электричества заключается не в животном теле, как таковом, а в соприкосновении разнородных тел; доказательство было дано экспериментальным путем, именно посредством соприкосновения разнородных металлов, цинка и меди. Пары этих металлов или элементы, разделенные влажными пластинками и расположенные в вертикальном порядке, составляли вольтов столб, в котором возникал постоянный электрический ток, если полюсы соединялись проволоками. В своей речи в память Вольты Араго справедливо сказал, что по простоте своего устройства, по значительности и разнообразию своих действий этот столб есть один из самых изумительных инструментов, не исключая даже телескопа и паровой

машины⁴⁶⁹. Теперь электричество находилось в руках физика, как бы скованное и сберегаемое им; до этих пор его можно было создавать, также распределять и усиливать, но не удерживать и не получать в такой форме, чтобы оно вращалось в постоянно восстанавливающемся круговороте. Этот ток был назван именем Гальвани; это был плод, созревший, правда, не благодаря уходу Гальвани, но все же выросший из его взглядов под влиянием того толчка, который он дал учению об электричестве. Действительное отношение между явлениями имело обратный характер, чем предполагал Гальвани: по его мнению, электричество возникало в животном теле, а металлы служили проводниками; наоборот, по учению Вольты металлы (вследствие своего прикосновения) были возбудителями электричества, а животные тела – проводниками его. "Животное электричество", предполагаемое Гальвани, заменилось "металлическим электричеством, или электричеством соприкосновения", как его назвал Вольта.

3. ЭЛЕКТРОХИМИЗМ. ДЭВИ

Изобретение вольтова столба привело к ряду блестящих и богатых следствиями открытий; ни одно из них не было делом случая, все они, как и открытие Вольты, были результатом методического мышления, направленного на один и тот же пункт. Задача была подготовлена и поставлена заранее, решения достигались с помощью опытов и пожинались, как зрелые плоды.

Было ясно, что в вольтовом столбе находится источник возбуждения электричества, но оставалось неизвестным, нужно ли искать этот источник в соприкосновении металлов или в соприкосновении металлических поверхностей с влажными (соединяющими элементы) проводниками, т. е. в окислении металлических поверхностей; неизвестно было, обуславливается ли электрический ток только соприкосновением разнородных тел или только химическим изменением их, или же оба эти фактора совместно действуют так, что возникновение тока зависит от соприкосновения, а поддерживается он химическими изменениями; первый взгляд высказал Вольта, второй – Уолластон, а третий

(хронологически также стоящий посередине между первыми двумя) – Дэви.

Важно в особенности было то, что со времени Вольты внимание физиков тотчас и определеннее чем когда-либо сосредоточилось на причинной связи между электрическими и химическими процессами, благодаря создавшим эпоху исследованиям Дэви (1806–1812) было произведено разложение воды электрическим током, химическое сродство было сведено к электрическому состоянию тел, было установлено отношение между химическими и электрическими явлениями, и они были выведены из одной причины. Дэви основал электрохимическую теорию, Берцелиус связал ее с атомистической, а Фарадей ввел ее в учение об эквивалентах (1834 г).

Таким образом направление, принятое новым учением об электричестве, привело к учению об электрохимизме. Среди изобретений на этом пути важное место занимает гальванопластика.

4. ЭЛЕКТРОМАГНИТИЗМ. ТЕРМОЭЛЕКТРИЧЕСТВО. МАГНИТНОЕ ЭЛЕКТРИЧЕСТВО

Второе направление этого учения было подготовлено уже давно существовавшими предположениями. Сходство между магнитными и электрическими притяжениями и отталкиваниями давно уже привело к сравнению этих сил подобно тому, как треск электрического разряда сравнивался с громом, а электрическая искра с молнией раньше, чем было открыто, что грозовое облако есть наэлектризованное тело, и чем Франклин изобрел громоотвод. Гильберт считал электричество своего рода магнетизмом. Теперь шла речь уже не о поверхностных аналогиях, а о причинной связи между электричеством и магнетизмом. Этот вопрос обдумывал Эрстед в течение двенадцати лет, пока ему не удалось опытным путем доказать отклоняющее влияние электрического тока на магнитную иглу (1820). Таким образом был открыт электромагнетизм, магнитное действие электрического тока, единство электричества и магнетизма, и это открытие привело к величайшим изобретениям девятнадцатого века.

Для завершения этих открытий оставалось показать причинную связь между теплотой и электричеством и так определить магнит, чтобы объяснить возможность его электрических действий. Первую задачу разрешил Зеебек открытием термоэлектричества (1822), а вторую через двенадцать лет – Фарадей открытием магнитного электричества.

Благодаря новому учению Вольты об электричестве физика в своих открытиях пошла по пути учений об электрохимизме и электромагнетизме; Дэви обосновал первое, Эрстед – второе, а Фарадей развивал и то и другое. Основная движущая идея и великий результат этих открытий заключались в том, что одна и та же сила обладает электрическими, химическими и магнитными действиями. Заметим здесь, забегаая вперед, что единство или тождество этих сил есть основное положение философии природы.

II. НОВОЕ УЧЕНИЕ О ГОРЕНИИ

В новом учении об электричестве мы познакомились с такою идеей физики, которая прямо влияет на философию природы в самом ее начале. Второе влияние исходило из химии, которая переживала эпоху своего преобразования в том самом году, когда начиналась Французская революция. Еще раньше, чем Гальвани опубликовал свое открытие, с помощью которого он надеялся объяснить жизненную деятельность организма, химия действительно открыла условие, при котором дышат живые тела. До этого было, конечно, известно что атмосферный воздух необходим для дыхания, но не было установлено, какое участие принимает он в процессе дыхания. Так как не всякий воздух годен для дыхания, то возник вопрос о качествах пригодного для дыхания воздуха, и так как было замечено, что горение тел и дыхание животных портят воздух, а растения, напротив, улучшают его, то здесь обнаружилась аналогия между процессом горения и дыханием животных, которая навела изобретательный ум на первый след решения задачи.

Основной пункт этого вопроса заключался в

теории горения. Правильное объяснение этого процесса, горения тел с пламенем и без пламени, было тем преобразующим подвигом, который отделил новую химию от старой.

1. ФЛОГИСТИЧЕСКОЕ И АНТИФЛОГИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ

Чувственному представлению вполне соответствовала мысль, что в процессе горения происходит разрушение и разложение тела, высвобождающее из него его горючее вещество, и потому эта мысль легла в основу прежней теории горения; эту горючую составную часть тела называли "флогистоном" и полагали, что тело в процессе горения и металлы в процессе окисления освобождаются от этого вещества, или "дефлогистируются". Так учила так называемая теория флогистона, развитие которой связано с именем немецкого врача и химика Эрнста Штала, так как он всего подробнее изложил в своем сочинении в 1731 эту теорию, основанную уже до него⁴⁷⁰. Борьба между флогистической и антифлогистической теорией привела к крушению старой и возникновению новой химии.

Господствующей флогистической теории противоречит один факт. Если бы правда была на стороне этой теории, то сгоравшее тело и окислившийся металл были бы беднее одним веществом (флогистоном) и, следовательно, легче, чем прежде. Опыт указывал на обратное, именно

на прибавление в весе. Этот факт оставался необъясненным, несмотря на уловку сторонников флогистона, утверждавших, что их флогистон делает тела более легкими, а потому удаление его приводит к возрастанию веса тела. Правильное объяснение горения должно было показать, что этот процесс сопровождается не выделением, а присоединением весоного тела. Вместо вычитания здесь должно быть сложение. Такую простую и определенную форму принял спорный вопрос в борьбе сторонников и противников флогистона, и это упрощение вопроса нужно признать одною из заслуг сторонников теории флогистона. Противоположность не могла быть выражена резче и проще. Речь шла об открытии этого тела, присоединением которого обуславливается сгорание и прибыль в весе.

2. ЖИЗНЕННЫЙ ВОЗДУХ И ГОРЕНИЕ. ПРИСТЛИ И ЛАВУАЗЬЕ

Говоря языком теории флогистона, воздух, испорченный горением и дыханием, переполнен флогистоном, наоборот, воздух, годный для дыхания, "дефлогистирован". Англичанин Пристли в 1771 напал на след этого воздуха, как охотник на след дичи (этот образ, употребленный им самим, характеризует его прием открытий), и ему удалось получить его (1774). Таким образом был открыт кислород, так называемый жизненный воздух, но открывший его Пристли считал его дефлогистированным воздухом и остался последним сторонником теории флогистона⁴⁷¹. Тело, присоединением которого обуславливается горение и прибавь в весе, было найдено, и лишь теперь химический процесс горения мог получить правильное объяснение: он состоит не в том, что тело теряет свой флогистон, а в том, что оно соединяется с кислородом; горение есть "окисление", а не "дефлогистирование". Это открытие сделал реформатор химии Лавуазье; на основании своих собственных исследований о горении он уже настолько подвинулся вперед, что рассматривал

горение, как соединение веществ, и потому тотчас же суметь правильно оценить находку Пристли. Новым учением о горении теория флогистона была низвергнута. Лавуазье покидал ее шаг за шагом, сперва признав ее недоказанною, затем бесполезною и, наконец, вредною гипотезою. Это направление, решительно враждебное теории флогистона, Лавуазье принял в 1783⁴⁷².

3. СОСТАВ ВОЗДУХА И ВОДЫ

Лишь с этих пор мог возникнуть правильный взгляд на состав воздуха и воды. Спустя год после открытия кислорода Лавуазье определил состав атмосферного воздуха из кислорода и азота (1775). Также и учение о составе воды, открытие, первенство которого оспаривают у Лавуазье два англичанина, могло быть установлено с полной определенностью только основателем антифлогистической химии. Не было достаточно показать, что вода есть результат горения горючей составной части воздуха, так как этим еще не было доказано, что вода есть сложное тело, она могла быть продуктом выделения. Открытие сложности воды подвинуло исследователей на шаг вперед, но еще не привело к цели, пока не были определены свойства слагающих ее элементов. Вопрос был окончательно решен только тогда, когда было открыто, что горючий газ, составляющий один из элементов воды, есть водород, и что вода есть соединение кислорода и водорода. Вода есть продукт горения, а не выделения, она есть сложное и притом определенным образом сложенное (из кислорода и водорода) тело. Если

бы речь шла о логическом определении понятия, то и тогда движение вперед не могло бы быть более правильным и последовательным. Первый шаг был сделан опытами Кавендиша (1781), второй – Ваттом, изобретателем современной паровой машины (1783), а третий и окончательный сделан еще в том же году Лавуазье⁴⁷³.

Теперь были исследованы стихии древних, и наука узнала, что такое огонь, воздух и вода; гальванический ток дал возможность химически разъединять и связывать вещества, он послужил разъединяющим средством, разлагающим элементы. В 1789 Лавуазье опубликовал свою новую систему химии, которую Фуркруа назвал "французскою химией". К числу первых сторонников нового учения в Германии принадлежал Гиртаннер, который издал в 1792 сочинение "Anfangsgrunde der antiphlogistischen Chemie" (Начальные основания антифлогистической химии), и с которым мы опять встретимся в следующем отделе.

Новое учение об электричестве и новая химия идут рука об руку; они встречаются в лице Дэви, который по примеру Берцелиуса разложил воду с помощью вольтова столба именно на те элементы, из которых Лавуазье сложил ее.

Новое учение об электричестве и новая теория горения, гальванизм и антифлогистическая теория, были первыми и непосредственными влияниями естествознания на философию природы Шеллинга.

Глава десятая

В. УЧЕНИЕ ОБ ОРГАНИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

І. НОВАЯ ТЕОРИЯ РАЗДРАЖИМОСТИ. БРОУН

Так как физика и химия в семнадцатом и восемнадцатом веке оказывали непосредственное влияние на медицину, то после переворота, начавшегося в этих обеих областях, должен был появиться дух обновления также и в медицине. Здесь нужно отметить теорию, возникшую в Англии одновременно с исследованиями Фихте и встретившую живой прием в Германии, как раз во время возникновения философии природы.

А. фон Галлер в сочинении *Elemente der menschlichen Physiologie* (Элементы физиологии человека, 1757–1766), развил новое учение о движении животного организма и объяснял деятельность мускулов особою, независимою от влияния нерва и присущею мускульному волокну способностью, которую он назвал "возбудимостью, или раздражимостью". Эта система распространилась среди врачей, которые перенесли понятие раздражения на нервы и

объявили раздражимость основным свойством всей жизнедеятельности. Таким образом возникла мысль, что всякая жизнь сводится к раздражимости, а жизненный процесс – к постоянному раздражению или реакции на раздражения. Шотландец Броун основал на этих взглядах новое учение о болезнях и лечении их; он стал излагать их в 1772 и опубликовал в сочинении *Elementa medicinae* (1780). Теория казалась очень простою и рациональною, и если бы физическую сторону жизни человека можно было без дальних рассуждений заменить психическою, то эти положения были бы правильными, но вовсе не новыми. Раздражимость и раздражение относятся друг к другу, как отрицательные величины. Раздражимость имеет свои пределы, с которыми совпадает здоровье; абсолютная несоразмерность, совершенно превосходящая или совершенно исчерпывающая жизненную деятельность, есть смерть, а менее значительные крайности в обе стороны составляют болезнь. Чем более часты и сильны раздражения, тем более велико и напряжено возбуждение, тем более исчерпывается раздражимость; чем менее значительны и более слабы раздражения, тем более слабо возбуждение, тем более повышается раздражимость. И то и

другое есть болезнь или слабость (косвенная или прямая); возбуждение на счет раздражимости придает болезни характер "стенический", а раздражимость на счет возбуждения придает ей характер "астенический". Способ лечения и лекарственные средства определяются причиною и характером болезни. Раздражимость и возбуждение относятся друг к другу, как противоположные состояния, в таком же отношении находятся болезнь и процесс исцеления ее. Отсюда основное положение: "contraria contrariis". Астеническое состояние требует "стенизирующего лечения", стеническое состояние требует "астенизирующего лечения": в первом случае врач должен восстановить нормальное состояние с помощью ряда постепенно возрастающих раздражений, а во втором случае – с помощью ряда постепенно убывающих раздражений. Броун классифицирует болезни с этой точки зрения и определяет соответствующие лекарственные средства.

Таково было учение, распространившееся в конце прошлого века среди немецких врачей. Пфафф перевел "Элементы" Бруна (1796), Вейкард написал пояснения к учению Бруна о лекарственных средствах, Решлауб основал на учении Бруна свои *Untersuchungen über*

Pathogenie (Исследования по патогении, 1798), а Гиртаннер связал его взгляды с учением о раздражимости и антифлогистической химией, он признал раздражимость жизненным принципом вообще, а кислород – условием раздражимости; влияние раздражений он считал обусловленным их сродством с кислородом⁴⁷⁴.

Также и учение о гальванизме, как возбуждающем жизнь начале, было родственно с учением Броуна о раздражении. Неудивительно поэтому, что учение Броуна в союзе с новым учением о горении и электричестве увлекло в свою сторону философию природы. Немецкие сторонники Броуна видели в философии природы Шеллинга обоснование своей новой системы, и таким образом между философией природы и медициной возник союз, упрочивший учение Шеллинга среди врачей⁴⁷⁵.

II. УЧЕНИЕ О РАЗВИТИИ. КИЛЬМЕЙЕР

Свет, исходивший от новых идей физики и химии, распространился также и на науку об органическом мире и процессах жизни. Учение о раздражении пыталось установить основное свойство всей жизни, основную черту всей жизнедеятельности, учение Гальвани имело в виду физическую причину движений в животном организме; открытие воздуха, поддерживающего жизнь, объяснение процесса горения действительно проникло в физические условия дыхания животных и таким образом установило противоположное отношение растений и животных к кислороду, это характерное основное различие между жизнью растений и животных. Теперь неорганическая природа действительно оказалась условием органической, но совершенно в ином смысле, чем это представлялось с точки зрения обыкновенного учения о целесообразности с его назидательными размышлениями о пользе вещей.

Под этими влияниями точка зрения и постановка задач должны были измениться также и в области естественной истории, или биологии в широком смысле. Органический мир состоит из

бесчисленного множества форм жизни и индивидуумов, видов растений и животных, которые должны быть познаны, как действия естественных сил в связи с неорганической природою, а также друг с другом. Основной вопрос биологии был направлен на связь, на силы, действующие в органической природе, на их отношение и единство. Нельзя было удовлетворяться более естественно-историческими рассказами, описаниями и классификацию видов и особей; вопрос о связи и единстве органических сил был уже тождественен с допущением одной и той же силы, которая согласно определенным законам изменяет формы своих проявлений и таким образом производит последовательный ряд различных организаций. Уже из этой постановки вопроса вытекало, что органическая природа должна быть рассматриваема, как целое, как царство развития явлений жизни, созидающая причина которых возникает из основ самой природы и прежде всего из неорганической природы, а не появляется, как *Deus ex machina*, под именем жизненной силы.

Один из наиболее выдающихся биологов того времени поставил эту новую проблему и сделал первую попытку ее решения. Это был К. Ф.

Кильмейер, учитель Кювье, высказавший свои взгляды в речи *Ueber das Verhältniss der organischen Krafte* (Об отношении между органическими силами), произнесенной им в день рождения герцога Карла Евгения Виртембергского в последний год его жизни в школе Карла в Штутгарте⁴⁷⁶. Как раз в это время Шеллинг сделался магистром в Тюбингене. Идеи, высказанные Кильмейером в этой речи, произвели глубокое устойчивое влияние на позднейшие натурфилософские взгляды Шеллинга.

Жизненный процесс складывается из трех главных функций – чувства, движения и самосохранения, под которым следует разуметь все деятельности, воспроизводившие органическое тело, как питание и выделение, рост, размножение и т. д. Этим проявлениям жизни соответствуют три органические силы – "чувствительность, раздражимость, воспроизведение". Поэтому вопрос Кильмейера об отношении между органическими силами направлен на исследование отношения между этими тремя способностями, которые не в одинаковой степени соединены в каждом живом теле, а распределены в различных степенях. В противном случае существовал бы только один

вид жизни. Именно различие в распределении этих сил есть причина различия в организациях. Организации отличаются друг от друга не как виды, в таком случае они были бы совершенно обособлены, а по отношению между органическими силами, по тому, как они распределены, или насколько одна перевешивает другую. С этой точки зрения органические формы и виды оказываются видоизменениями органических сил, образующими определенную шкалу сообразно их прибыли и убыли. Закон этого распределения, закон возрастания и убывания деятельности этих сил был основным пунктом речи Кильмейера. Если бы можно было доказать, что органические силы относятся друг к другу, как противоположные величины, что вместе с одной из них другие определенным образом возрастают или убывают, то тогда этот закон был бы очевиден.

В ряду существ, начиная человеком и спускаясь вниз, обнаруживается постепенное убывание чувствительности; разнообразие и объем способности представления уменьшается, отдельные чувственные ощущения выступают тем резче на первый план, но и они все более притупляются; на границе животного мира остается еще лишь неопределенный орган

чувства, а в мире растений чувствительность есть бесконечно малая величина. На первый взгляд может казаться, что разнообразие чувств в общем и острота их в частности находятся в обратном отношении, так что убыль в первом отношении возмещается прибылью во втором, и таким образом в целом существует равновесие чувствительности в органической природе. Однако это неверно. В общем чувствительность постепенно понижается с приближением к простейшим животным.

Другое основное свойство, раздражимость, проявляется в сокращении мускулов под влиянием внешних раздражений; разнообразие, частота и быстрота этих движений обусловлены численностью, направлением и положением мускулов; в этом смысле степень развития раздражимости находится в прямом отношении к чувствительности. Наоборот, явления движения тем дольше переживают проявления чувствительности, чем менее развита последняя: поэтому между продолжительностью раздражений и разнообразием проявлений, как раздражимости, так и чувствительности существует обратное отношение. В мире растений чувствительность существует в скрытом виде, и раздражимость ограничивается небольшим

кругом явлений.

Основная органическая сила, которая составляет источник всей жизни, действует во всех органических телах и происходит даже из неорганической природы, есть воспроизведение. В то время, как чувствительность по направлению к простейшим формам жизни ослабевает, воспроизводимость возрастает; плодовитость находится в обратном отношении к ступени развития и к продолжительности развития (Кильмейер пытается при этом ослабить значение, по-видимому, составляющей отсюда исключение значительной плодовитости рыб и амфибий и меньшей плодовитости насекомых и червей).

Таким образом во всем органическом мире царит один закон, связывающий силы этого мира в прямом или обратном отношении друг с другом. Прямое отношение существует между разнообразием чувствительности и раздражимости, а обратное – между разнообразием этих двух сил и продолжительностью раздражительности, а также плодовитостью. Закону этого распределения сил подчинены различные организации, различные особи одного и того же вида и даже периоды развития одной и той же особи. Ступени развития

индивидуума и ступени развития природы суть обнаружения одного и того же закона. "Сила, благодаря которой происходит развитие индивидуума, тождественна с тою силою, которая обуславливает возникновение различных организмов на Земле". Это сила воспроизведения. Всего живее она действует на низших ступенях развития, а также на первых стадиях развития высших особей, затем начинает возрастать раздражимость, и, наконец, раскрываются одно чувство за другим. Господствующая среди органических сил противоположность, состоящая в том, что прибыль одних сил сопровождается убылью других, создает равновесие и определенный состав органического мира; распределение этих сил по степеням приводит к богатству и связи жизненных форм, к системе органического мира. Из закона распределения следует закон развития организации, который Кильмейер называет "планом природы"⁴⁷⁷. Из неорганического мира происходит благодаря воспроизведению органическая жизнь, а из органической возникает духовная, как плод из семени; при этом интеллектуальные силы (чувство, фантазия, рассудок) связаны в своей деятельности и сменах подобным же законом и отношениями, как и органические силы.

Основная идея Кильмейера, входящая в область философии природы и живо воспринимаемая ею, есть идея развития, которое от неорганической природы восходит к органической и через царство организмов постепенно и непрерывно приходит к созиданию духа. Кильмейер строит ход развития органической природы, основываясь на понятии органических сил, на законе их распределения, на характере их противоположности, вследствие которой сила в одном из своих проявлений ослабевает в той мере, поскольку она расширяется и возрастает в других своих формах. Эти построения обусловлены динамическими представлениями. Развитие мира в общем и целом представляется при этом, как возрастание силы, обусловленное отношением сил в каждой из их областей; на великой мировой арене выступают все одни и те же силы на различных ступенях и обуславливают собою мировой процесс. В органическом мире эти силы называются – чувствительность, раздражимость, воспроизведение. Рассматриваемая нами точка зрения не только склонна, но и требует сравнить эти органические основные силы с силами неорганической природы, а также духовного мира и найти их в этих царствах природы. Таким

образом возникает схема, чудовищно разросшаяся в философии природы Шеллинга, так как здесь она послужила не только рамками исследования, но и содержанием его.

Под влиянием этой же точки зрения глубокая и всеобъемлющая идея развития получила в то же время направление, не соответствующее дальнейшему прогрессу знания. Канон этой точки зрения было развитие, постепенно разрастающееся в одном и том же направлении; оно рассматривалось, как лестница или шкала, в которой высший тип органического развития совпадает с высшей степенью развития. Это представление оказалось ложным и было опровергнуто более основательными, но зато и более поздними исследованиями. После того как Кювье подразделил мир животных на четыре главные группы (1816), и К. Бер указал на различный характер развития каждого из этих типов, процесс органического развития уподобляется уже не лестнице, поднимающейся в одном и том же направлении, а разветвляющемуся дереву. С тех пор учение о развитии организмов уже не может быть динамическим, а стремится быть генеалогическим. Биология исследует генеалогическое древо, и учение о развитии

принимает характер теории происхождения видов, предвосхищенной Ламарком (1809). Биология не исходит уже из вопроса об отношении органических сил: эти силы суть функции определенных органов. Поэтому наука задает вопрос: как возникают органы чувствительности и движения, а не как относятся друг к другу чувствительность и раздражимость? Исследуется вопрос: какова первичная форма, из которой дифференцируются эти органы? Как возникает сложный организм из клетки? После речи Кильмейера и появления философии природы наука должна была сделать ряд открытий, и прошли десятки лет прежде, чем эти вопросы могли быть поставлены и решены.

Мысль, будто философия природы своим временным господством стеснила и задержала прогресс науки, есть слепой предрассудок, в котором особенно следует упрекать тех, кто его открыто высказывает. Учение об эволюции должно было явиться на сцену и импонировать своей эпохе, как новое мирозерцание, чтобы развиваться дальше и вызвать со временем поправки. Таким мирозерцанием, сплошь проникнутым идеей развития в широком масштабе, представлением о природе, как истории развития духа, была философия

природы.

Ссылаясь в своем сочинении о мировой душе на эту речь Кильмейера, Шеллинг прибавляет, что это "речь, которая, без сомнения, с точки зрения будущей науки станет считаться началом новой эры в естествознании".

Глава одиннадцатая

ФИЛОСОФИЯ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ, КАК ФАКТОРЫ ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ

I. ЖИЗНЬ, КАК ЦЕНТРАЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ

Мы вполне описали как со стороны философии, так и со стороны естествознания тот круг идей, из которого возникает и с которым связана философия природы. От Канта она заимствовала критическую точку зрения, понятие материи и жизни (органической целесообразности), от Фихте – образец учения о развитии духа и понятие бессознательного интеллекта, благодаря которому осуществляется идея органической целесообразности; в естествознании ей предшествуют и указывают путь теория возбуждения Броуна, открытия Пристли и Лавуазье, учение Гальвани о животном электричестве, учение Кильмейера о развитии организмов. Как ни различны исходные пункты этих учений, все эти идеи подобно радиусам сходятся в одном центральном понятии жизни: жизнь, как объект необходимого с точки зрения разума телеологического рассмотрения вещей

(Кант), как продукт бессознательного интеллекта и деятельность по целям (Фихте), как процесс возбуждения (Броун), как процесс горения животного организма (Пристли и Лавуазье), как результат электрической деятельности (Гальвани), как процесс развития (Кильмейер).

II. ГАЛЬВАНИЗМ, КАК ЦЕНТРАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ

Необходимо точно отметить начало и развитие во времени философии природы. Основные сочинения по философии природы все появились в промежутке между обнаружением открытий Гальвани и Вольты (1791 и 1800). Когда Шеллинг писал свои первые сочинения по философии природы (1791–99), он еще не знал об изобретении Вольты; он закончил натурфилософский период своего творчества пред глазами мира в то время, когда Дэви начал эпоху своих исследований (1806). Если сопоставить эпоху развития философии природы Шеллинга с порядком открытий физики в области учения об электричестве, то Гальвани предшествует трудам Шеллинга, а Вольта производит свои открытия одновременно, но все же его эпоха следует непосредственно за первыми сочинениями Шеллинга: открытия Дэви, Эрстеда, Зеебека, Фарадея явились вслед за философией природы Шеллинга. Таким образом открытия в области электрохимизма, электромагнетизма, термо-электричества, магнитного электричества не могли повлиять на обоснование философии

природы.

Тем удивительнее, что философия природы Шеллинга с самого начала проникнута основной идеей, которая независимо от нее (за исключением Эрстеда) руководила этими открытиями, и что Шеллинг до изобретения вольтова столба принципиально высказал мысль, которая была доказана физиком лишь после этого изобретения, именно утверждал единство электрической, химической и магнитной деятельности. Поэтому Шеллинг создал согласие своей теории с этими последовавшими за нею открытиями и приобщал их к своему направлению. Когда он спустя много лет после своего первого сочинения по философии природы занял кафедру в Мюнхене, он с торжеством сделал обзор открытий современной ему физики. "Взгляды, на которые едва можно было отважиться двадцать восемь лет тому назад, мысли, считавшиеся в то время блужданиями умозрения, не знающего своих границ, теперь с очевидностью доказаны путем опыта". "Я говорю о неопровержимо доказанных явлениях, например о тех, которые вызываются химическими и электромагнитными действиями вольтова столба"⁴⁷⁸.

Спустя несколько лет он произнес в

Мюнхенской академии восторженную речь по поводу новейших исследований Фарадея, именно открытия магнитного электричества, которое последовательно завершило ряд великих открытий со времени Гальвани и Вольты и как бы окончательно раскрыло единство электрической, химической и магнитной силы. Шеллинг называет это единство "центральным феноменом, которого уже требовал и ожидал проницательный Бэкон". Великий феномен, над последовательным развитием которого работали ученые последних сорока лет, взойдет, по словам Шеллинга, победоносно, как все освещающее Солнце, над всею областью естествознания⁴⁷⁹.

Я привожу эти цитаты, чтобы показать, что Шеллинг считал основную идею своей философии природы, единство сил природы, подтвержденную открытиями физики, и что он продолжал признавать правильными свои основные идеи в то время, когда все думали, будто он уже давно изменил точку зрения своей философии природы. Но что же могло измениться в его основных воззрениях на единство и развитие мира, если он еще в 1827 публично заявлял: "философия по существу исследует те же предметы, как и остальные науки, но она видит их в свете более высоких отношений

и понимает отдельные предметы этих наук, систему мира, растительное и животное царство, государство, всемирную историю, искусство, лишь как члены единого великого организма, который из пропасти природы, где находятся его корни, возвышается на степень мира духов". Если изменилось что-либо во взглядах Шеллинга, то эта перемена заключается не в характере и содержании его мирозерцания, а лишь в стремлении к более глубокому обоснованию. Впрочем, теперь этот вопрос не занимает нас.

Здесь мы хотим установить, что философия природы Шеллинга возникла в конце восемнадцатого века в тот момент, когда открытия Гальвани произвели огромное впечатление и еще не были опровергнуты и исправлены исследованиями Вольты: в то время полагали, что учение о гальваническом электричестве открывает тайну жизни, и что известная физическая сила заменила понятие неизвестной жизненной силы. Этою мыслью воспользовался Шеллинг, она появилась для него чрезвычайно кстати и повлияла на зарождение философии природы. Шеллинг понимал под гальванизмом "динамический процесс", объединяющий в себе электрическую, магнитную, химическую и вместе с тем специфическую

жизненную деятельность; в этом процессе он видел связь между неорганической и органической природою, центральное явление физического мира.

Гальвани своими открытиями не доказал существования животного электричества, так как он хотел доказать слишком много и приписывал органам животного тела такие действия, причина которых заключалась в соприкосновении разнородных веществ (металлов); поэтому его взгляды были опровергнуты Вольтою, который доказал, что электричество Гальвани не есть животное электричество. Однако этим не было опровергнуто существование животного электричества, а было только отодвинуто в разряд недоказанных гипотез и забыто под впечатлением новых открытий, сделанных Вольтою и вытекавших из его исследований. Когда круг этих исследований почти закончился, проблема гальванизма опять явилась на сцену (1827); новые исследования в области животного электричества, начатые в Италии и подхваченные в Германии, привели к положительным результатам и к признанию того, что в опытах Гальвани сокращения мышц без прикосновения металлов уже было положено начало исследованию электрических свойств нервных тканей⁴⁸⁰.

III. ПОЛЯРНОСТЬ, КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП

Мы познакомились с явлениями, которые как бы при первом взгляде, брошенной философией природы при ее появлении, попадают в ее поле зрения и должны быть постигнуты ею в своем существенном единстве. Какой же элемент составляет общую черту этих явлений, до такой степени выступающих на первый план и имеющих такое значение для философии природы, каков принцип природы, действующей в них одинаковым способом? В чем тождественны матери, магнетизм, электричество, химический процесс, жизнь, организация, интеллект, сознание? Этот вопрос невольно с самого начала приковывает к себе внимание философии природы. Она усматривает, что действие повсюду определяется противоположностями, всякий продукт есть результат противоположных деятелей, которые относятся друг к другу, как положительное и отрицательное начало: материя обусловлена силою расширения и притяжения, магнетизм – противоположностью полюсов, электричество – противоположностью положительного и отрицательного электричества,

химическое притяжение и сродство – противоположностью веществ (кислорода и радикала, кислот и щелочей), жизнь по теории Броуна – противоположностью возбудимости и возбуждения, организация по учению Кильмейера – противоположностью сил (чувствительности, раздражимости, воспроизведения), интеллект и сознание – противоположностью субъективного и объективного.

Во всех своих проявлениях природа действует с помощью противоположностей, которые не уничтожают единства природы, а скорее существуют благодаря этому единству, так что их следует рассматривать не как два разные принципа, а как такой особого рода дуализм ("двойственность", или "удвоение"), как раздвоение первичного единства. Эти противоположности, где бы он ни встречались, не чужды друг другу, а находятся в связи друг с другом, необходимо соотносятся друг с другом и стремятся к соединению и дополнению. Это противоположности внутри одной и той же сущности, относящиеся друг к другу, как полюсы. Раздвоение единого есть самопротивоположение. Поэтому Шеллинг называет эту двойственность природы, эти распространенные в ней повсюду деятельности "полярностью". "Основное свойство

природы, состоящее в том, что она активна, и все явления ее обусловлены собственной ее силою и деятельностью, Шеллинг называет "динамическим процессом", который по существу всегда одинаков и изменяет лишь формы своих проявлений. Во всех своих формах этот процесс складывается из противоположностей, характеризуется полярным противоположением; поэтому Шеллинг называет способ действия природы "полярностью". Полярные противоположности возникают из раздвоения единого начала и стремятся к объединению. Поэтому основной закон полярности таков: тождественное противопологает себя (раздваивается), а противоположное стремится к объединению (полагает себя тождественным). В области явлений магнетизма и электричества, обозначаемых термином полярность в узком смысле, эта формула принимает следующий вид: "Одноименные полюсы отталкиваются, а разноименные притягиваются". Термин полярность, выражающий типичную формулу философии природы и всегда вызывавший недоумения, заимствован Шеллингом из физики, но взят в самом широком смысле: полярность означает у него не только закон природы, но и мировой закон и в этом смысле есть физическое

выражение универсального принципа. Для понимания философии природы необходимо пояснить понятие полярности также и с философской стороны. Мы наталкиваемся здесь на тот пункт, в котором сходятся при обосновании философии природы метафизика и физика, теория знания и естественные науки. Нашим читателям следует вспомнить, что вся задача и метод теории знания Фихте заключались в воспроизведении развития самосознания, и это развитие состояло в следующем: из самополагания Я возникло противоположение (не Я в Я), эти противоположности требуют своего синтеза, из которого возникли новые противоположности, в свою очередь опять стремящиеся к соединению, и так далее, пока уже не остается более элементов для противоположения и объединения. Противоположение в одном и том же субъекте есть внутреннее противоречие; полярная противоположность есть не что иное, как такое противоречие. Где возникают и разрешаются такие противоречия, чтобы вновь появиться в более высоких формах и искать новых разрешений, там есть развитие. Вскрыть и примирить противоречия, содержащиеся в самосознании, это значит для Фихте развить

самосознание или воспроизвести его необходимое развитие. Эта задача составляла основную тему его теории знания. Но самосознание требует, как необходимого условия, ряда бессознательных актов, развития бессознательного интеллекта, который тождествен с природою. Воспроизведение этого хода развития, исследование того внутреннего противоречия, которое наполняет его и приводит его в движение, есть задача, составляющая содержание философии природы. Ее принцип и метод не могут быть иными, чем в теории знания: это тот же самый принцип и тот же метод развития. Таким образом везде, где в явлениях природы всего отчетливее обнаруживается внутреннее противоречие, полярная противоположность, где тождественное противопоставляется и противоположное стремится к тождеству, там как бы раскрывается, и обнаруживается принцип развития или творчества природы. Таковы явления полярности. Поэтому они должны были привлечь к себе преимущественно перед всеми другими внимание философии природы, и полярность в самом широком смысле представлялась ей настоящим принципом развития и творчества природы, глубочайшею формою ее деятельности, самую "мировую душою". Философия природы в своем

первоначальном очерке хочет и стремится быть теорией знания в применении к физике.

Принцип, о котором идет речь, именно закон развития мира, может быть выражен также и в другой форме, менее чуждой для нас и вызывающей меньше недоразумений, в форме, обозначающей то же самое и более ясной с точки зрения современных взглядов. То, что Шеллинг называл "первоначальным раздвоением", "двойственностью", "полярною противоположностью", можно также назвать "дифференцированием". Всякое развитие есть прогрессивное дифференцирование, все равно, имеем ли мы дело с космическим первичным веществом, распадающимся на мировые тела, или с клеткою, производящею другие клетки, из которых дифференцируются органы для различных функций. Философия природы также усвоила этот взгляд на развитие природы, как на прогрессивное дифференцирование, она пользовалась этим выражением и потому обозначала первичное единство, из которого происходит дифференциация, словом "индифференция". В сочинении о мировой душе Шеллинг говорил, что "первый принцип философского учения о природе состоит в том, чтобы сводить всю природу к полярности и

дуализму".

Я привожу эти выражения, чтобы сделать их понятными, исходя из основного направления философии природы, как учения о развитии, и считаю нужным тотчас же прибавить, что все учения философии природы имели характер лишь первых набросков, а потому и все термины ее должны были страдать от неопределенности, облегчавшей ее сторонникам игру темными выражениями, но зато и дававшей ее противникам удобную мишень для нападений. Школьное отношение к делу выражается в склонности принимать недостатки системы за ее добродетели, но это время, когда философии природы так хорошо (или не должен ли я сказать: так плохо?) жилось на свете, давно прошло. Нам предстоит теперь задача познакомиться на основании этого очерка философии природы с тем, как было заложено и выражено в ней здание учения об эволюции.

Глава двенадцатая

СОЧИНЕНИЯ ШЕЛЛИНГА ПО ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ

I. ХАРАКТЕР ИЗЛОЖЕНИЯ

Одно из главных затруднений при выполнении нашей задачи заключается в литературных особенностях изложения Шеллинга: я имею в виду построение его сочинений. В течение девяти лет (1797–1806) он написал ряд книг и статей по философии природы, которые вовсе не составляют звеньев непрерывно развертывающейся цепи; в каждом из этих сочинений он все вновь берется за свою задачу, повторяет и дополняет основные мысли, видоизменяет схему своих построений и даже меняет точку зрения исследования. Если, как это нередко и не без основания делают, считать сочинения Шеллинга художественными произведениями, то о натурфилософских творениях его можно сказать, что они не достигают зрелости и законченности и напоминают о колыбели мастерской, в которой они зародились. Это не должно вредить их

оценке. Кто любит видеть процесс зарождения вещей и имеет опытный глаз для такого рода наблюдений, тому мастерская часто бывает интереснее, чем музей.

Ни одно из сочинений Шеллинга по философии природы не составляет целого с законченной и равномерно развитой формой; все они имеют характер набросков, очерков, отрывков, незаконченных не вследствие краткости, а потому, что им недостает внутренних условий для приобретения полной ясности. Шеллинг никогда не дал системы философии природы; она осталась лишь очерком, который был, правда, проникнут идеей целого, но заключал в себе лишь зачатки решения новой задачи.

Четыре первые главные сочинения, которые должны были заложить основание философии природы и появились в 1797–99, уже своим заглавием показывают, что не имеют в виду развить полную систему. Первое из них Шеллинг назвал, имея в виду сочинение Гердера по философии истории, "Ideen zu einer Philosophie der Natur" (Идеи из области философии природы, 1797), второе – "Von der Weltseele" (О мировой душе, гипотеза высшей физики, 1798), третье – "Erster Entwurf des Systems der Naturphilosophie"

(Первый очерк системы философии природы, 1799), четвертое – "Einleitung zum Entwurf" (Введение к наброску). Эти сочинения отличаются друг от друга тем, что в первых двух индуктивно обосновываются взгляды, которые должны быть выведены дедуктивно в двух последующих. Здесь Шеллинг приступает к систематизации своих взглядов, которая местами вследствие невозможности развить их превращается в схематизацию.

К изложению философии природы Шеллинг относится так же, как Фихте к изложению теории знания; оба они экспериментируют в области изложения, пытаются отлить свои взгляды все в новую и новую форму, повторяют свои попытки и овладевают только основными идеями своих построений. Оба введения в теорию знания, написанные Фихте после изложения его взглядов (1797), относятся к числу мастерских произведений дидактического искусства; такую же ценность имеют для философии природы Введение Шеллинга к его "Ideen" (1797) и его последующее "Einleitung zum Entwurf" (Введение к наброску, 1799); последнее сочинение дает самое ясное представление о методе и строе системы, которую желает развить Шеллинг.

II. ФАЗИСЫ ИЗЛОЖЕНИЯ

Уже в первых набросках философия природы меняет свое отношение к теории знания; она покидает свое первоначальное положение, когда она стремилась входить в состав теории знания и заполнить пробел, оставленный "Науковедением" Фихте; она стремится теперь быть в отношении теории знания самостоятельной ветвью философии и составлять первую половину всей системы. Таким образом философия природы меняет не только свое место в системе, но и характер своего обоснования и изложения. Когда Шеллинг начал свои сочинения по философии природы, он имел перед собою учение о развитии духа, не только как подвиг, совершенный Фихте, но и как задачу, требовавшую его самостоятельного решения. Когда он разрешил эту задачу в сочинении "System des transscendentalen Idealismus" (Система трансцендентального идеализма, 1800) и затем ввел свою философскую систему под именем "учения о тождестве", он стал смотреть на философию природы с этой более высокой точки зрения и стремился уже теперь подвести под начатое здание новый фундамент,

поддерживающий всю систему.

Таким образом к прежним задачам присоединилась новая: обоснование природы с помощью принципа, который Шеллинг назвал "абсолютным тожеством"; позже мы подвергнем этот принцип подробному исследованию. Решение этой задачи Шеллинг называл также "общую философией природы" в отличие от "частной"; говоря коротко, это решение состояло в том, что основными принципами природы, корнями всей жизни природы он признал материю в форме первичных противоположностей тяжести и света.

Поэтому мы должны отличать в обоснованиях философии природы первые попытки изложения от позднейших, хотя они и разделены ничтожным промежутком времени: первые попытки предшествуют системе тожества, а вторые основываются на ней; обе они в основе имеют пантеистический характер, первые – в натуралистическом, а вторые – в теософском стиле. В первых попытках господствует склад мыслей, выраженный Шеллингом в стихотворении "Эпикурейское исповедание веры Гейнца Видерпорстена", это "энтузиазм отрицания религии", как выразился Ф. Шлегель⁴⁸¹, а во вторых заметно уже по языку и

изложению вступление философии тожества в теософский фазис своего развития.

Поворотный пункт между этими двумя фазисами философии природы можно точно определить. Он заключается в первом и единственном изложении всей системы, которое напечатал сам Шеллинг, и которому он всегда приписывал огромное значение, хотя оно и осталось незаконченным: мы говорим о сочинении "Darstellung meines Systems der Philosophie" (Изложение моей системы философии, 1801). В процессе развития Шеллинга оно представлялось ему самому до такой степени значительным, что он выражается следующим образом: "с того момента, как для меня открылся свет в области философии, с 1801 года"⁴⁸².

За этим сочинением последовало второе издание "Идей" (1803) с его "Дополнениями", второе издание сочинения "О мировой душе", которому он предпослал теперь исследование "Об отношении между реальным и идеальным в природе, или развитие первых основоположений философии природы в связи с принципами тяжести и света" (1806); далее он напечатал в "Jahrbücher der Medicin als Natunwissenschaft" (Ежегодник медицины, как естественной науки,

1805–1807), "Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie" (Афоризмы, служащие введением к философию природы) и "Aphorismen über die Naturphilosophie" (Афоризмы из области философии природы); последнюю статью он назвал "первою, или общею, частью философии природы".

Кто желает видеть рядом оба фазиса философии природы, тот пусть сравнит Дополнения ко второму изданию "Идей" с прежними отделами этого сочинения и в особенности Введение 1797 года с Дополнением 1803 года. Из форм изложения, которые мог избрать Шеллинг, наименее подходили для теософского обоснования философии природы афоризмы, которые ввиду своей краткости требуют наиболее отчетливой постановки и отделки мысли, т. е. должны быть самым зрелым плодом мысли; к тому же афоризмы Шеллинга, имеющие целью обосновать из сущности Бога первооснову природы, были бы более к стати где угодно, но только не в медицинском ежегоднике. Если они могли появиться под этою фирмою, то в этом видно знамение времени.

III. ГРУППИРОВКА СОЧИНЕНИЙ ШЕЛЛИНГА

Задача философии природы, которая должна была воспроизвести или, если воспользоваться вызвавшим много недоразумений выражением Шеллинга, "конструировать" необходимый ход природы, состоит, что касается неорганической и органической природы, из двух главных проблем: первая состоит в исследовании материи и ее форм, в построении динамического процесса и его ступеней, именно магнетизма, электричества и химизма; вторая состоит в построении жизни, в исследовании организации и форм развития ее. Решение первой задачи Шеллинг называет "динамикою", а решение второй – "органикою"; они составляют систему философии природы. В сочинении "Ideen" первая часть должна была заключать в себе динамику, а вторая – органику; но эта вторая часть не появилась, вместо нее Шеллинг написал сочинение "О мировой душе", а вместо системы философии природы появился лишь "Первый набросок системы".

Заканчивая эту главу обзором сочинений Шеллинга по философии природы, который может также служить пособием для изучения их,

мы отличаем среди них вводящие сочинения от сочинений, излагающих систему Шеллинга, насколько в настоящем случае можно воспользоваться этим термином; среди вводящих сочинений мы отличаем более ранние от более поздних, первые могут быть названы пропедевтическими, а вторые, говоря словами автора, можно назвать "общую философией природы". Сочинения, излагающие систему Шеллинга, заключают в себе динамику, органику, систему философии природы и систему философии.

1. ВВОДЯЩИЕ СОЧИНЕНИЯ

А. Пропедевтические сочинения

1. "Einleitung zu den Ideen" (Введение к сочинению Идеи). О проблемах, подлежащих решению философии природы (1797).
2. Предисловие к сочинению "Von der Weltseele" (1798).
3. "Einleitung zum Entwurf" (Введение к наброску системы философии природы (1799).
4. "Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen" (Об истинном понятии философии

природы и правильном способе решения ее проблем). Zeitschrift für spec. Phys. т. II. вып. 1. 1801.

В. Общая философия природы

1. Дополнение к введению в сочинение Идеи. Изложение общей идеи философии вообще и философии природы в частности, как необходимой составной части философии (1803).
2. Исследование об отношении между реальным и идеальным в природе и т. д. (Приложение ко 2 изд. сочинения "Von der Weltseele", 1806).
3. Афоризмы, служащие введением в философию природы ("Jahrbucher der Medicin als Wissenschaft", том I. вып. 1. 1805).
4. Афоризмы из области философии природы (там же т. I. вып. 2. 1806. т. II. вып. 2. 1807).

2. СОЧИНЕНИЯ, ИЗЛАГАЮЩИЕ ФИЛОСОФИЮ ПРИРОДЫ

А. Динамика

1. "Ideen zu einer Philosophie der Natur" (Идеи из области философии природы, I часть 1797). Дополнения ко второму изд. (1803).

2. "Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik" (Общая дедукция динамического процесса или категорий физики, "Zeitschrift für spec. Physik", т. I. вып. 1. и 2. 1800).

В. Органика

1. "Von der Weltseele" (О мировой душе), гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма (1798).

2. "Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie" (Предварительное определение точки зрения медицины на основании принципов философии природы, Jahrb. der Med., т. I. вып. 1. 1806).

С. Система в целом

1. "Erster Entwurf des Systems der Naturphilosophie" (Первый набросок системы философии природы, 1799).

2. "Darstellung meines Systems der Philosophie" (Изложение моей системы философии, Zeitschr. f. spec. Physik. т. II. вып. 2. 1801).

3. "Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie" (Дальнейшее изложение системы

философии, Neue Zeitschr. f. spec. Physik. т. I. вып. 1. 1802).

4. "System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" (Система философии вообще и философии природы в частности, Вюрцбургский курс лекций 1804. Из оставшихся по смерти Шеллинга рукописей).

Глава тринадцатая

ДИНАМИКА

А. ПРОБЛЕМЫ

I. СОДЕРЖАНИЕ СОЧИНЕНИЯ "ИДЕИ"

Мы показали выше, какие задачи унаследованы Шеллингом из философии Канта и Фихте, каким влияниям он подвергался со стороны современного ему естествознания, и как этими факторами были определены ближайшие вопросы, занимавшие его. В своем "Введении" к сочинению "Идеи" он развивает основную мысль философии природы так, как мы ее изложили в одном из предыдущих отделов; он показывает, что возможность философии природы вообще требует познаваемости природы, а эта познаваемость требует в принципе эволюции вещей, постепенного развития жизни, единства природы и духа⁴⁸³.

Сочинение, названное Шеллингом "Идеи из области философии природы" включает в себе как бы первые натурфилософские вылазки по направлению к тем объектам, которые выдвинуты

на первый план современным Шеллингу естествознанием; в нем заключаются материалы, из которых Шеллинг хотел построить динамику, первую главную часть своей философии природы, учение, которое он ввел позже в систему под именем "конструкции динамического процесса".

Нетрудно найти общую нить, связывающую эти идеи. Первая книга включает в себе рассуждения о горении, свете, воздухе и различных видах его, об электричестве и магнетизме. Общий результат этих рассуждений сводится к тому, что деятельность природы осуществляется через посредство противоположностей, и что все разнообразие явлений природы в общем обуславливается противоположными силами притяжения и отталкивания. Учение о горении, как процессе, при котором развиваются свет и теплота, и в который входит, как деятельный фактор, составная часть атмосферного воздуха, находится в тесной связи с взглядами Шеллинга на свет и теплоту, на воздух и различные формы его. Так как само горение есть основная форма химического процесса, то дальнейшая подготовленная в этом сочинении задача учения, стремящегося к систематическому единству, состоит в том, чтобы понять магнетизм,

электричество и химический процесс, как главные формы и ступени динамического процесса.

Результат исследований первой книги содержит в себе тему для исследований второго сочинения. Здесь идет речь о силах притяжения и отталкивания, как принципах общей системы природы, о мнимом применении этих принципов, о понятии материи, о первых основоположениях динамики, о философии химии, именно об основных принципах и применении ее.

II. КОСНАЯ ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ

В этом первом своем сочинении по философии природы Шеллинг несколько раз восстает против одного способа объяснения, который часто встречается в естествознании и кажется Шеллингу удобною уловкою "косной философии природы". Мы воображаем, будто сделали понятным явление, если повторили одну и ту же вещь два раза и выдумали слова или вещи, не решающие вопроса, а содержащие его в себе. Если мы объясняем химическое притяжение "сродством", электрические явления – "электрическою материей", магнетизм – "магнитною жидкостью", свет – "световым веществом", тепло – "теплородом", то это значит, что мы объясняем *idem per idem*, т. е. ничего не говорим. На вопрос: что делает тела горючими? старая химия отвечала: флогистон! Иными словами, она говорила: "тела делаются горючими от того, что их делает горючими⁴⁸⁴".

Однако подобные объяснения, хотя они и мало подвигают вперед в разрешении данного вопроса, не так излишни и пусты, чтобы можно было совершенно обойтись без них. Сам Шеллинг вовсе не избежал этих порицаемых им приемов.

На пути осторожно подвигающегося вперед объяснения, которое должно не уклоняться слишком от явлений, этот прием составляет своего рода этап, заключающий в себе не разрешение проблемы, но все же переработку ее. Именно этот недостаток охраняет от ошибки. Когда разнообразие явлений сводится к единству, то проблема упрощается и подготавливается для всеобъемлющего решения даже и в том случае, если это единство есть лишь одноименная с явлением сила или вещество. Таким образом понятие флогистона в старой химии вовсе не было пустым словом, а содержало в себе чрезвычайно упрощенную проблему, которую можно было решить одним приемом после открытия кислорода.

Слишком поспешное объяснение, стремящееся во избежание недостатков косной философии природы одним прыжком перескочить от явления к последним основаниям, не есть правильный путь. Такое "anticipatio mentis" (предвосхищение ума), как назвал Бэкон эту торопливую философию природы, можно даже упрекнуть в том же недостатке, как и косную философию природы, именно оно не дает решения вопроса, потому что слишком легко относится к нему. На этом пути философия теряет

из виду физическое происхождение явлений, и вопрос о природе и свойствах вещей невольно заменяется вопросом о их значении. Объяснение природы находится в том же положении, как и объяснение какого-либо документа; это сравнение имел в виду Бэкон, когда он называл естествознание "interpretatio naturae" (истолкованием природы); в самом деле, хотя буквальный смысл фраз имеет слишком мало значения для понимания целого, его никоим образом нельзя устранить, чтобы поставить на его место аллегорический смысл. На этот окольный путь попал Шеллинг, его "Идеи", превращающие результаты физики в вопросы философии природы и стремящиеся быть лишь индуктивными обобщениями, часто обнаруживают склонность к чересчур поспешным комбинациям.

III. ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ

1. ГОРЕНИЕ. СВЕТ И ТЕПЛОТА

Главный процесс в природе, вследствие которого тела разрушаются и распадаются на составные части, есть горение; химическая сторона его заключается в соединении тела с кислородом. Шеллинг различает два вида горения: внедрение горючего воздуха в тело и превращение тела в газ, первое горение есть окисление, а второе – улетучивание; примером первого служит окисление металлов, а примером второго – горение растительных тел; металлы могут быть восстановлены из окисленного состояния, а растительные тела не могут быть возвращены после горения. Общее основание горения заключается в притяжении между кислородом и основным веществом тела; само это притяжение основывается на противоположности между этими элементами. Основное вещество растительного тела есть углерод. Не должен ли углерод быть "крайностью горючести" и, быть может, представлять в своей сфере то же, что кислород в своей? Какое значение имеет

кислород, не только играющий важную роль в атмосфере, но и мощно влияющий на жизнь растений и животных. Каково его значение во Вселенной? Его всеобщее распространение в природе, а также распространенность сродства тел с ним доказаны наукою; открытие этого вещества должно сделаться руководящим принципом для естествознания, и открытия новой химии должны в конце концов дать еще элементы для новой системы природы⁴⁸⁵.

Самый явственный феномен горения суть свет и теплота. Свет согревает, нагревание пропорционально противодействию, встречаемому светом, теплота есть поглощенный, связанный свет, свет есть свободная теплота; таким образом свет и теплота суть не различные материи, а различные состояния материи. Первоисточник света и теплоты в нашей мировой системе есть Солнце, как центральное тело; оно есть центральное тело, как наибольшая масса. Если предположить, что небесные тела возникли из жидкой туманности, из состояния, для поддержания которого необходима была теплота, то при переходе из жидкого в твердое состояние теплота должна была освободиться, и, следовательно, возник свет в количестве, пропорциональном массе тела; поэтому

центральное тело должно быть главным источником света и теплоты, оно должно быть Солнцем, освещающим и согревающим свою планетную систему. По примеру Канта, можно предположить, что Земля развилась из первоначально жидкого вещества, что все планеты произошли таким же путем, и что кометы суть возникающие мировые тела, как бы незрелые планеты⁴⁸⁶.

Для объяснения теплоты и света не нужно искать нового гипотетического элемента, особенного основного вещества. "Теплота и свет как бы они ни относились друг к другу, вероятно, одинаково причастны всякой эластической жидкости. Эти жидкости суть, по всей вероятности, общая среда, с помощью которой природа влияет высшими силами на мертвую материю⁴⁸⁷".

2. ВОЗДУХ И ВИДЫ ЕГО

Эластическая жидкость, окружающая земной шар, есть воздух, от которого зависит возникновение и исчезновение всей земной жизни; круговорот атмосферы и жизни обуславливают друг друга. Элементы, вливающиеся из воздуха в органическую природу, улетучиваются в свою очередь отсюда назад в воздух. "Ничто существующее или возникающее не может быть или возникнуть без того, чтобы в то же время не было или не возникло также нечто другое". "Даже гибель естественного продукта", — прибавляет Шеллинг, напоминая Анаксимандра, — "есть лишь уплата долга, взятого им на себя перед всею остальною природой; поэтому в природе нет ничего первоначального, ничего абсолютного, ничего самостоятельного". "Чтобы поддержать эту постоянную смену, природа должна была все расположить на противоположностях, установить крайности, среди которых только и возможно бесконечное разнообразие явлений. Одна из этих крайностей есть подвижный элемент, воздух, приносящий всему живущему и растущему силы и вещества для сохранения жизни; в свою очередь сам этот

воздух большею частью поддерживается в состоянии, содействующем жизни и растительности, постоянною эксплуатацией со стороны растений и животных⁴⁸⁸".

Сам воздух состоит из противоположных разнородных газов, из воздуха, поддерживающего жизнь (кислород), и из воздуха, не поддерживающего жизнь (азот). Отношение между этими частями Шеллинг рассматривал, как химическое соединение: в воздухе он видел продукт соединения и разложения, обуславливаемый светом. Он оспаривал правильную мысль Гиртаннера, что воздух есть лишь смесь из азота и кислорода, а не новое тело, возникшее из них⁴⁸⁹.

Шеллинг знаком с антифлогистическим учением и поддерживает его настолько решительно, что считает себя призванным обосновать новую систему природы, однако его учение в "Ideen" имеет полуфлогистический характер, вследствие склонности его не к этой точке зрения, правда, а к единству и упрощению противоположностей, к выражению их в форме двух принципов. В противоположность кислороду, в присутствии которого сгорают все тела, должно, по мнению Шеллинга, существовать основное горючее вещество

(флогистический принцип) в различных видах или модификациях, которые обусловлены количественным отношением к кислороду; от этого отношения зависит, получается ли вследствие горения газ или вода, и оказывается ли горючий газ азотом или водородом. "Именно химическое действие на кислород составляет характерный признак основного вещества горючего воздуха, которое называется водородом". "Вода имеет характер кислоты, основанием которой служит существенная составная часть не поддерживающего горение воздуха, именно азот⁴⁹⁰". Так как новое учение о кислороде и горении совершенно разрушает теорию флогистона, то такие полуфлогистические представления неясны и противоречивы. С точки зрения Шеллинга, большая или меньшая горючесть тела обусловлена большим или меньшим сродством с кислородом, а это сродство зависит от степени флогистической природы тела.

3. ЭЛЕКТРИЧЕСТВО И МАГНЕТИЗМ

Опираясь на эти взгляды, Шеллинг приступает к исследованию электричества, как феномена трения. Он находит, что прежние учения упускают из вида причину, возбуждающую электричество. Вызывается ли электричество только механизмом трения или же теплотою, возбуждаемою трением? Откуда являются противоположные электричества, откуда притяжение их? Если, согласно одной из гипотез, равновесие так называемой электрической материи нарушается и таким образом электричество раздваивается, то причину возникновения различных, противоположных друг другу электричеств можно искать только в различии между трущимися телами. От трения между стеклом и смолою в стекле возникает положительное электричество, а в смоле – отрицательное; точно так же относятся друг к другу стекло и металл, стекло и сера, смола и металл, дерево и сера, волос и сургуч и т. п. В этих парах трущихся тел рука об руку с положительным электричеством идет меньшая, а с отрицательным – большая горючесть; на этом основании можно предположить, что

электричество и горючесть находятся в обратном отношении, что положительное и отрицательное электричество зависят от меньшей или большей горючести, т. е. от меньшего или большего сродства с кислородом, так что из двух тел всегда электризуется отрицательно то, которое отличается наибольшим сродством с кислородом. Но если кислород составляет причину электрических явлений, то они не могут быть выведены непосредственно из трения тел, а обусловлены им лишь косвенно, поскольку трением вызывается механическое разложение воздуха. "Как химическое разложение воздуха обуславливает явления горения, точно так же механическое разложение его составляет причину электричества; иными словами, электризование есть в механическом отношении то же, что горение в химическом отношении⁴⁹¹". Разницу между этими формами разложения Шеллинг видит в том, что путем механического разложения осуществляется в незначительной мере или отчасти то, что вполне достигается в химическом разложении, именно разделение факторов, связанных в воздухе, поддерживающем горение (кислорода и теплоты). Таким образом в химическом процесс завершается то, что начинается в электрическом, следовательно,

химический процесс есть завершение электрического.

Необходимо прибавить, что Шеллинг считает свой вывод электричества из химического отношения тел к кислороду лишь попыткой и заявляет, что он не может доказать этого взгляда, а утверждает только его возможность. Заметим также, что он и впоследствии сохранил утверждение связи между электрическим и химическим процессом, но в сочинении "Entwurf" он отказался от мысли, что возникновение отрицательного электричества обуславливается степенью сродства тела с кислородом.

Во всех этих идеях Шеллинга не следует упускать из вида высшей и руководящей основной мысли, которая сохраняет свое значение, хотя бы выводы Шеллинга и оказались в частностях необоснованными или неправильными. Во всех случаях явления природы, о которых он говорит, огонь, свет, теплота, воздух, вода, электричество, должны быть объясняемы не путем допущения особых материй или сил, а как продукты, возникающие из общих естественных процессов притяжения и отталкивания, соединения и разложения. Шеллинг не хочет считать их данными, а стремится понять их возникновение из общих

физических причин. "Природа сумела получить эти явления самым простым путем, именно она окружила твердые тела жидкою средою, которая служит не только общим хранилищем основного вещества, по-видимому, составляющего центр всяких частных притяжений, но и проводником высших сил, которые единственно способны произвести все явления, сопровождающие перемены в отношениях между основными веществами тел⁴⁹²".

С этим основным взглядом на общие силы природы, которые только изменяют формы своих проявлений, вступает, по-видимому, в противоречие факт магнетизма, который считается обнаружением особой основной силы, присущей некоторым телам. Это возражение Шеллинг старается опровергнуть. Уже сходство между магнитными и электрическими явлениями наводит на мысль об однородности их причин. Так как магнетизм может быть вызван искусственно, и магниты могут быть искусственно созданы, то из этого видно, что особой магнитной силы нет. Если бы такая связанная с магнитом сила была исключительною причиной явлений магнетизма, то железо не могло бы быть без помощи магнита намагнетизировано накаливанием и

неравномерным охлаждением или электрическими колебаниями; точно так же, наоборот, сила магнита не могла бы быть уменьшена или уничтожена накаливанием и равномерным охлаждением, окислением, электрическими сотрясениями. Магнетизм исчезает в магните вследствие тех же физических причин, которые порождают его в железе. "Эти опыты доказывают, что мы не имеем никакого права допускать особую магнитную силу, а тем менее одну или две магнитные материи. Последнее допущение имеет смысл лишь до тех пор, пока мы относимся к нему как к научной фикции, служащей руководством для опытов и наблюдений, а не как к принципиальному обоснованию объяснений и гипотез. В самом деле, говоря о магнитной материи, мы в действительности не высказываем ничего нового, кроме того, что раньше было известно, именно, что должно быть что-либо, делающее магнит магнитным"⁴⁹³.

Таким образом нет никакого основания предполагать для магнитных явлений особую магнитную причину. Явления магнетизма составляют лишь частный случай притяжения и отталкивания тел, относящийся к области деятельности общих естественных сил. Теперь

исследование расширяется и направляется на вопрос о всеобщем значении притяжения и отталкивания. Этим вопросом Шеллинг открывает вторую часть своего сочинения "Идеи".

Глава четырнадцатая

ДИНАМИКА. В. ПРИНЦИПЫ

I. ОБЩИЕ СИЛЫ

В исследовании о "притяжении и отталкивании вообще, как принципах системы природы" Шеллинг поднимает несколько основных вопросов. В этом отделе речь идет о значении, способе действия и обосновании этих сил.

Противоположность между механистической и динамической системой природы обнаруживается в вопросе о значении этих основных сил и необходимости допускать их для объяснения явлений природы: первая система отрицает, а вторая утверждает это допущение. Шеллинг обсуждает механистическую систему, рассматривая корпускулярную физику женева философа Лесажа, на основании его трактата о происхождении магнитных сил; он показывает, что механистическая теория, допуская существование неделимых тел, пустого пространства и передачу движения толчком, лишь по внешнему виду обходится без

динамической гипотезы, на самом же деле включает ее в себе и не может шага ступить без нее. "Атомист", – удачно замечает Шеллинг, – "предполагает эти принципы лишь настолько, насколько они ему нужны, чтобы иметь возможность сделать вид, будто без них можно обойтись, и пользуется ими, именно для того, чтобы впоследствии отвергать их ценность. Между тем они-то и дают ему точку опоры, к которой он может приложить свой рычаг, чтобы сдвинуться с места, и потому, желая доказать, что они не нужны для объяснения системы мира, он скорее показывает, что он необходимы в системе его учения⁴⁹⁴".

Философия природы высказывается в пользу динамической системы. Каждой явление природы есть действие силы; как таковое, каждое явление должно быть ограниченным, следовательно, обусловленным одновременной деятельностью противоположных сил; каждый продукт природы состоит из действия и противодействия, поэтому деятельность природы осуществляется в борьбе противоположных сил. Чтобы создать тело (материю) или наполняющую пространство сущность, необходима деятельная противоположность притяжения и отталкивания. Если мы допустим, что эти силы даны в телах, то

их деятельность обусловлена количеством (массою) или качеством тел; в первом случае силы действуют механически, а во втором – химически; механическое притяжение есть тяготение, а химическое притяжение есть сродство⁴⁹⁵.

Что касается продукта борьбы сил, возможны три случая: 1. борьба сил погасает в продукте, и силы приходят в равновесие, 2. равновесие нарушается, и тела, выведенные из покоя, стремятся восстановить равновесие сил, 3. равновесие не восстанавливается, а все вновь нарушается, и потому борьба сил остается постоянною. В первом случае получается мертвое тело, во втором – химическое явление, а в третьем – жизнь. Таким образом химическая деятельность составляет посредствующее звено между органическою и механическою деятельностью, и борьба противоположных сил простирается на все царство явлений природы⁴⁹⁶.

Третий и самый трудный вопрос заключается в обосновании динамической системы, согласно которой притяжение и отталкивание суть основные силы, объясняющие существование телесного мира. Если мы хотим действительно решить вопрос, то мы должны дать это объяснение, а не отодвигать только вопрос; при

этом притяжение и отталкивание должны быть признаны: 1. противоположными и 2. первоначальными силами. Если одно из этих положений отрицается, то возникает "мнимое применение этих двух принципов". В самом деле, в действительности принцип притяжения отрицается, если притяжение сводится к отталкиванию и объясняется, напр., толчками эфира; точно так же первоначальность этих сил, собственно, отрицается, если им предпосылается материя, и они считаются силами материи. В этом случае они оказываются скрытыми качествами и относятся к материи таким же образом, как так называемые прирожденные силы относятся к человеческому духу⁴⁹⁷. В этой теории то, что составляет условие возникновения материи, признается за ее качество; обусловленное начинает играть роль условия, и первая основная идея всякой философии природы запутывается в сети одного из самых грубых софизмов.

Таким образом существуют две формы мнимого применения этих принципов, в которых, по-видимому, запутался и Ньютон со своим объяснением притяжения, так как он то принимал его за "materiae vis insita" (присущая материи

сила, *qualitas occulta*, скрытое качество), то старался вывести его из другой причины⁴⁹⁸.

II. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ СИЛ

Мы необходимо должны представлять себе тела, и можем представлять их не иначе, как наполняющими пространство объектами; они могут быть такими лишь вследствие деятельности указанных выше противоположных сил. Мы не освобождаемся от допущения этих сил также и при допущении атомов, т. е. при предположении, что представление тела может быть сведено к представлению заполнения мельчайших частиц пространства. Отсюда ясно, что эти силы необходимы для нашего познания природы, и их невозможно обосновать из этого познания, следовательно, для нас остается лишь следующий путь: искать их основания в характере или условиях нашего знания. Если мы их отрицаем, то материя для нас непонятна; если мы делаем их зависимыми от материи, то они становятся скрытыми качествами и также делаются непонятными; если мы их признаем независимыми от материи и, в то же время, независимыми от нашего знания, то это вещи в себе, непонятные сущности. В этом представлении заключается "πρότων ψευδός

(основная ошибка) всякого догматизма)⁴⁹⁹.

Материя есть необходимый объект нашего созерцания, а вовсе не вещь в себе. Только в отличие от созерцания (от объекта) возникает сознание и сознательная деятельность мышления (рассудок); поэтому то, вследствие чего возникает само созерцание, представляется рассудку, как данное, и не может представляться ему иначе. Объект созерцания есть продукт, находимый нашим сознанием, продукт, анализируемый рассудком, как нечто данное, как нечто такое, факторы чего он превращает в понятия и представляет, как причины, действующие независимо от него и от всех субъективных условий знания, т. е. как силы. Поэтому факторы созерцания должны казаться рассудку естественными силами и притом основными силами природы. Созерцание возникает благодаря первоначальной, самой по себе неограниченной деятельности, которая остается бесформенною, если она не ограничивается, не отражается, не отталкивается назад; первая основная деятельность имеет центробежное направление, а вторая – центростремительное; первая деятельность есть отталкивание, она производит пространство, распространяясь из одной точки по всем возможным направлениям,

тогда как вторая деятельность состоит в притяжении и производит точку, движущуюся непрерывно в одном направлении, именно время; обе эти деятельности вместе приводят к обнаружению силы, наполняющей пространство и время. Этот продукт созерцания представляется рассудку, как данный, независимый от него объект: таким образом возникает понятие материи; факторы созерцания представляются рассудку, как факторы материи, т. е. как основные силы отталкивания и притяжения.

Вывод материи из основных сил отталкивания и притяжения был сделан уже Кантом в сочинении "Метафизические начальные основания естествознания", а вывод этих основных сил из основных условий созерцания был сделан Фихте в его теории знания. Таким образом Шеллинг вполне и сознательно согласен в этих вопросах со своими предшественниками⁵⁰⁰.

III. ДИНАМИКА И ХИМИЯ

Из обоснования динамической системы следует, что тела необходимо представляются, как действительные пространственные величины. Эта необходимость простирается не далее количественного характера представления, она не простирается на разнородность или специфические различия между телами. Поэтому такие свойства, как, напр., сцепление, форма и т. п., благодаря которым тела отличаются друг от друга, должны считаться в сравнении с необходимым явлением телесности прежде всего случайными, так что знание о них должно приобретаться не метафизическим, а эмпирическим путем⁵⁰¹.

Между телами существуют специфические "частные" притяжения и отталкивания, зависящие от качества тел: это химические отношения сродства и различия, соединения и разложения. Слово сродство есть лишь особенный термин для обозначения притяжения. Если объяснять химическое притяжение механически, как тяготение, обусловленное конфигурацией частиц тела, то против этой теории возникают известные уже возражения, высказанные против

предположений механистической системы⁵⁰².

Отсюда возникает вопрос: можно ли объяснить химические явления динамически и свести частные притяжения и отталкивания тел к общим силам? Это обоснование Шеллинг называет "философией химии". Химический процесс отличается от динамического своей зависимостью от качества тел. Качество не существует само по себе: оно есть состояние ощущения, воздействие, испытываемое нами и определяемое в своих частных особенностях лишь на основании опыта. Воздействие, как таковое, может быть лишь более слабым или сильным; оно может иметь бесконечно много степеней, но в каждом данном случае должно иметь одну определенную степень. То, что мы называем качеством, есть обусловленное силою воздействие, интенсивное влияние силы. "Всякое качество материи опирается единственно и исключительно на интенсивность ее основных сил, и так как химия занимается собственно только качествами материи, то таким образом вместе с тем разъясняется и утверждается понятие химии, как науки, которая учит, как возможна свободная игра динамических сил"⁵⁰³. Если всякая материя есть первоначально продукт

противоположных сил, то всякое различие между видами материи есть не что иное, как различие в отношении между этими силами. Принцип динамической химии заключается именно в том положении, что всякое качество материи основывается на отношениях по степени между основными силами материи.

Очевидно, это понятие химии основывается на посылах, вполне лежащих в области философии Канта: это динамика Канта, примененная к учению Канта об ощущении, как интенсивной величине⁵⁰⁴.

IV. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ ВЗГЛЯД НА СИСТЕМУ ТОЖЕСТВА

Из идей, высказанных в рассмотренном нами сочинении, вытекает следующее основное положение: природа, как познаваемый, доступный рассудку, обоснованный в созерцании объект, образует сплошной динамический процесс, основными факторами которого служат противоположные силы отталкивания и притяжения. Так как деятельность притяжения мыслима только при допущении силы отталкивания, то этой силе принадлежит логическое первенство, и она обладает положительным характером. Всякий продукт природы должен быть действием обеих этих сил, и главные различия между телами определяются основными отношениями между силами: равновесие этих сил закрепляется в телах, оно нарушается и восстанавливается, оно нарушается и постоянно встречает препятствие к восстановлению; в первом случае продукты имеют механический, во втором – химический, а в третьем – органический характер.

В этом понимании природы уже заключается проблема, которая должна выступить наружу в

дальнейшем развитии философии природы и привести к повороту в ней. Действующие в природе силы коренятся в созерцании; они по своей внутренней сущности суть факторы созерцания, следовательно, сами имеют характер созерцания. Это положение твердо установлено, и отрицание его было бы возвратом к догматизму. Если бы эти созерцания были только субъективными в обыкновенном смысле слова, то природа была бы феноменом, обоснованным в силах нашего представления, а вовсе не обоснованною в себе реальностью. Но утверждение реальности природы требуется основным характером философии природы; без него не могло бы быть и речи о реальном знании природы, о "выходе философии на свободное поприще действительности". Если трансцендентальное обоснование сил природы и материи должно согласоваться с этою основною чертою философии Шеллинга, именно с утверждением самостоятельной реальности природы, то тогда необходимо утверждать в точном смысле слова, что сама природа есть процесс созерцания и знания, что она есть не только объект, а субъект-объект, что в каждом продукте природы полагаются и объединяются оба эти фактора (субъективность и

объективность), и различная форма их существования и объединения выражается в виде постепенного возвышения степеней, или потенцирования. В этих продуктах возрастает по степеням знание, тождество субъекта и объекта. Это тождество есть основное содержание мира. Намерение выйти из субъективного сознания в область созерцания природы вещей было исходным пунктом размышлений Шеллинга, невольно ведущим к учению о тождестве. Когда это намерение было осуществлено, Шеллинг почувствовал, что он дошел до центрального пункта своей системы. С этого момента он пытается дать то обоснование, которое он озаглавил словами: "Изложение моей системы философии". Именно этот поворот имеет он в виду, говоря: "Когда для меня открылся свет в философии, в 1801!"⁵⁰⁵

Эти слова, сказанные в интимном письме, не могли бы вырваться у него, если бы эта цель была ему ясна уже с самого начала. Оглядываясь на прошлое, он считает свои первые работы сознательными подготовительными трудами к учению о тождестве, но такая подготовка ни в чем не обнаруживается, и потому мы имеем право считать письменные интимные заявления

Шеллинга в этом случае, как и во многих других, более искренними, чем публичные.

Глава пятнадцатая

ОРГАНИКА. А. ПЕРВАЯ СИЛА ПРИРОДЫ

I. МИРОВАЯ ДУША, ДУАЛИЗМ, ПОЛЯРНОСТЬ

Вслед за сочинением "Идеи" Шеллинг написал трактат "О мировой душе", в котором он сделал попытку применить динамические принципы к органической природе. Поэтому сущность проблемы для него заключалась в вопросе, какова первая и положительная причина жизни. Так как эту причину нельзя искать вне природы, а также нельзя искать ее в ряду естественных сил, как особую отдельную силу, и нельзя также искать ее в ряду явлений жизни, составляющих ее продукт, то она представляется тождественною с первичною силою природы. Поэтому Шеллинг подразделяет свое сочинение на два исследования: "о первой силе природы" и "о происхождении всеобщего организма".

Индивидуальная жизнь есть особая форма и проявление всеобщей жизни. Природа не могла бы произвести индивидуальную жизнь, если бы сама она не была живою по своей внутренней

сущности и основанию. Противоположность жизни составляет мертвое равновесие сил, противоположность смерти заключается в постоянной борьбе сил, которая обуславливает и поддерживает постоянный круговорот явлений. Если природа есть первичная сила, необходимо вызывающая и пробуждающая противоположную силу, если она таким образом есть постоянное взаимодействие этих двух противоположных сил, то, следовательно, природа живет, как целое, и сама жизнь есть первоначальное, а мертвый продукт – вторичное явление, так что жизнь не состоит в оживленности мертвых тел, а наоборот, мертвые тела возникают, как результат потухшей жизни.

"Эти две борющиеся силы", – говорит Шеллинг в начале своего исследования, – "представляемые в одно и то же время и составляющими единство, и противодействующими друг другу, приводят к идее организующего принципа, превращающего мир в систему. Быть может, этот именно принцип хотели обозначить древние словом мировая душа". В конце сочинения Шеллинг говорит: "Так как этот принцип поддерживает непрерывность неорганического и органического мира и объединяет всю природу, делая ее всеобщим

организмом, то в нем мы вновь узнаем ту сущность, которую провидела древняя философия и приветствовала под именем общей души природы"⁵⁰⁶.

Поэтому отношение между двумя основными силами, антагонизм которых создает и поддерживает общую жизнь природы, нужно понимать следующим образом: они тождественны и противоположны, их противоположность имеет общее происхождение и обнаруживается в одном и том же субъекте. Природу, как единство сил, Шеллинг называет "мировой душой", двойственность и противоположность сил он называет "дуализмом", а объединение противоположностей "полярностью". Эти выражения обозначают одну и ту же вещь и одну и ту же тему в различных отношениях. "Первый принцип философского учения о природе состоит в том, чтобы сводить всю природу к полярности и дуализму". "А ргіогі ясно, что во всей природе действуют раздвоенные, реально противоположные принципы; эти противоположные принципы, будучи объединены в одном теле, сообщают ему характер полярности; таким образом в явлениях полярности мы знакомимся как бы с узкими и определенными сферами, в которых действует всеобщий

дуализм⁵⁰⁷".

Здесь заключается зародыш учения о тождестве, без всякого трансцендентального определения. Здесь устанавливается требование единства природы, которое должно быть определено, как сила природы, т. е. физически; следовательно, это единство тождественно с первою положительною силою. В начале своего сочинения Шеллинг говорит об этой первой силе: "Чтобы поймать этого Протея природы, который в бесчисленных явлениях все вновь возвращается, все изменяя форму, мы должны шире расставить сети. Наш путь должен быть медленным, но зато тем более надежным". В конце этого пути Протей не пойман, Шеллинг заявляет: "Так как этот принцип, как причина жизни, ускользает от всякого глаза и слишком глубоко скрывается в своем собственном продукте, то его можно познать лишь в отдельных явлениях, в которых он обнаруживается, и рассмотрение неорганической природы, как и органической, останавливается перед этим неизвестным началом, в котором уже древняя философия предполагала первую силу природы". Поэтому Шеллинг в сочинении "О мировой душе" считает лишь "гипотезою" свой собственный взгляд, согласно которому этот Протей в природе есть

эфир. Общая душа природы есть, по его мнению, та сущность, которую некоторые физики древних времен "отожествляли с формирующим и созидующим эфиром (присущим самым благородным натурам⁵⁰⁸".

II. ЭФИР

1. ЭФИР И СВЕТ

Первая сила природы есть отталкивание, первоначальная сила расширения, деятельность которой простирается в бесконечность и потому не образует никакого объекта возможного восприятия, никакого явления; она может стать явлением только в том случае, если ограничивается противоположною силою притяжения. Общий продукт обеих сил есть первичный феномен, именно свет, который таким образом заключает в себе двойственность, первичную противоположность и потому есть первая и положительная причина всеобщей полярности. Отталкивание и притяжение составляют общую силу природы, которая наполняет пространство, вызывает и поддерживает движение, производит материю и является в виде света⁵⁰⁹.

Свет есть материальный феномен, он материален и феноменален, он есть продукт двух принципов, положительного и отрицательного, невесомой и весомой материи, отталкивающей

материи, разливающейся по мировому пространству и притягивающей. Первая есть эфир, эластическая, повсюду распространенная жидкость.

Из чего же состоит отрицательный принцип?

Факты приводят к мысли, что свет развивается вследствие горения, и что само горение состоит в соединении тела с кислородом поддерживающего жизнь воздуха, в котором связаны кислород и теплота⁵¹⁰. Уже а priori мы имеем основание предполагать, что всякий свет, который мы можем создать, получает начало из поддерживающего жизнь воздуха, именно возникает путем разложения его, при чем освобождается теплота. Если мы предположим, что мировой эфир находится везде, и что кислород распространен во всей природе, то отсюда следует постоянное сосуществование этих веществ, и та отрицательная весомая материя, которая ограничивает свободно циркулирующую в высшей степени эластическую жидкость, разлитую вокруг мировых тел, оказалась бы кислородом. Гершель доказал чрезвычайную вероятность мысли, что солнечный свет есть лишь феномен постоянного разложения солнечной атмосферы; при этом он ссылаясь на аналогию с развитием света в нашей земной

атмосфере. Если бы далее можно было доказать, а этого, по крайней мере, нельзя опровергнуть, что между Солнцем и Землею разлита материя, разлагаемая действием Солнца, при чем эти разложения распространяются вплоть до нашей земной атмосферы, то отсюда следовало бы, что свет есть явление, вызываемое особою материей и происходящее от сотрясений разложимой среды. Таким образом могут быть объединены теории Ньютона и Эйлера, которые спорят о том, есть ли свет вещество или только явление, вызываемое движущеюся, колеблющеюся средой⁵¹¹.

2. СВЕТ И ТЬМА

На этой гипотезе двойственности света, согласно которой эфир и кислород относятся друг к другу, как положительный и отрицательный принцип, Шеллинг основывает свои дальнейшие выводы о способе действия света на тела, о взаимном отношении между светом и телами. Здесь все зависит от того, в какой степени тела притягивают или отталкивают кислород, а это свойство стоит в связи с окисляемостью, или горючестью, тел. В этих выводах речь идет об отношении между противоположными факторами, из которого Шеллинг выводит свои положения. Поэтому он называет свои выводы (насколько я знаю, здесь в первый раз) "построением".

Эфир проникает все тела и устанавливает между ними то "динамическое общение", которым обуславливается взаимодействие между ними. Но он проникает их не одинаково, а различным способом, смотря по тому, притягивают ли тела сообразно своей природе положительный фактор света (эфир) и отталкивают отрицательный (кислород) или наоборот, т. е. смотря по тому, изменяют ли они

согласно своей природе природу света или нет. Если они ее не изменяют, то эфир проникает их в форме света, а в противном случае – в форме теплоты. Само собою разумеется, так как эфир проникает все тела, то здесь может идти речь о притяжении и отталкивании не в абсолютном, а лишь в относительном смысле. Тела, проницаемые светом, прозрачны; но так как тело есть деятельная, а не пассивная среда, так как оно видоизменяет свет при его прохождении, то вследствие преломления и помутнения света возникают цвета в той постепенности, как они даются призмою; это явление следует выводить из степеней преломления и из различий по степени между элементами, содержащимися в свете. Шеллинг называет цвет "сочетанием света с телом", и в этом выражается его склонность к учению Гете о цветах⁵¹².

Эфир проникает прозрачные тела в форме света, точно так же он проникает непрозрачные тела в форме теплоты; отношение последних к свету состоит в том, что они обладают положительным принципом его (эфиром) и вследствие этого отталкивают его, а отрицательный принцип (кислород) притягивают; они относятся к кислороду так же, как эфир. Именно их притяжение к кислороду придает им

общий характер горючести; сходство с эфиром придает всем горючим телам общий "флогистический" характеру. "Флогистический принцип" есть лишь отношение, а не особая материя. "Это не что иное, как относительное понятие". Таким образом в состав горючего тела входит свойственная ему первоначальная теплота, соответствующая степени его флогистической природы и называемая Шеллингом "абсолютною теплотою", в отличие от сообщенной теплоты, получаемой телом от свободно распространяющейся тепловой жидкости, которая проникает все тела и сама себя поддерживает в постоянном равновесии благодаря своей чрезвычайно эластической природе. Равновесие теплоты в различных телах есть "температура". Но в различных телах абсолютная теплота различна; чем более, у тела теплоты, тем менее оно нуждается в ней, тем энергичнее оно отталкивает внешнюю теплоту, тем меньше теплоты воспринимает оно, чтобы достигнуть определенной температуры, тем меньше его восприимчивость к этой передаче тепла, или "теплоемкость". Поэтому при равной температуре или одинаковой степени теплоты термометра сообщенная теплота в различных телах (равного веса или объема) различна. Это различие

называется "удельною теплотою" тела; теплоемкость находится в прямом отношении к ней, а абсолютная теплота – в обратном⁵¹³.

Основная мысль, из которой исходит Шеллинг в своем "построении учения о теплоте", опирается на допущение всеобщего отношения тел к эластической жидкости, окружающей и проникающей их, на допущение постоянного взаимодействия между невесою и весою материей. Кто правильно понял это постоянно возвращающееся взаимоотношение в природе, тот, по мнению Шеллинга, нашел ключ к объяснению всех главных перемен в телах; эти главные перемены суть не что иное по существу, как положительные и отрицательные формы проявления теплоты.

3. СВЕТ И ЭЛЕКТРИЧЕСТВО

Также и электрические явления, противоположность положительного и отрицательного электричества, распределяющаяся в различных телах, должна быть выведена из всеобщей и основной противоположности между невесою и весою материей. Реальное противоположение возможно лишь внутри общего принципа. "Этот общий принцип обеих электрических материй есть экспансивная сила света, следовательно, две формы электричества могут отличаться друг от друга лишь своими весовыми основаниями". Очевидно, оба электричества родственны свету, различие между ними заключается лишь в степени. Здесь опять встречается нам мысль, высказанная в сочинении "Идеи", что кислород есть весомое основание отрицательного электричества, и что причина электричества заключается в разложении воздуха (вызываемом трением). В трущихся телах, по мнению Шеллинга, состояние нагревания предшествует электрическому состоянию, противоположные электрические состояния суть следствия неравномерного нагревания, которое обусловлено различными свойствами трущихся

тел; менее нагревающееся тело становится положительно электрическим, как стекло, а более нагревающееся становится отрицательно электрическим, как сера. Как при горении, так и при возникновении электричества происходит разложение воздуха, но во втором случае разъединяются кислород и свет, а в первом – кислород и азот. Поэтому при горении разложение воздуха бывает "полным", а при возникновении электричества оно достигается лишь "отчасти". Впрочем, возможно, что между различными видами атмосферного воздуха и различной природою электрических жидкостей существует еще неизвестная связь, возможно, что и азот играет роль в электрическом процессе, что атмосфера есть продукт противоположных электричеств, и эти последние на основании будущих опытов окажутся двумя различными видами воздуха. "Пока это удивительное и равномерное соединение совершенно разнородных материй в атмосферном воздухе не может быть объяснено основательнее, чем путем предположения смешения разнородных газов, я считаю, несмотря на многочисленные опыты химии, окружающий нас воздух самой неизвестною и, пожалуй, самою загадочною субстанцией в природе⁵¹⁴".

Шеллинг хотел бы доказать, что свет, теплота и электричество суть различные состояния и способы действия одного и того же принципа. Однако его рассуждения основываются лишь на аналогиях и не имеют силы доказательств. Лишь опытами может быть с очевидностью доказана теория тождества света, теплоты и электричества; вообще, по мнению Шеллинга, еще многого не хватает для экспериментального обоснования теории электрических явлений. "Новые и до сих пор еще не известные опыты решат этот вопрос, если какой-нибудь химик решится стать Лавуазье электричества⁵¹⁵".

4. ФЕНОМЕН ПОЛЯРНОСТИ

Во всей природе господствует всеобщий дуализм противоположных принципов, распределенных между различными силами и материями. Сконцентрировавшись в одном теле, этот деятельный дуализм имеет характер полярности, и места, в которых обнаруживаются противоположные принципы, называются полюсами тела. Трение разнородных тел приводит вследствие неравномерного нагревания к возникновению противоположных электрических состояний; если эта противоположность возникает вследствие неравномерного нагревания в одном и том же теле, как это в самом деле бывает в турмалине, то о таком теле говорят, что оно обладает электрической полярностью.

Всякое тело есть продукт противоположных сил, всякое тело проникнуто эфиром; поэтому посредством физических причин в каждом теле можно пробудить эти противоположности, вызвать дуализм и обнаружить полярность тела. Характерное обнаружение полярности есть магнетизм. Накаленный железный брус, поставленный перпендикулярно, охладевает

неравномерно и обнаруживает полярность. Если одинаковые причины приводят к возникновению электрических и магнитных явлений, то отсюда можно заключить об аналогичной природе этих явлений. Если можно допустить, что причина, возбуждающая магнетизм, повсюду распространена и действует непрерывно на все тела, то об особой магнитной силе, заключенной в некоторых телах, не может быть и речи. Если бы все тела проявляли абсолютное отталкивание в отношении ко всеобщей причине магнетизма, то все они были бы совершенно не магнитными. Так как эта причина проникает все тела, то ни одно из тел не лишено магнетизма, но, конечно, своеобразные магнитные явления должны ясно обнаруживаться лишь в тех телах, которые проявляют в отношении к этой причине наименьшее отталкивание, или "минус отталкивающей силы". Магнетизм, как ни ограничена сфера, в которой обнаруживается своеобразное его движение, принадлежит к числу всеобщих сил природы.

Если, исходя из деятельности сил природы в небольшом масштабе, можно заключать об аналогичной их деятельности в широких размерах и предположить, что при образовании Земли существовало неравномерное охлаждение

ее полюсов, то отсюда объясняется магнитная полярность Земли, постоянно поддерживаемая и все вновь разжигаемая непрерывным влиянием солнечной теплоты. Таким образом магнетизм представляется космической силой, более первоначальной и всепроникающей, чем электрическая сила. Это первичный феномен полярности⁵¹⁶.

В магнетизме Шеллинг видит первое самое простое проявление того раздвоения в единстве, того самопротивоположения, без которого не могут быть мыслимы жизнь, чувство и знание. Поэтому явления магнетизма приобретают для него огромное значение и служат средством для ориентирования: он постоянно имеет их в виду, постоянно делает по этому поводу сравнения и аналогии и, наконец, превращает форму этих явлений в схему всего своего мирозерцания.

Глава шестнадцатая

ОРГАНИКА. В. ПРОЦЕСС ЖИЗНИ

I. ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ ЖИЗНИ

1. РАСТИТЕЛЬНОСТЬ И ЖИЗНЬ

Жизнь не исчерпывается химическим процессом, хотя и обуславливается им. Существуют две главные формы организации: растительная и животная жизнь, или (так как растение еще не обладает настоящей жизнью) растительность и жизнь. В отношении к кислороду (оксигену), самому элементарному условию всякой жизнедеятельности, две главные формы химического процесса суть раскисление и окисление, или (говоря языком флогистической теории) "флогистизация" и "дефлогистизация". В первом случае кислород выделяется, а во втором – присоединяется; в первом случае отношение между телом и кислородом состоит в обособлении их, а во втором – в объединении; эти процессы противоположны друг другу: раскисление есть положительный, а окисление – отрицательный

процесс⁵¹⁷.

В таком же отношении находятся растительная и животная жизнь. Растения выдыхают кислород, а животные вдыхают его, первые исправляют, а вторые портят воздух, поддерживающий жизнь. Растительный процесс есть непрерывное раскисление, а жизненный процесс есть непрерывное окисление. Растение разлагает воду, а животное – воздух; первое воспринимает горючую составную часть атмосферы и отдает ей кислород, а второе воспринимает кислород и отдает атмосфере углекислоту. Воздух содержит в себе два элемента, из которых один создает возможность дыхания животных (жизни), а другой уничтожает ее; воздух соединяет в себе два элемента, конфликт которых, по-видимому, создает жизнь. Таким образом вода заключает в себе "зачаток всякой растительности", "а воздух – зачаток всякой жизни". "Если человек не хочет быть созданным из комка земли, то все же он должен признать, что эфирное происхождение, которое он хотел бы присвоить лишь своему роду, он разделяет со всеми живыми тварями". Поэтому Лихтенберг имел право сказать: "Все прекраснейшее, по крайней мере, что есть на земле, произошло путем сгущения из тонкого

пара⁵¹⁸".

Однако жизнь не есть готовый продукт, она находится в постоянном процессе возникновения, она есть длительный процесс, возможный только при продолжающемся конфликте противоположных принципов, который поддерживает смену явлений и заставляет их образовать постоянный круговорот. То же самое производит и природа в общем и целом, она живет и в постоянном круговороте своих явлений образует всеобщий организм, в котором все мертвое есть "потухшая жизнь", а все живое – "индивидуализированная жизнь". "Организм не есть свойство отдельных вещей природы; наоборот, отдельные вещи природы суть ограничения или отдельные способы представления всеобщего организма". "Следовательно, не вещи суть принципы организма, а наоборот, организм есть принцип вещей". "Существенное во всех вещах (которые не сводятся лишь к явлениям, а приближаются в бесконечной последовательности к индивидуальности) есть жизнь; к области случайного относится лишь форма их жизни, и даже мертвые тела в природе не мертвы сами по себе, а являются лишь результатом потухшей жизни". Эти положения заключают в себе самое

отчетливое выражение тех основных взглядов Шеллинга, без которых трудно понять, что он хотел сказать по существу своим сочинением о мировой душе⁵¹⁹.

2. ОСНОВАНИЕ ЖИЗНИ

Вопрос об основании животной жизни допускает лишь три мыслимых решения: это основание находится или целиком в самой животной материи, или же оно находится совершенно вне ее, или же оно состоит из противоположных принципов, из которых один принцип нужно искать в самом живом индивидууме, а другой – вне индивидуума. Первым решением предполагается то именно, что должно быть объяснено: существование животной материи. Второе решение основывается на следующем ложном предположении: если животная материя оживляется лишь внешнею причиною, то сама эта материя совершенно пассивна, чего нельзя сказать ни об одном теле в природе, а тем менее о животном теле. Таким образом из указанных выше возможностей остается в силе лишь третья. Так как принцип жизни не может быть продуктом жизни, то положительная причина жизни находится вне индивидуума; так как всякий продукт природы возникает из противоположных факторов, то возникновение жизни требует двух причин, положительной и противоположной ей,

отрицательной; так как животное есть деятельный индивидуум, то его жизнь должна быть также и его продуктом, и отрицательную причину его существования нужно искать в нем самом.

Жизнь есть всеобщее явление, она распространена по всему миру, она есть "всеобщее дыхание природы". Существует лишь одна жизнь, как и один дух. Различия между духами существуют благодаря индивидуализирующему принципу; отличие одной жизни от другой заключается в характере жизни. Жизнь относится к индивидууму, как общее к единичному, как положительное к отрицательному. Все существа тождественны в своем положительном принципе и отличаются друг от друга лишь своим отрицательным принципом. Именно в этом заключается единство и разнообразие жизни во всей вселенной⁵²⁰.

Таким образом жизнь возможна не иначе, как при двух условиях: одно из этих условий есть принцип, благодаря которому существует, поддерживается и все вновь разжигается процесс жизни; другое из условий есть принцип, из которого слагается процесс жизни, – эту роль играют вещества, служащие материалом для организма. Условие, благодаря которому

что-либо существует или случается, мы называем положительным; условия, без которых что-либо не может возникнуть или случиться, мы называем отрицательными. Это само собою разумеющееся различие тем важнее для нас, что нередко возникают недоразумения, именно – отрицательное условие принимается за положительное. Существует лишь одно условие, благодаря которому процесс жизни существует и поддерживается, и которое именно поэтому не входит, как составная часть, в самый этот процесс; наоборот, условий, без которых этот процесс не мог бы существовать, и комплекс которых образует материальную организацию, существует множество.

3. РАЗДРАЖИМОСТЬ

Соединение и разделение веществ есть химический процесс. Поэтому, несомненно, химический процесс необходим для жизни, он принадлежит к числу отрицательных условий ее. Ни один химический процесс, как таковой, не бывает постоянным; основанием химического процесса служит нарушенное равновесие, а в результате его получается восстановление равновесия (индифференция). Чтобы быть постоянным, процесс должен непрерывно поддерживаться, именно, должно существовать постоянное препятствие, мешающее возникновению готового продукта. К тому же химический процесс, как таковой, никогда не переходит своих границ, он не переходит в организацию, в органической природе химические процессы совершаются по тем же законам, как и в неорганической, по общим законам, никогда не преступаемым природою. Поэтому, если жизнь есть несомненно химический процесс, то в такой же мере несомненно, что она не исчерпывается химическим процессом. Что придает этому процессу постоянство? Что связывает его с

органической формой? Слова вроде "животное избирательное притяжение, животная кристаллизация и т. п.", ничего не объясняют и только повторяют вопрос или же закутывают его в словесные построения химии.

Должна существовать причина, благодаря которой процесс жизни не останавливается, а все вновь разжигается и возбуждается. Живое отличается от мертвого своею "раздражимостью". Всякое тело воспринимает внешние впечатления и влияния механического и химического характера, но раздражаться может только живое тело; поэтому раздражимость есть не просто восприимчивость, а способность реагировать на внешние раздражения (раздражимость). Если бы организм не был раздражим, то эти внешние влияния не действовали бы, как раздражения; поэтому внешние влияния не суть причина раздражимости, точно так же, как внешние воздействия не суть причина ощущения. В раздражимости заключается возможность подавленного состояния и болезни; поэтому Броун был прав, основывая на этом понятии свое учение о болезнях, но он был неправ, считая возбуждающие потенции, вроде теплоты, воздуха, пищи и т. д., положительною причиною раздражимости; он имел правильное

представление о болезни, но ложное представление о жизни⁵²¹.

II. ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ И ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ УСЛОВИЕ ЖИЗНИ

1. ХИМИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС И ОРГАНИЧЕСКАЯ ФОРМА

Жизнь, как процесс окисления, есть непрерывное горение, требующее для своего поддержания кислорода и горючего материала (флогистической материи). Эти вещества суть "как бы противоположные грузы на рычаге жизни"; равновесие их должно постоянно нарушаться попеременным перевесом то одного, то другого. Отсюда является необходимость постоянного восприятия и заготовления флогистической материи, а также постоянного восприятия кислорода. Таким образом существует непрерывное взаимоотношение между потребностью в дыхании и в пище, между процессом дыхания и питания; последний поддерживает жизнь, поскольку доставляет флогистическую материю, а первый – поскольку доставляет кислород; отсюда возникает постоянный антагонизм материальных факторов, составляющий отрицательное условие

жизни⁵²².

В этом химическом процессе жизни, который постоянно нарушает и восстанавливает равновесие материальных элементов, восстановление есть постоянно возвращающийся переходный пункт. Элементы, находящиеся в равновесии, суть косная материя (масса). Отсюда является предрасположение к возникновению мертвых масс; из процесса питания необходимо следует рост этих масс, следовательно, химический процесс жизни приводит к тому, что в живом индивидууме появляется и разрастается мертвая масса. Однако то обстоятельство, что она принимает определенную форму и постоянно воспроизводит свои части, что в каждой части органической массы заметны свойства остальных частей или целое, одним словом, то обстоятельство, что материя индивидуализируется, не может быть понято из химических условий жизни; этот продукт возникает как бы случайно в отношении к химическим причинам, и потому объяснение его требует начала, стоящего над химическим процессом жизни⁵²³.

Всякий орган имеет индивидуальный характер, обладает определенным свойством и формой. Специфическое свойство органа

заключается в химическом смешении его веществ, а форма выражается в структуре. Почему вещества смешаны и построены таким-то образом, это обстоятельство можно объяснить из процесса жизни, и именно поэтому процесс жизни не может быть объяснен ни химическими отношениями смешения веществ, ни формой органов, т. е. ни химически, ни механически. Процесс жизни есть причина как индивидуального смешения веществ, так и индивидуальной формы органа; он составляет непосредственную причину первого явления и косвенную причину второго явления, в организме фигура частей зависит от свойств и функций частей, а в машине наоборот. Это положение заключает в себе "ключ к объяснению самых замечательных явлений в царстве органической природы, и впервые оно отличает по существу организм от машины". Несомненно, что ассимиляция веществ и питание в теле животного осуществляются химическим путем, но в такой же мере несомненно и то "что мертвые химические силы, действующие в процессе ассимиляции, сами предполагают существование высшей причины, которая управляет ими и приводит их в движение⁵²⁴".

2. ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ ПРИЧИНА. МИРОВАЯ ДУША

Образование органических форм превышает силы чисто химической деятельности и представляется в отношении к ней случайным или свободным явлением. Производя органические формы, природа действует с полной свободой и в то же время со слепой законосообразностью. Уже Кант показал, что мы должны так оценивать органические формы. Однако каким образом возможно возникновение организации из принципов природы? Мертвыми химическими силами ее объяснить нельзя, так как эти силы действуют лишь со слепой необходимостью; допущение особой жизненной силы тоже не приводит ни к чему, так как она была бы "магической силой", исключая возможность какого бы то ни было физического объяснения организации.

Там, где природа проявляет одновременно слепую законосообразность и индивидуальную свободу, она действует, как стремление: поэтому существуют попытки объяснять организацию из первичного "стремления к формированию", присущего органической материи. Однако

понятие стремления к формированию ничем не лучше понятий жизненной силы, животного избирательного сродства и т. п. Как основание для объяснения, такое понятие чуждо духу естествознания, это "преграда для исследующего ума, подушка скрытого качества, пригодная лишь для усыпления ума". Этот термин имеет право на существование лишь в том случае, если он имеет в виду только обозначать проблему, но не решать вопрос. Так как стремление к формированию действует внутри органической материи, то им предполагается эта материя и вместе с нею причина организации⁵²⁵.

Вопрос о положительном принципе жизни остается неразрешенным и открытым. Соображения, считавшиеся до сих пор решением вопроса, или не объясняли вопроса совсем, или же объясняли его односторонне, наполовину, с отрицательной стороны. Такою односторонностью характеризуется химически-физиологическая теория, указывающая, правда, отрицательные условия жизни, но несколько не содействующая познанию положительной причины жизни. Нетрудно понять, каким образом проблема положительного условия жизни не может быть разрешена: принцип жизни не может быть найден среди условий, действующих внутри

органической природы, так как ими уже предполагается организм; он не может быть найден среди сил неорганической природы, так как эти силы не могут создать организма. Так как положительная причина жизни не может быть найдена в частной области природы, а тем менее вне природы, то она должна совпадать с глубочайшею сущностью всей природы в целом.

В руках философии природы сам вопрос, подобно Протею, перешел из одной формы в другую. Если процесс жизни отличается от химического тем, что он не угасает в своем продукте, так как восстановленное равновесие все вновь нарушается, если вся жизнь есть постоянно задерживаемое потухание процесса жизни, как ходьба есть постоянно задерживаемое падение, то отсюда является вопрос: чем обусловлено это постоянство? Если оно объясняется раздражимостью, присущею процессу жизни, то следует поставить вопрос: откуда является раздражимость? Откуда эта способность, отличающая живое от мертвого, чувствовать внешние впечатления, как раздражения? Внешнее воздействие само по себе не есть раздражение, и потому оно относится к натуре, обладающей раздражимостью, не как положительное, а только как отрицательное условие. В правильно

поставленном понятии раздражимости уже заключается ответ на вопрос: положительная причина раздражительной восприимчивости заключается в чувствительности, а причину чувствительности следует искать не в какой-нибудь органической ткани, не в организме и не в механизме, а в единстве того и другого, в самой природе, как всеорганизме или мировой душе.

Этот вопрос затрагивает центральную проблему философии природы, которая привела к первому наброску всей системы. В сочинении *Erster Entwurf* повторяются исследования, произведенные Шеллингом в сочинении о мировой душе. Во избежание повторений мы наметили лишь вкратце и мельком эти положения, подлежащие более подробному развитию, в следующих главах.

Глава семнадцатая

НОВАЯ СИСТЕМА ПРИРОДЫ

I. ДИНАМИЧЕСКАЯ АТОМИСТИКА

1. ПРОБЛЕМА ПОСТОЯНСТВА И КАЧЕСТВА

Единство сил природы и единство жизни в природе суть две основные идеи, определяющие и обуславливающие развитие взглядов Шеллинга в философии природы; они крайне тесно связаны друг с другом и, так сказать, не делят между собою царства природы, а как бы составляют всеохватывающую идею живого целого мировой жизни. Утверждение, что природа живет и образует всеединство всеобщего организма, совпадает с заявлением, что природа развивается, и что так называемая неорганическая природа составляет продукт или ступень этого развития природы. То, что возникает в этом процессе, есть сотворенный продукт; то, из чего возникает этот процесс, есть творческая природа: она есть субъект, а продукты составляют объект в

процессе природы. Продукты возникают и исчезают, а творящая природа существует.

Саморазвитие имеет свое основание, законы и цель в самом себе. Все происходящее в природе следует исключительно из нее самой и должно быть объяснимо только из нее самой. Поэтому природе необходимо приписывать "автономию и автаркию". Она тождественна со своим процессом развития. Чтобы познать ее, нужно проследить этот процесс, т. е. понять творчество природы, а не описывать только ее продукты. Отражение творчества есть воспроизведение, вторичное порождение природы в мысли. Отсюда является то изречение Шеллинга, которое так часто повторялось вслед за ним и, обыкновенно, приводило к недоразумениям: "Философствовать о природе это значит создавать природу". Он прибавляет, что необходимо помещать творения природы в условия их собственного свободного развития и освободиться от обыденного мнения, которое усматривает в природе лишь то, что совершается, и в крайнем случае доходит лишь до усмотрения действия, как факта, но не видит самого действия в действии⁵²⁶.

Если сравнить с этою идеей о творящей природе, находящейся в процессе постоянного саморазвития, состояние ее продуктов, то

окажется, что они представляют совершенно иную картину, чем этого можно было бы ожидать. Следовало бы ожидать, что это постоянное саморазвитие природы отражается в объектах, которые сменяются в неустанной метаморфозе, никогда не стоят на месте, вечно превращаются в иное, следовательно, не имеют устойчивого и определенного характера, свойства и ограниченность которого связывали бы их. При этой точке зрения природа была бы такою, какою ее никогда представлял Гераклит. Откуда же является противоположное свойство в явлениях природы, фиксирование? Откуда является в объектах природы то, чего нет в субъекте ее, именно характер постоянства и качества? Единая природа в ее бесконечном саморазвитии должна была бы быть представлена в форме эволюции единого продукта, преходящие фазы которого суть различные явления природы. Однако первичный продукт в природе не един, а состоит, по-видимому, из множества различных элементов или основных веществ; ступени развития природы суть не преходящие, а постоянные явления, природа фиксирует свои продукты и заковывает их в определения и границы определенной сферы развития.

2. ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ АКТЫ. СОЧЕТАНИЕ И РАЗЛОЖЕНИЕ

В (объективной) природе существуют "первоначальные качества", элементы со специфическими свойствами и способами действия; как неразложимые телесные вещества мира, они могут быть названы "атомами", а как единства природы – "естественными монадами". Механическое объяснение природы считает атомы мельчайшими тельцами и предполагает, что тела сложены из них, но мельчайшие тела, как бы малы они ни были, суть все же тела; как таковые, они протяженны и делимы, следовательно, механическое деление и сложение тел не имеет границ, не имеет последних частей, первоначальных элементов. Но если атомы должны быть непространственными и нетелесными, то для механистического мировоззрения они превращаются в ничто. Поэтому сторонники механистической точки зрения никоим образом не могут говорить об элементарных атомах или же должны производить тела из ничего. Механистическая атомистика предполагает то, что нужно объяснить: тело, наполняющее пространство. Она

превращает продукт в принцип, обусловленное в условие, деятельность в причину. Принцип наполнения пространства сам не пространствен, он есть сила и действие. Поэтому атом следует понимать, как силу, и для объяснения первоначальных качеств заменить механистическую атомистику "динамической"⁵²⁷.

Таким образом, принцип динамической атомистики составляют "первоначальные акты" и притом такие, которые в состоянии привести к возникновению различных тел. Если бы они были лишь различными степенями одной и той же наполняющей пространство деятельности, то различие их продуктов было бы только различием в интенсивности наполнения пространства, чего, однако, недостаточно для объяснения различий по качеству между телами. Поэтому разнородность тел не может быть объяснена простыми актами (различающимися лишь по степеням), а должна вытекать из сложения или сочетания нескольких актов.

Такое сочетание осуществляется в форме взаимного ограничения или общности актов, действие которых состоит в наполнении общего пространства, в возникновении тела, наполняющего определенное пространство в

определенных границах так, что его части взаимно притягиваются и в силу свойственной им связи противодействуют всякому разделению. Эта связь есть сцепление; границы, в которых связываются друг с другом части тела и которые составляют пространственную область тела, образуют его фигуру. Сцепление и фигура суть первые условия, при которых возникает телесный индивидуум⁵²⁸.

В этом происхождении телесных индивидуумов обнаруживается тенденция природы, а из тенденции выясняется цель ее; из этих оснований можно выяснить содержание деятельности природы, способ и средства ее деятельности. Тенденция природы направлена на сочетание ее деятельностей и продуктов. Первые продукты ее (комбинированных действий) суть телесные индивидуумы, а последнюю целью природы должно быть объединение всех индивидуумов в одном общем продукте. Этот продукт был бы абсолютной организацией, общим идеалом всей деятельности природы, целью всех различных образований и форм, которые поэтому "оказываются лишь различными степенями развития одной и той же абсолютной организации". Этот продукт не существует, а возникает и находится в постоянном процессе

возникновения. "Вся природа должна быть единым все возникающим продуктом". Отсюда является необходимость постоянного формирования и переформирования продуктов природы, что было бы невозможно, если бы элементами природы были застывшие тела с неизменной фигурой. Образование тел предполагается первичное состояние бесформенной и восприимчивой к форме материи (ἄμορφον); переход из одной формы в другую есть всегда прохождение чрез бесформенное состояние. Поэтому природа, для возникновения и смены ее форм, нуждается в распространенной повсюду, все проникающей бесформенной и противоположной застывшему телу среде: это жидкая материя, в которой ни одна часть не отличается по фигуре от других частей, и которая постоянно стремится разложить прочные формы, отстаивающие свое существование лишь путем борьбы с нею. Эта борьба между формой и бесформенным и есть возникающий продукт⁵²⁹.

3. ГРАНИЦЫ ТВОРЧЕСТВА ПРИРОДЫ

Если первоначальные акты сочетаются так, что каждый из них встречает со стороны других препятствия к образованию определенной формы, то общий продукт должен быть массой, в которой ни одна часть не отличается от других своею фигурой: это абсолютная жидкая материя, эфир, первая сила природы. Таким образом в этом продукте осуществляется самая первоначальная комбинация актов. В этой жидкости существует совершеннейшее равновесие актов, и пока оно остается ненарушенным, до тех пор не может возникнуть никакой определенной феномен, никакой осязательный эффект. Нарушение этого сочетания актов Шеллинг называет "разложением" и говорит поэтому: "Абсолютно жидкое может обнаружить свое бытие не иначе, как путем разложения; не будучи разложенным, оно остается нулем для ощущения". Так как описанное выше совершеннейшее равновесие жидкой материи нарушается самым легким изменением, то абсолютно жидкое по своей природе должно быть наиболее разложимым⁵³⁰.

Допустим, что несколько разнородных тел

столкнулись путем прикосновения или трения, которое есть не что иное, как усиленное прикосновение, и равновесие проникающей их жидкости, тотчас нарушится. Связанные акты становятся свободными, и таким образом возникают явления теплоты, электричества, химического процесса⁵³¹.

Таким образом, то, что возникает в природе, произошло из первичного состояния материи, порожденного совершеннейшим сочетанием элементарных актов; все явления в природе возникли из первоначального сочетания актов путем их разложения. Поэтому следует утверждать, что в природе ни одна субстанция не проста, всякая из них есть вместилище всеобщего созидательного процесса, строго говоря, нет ничего неразложимого. Однако и разложение имеет свои границы, за пределами которых невозможен никакой продукт природы; таким образом, существуют последние продукты, представляющиеся неразложимыми и не допускающие в процессе природы никакого другого изменения, кроме сложения (сочетания).

Таким образом, существуют границы деятельности природы, которых нельзя перейти, не уничтожая возможности продуктов природы. Природа может лишь сочетать и разлагать; то,

что не может быть подвергнуто сочетанию, "есть абсолютно неслагаемое"; то, что не может быть далее разлагаемо, есть "абсолютно неразложимое". Если природа не может выйти за свои границы, то она должна образовать постоянный круговорот противоположных процессов, она должна постоянно разлагать недоступное дальнейшему сложению и слагать неразложимое. Отсюда постоянство процессов природы и их продуктов. Полное прекращение или подавление этого круговорота было бы состоянием покоя и т. д. Поэтому природа должна стремиться к продукту, в котором противоположные процессы соединены самым совершенным образом. Этот общий продукт есть всеобщая жизнь мира⁵³².

II. ВСЕОБЩАЯ ЖИЗНЬ МИРА

1. ИНДИВИДУУМЫ

В этом заключается заложенная в самой природе цель, к которой постоянно приближаются ее продукты; она не существует, а возникает, поэтому она совпадает с рядом продуктов, в которых жизнь природы осуществляется в различных степенях, и которые, вытекая из постоянных условий, также и сами имеют постоянный характер, или фиксируются. Природа стремится при этом к совершеннейшему объединению процессов сочетания и разложения, составляющих круговорот жизни. Сочетание есть взаимное ограничение действий, следовательно, принуждение; противоположность этому принуждению составляет отмена принуждения, следовательно, свобода; в первом случае акты связаны, а во втором они становятся свободными; в первом случае господствует слепой закон природы, а во втором осуществляется индивидуальное стремление. Таким образом, совершеннейшим продуктом природы было бы полное объединение необходимости и свободы,

такое объединение актов, при котором всеобщая связь не стесняла бы и не искажала бы индивидуального развития и образования. Такую пропорцию Шеллинг называет "общим идеалом природы". Такой идеал есть предмет стремления, но он не достигается ни на одной из различных ступеней развития, так как на каждой ступени созидаящая природа ограничивается определенной формой, единственно возможной при данных условиях. Поэтому всякий естественный индивидуум стесняется в своем развитии и в отношении ко всеобщему идеалу природы оказывается, правда, "попыткою" достигнуть его, но все же "неудачною попыткою"⁵³³.

2. ВИД И ИНДИВИДУУМ

Для понимания основной точки зрения Шеллинга это положение имеет очень важное значение. Выше уже было показано, что телесные индивидуумы возникают, как продукты, из первоначального сочетания актов природы и входят в процессы сочетания, как объекты или материалы, так что не могут быть поэтому ни первым условием, ни последнею целью деятельности природы. Сказанное о телесных индивидуумах относится, конечно, также и к живым индивидуумам. Если бы бытие индивидуумов было целью природы, то она ткала бы не живое одеяние божества, а ткань Пенелопы. Жизнь природы имеет всеобщий характер; такой же характер имеет и цель ее, раскрывающаяся во всем ряду развития продуктов природы, но не достигаемая и недостижимая ни на одной частной ступени жизни, ни в одной индивидуальной форме, так как каждая из этих форм несовершенна. В индивидуумах или с помощью их природа стремится осуществить жизнь вида, а не индивидуума. "Индивидуум должен представлять средство, а вид оказывается целью природы, индивидуальное должно погибать, а

вид должен сохраняться, если правда, что отдельные продукты природы должны рассматриваться, как неудачные попытки выразить абсолютное"⁵³⁴.

Сама природа процессом оплодотворения и фактом половых различий показывает, что целью ее служит вид и что она пользуется индивидуумами лишь, как средством. Высший момент индивидуальной жизни совпадает с фактом зачатия, с целью развития вида, и после осуществления этого акта индивидуальная жизнь начинает падать, природа более не интересуется поддержанием ее. Чем выше индивидуальные организации, тем яснее выражено половое различие, тем менее совершенно осуществлен (закрывающий в себе половые различия) индивидуум.

Этот переход к половым различиям легко может быть принят за скачок, которым Шеллинг внезапно переносится от начала своей динамической атомистики к вершине органической природы. Однако указание на этот факт находится в тесной связи с основной идеей Шеллинга. Эта основная идея такова: природа живет и хочет жить, ее содержанием и целью служит всеобщая жизнь. Если в процессе развития всеобщей жизни возникают

индивидуумы, то природа не может воспрепятствовать этому, но и не может иметь их целью; они изживаются природою, но не ведут самостоятельной жизни. Если бы жизнь должна была получить завершение в индивидууме, то индивидуум был бы тем более совершенным, тем менее односторонним и нуждающимся в дополнении, чем более совершенна его организация. Но факт половых различий указывает на существование противоположного явления; согласно ходу идеи Шеллинга этот факт есть свидетельство того, что в природе индивидуумы не составляют цели, а служат материалом для комбинаций.

III. ЕДИНСТВО ОРГАНИЗАЦИИ

1. ЭПИГЕНЕЗИС

Если во всей природе существует одна и притом всеобщая жизнь, то индивидуумы должны быть средством для существования вида, а различные виды или роды должны быть продуктами единой организации. Существует ли доказательство этого единства? "Согласно нашим принципам", – говорит Шеллинг, – "созидание природою различных видов и родов есть лишь одна и та же деятельность на различных ступенях"⁵³⁵.

Всякое стремление к созиданию органической формы подчиняется внешним условиям и влияниям, определяющим его направление и сферу, в которой осуществляется организация. Индивидуум определяется или предрасполагается к известным образом очерченной организации; это предрасположение есть первоначальный задаток в нем, который можно только развивать, но не изменять; с этою сферою развития связан индивидуум, и потому он может только воспроизводить себя и свои первоначальные

здатки путем роста и размножения. Задаток к определенной организации, составляющий характер индивидуума, есть нечто возникшее, он есть продукт природы, следовательно, предобразованных зачатков или задатков нет, а существуют только предобразованные индивидуумы. Новые индивидуумы возникают путем рождения, а их задатки передаются путем наследования. Таким образом теория эпигенезиса оказывается истинною⁵³⁶.

2. ГЕНЕАЛОГИЯ И ТЕЛЕОЛОГИЯ

Относится ли эта теория не только к различным особям одного и того же вида, но и к различным видам и родам? Если виды возникают путем рождения, то между ними существует генеалогическая связь, и учение о возникновении видов совпадает с теориями дарвинизма. Так как половые различия обусловлены видом, и видовые различия исключают возможность оплодотворения, то единство организации не может зависеть от генеалогии. Тем не менее, необходимо исследовать генеалогию как возможно глубже и остерегаться принять за вид то, что может быть лишь разновидностью или отклонением от вида⁵³⁷.

Если виды образуют в природе непрерывную связь или составляют различные ступени одного развития, то основание единства их, если его нельзя найти в общем происхождении, нужно искать в общей цели. Несомненно, что различные организации суть формы развития. Вопрос возникает лишь относительно принципа развития, именно, есть ли этот принцип генеалогический или телеологический? "Утверждение, что различные организации

действительно возникли друг из друга путем постепенного развития, есть результат неправильного понимания идеи, действительно заключающейся в разуме. Эта идея такова: все частные организации вместе должны составлять лишь один продукт, что мыслимо лишь в том случае, если природа, создавая их, как бы имела перед глазами один и тот же прообраз". "Что природа выражает такой абсолютный оригинал посредством всех организаций вместе, эту мысль можно доказать лишь ссылкой на то, что все различия в организации суть различия в приближении к этому абсолютному оригиналу, а это для опыта все равно, как если бы различные организации первоначально были лишь различными формами развития одной и той же организации. Так как указанный выше абсолютный продукт нигде не существует, а всегда только возникает, т. е. не составляет чего-либо закрепленного, то большее или меньшее удаление организации от него, как идеала, не может быть также определено путем сравнения с ним. Но так как для опыта подобные приближения к общему идеалу должны привести к тому же результату, к какому привели бы различные развития одной и той же организации, то первая мысль оказывается установленною,

если дано доказательство возможности последней мысли⁵³⁸".

3. СРАВНИТЕЛЬНАЯ АНАТОМИЯ И ФИЗИОЛОГИЯ

Единство организации, если понимать его генеалогически, объясняется происхождением от одной общей основной формы, а если понимать его телеологически, то оно объясняется приближением к общей цели. Как ни различны в этих случаях принципы, обосновывающие и составляющие единство организации, фактически, данный в опыте результат их один и тот же; в обоих случаях данные органические образования должны представляться формами развития. Таково основание познания, из которого уясняется единство организации. Если это единство нельзя обосновать генеалогически, то доказательство единства говорит в пользу телеологической точки зрения.

Однако самого доказательства нельзя вывести телеологическим путем: нельзя сравнивать данные органические формы с не данным идеалом. Но, конечно, можно сравнивать данные организации друг с другом в отношении, во-первых, строения их организма и органов и, во-вторых, функций организма. Первая задача решается сравнительною анатомией, а вторая –

сравнительною физиологией. Однако этим путем можно доказать лишь возможность общей основной формы.

Здесь Шеллинг с полною ясностью высказывает и обосновывает задачу сравнительной анатомии в отношении к учению об эволюции организма. "С помощью сравнительной анатомии следовало бы постепенно придти к гораздо более естественной систематизации органической природы, чем это было возможно с помощью прежних методов". Сравнительная анатомия должна послужить руководством при сравнении органических функций, которое будет произведено сравнительною физиологией.

"Прежняя история природы возвысилась бы таким образом на степень системы природы". "Естественная история была до сих пор собственно описанием природы", согласно правильному замечанию Канта. "Если бы указанная выше идея была выполнима, то термин естественная история приобрел бы гораздо более высокое значение, так как тогда действительно существовала бы история самой природы". "Так как непрерывность видов, если ее ищут только на основании внешних признаков, в природе не встречается, то учение о природе должно было

бы, как это было до сих пор, изображать цепь природы с перерывами или же воспользоваться сравнительною анатомией или непрерывностью органических функций, как принципом систематизации". В этой последней задаче, прибавляет Шеллинг, легко могут быть объединены все проблемы философии природы⁵³⁹.

Глава восемнадцатая
ДИНАМИЧЕСКАЯ ПОСТЕПЕННАЯ
ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ В
НЕОРГАНИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ
А. ОРГАНИЗАЦИЯ МИРА

I. ЗАДАЧА

Шеллингом установлены теперь два основные представления: всеобщая жизнь природы и индивидуальная жизнь в природе, единство всеобщей жизни (всеобщий организм) и, в частности, единство органического мира в своеобразных формах организации и развития. Единство всеобщей жизни не может быть нарушено противоположностью между органическою и неорганическою природою, скорее последняя есть необходимая форма проявления всеобщей жизни, необходимое условие индивидуальной жизни. Таким образом вся природа должна быть представлена, как динамическая постепенная последовательность явлений.

Теперь необходимо обосновать это третье положение: единство и сопринадлежность

неорганического и органического мира. Нужно доказать, 1. что неорганическая природа составляет необходимое условие жизни органической природы, и 2. что обе эти стороны природы обуславливают друг друга, как необходимо сосуществующие области мирового организма.

Для решения первой задачи представляются два исходных пункта: можно показать, что неорганическая природа есть условие существования органической природы, основываясь или на общих принципах природы вообще, или на несомненных фактах индивидуальной жизни. Если обусловленное явление известно нам, то мы имеем право поставить вопрос: какими свойствами должно обладать условие, без которого данный факт не может существовать? Именно такая постановка вопроса представлялась прежде всего в ходе идей Шеллинга. Исходя из состава и характера органической природы, он старается разъяснить "условия неорганической природы". Представим себе для этой цели, в чем состоит сущность и своеобразие всякой индивидуальной жизни.

II. НЕОРГАНИЧЕСКАЯ ПРИРОДА, КАК УСЛОВИЕ ОРГАНИЧЕСКОЙ

1. СУЩНОСТЬ ОРГАНИЗМА

Всякий органический индивидуум ведет в мировом организме свою особенную самостоятельную жизнь, сфера развития которой определяется законом природы. В этой своей сфере жизни индивидуум образует маленький мир в большом мире, внутреннюю природу в противоположность внешней. Эта противоположность определяет существенное своеобразие всякой жизни так, что она соединяет в себе следующие три основные черты: индивидуум относится к внешней природе, как природа, как деятельная природа, как внутренняя природа; он необходимо воспринимает воздействия извне; он не только воспринимает их, но и проявляет силу противодействия; мало того, он не только противодействует внешнему действию, но и превращает его в свое внутреннее действие, в свой собственный продукт. Индивидуум не был бы живым индивидуумом, если бы он не относился к внешним

воздействиям, проявляя в одно и то же время восприимчивость, способность реагировать и продуктивность. Всякое тело проявляет в отношении к внешним воздействиям восприимчивость и способность реагировать, но только живое тело бывает в своей реакции в то же время и продуктивным, т. е. превращает воспринятое впечатление в свое действие, в выражение своей собственной деятельности. Именно в этом состоит обнаружение жизни. Если опиум действует на животную жизнь, как наркотическое вещество, то оглушение, производимое им, есть действие, обусловленное природою организма, а не просто эффект внешней причины. Этот способ действия, заключающий в себе в одно и то же время реакцию и самостоятельное действие, Шеллинг называет "органическою деятельностью". Таким образом, существенная особенность индивидуальной жизни заключается в соединении восприимчивости и органической деятельности.

Если из этих двух основных черт принимается во внимание только одна, то отсюда возникают два противоположные, односторонние и потому ложные объяснения жизни. Эти противоречащие друг другу теории, относящиеся как тезис и антитезис, таковы. Первая теория утверждает:

"живой индивидуум вполне зависит от внешних влияний", он есть только тело среди тел и вполне подлежит законам механической и химической деятельности; процесс жизни, будучи обменом веществ, есть "химический процесс и ничего больше". Таково мнение "физиологического материализма". Этому взгляду противопоставляется следующая теория: жизнь есть по существу органическая деятельность, от своеобразных особенностей которой исключительно зависит способ, каким воспринимаются действия извне и формируются в организме. Этой органической деятельности соответствует особая, присущая живым индивидуумам причина, жизненная сила. Таково мнение "физиологического имматериализма".

Истину заключает в себе третья теория, избегающая односторонностей двух первых и объединяющая в себе их относительную истину: индивидуальная жизнь есть такой синтез восприимчивости и органической деятельности, при котором обе эти стороны обуславливают друг друга; в отношении к внешней природе индивидуальная жизнь в одно и то же время и зависима, и самостоятельна; она состоит в постоянной борьбе и самоутверждении против натиска внешней природы. Внешние воздействия

не только воспринимаются и вызывают равные противодействия, но и превращаются в органические (внутренние) действия. Короче говоря, внешние влияния действуют на органическое тело, как таковое, не прямо, а косвенно; органическая деятельность не определяется ими прямо, а возбуждается; они действуют на организм не только как механические и химические причины, но и как причины возбуждения, т. е. как раздражители. Таким образом, существенная особенность индивидуальной жизни состоит в возбудимости или раздражимости. Индивидуальная жизнь и раздражимость в учении Шеллинга суть тождественные понятия: тело, на которое внешние причины действуют, как раздражения, есть возбудимое, или живое, тело, и наоборот (органическая деятельность = продуктивная реакция; раздражимость = синтез восприимчивости и органической деятельности). Восприимчивость к раздражениям есть жизнь, а полная невосприимчивость ко всем раздражениям есть противоположность жизни, смерть. Так как всякое раздражение кончается истощением, то жизненная деятельность есть в то же время причина своего истощения, и "сама жизнь есть мост к смерти"⁵⁴⁰.

Если нет раздражений, то нет и жизни; если нет внешней природы, то нет и раздражений. Индивидуальная жизнь существует только при натиске внешней природы: отсюда необходимость сосуществования внешней природы и индивидуальной жизни, неорганической и органической природы; та и другая необходимо связаны друг с другом и оказываются приспособленными друг к другу, но только эту приспособленность нужно объяснять из общности их происхождения, а не с обыденной точки зрения их целесообразности, составляющей "могилу всякой здоровой философии"⁵⁴¹. Я полагаю, что современный дарвинизм, сделавший учение о приспособлении без всякого телеологического привкуса существенною составною частью теории эволюции, не может не признать, что Шеллинг уже высказал это учение в самой общей форме, так что после него оставалось только придать этому учению более частную форму.

2. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ В ОТНОШЕНИИ К НЕОРГАНИЧЕСКОМУ МИРУ

Руководящая основная мысль Шеллинга состоит в том, что индивидуальная жизнь может возникнуть только из всеобщей жизни природы и может обнаруживаться, только вступая в противоположность к этой всеобщей жизни, так что неорганическая и органическая природа суть не чуждые друг другу и обособленные противоположности, они возникли из общего единства; одним словом, это противоположности, на которые распалась или дифференцировалась единая всеобщая мировая жизнь. В отношении к этой противоположности Шеллинг имел право сказать: "Природа неорганического должна быть определима из противоположения природе органического⁵⁴²".

Это рассмотрение неорганической природы с точки зрения органической не может показаться странным тому, кто познакомился с основным направлением философии природы Шеллинга. Это не что иное, как углубленная трансцендентальная точка зрения. Как возможна природа, как объект знания, как внешний мир,

необходимый для духа? Таков был основной вопрос. Как возможна неорганическая природа, как внешний мир, необходимый для жизни? Какими свойствами должна обладать неорганическая природа, если она есть такой внешний мир? Таков вопрос, подлежащий теперь нашему решению. Я полагаю, само собою разумеется, что эти вопросы вполне соответствуют друг другу, что необходимо поставить второй из них, если поставлен первый. Допустим, что природа существует, как вещь в себе, как нечто вполне чуждое всем условиям духа и независимое от них, и путь к познанию (к познаваемой природе) окажется невозможным! Допустим существование мертвой природы, как первоначального, чуждого всякой жизни и независимого от нее бытия, и путь к жизни также окажется невозможным!

III. ОРГАНИЗАЦИЯ НЕОРГАНИЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

1. ЭВОЛЮЦИЯ МИРА

Итак, неорганическую природу следует выводить из процесса организации мира, как продукт всеобщей жизни. Органическая природа состоит из организованных тел (индивидуумов), постоянно производящих и воспроизводящих себя; они, как и всякий продукт природы, возникли; неорганическая природа состоит из (не организованных, а только) составляющих агрегаты тел или масс, которые не обладают никакою собственной жизнью, а возникли из организмов. Поэтому можно сказать, что здесь "организация всегда только возникает, но никогда не существует⁵⁴³".

Всякая организация возникает путем прогрессирующего дифференцирования из одной первоначальной сущности, которая делится или распадается на различные продукты, в свою очередь дифференцирующиеся подобным же образом. Если мы допустим существование многих первоначальных сущностей, то тогда

всякое соединение может происходить лишь путем сложения, которое составляет противоположность организации. Если разнообразные продукты природы образовались в процесс организации, то тогда и так называемые простые элементы не первоначально существуют, а возникли, и возникновение вещей происходит не путем сложения многого, а путем творческой деятельности или происхождения из единого, не путем сложения, а путем эволюции. Организация и эволюция обозначают один и тот же процесс.

Таким образом, выводить систему масс или мировых тел из мировой организации – это значит понимать их возникновение, как результат мировой эволюции, считать их возникшими из первичного мирового вещества путем прогрессивного деления или дифференцирования подобно тому, как органические тела развиваются из первичного образования, из клетки. Если бы Шеллинг был знаком с учением о клетке, появившимся через сорок лет после того, как он изложил первый очерк своей системы философии природы, это учение об элементарном сложении организмов было бы самою подходящею аналогией для его учения о возникновении мира.

2. ПРОБЛЕМА ТЯГОТЕНИЯ

В основе системы масс лежит тяготение, следовательно, тяготение должно быть объяснено, как продукт эволюции мира.

Для объяснения системы тяготения существуют две теории: атомистическое учение и учение о притяжении; представителем первой теории Шеллинг считает Лесажа, а представителями второй теории – Ньютона и Канта. Обе теории приводят к неразрешимым затруднениям. Согласно первой, должны существовать потоки движущихся атомов, встречающихся в противоположных направлениях более значительные массы, толкающих их друг к другу и таким образом вызывающих их тяготение друг к другу. Здесь не только все требующее объяснения уже предполагается, но и самое предположение оказывается немыслимым, так как оно требует существования причиняющих тяжесть первичных веществ, которые, как таковые, должны были бы быть в одно и то же время тяжелыми и не тяжелыми. Согласно второй теории, тяготение причиняется не толчками, а всепроникающей, действующей на расстоянии силою притяжения, благодаря которой массы

притягиваются в прямом отношении к их количеству и в обратном к квадрату расстояния между ними. Здесь Шеллинг выступает главным образом против Канта. Как может сила притяжения, противодействующая в каждом теле силе отталкивания, связывающая ее и связанная ею, действовать в то же время на бесконечное расстояние? Как может одна и та же сила быть связанною и свободною в одно и то же время? Согласно учению Канта о притяжении, не может быть никакого различия между притяжением масс и молекулярным притяжением, между тяготением и сцеплением. Согласно динамике Канта, специфические различия между телами должны были бы сводиться лишь к различным интенсивностям наполнения пространства, т. е. к различным степеням плотности, чего вовсе не достаточно для объяснения качественных различий. "Поэтому применение этих принципов есть настоящее бремя для естествознания"⁵⁴⁴.

3. БОЛЬШОЙ И МАЛЫЙ МИР (СФЕРЫ СРОДСТВА)

Теории механического и динамического объяснения мира противоположны друг другу: одна объясняет тяготение материальным принципом, именно толчком, а другая – нематериальной силой; они находятся в таком же положении, как "физиологический материализм и имматериализм" в вопросе об индивидуальной жизни, они требуют третьей теории, которая объединяла бы их. Эта третья теория признает вместе с динамизмом, что в частях массы существует стремление, влекущее их друг к другу, взаимная тенденция объединения, но причина, вызывающая и поддерживающая эту тенденцию, есть материальный принцип, другая масса, внешняя по отношению к первой: таким образом удовлетворяются и требования механической теории. Итак, общая связь, сочетающая части массы, состоит не в их взаимном притяжении, а в их общем подчинении другой массе, вызывающей и поддерживающей их сопринадлежность. Таким образом система масс оказывается сравнимой с обществом или государством, в котором одна масса имеет под

собой другую и повелевает ей, причем, в то же время, сама она и связь ее частей зависит от власти еще более высокой массы. Система масс подобна системе государств, между которыми существует отношение постепенного подчинения, или же подобна империи, которая распадается на государства, подразделяющиеся на провинции и т. д. Господствующая масса всегда бывает "центральной", а находящаяся под нею масса – "подчиненной"; они определенным образом сопринадлежны друг другу, в царстве мировых тел они стоят ближе всего друг к другу и образуют "определенную сферу сродства", как говорит Шеллинг, пользуясь выражением Лихтенберга. "Здесь вовсе не следует думать о настоящем химическом сродстве (в конце концов, конечно, химическое сродство и указанное нами высшее сродство должны иметь общее основание), здесь говорится только о том сродстве, следствием которого является рядоположность и внеположность, так как проблема заключалась именно в том, каким образом масса материи приходит к единству, несмотря на то, что части ее только сосуществуют"⁵⁴⁵.

То, что было названо выше прогрессивным дифференцированием мировой материи,

оказывается теперь подразделением вселенной на более и менее широкие сферы сродства. Чем уже эти сферы, тем теснее сопринадлежность их тел. Мы находим здесь тип такого мирового порядка, в котором обнаруживается повсюду господствующая тенденция к возрастанию специфической обособленности, к образованию малых миров в большом, микрокосмов в макрокосме, при чем самую узкою сферою сродства может быть в конце концов не что иное, как органическая особь. "Везде бывает так, сомненья в этом нет, что свет большой рождает малый свет", – сказано в Фаусте Гете.

Глава девятнадцатая

В. КОСМОГОНИЯ

І. ОРГАНИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ МИРА. МИРОВЫЕ ТЕЛА

Однако "сродство", "сфера сродства" суть прежде всего слова, не объясняющие факта, а только обозначающие его. Лучше всего это известно самому Шеллингу. Откуда же это сродство, какова причина сферы сродства, объединяющей центральное тело с подчиненным? Чтобы тотчас же указать на тот пункт, в котором находится центр тяжести объяснения, заметим следующее: это та же причина, из которой следует родство живых тел, именно общность происхождения, генеалогия. Образование мира есть продукт развития мира, история мира в тесном смысле слова. Так же и мировые тела имеют свою генеалогию и образуют поколения, они связаны друг с другом, потому что происходят из одного и того же первичного вещества; они находятся в самом тесном родстве, если составляют продукт одного и того же мирового тела, т. е. если оказываются членами

одного и того же поколения. Допустим, что второстепенные мировые тела происходят от своего центрального тела, и тогда объясняется их взаимное подчинение и общее притяжение к центральному телу, а также тяготение друг к другу; таким образом историей образования мира объясняется явление тяготения и тяжести. Связь всех мировых тел в самом широком объеме, всеобщее тяготение, может быть объяснено теперь, как физическое, а не только, как математическое явление⁵⁴⁶.

Задача и тема космогонии состоит в том, чтобы показать, как из жидкого первичного вещества, распространенного в мировом пространстве, образовались мировые тела и распались на центральные и периферические массы, в особенности как в нашей мировой системе из центрального тела, из Солнца, возникли в различные времена и в разных поколениях планеты, почему планеты сходны в направлении своего вращения, в положении и форме своих путей, откуда различие в расстояниях их от центрального тела, в их величине, плотности, эксцентриситете и т. д.⁵⁴⁷.

Шеллинг согласен с Кантом в том, что мировые тела возникли вследствие такой

эволюции. Однако известной гипотезе Канта о механическом происхождении небесных тел Шеллинг противопоставляет другую гипотезу. Он полагает, что отрывание периферических масс обусловлено не вращением шарообразной центральной массы и возникающею отсюда центробежною силою, достигающею наибольшего напряжения на экваторе; он полагает, что мировые системы возникли вследствие попеременного расширения и сокращения первичной массы, планеты образовались вследствие сжимания центрального тела, сжимания, которое всякий раз должно быть связано с выталкиванием (взрывом) находящихся в теле масс (эту гипотезу впоследствии принял и защищал Шопенгауэр). Таким образом возникают мировые тела "вследствие смены расширения и сокращения, от которой зависит всякое органическое развитие". Поэтому Шеллинг называет свою гипотезу возникновения мира "органическою" в отличие от механической⁵⁴⁸.

Первое сокращение первичной материи служит началом образования мира, разделившиеся при этом массы суть первый продукт природы, отношение между первоначальною и вытолкнутою массою есть

первая сфера сродства и в то же время начало ряда центральных масс, которые, вследствие постоянной смены сокращений и расширений, образуют новые, более тесные сферы сродства. Если так, то "не должно ли это образование все более тесных сфер сродства идти в бесконечность, и не есть ли эта идущая в бесконечность организация источник всей мировой системы? Чтобы проследить эту идею дальше, будем рассматривать первую образовавшуюся массу, как самый первоначальный продукт, следовательно, как продукт, который может без конца распадаться на новые продукты, а ведь таково свойство всякого продукта природы". Это непрерывное деление и дифференцирование можно рассматривать, как постоянное преобразование его, и называть "органической метаморфозой Вселенной⁵⁴⁹".

Различные состояния формирования мира суть сферы сродства, распадающиеся на центральные и подчиненные тела. Если подчиненное тело падает обратно на поверхность центрального, то различия между ними исчезают, и мы возвращаемся к началу возникновения мира. Если центральному телу противостоит только одно подчиненное тело, то между ними нет

равновесия, и ничто не препятствует обратному соединению этих тел в одну массу. Поэтому в первом и самом простом процессе формирования должны быть два подчиненных продукта, которые тяготеют к центральному телу, но не могут опять соединиться с ним, так как этому препятствует взаимное тяготение их друг к другу. Только при этом условии сферы сродства могут быть устойчивыми, и различные состояния органической мировой метаморфозы могут сделаться постоянными. "Следовательно, мы утверждаем, что Вселенная произвела сама себя путем постоянных взрывов, и что она перешла от одной массы, находящейся в процессе формирования, к системе трех первоначальных масс, а отсюда к организации, расчленяющейся до бесконечности⁵⁵⁰".

Различные состояния формирования мира (мировые системы), как продукты первичного вещества, суть в то же время различные состояния формирования материи, и главные различия между ними суть наибольшее расширение, наибольшее сокращение и промежуточное состояние. Можно себе представить, что по мере приближения к центральному телу центростремительная сила до такой степени возрастает и состояние сокращения

доходит до того, что подчиненное тело падает на центральное, таким образом нарушается всеобщее равновесие и наступает разрушение мира. Какое следствие должно вытекать отсюда? Восстановление первичного состояния, из которого по тем же законам начинается новое возникновение мира, следовательно, воспроизведение и обновление мира, возрождение Вселенной, подобно возрождение живой особи.

Таково было уже учение древнейших натурфилософов; точно так же и современные физики, исходя из механического учения о теплоте, выводят возможность гибели мира. Пока вещество сохраняется, гибель мира есть не что иное, как обновление мира. "Таким образом", – говорит Шеллинг, – "вместе с распространяющейся на весь мир вечною метаморфозою мы вывели и постоянное возвращение природы в себя, составляющее существенную черту ее характера"⁵⁵¹.

II. СОЛНЦЕ И ЗЕМЛЯ

1. ТЯГОТЕНИЕ И ХИМИЧЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ

Из отношений между мировыми телами ближе всего для нас и всего доступнее познанию отношение между Солнцем и Землей. Тяготение Земли к Солнцу есть результат ее происхождения. Это стремление свойственно всем земным телам; этим общим свойством они взаимно связаны друг с другом, они тяготеют и к Солнцу, и друг к другу. Если тела постоянно стремятся к своему соединению и именно поэтому не достигают его, то в результате получается постоянное отсутствие соединения или чистое сосуществование (внеположность и рядоположность). Тела остаются лишь при своем стремлении к соединению и достигают лишь сосуществования: таково явление тяготения.

Допустим, что тела не только стремятся к соединению, но и действительно достигают его, и тогда вместо сосуществования явится взаимное проникновение, или "интуссусцепция", благодаря которой А и В наполняют одно и то же

пространство. Такое соединение, а также процесс такого соединения называется химическим. Тяготение предполагается этим явлением, но не составляет причины его. Интуссусцепция уже не есть тяготение. Если всякая причина, вызывающая в земных телах стремление к объединению, исходит из Солнца, то причиной химического процесса должно быть "особое действие Солнца". Тела, стремящиеся к химическому соединению, родственны друг другу. Но тяжесть не есть сродство. Поэтому должна существовать среда, чрез которую Солнце производит свое химическое влияние на Землю, и которая делает тела родственными друг другу. Эта среда есть "кислород". Все другие тела родственны лишь потому, что все они стремятся к соединению с одним этим телом. "Сам кислород только потому противоположен всем другим веществам Земли, что все другие вещества сгорают с ним, тогда как он не сгорает ни с каким другим телом". В этом смысле он есть несгораемое тело, а все другие земные тела в противоположность ему флогистичны, т. е. или сгорели, или горят, или горючи: таковы три формы флогистичности тел, или, что одно и то же, три формы возможного отношения их к кислороду⁵⁵².

2. СРОДСТВО И ЭЛЕКТРИЧЕСТВО. ЭЛЕКТРОХИМИЗМ

Чем более горючи тела, тем более они противоположны кислороду, чем более они сгорели (окислились), тем менее они противоположны кислороду. В первом случае они относятся к кислороду отрицательно, а во втором – положительно. Чем более велика противоположность, тем больше сродство. Таким образом все тела относятся к кислороду или положительно, или отрицательно, и притом в большей или меньшей степени. Таким образом и отношение тел друг к другу оказывается отношением противоположности, и проявлением этой противоположности разнородных тел оказывается электричество. Противоположность обусловлена флогистической природою тел, именно тем, горючи ли они или сгорели и насколько они горючи или насколько сгорели. Так как горючие тела проводят электричество, а сгоревшие (в твердом состоянии) не проводят, то описанные случаи можно выразить также следующим образом: разнородные тела суть или проводники, или изоляторы, или же одно из них проводник, а другое изолятор. Опыты Риттера

над гальваническим электричеством показали, что все тела, проводящие электричество, всегда электроположительны соответственно степени своей горючести (окисляемости). Поэтому Шеллинг изменяет в этом месте свой прежний взгляд, будто электроотрицательный характер определяется степенью горючести. Это положение остается в силе только в отношении к непроводникам, наблюдение над которыми и привело к этой мысли; что же касается проводников, они подчинены противоположному закону.

Из горючих тел электроположительным характером обладает более горючее, а из сгоревших – более сгоревшее⁵⁵³.

Шеллинг пытается вывести положения Риттера дедуктивным путем. Так как электрические свойства разнородных тел обусловлены химическими, а эти последние обусловлены отношением тел к кислороду, то тело, проявляющее наибольшее сродство к кислороду (значит наибольшую противоположность), должно в электрическом процессе принять на себя функцию, которую проявляет кислород в процессе горения, именно, должно быть электроположительным.

Если электрические свойства тел зависят от их

отношения к кислороду (от того, горючи они или сгорели, суть ли они объекты горения или продукты горения), то между процессом горения, "идеалом всякого химического процесса", как выражается Шеллинг, и электрическим процессом должна существовать не только параллель, но и связь. Самый простой электрический конфликт начинается, как результат прикосновения или трения двух разнородных тел, он достигает максимума в феномене света, следовательно, в горении, которое приводит (в продукте горения) к изолированно электричества и к уничтожению процесса. "Следовательно, электрический процесс есть начало горения, а процесс горения есть конец электрического процесса⁵⁵⁴".

Если электрические и химические свойства тел находятся в такой тесной связи, что из одних вытекают и становятся ясными другие, то каждая из этих сторон должна быть основанием для познания другой. Здесь заключается идея так называемого электрохимизма, который, как мы видим, появился в философии природы Шеллинга не как случайная выдумка, а как следствие, требуемое основными взглядами, причем мы оставляем в стороне вопрос, насколько это положение доказано, и вообще

доказуемо ли оно в конце концов. Если признать, что явление сродства тел оказывается действием электричества, и таким образом химическая природа тел определяется электрической их природою, то таким образом мы придем к так называемой электрохимической теории, которую по примеру Дэви (1806) стремился обосновать Берцелиус (1812 и 1818). Согласно этой теории, ряд химических элементов располагается так, что крайние места занимают наиболее электроотрицательный и наиболее электроположительный элемент, а каждый промежуточный член относится к предыдущим — электроотрицательно, к последующим — электроотрицательно, по мере своего расстояния. Так как в этом ряду кислород есть наиболее электроотрицательный элемент, то чем более удалены члены этого ряда от кислорода, тем большую они составляют противоположность к нему, следовательно, обладают тем большим сродством к нему и в то же время электроположительным характером. Я привожу это лишь для того, чтобы показать, что в идее Шеллинга о связи электроположительного характера со степенью сродства к кислороду уже заключался мотив для построения такого ряда.

3. ДЕЙСТВИЕ СОЛНЦА. ТЯЖЕСТЬ И СВЕТ

Принцип жизни не может быть продуктом жизни, точно так же принцип химического сродства и химической деятельности не может быть продуктом химического процесса. Таким принципом Шеллинг считает кислород. Поэтому кислород не есть первоначальный продукт Земли, и существование его среди земных субстанций служит подтверждением той космогонии, по которой сама Земля есть продукт Солнца.

Солнце влияет на Землю, так что земные тела стремятся к соединению, и возникает сосуществование их: феномен этого влияния есть тяготение или тяжесть. Так как само Солнце есть один из членов Вселенной, подчиненный в свою очередь более высокому центральному телу, то оно есть лишь ближайшая и притом не единственная причина земного тяготения. Существует еще другое влияние Солнца на Землю, благодаря которому земные тела проявляют специфическое сродство: это влияние, обусловливаемое своеобразною природою Солнца, есть химическое действие; среда, через которую передается это влияние, есть кислород, а основной феномен этого влияния есть свет. Если

Солнце, как центральное тало, составляет также источник тяготения и света, то между тяжестью и светом должна существовать связь, более глубокое обоснование которой составило впоследствии одну из главных проблем философии природы⁵⁵⁵.

Глава двадцатая

ДИНАМИЧЕСКАЯ ПОСТЕПЕННАЯ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ В ОРГАНИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

I. ЗАДАЧА

Выше было показано, каким образом в неорганической природе развивается всеобщий мировой организм, как система масс приходит в определенный порядок и разбивается на специальные системы, со сферами родства все более узкими; к числу их принадлежит и наша Солнечная система. При этом было показано также, каким образом в нашей системе возникают под влиянием Солнца те специфические отношения между земными телами, которые составляют сферу действия химических и электрических влияний. Возвращаясь к сочинению "О мировой душе", мы можем присоединить сюда магнитную деятельность, которая была рассмотрена там, как первичный феномен полярности, и объяснена влиянием Солнца на Землю. На явлениях магнетизма можно в самой простой и наиболее доступной

форме разъяснить, каким образом центральное тело действует на подчиненное тело и путем общего подчинения сообщает частям его взаимную связь. Как магнит притягивает частицы железной палочки, и в то же время приводит их в правильное соотношение друг с другом, точно так же может действовать и Солнце на части Земли. Так замечает Шеллинг в одном месте своего "Наброска". Однако явление магнетизма служит здесь лишь "примером", и магнитные отношения между Солнцем и Землею допускаются им лишь как "гипотеза"⁵⁵⁶.

Если органическая природа возникает из неорганической, то объяснение ее должно заключаться в неорганической природе, и организм должен быть объяснимым из естественных причин: между обеими этими сторонами природы должна существовать необходимая связь или непрерывность, вследствие которой обе они определяют друг друга. Если индивидуальная жизнь есть не что иное, как самая тесная концентрация всеобщего организма (это положение Шеллинг повторяет при всяком удобном случае), то между органическими и всеобщими естественными силами должно быть существенное согласие и аналогия, указывающие на первоначальное

единство их. Органические силы должны в таком случае, подобно всеобщим силам природы, быть различными ветвями или формами проявления единой силы, последнее обоснование которой составляет высшую проблему философии природы.

Так как органы определяются своими функциями, а функции – органическими силами, то эти силы прежде всего следует выводить из сущности организма. Система органических сил должна быть представлена, как динамическая постепенная последовательность в организме и в различных организациях, как последовательность, соответствующая последовательности всеобщих сил природы. Такова предстоящая нам задача. В дальнейшем изложении будет указана динамическая постепенная последовательность в органической природе, она будет поставлена в связь с динамическою последовательностью неорганической природы, и таким образом будет установлена непрерывная связь между органическою и неорганическою природою. Эта идея составляет центр тяжести всей системы.

II. ОРГАНИЧЕСКИЕ СИЛЫ

1. ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Выше уже было установлено, что существенная особенность организма заключается в его раздражимости, или способности к органической реакции, связанной с восприимчивостью. Благодаря этой способности организм воспринимает внешние влияния, действующие на него, как раздражения, и эти действия совершаются не прямо, а косвенно, т. е. опосредствуются собственной природою организма. "Организм есть сам для себя среда, через которую на него действуют внешние влияния". Он противостоит внешнему миру не непосредственно, а будучи вооруженным, он противостоит двойному внешнему миру: одним из этих внешних миров служит неорганическая природа, а другой внешний мир заключается в его собственном органическом строе и содержит в себе условие, без которого организм проявлял бы только впечатлительность в отношении к внешним влияниям, но не был бы раздражим.

Поэтому в самом организме нужно различать

две природы, внутреннюю и внешнюю, высшую и низшую, причем последняя есть "более грубый организм, посредством которого высший организм вступает в связь со своим внешним миром. "Это внутреннее различие или раздвоение, благодаря которому организм образует свою собственную среду, имеет двойной внешний мир, дифференцируется на внутренний и внешний мир, Шеллинг называет "первоначальной двойственностью в организме" или "органическою двойственностью"; она составляет положительную причину раздражимости⁵⁵⁷.

Внешние влияния могут действовать возбуждающим образом только в том случае, если есть налицо своеобразная восприимчивость, называемая чувствительностью: в ней обоснована раздражимость и вместе с тем вся жизнь; она составляет "источник и причину всей жизни", ее причина есть причина возникновения организма. Следовательно, чувствительность не есть органический продукт, и было бы бессмысленно думать, что какой-либо орган, вроде нервной системы, производит чувствительность. "Чувствительность существует раньше, чем образовались ее органы, мозг и нервы: они не служат причинами чувствительности, а скорее

составляют продукт ее". "Во все органическое должна была попасть искра чувствительности, хотя бы существование ее не могло быть повсюду обнаруженным в природе, так как только с началом чувствительности появляется жизнь". "Она есть абсолютно внутренняя сторона самого организма, и уже отсюда следует заключить, что ее причиною служит начало, никогда не могущее стать объективным вообще в природе, а такое начало, конечно, должно быть в природе, если природа есть продукт, возникающий сам из себя". На вопрос о причине чувствительности можно таким образом ответить на первых порах лишь следующее: она есть *prima causa* (первая причина), она лежит вне продуктов природы, так как она есть "источник всякой жизни", но она находится не вне природы, так как она есть "физический феномен"; следовательно, источник ее нужно искать в происхождении самой природы, в основных условиях всеобщей жизни, концентрирующейся в индивидуальной жизни, она есть не какая-либо частная душа, а мировая душа⁵⁵⁸.

2. РАЗДРАЖИМОСТЬ

Таким образом, исследуя индивидуальный организм, можно спрашивать не о реальном основании, а только об основании познания чувствительности, о тех жизненных явлениях, в которых она обнаруживается, о внешнем способе ее действия. Это своеобразный способ реакции организма на внешние воздействия, следовательно, деятельность, направленная на внешний мир и обнаруживающаяся в организме, как внешнее изменение или движение, как движение, восстанавливающее органическое равновесие, нарушаемое всяким вторжением извне.

Раздражения действуют постоянно, следовательно, они постоянно вызывают нарушение равновесия, и оно постоянно восстанавливается, отсюда смена противоположных движений, именно, сокращения и расширения: такова функция раздражимости, как органической способности реагировать, орудием которой служат нервы и мускулы. Раздражимая система есть орудие чувствительности, посредствующее звено, связывающее чувствительность с внешним миром. Так как

организм чувствителен, то он раздражителен, и вторжения в сферу организма суть возбуждения или раздражения, эти раздражения суть ощущения. "Ощущения", – говорит Шеллинг, – "суть не что иное, как нарушения однородного состояния организма". Так как все внешние раздражения ведут к нарушениям однородного состояния организма, то они вызывают ощущения, которые испытываются, как противоположные состояния: в каждом чувстве есть необходимая двойственность, в чувстве зрения – полярность цветов, в слухе – полярность высоких и низких тонов, во вкусе – противоположность между кислым и щелочным и т. п.⁵⁵⁹.

3. ВОСПРОИЗВЕДЕНИЕ

Органические силы должны приводить к возникновению внешнего органического продукта, который еще не осуществляется одною чувствительностью и раздражимостью; чувствительность есть наиболее внутренняя способность организма, она обнаруживается в форме раздражимости, в которой организм проявляется, как приводимый в движение изнутри, следовательно, все еще, как нечто внутреннее; поэтому раздражимость должна переходить в новую деятельность, которая выразилась бы в органическом образовании, как внешнем продукте. Эта органическая сила есть стремление к формированию или творчеству; так как органическая деятельность должна завершить свой продукт, но не может погаснуть в нем, то она должна постоянно действовать в определенной сфере организации, восстанавливая или воспроизводя свой продукт. Только таким образом организация может быть устойчивою. Итак, органическая творческая способность обнаруживается в форме воспроизведения. Начало всякой органической созидательной деятельности заключается в сокращении и

расширении, следовательно, в раздражимости. Если воспроизведение, к которому приводят чувствительность и раздражимость, даже и в своих высших функциях приводит опять назад к чувствительности, то отсюда можно будет сделать вывод, что этими тремя силами замыкается система органических сил и их круговорот.

В функциях воспроизведения можно различить три формы, или ступени; эта функция связана с определенной сферой организации, которой она не может перейти, и внутри которой она действует до бесконечности. То, что производится и воспроизводится, есть или сама органическая особь, или продукт вне ее, который в свою очередь может быть или мертвым продуктом (продуктом животного искусства), или органическим продуктом того же рода, т. е. особью с той же организацией. Таким образом, воспроизведение обнаруживается в форме стремления к жизни, стремления к художественному творчеству и стремления к размножению.

Стремление к жизни осуществляется в постоянном самовоспроизведении организма. Для поддержания жизни, для постоянного разжигания раздражимости, для постоянного нарушения и восстановления органического равновесия

необходима постоянная смена веществ, восприятие возбуждающих потенций, различное смотря по различным системам, из которых состоит организм. Этот обмен веществ достигается путем питания и выделения (специфическая форма воспроизведения). Отсюда, как необходимое и неизбежное следствие, которое нельзя считать целью, возникает накопление массы и увеличение ее объема в одной и той же органической форме. Это увеличение есть рост, это усвоение вещества в форме органов есть ассимиляция⁵⁶⁰.

Если органическая особь не должна расти до бесконечности, то сила воспроизведения должна выйти за свой продукт и производить новообразования вне особи; эти продукты, если они не повторяют организации творящей особи, имеют характер неорганических продуктов (таковы оболочки животных со скорлупою, соты пчел и т. д.), отличающихся внешним или геометрическим совершенством, которое исключает всякий случай, всякую ошибку и придает таким образом продукту характер "неспособности совершенствования". Отсюда возникает вопрос, представляют ли эти продукты так называемого искусства животных результат слепой необходимости или художественного

стремления, действующего согласно представлениям, разумным в той же мере, в какой законосообразны эти продукты; действуют ли животные при этом лишь, как орудия, т. е. механически, или как художники, т. е. технически, определяясь известным разумом, все равно как бы мы ни рассматривали эту аналогичную разуму способность, считали ли бы мы ее принадлежащею к одному роду с разумом или отличающеюся от него только степенью? Согласно последней точке зрения, которая прежде всего представляется и потому наиболее распространена, необходимо допускать у животных индивидуальную душу, которая могла бы создавать, хотя бы и в смутной и ограниченной форме, определенные геометрические представления и действовать сообразно им. Тогда пришлось бы приписывать также и планетам, для объяснения их правильных движений, разумные или подобные разумным души, что и делалось прежде.

Разум "вполне един и есть само абсолютное", а потому нет различных видов и степеней его; следовательно, продукты искусства животных не могут быть объяснены разумною душою животных, а также представлениями животных, так как совершенно непонятно, каким образом из

внешних раздражений чувственных органов могут возникнуть представления. Возбуждение чувственных органов внешним раздражением только сосуществует с представлением, но не составляет причины его. Способность к представлениям возрастает вместе с развитием и дифференцированием органов чувств; чем разнообразнее эти органы, тем легче возникают ошибки чувства, тем менее продукты деятельности оказываются не подлежащими дальнейшему совершенствованию. Именно из совершенства продуктов искусства животных следует умозаключить на основании опыта, что построение их зависит вовсе не от индивидуальной способности представления. Эти продукты суть слепые действия природы, животные действуют, как орудия, следовательно, механически; они могут воспользоваться своими органами только для той именно деятельности, которая приводит к этому правильному продукту. Пчела, формирующая свои ячейки, вовсе не ставит себе целью сделать шестиугольник.

Однако из этого механического характера действия вовсе не следует, будто животных, как это думали картезианцы, следует считать машиною, так как не внешние причины, а организация их заставляет их пользоваться

своими орудиями движения данным определенным способом, "орудие и применение его суть здесь одно и то же"; животные действуют, как посредники всеобщего организма, с которым их творческая сила сплетена самым тесным образом; стремления животных, в особенности их художественные стремления, суть лишь модификации всеобщей творческой силы природы. "Мы полагаем", – говорит Шеллинг, возвращаясь к своей основной точке зрения, – "что у животных нет собственной единичной, обособленной жизни, но мы отказываемся признать за ними индивидуальную жизнь лишь в пользу всеобщей жизни природы"⁵⁶¹.

Присущая животному организму способность воспроизведения, создавая так называемые произведения искусства животных, стоит на границе между организмом и механизмом, она действует, как орган всеобщей силы природы по законам неорганической природы и производит соответственно этому правильные мертвые тела. Но организм должен воспроизводить самого себя; если он завершен, он должен (стремиться за пределы своего продукта и) создавать новый продукт того же вида, т. е. воспроизводить свою организацию. Так как всякая органическая деятельность и творчество обусловлены тем

самопротивоположением, которое Шеллинг назвал "двойственностью", то и для завершения органической деятельности воспроизведена необходимы два фактора, два органические, но противоположные друг другу продукта, которые в отдельности не совершенно выражают характер своей ступени развития, а вместе представляют его вполне. Их единство заключается в виде, к которому они принадлежат, а противоположность – в половых различиях. Здесь органическая способность творчества проявляется в форме стремления к размножению, обусловленного половыми различиями, доставляющими необходимые и противоположные факторы для завершения деятельности воспроизведения.

Это обоснование половых различий Шеллинг называет "дедукцией" их. Художественные стремления животных относятся к стремлению размножения, как неорганически созидаящая природа к органически созидающей: это преддверие и предвестник органического воспроизведения в животном развитии⁵⁶².

Благодаря процессу размножения условия жизни и вместе с ними сама жизнь постоянно воспроизводятся, органическая деятельность и природа сохраняются, тогда как отдельные организмы возникают и исчезают. Таким

образом, организм в отношении к самому процессу жизни, именно к виду и сохранению его, есть лишь средство, а сохранение вида есть цель; далее, так как глубочайшая сущность организма сводится к чувствительности, то основное содержание всей жизни заключается в единстве и сохранении этой органической силы: оно состоит в сохранении чувствительности, которая переходит в раздражимость и через эту последнюю в воспроизведение, а воспроизведение, постоянно восстанавливая в процессе размножения условия жизни, опять возвращается к чувствительности. В жизни вида особи играют роль средства, а в круговороте чувствительности они служат проводниками.

II. РАЗДРАЖИМОСТЬ И ГАЛЬВАНИЗМ

В системе органических сил раздражимость есть посредствующее звено, в котором обнаруживается чувствительность, и через которое она переходит в деятельность воспроизведения. "Раздражимость", – говорит Шеллинг уже в сочинении о мировой душе, – "есть как бы центральный пункт, вокруг которого собираются все органические силы; открыть ее причину это значило бы разоблачить тайну жизни и снять покров с природы⁵⁶³".

Здесь должна выйти на свет дня Изида, как только удастся снять отсюда покров. Шеллинг полагал, что это удалось сделать благодаря открытиям Гальвани, которые, по его мнению, доказали, "что последнее основание гальванических явлений заключается в самих раздражимых органах⁵⁶⁴". Раздражимые органы, нервы и мускулы, Шеллинг считал гальваническими элементами, противоположными полюсами раздражимости.

Спор о том, как объяснить гальванические явления, еще не был решен изобретением Вольты; вопросы о том, следует ли объяснять эти явления чисто физиологически или физически, сводятся

ли они к химическому или к электрическому процессу, служат ли факторами этого электричества животные ткани или только разнородные тела, следует ли искать причины гальванического электричества в природе органических факторов или в соприкосновении разнородных тел, еще стояли на очереди. Принципиальное значение всех этих вопросов заключалось в том, какое влияние принадлежит органическим тканям в гальваническом процессе: составляют ли они причину возникновения его или нет? Нечего и сомневаться в том, что Шеллинг, видевший существенное свойство всей жизни в раздражимости и отождествлявший положительную причину раздражимости с самим принципом жизни, отвечал на этот вопрос утвердительно.

В гальванических явлениях он видел явное доказательство своей теории жизни. Только благодаря раздражимости равновесие в организме постоянно нарушается и восстанавливается, и отсюда является то постоянство процесса, которым характеризуется жизнь. Деятельность, сама себя разжигающая и восстанавливающая, возможна лишь вследствие раздражения, а потому лишь в условиях органической жизни. Гальванизм в замкнутой цепи своих элементов

есть такая постоянная деятельность, такой процесс возбуждения, следовательно, гальванизм есть нечто большее, чем только электрический и химический процессы, которые потухают, как только восстанавливается нарушенное равновесие их (противоположных) факторов. Поэтому для возникновения гальванической деятельности недостаточно простой противоположности двух элементов (двойственности), сюда должен присоединиться третий фактор, который все вновь нарушает восстановленное равновесие и вновь разжигает процесс. Это свойство есть то, что Шеллинг называет "тройственностью" в гальванизме; ее он требует, как условия той органической направленной наружу деятельности, в которой состоит раздражимость⁵⁶⁵.

Как раз в то время, когда Шеллинг писал сочинение о мировой душе и свой набросок системы, два немецких естествоиспытателя произвели обстоятельные и имевшие большое влияние исследования о сущности гальванизма и предначертали в этих вопросах путь, которым пошла философия природы: это были Риттер, доказывающий, "что жизненный процесс постоянно сопровождается гальванизмом" (1798), и А. фон Гумбольдт, написавший известное

сочинение "Ueber die gereizte Muskel und Nerwenfaser" (О раздраженном мускульном и нервном волокне, 1797 и 1799). Риттер доказывал, что для возбуждения гальванических явлений необходимы три фактора, и что в животном организме гальваническую цепь образуют нерв, мускул и жидкость, а Гумбольдт старался доказать, что нервом проводится жидкость, производящая в элементах мускульного волокна химическое изменение, вследствие которого возникает сокращение мускула; прикосновение нерва к мускулу составляет, по его мнению, причину гальванических явлений. Поэтому Шеллинг полагал, что связь между гальванизмом и раздражимостью доказана опытами Гумбольдта, и что великому открытию Гальвани возвращено достоинство, которое едва не было похищено у него остроумием Вольты⁵⁶⁶.

Этими опытами было установлено, что гальванизм производит возбуждающее действие, что он производит раздражения, на которые мускулы отвечают сокращениями, а чувствительные нервы – специфическими ощущениями, что эти раздражения ощущаются, как звук и свет (искра Гунтера), как сотрясение и теплота, как кислый и горький вкус, так что

гальванические действия имеют электрический и химический характер, и, следовательно, между членами гальванической цепи существует как электрическое, так и химическое различие. Так как полярная противоположность в частях одного и того же тела есть существенный признак магнетизма, то Шеллинг приходит на этом основании к коренному в его философии природы утверждению, что гальванический процесс соединяет в себе магнитный, электрический и химический процессы, так что в нем содержится единство магнитной и электрической, а также химической и электрической деятельности, и, следовательно, он представляет собою целостность динамического процесса. Если допустить, кроме того, что гальванический процесс возбуждения может возникнуть только в животном организме, и что он есть материальное обнаружение раздражимости, составляющей связующее звено между чувствительностью и воспроизведением, "центральный пункт органических сил", то отсюда станет вполне понятным, почему Шеллинг видел в гальванизме центральное явление природы. В нем завершился и приобрел органический характер динамический процесс, в нем объединены органические силы⁵⁶⁷.

III. ОРГАНИЧЕСКАЯ ПОСТЕПЕННАЯ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ

1. ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ СИЛАМИ

Из сравнения органических сил уясняется тройное отношение между ними. Если бы организм не был чувствителен, он бы не был также раздражимым, он не мог бы реагировать на воздействия извне и постоянно восстанавливать свое постоянно нарушаемое равновесие: такова зависимость раздражимости от чувствительности. Но внешняя деятельность есть необходимое условие, в котором проявляется и которым опосредствуется деятельность, направленная внутрь: такова зависимость чувствительности от раздражимости. Но если бы организм не был чувствителен и раздражим, то он не подвергался бы тем постоянным изменениям, из которых он постоянно восстанавливает самого себя: такова зависимость воспроизведения от чувствительности и раздражимости. Наконец, если бы организм не восстанавливал себя постоянно, то необходимым следствием этого явилось бы прекращение деятельности

органических сил: такова зависимость чувствительности и раздражимости от воспроизведения. Таким образом органические силы необходимо сосуществуют и постоянно "определяют друг друга". В этих отношениях между ними господствует противоположность между деятельностью, направленной внутрь, и деятельностью, направленной наружу, эти силы находятся в антагонизме, поэтому прибыль или перевес с одной стороны необходимо связан с убылью или недостатком с другой стороны. Следовательно, система органических сил образует сложное сочетание "пропорций". "Особь", – говорит Шеллинг, – "есть не что иное, как видимое выражение определенной пропорции органических сил⁵⁶⁸". Наконец, органические силы, несмотря на свое сосуществование и свою противоположность, не координированы друг другу, а подчинены цели жизни, которая состоит в самодеятельности (направленной внутрь деятельности), т. е. в поддержании и возрастании чувствительности, поэтому органические силы относятся друг к другу, как высшие и низшие жизненные деятельности, и образуют систему степеней, или постепенную последовательность, в отношении органов и процессов жизни особей, а также форм организации.

2. ПОСТЕПЕННАЯ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ

Таким образом, мы находим как в отдельных особях, так и в органической природе "градацию сил", постепенно понижающуюся, начиная чувствительностью, переходя далее к раздражимости и кончая воспроизведением; по мере ослабления высшей силы возрастает низшая, первая теряется во второй, но не уничтожается, а как бы связывается и потому не может быть обнаружена. Так как силы образуют систему, то падение высших сил необходимо сопровождается возрастанием низших, и наоборот, так как это одно и то же явление. В этом смысле Шеллинг говорит: "низшая сила есть обнаружение высшей".

Таким образом в основе всей жизни лежит обнаружение единой силы в ее различных градациях, в ее повышениях или понижениях. Различные организации суть различные ступени этого обнаружения: следовательно, по существу есть лишь одна организация, один продукт на различных ступенях развития. Так как каждая из этих ступеней выражает определенную степень, или состояние развития силы, с которым связана

деятельность силы, и в котором она вследствие этого навсегда стеснена, то Шеллинг имел право сказать: этот один и тот же продукт на различных ступенях своего развития оказывается стесненным, или все продукты, стесненные на различных ступенях, суть один и тот же продукт. "Это, собственно, не один продукт, а одна и та же сила, которую мы видим лишь стесненною на различных ступенях ее обнаружения". Мы находим не один продукт, а "единство созидательной силы во всей органической природе". "В природе оказывается столько ступеней организации, сколько есть различных ступеней обнаружения этой единой силы". "Это одна и та же организация, нисходящая во всех этих ступенях постепенно вплоть до растения, и одна и та же непрерывно действующая причина, нисходящая от чувствительности нервного животного вплоть до силы воспроизведения последнего растения". Если мы проследим этот постепенный ряд вверх, то мы заметим, что в нем чувствительность возрастает, пока не достигнет своего максимума, и "лишь на вершине всех организаций она выступает в абсолютной независимости от подчиненных сил, как повелительница всего организма"⁵⁶⁹.

Шеллинг старается вывести

последовательность организмов из пропорции, или "взаимного определения между чувствительностью и раздражимостью, чувствительностью и воспроизведением", и во всех этих рассуждениях он по существу следует образцу Кильмейера, идеи которого поэтому были изложены нами во введении к философии природы. Поэтому теперь нам достаточно лишь сослаться на это изложение⁵⁷⁰.

3. АНАЛОГИЯ МЕЖДУ НЕОРГАНИЧЕСКИМИ И ОРГАНИЧЕСКИМИ СИЛАМИ

Органические силы суть ветви единой силы. То же самое следует сказать и о всеобщих силах природы. Но если индивидуальная жизнь есть концентрация (сужение) всеобщего организма, то органические и неорганические силы должны быть ветвями или формами проявления единой силы. Именно в этом состоит динамическая постепенная последовательность во всей природе, это положение составляет тему всей философии природы⁵⁷¹.

Итак, общие силы природы и органические силы должны быть родственными или аналогичными друг другу; к первому разряду относятся магнетизм, электричество и химический процесс, а ко второму – чувствительность, раздражимость и воспроизведение. Общему магнетизму соответствует чувствительность, электрическому процессу – раздражимость, а химическому процессу – воспроизведение (созидающая деятельность).

Полярность, как мы определили это понятие,

– разумея под нею самопротивоположение или раздвоение единого, "тожество в двойственности и двойственность в тожестве" ("что же иное выражается термином полярность?") – есть причина магнетизма и чувствительности: отсюда сродство и аналогия между ними. Эта полярность есть "всеобщий динамический источник деятельности", а потому "источник жизни в природе"⁵⁷².

Раздражительности соответствует электричество. Доказательством этому служит гальванизм, который, как постоянный ток в цепи, представляет собою "электричество высшего порядка". Аналогия между этими процессами обнаруживается в отношении их противоположных факторов к кислороду. В гальваническом процессе возбуждения третьим фактором служить кровь, окисляемая дыханием и наполняемая горючими материалами в процессе питания; поэтому в растениях, так как они выдыхают кислород, нет условий для возникновения гальванического электричества, и раздражимость в них оказывается очень незначительною⁵⁷³.

Органический процесс созидания есть "высшая потенция химического процесса", причиною которого служит свет. Поэтому свет в

общей природе аналогичен формирующему стремлению в органической природе. Свет пробуждает и обосновывает всю созидательную деятельность в мире; мало того, он есть эта деятельность, он есть "само возникновение", он уничтожает преграду, разделяющую тела (Солнце и Землю), и обуславливает взаимное проникновение их. Здесь Шеллинг высказывает новые взгляды на свет, очевидно, под влиянием чрезвычайно возбуждающего мысль сочинения Баадера: "Von dem pythagoreischen Quadrat oder den vier Weltgegenden in der Natur" (О пифагорейском квадрате, или четырех странах света в природе, 1798)⁵⁷⁴.

Глава двадцать первая

ОБЩИЙ РЕЗУЛЬТАТ И НОВАЯ ЗАДАЧА

В развитии Шеллинга мы дошли до того пункта, когда натурфилософские идеи его приобрели систематическое развитие и привели к переходу в учение о тождестве. Возникающие отсюда изменения вовсе не составляют новой системы философии природы, они не касаются содержания вопросов, составляющих философию природы, в новых исследованиях Шеллинга самая задача ставится шире, отодвигается и обосновывается глубже. Теперь пограничные вопросы философии природы выступают на первый план, именно, что касается отношения природы к духу, а также последнего обоснования самой природы; эти проблемы до сих пор не были упускаемы из виду Шеллингом, но по существу оставались открытыми.

Мы займемся прежде всего некоторыми сочинениями, подготовляющими этот переход с точки зрения философии природы; в них заключается общий обзор предыдущих выводов и подвергается исследованию систематический порядок и метод философии природы, разрешение главной задачи, основное

направление всех проблем философии природы. Первое сочинение включает в себе обзор построенной системы и называется "Введением"; оно обладает преимуществами всех написанных после основного сочинения введений, которые владеют уже данным изложением и вводят в содержание сочинения с уверенностью, а не ищут еще темы. Полное заглавие этого сочинения таково: "Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff einer speculativen Physik und der innern Organisation eines Systems dieser Wissenschaft" (Введение к наброску системы философии природы, или о понятия умозрительной физики и внутренней организации системы этой науки, 1799); второе сочинение озаглавлено: "Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik" (Общая дедукция динамического процесса или категорий физики, 1800); третье сочинение посвящено вопросу Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen (Об истинном понятии философии природы и правильном способе решения ее проблем, 1801).

I. РАЗВИТИЕ ОСНОВНОЙ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ

1. ПРИРОДА, КАК СУБЪЕКТ

В последующем обзоре мы не можем обойтись без повторений уже известного, заключающих в себе только новую формулировку старого, однако формулы Шеллинга вызвали столько недоразумений, что нам необходимо знакомиться с ними в надлежащем месте и потому в правильном свете. Мы постараемся избежать всяких ненужных подробностей. "Введение" служит путем, направляющим от наброска системы к постановке той задачи, которая должна быть решена в дедукции динамического процесса. Разъяснение основной проблемы философии природы ни в одном другом сочинении Шеллинга не выражено отчетливее, чем в этом Введении.

Как изобретатель машины видит ее насквозь с полною ясностью, потому что познает каждую часть из целого, из идеи понимает целое, так и натурфилософ стремится постигать организацию природы, внутренние пружины ее, внутреннюю

конструкцию ее. Поэтому предметом его рассмотрения служит не готовый, а возникающий объект, не возникший или наличный продукт природы, а творящая природа, *natura naturans*, природа как субъект, а не как объект. Его исследование направлено на "абсолютно необъективное в природе". Все то, что предшествует опыту, все условия, порождающие опыт, Кант называл "априорными". Природа с точки зрения Шеллинга относится к явлениям природы так же, как с точки зрения Канта трансцендентальные условия опыта относятся к опыту; как у Канта объектом критики разума служит чистый разум, или разум до всякого опыта, априорный разум, так у Шеллинга объектом философии природы служит "априорная природа". Так как сущность природы заключается в ее порождающей или творческой деятельности, то Шеллинг говорит: "природа существует *a priori*". Поэтому ее можно познать не иначе, как умозрительным путем⁵⁷⁵.

Но творящая природа не открыта нашим глазам; она скрывается в своих продуктах и должна быть выведена на свет, природа должна быть вынуждена обнаружиться в своей деятельности. Это достигается путем эксперимента. "Всякий эксперимент", – говорит

Шеллинг, – "есть поставленный природе вопрос, на который она принуждена отвечать. Но эксперимент остается предоставленным случаю и идет ощупью в темноте, если он не руководится опережающим его мысленным проникновением в сущность творческой природы. "Поэтому понятно, что умозрительная физика, душа настоящего эксперимента, всегда была матерью великих открытий в природе"⁵⁷⁶.

2. ПРИРОДА, КАК ОБЪЕКТ

Основной вопрос философии природы вполне аналогичен вопросу Критики чистого разума и теории знания Фихте. Кант поставил вопрос: "Что такое знание, и как оно возможно?" Фихте поставил вопрос: "Что такое самосознание, и как оно возможно?" В свою очередь Шеллинг ставит следующий вопрос: "Что такое природа, и как она возможна?" Сущность природы заключается в двух основных условиях, она есть творческая природа и познаваемая природа, она есть творящий принцип и объект созерцания; она не была бы тем, что она есть, если бы одно из этих условий было уничтожено. Как она может быть и тем и другим вместе? Именно этот смысл и заключается в вопросе: "Как возможна природа?"

Если допустить, что природа есть безостановочная творческая деятельность, чистая деятельность (исключительное возникновение), то она была бы непознаваема; она познаваема лишь в том случае, если ее деятельность является в виде продукта и становится объективной. Если допустить, что деятельность природы переходит в продукт так, что она в нем совершенно растворяется и исчерпывается, то тогда было бы

уничтожено творчество природы и вместе с тем сама природа. Таким образом, природа не может быть только деятельностью, но она не может также совершенно превратиться в продукт, она должна быть и тем и другим вместе. Вопрос заключается в том, как возможно это единство.

Несомненно, что в каждом продукте природы деятельность природы оказывается стесненной, и что основание этого стеснения может заключаться только в самой природе, а потому в созидающей природе должны заключаться две противоположные тенденции: "творческая и противодействующая творческой", или "положительная и отрицательная тенденции". Поэтому условием возможности природы служит это раздвоение внутри единой тождественной с собою творящей природы, эта противоположность в единстве. "Всеобщая двойственность, как принцип всего объяснения природы, так же необходима, как и понятие самой природы". "Эта двойственность не может быть выведена не из чего физического, так как, будучи условием всей природы вообще, она составляет принцип всякого физического объяснения, и всякое физическое объяснение может состоять лишь в том, чтобы сводить все являющиеся противоположности к этой

первоначальной внутренней противоположности, которая сама не есть явление"⁵⁷⁷.

3. ПРИРОДА, КАК РЯД РАЗБИВАЮЩИХСЯ ЯВЛЕНИЙ, ИЛИ МЕТАМОРФОЗА

Допустим, что эти противоположные деятельности, из которых может возникнуть продукт, взаимно вполне уничтожаются в нем, и тогда продукт окажется равным нулю, а момент его возникновения будет непосредственно также моментом его уничтожения, так что не было бы никакого устойчивого продукта, не было бы природы, как объекта, не было бы действительной природы. Последняя возможна лишь в том случае, если продукт не исчезает в момент возникновения, а все вновь возникает, т. е. постоянно воспроизводится или сам проявляет творческую деятельность до бесконечности. Продукт должен обладать способностью к деятельности, или, что одно и то же, в нем должна быть сосредоточена продуктивность; только при этом условии может действительно осуществиться указанное выше необходимое единство (деятельности и продукта). Продукт, в котором концентрируется творящая природа, может быть лишь таким продуктом, который заключает в себе стремление к бесконечному развитию. Таким образом, природа

есть первичный продукт, развивающийся в бесконечном ряду продуктов; она возможна лишь, как такая эволюция первичного продукта, т. е. как бесконечный ряд развития явлений. Всякий продукт есть пункт столкновения действия с противодействием, пункт эволюции, в котором сконцентрировалась творящая природа; в каждом продукте есть зародыш Вселенной. "На великомobeliske в Риме можно продемонстрировать всю историю мира; точно так же и на каждом продукте природы. Всякий минерал есть отрывок из исторических летописей Земли. Но что такое Земля? Ее история вплетена в историю всей природы, и таким образом от ископаемого через всю неорганическую и органическую природу тянется одна цепь вплоть до истории Вселенной⁵⁷⁸".

Природа может явиться или стать познаваемой (объективной), как эволюция, лишь в том случае, если творческая деятельность ограничивается и принимает определенную форму в продукте. Таким образом бесконечный ряд развития первичного продукта должен складываться из постоянных переходов от одной формы к другой, из постоянной смены форм или бесконечной метаморфозы. Ряд развития образует формы развития, которые повсюду должны быть

родственны друг другу, так как все они происходят из первичного продукта, так что в основе всех их лежит "один основной тип, который, несмотря на самые разнообразные отклонения, выражается всеми ими⁵⁷⁹".

4. ПРИРОДА, КАК МАТЕРИЯ ИЛИ ДИНАМИЧЕСКИЙ ВОСХОДЯЩИЙ РЯД

Теперь возникает вопрос: как возможно познание природы, как метаморфозы? Если допустить, что природа есть непрерывная смена форм, то продукт является в зачатке, но никогда не осуществляется в действительности, он возникает и исчезает, чтобы опять исчезать и возникать, но не обладает настоящим постоянством, он не есть постоянный, доступный созерцанию и знанию продукт. Отсюда возникает следующий основной вопрос: каким образом продукт становится постоянным? Если природа не фиксирует своих продуктов, то она не может и являться в своих продуктах, а, следовательно (так как продукт природы = объект познания), вообще не может иметь никаких продуктов. "Философия природы не обязана объяснять творческое начало в природе: если она не вкладывает его первоначально в природу, она никогда не может ввести его в природу. Объяснению ее подлежит лишь устойчивое". "Задача всей науки состоит в том, чтобы конструировать возникновение фиксированного продукта⁵⁸⁰".

Выше была установлена необходимость того,

1. чтобы природа существовала как продукт, 2. чтобы этот продукт превращался и менял свои формы, 3. чтобы в этой смене он сохранялся. Исследованию подлежит теперь устойчивость, сопутствующая всякой смене. Если противоположные факторы, из которых возникает продукт, нейтрализуют друг друга так, что прекращается всякая деятельность, то в этом случае не возникает никакого продукта. Если перевес то одного, то другого фактора постоянно сменяется, то в продукте нет никакого покоя, никакой устойчивости, постоянства; поэтому противоположные факторы должны не уничтожать друг друга, а связывать друг друга так, чтобы возникло равновесие. В этом равновесии продукт фиксируется, он покоится в нем и является, как устойчивый субстрат всякой смены и всякого изменения. Такой постоянный субстрат есть материя.

Природа познаваема лишь, как материя. То, что прежде было установлено относительно природы, как продукта, утверждается теперь о природе, как материи. Продукт, в котором концентрируется творящая природа, должен обладать стремлением к бесконечному развитию. Поэтому материя необходимо обладает творческим характером, способна к развитию и

имеет в себе силу, нужную для развития; ступени ее развития, как и она сама, устойчивы или постоянны. Силы (факторы), из которых следует материя и которые предшествуют ей, трансцендентальны. Силы (факторы), действующие в материи и являющиеся, как материальные силы, имеют динамический характер.

Поэтому развитие материи есть "динамический восходящий ряд". Задача философии природы состоит в том, чтобы познать его. "Необходимо показать, как продуктивность постепенно материализуется и превращается в продукты, все более фиксированные, каков должен быть динамический восходящий ряд явлений природы, и каков настоящий предмет основной задачи всей системы⁵⁸¹".

II. ДИФФЕРЕНЦИРОВАНИЕ И ИНДИФФЕРЕНЦИЯ МАТЕРИИ

1. ОТНОСИТЕЛЬНАЯ ИНДИФФЕРЕНЦИЯ

В установлении основной проблемы заключалось еще два вопроса. Что заставляет природу устанавливать равновесие сил? В случае такого равновесия получается продукт в состоянии покоя, застоя; пока продукт (материя) заключает в себе только равновесие сил, он мертв. Что заставляет материю разрывать связь сил и начинать процесс формирования и развития?

Указанная выше противоположность сил есть первоначальное раздвоение единой деятельной, тождественной с самою собою природы, которая необходимо пытается опять восстановить свое единство, стремится к нему или, что одно и то же, старается привести к индифференции заключающуюся в ней противоположность. Единство до противоположности Шеллинг называет "тождеством", а единство, возникающее из противоположности, он называет "индифференцией" (Шеллинг не выдерживал строго значения этих терминов). Стремление к

индифференции заставляет природу устанавливать равновесие сил⁵⁸².

Индифференция обусловлена и опосредствована противоположностью сил, следовательно, она связана с деятельным сохранением этой противоположности и исчезла бы вместе с уничтожением противоположности. Поэтому в самой природе индифференция никогда не может быть полною, а всегда достигается лишь отчасти, в природе никоим образом не может возникнуть продукт, который был бы "абсолютною индифференцией". Всякий продукт природы есть "относительный пункт индифференции", и потому в природе должен существовать бесконечный ряд таких продуктов, которые стремятся к единству (к абсолютной индифференции), но не достигают его, которые поддерживают друг друга в равновесии, но вместе с тем сохраняют в себе разделение. Поэтому материя, в которой является всеобщее равновесие, должна распадаться на массы, в свою очередь распадающиеся на другие массы; она должна дифференцироваться на центральное тело и подчиненные тела, части которых сдерживаются общею тенденцией к центральному телу. Каждое из этих центральных тел образует относительный пункт индифференции, подчиненный высшему

центральному телу, которое в свою очередь опять подчинено. "Так, напр., Солнце, будучи лишь относительно индифферентией, поддерживает до тех пределов, куда достигает сфера его действия, противоположность, составляющую условие тяготения подчиненных мировых тел". "Если бы материя была лишь единою массою, то ее равновесие было бы смертью природы; она образует бесчисленные массы, систему масс или, вернее, восходящий ряд более и менее широких, более и менее высоких сфер сродства (согласно терминам, употребляемым в сочинении Entwurf), общию связью которых служит тяготение. Только в такой организации Вселенной может существовать равновесие сил, не умерщвляющее, а поддерживающее противоположность сил и даже связанное с сохранением этой противоположности. Невозможность совершенного устранения этой противоположности служит ручательством бесконечности Вселенной⁵⁸³.

Природа познаваема только, как продукт, как пребывающий продукт, т. е. как материя. Так как природа стремится к примирению своих противоположностей, то она должна являться в форме материи (равновесия сил). Продукт может быть материей только в том случае, если во

всеобщем равновесии и через посредство него деятельная противоположность сил сохраняется: это возможно лишь посредством (относительного) господства центральных сил, т. е. в системе тяготеющих масс, или во Вселенной.

2. ДИНАМИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС. НОВАЯ ЗАДАЧА

Теперь задача философии природы может быть поставлена в самые узкие границы. Так как природа необходимо является в форме материи, то материя есть настоящий объект философии природы, и вопрос о возникновении материи совпадает с вопросом о познаваемости природы, следовательно, подчиняется трансцендентальной точке зрения, которая должна разрешить свою задачу раньше, чем начнется настоящая тема исследований философии природы. Этою темою служит вопрос о материи, как субъекте, т. е. вопрос о творящей деятельности, субъектом которой (а не результатом) служит материя: исследованию подлежат в настоящем случае не необходимые условия, а необходимые функции материи, т. е. характер динамического процесса, необходимо следующего из материи. Поэтому Шеллинг называет эти функции материи, или необходимые ступени динамического процесса, "категориями физики", и дедукция их составляет ближайшую задачу его.

Продукт природы должен быть продуктивным, т. е. воспроизводить самого себя.

Это положение применяется теперь к материи. В этом именно воспроизведении или реконструкции материи и состоит динамический процесс, "он есть не что иное, как вторичное построение материи". Возникновение материи не есть явление природы, так как природа впервые появляется вместе с материей. Лишь воспроизведение материи есть явление, и лишь из этого воспроизведения становится ясным процесс возникновения материи. "То, что в динамическом процессе воспринимается в продукте, совершается по ту сторону продукта благодаря простым факторам всякой двойственности". Поэтому деятельная природа познается именно из динамического процесса, и, следовательно, конструкция этого процесса составляет основную задачу всей философии природы. Но динамический процесс заключает в себе различные моменты, или ступени. "В первоначальном построении материи существует столько ступеней, сколько есть ступеней динамического процесса". Основная форма всякого динамического процесса состоит в приведении дифференцированной материи к индифференции, или в переходе материи из дифференции в индифференцию. "Поэтому должно существовать столько ступеней

динамического процесса, сколько существует ступеней перехода от дифференцированного состояния к индифференции⁵⁸⁴".

Таковыми ступенями служат магнетизм, электричество и химический процесс. Познать эти ступени, как необходимые функции материи, это значит понять построение материи. Решение этой задачи, стоящей теперь на очереди, состоит в "общей дедукции динамического процесса". Так как указанные ступени суть основные понятия, из которых уясняется деятельность природы, то Шеллинг называет их категориями природы. "Магнетизм, электричество и химический процесс суть общие схемы построения материи, категории первоначального построения природы, – это построение ускользает от нас и лежит по ту сторону созерцания, тогда как указанные категории остаются в созерцании, закреплены, фиксированы в нем. Здесь круг исследований заключается в том пункте, с которого он начался: в органической природе, в последовательном ряду чувствительности, раздражимости и воспроизведения в каждой особи заключается тайна деятельности всей органической природы, точно так же и в последовательном ряду магнетизма, электричества и химического процесса, как они могут быть различены и в

единичных телах, заключается тайна возникновения природы из самой себя".

Глава двадцать вторая

КАТЕГОРИИ ФИЗИКИ. МАГНЕТИЗМ, ЭЛЕКТРИЧЕСТВО, ХИМИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

I. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЗАДАЧИ

1. ТОЖЕСТВО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО И ДИНАМИЧЕСКОГО

В предыдущем ходе развития философии природы можно заметить, что трансцендентальный характер, лежащий в основании ее, выступает постепенно все яснее: уже первое построение материи, сделанное Шеллингом в сочинении *Ideen*, показало, что основные условия, из которых следует материя, суть созерцания⁵⁸⁵; действующие в материи условия суть силы. То, что по ту сторону материи есть созерцание, по сю сторону является, как сила; то, что в первом случае имеет трансцендентальное значение, во втором случае имеет динамический характер. Трансцендентальный и динамический принцип

тождественны по существу: первый обуславливает собою материю, а второй обусловлен материей. Чтобы понимать философию природы Шеллинга и постепенно выдвигаемые ею задачи из самого глубокого основания их, необходимо усмотреть и постоянно иметь в виду это тождество. Здесь загорается свет, указывающий и освещающий путь философии природы к системе тождества.

Так как трансцендентальные и динамические факторы материи одинаковы, то трансцендентальное и динамическое объяснение по существу тождественны, и потому, наблюдая материю, можно познакомиться с возникновением или построением ее, иными словами, она познаваема динамически. Такова основная мысль и существенное содержание "всеобщей дедукции динамического процесса, или категорий физики", исследования, стоящего на границе между философией природы и учением о тождестве. Трансцендентальное объяснение есть не что иное, как вывод из условий знания, а динамическое объяснение есть вывод из условий построения материи. Шеллинг сам выразил совершенно ясно эту основную мысль в конце своего исследования. "Динамическое рассмотрение в физике играет такую же роль, как трансцендентальное в

философии, и объяснять динамически в физике это все равно, что объяснять трансцендентально в философии. Если явление объясняется динамически, то это значит, что оно объясняется из первоначальных условий построения материи вообще; следовательно, для такого объяснения явления не требуется, кроме указанных всеобщих оснований, никаких специальных измышленных причин, напр. особых материй. Все динамические движения имеют свое последнее основание в субъекте самой природы, именно в силах, для которых видимый мир служит лишь подмостками⁵⁸⁶".

Трансцендентальными принципами были бесконечная, или безграничная, и противоположная ей деятельности созерцания, общим продуктом которых явился наполняющий пространство объект (материя). Динамические принципы суть сила отталкивания и сила притяжения, полагающие и отменяющие в материи свою противоположность, т. е. дифференцирующие материю и приводящие ее к индифференции. Именно в этом состоит динамический процесс.

2. ФОРМА ДИНАМИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Как уже сказано, должно существовать столько моментов, или ступеней (потенций), динамического процесса, сколько есть переходов из дифференцированного состояния к индифференции. Не следует думать, будто эти моменты, проходимые природою, разделены во времени; они обоснованы в природе динамически или метафизически, и потому существуют в одно время и различаются, как последовательный ряд, только в знании или построении, которое по необходимости совершается генетически: эти ступени суть "категории", а не периоды⁵⁸⁷.

Это логическое различие понятно и без дальнейшего исследования. Видов, или ступеней, перехода к индифференции, видов, или ступеней, динамического процесса должно существовать столько, сколько есть дифференцированных состояний. Дифференцированность бывает тройкою: она существует или между простыми действующими во всяком теле факторами (силами), или между продуктами, т. е. между различными телами, которые противоположны друг другу или как факторы, так что тело А представляет собою один, а тело В – другой из

противоположных факторов, или как продукты, так что каждое из тел содержит в себе оба фактора, но в теле А абсолютный перевес принадлежит одному из противоположных факторов, а в В – другому. В первом случае индифференция, являющаяся результатом перехода, состоит в отмене противоположности, т. е. обнаруживается в точке безразличия, во втором случае она состоит в относительном равновесии тел, т. е. в нейтрализации противоположности, а в третьем – во взаимном проникновении тел, т. е. в образовании нового продукта. Первая форма есть магнетизм, вторая – электричество, а третья – химический процесс. В магнетизме господствует различие лишь между силами (факторами), "чистая дифференция", "дифференция в первой потенции", в электрическом и химическом процессе господствует дифференция тел, но в первом случае в результате получается лишь относительное равновесие, так как тела остаются дифференцированными, тогда как во втором случае получается абсолютное равновесие, взаимное проникновение, действительная индифференция. В химическом процессе тела относятся друг к другу так, как силы (факторы) в магнетизм. Таким образом динамический процесс

направляется от точки безразличия, достигнутой в магнетизме, через относительное равновесие (преходящую индифференцию) тел в электрическом процессе к индифферентной материи, создаваемой химическим процессом. Мы видим таким образом, как происходит наполнение пространства, начиная с точки и кончая телом⁵⁸⁸.

II. ГЕНЕЗИС НАПОЛНЕНИЯ ПРОСТРАНСТВА

1. МАГНЕТИЗМ, КАК ФУНКЦИЯ МАТЕРИИ (ДЛИНА)

Мы не можем ограничиться утверждением, что материя есть наполняющий пространство объект; философия природы ставит вопрос: как возникает этот объект? Конструировать материю это значит указать генезис наполнения пространства, а так как оно совершается в трех измерениях, в форме наполнения пространства в длину, ширину и глубину, то философия природы ставит вопрос: какую функцией материи обуславливается каждое из этих трех измерений? Решение этого вопроса получается путем рассмотрения деятельности двух противоположных сил отталкивания и притяжения и совпадает с "дедукцией динамического процесса"⁵⁸⁹.

Если бы каждая из этих двух сил действовала совершенно независимо, то, как показал уже Кант, продуктом отталкивания было бы бесконечное пространство, а продуктом

притяжения – математическая точка; тогда не было бы никаких измерений, никакого действительного наполнения пространства: последнее требует совместного действия сил, объединения их в одном и том же субъекте, действительного противоположения их. Только при объединении сил существует противоположность между силами. Если одна сила действует от А к В, а другая, наоборот, от В к А, то обе они могут быть отталкивающими; в этом случае противоположны не силы, а только направления их действия. Но если из одной и той же точки действуют две силы (одна центробежно, а другая центростремительно), то ясно, что они вполне противоположны друг другу, что одна должна быть отталкивающей, а другая – притягивающей, одна должна быть положительной, а другая – отрицательной. Только из такой противоположности, из такого раздвоения сил в одном и том же субъекте можно объяснить наполнение пространства⁵⁹⁰.

Первая сила действует из точки А по всем направлениям, т. е. отталкивая, а вторая действует из той же точки, ограничивая первую силу, т. е. притягивая; она действует из А по направлению к А, следовательно, она необходимо действует вдаль, во всяком отдалении, на всякую

отдаленную от А точку, как бы ни был велик или мал промежуток. Между двумя точками А и В, разделенными любым расстоянием, лежит область пространства, описываемая обеими силами из А в прямом, но противоположном направлении. Так как вторая сила ограничивает первую, то ею предполагается деятельность первой силы, и потому во всякой части этого пространства должна господствовать отталкивающая сила; так как вторая сила может действовать из А только вдаль, то ее деятельность в самой точке А не имеет еще никакого объекта, а потому в этой точке господствует только отталкивающая сила; но так как при господстве отталкивающей силы начинает действовать вторая сила, возрастая вместе с возрастанием расстояния от А, то в пространстве между А и В должна найтись точка, где обе силы находятся в равновесии и уничтожают друг друга. В этой точке не господствует и не действует ни одна из них, по ту сторону этой точки начинается перевес второй силы, возрастающий до тех пор, пока в точке В не перестает действовать отталкивающая сила; в этой точке господствует исключительно вторая (отрицательная) сила. Таким образом, в области пространства АВ существует точка А, в которой господствует исключительно

положительная сила, точка В, в которой господствует исключительно отрицательная сила, и посередине между ними точка безразличия, или нуля, С. Между А и В обнаруживается постепенно убывающий перевес положительной силы, а между С и В – постепенно прибывающий перевес отрицательной силы.

Таким образом, продуктом этих двух сил является линия, или чистое измерение длины; она определяется тремя точками: положительным полюсом, отрицательным полюсом и точкою безразличия. Эти три точки составляют магнетизм. Отсюда следует, что "длина в природе вообще может существовать только под формою магнетизма, или что магнетизм есть условие длины в построении материи⁵⁹¹".

Но если магнетизм есть первый момент действительного наполнения пространства, то этим доказано, что он составляет "всеобщую функцию материи", а не есть обособленное явление природы. Производя измерение длины, он и действует только в этом измерении; он ищет длины в проводящем теле, он проводится только в длину, он не действует в отношении массы, прирост силы совершается здесь лишь в отношении длины. В пользу этих взглядов говорят опыты Бругмана, Бернулли, Кулона, к

которым Шеллинг присоединяет одно наблюдение Гете⁵⁹².

2. ЭЛЕКТРИЧЕСТВО, КАК ФУНКЦИЯ МАТЕРИИ (ШИРИНА)

В магнетизме точка безразличия связывает две силы и держит их в равновесии, отсюда они действуют в противоположном направлении и разбегаются в бесконечность, поэтому магнетизм обуславливает точкою безразличия линию, или чистое измерение длины. "Два полюса магнита представляют собою две первоначальные силы, которые уже здесь, правда, начинают расходиться и указывать на противоположные пункты, однако остаются еще соединенными в одном и том же индивидууме"⁵⁹³.

Если точка безразличия уничтожается, и вместе с тем связь сил нарушается, то они действительно становятся отдельными и распределяются между двумя различными индивидуумами (линия ACB распадается на две линии AC и CB). В точке безразличия были соединены две силы, действующие в противоположных направлениях, именно таким образом составлена в природе линия, или чистое измерение длины. Теперь силы действуют, будучи обособлены; поэтому продукт их уже не может быть просто линией (длиною).

Теперь каждая из сил действует уже не в одном определенном направлении, так как условие для этого уничтожено, а по всем направлениям. Отрицательная сила по всем направлениям действует против положительной силы. Сила отталкивания действует по различным направлениям (линиям), расходящимся из одной точки, сила притяжения действует по различным (противоположным первой силе) направлениям, которые сходятся в одной точке, обе силы описывают углы, следовательно, они действуют в ширину, или как плоскостные силы. "Этот момент в конструировании материи, благодаря которому к первому измерению присоединяется второе, проявляется в природе в виде электричества". Все различие между магнетизмом и электричеством состоит в том, что противоположность, являющаяся в первом моменте еще объединенною в одном и том же субъекте, в этом моменте является распределенною между двумя различными индивидуумами⁵⁹⁴.

Как плоскостная сила, электричество, подобно магнетизму, есть всеобщая функция материи; следовательно, особой электрической материи не существует. Отличительное свойство электричества, состоящее в том, что оно

действует не только в длину, а и в ширину, и притом лишь в этих двух измерениях, так что оно воздействует на всю поверхность тела, но не проникает внутрь него, доказано исследованиями Кулона⁵⁹⁵.

Из обособления сил, составляющего условие электрического процесса, вытекает противоположность между электрическими состояниями и формами действия (положительное и отрицательное электричество). Так как электричество есть всеобщая функция материи, то оно содержится в каждом теле, но не обнаруживается вовне, пока обе силы связаны или находятся в равновесии. Следовательно, электричество не порождается вновь, а пробуждается или возбуждается в теле: оно не сообщается телу, находящемуся в ненаэлектризованном состоянии, а распределяется в нем вследствие нарушения электрического равновесия. Если существует два тела А и В, из которых первое находится в положительном электрическом состоянии и представляет собою исключительно положительный фактор, а второе – в электрическом равновесии, следовательно, в ненаэлектризованном состоянии, то между этими телами возникает противоположность перевеса и

равновесия, следовательно, различие, стремящееся к примирению (к взаимному и дифференцированию). Если эти тела прикоснутся, то последует взаимное восстановление равновесия, если же они не прикасаются, то в них возникает стремление к соприкосновению, взаимное притяжение. В теле равновесие нарушается, связанные силы обособляются и бегут друг от друга, отрицательная движется в направлении к положительному телу, а положительная – в противоположную сторону. Таким образом в теле В электрические силы распределяются в противоположных направлениях. Таким образом тело В становится подобным магниту; теперь электричество, как и магнетизм, направляется в длину; таким образом форма тела имеет влияние на электрическое действие; действие заостренных концов на электричество, излучение конической кисточки огня объясняется формой заостренного тела, в которой выступают "чистые линии действия электричества". Уже Кулон сказал, что объяснение этого явления до известной степени может считаться испытанием для теории электричества⁵⁹⁶.

Так как электрическое притяжение обосновано лишь стремлением к восстановлению

равновесия, то из восстановленного равновесия необходимо следует отталкивание; следовательно, это отталкивание не есть действие (положительной) отталкивающей силы, в противном случае отрицательные электричества не отталкивались бы⁵⁹⁷.

3. ТЯЖЕСТЬ И ХИМИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС (ДЕЙСТВИТЕЛЬНОЕ НАПОЛНЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА)

Теперь нужно конструировать еще третий момент наполнения пространства, тело, действительно наполняющее пространство; выражаясь терминами геометрии, нужно обосновать (не плоскость во второй потенции, как выражается Шеллинг, а) линию в третьей потенции, продукт линии и плоскости; выражаясь динамически, теперь нужен синтез магнетизма и электричества, объединение этих двух моментов в третьем, причем два противоположные фактора в одно и то же время и соединены, как в магнетизм, и обособлены, как в электричестве⁵⁹⁸.

Геометрическое тело ограничивает пространство, а действительное тело наполняет его и делает непроницаемым. Такое определенное наполнение пространства может возникнуть лишь вследствие того, что отталкивающая сила ограничивается определенной степенью притягивающей силы. Такая степень содержит в себе ограничение притягивающей силы, и так как основание этого ограничения, от которого зависит реальное наполнение пространства, не

может заключаться ни в одной из обеих сил, то здесь мы встречаемся с проблемой, требующей разрешения. Всякое наполнение пространства имеет свою степень, или меру. Эта мера состоит именно в том, что отталкивающая сила ограничивается притягивающей силой, которая сама ограничена. В своей динамике Кант требовал различного по степеням наполнения пространства, но не выводил и не мог вывести его, так как считал материю одновременно и продуктом, и субъектом (носителем) сил⁵⁹⁹.

Для реального наполнения пространства необходимо, чтобы в каждой точке пространства действовали вместе обе силы, не уничтожая друг друга. Если они уничтожаются, то их соединение оказывается недействительным, следовательно, требуется деятельное объединение обеих сил. Это требование может быть выполнено только с помощью третьей объединяющей, или синтетической, силы, которая действует (не только в линейном или плоскостном направлении, а) в каждой точке пространства, т. е. проникает пространство и делает его непроницаемым или наполняет именно потому, что в каждой точке соединяет противоположные силы, а не уничтожает их⁶⁰⁰.

Эта сила, предполагающая противоположные

факторы и связывающая их, не может быть, как таковая, отождествлена с первыми двумя силами; будучи связью этих сил, она может иметь свое основание не в одном из раздвоенных факторов, а только в тождестве или единстве самой природы ("в конструирующей деятельности"). Она есть "первоначальный принцип в природе или, скорее, сама природа", являющаяся и действующая здесь в виде силы, поскольку она не предшествует первоначальной противоположности, а господствует над нею и объединяет ее. Следовательно, эту всеобщую и всеохватывающую силу нужно понимать, как сложную (синтетическую), а не простую силу⁶⁰¹.

Эта сила, сочетающая отталкивание и притяжение, проникающая пространство и наполняющая его в каждой точке, есть тяжесть; она составляет то условие, благодаря которому материя является в виде массы. Она действует через каждую частицу массы, следовательно, пропорционально массам; она обуславливает всякий отдельный наполняющий пространство продукт, поэтому она действует во всех продуктах в связи всей материи; ее продукт есть не какая-нибудь отдельная масса, а совокупность всех масс, взаимное притяжение масс, или

тяготение.

Если выражать тяжесть с помощью сравнения с одной из указанных выше противоположных сил, то для этой цели может годиться лишь та, которая ограничивает отталкивание и таким образом делает тело тяжелым, т. е. сила притяжения; в своем действии она проявляется, как притяжение, но как притяжение масс. Притяжение, как таковое, не образует еще никакой массы; поэтому притяжение и тяжесть следует отличать друг от друга, и силу тяготения вовсе нельзя вслед за Ньютоном отождествлять с первоначальной силою притяжения. Не из притяжения следует тяжесть, а из тяжести следует то всеобщее взаимодействие масс, та "связь всей материи", которою в каждом отдельном продукте определяется степень притяжения, ограничивающая отталкивание. Именно этот момент, от которого зависит мера наполнения пространства, необходимо было обосновать⁶⁰².

Таким образом тела отличаются друг от друга интенсивностью наполнения пространства, т. е. степенью ограничения отталкивающей силы. Одинаковые количества отталкивающей силы могут быть представлены в неравных объемах, а различные количества – в равных объемах.

Данное количество отталкивающей силы, представленное в меньшем объеме, уплотняет тело и делает его удельно более тяжелым. Поэтому из различных степеней притягивающей силы в теле следует различие в плотностях и удельном весе, но этим вовсе не исчерпываются качественные различия материи. Определенная степень силы притяжения в каждом теле, от которой зависит интенсивность его наполнения пространства (удельный вес и плотность), обусловлена связью и взаимодействием всей материи, следовательно, есть извне вызванное, вынужденное состояние; тело стремится изменить его, и как только изменяются его внешние отношения к другим телам, оно и в самом деле теряет его⁶⁰³.

Тяжесть есть условие третьего момента в построении материи, условие действительного наполнения пространства, третьего измерения. В материи должен существовать процесс, воспроизводящий этот третий момент конструирования материи, процесс, в котором с телами происходит то же, что происходит с силами благодаря тяготению. Благодаря тяготению противоположные силы так объединяются, что сообща наполняют пространство вплоть до его бесконечно малых

частиц. Процесс, в котором различные тела взаимно проникают друг друга, так что наполняют общее пространство или выражают общее наполнение пространства, есть химический процесс. Химический процесс относится к третьему моменту конструирования материи так же, как магнетизм – к первому моменту, а электричество – ко второму⁶⁰⁴. Как третье измерение включает в себе два первых измерения, так и химический процесс включает в себе магнетизм и электричество. Три формы динамического процесса образуют, как и три измерения, восходящий ряд (ряд потенциалов). Если магнетизм становится плоскостною силой, он переходит в электричество; если электрическая сила становится силою, проникающею пространство, она переходит в химическую силу. "Итак, теперь можно считать доказанным, что все эти явления производит одна и та же причина, способная к различным действиям благодаря различным определениям. Мысль, существовавшая до сих пор лишь в виде предчувствия или только надежды, что все эти явления могут быть в конце концов объяснены одною теорией, блистает теперь, как достоверность, и мы имеем основание ожидать, что природа после того, как мы нашли этот

общий ключ, постепенно откроет нам тайну своих частных операций и частных явлений, сопровождающих химический процесс и составляющих лишь модификации одного основного явления. Теперь будут предприняты опыты, и внимание будет особенно сосредоточено на следах магнетизма в химическом процессе, которые, конечно, окажутся чрезвычайно слабыми и едва заметными, так как этот момент проходит наиболее быстро". "Исследование химического процесса, напр., разложения воды, будет специально сосредоточиваться на сопутствующих электрических явлениях, и наконец, быть может, будут даже различены переходы одной и той же силы сперва в плоскостную и, наконец, в проникающую пространство силу"⁶⁰⁵.

Глава двадцать третья

СВЕТ И КАЧЕСТВЕННЫЕ РАЗЛИЧИЯ МАТЕРИИ

I. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЗАДАЧИ

1. ПРОЦЕССЫ ПЕРВОГО И ВТОРОГО ПОРЯДКА

Так как деятельная природа доступна нашему познанию только в своих устойчивых продуктах, то возникновение этих продуктов может быть познано не как таковое, а лишь из их воспроизведения, т. е. из динамического процесса. Возникновение материи, первоначальный генезис пространства Шеллинг называет "процессом первого порядка", или "деятельною природою в первой потенции", а воспроизведение материи (динамический процесс) – "процессом второго порядка", или "деятельною природою во второй потенции". То, что в первом случае было условием материи, или моментом в ее построении, является во втором случае, как функция материи, или как момент в ее

воспроизведении. Моменты первого порядка лежат за пределами опыта или видимой природы, за исключением третьего момента, в котором материя завершается, именно за исключением процесса тяготения, который в своем феномене доходит до сферы опыта. Моменты второго порядка развертываются в природе перед нашими глазами⁶⁰⁶.

Так как специфические притягательные силы тел определяются тяжестью, которая сама входит в процесс первого порядка, то плотность и удельный вес суть "качества первой потенции". Существуют другие, независимые от них качества материи, зависящие от процесса второго порядка и потому называемые "качествами второй потенции". Все они следуют из функций материи или из различных отношений тел к магнетизму, электричеству или химическому процессу; поэтому их можно назвать магнитными, электрическими и химическими качествами. Нам предстоит теперь вывести эти качественные различия материи. Именно эта задача не была и не могла быть решена Кантом на основании принципов его динамики⁶⁰⁷.

2. СВЕТ

Нам предстоит вывести частные определения материи из динамического процесса. В этой постановке задачи уже определен "общий принцип конструирования качественных различий". Но для решения задачи сперва надо установить одно основное условие, до сих пор имеющее еще характер предположения. Выше было показано, что деятельная природа познается только из материи; при этом предполагалось, что материя понятна сама собою. Условия возможности материи не обладают таким характером познаваемости, а функции материи предполагают его. Отсюда возникает вопрос: что делает материю познаваемой или феноменальной? Если бы материя была не продуктом, а чем-то данным первоначально и потому неразложимым и непознаваемым, то она оставалась бы непознаваемой, и приведенный выше вопрос нельзя было бы не только разрешить, но даже и поставить.

Только потому, что материя есть продукт, она может быть вообще познаваемой; только в том случае, если она вытекает из конструирования или происходит вследствие конструирующей

деятельности, она есть продукт; итак, она есть доступный познанию продукт лишь в том случае, если сама эта "конструирующая деятельность" доступна познанию. Но вся первоначальная деятельность природы познается только из воспроизведения, из процесса второго порядка. Поэтому возникает вопрос: в каком явлении природа воспроизводит свою конструирующую деятельность? Так как эта деятельность состоит в наполнении пространства, то вопрос принимает следующую форму: каким образом природа является, как деятельность, наполняющая пространство? Как она делает себя познаваемой, как таковая?

Это явление должно соответствовать третьему моменту (наполняющему пространство) конструирования материи, объединяющему в себе все три измерения. Этим третьим моментом была тяжесть, которая, правда, существует в виде явления, но является лишь, как масса, как наполняющий пространство продукт, а не как наполняющая пространство деятельность. В продукте деятельность скована и замкнута, поэтому в самой тяжести наполняющая пространство деятельность не может явиться, как таковая, скорее, явление этой деятельности должно относиться к тяжести так, как чистая

деятельность к фиксированному продукту; она должна противопоставляться тяжести, следовательно, являться, как противоположность тяжести; она должна проникать пространство, как и тяжесть, но не делать его непроницаемым и не наполнять его в виде массы; следовательно, она должна только "описывать" пространство по всем трем измерениям и, будучи противоположностью тяжелой массы, наполняющей пространство материи, сама должна быть нематериальной. Если вследствие тяжести отталкивающая сила была связана притягивающей силою, то здесь связь сил нарушается, и отталкивание является в свободной форме. Это явление есть свет⁶⁰⁸.

Сила света противостоит сил тяжести, как "конструирующая сила второй потенции", т. е. как воспроизведение созидательной деятельности. Без такого воспроизведения в природе не было бы постоянного созидания и преобразования продуктов, не было бы развития и жизни: отсюда устанавливаемая Шеллингом аналогия между светом и созидательной силою. Свет действует везде, где продукты разлагаются и созидаются, как в химическом процессе, и где они воспроизводят себя, как в жизни. В нем заключается основное условие того постоянного и

возрастающего самосозидания, которое составляет сущность природы и ее познаваемости. Самосозидание природы завершается в ее самопознании. Ведь всякое действительное познание состоит в том, что возникновение вещи конструируется вновь, творящая природа воспроизводится. То, что начинается в свете, завершается в мышлении. "Если только природа приходит к созиданию созидания, то в этом направлении ей уже нельзя поставить больше границ: она в состоянии воспроизводить и это воспроизведение, и нечему удивляться, если даже мышление оказывается лишь последним обнаружением того, чему положено начало светом⁶⁰⁹". В другом своем сочинении Шеллинг говорит, возражая Эшенмайеру: "Импульс самопроизвольности принадлежит еще к сфере самой природы; это свет, чувство природы, с помощью которого она заглядывает в свою ограниченную внутренность, и которое стремится отделить скованную в продукте идеальную деятельность от конструирующей деятельности. Как первая есть день, так вторая (конструирующая) есть ночь; первая есть я, а вторая есть не-я самой природы⁶¹⁰".

Инстинкт языка всегда сравнивал мышление со светом, явления знания со световыми

явлениями и говорил о ясности представлений, о просветлении духа и т. д. В основе этих выражений лежит глубокая истина. Философия природы относится к этому сравнению серьезно, в свете она видит не только символ, но и предварительную ступень мышления, первое выражение идеальности, первичный акт деятельности духа, начало познавательного процесса, составляющего содержание эволюции мира. Всякое познание есть воспроизведение. Если допустить, что условием, из которого возникает или благодаря которому освобождается воспроизведение, есть тяжелая материя, то тогда формой явления этой силы может быть не что иное, как свет; если допустить, что условие, благодаря которому свет освобождается вновь, есть организм в его высшем развитии, то тогда окажется, что форма, в которой при этом раскроется конструирующая деятельность, есть интеллект. Как свет относится к тяготению на первой ступени познаваемой деятельности природы, так дух относится к жизни на высшей ее ступени. В этой идее заключается замечательный оказавший влияние на дальнейшее развитие взглядов Шеллинга поворотный пункт философии природы. В развитии Шеллинга мы дошли теперь до того момента, о котором он

говорит: "Когда для меня открылся свет в философии!"

II. КАЧЕСТВЕННЫЕ РАЗЛИЧИЯ

1. ТЕПЛОТА И СЦЕПЛЕНИЕ

Если природа не воспроизводит своей творческой, или конструирующей, деятельности, как таковой, то в таком случае не может быть вообще никакого динамического процесса, а, следовательно, и качественных различий материи: следовательно, свет есть достаточная и всеобщая причина этих различий. Так как процесс второго порядка (динамический процесс) потенцирует процесс первого порядка, и сам обусловлен светом, то свет может называться вообще "потенцирующею причиною"⁶¹¹.

Первый момент конструирования природы материи, условие первого измерения (длины), является в воспроизведении материи, как функция длины, или как сила длины, продуктом которой является свойство тела, соответствующее магнетизму. Но притягательная сила действует на каком угодно близком расстоянии, как и вдаль, поэтому она связывает на бесконечно малом расстоянии отталкивающую силу так, что каждая следующая точка связана с предыдущею

посредством силы, противодействующей удалению этих точек: эта связь между частицами тела есть сцепление, эта сила, противодействующая разрыву тела, следовательно, силе, растягивающей тело в длину, есть сила сцепления; высшая степень ее создает наиболее связное или наиболее твердое тело. Эту силу обуславливает форма и пространственная величина тела. Таким образом сцепление в форме твердости есть продукт магнетизма или качество, соответствующее магнетизму. Поэтому магнетизм может являться только в своем продукте, т. е. в твердых телах, и только в таких телах, которые не обладают высшею степенью силы сцепления, так как в этом случае полюсы и точки безразличия лежат бесконечно близко, т. е. находятся в одной и той же точке, которая в таком теле находится везде. Магнитные свойства могут проявиться только в телах с некоторою определенной степенью твердости⁶¹².

Магнетизм является как продукт сцепления, а не как процесс сцепления, как возникшее, а не как становящееся сцепление. Это последнее может явиться лишь в том случае, если определенная форма сцепления освобождается или состояние сцепления изменяется. Такое изменение есть

вместе с тем уничтожение формы, переход тела в бесформенное состояние. Это процесс разложения в противоположность процессу формирования. Всякое разложение обусловлено светом, который проникает в тело в виде теплоты и противодействует наличному состоянию сцепления, неподвижности формы. Поэтому свет и магнетизм, теплота и сцепление относятся друг к другу, как развертывание и формирование. "Возникновение света в природе дает сигнал к новой борьбе, которая постоянно ведется между процессом развертывания и формирования". Они противоположны друг другу и обуславливают друг друга. Отсюда объясняется связь между светом и магнетизмом. Чтобы обозначить эту противоположность между формированием и развертыванием, между утверждением и отрицанием сцепления, Шеллинг называет теплоту "принципом немагнитности"⁶¹³.

Так как сила сцепления может проявляться наружу только тогда, когда она противодействует разложению связей между частицами или теплоте, то ее деятельность обусловлена силою света: в этом отношении Шеллинг называет свет "условием магнетизма". Магнетизм действует, как сила сцепления; эта деятельность является, как противодействующая сила сцепления в борьбе с

деятельностью света, и потому последняя как вызывает, так и уничтожает явление магнетизма. Этим объясняется, почему деятельность света в телах (теплота) есть одно из условий, без которых магнетизм не обнаруживается; магнетизм возникает только в непроницаемых телах. Нагревание вызывает магнитную полярность, это подтверждается свойствами турмалина; накаливание уничтожает магнитную полярность, это можно показать на магнитной игле, которая действием одного из полюсов магнита отклоняется от своего естественного направления, а при накаливании этого полюса возвращается к своему прежнему положению⁶¹⁴. Если свет есть конструирующая сила второй потенции, то моменты этой потенции (динамического процесса) должны выразиться также в самом свете, и потому должен существовать световой феномен "как бы под схемою магнетизма", своего рода световой магнит, в котором противоположные полюсы и непрерывные переходы между ними выступают наглядно, как это можно видеть в продолговатой световой полосе спектра (в призматических световых явлениях). В этом понимании явления цветов, как обнаружения полярности, мы вновь замечаем

точку соприкосновения между Гете и Шеллингом⁶¹⁵.

2. ЭЛЕКТРИЧЕСКИЕ И ХИМИЧЕСКИЕ КАЧЕСТВА

Второй момент конструирования материи является в воспроизведении материи, как функция плоскости, или плоскостная сила, продукт которой составляют свойства тел, соответствующие электричеству. В ряду всех этих свойств обнаруживается свойственная электрическому процессу, распределенная между различными телами противоположность. Так как всякое ощущение имеет свой противоположный полюс, и так как все ощущения определяются противоположностями, то Шеллинг рассматривает электричество, как определяющее условие всех чувственных качеств. В электрическом притяжении и отталкивании наэлектризованных тел действует уже своего рода взаимное восприятие или чувствительность. Все качественные различия материи исчерпываются различиями в силах сцепления, чувственных ощущениях и в химических свойствах, причем химические свойства определяются отношениями тел к химическому процессу, воспроизводящему в материи третий момент конструирования ее, именно определенное наполнение пространства.

Здесь в противоположности и взаимодействии тел обнаруживается та проникающая пространство сила, которая в построении материи образует тяжесть и, как конструирующая сила вообще, проникающая пространство, не наполняя его, выражается в свете⁶¹⁶.

Основным условием химического процесса служат тела, которые относятся друг к другу, как полярно противоположные силы, объединяемые магнетизмом и разделенные в электричестве. Химическая противоположность опирается на воплощенную электрическую полярность: одно тело представляет при этом собою силу отталкивания (положительное электричество), а другое – силу притяжения (отрицательное электричество). Химический процесс, как воспроизведение конструирования материи (взаимное проникновение тел), есть процесс развертывания или разложения, а также и формирования; поэтому в числе основных условий его должны находиться и такие силы, которые служат представителями формирующей силы сцепления в большей или меньшей степени. Чем сильнее сцепление, тем больше перевес притяжения, или отрицательного магнетизма, а в противоположном случае – наоборот. Поэтому должны существовать химические представители

не только положительного и отрицательного электричества, но и положительного и отрицательного магнетизма: к первым относятся водород и кислород, а ко вторым – азот и углерод. Эту параллель установил Стеффенс, а Шеллинг воспользовался ею как "чрезвычайно счастливою мыслью", потому что таким образом химические свойства первоначально твердых тел оказываются обусловленными магнетизмом в таком же смысле, как свойства первоначально жидких тел обусловлены противоположными электричествами (сюда примыкает высказанное Стеффенсом и принятое Шеллингом предположение, что азот есть газообразно разложившийся металл, и что все металлы суть соединения углерода и азота). Положительно электрическим всегда бывает более горючее тело, а отрицательно электрическим – более сгоревшее тело; в процессе горения все тело приводится к положительному электричеству, а вследствие сгорания оно переходит из максимума положительно электрического состояния к минимуму отрицательного электричества⁶¹⁷.

3. ГАЛЬВАНИЗМ И ВОЛЬТОВ СТОЛЬБ

Существует процесс, в котором три формы динамического процесса и соединены, и обособлены: это гальванизм, который соединяет в себе магнитную, электрическую и химическую деятельность и в то же время выражает их обособленными в проводящих телах, отличающихся друг от друга степенью сцепления (в жидких проводниках и в двух видах твердых проводников с большею и меньшею силою сцепления). Схема магнетизма есть линия, схема электричества – угол, а схема гальванизма – треугольник. Эти три силы суть как бы "первичные силы природы", их схемы суть "ее всеобщие иероглифы"⁶¹⁸.

Таким образом гальванизм заключает в себе динамический процесс во всех его моментах и вместе с тем служит условием органического процесса: "он есть пограничный феномен обоих царств природы". Функции органической природы, чувствительность, раздражимость и стремление к воспроизведению, суть высшие потенции магнетизма, электричества и химической деятельности⁶¹⁹.

В том самом году, когда Шеллинг

опубликовал эту дедукцию динамического процесса, был изобретен вольтов столб. В том же самом выпуске *Zeitschrift für speculative Physik* Шеллинг поместил известие, что в двух опытах Вольты вполне удалось доказать присутствие химического и электрического процесса в гальванизме; одно доказательство доставлялось лейденской банкой, которая заряжается сама собою, а другое – опытом разложения воды с помощью гальванического тока, при чем кислород и водород относятся друг к другу вполне, как противоположные электричества: первый опыт был совершенною новинкою, а второй представлял собою, по мнению Шеллинга, лишь новую счастливую модификацию открытия, первенство которого принадлежит Риттеру⁶²⁰.

Глава двадцать четвертая

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ И ФИЛОСОФИЯ ТОЖЕСТВА

I. ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ И ТЕОРИЯ ЗНАНИЯ⁶²¹

1. ПРЕОБРАЗОВАНИЕ ФИЛОСОФИИ

Когда Шеллинг писал "Дедукцию динамического процесса", его "Система трансцендентального идеализма" была уже напечатана, и положение философии природы в отношении к теории знания существенным образом изменилось. Не было никакого сомнения в том, что задачи философии природы ставятся теорией знания, но при этом мог еще возникнуть вопрос, остаются ли в сфере теории знания эти задачи просто неразрешенными или также и неразрешимыми. В первом случае философия природы относится к теории знания, как ее дальнейшее развитие и завершение, а во втором случае – как ее расширение и преобразование; при этом она переступает границы, совпадающие

с принципами теории знания и непреодолимые для теории знания. В первом случае теория знания оказывается системой философии, которая нуждается в дальнейшем развитии и способна достигнуть его; во втором случае теория знания оказывается не способною создать философию природы и потому нуждающуюся в преобразовании, следовательно, при этом необходима новая система, реформа философии, исходящая из философии природы. Когда Шеллинг брался за философию природы, он вполне признавал господство Фихте. В его руках его предприятие приобрело такое значение и самостоятельность, что стало рядом с теорией знания Фихте и эмансипировалось от нее. Теперь Шеллинг почувствовал себя основателем новой системы, к которой Фихте служил лишь переходною ступенью от Канта. От такого лишь условного признания заслуг Фихте Шеллинг быстро перешел к самой резкой борьбе с Фихте.

Чтобы точно сохранить хронологический порядок, следовало бы уже прервать изложение философии природы и рассмотреть последние принадлежащие к ней статьи вместе с системой тождества. Однако такой перерыв повредил бы изложению и не находил бы себе оправдания, так как некоторые из этих сочинений находятся в

непосредственной связи с предыдущими, напр. "Дополнения" ко второму изданию Идей (1803) и "Исследование об отношении между реальным и идеальным в природе" во втором издании сочинения "О мировой душе" (1806). Поэтому мы закончим изложение философии природы без перерыва и затем перейдем к философии тождества. Только таким образом произведения Шеллинга и могут быть расположены в связные, удобные для обозрения группы. Вместе с тем, мы станем на точку зрения, благоприятную для того, чтобы, исходя из философии природы, измерить все различие между Фихте и Шеллингом.

По существу это различие сводится к отношению между трансцендентальною и динамическою точкою зрения; по этому вопросу Шеллинг ясно и решительно высказал свое мнение в заключительном параграфе "Дедукции динамического процесса" и в особом исследовании "Об истинном понятии философии природы и правильном способе решения ее проблем". Повод к последнему сочинению был дан Эшенмайером, который не усмотрел в "Наброске" Шеллинга трансцендентального обоснования⁶²².

2. РЕАЛЬНОСТЬ ПРИРОДЫ

Философия природы относится к теории знания, как природа к я (к сознанию). В этом вопросе заключается требующий разъяснения основной пункт, от которого зависит все дальнейшее. Ясно, что здесь речь идет не о ранге философских дисциплин, не о том, должна ли философия природы в философской системе быть координированной или субординированной теории знания. Если философия природы входит в состав теории знания, то она может понимать природу лишь как объект сознания, т. е. только как феномен. Поэтому возникает чрезвычайно важный вопрос: имеет ли природа реальное значение или только феноменальное? Если она есть только феномен, или объект сознания, то идеализм Фихте есть истина: в таком случае сознание (я) есть первое, первоначальное, производное начало. Наоборот, если природа обладает обоснованной в ней самой реальностью, развитие которой предшествует сознанию и обуславливает его, то истина на стороне философии природы, как "физического объяснения идеализма"; тогда отделение от природы, совершаемое сознанием, оказывается

"намерением самой природы": "она уже издали наметила путь к высоте, которой она достигает с помощью разума", "человек есть идеалист не только в глазах философа, но и в глазах самой природы⁶²³".

Именно это упускается из виду философом. Так как для него сознание есть первый объект, то он принимает его за первоначало вообще; в действительности же сознание есть объект в высшей потенции. Философ упускает из виду предварительную историю сознания и выводит его из самого себя, как будто бы оно рождает само себя. В этом состоит заблуждение идеализма, раскрываемое одним взглядом на сущность природы. "Только физик освобождается от этого заблуждения. Поэтому всем людям, сомневающимся теперь в философии и не заглядывающим в основание вопроса, можно сказать: "Придите к физике и познайте истину". Пока человек не может отделаться от себя при рассмотрении вещей и потому видит объект не как таковой, а всегда в придачу с собою, до тех пор существует указанное выше заблуждение, так как человек при этом не может мыслить "теоретически или просто объективно", т. е. не может мыслить природу, не может познать своей собственной предшествовавшей истории, той

эволюции, из которой он происходит, и в которой он сам еще не существовал, а находился только в зародыше. "Люди научатся понимать это только тогда, когда они научатся мыслить чисто теоретически, просто объективно, без всякой примеси субъективного⁶²⁴".

Предварительная история сознания содержит в себе предварительные ступени разума, которые сохраняются в нем, чтобы быть предметом воспоминания и воспроизведения. Это сохранение Шеллинг называет "трансцендентальной памятью разума". Разум воспроизводит свои предварительные ступени, т. е. познает природу. Встретившись вновь с пережитым объектом, мы тотчас узнаем его; точно так же и разум узнает пережитые им состояния, если они существуют продолжительное время в настоящем, пробуждая и оживляя его память, как видимые объекты. "Мысль Платона, что вся философия есть припоминание, в этом смысле верна; всякое философствование есть припоминание состояния, в котором мы были тождественны с природою". Без сомнения, это одно из самых глубокомысленных изречений Шеллинга!

Но если сознательное познание есть воспроизведение природы и высшая потенция ее,

то природа должна заключать в себе предварительные ступени знания и сама должна быть процессом знания в низшей потенции, сама должна быть ощущающею и созерцающею. "Согласно нашим взглядам, мы можем, следовательно, сказать: все качества суть ощущения, все тела суть созерцания природы, а сама природа есть как бы окоченевший интеллект со всеми его ощущениями и созерцаниями⁶²⁵".

II. ПРИРОДА И СОЗНАНИЕ

1. ПРИРОДА, КАК "ДЕПОТЕНЦИРОВАННОЕ Я"

С этой точки зрения философия должна перестать быть субъективным идеализмом, какую она была и оставалась, по мнению Шеллинга, у Фихте, так как теория знания Фихте, правда, стремилась вывести сознание, но непременно с помощью средств уже готового сознания, вследствие чего неизбежно возникал ложный круг, составляющий удел этой системы⁶²⁶.

Против идеализма существует целый арсенал плоских возражений. Если все объекты суть мои продукты, то неужели же и пятидесятилетнее дерево, на которое я теперь смотрю, возникает впервые благодаря этому созерцанию? Или как счастлив идеалист, который может считать своими творениями божественные произведения Платона, Софокла и всех других великих умов! При этом, остроумно замечает Шеллинг, не следует забывать, насколько это счастье умеряется другими творениями, напр. творением такого критика. Эти возражения имеют силу

лишь в том случае, если превратить идеализм в настоящую бессмыслицу, и становятся несостоятельными в глазах самих своих сторонников, если понимать творение в смысле воспроизведения. Шеллинг не мог (как, по-видимому, думал Эшенмайер). заботиться о том, чтобы оградить себя против таких возражений или избежать таких столкновений с идеализмом⁶²⁷.

Философия природы есть также идеализм, так как она включает в себе конструирование природы; однако она не есть "идеалистическое конструирование природы". "Существует идеализм природы и идеализм я. Первый, по моему мнению, первоначален, а второй обладает производным характером". Это все одно и то же соображение, выставляемое Шеллингом против Фихте: невозможность при точке зрения Фихте выйти за границы сознания и постигнуть объект до его вступления в сознание, а не в этот момент только. Для я вступление объекта в сознание совпадает с возникновением объекта, так как я не в состоянии наблюдать объект в его первоначальном возникновении, т. е. в бессознательной деятельности. Я есть высшая потенция. Если все объективное находится в я, но не равно ему, то оно должно быть низшею

потенцией я, т. е. "депотенцированным я". "Попав в мои руки, объект уже прошел через все метаморфозы, необходимые, чтобы возвести его в сознание. Увидеть объективное в самом начале его возникновения можно лишь, депотенцируя объект всякого философского размышления, который в своей высшей потенции равен я, и конструируя с самого начала этот низведенный к низшей потенции объект⁶²⁸".

3. ПРИРОДА, КАК СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТ

Таким образом, объект раньше, чем он возведет себя в сознание, обладает самостоятельной реальностью; он производит себя и создает из себя сознание. Это бессознательное саморазвитие (как предварительное условие сознания) есть природа. Ту же самую мысль Шеллинг выражает в типичной для него краткой формуле: "природа есть субъект-объект". Она делает себя объективной, как самосозидание или саморазвитие, именно поэтому она есть субъект-объект, и притом без малейшей примеси сознания, так что она есть "чистый субъект-объект". Соответственно этому вопрос философии природы заключается уже не в том, "как возникает из объективного субъективное", а в том, "как возникает из чистого субъект-объекта субъект-объект сознания".

Если отождествить субъективное с идеальным, а объективное с реальным, то вместо субъект-объекта в вышеприведенной формуле можно поставить также термин "идеально-реальное". "По моему мнению", – заявляет Шеллинг, – "само объективное есть

идеальное и реальное в одно и то же время, оба эти начала никогда не разделены, они с самого начала (также и в природе) существуют вместе; это идеально-реальное становится объективным только благодаря возникающему сознанию, в котором субъективное возводится в высшую потенцию". Очевидно, эта высшая потенция есть не что иное, как сознание. Если чистый субъект-объект объективен для себя, то постепенно он должен сделаться совершенно объективным, т. е. природа должна появиться в сознании и, следовательно, как сознание. В этом, и притом только в этом смысле, природа есть необходимое условие сознания. Она должна быть такою, если она есть реальный объект знания, или, что одно и то же, если существует действительное знание. Поэтому Шеллинг справедливо мог отвечать на некоторые возражения, что он не предполагает природу, как объект, а, скорее, выводит ее, что он вообще не предполагает ничего, кроме того, что непосредственно усматривается из условий знания, как первый принцип, как первично-субъективное и вместе с тем объективное начало, деятельность которого полагает вместе с объективным миром, как таковым, также и сознание, для которого он

служит объектом, и наоборот. Это пояснение направлено против всех возражений, усматривающих в философии природы возврат к догматизму⁶²⁹.

3. ПРИРОДА, КАК СОЗЕРЦАНИЕ

В самом деле, рассматривать природу, как чистый субъект-объект, без всякой примеси сознания, это вовсе не значит рассматривать ее без всякого отношения к сознанию. Наоборот, при этом она рассматривается, как саморазвитие, необходимо приводящее к самосознанию; проверка этого счета в том и состоит, что итог его, сумма и результат целого, равен сознанию. Если философствование можно сравнить с составлением счета, при котором сознание или способность знания играет роль хозяина, то всякий догматизм, но только не эта философия природы, может подвергнуться упреку к том, что он составил свой счет без хозяина. Однако между слагаемыми в этом счете не должен появляться сам хозяин: сознание не должно подавать своего голоса там, где оно вообще еще не говорит.

Именно это невмешательство сознания имел в виду Шеллинг, говоря о необходимом для философии природы отвлечении от всех тех определений, которые вкладываются в объект свободно деятельностью. "Я требую для философии природы такого же интеллектуального созерцания, как и для теории

знания, но сверх того я требую еще в этом созерцании отвлечения от созерцающего субъекта". Итак, Шеллинг требует интеллектуального созерцания без я, без сознания, следовательно, интеллектуального созерцания, как бессознательной деятельности, т. е. как природы. Вместо созерцающего я он ищет бессознательно созерцающей природы (чистого субъект-объекта"⁶³⁰.

Мы имеем дело с чистым объектом, мыслим "только объективно или чисто теоретически" лишь в том случае, если совершенно не примешиваем субъективного сознания к объекту созерцания. То, что мы мыслим таким образом, есть сама природа. Поэтому для Шеллинга понятия "теоретическая философия" и "философия природы" тождественны. "Философия возвращается к древнему греческому делению на физику и этику, которые в свою очередь объединяются в третьей дисциплине, в поэтике, или философии искусства"⁶³¹.

III. ФИЛОСОФИЯ ТОЖЕСТВА

Мы можем теперь обозреть всю систему, части которой суть звенья одной эволюции. В этой системе существует абсолютная непрерывность, это один непрерывный ряд, восходящий от простейшего звена в природе вплоть до самого высокого и самого сложного явления, до художественного произведения. "Существуют не два различных мира, а только один мир, в котором заключается все, между прочим, и то, что в обыденном сознании противопоставляется, как природа и дух⁶³²".

Это мирозерцание Шеллинг хочет выразить в своей системе философии. В конце рассматриваемой нами статьи Шеллинг говорит: "я считаю это мировоззрение единственно истинным, оно уничтожает навсегда всякий дуализм и всякое абсолютное единство⁶³³".

Вместе с понятием субъект-объекта даны следующие три важные определения:

1. Метод развития, благодаря которому субъективное возвышается из всякой объективации на новую ступень (потенцию) своей деятельности: это "метод потенцирования". Шеллинг всегда считал его своим изобретением,

держался его и никогда не отвергал (впоследствии он ограничил его значение и область применения).

2. Принцип тождества, составляющий содержание всего развития мира и всякой ступени его в низшей или высшей потенции. Соответственно этому все различия в природе и мире имеют лишь количественный характер.

3. Вследствие этого первоначальное единство, служащее исходным пунктом и лежащее в основе всего развития (дифференцирования), должно быть понимаемо, как такое единство, в котором не содержится еще никаких различий, в противном случае оно находилось бы уже в процессе развития, а не было бы принципом его. Это единство Шеллинг называет "абсолютною индифференцией".

Глава двадцать пятая

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ, КАК УЧЕНИЕ ОБ ИДЕЯХ

I. НОВАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

1. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП, КАК ПРИНЦИП МИРА

Всякий, кто знакомится с сочинениями Шеллинга по философии природы в хронологическом порядке, заметит в них после той эпохи, до которой мы дошли, именно после 1801, замечательную перемену, которая обнаруживается уже в языке и в выражениях. У Шеллинга появляются новые термины, более абстрактные и туманные, чем прежде. Кто не усматривает ясно причины этой перемены, заметной только очень внимательному взгляду, глубоко проникающему в ход идей философа, тот скоро отступится, напуганный и утомленный непонятностью изложения. Для подтверждения этого достаточно сравнить первое введение к Идеям, написанное в 1797, с "Дополнением",

написанным в 1803⁶³⁴. В то время Шеллинг мог обосновать понятие природы и задачу философии природы, только примыкая к Канту и Фихте, тогда как теперь это обоснование должно быть сделано собственными средствами его новой системы. Он нуждается теперь в самостоятельном учении о принципах. Его задача состоит в следующем: трансцендентальные принципы, при господстве которых природа объяснялась из условий субъективного познания и потому приобретала феноменальный характер, должны быть соединены с реальностью природы. Природа существует независимо от нашего субъективного познания, которое скорее ею самою обуславливается и производится; в этом состоит ее реальность, и притом в отношении к субъективному сознанию – ее безусловная реальность. Однако она существует не независимо от условий познания вообще, она сама заключает в себе эти условия и вместе с тем трансцендентальные принципы: в этом состоит ее идеальность. Подвиг, к которому Шеллинг чувствовал себя призванным, выход из сетей субъективного сознания и его представлений на свободное и открытое поприще действительности, никоим образом не может быть выполнен иначе. Поэтому мы должны

признать, что точка зрения, к которой пришел Шеллинг, была необходимо обоснована в ходе его идей и последовательно вытекала из них.

Вопрос чрезвычайно прост. Если мы предположим, что природа обусловлена субъективным сознанием, т. е. существует только как объект или феномен, то мы должны отрицать ту реальность природы, из которой по свидетельству опыта возникает субъективное сознание. Если мы предположим, что природа есть вещь в себе, как это утверждают натуралисты докритической эпохи и некритические натуралисты, встречающиеся во всякие эпохи, то мы отнимем у реальности природы те условия, благодаря которым она производит субъективное сознание. И то и другое предположение невозможно и опровергаются самим опытом. Природа, возникающая впервые из субъективного сознания, не может назваться природою; точно так же и природа, из которой субъективное сознание не может произойти, не может называться природою. Итак, остается только вложить принципы, к которым сводится все знание и из которых оно состоит, в основу самой природы, в глубочайшие недра мира и отсюда рассматривать и обосновывать развитие мира.

Именно к этой точке зрения подошел теперь

Шеллинг, к ней направляются все его умозрительные исследования. Возможно, что это также лишь переходная точка зрения. В рассматриваемый момент это лишь требующий установления исходный пункт, не представлявшийся Шеллингу с такою ясностью в начале его деятельности. Теперь, издавая во второй раз свое первое сочинение по философии природы, он смотрит на него сверху вниз: "в нем были выражены лишь отдаленные предчувствия философии природы, затуманенные подчиненными понятиями только относительного идеализма"⁶³⁵.

2. АБСОЛЮТНОЕ. АБСОЛЮТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ

Философия не есть уже относительный, или субъективный, идеализм, исходным пунктом которого служат условия человеческого знания. Она должна познать принцип, из которого необходимо следует действительный мир, заключающий в себе природу и дух; этот принцип, обуславливающий, охватывающий и порождающий из себя вселенную, Шеллинг обозначает термином "абсолютное". "Философия есть наука об абсолютном". Если бы абсолютное было слепым, лишенным знания, если бы оно было природою в обыкновенном смысле, то такая наука и вообще всякое знание были бы невозможны. Само абсолютное есть познание. Его нужно понимать не натуралистически, а идеалистически: поэтому философия есть "абсолютный идеализм", заключающий в себе цельную систему, т. е. и философию природы, и относительный идеализм⁶³⁶. Таким образом философия природы есть необходимая сторона целого, возникающая из абсолютного идеализма и предшествующая относительному идеализму⁶³⁷.

Из понятия абсолютного следует, что оно не может быть познано извне, не может быть предметом чужого знания: познание его может происходить лишь в нем самом. Знание его есть самопознание. Само абсолютное есть акт знания (разум), и философия, как наука об абсолютном, совпадает с этим актом, она находится или в сфере его и в этом свете рассматривает мир, или же навсегда остается в сетях субъективного сознания и рассматривает не вещи, а только их образы и тени на стене сквозь призму своей ограниченной способности представления, как обитатель пещеры Платона.

Абсолютное, как самопознание, есть субъективное и вместе с тем объективное, идеальное и реальное начало. Представлять себе эти две стороны разделенными это значит уничтожать понятие абсолютного и возвращаться в границы субъективного сознания. Итак, абсолютное есть единство или тождество субъективного и объективного, и притом "абсолютное тождество" их, так как всякое ограничение противоречило бы его сущности. Нельзя представлять себе, будто бы из этих двух сторон одна более или менее абсолютна, чем другая, будто, напр., на стороне идеального абсолютное более присутствует, чем на стороне

реального, или наоборот. Поэтому следующие положения тождественны: абсолютное = субъект-объект = абсолютное тождество субъективного и объективного (идеального и реального) = абсолютно идеальное есть абсолютно реальное. Если одно из этих положений не есть истина, если абсолютное нельзя рассматривать, как субъект-объект, как абсолютное знание, то в таком случае наука об абсолютном, следовательно, философия, как абсолютный идеализм, т. е. философия, пробивающая границы субъективного сознания и представления и возносящаяся из мира теней в солнечный мир, невозможна. Лишь отсюда становится ясным следующее замечание Шеллинга: "Первый шаг к философии и условие, без которого в нее нельзя даже и вступить, заключается в усмотрении, что абсолютно идеальное есть также абсолютно реальное, и что вне первого вообще существует только чувственная и условная, а не абсолютная и безусловная реальность"⁶³⁸.

3. ЕДИНСТВА

Из понятия абсолютного, как субъект-объекта (= самопознание = абсолютный разум), следует, что оно объективно для самого себя. Быть субъект-объектом это значит обнаруживать себя, как таковой. Объективировать себя это значит превращать себя в объект и объект в себя. Иными словами, объективировать себя это значит приобретать различия, действительно дифференцироваться на субъективное и объективное и восстанавливать из этой дифференциации свое единство.

То, что следует из абсолютного, существует вечно, как и само абсолютное. Поэтому описанные выше акты суть не различающиеся во времени, а необходимые, вечно присутствующие в самом абсолютном следствия. Мы различаем в абсолютном акте познания три момента, или акта, в которых абсолютное выражает себя: благодаря своей самообъективации оно является, 1. как объект, 2. как возвышающийся над всяким объектом субъект, 3. как единство того и другого. В каждом из этих моментов абсолютное вполне и нераздельно выражается, как таковое. Всякий из этих моментов есть "единство" и "абсолютность".

Шеллинг обозначает субъективное термином "сущность (бесконечность, единство)" а объективное – термином "форма" и потому заявляет, что первое из этих единств есть "внедрение сущности в форму (бесконечного в конечное, единства в дифференциацию)", второе единство есть "разложение формы на сущность (восстановление конечного в бесконечное)", а третье единство есть неразрывное сочетание первого и второго. Первое единство есть глубочайшее основание реального мира или природы, второе есть основание идеального мира, а третье есть основание сопринадлежности этих миров. Совокупность этих трех единств есть всеобщее целое, или вселенная.

4. ИДЕИ

Итак, вселенная есть самообнаружение абсолютного, в котором природа и дух от века тождественны. Вечный мир, или природу, нужно, конечно, отличать от обусловленного, чувственного мира: последний есть объект субъективного сознания, а первый есть объект абсолютного, он есть его противоположность, мир, познаваемый и созерцаемый им до самой своей глубины. Он независим от всякого субъективного сознания и потому абсолютно реален, но как объект абсолютного он в то же время абсолютно идеален (феноменален). Здесь в философии Шеллинга появляется понятие, которое впервые теперь может войти в ее состав и останется совершенно неясным и непонятным, если не будет освещено в этом месте. Быть объектом это значит быть обусловленным посредством знания. Если отрицать это условие вообще и принимать вещи независимо от всякого знания за вещи в себе, то всякая трансцендентальная философия уничтожается, и восстанавливаются различные формы догматизма; тогда знание во всякой форме невозможно, и нет вообще никаких объектов или феноменов. Однако трансцендентальная

философия заключает в себе истину. Поэтому речь может идти лишь о том, в какой форме знание должно быть условием объекта. Если таким условием служит субъективное сознание, то тогда существуют объекты или феномены и ничего более: эти объекты суть лишь представления, но не реальности. Наоборот, если мир обоснован в абсолютном знании, то он феноменален и в то же время реален: тогда он есть не просто представление, а идея, как выражается Шеллинг. С появлением этого нового понятия философия Шеллинга становится туманною для большинства даже и тех лиц, для которых она не была темною с самого начала. Конечно, изложение этого понятия у Шеллинга оставляет многого желать со стороны дидактической ясности, Шеллинг сам, стремясь достигнуть ясности, слишком боролся для того, чтобы сделать свою мысль ясною другим. Однако тот, кто понимает ход его идей и овладел им, не может сомневаться относительно значения этого понятия. Идея есть объект абсолютного знания, объект в абсолютном. Если назвать реальность, независимую от всякого субъективного знания, вещью в себе, то у Шеллинга "идея" и "вещь в себе" тождественны. Впервые отсюда становится вполне ясным, какое значение имеет у Шеллинга

основная его формула: "идеальность и реальность тождественны", "абсолютно идеальное есть также абсолютно реальное". Здесь открывается глубочайший смысл учения о тождестве. Тот, кто не понимает его, имеет перед собою лишь пустые формулы. Я предоставляю слово самому философу. "Под единствами мы разумеем здесь", – говорит он в первом дополнении к Идеям, – "то же самое, что другие разумели под идеями или монадами, хотя истинное значение самих этих понятий давно уже утрачено. Всякая идея есть частное, которое, как таковое, абсолютно. Абсолютность всегда едина, так же, как и субъект-объективность этой абсолютности в самом ее тождестве; различия заключаются только в способе, каким абсолютность становится субъект-объектом в идее". "Итак, вещи в себе суть идеи в вечном акте знания, и так как в свою очередь идеи в самом абсолютном суть единая идея, то все вещи поистине в своей глубине составляют одну сущность, именно сущность чистой абсолютности в форме субъект-объективации"⁶³⁹.

II. ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ, КАК УЧЕНИЕ ОБ ИДЕЯХ

1. АБСОЛЮТНОЕ И МИР

Идеи включены друг в друга, они составляют одну идею: самосозерцание абсолютного. Те единства, которые мы различили, как акты самообъективации, не разделены в самом абсолютном, а потому и непознаваемы, как таковые. Чтобы быть доступными познанию, эти единства должны обособиться и выступить из абсолютного, как разделенные или "частные единства". Нераздельный, вечный акт самообъективации абсолютного является при этом в виде ряда действий, из которых каждое представляет самостоятельный частный акт. Вечная вселенная, представляющая собою самосозерцание абсолютного, распадается на два особых мира природы и духа, которые, правда, образуют единый мир, но мир развивающийся. Короче говоря, самосозерцание абсолютного познается лишь, как развитие мира.

Отсюда становится ясным различие между вечною и временною, видимою, развивающеюся

постепенно природою. Первая есть дух, а вторая становится духом. В первой природа и дух находятся в абсолютном (вечном) единстве, т. е. бытие природы есть вместе с тем ее познанность, акт, полагающий ее (объективация абсолютного), и акт, освещающий и одухотворяющий ее (субъективирование объекта), составляют одно нераздельное целое. Однако вечная природа стремится не только быть познаною, но и познать себя. Поэтому указанные два нераздельные акта должны обособиться и явиться отдельно в такой форме, чтобы первый был условием второго: это природа, созидаящая знание о самой себе, последовательный ряд всех вещей, *natura naturata*, как необходимое следствие *naturae naturantis* (вечной природы). Пока эти акты не обособлены и составляют единый нераздельный вечный акт, они непознаваемы. Познаваемость есть различимость. Неразличимое лежит во мраке. Поэтому в абсолютном есть непознаваемое, ночь, которая может быть освещена только рождением видимого мира. Но вечный мир находится в абсолютном, следовательно, видимый мир, как отличающийся от вечного, находится вне абсолютного. Здесь заключается подлежащий нашему рассмотрению затруднительный пункт учения Шеллинга о так

называемом переходе от абсолютного к миру (от бесконечного к конечному). Насколько видно из предыдущего, этот переход есть необходимое следствие из понятия познания: это прогрессивный переход от незнания к знанию, от неразличенности к различению, от ночи к свету. Именно этим переходом приводится в движение мировой процесс. Поэтому учение об абсолютном мы рассматриваем, как установление заложенной в основе философии природы, но еще не развитой мысли, что сама природа есть процесс знания⁶⁴⁰.

2. ИДЕИ И ПОТЕНЦИИ

Природа есть субъект-объект, а не только объект. Идея природы действует в самой природе и подвигает ее со ступени на ступень. Природа становится постепенно тем, чего она не может достигнуть сразу (познанною природою); отсюда развитие мира. Акты, объединенные и нераздельные в идее, являются здесь отдельно, развиваясь постепенно. Природа есть не только в целом частное единство идеального и реального, она представляет собою такое единство в частной форме каждой из своих ступеней, она есть ряд таких частных единств, подчиненных единству целого. Как члены такого ряда, эти единства суть "потенции". "Потенции" в природе суть то же, что "идеи" в абсолютном. Потенции суть идеи природы. Поэтому философия природы, как учение о потенциях, или о развитии, есть учение об идеях. "Философия природы, если рассматривать ее с философской стороны", – говорит Шеллинг, – "представляет собою до настоящего времени самую разработанную попытку создать учение об идеях и о тождестве природы с миром идей". "Совершенное выражение интеллектуального мира в законах и

формах мира явлений и, следовательно, в свою очередь, совершенное понимание этих законов и форм из интеллектуального мира, чего за несколько лет еще нельзя было даже предвидеть или, по крайней мере, считать возможным, отчасти уже действительно осуществлено философией природы, а отчасти уже близко к осуществлению⁶⁴¹".

Идеи познаются только из потенций; таково выраженное в самой краткой формуле учение Шеллинга об отношении абсолютного к миру, вечной природы к видимой, *natura naturans* к *natura naturata*. Послушаем самого философа. "Поскольку это вечное познание дает себя познать в своей различности и из ночи своей сущности рождается на свет дня, мы непосредственно усматриваем, что из него выступают три единства в обособленной форме. Первое единство, будучи внедрением бесконечного в конечное, в своей абсолютности непосредственно превращается во второе единство, так же как это второе опять превращается в первое; будучи различным, как определенное это, первое единство есть природа, а второе единство есть идеальный мир; в свою очередь, третье единство различается, как таковое, когда в двух первых единствах частное

единство каждого из них, становясь само по себе абсолютным, в то же время разрешается и превращается в противоположное единство. Но именно поэтому каждое единство, если каждое из них должно быть различено, как особое единство, должно заключать в себе в различной форме все три единства, которые в этой их различимости и подчинении одному единству мы называем потенциями, и этот всеобщий тип явления необходимо должен повторяться также в частности и в одинаковой форме в реальном и в идеальном мире". "Реальная сторона этой вечной деятельности раскрывается в природе; природа в себе, или вечная природа, есть именно родившийся в объективной форме дух, сущность Бога, получившая форму, но так, что в ней это приобретение формы непосредственно заключает другое единство. Наоборот, являющаяся природа есть являющееся, как таковое, т. е. в частной обособленности внедрение сущности в форму, это – вечная природа, поскольку она берется сама за себя и таким образом представляет себя посредством самой себя в виде частной формы. Таким образом, природа, поскольку она является, как природа, т. е. как это частное единство, уже находится вне абсолютного, но это относится не к природе, как к самому абсолютному акту знания

(*natura naturans*), а только к природе, как к простому телу или символу этого акта (*natura naturata*). В абсолютном она существует вместе с противоположным единством, т. е. вместе с идеальным миром, как одно единство, но именно поэтому в таком единстве и природа не существует, как природа, и идеальный мир не существует, как идеальный мир, а обе эти стороны вместе составляют единый мир"⁶⁴².

3. ПЛАТОН И СПИНОЗА. БРУНО И ЛЕЙБНИЦ

Здесь в учении Шеллинга встречаются и взаимно проникают друг друга два прямо противоположных мировоззрения, не изменяя, а только глубже обосновывая своеобразный характер философии Шеллинга, как учения о развитии или о потенциях. Шеллинг настойчиво характеризует свое учение понятиями *natura naturans* и *natura naturata*, и это показывает, что он в одном из основных течений своей философии чувствует свое родство со Спинозой: это родство состоит в рассмотрении вещей "*sub specie aeterna*" (с точки зрения вечности). Все должно необходимо следовать из абсолютного, из вечного познания. "В философии природы объяснения так же неуместны, как и в математике: она исходит из самодостовверных принципов, не следуя какому-нибудь предписанному, напр. явлениями, направлению, ее направление заключается в ней самой, и чем вернее она ему следует, тем надежнее попадают явления сами собою на то место, где они только и могут быть рассмотрены, как необходимые, и это место в системе есть единственное объяснение

явлений⁶⁴³".

Черты родства с основными воззрениями Спинозы заключались в натуре Шеллинга, он рано сознал это и смотрел на Спинозу, как на свой образец. Но впервые теперь он почувствовал себя в силах дать миру подобный же образец, имея перед глазами метод Спинозы. Он дал такое учение или имел в виду именно эту точку зрения в исследовании, которое будет рассмотрено нами несколько позже, именно, в сочинении "Изложение моей системы философии".

Отожествляя философию природы с учением об идеях, Шеллинг показывает этим, что в одном из основных течений своей мысли он чувствует свое родство с Платоном. Он хотел быть в одно и то же время немецким Спинозой и немецким Платоном. Даже в характере изложения он теперь нередко нарочно подражает Платону, часто доходя до торжественного тона, что содействует возвышенности, но вовсе не ясности стиля. К тому же и эстетическое настроение эпохи содействовало склонности состязаться с величайшим философом-художником.

Спиноза живейшим образом чувствовал противоположность между платоновским и своим мировоззрением. Однако до него и после него существовали попытки создать примиряющие эти

точки зрения учения, сделанные выдающимися философами; именно – в конце шестнадцатого века, когда платонизирующий философский ренессанс превратился в натурализм, и в конце семнадцатого века, когда натурализм новейшей философии стал согласоваться с учением об идеях древней философии; первое направление принадлежит Джордано Бруно, а второе – Лейбницу.

Мы знакомы с глубоко обоснованною симпатией Шеллинга к учению Лейбница. "Настало время восстановить Лейбница", – говорил он еще до того, как приступил к философии природы. Теперь Шеллинг говорит: "Идеи или монады!" В учении Платона об идеях и в монадологии Лейбница он усматривает зародыши сделанного им обоснования учения о тяготении⁶⁴⁴.

Неудивительно, что теперь он чувствует влечение к Бруно и с его именем связывает тот диалог, в котором хочет состязаться с Тимеем Платона.

4. ТЕОСОФИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Не следует забывать, что Шеллинг уже углубился в умозрение об абсолютном, как глубочайшей сущности и основании мира и вещей. Это умозрение имеет еще незаконченный характер. Вопросы должны тесниться один за другим, и такой человек, как Шеллинг, не может отступить перед глубиной и запутанною темнотою этих вопросов. Совпадает ли понятие абсолютного с понятием Бога совершенно или нет? Шеллинг назвал абсолютное "сущностью Бога", но этим еще не сказано, что эти понятия вполне тождественны. В абсолютном есть нечто темное и непознаваемое: неразличимость требующих различения актов. Обособление этих актов происходит "вне абсолютного".

Как это мыслимо? Вне абсолютного нет ничего. Как может что-нибудь, и притом такое, как целый действительный мир, находиться вне абсолютного? Это именно те вопросы, которых не понимает Спинозизм, и на которые он вовсе не отвечает. Быть может, решению этих вопросов, заключающих в себе также другие проблемы, помогут Баадер и Беме!

Философия природы уже вступила в область

тех вопросов, которые ждут своего решения от теософии. Я нарочно подчеркиваю это, чтобы устранить часто встречающийся невежественный предрассудок, будто переход Шеллинга от философии природы к теософии знаменует собою разрыв с прежними взглядами или отпадение от них.

Глава двадцать шестая

ОБЩАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

І. ПОСЛЕДНИЕ СОЧИНЕНИЯ ПО ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ

Последние сочинения Шеллинга по философии природы мы подводим под понятие "общей философии природы", пользуясь выражениями самого философа, а не по собственному произволу⁶⁴⁵. Все эти сочинения вызваны учением о тождестве и по существу заняты тем новым обоснованием философии природы, которое требуется философией тождества: обоснованием философии природы из абсолютного идеализма, выводом природы из абсолютного. Для хода идей Шеллинга и судьбы философии природы одинаково замечательно то, что, по мере развития основных идей философии природы, в тот момент, когда ожидаешь перехода к более специальным вопросам, исследование скорее возвращается к основаниям и вновь направляется на первоисточники природы и принципы материи. Мы уже знакомы также с теми новыми проблемами, которые вызвали

необходимость более глубокого обоснования и навсегда отвлекли Шеллинга от специальных исследований по философии природы. Поэтому последние трактаты, носящие еще имя философии природы, могут быть охарактеризованы термином "общая философия природы".

Они относятся к 1803–1807. "Дополнение" к введению в сочинение Идеи служит началом этого ряда, за ним следуют остальные "Дополнения", затем "Исследование о реальном и идеальном в природе", предшествующее второму изданию сочинения "О мировой душе" (1806), "Афоризмы, служащие введением в философию природы", "Афоризмы из области философии природы" (афоризмы появились в *Jahrbucher der Medicin als Wissenschaft*: первые в 1805, а вторые в двух частях в 1806 и 1807). Сюда примыкают еще напечатанные также в *Jahrbucher* две статьи по вопросам, касающимся учения об органической природе: одна статья включает в себе исследование новой теории болезней, а вторая – классификацию животных на основании их чувств и постепенного развития их (эту мысль незадолго до того высказал Окен). Первая статья озаглавлена "Предварительное определение точки зрения медицины согласно основоположениям

философии природы" (1805), а вторая – "Kritische Fragmente" (Критические отрывки, 1807).

В новом обосновании философии природы обнаруживается противоположность взглядов Шеллинга к учению Фихте; поэтому то сочинение, в котором Шеллинг заявляет эту противоположность и самым резким образом отрицает всякую связь с Фихте и его учением, мы относим к этой последней группе, как заключительное звено ее; сам Шеллинг называет его "пояснением философии природы". Этот литературный памятник носит заглавие: "Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre, eine Erläuterungsschrift der ersten" (Указание истинного отношения философии природы к исправленному учению Фихте, пояснение философии природы. 1806⁶⁴⁶).

II. ЗАДАЧА

1. ОБЩАЯ И СПЕЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

Если сравнить сочинения по философии природы, предшествующие 1801 году и следующие за ним, то окажется, что по существу главный состав учения Шеллинга остался прежним. Органический процесс, по мнению Шеллинга, обусловлен динамическим, который, в свою очередь, обусловлен деятельною и одушевленною материею; поэтому в ходе развития природы существуют три главные ступени, или потенции, которые Шеллинг обозначает знаками A^1 , A^2 , A^3 : материя, динамический процесс, жизнь. Динамическая жизнь развивается в магнитном, электрическом и химическом процессах, объединяющихся в гальваническом процессе; органическая жизнь состоит из функций воспроизведения, раздражимости и чувствительности и развивается в них.

Здесь мы замечаем разницу в учении об аналогии между динамическими и органическими

процессами: раньше магнетизм сравнивался с чувствительностью, а теперь он сравнивается с воспроизведением⁶⁴⁷, вследствие чего оба ряда вполне соответствуют друг другу (динамический ряд, складывающийся из магнетизма, электричества и химического процесса, соответствует органическому ряду, складывающемуся из воспроизведения, раздражимости и чувствительности). Мотивы этого различия или колебания очевидны. Магнетизм представлялся сперва, как первичный феномен полярности, противоположения в едином, самопротивоположения; под конец он представляется в философии природы Шеллинга, как формирующая способность материи, как условие сцепления. Первым понятием объясняется сравнение с чувствительностью, а вторым – сравнение с воспроизведением.

Три ступени ряда Шеллинг называет "реальными потенциями природы" и в конце своих афоризмов заявляет, что исследование их составляет "предмет специальной философии природы"⁶⁴⁸.

2. ПРИНЦИПЫ ТЯЖЕСТИ И СВЕТА

Таким образом "общая философия природы" ограничивается исследованием условий, предшествующих этим реальным потенциям, т. е. исследованием возникновения материи, первое конструирование которой из сил отталкивания и притяжения уже было поставлено в связь с трансцендентальными условиями созерцания и познания⁶⁴⁹. Далее было показано, что материя, как действительное наполнение пространства, именно, как наполняющая пространство сущность (масса) и наполняющая пространство деятельность, может быть произведена только, во-первых, связывающею и объединяющею эти две силы силою, т. е. тяжестью, которая, проникая пространство, делает его непроницаемым, и во-вторых, нарушающею эту связь силою, именно светом, который проникает пространство, не делая его непроницаемым или не создавая массы. Итак, тяжесть и свет суть два фактора, продуктом которых является материя, не мертвая масса, а деятельная, живая, одушевленная материя, источник динамической и органической жизни. Тяжесть и свет суть принципы жизни, и притом всякой жизни. Если

рассматривать материю в узком смысле, как массу, то она может быть отождествлена с тяжестью, и вместо "тяжести и света" можно говорить также о "материи и свете". Тогда различие между потенциями и порядок их могут быть сведены к следующим трем началам: A^1 = материя, A^2 = свет, A^3 = жизнь⁶⁵⁰. В этом смысле нужно понимать формулу Шеллинга, согласно которой жизнь (понимая этот термин в широком значении, придаваемом ему Шеллингом) есть единство материи и света. Уже в "Дополнениях" Шеллинг заявляет, что свет и тяжесть относятся к жизни природы, как "деятельный и воспринимающий, оплодотворяющий и материнский принцип". Свет, как оплодотворяющий принцип, есть "божественное начало в природе". Пользуясь терминами Спинозы, Шеллинг называет тяжесть и свет "двумя атрибутами единой тождественной с собою природы", материя (тяжесть) есть реальное единство, а свет – "идеальное"⁶⁵¹. Исследование этих трех понятий, материи, тяжести и света, составляет существенное заключающееся уже в "Дополнениях" содержание общей философии природы и представляет собою последнюю задачу сочинений по философии природы, в особенности "Афоризмов", написанных в

1805–1807, и трактата, написанного в 1806 под заглавием "Об отношении между реальным и идеальным в природе, или развитие первых основоположений философии природы в связи с принципами тяжести и света" (Одновременно с этим один физик, увлеченный философией природы, написал руководство к динамическому учению о природе и заключил его этими понятиями о свете и тяжести; он называет свет "одухотворяющим", а тяжесть (притяжение) – "материализующим принципом природы"⁶⁵².

III. АБСОЛЮТНОЕ И МАТЕРИЯ

1. ДУАЛИЗМ И ЭМАНАТИЗМ

Сам Шеллинг говорит, что предметом его (последних натурфилософских) исследований служат "принципы, конечный результат которых есть материя": "самая темная из всех вещей⁶⁵³", "темнейшее из всех понятий", "общее семя вселенной" и т. д.⁶⁵⁴. Желая достигнуть действительно философского понимания сущности материи, не следует прибегать ни к естественным основным силам, ни к субъективным основным созерцаниям. Насколько оба эти способа объяснения недостаточны, это показано уже с убедительной ясностью. Поэтому и развитая выше теория тяжести и света, опирающаяся на учение об отталкивании и притяжении, не имеет основного значения. Первооснова природы может быть уяснена только путем усмотрения первоосновы вещей вообще, т. е. из сущности абсолютного, которую (во всех отношениях) следует отождествлять с сущностью Бога. Мы особенно останавливаемся на том, как следует понимать абсолютное Шеллинга: это

абсолютное нужно рассматривать не как уничтожение, а как обоснование трансцендентальных принципов; в самом деле, утверждение этих принципов без субъективного ограничения, без чисто относительного значения и есть понятие абсолютного.

Вопрос касается отношения материи к абсолютному. Здесь следует тотчас же отвергнуть две точки зрения: дуалистическую и эманатистическую. Материя не есть бесформенное вещество, находящееся вне абсолютного и первоначальное в такой же мере, как само абсолютное: при таком взгляде на материю Бог превращается в зодчего, абсолютное ограничивается и, следовательно, отрицается. Но, в то же время, материя не есть опосредствованное и отдаленное истечение из абсолютного, так как в таком случае первоначальная сущность должна была бы в ряду своих последовательных порождений растекаться и таким образом уничтожаться. Итак, что касается отношения между абсолютным и материей, существует ложная теория, обособляющая их друг от друга, и ложная теория, сочетающая их друг с другом ввиду непрерывности связи между ними: первая есть дуализм, а вторая – эманатизм. Существует правильный взгляд на материю, по

недоразумению принимаемый за дуализм: это точка зрения Платона; существует также дуалистическое представление о Боге и материи, в основе которого лежит истинная идея: это персидское религиозное учение⁶⁵⁵.

Так как абсолютное есть истинное бытие, а материю нужно отличать от абсолютного, то отсюда ясно, что ее нужно понимать, как не истинное бытие, как платоновское $\mu\eta\ \delta\upsilon$ (не сущее). Она не превращается вследствие этого в ничто, и тем более не есть что-либо субстанциальное, независимое от абсолютного. "Я не считаю материю", – говорит Шеллинг, – "чем-либо, существующим независимо от абсолютного единства, что могло бы быть подложено под это единство, как его субстрат, но я не считаю ее также простым ничто⁶⁵⁶".

2. АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ БЫТИЕ

Так как абсолютное есть истинно сущее, то не истинно сущее тождественно с относительным, с бытием, находящимся в сфере отношений. Абсолютное имеет сполна характер "чистого самоутверждения", оно есть "самоутверждение", "полагание самого себя"; относительное имеет сполна противоположный характер зависимости от другого и отношения к другому. То, что понимается из себя, есть абсолютное; то, что понимается из другого, есть относительное. Внеположность и рядоположность, бытие в пространстве и времени, жизнь во времени, возникновение и исчезновение, смена и длительность, множественность и общие понятия, сложение и смешение, внешнее причинение или механическая причинность – все это виды отношения, определения материи. Все подлежащее этим определениям имеет преходящий и летучий характер и потому не относится к области истинного бытия, так как выражает свою сущность не в чистой форме, а в смеси с другим и потому туманно; это призрачные образы, не "idea", а "simulacrum".

Именно это хотел выразить Платон в своем понятии материи, как $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$. Так же и персидское религиозное учение выражало в дуалистической форме именно эту противоположность между истинно сущим и не истинно сущим, между полнотою и недостатком, между светом и тьмою и т. д. Быть материальным это значит быть относительным⁶⁵⁷.

3. БЕСКОНЕЧНОЕ И КОНЕЧНОЕ

Быть относительным это значит быть конечным. Отношение между абсолютным и материей есть отношение между бесконечным и конечным. В этом вопросе Шеллинг видит центр тяжести своей проблемы. "Ни один вопрос, конечно, не может быть важнее, чем исследование об отношении конечного бытия к бесконечному и к Богу. Если разум не дает ясного и определенного ответа на этот вопрос, то сама философия есть суетное занятие, и разумное познание вовсе не удовлетворяет нас и не удовлетворено". "Плодом этого исследования является усмотрение того, что конечное не могло быть истинным от века, что только бесконечное существует как абсолютное, вечное полагание самого себя, которое есть Бог и, как Бог, – Все⁶⁵⁸".

Понятие абсолютного заключает в себе знание о нем, следовательно, самопознание абсолютного. В этом самопознании состоит то, что называется самоутверждением, самообнаружением, субъект-объективностью абсолютного. Но познающее и познаваемое не раздвоены в абсолютном, это не части или факторы, на

которые абсолютное можно разложить, или из которых оно складывается; эти стороны в такой же мере нельзя отделить друг от друга, как в круге центр и окружность. Такое обособление было бы уничтожением круга. Точку можно рассматривать, как окружность с бесконечно малым диаметром, как круг, в котором центр и окружность составляют нераздельное и неразличимое единство. В таком же отношении стоят друг к другу субъективность и объективность абсолютного: они составляют совершенное единство, они абсолютно тождественны⁶⁵⁹. Это тожество вовсе не есть синтез доступных разделению элементов. Поэтому абсолютное не может быть познано ни с помощью анализа (абстрагирования), ни с помощью синтеза (дедукции): познание абсолютного есть простой, неделимый акт самоинтуиции, "умозрения" или "созерцания Бога". "От Бога ничего нельзя отделить; именно потому он и абсолютен, что от него нельзя отвлечься; из Бога ничего нельзя вывести, как становящееся или возникающее, так как он есть Бог именно потому, что он есть Все. Умозрение есть Все, т. е. оно есть созерцание, рассмотрение того, что находится в Боге. Сама наука имеет ценность лишь постольку, поскольку она

умозрительная, т. е. поскольку она представляет собою созерцание Бога, как он есть⁶⁶⁰".

4. ИДЕЯ БОГА И ВСЕ

Бытие Бога и самопознание Бога тождественны. Точно так же тождественны познание Бога и его бытие в опознанной форме. Первое есть разум, а второе есть идея Бога; отсюда является следующее равенство: разум = идея Бога. "Разум не имеет идею Бога, а есть эта идея и ничего более⁶⁶¹". В этой идее от века заключается все, она есть Всеединое. То, что вечно следует, существует вечно; поэтому из божественного бытия исключается всякое возникновение и исчезновение, всякий генезис во времени. Бог не возникает, а существует⁶⁶².

Идея Бога есть Все. Здесь заключается центр проблемы: Все есть целостность, объединяющая в себе бесконечное разнообразие, тогда как идея Бога едина; откуда в этой идее бесконечное разнообразие? Это явствует из понятия абсолютного. Божественное бытие вполне тождественно с актом самооткровения, хотения самого себя. "Сущность абсолютного", – говорит Шеллинг, – "не может быть представляема отдельно от этой жажды (раскрыть себя), но должна быть мыслима именно, как это хотение себя". "Но абсолютное есть не только хотение

себя, а и бесконечное хотение, следовательно, хотение во всех формах, степенях и потенциях реальности. Выражение этого вечного и бесконечного хотения себя есть мир⁶⁶³".

Всякая степень хотения себя есть самоутверждение или полагание самого себя. Поэтому идея Бога должна заключать в себе бесконечное разнообразие таких самоутверждений или полаганий. "Утверждать, что Бог есть бесконечное полагание самого себя, это значит говорить, что Бог есть бесконечное полагание бесконечных полаганий его самого⁶⁶⁴". Всякое из этих полаганий есть самостоятельная сущность, божественная идея. Поэтому абсолютное в силу своего самоутверждения или самооткровения есть бесконечная полнота, составляющая абсолютное единство, т. е. Все. Идея Бога есть мир идей.

В абсолютном идеи находятся "друг в друге"; он все содержится и заключены в идее Бога, как в своем центре; поэтому между ними нет никакого отношения, никакой внеположности. Идеи, или "вечные вещи" (вещи в Боге), безотносительны⁶⁶⁵. Идея Бога есть или содержит в себе мир идей не в развернутой, а в скрытой форме, т. е. в абсолютной централизации.

5. МИР ИДЕЙ И МИРОВЫЕ ТЕЛА

Вопрос об отношении материи к абсолютному тождествен с вопросом об отношении конечного к бесконечному, относительного бытия к абсолютному. Этот вопрос оказывается теперь совпадающим с следующим вопросом: как происходит из божественного всеединства материальный мир, из мира идей – телесный мир, из безотносительных идей – идеи, вступающие во внешние отношения, из абсолютного центра – относительные центры? Простой и единственный ответ на это таков: это происходит вследствие того, что идеи расходятся друг из друга, мир идей развертывается, при этом в единичном, и как единичное, выступает то, что сквозит в целом, и как целое. Акт развертывания есть, в то же время, акт разделения (дифференцирования). Идеи выступают друг из друга, т. е. становятся пространственными, временными, телесными: они воплощаются. Если идеи находятся друг в друге, то каждая из них заключается в абсолютном центре и составляет с ним единство, каждая из них есть целое, Все. Идеи выступают друг из друга, т. е. абсолютный центр распадается на относительные центры, дифференцируется на

относительные миры, и потому я соответственно этому является в виде мировых тел, центральных и подчиненных, которые происходят из центральных. Таким образом вечное Все отражается во времени в виде космоса. Развернутый, видимый мир идей есть система мировых тел, или Вселенная. В одном из своих Дополнений Шеллинг говорит: "Древние весьма многозначительно характеризовали реальный мир, как *natura rerum* (природу вещей), или рождение вещей, так как он есть та область, в которой вечные вещи, или идеи, приходят к наличному бытию". Плоть, или телесность вообще, есть форма объективации бесконечного в конечном, как форма явления вещи в себе или сущности. Поскольку идеи, внедренные в конечность в этой объективации, становятся явлением, они необходимо телесны; но поскольку в этом относительном тождестве, как в форме, отражается все целое, они и в явлении остаются идеями и, следовательно, образуют тела, которые суть, в то же время, миры, т. е. мировые тела. Таким образом система мировых тел есть не что иное, как видимое, познаваемое в конечности царство идей". "Отношение идей друг к другу состоит в том, что они находятся друг в друге, и тем не менее каждая сама по себе абсолютна, так

что они зависимы и в то же время независимы; символически это отношение можно выразить понятием рождения. Соответственно этому между мировыми телами должно существовать такое подчинение, как и между самими идеями, именно подчинение, не уничтожающее их абсолютности. Для всякой идеи та идея, в которой она находится, есть центр; центром всех идей служит абсолютное. То же самое отношение выражается и в явлении. Вся материальная вселенная разветвляется и производит из высших единств частные миры, так как всякое возможное единство опять распадается на другие единства, из которых каждое может являться в обособленном виде только путем дальнейшего дифференцирования⁶⁶⁶" В том же сочинении в другом месте, которое следует сравнить с приведенной цитатой, Шеллинг говорит: "Мировые тела происходят из своих центров и находятся в них так же, как идеи происходят из идей и находятся в них: они зависимы и в то же время самостоятельны. Именно в этом подчинении материальная вселенная представляется, как раскрытый мир идей⁶⁶⁷".

6. БОЖЕСТВЕННАЯ СВЯЗЬ ВЕЩЕЙ

Если философия природы есть учение об идеях, как это показал Шеллинг в своем первом Дополнении, то объект философии природы, материальный мир, должен быть тождествен с познаваемым миром идей⁶⁶⁸. Этот познаваемый мир идей действительно познается, или познает себя, и в этом состоит содержание мира или проблема его, разрешимая лишь в процессе развития, которое от глубочайшей степени бессознательности восходит к высшему и совершеннейшему знанию. Абсолютное есть самопознание, как вечное самооткровение; самопознание, как процесс развития, есть мир, есть материя, "семя вселенной". Самооткровение в свою очередь раскрывается, и в этом заключается основание того, что вечная природа (мир идей) становится временною природою, *natura naturans* превращается в *natura naturata*, т. е. в эволюцию мира⁶⁶⁹.

Отсюда ясно, что в мире развивается или является не что иное, как знание в различных степенях или потенциях, воля к знанию, обусловленная и упорядоченная в своих актах и формах проявления степенями развития. Так как

сущность знания состоит в абсолютном тождестве субъективного и объективного, то ступени развития мира суть не что иное, как формы проявления этого тождества⁶⁷⁰. Здесь получает свое глубочайшее последнее объяснение то, что мы называем силами природы и процессами природы. То, что является в мире, есть вечно единое. никоим образом не может быть, чтобы мир был хаосом, чтобы его явления, как ни разнообразны и различны они, были совершенно разрознены: благодаря своему тождеству они связаны друг с другом и внутренне сочетаются друг с другом. Это сочетание Шеллинг обозначает термином "связь", которая соединяет бесконечное с конечным. Именно эта связь "соединяет мир в глубочайших его недрах". Эту роль играет тождество в мире. Тождество вещей является в вещах, как их "связь". Чем ниже ступени развития мира, тем более скрыта эта связь, как бы запрятана в том, что связано; чем выше ступени развития, чем более светлым становится мир, тем более раскрывается связь и выходит наружу, как таковая. Поэтому Шеллинг говорит в том исследовании, которое посвящено развитию этого понятия: "Если мы обратим внимание в мире на то, что в нем относится к этой связи, и на то вследствие чего он тождествен с

нею, если мы обратим внимание на положительное в мире, а не на несущественные явления, то мы признаем, что мир не отличается от самого абсолютного, а есть лишь совершенная и в прогрессивном развитии распространенная связь". "Всякое осуществление в природе основывается на том, что связанное становится ясным для связи, как связанное". "Таким образом идея приходит к совершенному рождению впервые путем полного вытеснения связанного, как связанного, и путем развития или осуществления связи". "То единство, в котором связь вполне прорывает оковы связанного и возвращается к своей вечной свободе, есть человек⁶⁷¹". Здесь мы встречаемся уже с понятием свободы, которое через три года послужило темой исследований Шеллинга в его сочинении *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Исследования о сущности человеческой свободы). Эти исследования, составившие эпоху в развитии Шеллинга, подготовлены и находятся в зародыше в "Исследовании об отношении между реальным и идеальным в природе"; они были продолжением этого сочинения, что касается учения о связи между бесконечным и конечным. Упускать из виду, как это обыкновенно делают, непрерывную

связь между различными эпохами деятельности Шеллинга это значит не знать хода ее развития.

7. СВЯЗЬ, КАК ТЯГОТЕНИЕ И СВЕТ

Исходя из последних оснований, нельзя допустить, что существует хаос, и что вещи разрознены; точно так же, исходя из последних оснований (т. е. абсолютно), необходимо признать, что мир есть целое, которому подчинено и которым проникнуто все единичное. Эта подчиненность есть всеобщая централизация, эта проникнутость есть всеобщее одушевление. Если назвать совокупность всего единичного "Всем", или "целостностью", а целое – "единством", или "тожеством", то всеобщая централизация есть введение единства во все, тожества – в целостность, а всеобщее одушевление есть введение всего в единство, целостности – в тожество. Благодаря централизации все есть единая сущность, а благодаря одушевлению всеединое есть не мертвое, закоченевшее, а подвижное, живое, во всем единичном присутствующее единство; благодаря тому и другому принципу целое есть живая, одушевленная вселенная, мировой организм. Связь централизации есть тяготение, а связь одушевления есть свет; связь тяготения и света есть живая материя, источник жизни в

природе. Благодаря тяготению является единство мирового тела, а благодаря свету это тело живет и расчленяется. Таким образом в совокупности вещей тяготение и свет относятся друг к другу, как тело и душа. Они составляют связь всего с единством: тяготение есть единство во всем, "тожество в целостности", а свет есть все в единстве, "целостность в тожестве". Поэтому Шеллинг называет свет "царственной душой целого" и сравнивает его с тем, что древние называли "мировой душой" или "разумным эфиром". "Как тяготение есть единый принцип, который, распространяясь во всем, есть единство в этом всем, точно так же, наоборот, о свете мы говорим, что он есть субстанция, поскольку он есть все или целое также в единичном, следовательно, вообще в тожестве. Тьма тяготения и блеск света вместе создают прекрасный образ жизни и завершают вещь, делая из нее то, что мы называем реальным. Свет есть взгляд жизни в вездесущем центре природы; благодаря тяготению вещи объединены извне, точно так же в свете они объединены, как во внутреннем центральном пункте". "Вечная противоположность и вечное единство этих двух принципов порождает впервые материю, это чувственное и видимое дитя природы, как третье

начало и как совершенное выражение всей сущности"⁶⁷².

Глава двадцать седьмая

ДВА ФАЗИСА РАЗВИТИИ ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ

I. РЕЛИГИОЗНЫЙ ПАНТЕИЗМ

1. ПРИРОДА И РЕЛИГИЯ

Теперь вполне понятно, в какой связи стоят друг к другу и как отличаются друг от друга в своих задачах и ходе идей два фазиса философии природы, до 1801 года и после него. Не следует, однако, упускать из виду, что это различие заметно выражено также в форме изложения, во внешней отделке более глубоко обоснованного мировоззрения и в настроении духа, сопровождающем этот ход идей. В обоих фазисах основное настроение философии природы имеет пантеистический характер, но на первой ступени развития эта основная черта ее имеет натуралистическую окраску, а на второй – религиозную. Это несомненное различие объясняется способом обоснования; в первом фазисе природа совпадает с божественною

жизнью, а во втором она признается за откровение божественного мира идей; в первом фазисе Бог тождествен с *natura naturans*, а во втором он есть духовная первооснова природы, как абсолютное, как воля к откровению самого себя. То "эпикурейское исповедание веры Гейнца Видерпорстена", которое Ф. Шлегель назвал "новым припадком старого энтузиазма Шеллинга к отрицанию религии", было характерным выражением его пантеизма, окрашенного натуралистически⁶⁷³. Это стихотворение стоит на границе между двумя фазисами. В позднейшем изложении его философии природа, правда, представляется также, как божественная жизнь, но не как развитие или возникновение Бога, так как Бог не возникает, а есть; она представляется скорее теперь Шеллингу, как откровение вечного самооткровения Бога, как возникновение богопознания, созерцания Бога, в котором объединяются все науки, в котором философия сходится с искусством и религией, в котором общая духовная жизнь мира и вместе с тем духовный строй мира завершается так же, как естественный строй мира в системе мировых тел. Как этот естественный мировой организм есть отражение мира идей, так и познанный мир идей, истинная философия природы, объединяющая

науку, религию и искусство, должен основать союз духов, совершенное царство их, истинное отражение духовного мирового единства⁶⁷⁴. В идее развития мира и в составе философии природы ничто не изменилось, но, опираясь на новое более глубокое обоснование, Шеллинг прибавляет, что это развитие есть результат вечного хотения, что его единство и гармония есть "предустановленная гармония". Сам Шеллинг употребляет это выражение Лейбница. "Связь", упорядочивающая и объединяющая. Мир существует от века в абсолютном, поэтому мир обусловлен в своем внутреннем основании сущностью Бога и связан с нею, а не просто равен Богу; так как единство Бога и мира состоит в этой "связи", то его нужно понимать в религиозном, а не в натуралистическом духе. Об этой божественности всего, которая имеет религиозный характер, о природе, из внутренней сущности которой необходимо возникает также религиозное сознание, Шеллинг говорит в своих натурфилософских сочинениях второго фазиса, именно в Афоризмах, которые прямо начинаются с заявления: "Ни в науке, ни в религии, ни в искусстве нет более высокого откровения, чем откровение божественности всего; мало того, с этого именно откровения начинают именно

наука, религия и искусство и имеют значение только благодаря ему".

2. НОВЫЙ ХАРАКТЕР ИЗЛОЖЕНИЯ. АФОРИЗМЫ И ОТРЫВКИ

Отсюда перемена в тоне изложения. Натурфилософские взгляды Шеллинга теперь вполне совпадают с религиозными, язык его принимает оттенок религиозной возвышенности, он становится торжественным, склонен вещать, проникнут энтузиазмом и чувством святости, которое пользуется краткими, афористическими изречениями и темными, таинственными, загадочными словами. Характер речи напоминает иногда "темного эфесского философа". Эти особенности языка Шеллинга хорошо известны, но при этом обыкновенно упускают из виду, когда и по каким причинам они появились, поэтому распространилось совершенно ложное мнение, будто Шеллинг умел говорить только этим языком. В его развитии существует эпоха, — это именно та, о которой мы теперь говорим, — когда философия природы казалась и должна была ему казаться источником возвышения и возрождения религиозного сознания, и он чувствовал себя призванным возвестить миру новую эпоху: эпоху тождества духовного мира в науке, религии и искусстве. "Подобно тому, как

существует одна природа, порождающая все вещи, вскармливающая их и всеильно повелевающая ими в своей свободе, точно так же должно существовать единое божественно покоряющее себе людей мирозерцание, из которого происходит все божественное в науке и искусстве, то, что возникает не из этого источника, есть суетный вымысел, создание человека, а не природы". "Священная связь, объединяющая все вещи в природе, не подавляя их, возможна также и между духами, в той мере, поскольку в них возрождается созерцание природы и Вселенной⁶⁷⁵". "Возрождение всех наук и всех сторон человеческого просвещения может начаться только с воспризнания Всего и его вечного единства". "Чем я могу хвалиться? Единственно тем, что мне было дано возвестить божественность также и единичного, возможное равенство всех знаний без различия предмета и таким образом бесконечность философии. В новой форме в кратких положениях я выразил это учение о природе и Всем впервые в 1801". "Также и поэзия есть философия, но не громко выраженная, звучащая из субъекта, а внутренняя, внедренная в предмет, как музыка сфер. Раньше, чем вещь облечется в слова, она должна быть поэтической". "Всего более я недоволен

риторическими дополнениями, которыми некоторые писатели пытались улучшить это простое учение. В некоторых сочинениях таких авторов хорошо знакомое мне зелье приобрело для меня такой вкус, как если бы это было прокисшее у них вино, которое они подобно плохим хозяевам стараются исправить с помощью меда или сахара. Конечно, я признаю существование более высоких вещей, чем наука, однако то, что вы говорите об этом, вы говорите не от самих себя: разве тот, кто лепечет в науке, этим самым достигает высшего? Конечно, нет; ведь нельзя же назвать великим поэтом человека за то, что он пишет дурною прозою. Те люди, сознание которых наиболее присуждает их к тому, чтобы оставаться учениками, громче всего кричат о давлении школы, и всевозможные искатели выгоды проникают в область философии природы подобно тому, как надменные женихи в дом Одиссея: неудивительно, если в конце концов даже дерзкие нищие, более бедные духом, чем Ир имуществом, вызывают на кулачный бой того, крохи со стола которого они пожирают". "Я уже давно выставил перед противниками и другими людьми лук и стрелы, предлагая выстрелить; будущее покажет, были ли они в силах хотя бы натянуть

лук"⁶⁷⁶.

"Я ничего не сделал, кроме того, что дал элемент для бесконечной возможности образования. Никогда, за исключением разве того случая, если бы все переменялось, философия не будет в состоянии опять отказаться от вечной связи с природою и не будет пытаться охватить целое посредством односторонней абстракции интеллектуального мира. Хочу ли я школы? Да, но в таком смысле, в каком существовали школы в поэзии. Пусть одинаково вдохновенные философы продолжают в одинаковом смысле созидать эту вечную поэму. Дайте мне несколько последователей такого рода, каких я нашел, и позаботьтесь о том, чтобы и в будущем не было недостатка в проникнутых энтузиазмом людях, и я вам обещаю, что некогда и в науке появится своей Гомер (объединяющий принцип"⁶⁷⁷).

В последнем сочинении этой эпохи, в *Kritische Fragmente* (Критические отрывки), он говорит о философии природы, как о живом слове, кратко и пророчески: "Бытие Бога есть эмпирическая истина, мало того, основание всякого опыта. Кто понял это и внутренне постиг, у того открылись глаза для философии природы. Она есть не теория, а реальная жизнь духа в природе и с природою, жизнь, которая может выражаться и

обнаруживаться такими же бесконечными способами, как и сама природа. Поэтому если кто-нибудь скажет тебе: "она находится здесь или там", – не верь этому; если тебе скажут: "она в пустыне", – не иди туда; если тебе скажут: "она заключена в букве или слове", – не верь этому. "Природа познает не посредством науки, а посредством своей сущности или магическим способом. Придет время, когда науки постепенно исчезнут, и на место их явится непосредственное знание. Все, науки, как таковые, изобретены лишь по недостатку этого знания". "Существовали и будут существовать люди, не нуждающиеся в науке, люди, в которых смотрит сама природа и которые сами в своем видении сделали природою. Это настоящие ясновидцы, подлинные эмпирики, к которым эмпирики, называющие себя так теперь, относятся, как переливатели из пустого в порожнее к посланным от Бога пророкам". "Чудеса истории, загадки древности, отвергнутые невежеством, будут раскрыты нам природою⁶⁷⁸".

Эти замечательные слова заключают уже в себе программу будущего Шеллинга. Философия природы познает из сущности природы также истинность религиозного созерцания природы. Поэтому она поистине и впервые прольет свет на

естественную религию: это чудеса истории, загадки древности, отвергнутые невежеством и раскрытые природою!

Он указывает на некоторых людей, выражающих в себе новый свет, а также и на таких людей, которые не отличили света от заблуждения, на истинных и ложных пророков, черты которых он обрисовывает смутно. Имена этих лиц составляют загадку. "Одного из них я сожалею, так как к нему относятся несправедливо. Народ бранит его, называя мистиком, между тем как на деле он, к сожалению, лишь жертва мистификации". "Одного из них я ценю и называю Оссианом философии природы. Другой создал в философии первую идиллию в духе Геснера. Пусть теперь какой-нибудь натурфилософ сочинит идиллию в духе Феокрита". "Я знаю еще одного, который от природы принадлежит к подземным людям; в нем знание сделалось субстанциальным и стало бытием, как в металлах звук и свет сделались плотной массой. Он не познает, а представляет собою живую, вечно подвижную и совершенную личность познания". "Есть и такой человек, который, как он сам говорит, одиноко стоит на горе, откуда он лишь издали глядит на благословенную страну, и где он хочет быть

погребенным Господом Богом⁶⁷⁹". Человек, одиноко стоящий на высоте и сравниваемый с Моисеем, – это, очевидно, сам Шеллинг. Может ли быть, чтобы "подземной личностью" был Ф. Баадер, как предполагает Ф. Гофман?"⁶⁸⁰. Время, когда были написаны Критические отрывки, благоприятствует этому толкованию; в одном из тогдашних писем Каролина Шеллинг называет Баадера "проникновенным физиком, одним из прекраснейших людей и умов в Германии⁶⁸¹".

II. ПОЛЕМИЧЕСКОЕ СОЧИНЕНИЕ ПРОТИВ ФИХТЕ

1. ТЕМА ПОЛЕМИЧЕСКОГО СОЧИНЕНИЯ

Сочинение против Фихте⁶⁸² отличается резким и определенным характером; возвышенное религиозное настроение, господствующее в последних сочинениях по философии природы, отступает здесь перед боевою броней. Противоположность между идеями и личными характерами дошла до такой степени, что требовала полемического завершения со стороны Шеллинга, которое должно было оказаться тем более резким, что Фихте рядом своих нападений вызвал Шеллинга на полемику и сильно раздражил его. В популярных лекциях об основных чертах современной эпохи и в сочинениях *Das Wesen des Gelehrten* (Сущность ученого), *Die Anweisungen zum seligen Leben* (Напутствие к блаженной жизни 1804–1806), которые Шеллинг называет "трилогией Фихте" и насмешливо определяет, "как ад, чистилище и рай философии Фихте⁶⁸³", философия природы многократно

подвергается бичеванию (без указания имени ее творца), как бессильная фантазия погибшего века, как искаженное отражение ложного просвещения, как неправильное, противоречащее опыту умозрение, как вредное для религии обожествление природы. В сравнении со светом Теории знания (Фихте) она есть вновь поднявшийся из болота догматизма блуждающий огонек, который Фихте надеется погасить дуновением своей речи⁶⁸⁴.

Вместе с развитием философии природы, в течение десятилетия 1797–1807, расстояние между Фихте и Шеллингом растет и превращается в пропасть. В начале Шеллинг стоит вплотную около Фихте, а в конце он склоняется к Баадеру; достигнув поворотного пункта в своем развитии, именно устанавливая свое новое учение обо Всем (1801), Шеллинг не верит более в настоящее соглашение с Фихте, но надеется, что оно совершится в будущем; теперь он считает всякое общение с ним невозможными

Мы знаем ту противоположность, которая привела к спору: она касается реальности (в себе бытия) природы, понимания сущности вещей независимо от трансцендентальных принципов, но независимо от я. Так как Фихте отождествляет трансцендентальные принципы и я, то всякое

учение о сущности вещей, отвлекающееся от я, он считает догматическим. Наоборот, Шеллинг не отождествляет трансцендентальных принципов и я, скорее, он отличает абсолютное от я и потому считает учение о я субъективным, односторонним, относительным идеализмом, не способным включить в себя философию природы и тем менее обосновать ее: в теории знания Фихте он видит точку зрения, не доросшую до философии тождества и отсталую в сравнении с нею. Точно таким же образом с точки зрения философии тождества судил Гегель о философии Фихте в сочинении "О различии между системами философии Фихте и Шеллинга" (1801) и в одной статье Критического журнала⁶⁸⁵, которую Шеллинг упоминает в своей полемике несколько раз, упрекая Фихте в том, что он смолчал перед такою критикою, которой нельзя было игнорировать⁶⁸⁶.

"Я не могу", – писал он тогда Фихте, – "ни у кого отнять здоровых глаз". Здесь, конечно, заключался первый повод к личному раздражению Фихте. Вполне в духе этой критики Шеллинг эпиграмматически замечает о теории знания Фихте: "это мир в карманном формате"⁶⁸⁷.

Впрочем, указанная выше противоположность

еще не разъясняет полемической точки зрения, занятой Шеллингом в его сочинении. Отношение между Фихте и Шеллингом не исчерпывается одной противоположностью между Теорией знания Фихте и философией тождества. Теория знания Фихте, как и философия природы, проходит две стадии развития; в своем втором фазисе она, как и философия природы, стремится к более глубокому обоснованию, она так же выдает себя за философию тождества, так же устанавливает понятие абсолютного бытия, как свое основание и принцип, она так же является в форме религиозного пантеизма, нового религиозного учения. Углубленная Теория знания Фихте так же приписывает себе тот подвиг, который, по мнению Шеллинга, может быть совершен только углубленной философией природы. Состязание еще обостряется тем, что эти одинаковые противоположные притязания появились в одно и то же время. Поэтому содержанием полемики Шеллинга служит "отношение философии природы к исправленному учению Фихте"⁶⁸⁸.

Это "исправление" было полемической мишенью Шеллинга: по его мнению, оно следует не из теории знания, а из философии природы, оно есть новое вино в старых мехах, новая

заплата на старом платье, и потому не улучшение, а ухудшение: в одно и то же время и непоследовательность, и плагиат или, по крайней мере, подражание. По словам Шеллинга Фихте присвоил себе его учения, развиваемые им с 1801, и сделал из них в 1806 свое Напутствие к блаженной жизни, он хочет пожать там, где не сеял, он включил в свое учение инородный противоречащий ему элемент, "как тот, кто захотел бы украсить капитель древнедорической колонны акантовыми листьями коринфской колонны"⁶⁸⁹.

2. ЗНАЧЕНИЕ ПРИРОДЫ В ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ

Это исправленное учение Фихте, по мнению Шеллинга, есть (Ночное бдение Бонавентуры, 1805), которая недавно опять заставила говорить о себе; вероятно, это апокрифический роман Шеллинга, который, быть может, написан им еще в Вюрцбурге в течение нескольких недель. Он хорошо сделал, что предал эту книгу забвению. Некоторые места ее напоминают стиль "Критических отрывков" "синкретизм", некритическое смешение старых и новых идей, "Христос и Белиал", апостол Иоанн и Фихте (намек на иоанновское христианство в Напутствиях к блаженной жизни). Новые идеи служат лишь личиною для того, чтобы скрыть первоначальную уродливости системы⁶⁹⁰. За этими украшениями все остается по-старому. Существует критерий, испытание, посредством которого самым ясным образом можно узнать, представляет ли собою философская система подлинный или не подлинный, истинный и абсолютный или только субъективный и относительный идеализм, представляет ли она собою только теорию знания или философию

тожества. Таким критерием служит понятие самостоятельной живой природы, именно то обстоятельство, присутствует ли в философской системе это понятие или нет, обладает ли она этим живым созерцанием природы или нет. В философии Фихте это созерцание отсутствует теперь, как и прежде. Эта неспособность познать природу показывает, что в этом учении ничего не изменилось и не может измениться. Как и прежде, Фихте рассматривает природу, как то, чего нет, но что должно быть: как преграду, препятствие, без которого не может быть никакого прогресса, никакого развития. Природа должна существовать для того, чтобы быть употребленною и истребленною; она рассматривается и оценивается только с точки зрения обыденной внешней цели. У червей нет глаз для того, чтобы они были слепы. Такова философия природы Фихте! Природа для него не есть действительный объект; на эту природу в такой же мере нельзя подействовать, как нельзя удариться головою об углы геометрической фигуры. Эта природа мертва и лишена разума, она служит лишь средством для личной свободы, которая, как и прежде, есть и остается основанием всякой реальности; отсюда грубое восхваление нравственности и этики, грубое

потому, что безмерное. По-прежнему обыденная польза экономически-телеологический принцип остается единственным масштабом, по которому Фихте измеряет природу. Недостаток созерцания природы есть источник ненависти к ней, "основание всевозможных проявлений духовной пошлости", неискоренимо пошлого основного тона в природе Фихте, делающего его равнодушным и ко всевозможным Мальволио в жизни, и к красоте мира⁶⁹¹. Это я и эта природа подходят друг к другу. Для этого я природа может быть только мертвым средством или жизнью, которую нужно умертвить, только объектом механической пользы или нравственного аскетизма. Это деревянный мир и распятое тело! "Ist das Kreuz von Holz erst tüchtig gezimmert, passt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran⁶⁹²".

"Естественные силы природы с этой точки зрения представляют собою всегда нечто отвратительное; однако дух, само собой разумеется чистый дух, может все же, как, например, в сочинении *Bestimmung des Menschen*, давать детские поучения". "Во всем обнаруживается не более высокое чувство природы, чем у самого грубого и искалеченного аскета!" Кроме аскетизма, природа

рассматривается только с точки зрения механического устройства и полезности. Настоящее приготовление берлинской лазури, – если только философия природы дедуцировала подобные вещи а priori! В физике и в философии Фихте только механист; ум его никогда не был освещен хотя бы догадкой о динамической жизни. Он относится к природе так, как относятся к музыке не творцы-композиторы, а музыканты, из-за средства забывающие о цели. В этом смысле следует также, по замечанию Лихтенберга, отличать физиков от физикантов⁶⁹³.

Эти представления о механической и нравственной полезности природы ставят Фихте на одну доску с самым мелким просвещением современной эпохи, воплотившемся в Николаи. Между ними господствует противоположность, вытекающая из самого глубокого сродства. "Фихте не следовало бы бранить язык философии природы, которая умеет отметить одним словом и выразить в наглядной форме такие отношения; она называет такое отношение полярностью: Фихте – кислород, Николаи – водород, а оба вместе – вода просвещения⁶⁹⁴".

Знатоку философской литературы представляется в настоящем случае интересное и

поистине забавное зрелище: в полемике Шеллинга он может узнать школу Фихте, из приемов которой, так безжалостно критикуемых здесь, Шеллинг наиболее усвоил характер и даже манеру ведения войны, иногда даже невольно подражая словам и оборотам. В борьбе с кантианцем Эргардом Шмидом, одним из своих первых противников, Фихте сказал однажды: "Моя философия для него ничто вследствие его неспособности, а его философия для меня ничто вследствие понимания дела". Невольно вспоминается это замечание, когда читаешь следующее заявление Шеллинга против Фихте: "Для нас его природа есть ничто, потому что мы ясно видим в ней лишь призрак его рефлексии; наоборот, наша природа для него, конечно, также ничто, но не вследствие знания вопроса, а вследствие недостатка в знании⁶⁹⁵".

3. УПРЕК В МЕЧТАТЕЛЬНОСТИ

Упрек в мечтательности, направленный Фихте против философии природы, был возвращен Шеллингом во всей своей силе противнику. По словам Шеллинга, и характер учения Фихте, и способ, каким он стремится его распространить и упрочить, обнаруживают в нем фантазера. Противники действительности и положительных начал, обедняющие жизнь вследствие незнания ее, принадлежат к числу самых слепых мечтателей. Сюда относятся все гонители природы и иконоборцы. Именно учение Фихте характеризуется этим стремлением искоренить всю природу, навязать всем, как общий закон, свою ни пред чем не склоняющуюся субъективность, этую мужицки надменною нечувствительностью ко всему, что выходит за его горизонт. Однако он все же не мечтатель, в том смысле, что ему недостает положительного начала мечтательных натур: естественной силы⁶⁹⁶!

Его сила заключается в том, что противоположно естественной силе и живому созерцанию, именно – в абстрактной рефлексии и умении растолковывать. Если оставить в стороне

полемические искажения, то можно признать, что своеобразная сила Фихте, по крайней мере, в одном из ее проявлений действительно обрисована Шеллингом в следующих чертах. "Действительно, есть одна область, в которой он, без сомнения, представляет неподражаемый образец; я говорю о его литературном таланте, о его способности auseinandersetzen (растолковывать), как это хорошо выражено немецким языком. Не сомневайся, что если он сам что-нибудь понял, то он уж разъяснит тебе это до последних мелочей и не отстанет от тебя; он не только тебе скажет, что и как ты должен думать, но и укажет, что ты мог бы, но не должен при этом думать, и проявит при этом истинное самопожертвование и силу сопротивления скуке; это мастер слова и речи в высшей степени, мастер, умеющий добиться понимания со стороны всякого, за исключением тех, кто имеет несчастье не понимать длинных речей, как Сократ"⁶⁹⁷.

Но настоящее и религиозное созерцание природы, невыразимое в ясном, как солнце, сочинении, независимое от учености и свойственное только глубокомысленнейшим умам, всегда подвергалось упреку в мечтательности. Такой упрек Шеллинг хочет себе

заслужить и считает своим недостатком и признаком достойной порицания небрежности то, что он еще не изучал серьезно сочинений таких мечтателей. В этих словах чувствуется влияние Баадера, а также близость к духу Беме, хотя имена их и не упоминаются. "Г. Фихте должен был бы отдать всю свою риторику за то, чтобы ему во всех его книгах вместе удалось обнаружить ту полноту духа и сердца, которая нередко сказывается в одной странице сочинений так называемых мечтателей. Когда я вспоминаю о многих полных души изречениях нашего Лейбница, Кеплера и других, об изречениях, которые согласно взглядам Фихте должны считаться бессмыслицей, то я не могу удержаться от мысли, что он самый бездушный и бессердечный из всех философов, приобретших известность. Вышеупомянутые философы и все подобные им люди подвергались упреку в мечтательности, по крайней мере, по поводу некоторых своих взглядов, и какой же философ, хотя бы раз только касавшийся вопроса об основании и вечном рождении вещей, не подвергается этому упреку. Я не стыжусь имени стольких так называемых мечтателей, но хочу еще громко исповедать его и, как только получу возможность, буду, подобно Лейбницу, хвалиться

тем, что учился у них. Мои понятия и взгляды насмешливо заклеены их именами еще в то время, когда я сам знал их только по именам. Эти упреки я постараюсь теперь оправдать: если до сих пор я не изучал их сочинений серьезно, то это вовсе не вследствие презрения, а вследствие достойной порицания небрежности, в которой я постараюсь не быть виновным более. Пржнее соглашение между учеными потеряло силу и не связывает нас более, так как они сами нарушили его своим поведением в отношении нас, и теперь во всех отношениях заключается новый союз⁶⁹⁸". "Узкая эпоха кантовской схоластики миновала". "Прошлое опять раскрылось, вечные первоначальные источники истины и жизни стали опять доступны". "Совершенно новая сравнительно с предыдущей эпоха действительно зарождается уже, и отживающая эпоха не может охватить ее и вовсе не подозревает, как резко выражена эта противоположность". "Фихте – представитель философского расцвета старой эпохи и в этом смысле граница ее; она получила научное выражение в его системе, которая в этом отношении останется вечным памятником, что бы он ни попытался теперь создавать далее, отказавшись от прежних взглядов. Если современная ему эпоха возненавидела его, то это

потому, что она не имела сил усмотреть сквозь призму его учения свой собственный образ, свободно и сильно начертанный им без всякой дурной задней мысли⁶⁹⁹".

4. ЗНАЧЕНИЕ ПОЛЕМИЧЕСКОГО СОЧИНЕНИЯ ШЕЛЛИНГА

Личные выходки в полемике Шеллинга мы оставляем без рассмотрения. Шеллинг упрекал между прочим Фихте в том, что он замедлил опубликованием обещанного им сочинения. Этого рода упрек был наименее к лицу Шеллингу и в высшей степени раздражил Фихте, который в свою очередь заметил, что Шеллинг пользуется наркотическими средствами, чтобы создавать свои натурфилософские "выходки". К научной борьбе с обеих сторон примешиваются злобные и слепые аффекты. Когда Кант высказался отрицательно о теории знания Фихте, составлявшей прогрессивное явление в истории философии, Фихте писал Шеллингу: "Да пошлет нам небо свою милость, чтобы мы в подобном случае не сделали того же". Теперь Шеллинг вспомнил это восклицание и, опираясь на факты, мог установить, что Фихте не удостоился этой милости неба⁷⁰⁰. Но и Шеллинг в подобном случае не принадлежал к числу помилованных небом.

Впрочем, его полемическое сочинение против Фихте имеет, независимо от всякого личного

раздражения, историческое значение. Шеллинг прав в том, что Фихте и его учение лишены одного органа: чувства природы, чувства естественности и силы природы также и в вопросах нравственного развития. Этим органом обладает философия природы Шеллинга и пробуждает его деятельность во всех областях. Поэтому она начинает действительно новую эпоху в сравнении с предыдущим временем. В этом отношении сочинение против Фихте имеет значение памятника, отмечающего собою границу. Ни в одном другом сочинении не освещен так ясно и резко этот основной недостаток философии Фихте. Никто не имел большего права, чем Шеллинг, высказать подобное суждение о Фихте и его учении. В полемике Шеллинга речь идет о том пункте, в котором антитеза между этими философами и их мировоззрениями выражается наиболее полно. Здесь сталкиваются лицом к лицу недостаток Фихте и достоинство Шеллинга. Шеллинг и сам чувствовал, что его произведение есть победоносный подвиг. "Это сочинение я считаю", – писал он Виндишману, – "одним из самых лучших и самых дельных своих произведений"⁷⁰¹.

Здесь вновь обсуждаются в самой короткой и

в самой ясной форме все вопросы, касающиеся различия между точками зрения Фихте и Шеллинга: отношение знания к бытию, бесконечного к конечному, понятия материи, мира и божественной связи вещей, понятие реальности, независимой от сознания, реальность природы и бытие вещей в себе⁷⁰².

В этом отношении сочинение против Фихте может считаться не только заключением, но и комментарием к тем исследованиям, которые мы объединили под именем "общей философии природы".

Два фазиса развития философии природы отделены друг от друга философией тождества, которая происходит из первого фазиса и не только обосновывает, но и включает в себе второй фазис.

Отдел третий

ФИЛОСОФИЯ ТОЖЕСТВА

Глава двадцать восьмая

СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

I. ЗАДАЧА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

1. ОТЛИЧИЕ ОТ ТЕОРИИ ЗНАНИЯ ФИХТЕ

В предыдущем отделе было подробно изложено, как по мере развития философии природы точки зрения Фихте и Шеллинга обособляются и наконец доходят до крайней степени противоположности. Из первого фазиса развития философии природы следовало это обособление, а из второго – возникновение крайней противоположности. Мы возвращаемся теперь к тому моменту, когда философия природы закончила свой первый фазис развития,

и Шеллинг начал строить свою новую систему философии, придя к убеждению, что теория знания не включает и не может заключать в себе всю систему философии. Эта мысль уже содержит в себе задачу философии тождества, которая не совпадает ни с философией природы, ни с теорией знания Фихте, а объединяет их в себе.

Теория знания Фихте есть субъективный идеализм, и потому она не включает в себе цельной системы. Сама по себе она способна лишь изложить систему субъективного знания, т. е. изобразить объективный мир, поскольку он существует для я и обоснован им. К этому объективному миру принадлежат как природа, так и история (природа, как объект сознания, как необходимое представление я). Нет ни одного объекта, который бы существовал не для я. Таким образом система субъективного знания охватывает все знание, но все же не представляет собою полной системы философии. В самом деле, природа должна быть познана также, как нечто предшествующее субъективному знанию. Теория знания Фихте не представляет собою даже такой системы полного (субъективного знания; следовательно, она не достигла и того, чем она могла бы быть, и потому она нуждается не только в дополнении новыми средствами знания с

помощью философии природы, но и во всестороннем развитии в своем собственном элементе и с помощью своих собственных средств. Решение этой задачи, которая стоит на очереди прежде всего, Шеллинг пытается дать в сочинении *System des transcendentalen Idealismus* (Система трансцендентального идеализма, 1800) и заявляет в предисловии, что "цель, которой он старался достигнуть, состояла в том, чтобы развить идеализм во всей полноте⁷⁰³".

2. ОТЛИЧИЕ ОТ ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ

Прежде всего необходимо определить своеобразную задачу трансцендентального идеализма, т. е. отличить ее от задачи философии природы. Философия должна объяснить факт знания, состоящий в том, что наши представления соответствуют своим предметам. Совокупность всего предметного или объективного есть природа, совокупность всех представляющих и познающих способностей есть интеллект; природа бессознательна, а интеллект сознателен. Согласие или совпадение между природою и интеллектом есть факт, подлежащий объяснению и анализу. Результатом анализа являются два фактора, составляющие этот продукт: эти два фактора суть природа и интеллект, объект и субъект, представляемое и представляющее, бессознательное и сознательное. До решения вопроса ни один из факторов не признается зависимым от другого, поэтому для решения вопроса каждый из них должен рассматриваться, как первый или как исходный пункт. Таким образом проблема распадается на два основных вопроса: 1) как приходит природа к тому, что становится предметом представления?

как приходит природа к интеллекту? 2) как приходит интеллект к природе? как присоединяется к субъективному началу согласное с ним объективное начало? Первый вопрос решается путем усмотрения, что интеллект возникает из природы, что природа есть развивающийся интеллект, и в ее явлениях еще бессознательно проглядывает уже интеллектуальный характер; эта мысль развита в философии природы. Второй вопрос решается выводом объективного мира (необходимого представления о мире) из интеллекта; эта мысль развита в системе трансцендентального идеализма. Так как философия природы и трансцендентальный идеализм заключают в себе решение этих двух основных вопросов, то Шеллинг называет эти дисциплины "двумя необходимыми основными философскими науками, которые, будучи противоположны по своему принципу и направлению, взаимно ищут и дополняют друг друга".

Философия природы уже построена. Теперь речь идет о трансцендентальном идеализме. – "Здесь должна быть развита не вся система философии, а только одна основная дисциплина ее"⁷⁰⁴.

3. ПРОБЛЕМЫ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

Из общей задачи трансцендентальной философии можно вывести с исчерпывающей полнотой главные проблемы ее путем сопоставления ее с философией природы. Трансцендентальная философия должна показать, каким образом интеллект (субъективное) приходит к объективному, которое согласуется с ним. Это согласование бывает двоякое: представления относятся к объектам (вещам) или как их копии, или как их образцы. В первом случае представление соотнобразуется с вещами, а во втором – наоборот; в первом случае представления определяются природою объектов, а во втором объекты определяются представлениями. Представления первого рода возникают необходимо и произвольно, а представления второго рода – произвольно и свободно; "на первых основывается возможность всякого знания, а на вторых – возможность свободной деятельности"; знание следует из копирующего, а свободная деятельность – из предобразующего (полагающего цели) интеллекта: согласие между субъективным и

объективным, существующее благодаря копирующему интеллекту, имеет теоретический характер, а согласие, существующее благодаря полагающему цели интеллекту, имеет практический характер. Трансцендентальная философия должна объяснить обе эти формы согласия: потому она подразделяется на "систему теоретической и систему практической философии"⁷⁰⁵.

Из этих двух задач следует новая. Подлежащее объяснению согласие бывает двух видов, и к тому же эти виды противоположны друг другу. Полагающий цели интеллект противоположен копирующему. В последнем случае представления зависимы и необходимы, а в первом они независимы и произвольны; теоретический интеллект соотнобразуется с вещами, а практический соотнобразует их с собою, представления первого скованы необходимостью, а представления второго свободны. Таким образом в самом интеллекте, который должен быть в одинаковой мере и теоретическим, и практическим, существует внутреннее противоречие, которое требует разрешения и притом в сфере самого интеллекта. Итак, является вопрос: каким образом интеллект может быть в одно и то же время и копирующим, и дающим

образцы? Если он не обладает первым свойством, если он не сообразует своих представлений с вещами, то знание не заключает в себе никакой истины; если он не обладает вторым свойством, если он не определяет вещей своими представлениями, то хотение не заключает в себе никакой реальности. Как возможно и то и другое вместе, истинность знания и реальность хотения?

Объяснять согласие между вещами и представлениями (между природою и интеллектом, между объективным и субъективным) предустановленную гармонией это значит не решать вопроса, а сводить его к последней формуле, которая указывает на единственно возможное решение. Должна существовать одна и та же творческая деятельность, создающая объекты, копирующая их и дающая образцы для них, одна и та же деятельность в бессознательном созидании и в сознательном хотении. Это тожество бессознательной и сознательной деятельности, природы и интеллекта, знания и хотения составляет то основание, из которого следует предустановленная гармония. Именно это тожество господствует в природе в процессе возникновения вещей и в субъективном интеллекте в процессе возникновения

представлений.

Бессознательная деятельность слепа и проявляется механически, интеллект (воля) сознателен и действует по целям. Тожество того и другого есть слепой интеллект, бессознательная воля, продукты которой суть творения самого слепого механизма и в то же время оказываются целесообразными: они целесообразно определены, но не объясняются целями. Так действует органическая природа согласно слепым целям, в одно и то же время и давая образцы, и приводя их в исполнение. Понимание этой творческой деятельности природы есть "философия целей природы, или телеология".

То же самое творчество, как тожество теоретической и практической деятельности, нужно найти также в субъективном интеллекте, в сознании. Здесь такой характер имеет исключительно эстетическая или художественная деятельность, обнаруживающаяся на высшей степени развития сознания и в своем корне тожественная с творческою природою. Идеальный мир искусства и реальный мир объектов суть продукты одной и той же деятельности, которая, творя бессознательно, создает действительный мир природы, а творя сознательно, – эстетический мир искусства. Весь

мир есть живое произведение искусства. "Объективный мир есть лишь еще первоначальная бессознательная поэзия духа". Теперь нужно показать, как художественною деятельностью разрешается противоречие между теоретическим и практическим интеллектом и создается объект, составляющий полное единство с интеллектом. Решение этой задачи есть философия искусства. В искусстве раскрывается тайна мира, тождество идеального и реального: в искусстве мы видим, как воплощается идеальное, как интеллект творит природу. Поэтому Шеллинг называет философию искусства "общим органом философии, заключительным камнем всего ее свода⁷⁰⁶".

Соответственно этому система трансцендентального идеализма подразделяется на систему теоретической философии, систему практической философии и философии искусства: теоретический интеллект познает мир, практический приводит его в порядок, а художественный творит его.

II. РЕШЕНИЕ ЗАДАЧИ

1. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ

Сущностью этой задачи определяются три главные пункта, от которых зависит решение ее: орган, принцип и метод трансцендентальной философии. Здесь мы вполне находимся в сфере теории знания, ход идей которой Фихте до такой степени предначертал и разработал, что Шеллинг по существу следует этому течению идей, хотя и переводит их на свой язык. Так как мы изложили теорию знания Фихте с величайшею подробностью уже раньше, следуя историческому порядку систем, то в случаях существенного согласия между Шеллингом и Фихте мы будем, насколько возможно, сокращать свое изложение.

Объекты, познание которых подлежит исследованию, суть процессы субъективного интеллекта, следовательно, внутренние процессы, во всех отношениях интеллектуальные акты, совершающиеся по определенным законам. Внутренние процессы познаются "внутренним чувством", они непосредственно сознаются нами, как наши собственные деятельности, поэтому

непосредственно понятны нам или "наглядны", и так как эти процессы суть интеллектуальные акты, то знание их есть "интеллектуальная интуиция". Вышеупомянутое внутреннее чувство есть интеллектуальная интуиция, эта интеллектуальная интуиция есть орган всякого трансцендентального мышления. Без этого органа интеллектуальной интуиции трансцендентальное знание в такой же мере невозможно, как без внешнего созерцания невозможно пространственное или геометрическое знание. Поэтому Шеллинг говорит, что интеллектуальная интуиция относится к трансцендентальной философии, как пространство к геометрии⁷⁰⁷.

Об этом учении возникло множество ошибочных представлений вследствие незнакомства с ним. Интеллектуальную интуицию Шеллинга часто изображали так, как будто бы она была треножником Пифии для его философии, и относились к ней соответственно этому. Между тем это понятие не им впервые изобретено и не имеет таинственного характера. Уже Декарт требовал его, а Фихте принципиально отстаивал его значение; если интеллектуальная интуиция считается способностью, которая встречается не у всех, то

от этого она вовсе не становится оракулом, как и математика, орган которой также у многих отсутствует⁷⁰⁸.

Интеллект подчиняется своим необходимым законам. Всякий действует согласно этим законам, но не всякий отдает себе отчет в этих необходимых актах своего интеллекта, и не для всякого они могут стать объектами, так что не всякий в своем действии в то же время созерцает это действие. Эта деятельность, созерцающая акт при осуществлении его, это постоянное рефлексирование необходимого творчества в момент его проявления есть именно результат интеллектуальной интуиции. Благодаря ей интеллект свободно воспроизводит то, что производится им необходимо. Если в отличие от необходимого творчества мы назовем свободную деятельность искусством, то интеллектуальная интуиция есть – "искусство трансцендентального созерцания". Всякое воспроизведение состоит в копировании и в воображении; поэтому интеллектуальная интуиция совершается с помощью "эстетического акта способности воображения". Настоящее понимание художественного произведения требует всегда конгениального воспроизведения его, вторичного созидания его с помощью копирующего и

поэтически творящего по данному образцу интеллекта, с помощью этого рода интеллектуальной интуиции. Интеллектуальная интуиция относится к необходимо творящему интеллекту, к творению самого мира именно так, как конгениальное воспроизведение к художественному произведению. Если интеллектуальная интуиция имеет у Шеллинга особенное значение, то это именно указанное здесь значение, поясняемое примером искусства. Искусство у Шеллинга является на сцену не только как пример, оно выражает самую сущность дела: мир есть живое художественное произведение, философия искусства есть "истинный органон философии". Не всякому дано эстетическое чувство, тем не менее, это чувство есть не оракул, а единственный орган для понимания искусства. Интеллектуальная интуиция, как орган трансцендентального мышления, есть духовное эстетическое чувство, трансцендентальное искусство в отношении к необходимым творческим актам интеллекта⁷⁰⁹.

2. САМОСОЗНАНИЕ

Отсюда становится ясным принцип трансцендентальной философии; таким принципом может быть не что иное, как условие, благодаря которому единственно возможна интеллектуальная интуиция, именно интеллект, который не только в самом деле существует и действует, но и созерцает самого себя в своем действии, знает в одно и то же время и свое бытие, и свою деятельность, познает то, что он полагает. Так как один и тот же интеллект действует и созерцает, реален и идеален, то единство этих двух факторов есть тождество; так как здесь единство состоит не только в знании, а существует между бытием и знанием, между реальностью и идеальностью, то это тождество есть вместе с тем синтез. Это тождественное и вместе с тем синтетическое единство есть самосозерцание, самосознание или я. Здесь мы находимся в сфере принципов и течения идей теории знания Фихте; обстоятельные рассуждения Шеллинга напоминают здесь дедукции Фихте и первые сочинения Шеллинга "Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" и "Vom Ich als Princip der Philosophie

oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen⁷¹⁰".

3. ИСТОРИЯ САМОСОЗНАНИЯ

Из принципа следует метод. Я должно быть для себя тем, что оно есть само по себе: впервые вследствие этого то, что есть, становится я. Интеллект должен понимать то, что он делает: впервые вследствие этого он становится интеллектом. Этим определяется его сущность и вместе с тем постоянный закон его развития. Из принципа самосозерцания следует необходимый ряд актов. Так как я есть не что иное, как деятельность, то оно должно действовать; так как оно обладает созерцающей природою, то оно должно рефлексировать свою деятельность и таким образом ограничивать ее. Без этой рефлексии (ограничения) первоначальная (реальная) деятельность не ограничена и идет в бесконечность. Таким образом в я существуют две противоположные деятельности, неограниченная и ограничивающая, творческая и созерцающая, реальная и идеальная. Всякий необходимый акт приводит к определенному состоянию развития интеллекта; всякое созерцание возвышается над данным состоянием и приводит к новому состоянию, которое в свою очередь становится объектом более высокого

созерцания. Итак, я есть необходимый ряд актов, составляющих необходимое развитие и завершающихся впервые тогда, когда я обзираю все свое развитие⁷¹¹. "Декарт, как физик, сказал: дайте мне материю и движение, и я построю вам из них Вселенную.

Сторонник трансцендентальной философии говорит: дайте мне природу с противоположными деятельностями, из которых одна бесконечна, а другая стремится созерцать себя в этой бесконечности, и я произведу отсюда интеллект со всею системой его представлений. Всякая другая наука предполагает интеллект уже готовым, а философ рассматривает его в процессе развития и заставляет его как бы возникнуть перед своими глазами"⁷¹².

Таким образом мы встречаем в области субъективного интеллекта ту же задачу, тот же метод и основной взгляд, с которыми мы познакомились в философии природы. Я есть необходимое развитие, а трансцендентальная философия есть его воспроизведение с помощью интеллектуальной интуиции. Мы отличаем созерцание, составляющее фактор развития, от созерцания, воспроизводящего и постигающего все развитие, точку зрения развития интеллекта от направленной на него точки зрения философа.

Эти точки зрения относятся друг к другу, как объект к субъекту, как реальный ряд актов к идеальному, как первообраз к подражанию, как оригинал к копии. То, что в первом случае производится, во втором – воспроизводится. Производство совершается необходимо, а воспроизведение – свободно. Истина достигается трансцендентальным знанием тогда, если оно улавливает этот оригинал. "Если второй ряд не более и не менее велик, чем первый, то подражание удалось совершенно, и в таком случае является на свет истинная и полная философия. В противном случае возникает ложная и неполная философия. Итак, философия вообще есть не что иное, как свободное подражание, свободное повторение первоначального ряда актов, на которые распадается единый акт самосознания. Первый ряд в отношении ко второму реален, а второй в отношении к первому идеален. На первый взгляд кажется неизбежным, чтобы ко второму ряду примешивался произвол, так как этот ряд свободно начинается и продолжается, однако произвол в этом случае может быть лишь формальным и не определяет содержания акта. Философия имеет своим объектом первоначальное возникновение сознания, и

потому она есть единственная наука, в которой рассматривается этот двойной ряд. Все другие науки имеют дело лишь с одним рядом. Философский талант состоит при этом не только в том, чтобы свободно повторять ряд первоначальных актов, а главным образом в том, чтобы в этом свободном повторении сознавать в то же время первоначальную необходимость этих актов". Всякое трансцендентальное знание есть припоминание, анамнез⁷¹³.

Задача трансцендентального идеализма ясна. Необходимое развитие я должно быть воспроизведено или выражено в виде последовательного ряда актов, т. е. как "история самосознания". Так определял эту задачу и Фихте. Но это развитие доступно познанию только в его главных ступенях и поворотных пунктах, т. е. в тех актах, которые как бы составляют эпоху в истории самосознания. Эти акты нужно выдвинуть на первый план и изобразить их в их связи⁷¹⁴.

Глава двадцать девятая

СИСТЕМА ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

I. ЗАДАЧА ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. ИСТОРИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ИНТЕЛЛЕКТА. ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГ

Сущность интеллекта такова, что он развивается в виде ряда актов, из которых каждый образует определенную форму развития его; он устанавливает свои точки зрения и, как только начинает постигать их, переходит к более высоким точкам зрения и формам развития. Метод трансцендентальной философии есть копия или воспроизведение этого развития, и потому в краткой формуле он может быть определен, как "постоянное потенцирование я". Теоретический интеллект является связанным в своих действиях, он является себе самому, как представление данных объектов, которыми ограничивается и определяется его деятельность.

То, что может быть дано только интеллектом, представляется теоретическому интеллекту, как не им данное, а как положенное независимо от него, т. е. как внешняя преграда. Существенная задача теоретической философии состоит в том, чтобы объяснить этот основной характер теоретического интеллекта, показать "идеальность преграды"⁷¹⁵.

В сфере ограниченности и связанности теоретического интеллекта путем самосозерцания достигается постепенное освобождение процесса представления, пока в волевом акте наконец выступает наружу полная свобода интеллекта, и он становится доступным познанию. Здесь находится поворотный пункт от теоретического к практическому интеллекту. Поэтому ход развития теоретического интеллекта простирается от точки зрения наиболее связанного представления вплоть до свободного волевого акта: таковы границы истории теоретического самосознания. В этих границах к числу актов, составляющих эпоху в истории развития интеллекта, относятся ощущение, творческое созерцание и рефлексия. Поэтому трансцендентальная философия различает в истории теоретического интеллекта три периода или, как выражается Шеллинг, эпохи: первая эпоха простирается "от

первоначального ощущения вплоть до творческого созерцания", вторая – "от творческого созерцания до рефлексии", а третья – "от рефлексии до абсолютного волевого акта". Что касается этих вопросов, Фихте в своих сочинениях *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Обоснование теории знания) и *Grundriss des Eigenthumlichen der Wissenschaftslehre* (Очерк особенностей теории знания) проложил пути и даже наметил те этапы, на которых останавливается Шеллинг в своей системе теоретической философии. Эти построения его представляют собою не школьное подражание, а своеобразное воспроизведение, содействующее даже пониманию и разъяснению теории знания Фихте, однако нельзя не признать, что это направление указал Фихте, и что Шеллинг ни в одной области своей философии не находился в такой зависимости от Фихте, как здесь⁷¹⁶.

Главное различие между ними и здесь заключается в учении о природе. Согласно своеобразной точке зрения Шеллинга, теоретическая философия должна совпадать с философией природы, теоретический интеллект должен согласно своим собственным законам представлять именно то, что природа создает

согласно своим законам, произведения природы и теоретического интеллекта должны согласоваться друг с другом, это согласование служит основанием познания того тождества, на котором Шеллинг строит всю свою систему. Философия природы должна прежде всего подвергнуться испытанию трансцендентального идеализма, и своеобразная задача сочинения Шеллинга "System der theoretischen Philosophie" состоит в том именно, чтобы сделать это испытание при посредстве трансцендентального идеализма⁷¹⁷.

2. БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ В СОЗНАНИИ

Что касается развития теоретического интеллекта, Шеллинг так часто и так отчетливо указывал на важнейший момент, поясняющий все его предприятие, что мы, во избежание повторений, тотчас же выдвинем его на первый план. Этот момент вполне освещен также и в системе Фихте, но в развитии и постановке учения Шеллинга он играет более деятельную роль и потому впервые здесь достигает полного и решительного значения. Речь идет о чрезвычайно важном, имеющем широкое значение вопросе: о б исследовании бессознательного в сознании.

Если бы интеллект постигал самого себя сразу и вполне совершенно, то ряд актов, возвышающих его со ступени на ступень, не был бы необходим, иными словами, развитие интеллекта не было бы необходимо и потому не существовало бы. Следовательно, все это развитие обусловлено тем, что самосозерцание не может совершиться в одном акте, тем, что существуют действия, совершающиеся в сознании, но в то же время исчезающие в нем или вытесняемые из него: это необходимые акты, субъект которых есть самосознание, но которые

не являются в самосознании, как объект. Всякий акт приводит к возникновению какого-либо продукта. В сознании является продукт, а не интеллектуальная деятельность, из которой он возникает. Поэтому продукт должен являться сознанию, как нечто не им поставленное, следовательно, нечто чуждое, извне положенное, как внешняя преграда, как данный объект. Не может быть, чтобы что-либо было дано сознанию извне и действовало на него, как одна вещь на другую; таким допущением уничтожалась бы возможность всякого сознания. Тем не менее, несомненно, что в сознании объекты являются, как внешние вещи. Интеллект считает свои собственные продукты чужими, поставленные им самим границы – границами, данными извне, и это происходит, без сомнения, потому, что интеллект, полагая границы, не сознает своей собственной деятельности, действует бессознательно. Таким образом, требующая объяснения "идеальность преграды" вполне тождественна с подлежащими объяснению бессознательными актами субъективного интеллекта.

Объяснить это явление нетрудно. Обитатель Земли не видит движения Земли, и потому видит движение неба и Солнца; астроном, делающий

точку зрения обитателей Земли объектом своего знания, познает истинное отношение и объясняет мнимое движение небесных тел действительным движением Земли. Астрономическая точка зрения относится к точке зрения чувственного восприятия на Земле так же, как точка зрения трансцендентального философа к точке зрения теоретического интеллекта. То, что представляется теоретическому интеллекту, не знавшему своей собственной деятельности, как внешний процесс, признается за результат бессознательной интеллектуальной деятельности сторонником трансцендентальной философии, который постигает строй теоретического интеллекта вплоть до его основания.

Необходимо, чтобы интеллект делал свою деятельность объектом для себя или созерцал ее, только при этом условии он есть интеллект; но в то же время абсолютно невозможно, чтобы он, погружаясь в это созерцание, в то же время объективировал и эту свою созерцающую деятельность, чтобы он созерцал себя созерцающим; на этом пути не получилось бы никакого созерцания, так как созерцающая деятельность, не достигая результата, превратилась бы в бесконечный регрессивный ряд созерцаний процесса созерцания. Никакое

созерцание не было бы фиксировано, не получалось бы никакого продукта, никаких объектов интеллекта, и, следовательно, не было бы самого интеллекта. Таким образом ясно, что теоретический интеллект требует следующих трех условий: творческой деятельности, созерцания этой деятельности и бессознательного созерцания этого созерцания. Без первого условия интеллект вообще невозможен, без второго его деятельность непонятна (неинтеллектуальна), а без третьего эта понятная деятельность необъективна, т. е. не имеет продукта. Интеллект должен создавать продукты; продукт должен быть дан, чтобы интеллект возвышался над ним и переходил к более высокому созерцанию. Такое более высокое созерцание, разрешающее наличный фазис развития и обосновывающее новый фазис, есть создающий эпоху акт⁷¹⁸. Лишь после завершения созерцания интеллект может придти к сознанию своей деятельности.

II. ЭПОХИ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ИНТЕЛЛЕКТА

1. ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ОЩУЩЕНИЕ

Первый и самый первоначальный акт интеллекта, заключающий в себе условие всех остальных актов, есть самоограничение; это первоначальное условие и корень самосознания, конечно, не может стать предметом сознания, так как это значило бы уничтожить условие возможности всякого сознания.

Деятельность интеллекта сама по себе не ограничена, она простирается в бесконечность. Но эта неограниченная деятельность должна существовать для интеллекта, она должна быть постижимой для него или быть предметом его созерцания, что возможно лишь при посредстве фиксирования или ограничения: это ограничение есть первый акт созерцания, первая идеальная деятельность интеллекта. Следовательно, первичное состояние интеллекта составляют две деятельности: неограниченная (творческая) и ограничивающая (созерцающая); они первоначальны, тождественны друг другу, так как

находятся в одном и том же субъекте, и противоположны по своему направлению: первая направлена наружу, а вторая внутрь, первая "центробежна", а вторая "центростремительна".

В результате является ограниченный в своей деятельности интеллект, состояние ограничения и определенности, происшедшее из первоначального акта созерцания, который, по указанным выше причинам, не входит в самосозерцание, следовательно, остается бессознательным. Однако интеллект должен быть и для себя тем, что он есть сам по себе. Он ограничен, это состояние ограничения должно быть постижимым для него, он должен сделать его своим объектом или созерцать; он не может созерцать его, как свой продукт, поэтому он должен принять его, как нечто данное, как нечто положенное в него извне; поэтому состояние ограничения есть для него нечто найденное им; интеллект находит (findet) себя определенным, т. е. ощущает (empfindet).

Благодаря первоначальному созерцанию в интеллекте возникает состояние ограничения (интеллект ограничен), которое, как таковое, должно стать объективным или быть постижимым. Благодаря этому второму созерцанию состояние ограничения превращается

в состояние ощущения (интеллект не только ограничен, но и существует в такой форме для себя); к тому же это состояние представляется ему, как положенное извне, как произведенное противоположную ему деятельностью, т. е., "как воздействие не-я". Поэтому интеллект представляется в этом состоянии, как страдающий, или аффицированный; его состояние есть не просто ограничение, но и состояние ощущения; однако при этом интеллект не представляет собою ничего больше, как ощущаемое состояние⁷¹⁹.

2. ТВОРЧЕСКОЕ СОЗЕРЦАЙТЕ

Познанию интеллекта должно быть доступно то, что он представляет собою сам по себе; поэтому свое ощущение он должен сделать своим объектом, т. е. превратить его в предмет, от которого интеллект отличает себя в том же самом акте. Здесь впервые является противоположность субъекта и объекта, она состоит в объективированном состоянии ощущения и представляется поэтому, как противоположность субъекта ощущения и объекта ощущения или ощущающего субъекта и ощущаемого объекта. Теперь интеллект не только ощущает, но и существует в этом состоянии для себя. Акт, посредством которого интеллект возводит свое состояние на степень предмета, есть "созерцание" в узком смысле этого слова. В этом созерцании предмет непосредственно существует налицо. Поэтому оно не есть воздействие извне, которое созерцается и служит основанием для умозаключения о существовании внешнего (независимого от созерцания) предмета; такое объяснение вовсе не может справиться с фактом созерцания и даже делает его невозможным: оно делает необъяснимым то, к объяснению чего

стремится. Таким образом объект, непосредственно познаваемый, как таковой, в созерцании, есть продукт самого созерцания, и потому это последнее может быть определено, как "творческое созерцание⁷²⁰".

Результатом первого созерцания был ограниченный интеллект, результатом второго – ощущаемый, результатом третьего – созерцаемый. Первый акт ограничения совершается вполне бессознательно и остается для интеллекта непроницаемым и необъяснимым, так как им впервые вообще обуславливается и обосновывается интеллект; этот акт полагает ту "первоначальную и первую ограниченность", на которой основывается интеллект, как таковой. Во втором акте созерцание переходит без остатка в ощущение; здесь ощущение существует, как состояние, но еще не как предмет. Предметом оно становится благодаря третьему акту, который Шеллинг называет поэтому "созерцанием созерцания" (ощущение) или "созерцанием во второй потенции". Объект созерцания есть продукт интеллекта, так как он не может возникнуть иным путем. В самом деле, согласно меткому и прекрасному выражению Шеллинга, "дух навсегда остается островом, на который из области материи никак нельзя попасть без

прыжка". Так как представление вещей, составляющее сущность теоретического интеллекта, возникает впервые благодаря этому акту, то творческое созерцание есть "первый шаг к интеллекту", или, что одно и то же, "первая эпоха завершается возвышением я на степень интеллекта⁷²¹".

Однако интеллект в процессе созерцания не сознает этой своей деятельности. Поэтому он познает, как нечто наличное, не самый процесс своего творческого созерцания, а продукт его. Творческая деятельность исчезает в сознании, и продукт является, как данный. Этот продукт складывается из противоположности ощущающего субъекта и ощущаемого объекта: интеллект представляется себе ощущающим, т. е. ощущает сознательно; предмет представляется ему, как данный независимо от его деятельности, т. е. как вещь, как внешняя вещь, независимая от созерцания, т. е. как вещь в себе. На этой точке зрения или в этом фазисе своего развития интеллект есть представление о вещах, он есть при этом мирозозерцание, он без остатка уходит на это созерцание; комплекс всех представлений, входящих в этот фазис развития интеллекта, представляется без содействия интеллекта, т. е. имеет характер произвольных

представлений⁷²².

Обыденное сознание стоит на этой точке зрения интеллекта, и на ней же основывается догматическая философия, считающая вещи данными; именно отсюда исходит объяснение объектов созерцания действиями внешних предметов. Этим способом сам интеллект объясняет себе в этом фазисе развития свое состояние и отношение к вещам: он должен прибегать к таким объяснениям, потому что не замечает точки зрения, на которой стоит, и не может постигнуть своего фазиса развития.

а. Противоположность в сфере созерцания.

Самочувствие

В творческом созерцании, в этой второй эпохе теоретического интеллекта, нужно различать известные формы развития. Интеллект должен быть для себя или сделать своим объектом то, что он есть сам по себе. Поэтому противоположность, существующая теперь в интеллекте между субъективным ощущением (я) и объективным представлением (вещь в себе), между внутренним и внешним миром, должна войти в самое созерцание и выступить, как противоположность "внутреннего и внешнего созерцания". Интеллект

есть "внутреннее и внешнее чувство". Противоположность между неограниченной и ограничивающей деятельностью, существовавшая до всякого интеллекта, становится теперь в сфере интеллекта противоположностью внутреннего и внешнего мирозерцания; общий продукт двух противоположных деятельностей, который мы называли первоначальным состоянием ограничения, становится теперь общей границей между я и вещью в себе, становится внутренним миром, который ограничен внешним миром, или представляет собою интеллект, ограниченный в своем представлении мира. В отличие от "первой ограниченности", которая впервые вообще обуславливает возникновение интеллекта, Шеллинг называет эту последнюю ограниченность, которая делает этот интеллект обособленным и приковывает его к ограниченной сфере мира, "вторую ограниченностью"⁷²³.

Всякая ограниченность интеллекта есть в действительности самоограничение, концентрированная самодеятельность. Что это так, это ясно теперь для самого интеллекта. Его ограниченность есть уже не состояние, находимое им, а собственная, внутренняя энергия, состоящая в противополжении его внешнему миру и

усматриваемая им, как таковая. Далеко не все равно, находит ли интеллект себя ограниченным извне или же противопоставляет свою собственную деятельность внешней границе и усматривает эту противоположность: в первом случае интеллект находит в себе нечто чуждое, а во втором он чувствует только себя; состояние первой ограниченности есть ощущение, а состояние второй ограниченности есть "самочувствие". Самочувствие предполагает противоположность между внутренним и внешним миром, которая сама происходит из ощущения. Интеллект познает, как самочувствие, то, что он представляет собою, как внутреннее чувство. "Этим чувством", – говорит Шеллинг, – "начинается всякое сознание, благодаря ему я впервые противопоставляет себя объекту. В самочувствии внутреннее чувство, т. е. сознательное ощущение становится само для себя объектом. Поэтому оно совершенно отличается от ощущения, в котором является нечто необходимо отличное от я. В предшествующем акте я было внутренним чувством, но при этом оно не было таковым для самого себя"⁷²⁴.

в. Границы и область созерцания

То, что интеллект представляет собою, как творческое созерцание, должно сделаться для него вполне объективным или наглядным раньше, чем он получит возможность отделить свою деятельность от продуктов своего созерцания и возвыситься над ними. На этой ступени развития он свободно воспроизводит то, что прежде создавал с необходимостью путем созерцания. Это свободно парящее над объектами созерцания рассмотрение их, произвольно направляющееся на предметы, есть рефлексия в узком и собственном смысле этого слова; рефлексия составляет третью и последнюю эпоху теоретического интеллекта, она связана, что касается ее материала, именно объектов, данных в созерцании, но свободна в рассмотрении их. Таким образом творческое созерцание простирается от ощущения до рефлексии.

Как творческое созерцание, интеллект есть противоположность и в то же время общность внутренней и внешней деятельности, я и вещи в себе: такова содержащаяся в созерцании и данная ему тема. Эта противоположность и эта общность должны быть созерцаемы, т. е. должны

превратиться в объект, познаваемый интеллектом: такова задача, содержащаяся и заложенная в созерцании. Решение этой задачи есть необходимое представление мира, представление природы или вселенной.

Когда интеллект возвысился до представления живой вселенной и созерцает себя самого в ней, как живую особь, как единичный организм, творческое созерцание достигло своей вершины, оно стало законченным, и дальнейшее возвышение может состоять лишь в свободном рассмотрении созерцаемых объектов, т. е. в рефлексии. Поэтому область творческого созерцания простирается от само чувства, как оно было выше определено, до органического мирозерцания. Рассматривая эту область с точки зрения я, в ней можно различить три состояния ограничения, или "ограниченности": благодаря первой ограниченности я становится интеллектом, благодаря второй интеллект становится теоретическим (представление внешних объектов), а благодаря третьей теоретический интеллект становится органическим или индивидуальным⁷²⁵.

с. Объекты созерцания

Сравнивая природу с интеллектом, ступени творчества природы с точками зрения созерцания интеллекта, мы найдем между ними полнейшее соответствие. Интеллект с необходимостью созерцает именно то, что природа с необходимостью производит. То, что было дедуцировано в философии природы, как необходимое явление природы, разъяснено в теоретической философии, как необходимое созерцание интеллекта; поэтому Шеллинг говорит: философия природы = учение об идеях, теоретическая философия = философия природы⁷²⁶. Здесь мы находим в системе трансцендентального идеализма развивающийся ряд явлений, совпадающий с рядом, разъясненным в философии природы, здесь мы находим ту параллельность реального и идеального ряда, то равенство между *ordo rerum* и *ordo idearum*, которое Шеллинг признает вслед за Спинозой. Где же глубочайшее ясное основание этого согласия, этой предустановленной гармонии? Она только тогда оказывается самым очевидным и естественным свойством мира, если природа и интеллект в основе составляют одну и

ту же сущность. Поэтому учение Шеллинга должно прийти к системе тождества; поэтому Шеллинг направляется от философии природы через систему трансцендентального идеализма к тому учению о вселенной ("*Darstellung meines Systems der Philosophie*"), которое также и по форме следует примеру Спинозы.

Однако я должен тотчас же заметить, что намеренное согласие Шеллинга со Спинозой легко приводит к неправильному пониманию учения Шеллинга, как это я часто находил в изложениях его взглядов. Учение Спинозы не знает понятия развития, тогда как учение Шеллинга есть по существу система эволюции: в этом заключается существенное различие между ними. Не следует придавать слишком много значения параллельности реального и идеального ряда. У Спинозы оба эти ряда только параллельны, и навыки разделены противоположностью атрибутов; у Шеллинга это ступени одного ряда. Субъективный интеллект воспроизводит то, что произведено бессознательным интеллектом (природою): отсюда согласие между ними. У Спинозы параллель находится в природе вещей, а у Шеллинга она составляет особенность построения философии, которая принуждена различать две

основные науки и каждую из них начинать сначала.

Вспомним в общих чертах свойства интеллекта, созерцающего свою деятельность, не сознающего своего собственного процесса созерцания и потому представляющего продукты созерцания так, что они необходимо должны представляться ему как извне данные объекты, как продукты чуждых ему, независимых от него сил, а не его собственных противоположных друг другу деятельностей: неограниченная деятельность должна явиться этому интеллекту, как отталкивание, ограничивавшая деятельность – как притягивание, а общий продукт этих деятельностей – как материя⁷²⁷. Вспомним в общих чертах свойства интеллекта, который необходимо повышает и развивает свою деятельность, созерцает это развитие, не сознает этого своего процесса созерцания и потому необходимо представляет развитие, как объективную материальную эволюцию: мир должен представляться этому интеллекту, как восходящий материальный ряд (природа) и динамический процесс, как жизнь и восходящий ряд организмов, на вершине которых интеллект созерцает себя самого, как организм⁷²⁸. "Сам организм", – говорит Шеллинг, – "есть лишь

способ созерцания интеллекта; поэтому все, что есть в интеллекте, необходимо должно становиться объектом непосредственно в организме". "Действием организма обусловлено не самое представление, а сознание о нем, и если эмпиризм ограничивается этим утверждением, то против этого ничего нельзя возразить⁷²⁹".

d. Категории созерцания

Созерцание органического мира возможно лишь при условии представления всеобщего взаимодействия всех объектов. Взаимодействие есть круговорот причинности, поэтому оно обусловлено представлением причинной связи, последовательного ряда причины и действия, представлением изменения, которое в свою очередь не может быть представлено без лежащего в основе его субстрата, без начала, остающегося устойчивым в смене, без субстанции с ее случайными определениями (акциденциями): поэтому субстанциальность, причинность и взаимодействие, эти так называемые категории отношения, суть факторы объективного представления мира или способы действия созерцающего интеллекта, благодаря которым возникают объекты; в свою очередь эти акты

созерцания отличаются друг от друга, как ступени или формы развития: взаимодействие есть созерцаемая (фиксированная) причинность, так как причинная связь становится объектом созерцания впервые тогда, когда последовательные члены являются, как одновременные; причинность есть созерцаемая субстанция, так как субстанция не была бы доступна созерцанию, если бы в мире существовали только субстанции с их акциденциями; созерцать субстанцию это значит рассматривать ее, как причину. Если назвать эти ступени потенциями, то, следуя Шеллингу, можно насчитать три такие потенции созерцания: первая и самая простая из них есть созерцание, еще скованное в состоянии ощущения, вторая более высокая потенция имеет объективный характер, она противопоставляет интеллекту внешний объект (вещь в себе) и образует созерцание материи, а третья самая высокая потенция представляет интеллект в материи и образует представление организма. Две высшие потенции относятся к области творческого (вследствие своей объективности) созерцания; поэтому Шеллинг называет представление материи "первою" и представление организма "вторую" потенцией творческого созерцания"⁷³⁰.

е. Время и пространство, сила и материя

Понятие субстанции совпадает с представлением внешнего объекта, вещи, противоположной интеллекту и независимой от него, т. е. с созерцанием материи, которая, как наполняющее пространство бытие, заключает в себе и предполагает представление силы, пространства и времени. Сила представляется, как величина движения, как пространство, измеренное временем, как отношение или сочетание пространства и времени. Поэтому, что касается элементов творческого созерцания, надобно показать, каким образом посредством него возникают два основные представления – пространство и время. Время есть движущаяся точка, растягивающаяся в бесконечность в одном направлении и измерении, а пространство есть внеположность, бесконечно распространившаяся из каждой точки в бесчисленных направлениях по трем измерениям; вся полнота времени содержится в одной точке, а вся полнота пространства – в неизмеримой внеположности. Таким образом пространство и время противоположны друг другу: время есть "чистая интенсивность", а пространство – "чистая

экстенсивность". Допустим, что интеллект принужден представлять чистую интенсивность и в то же время ее противоположность, в этом случае его созерцание будет временем и пространством, и так как интеллект тождествен со своим созерцанием, то в этом случае он сам есть время и пространство. Как мы уже видели, интеллект концентрирует свою деятельность и противопоставляет ее внешней границе, он есть концентрированная, собранная в одну точку деятельность и ее противоположность, он есть чистая интенсивность и ее абсолютная противоположность, т. е. чистая экстенсивность. То, что он есть сам по себе, он должен представлять себе или созерцать; таким образом в нем возникает созерцание времени и пространства, и так как он в этом процессе созерцания не сознает своей собственной деятельности, то время и пространство должны являться ему не как его созерцание, не как он сам, а как нечто независимо от него данное. "Время", – говорит Шеллинг, – "не есть что-либо протекающее независимо от я; само я, мыслимое в деятельности, есть время". "Противоположность точке или абсолютная экстенсивность есть отрицание всякой интенсивности, именно бесконечное пространство, или как бы

разложенное я"⁷³¹.

Но так как две противоположные друг другу деятельности интеллекта, внутренняя и внешняя, необходимо связаны друг с другом, то интеллект должен представлять не только противоположность, но и сочетание пространства и времени; он должен представлять себя, как наполняющую пространство деятельность и бытие, и так как в этом процессе представления он не сознает своей деятельности, то его созерцание должно являться ему, как независимая от него деятельность и бытие, т. е. как сила и материя (субстанция)⁷³². Мы знаем, каким образом отсюда интеллект необходимо восходит к представлению причинности, взаимодействия и организации: причинность составляет основное содержание категорий отношения, а они в свою очередь суть "единственные основные категории", так как "отношение есть категория созерцания"⁷³³. Соответственно этому Шеллинг считает время, пространство и отношение (причинность) основными формами созерцающего мир интеллекта (по Шопенгауэру пространство, время и причинность суть основные формы интеллектуального созерцания).

3. РЕФЛЕКСИЯ

а. Способы действия рефлексии

Стоя на точке зрения созерцания, интеллект всегда имеет свои собственные продукты перед собою, как данные объекты, и поглощен рассмотрением их: этот способ рассмотрения остается связанным и несвободным. В сфере созерцания теоретический интеллект не сознает своей творческой деятельности, и потому не есть еще свободное представление объектов.

Он должен подняться на такую точку зрения, которая имеет теоретический характер и в то же время свободна: эта точка зрения свободной теоретической деятельности завершает собою теоретический интеллект и образует переход к практическому интеллекту.

Интеллект свободен, потому что возвышается над созерцанием, он имеет теоретический характер, потому что отсюда он рассматривает объекты созерцания: это свободное рассмотрение объектов есть рефлексия. Так как объекты вполне даны в созерцании, то к их составу ничего нельзя прибавить, и потому рефлексия должна быть только аналитическою, а не синтетическою

деятельностью. Она состоит в анализирующем воспроизведении⁷³⁴. Таким образом способы деятельности созерцания и рефлексии противоположны друг другу: созерцание не отличает своей деятельности от продукта и потому поглощено рассмотрением объекта; наоборот, рефлексия отличает акт от продукта, интеллектуальную деятельность от объекта. Это обособление, благодаря которому деятельность, как таковая, вступает в сознание интеллекта, называется отвлечением; от данного объекта отвлекается деятельность, благодаря которой он возник, и таким образом получается понятие; рефлексия образует не объекты, а понятия, она сравнивает понятия и созерцания (объекты), и таким образом возникает суждение. В области созерцания существовала противоположность между внутренним и внешним созерцанием, а рефлексия устанавливает противоположность между понятием и созерцанием, между интеллектом и объектом, между тем, что интеллект делает сознательно, и тем, что дано без его сознательного содействия. Впервые вследствие этого противоположность между субъективным и объективным, между я и миром получает полное решительное значение; впервые вследствие этого объективный, созерцаемый мир

признается за реальный действительный мир в противоположность субъективному интеллекту с его отвлечениями, понятиями, суждениями и т. д. Погруженный в свое созерцание, не сознавая своей деятельности, интеллект находится в состоянии, подобном сновидению. Ничто не ручается ему за реальность созерцаемых объектов, кроме того, что он отличает свою собственную сознательную деятельность от данного мира. Для рефлексии область интеллекта простирается настолько, насколько простирается собственная бессознательная деятельность его: поэтому продукт бессознательного созерцания представляется интеллекту, как нечто находящееся по ту сторону его, как данный ему реальный внешний мир⁷³⁵.

в. Эмпирическое и трансцендентальное отвлечение

Способность рефлексии совпадает со способностью отвлечения, которая простирается настолько же, насколько и мир объектов. Если бы интеллект не мог отвлечься от объекта, как такового, то у него не было бы способности отвлекаться от того или иного объекта: отвлечение или не ограничено в отношении

объектов, или оно вовсе не существует. Отвлечение от определенного данного объекта имеет "эмпирический" характер, а безусловное отвлечение имеет "абсолютный, или трансцендентальный, характер"; первое Шеллинг называет также "низшим", а второе – "высшим отвлечением". Без трансцендентального отвлечения не было бы и эмпирического. Благодаря этому последнему возникает абстрактное представление данного объекта, т. е. эмпирическое понятие, а благодаря первому возникают чистые понятия, категории: поэтому эмпирическое отвлечение относится к трансцендентальному, как эмпирические понятия к категориям, или как апостериорные понятия к априорным⁷³⁶.

с. Эмпирические и чистые понятия

Здесь решается важный и трудный вопрос, из-за которого спорят основные направления философии, именно вопрос об отношении между понятием и объектом. Понятие, как условие объекта, имеет априорный характер, а понятие, как нечто обусловленное объектом, имеет апостериорный характер. Если понятие и объект обособлены, то согласие между ними,

подлежащее объяснению, должно представляться, как результат причинности или предустановленной гармонии. По последней гипотезе интеллект и вещи должны относиться друг к другу, как одинаково идущие часы; очевидно, эта гипотеза ничего не объясняет. Если же это согласие объясняется причинной связью, то понятия суть или формирующие причины объектов, или результат их действия: в первом случае объекты должны быть бесформенным веществом, что не соответствует действительности, а во втором случае понятия теряют всякое притязание на необходимое значение. Поэтому предположение обособленности понятий от объектов делает совершенно необъяснимым согласие между ними.

Понятие и объект обособляются друг от друга впервые в отвлечении. До этого акта, до наступления рефлексии, т. е. для созерцания и благодаря созерцанию акт совпадает со своим продуктом, понятие совпадает с объектом, они не обособлены, а тождественны. Это тождество уничтожается рефлексией, и тогда возникает вопрос об основании согласия между понятием и объектом. Узнав, как возникает этот вопрос, мы получаем и разрешение его. Рефлексия отвлекает акт от объекта, она ставит этот акт перед собою и

возводит его таким образом в сознание. Понятие есть абстрактное представление об акте, благодаря которому возникает объект созерцания; понятие есть этот акт, возведенный в сознание, и потому оно относится к объекту, как рефлексия к созерцанию, оно предполагает объект и происходит из него путем отвлечения: следовательно, оно имеет апостериорный характер. Однако в свою очередь сам объект возник из необходимого акта интеллекта, этот акт относится к объекту, как творческая деятельность к продукту, он предшествует объекту и логически существует раньше его. Если понятие тождественно с необходимым актом интеллекта, то оно имеет априорный характер; оно в такой же мере априорно, как "априорна" сама природа, по учению Шеллинга. Но так как созерцающий интеллект не сознает своей творческой деятельности, то на его точке зрения акт совпадает с продуктом или, иными словами, понятия возникают вместе с объектами⁷³⁷.

Итак, при решении поставленного вопроса нужно вполне ясно понимать различие между бессознательной и сознательной деятельностью интеллекта. Так как понятия суть необходимые акты интеллекта, то все они априорны; так как они суть бессознательные акты, то они

представляются, как данные посредством объектов, из которых деятельность отвлечения возводит их в сознание: следовательно, как сознательные акты они все апостериорны, и так как сознательная деятельность существует не иначе, как под условием бессознательной, то эту последнюю обусловлен эмпирический характер понятий.

Таким образом решается спорный вопрос о природе нашего знания. Как продукт деятельного интеллекта, оно все сплошь априорно; как продукт бессознательной деятельности, оно все сплошь, а не отчасти имеет эмпирический характер. "Именно потому, что все наше знание первоначально имеет сплошь эмпирический характер. оно все сплошь априорно". "В самом деле, поскольку я производю из себя все, постольку знание, не то или иное понятие или только формы мышления, а все единое и неделимое знание имеет априорный характер. Однако поскольку мы не сознаем этой деятельности я, постольку в нас нет ничего а priori, а все существует а posteriori"⁷³⁸.

Понятия, как необходимые акты, априорны, но они не прирождены, ни как готовые формы, ни как задатки, в противном случае интеллект был бы особым субстратом, отличным от своей

деятельности, он был бы вещью с определенными свойствами. Душа не есть навощенная доска, ни исписанная, ни не исписанная. "Нам прирождены не понятия, а наша собственная природа и весь ее механизм. Эта природа имеет определенный характер и действует определенным способом, но совершенно бессознательно, так как она сама есть не что иное, как эта деятельность; понятие этой деятельности не находится в ней, так как в противном случае она первоначально была бы отличною от этой деятельности, и когда это понятие появляется в ней, оно возникает в ней благодаря новой деятельности, делающей первую своим объектом". Впервые благодаря свободной произвольной рефлексии понятия вступают в сознание; отсюда понятно, почему они присутствуют не всегда и не во всяком сознании⁷³⁹.

Область рефлексии включает в себя объекты и интеллект, поэтому она может направлять свою точку зрения на объекты, на интеллект и на отношение интеллекта к объектам. Из рефлексии по поводу объектов возникает сознание категорий отношения, из рефлексии по поводу (созерцающего и ощущающего) интеллекта возникает сознание категорий количества и качества (математических категорий), из

рефлексии по поводу отношения интеллекта к объектам возникает сознание категорий модальности. Таким образом Шеллинг распределяет таблицу категорий Канта между различными направлениями и областями рефлексии. Так же и учение Шеллинга о "схематизме", которым опосредствуется понятие и созерцание и обуславливается суждение, в особенности также учение о "трансцендентальной схеме времени", которая делает категории наглядными и объективными, по существу согласуется с теорией Канта⁷⁴⁰.

В одном пункте Шеллинг глубже обосновал учение о категориях Канта, именно – он подробно рассмотрел различие между необходимым и абстрактным представлением, между бессознательными и сознательными актами интеллекта.

Как только интеллект познает свою необходимую деятельность, он отличает от нее свободную деятельность. Вместе с сознанием первой возникает сознание второй, и наступает переход от теоретического интеллекта к практическому. Возвышение над всеми объектами с помощью трансцендентального отвлечения разрывает ту цепь, которая сковывает интеллект "его первоначальной

ограниченностью, этою как бы интеллектуальною тяжестью⁷⁴¹".

Глава тридцатая

СИСТЕМА ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

I. ПРАКТИЧЕСКОЕ Я

1. ХОТЕНИЕ

Благодаря возвышению интеллекта над всеми объектами с помощью отвлечения сознание становится свободным и начинает существовать во всем своем объеме ("целое я") для себя: теперь оно видит свою деятельность и ее продукт, оно видит себя действующим, оно существует для себя, как субъект и объект; поэтому "абсолютное отвлечение есть начало сознания". Мы подошли к создающему эпоху моменту, когда я не только существует, как самосозерцание, но и познает себя таковым. Теперь возникает вопрос: откуда является само это абсолютное отвлечение, благодаря которому наступает указанный поворотный пункт⁷⁴²?

Мы можем отвлечься от всех объектов не потому, что обладаем способностью отвлекаться

от того или иного объекта, а наоборот: абсолютное отвлечение служит основанием эмпирического, высшее лежит в основе низшего. Поэтому способность абсолютного отвлечения не обоснована глубже ни в одном предшествующем акте интеллекта, следовательно, вообще обоснована не теоретически; она возникает не из связанного, определенного объектами, а из свободного, самого себя определяющего интеллекта, не из созерцания, а из хотения, как первоначального акта свободы. Я хочет быть объективным для себя, поэтому оно должно рефлексировать по поводу своей деятельности и повышать эту рефлексю: таким образом воля составляет источник всего его развития. Теперь является сознание о том, что это так: начинается ряд сознательных творений, самосознательных актов. По ту сторону сознания объекты возникают путем созерцания, а по эту сторону сознания они возникают путем деятельности; из бессознательного творчества возникло созерцание мира, природа, а из сознательного возникает новый мир, вторая природа, вывод которой составляет задачу практической философии. Различие между обоими способами действия вполне понятно: при бессознательной деятельности сперва возникает продукт, а затем

начинается рефлексия, понятие совпадает с объектом и происходит из него; в сознательной деятельности, наоборот, понятие предшествует объекту и осуществляется в нем. Практическое я действует по целям, цель есть идеальное понятие, сознательно поставленная задача; осуществлять такое понятие или сознательно создавать продукт это значит "реализовать", а не созерцать: следовательно, практическое я идеализирует и реализует⁷⁴³.

2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ХОТЕНИЯ. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

Если всякая теоретическая деятельность обусловлена хотением, то возникает вопрос, чем же обусловлено само хотение? Как объяснить свободное самоопределение? Хотение есть самый первоначальный акт. Ему может предшествовать только само хотение. Однако говоря о воле к хотению, о "хотении перед хотением", мы попадаем в круг и не решаем вопроса. Решение может быть получено только тогда, когда мы избежим круга; свободное самоопределение может возникнуть только из хотения, но исходный пункт его не может находиться в нашей собственной воле, в противном случае явился бы круг, а должен находиться в хотении (в определенном действии интеллекта) вне нас⁷⁴⁴.

Этот трудный и глубокий вопрос необходимо разъяснить здесь вполне. Без исходного пункта свободного самоопределения хотение и вместе с тем условие сознания не могут существовать; этот исходный пункт не может исключать хотения, так как в противном случае была бы уничтожена свобода, но он не может также заключаться в

нашем собственном произволе, в собственном хотении интеллекта, так как в этом случае хотение предполагало бы существование бесконечного регрессивного ряда и также было бы уничтожено. Содержание практического я имеет характер задач, целей. Всякая задача есть требование, долженствование. Всякое хотение начинается с долженствования, с представления цели, подлежащей осуществлению, и само это представление, как всякий процесс представления, начинается с того, что я находит себя определенным. Итак, исходным пунктом практического интеллекта служит представленная задача, не как избранное, а как найденное, данное определенное, извне поставленное требование, которое само может происходить из интеллекта, находящегося вне его, и может быть обусловлено только определенным действием этого интеллекта.

Вообще, чтобы хотеть, нужно хотеть чего-либо определенного. Кто хочет всего, тот не хочет и не достигает ничего. Если интеллект должен начать хотеть и действовать, то воля ко всему, что только ни возможно, с самого начала должна быть сделана для него невозможной. Поэтому необходимо, чтобы многие задачи были отчасти решены, отчасти решались другими;

таким образом сфера воли каждого практического интеллекта ограничивается определенным кругом деятельностей, к которым он предопределен и предрасположен своею индивидуальностью. Здесь заключается исходный пункт практического я. Без индивидуальности нет определенного хотения, следовательно, нет никакого хотения вообще, никакой свободной сознательной деятельности. "Эта деятельность немислима, если вместе с моею индивидуальностью, следовательно, вместе с моим самосозерцанием, поскольку оно вполне определено, не поставлены уже пограничные пункты моей свободной деятельности, при чем такими границами могут служить только другие свободные деятельности, т. е. акты внешних для меня интеллектов, а не лишённые самости объекты"⁷⁴⁵.

3. ДУХОВНЫЙ МИР. ВОСПИТАНИЕ

Без взаимодействия разумных существ, которое может существовать только при общем созерцании мира или природы (чувственном мире) и только благодаря различно талантов и характеров, невозможно никакое индивидуальное хотение, никакое практическое я, сознание свободы и, следовательно, вообще действительное сознание. В самом деле, сознание основывается на постоянном воздействии одного интеллекта на другой, т. е. на постоянном воспитании, распространяющемся от особи к особи, от поколения к поколению. Начало действительного хотения, служащего основанием ряда свободных, сознательных актов, является не в обособленном разумном существе, а в потоке исторической и интеллектуальной жизни. Поэтому практическая философия должна прорвать границы односторонней морали и занять точку зрения, принимающую в расчет историческую жизнь в широких размерах. "Индивидуальность есть поворотный пункт теоретической и практической философии, и лишь теперь мы дошли до области последней⁷⁴⁶".

Индивидуум предрасположен к определенным мировым задачам своею органическою формою и жизнью. Это предопределение не уничтожает свободной сознательной деятельности, а скорее служит условием ее. Сознательная деятельность не отрывается от этого условия, а, наоборот, с каждым шагом вперед становится все более предопределенною. Если понимать под свободою способность действовать совершенно произвольно, то против такого понимания направлено следующее меткое замечание Шеллинга: "В известном смысле можно сказать, что индивидуум становится тем менее свободным, чем более он действует"⁷⁴⁷.

На постоянном взаимодействии разумных существ, как независимых друг от друга интеллектов, основывается не только сознание свободы, но и сознание объективного мира: этот мир зависит от созерцания и только является нам, как данный извне. Если он в самом деле существует независимо от нас, то это основывается исключительно на том, что кроме нас существуют еще другие созерцающие интеллекты. "Для индивидуума другие интеллекты суть как бы вечные носители вселенной, и каждый из них есть неразрушимое зеркало объективного мира". "Только интеллекты

вне индивидуума и вечное взаимодействие с ними завершают все сознание со всеми его определениями⁷⁴⁸".

4. ДЕЙСТВИЕ КАК ПРЕОБРАЗОВАНИЕ

То, что я представляет собою или делает, должно стать для него объектом или предметом созерцания; это положение относится и к хотящему или практическому я. Поэтому возникает вопрос: "Вследствие чего хотение становится опять объективным для я?". Хотение становится явлением только тогда, когда направляется на определенный внешний объект. Объект противостоит ему, как нечто, данное в созерцании, независимое от него; поэтому воля может только изменять, а не производить его, только преобразовывать, а не создавать. Преобразование касается только изменчивых определений объекта и потому необходимо связано с представлением неизменного объекта или субстанции, которая лежит в основе этих определений, как носитель. Хотение представляется для я сначала, как деятельность, преобразующая объекты.

Это преобразование определяется объектом и подчинено влиянию созерцания, но в то же время благодаря воле оно свободно и не зависит от данного созерцания: это не слепая, а целесообразная деятельность, свободное

преобразование; образ, соответственно которому объект должен быть изменен и преобразован, есть свободный набросок воображения, или "идея". Идея в отношении к объекту есть "идеальный объект, или идеал". Таким образом, преобразование есть идеализирование объекта. Объект должен быть изменен, существует противоречие между идеальным и данным объектом, между идеализирующим и созерцающим я; чувство этого противоречия в я служит волевым импульсом и побуждает я изменить объект, отнести к нему практически, или, иными словами, перевести объект из сферы созерцания в сферу воли. Поэтому хотение представляется для я сперва, как идеализирующее стремление к преобразованию⁷⁴⁹.

5. СОЗЕРЦАНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Из этого стремления к преобразованию, которое лежит в основе сознания свободы и потому возникает без рефлексии, происходит свободный акт, которым определяется что-либо в объективном мире. Каким образом возможен такой акт, такой переход из субъективного в объективное, из сферы свободы в область необходимости, из я в мир? Если бы мир был независим от я, то этот вопрос был бы неразрешим и вообще невозможен, поскольку под словом "переход" понимается такая противоположность двух сфер. Но мир есть не что иное, как созерцающее, бессознательно творящее я; действующее я действует свободно; и то и другое я по существу едины: этим тождеством, и только им объясняется возможность преобразующей деятельности, при чем никакого "перехода" не происходит. Созерцание, правда, также есть деятельность, но это деятельность лишь бессознательная: понятие не предшествует ей, а следует за нею. Представим себе деятельность, совершающуюся не по свободно составленному понятию, и мы получим созерцание; представим себе созерцание,

предваряемое и определяемое понятием, и мы получим волевою деятельность. Итак, волевая деятельность (созерцаемая идеалистически) есть не что иное, как "продолженное созерцание". Здесь совершается не переход, а продолжение, не μεταβασις εἰς ἄλλο γένος, а развитие. В хотении и волевой деятельности совершается открыто то, что в созерцании происходило скрыто и бессознательно.

"Думая, что я созерцаю, я на самом деле действовал; наоборот, здесь, думая, что я действую на внешний мир, я на самом деле созерцаю". "Процесс созерцания может быть дан в явлении только тогда, когда самому созерцанию предшествует понятие созерцания. Но если понятие созерцания предшествует самому созерцанию и определяет его, то созерцание становится творчеством по понятиям, т. е. свободною деятельностью⁷⁵⁰".

II. СВОБОДА ВОЛИ

1. ЕСТЕСТВЕННАЯ И АБСОЛЮТНАЯ СВОБОДА

Если волевая деятельность есть продолженное созерцание, то она совершается во всех отношениях согласно законам созерцания или природы, и потому не может быть и речи о возможности противоречия между свободными действиями и естественными изменениями. Насколько нам это теперь ясно, воля действует вполне согласно законам природы, она является в форме воплощенной личности, действует как естественное стремление, с необходимостью физического принуждения, и достигает своей цели только тогда, когда во внешнем мире соединены все условия, ведущие к успешному результату. Свобода хотеть совпадает здесь со свободою мочь и действовать; это "свобода, как естественное явление", естественная, во всех отношениях определенная свобода, наблюдаемая нами в природе.

Если бы свобода вообще совпадала с этого рода свободою воли, которая ограничивается

лишь согласными природе действиями, и вполне покрывалась бы ею, то она, строго говоря, отрицалась бы, а вместе с нею отрицалась бы и возможность сознания. В естественной деятельности является не вся воля: она является здесь только постольку, поскольку направлена на внешний объект. В основе этого явления воли лежит само я, сущность которого заключается в самополагании, в самоопределении; это воля к я, воля, направленная на чистое самоопределение. Отсюда возникает вопрос: "как становится объективной эта воля?"⁷⁵¹.

Это хотение направлено не наружу, а внутрь, оно не имеет никакого другого содержания, никакого другого объекта, кроме самого себя. Чистое хотение ничем не обусловлено, оно безусловно, оно не существует, как объект созерцания, а должно существовать; поэтому оно может быть представлено только, как безусловное требование, как категорический императив, одним словом, как нравственный закон в кантовском смысле. Это хотение и есть я, на нем основывается всякая деятельность, всякий интеллект, "это единственная вещь в себе, общая для всех интеллектов", это сама чистая законосообразность. Поэтому Кант выражает нравственный закон следующим образом: "ты

должен хотеть лишь того, чего могут хотеть все разумные существа"⁷⁵².

2. ПРОИЗВОЛ

Нравственный закон может быть познан, как требование, как заповедь "ты должен" только в том случае, если с ним вступает в противоречие недолжное направление воли, устремленное наружу, действующее, как естественное стремление, а потому корыстолюбивое и стремящееся лишь к индивидуальному благу или блаженству. Поэтому сознание нравственного закона и вместе с тем полное истинное самосознание возможны лишь в том случае, если в одном и том же я действуют противоположные друг другу направления корыстного стремления и чистой воли, так что два противоположные способа действия одинаково возможны. Если чистая воля действует одна, то она выполняется, как естественный закон, и никогда не может выступить в форме заповеди, требования. Сознание, что какой-либо поступок должен быть совершен, необходимо обусловлено сознанием, что можно действовать также иначе, что возможен выбор между двумя противоположными способами действия. Здесь свобода является в форме произвола; этот произвол, как "явление абсолютной воли", есть

необходимое условие, при котором категорический императив становится доступным знанию. То, что представляется, как заповедь для произвола, имеет характер закона для абсолютной воли. На вопрос, поставленный выше, "каким образом чистое хотение становится объективным?" – получается ответ: благодаря произволу. "Итак, нравственный закон и свобода, поскольку она состоит в произволе, сами суть лишь условие явления той абсолютной воли, которая служит источником всякого сознания, и, следовательно, также условие сознания, становящегося для себя объектом".

Только таким образом, именно только эту комбинацией абсолютной свободы, произвола и естественной свободы может быть решена проблема трансцендентальной свободы, т. е. вопрос о свободе эмпирического я. Если утверждается только естественная свобода, то в таком случае получается детерминизм; если же утверждается только абсолютная свобода, то при этом не получается свободы в смысле освобождения, свободы, как действия, а, следовательно, не получается и сознания свободы: свобода состоит в возвышении над естественною только областью свободы, она возникает из

абсолютной свободы и является, как произвол⁷⁵³.

3. ГРАЖДАНСКАЯ СВОБОДА И ПРАВОВОЙ СТРОЙ

Нравственный закон и закон природы, свободное самоопределение и созерцание независимы друг от друга, и потому можно говорить не о тождестве, а только о согласии (предустановленной гармонии) между ними, основание которого заложено глубже их и вне их. Однако нравственный закон, так как он составляет основную сущность хотения, должен проявляться также и во внешнем мире, в области естественной свободы и действовать здесь с непреодолимою силою естественного закона. В этом смысле существует тождество между нравственным законом и законом природы, между безусловною заповедью и естественным стремлением, между чистою волею и блаженством, составляющим единственную цель естественной воли. В чем состоит это тождество? Чистая воля составляет общую принадлежность всех интеллектов и является, как произвол, а естественная свобода индивидуальна и является вполне определенною. Допустим, что существует сила, объединяющая индивидуальные сферы свободы и повелевающая ими не произвольно, а

законосообразно, и тогда окажется, что эта сила действует подобно нравственному закону, так как она принадлежит сообща всем индивидуумам и стоит выше их, и в то же время она подобна естественному закону, так как исключает произвол.

Эта сила является как более высоким законом природы, выражающим на основе естественной свободы общий характер всякого хотения, придающим ему значение и таким образом устанавливающим порядок вещей, который в свою очередь образует организованный внешний мир, как бы "вторую природу". "В этой второй природе неумолимо и с тою же железною необходимостью, с которою в чувственной природе за причиною следует действие, должно тотчас же появляться вслед за вторжением в чужую свободу противоречие корыстолюбивым стремлениям нападающего". Такой закон природы есть "закон права", такая вторая природа есть "правовой строй". В этой природе объективируется всеобщая воля; на ней и ее сохранении основывается постоянное созерцание всеобщей природы воли; поэтому она принадлежит к числу условий сохранения сознания и дедуцируется, как таковая.

Гражданская и политическая свобода есть не

моральная свобода, а только более высокая степень развития естественной свободы, которая ограничивается и обеспечивается законом права, она состоит в свободе сметь, которая в свою очередь есть не что иное, как ограниченная и регулируемая законом возможность. Правовой строй есть созданный человеческою природою порядок человеческого мира, и потому, согласно меткому изречению Шеллинга, он представляет собою "лучшую теодицею, какую только может создать человек". Он не есть продукт произвола и не терпит никакого вмешательства произвола в свой порядок; поэтому он вовсе не относится к области морального порядка, а представляет собою дополнение видимого порядка и даже "просто порядок природы". Этот порядок прерывается и нарушается всяким произволом; всякая попытка превратить его в нравственный порядок есть извращение, приводящее лишь к самому страшному деспотизму. Поэтому правовой строй ограждает себя против вторжений произвола и достигает тем большего совершенства, чем менее подвержен нарушениям со стороны его, чем могущественнее господствует в нем закон права, подобно непреодолимому закону природы. "Учение о праве", – говорит Шеллинг, – "не есть часть морали и вообще

представляет собою не практическую, а чисто теоретическую науку, которая для свободы имеет такое же значение, как механика для движения, так как она дедуцирует лишь естественный механизм, при котором возможно взаимодействие свободных существ, как таковых".

Изменения правового порядка, как и характер их, сообразны природе и потому подчиняются закону развития; именно в этом состоит достоинство и святость права. Развитие необходимо должно подвигаться вперед, так что в господствующем правовом порядке наступает момент, когда существующие учреждения и новые жизненные отношения не подходят более друг к другу, когда разумное превращается в бессмыслицу, благодеяние становится бедствием, и вследствие этого является перемена строя, или переворот. Формы правового строя, как и ступени развития, имеют временное значение.

Источником правового строя служат нужды естественного состояния, против которых возвышается правовой строй в форме деспотической власти. Пока интересы особей совпадают с этою деспотическою властью, и корыстолюбивые стремления находят при этом удовлетворение, состояние нужды продолжается. Однако по мере развития жизни интересы

расширяются, и деспотическая власть чувствуется уже, как бедствие и гнет, а не как благодеяние; тогда состояние общества меняется, оно ищет защиты и обеспечения против бесправия в государстве, тогда возникает правовой строй, основывающий правовой порядок путем разделения властей и, насколько возможно, обеспечивающий его от вторжений произвола, освобождающий от случайностей доброй воли того или иного лица. Однако совершенный государственный механизм, делающий невозможным всякое нарушение, представляет неразрешимую проблему. Далее, правовое государство, упроченное внутри, подвергается опасности извне вследствие нападений других государств. Война и постоянная опасность войны потрясает до основания прочность правовых отношений. Единственным средством против этого служит правовой порядок, выходящий за пределы отдельного государства и создающий организацию государств: это "федерация всех государств" под управлением "всеобщего народного ареопага", разрешающего споры народов между собою и пользующегося против всякого бунтующегося государства властью всех остальных государств.

Великая культурная проблема всеобщего

правового порядка разрешается в ходе развития всемирной истории, в которой среди игры свободы власть вещей господствует, как слепая необходимость или рок, "прибавляя объективно к свободе то, что посредством одной свободы никогда не могло бы быть осуществлено"⁷⁵⁴.

III. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

1. ИСТОРИЯ, КАК ПРОГРЕССИВНОЕ РАЗВИТИЕ

Здесь практическая философия приходит к "понятию истории", как к своей последней и высшей задаче; она имеет перед собою историю развития человеческой свободы подобно тому, как философия природы имеет дело с ходом развития природы. Практическая философия относится к истории так же, как теоретическая философия к природе. Определение понятия истории составляет задачу "философии истории".

История не есть теоретический объект; строго говоря, не существует никакой теории истории, так как теория возможна лишь в отношении объектов, подчиняющихся законам, на основании знания которых можно предсказывать события, как, напр., затмения или ряд событий, возвращающихся периодически. Такой законосообразности не существует в истории, допущение ее противоречит самому простому опыту; она невозможна потому, что в истории господствует свобода, а вместе с нею произвол,

вследствие чего непредвидимый случай вмешивается в ход событий. "Произвол есть богиня истории". Не без основания мифология видит в грехопадении, этом акте произвола, утрату золотого века и начало истории.

Однако история не была бы вообще объектом философии, также и практической, если бы она совершенно не была подчинена законам и была отдана исключительно игре произвола и случая. Она должна соединять в себе законосообразность и произвол, в этом состоит ее "главный характер". Отсюда является вопрос: каким образом осуществляется это соединение, от которого зависит возможность философии истории?

Историческое развитие отличается от только естественного развития тем, что оно не достигает такой последней цели, в которой оно выходило бы за пределы самого себя, а совершается бесконечно, оно имеет истинно прогрессивный характер. Индивидуумы и поколения исчезают и сменяются, а вид остается, он создает прогресс и пользуется всякою данною ступенью развития, как условием и исходным пунктом более высокого развития. Таким образом в непрерывном ряду поколений прогрессирует вид; каждое следующее поколение основывается на предыдущем и заключает в себе великие

сохраняющие значение результаты жизни его в форме традиции и предания. История характеризуется этими двумя моментами: постоянным прогрессом, которому служат индивидуумы и поколения, и который осуществляется исключительно видом или целым при всевозможных отклонениях индивидуального произвола⁷⁵⁵.

В чем заключается этот прогресс, этот вопрос служит предметом спора. Если бы этот прогресс должен был заключаться в морали, то должен был бы существовать масштаб для определения его прироста. Но такого масштаба нет. Мысль, что искусства и науки служат свидетельством прогресса, опровергается фактом чрезвычайного падения, происшедшего в этой области культуры, напр., в сравнении с классическим миром. Остается лишь одно: проблема всемирного правового строя, постепенное приближение к этой цели. "Постепенное возникновение всемирного гражданского строя есть единственное основание истории, единственно истинный объект истории⁷⁵⁶".

2. ХАРАКТЕР ИСТОРИИ

Содержанием истории служит свобода, которая стремится не к содействию, а к обеспечению "со стороны порядка, который должен быть таким же открытым и неизменным, как и сама природа". Без этого обеспечения свобода не приобретает устойчивого положения. Обеспечение и вместе с тем условие свободы заключается только во всеобщем правовом порядке. Его возникновение необходимо и, тем не менее, возможно только с помощью свободы. Здесь заключается пункт объединения необходимости и свободы, составляющего настоящий основной характер истории, та необходимость в свободе, которая составляет "высшую проблему трансцендентальной философии".

Сознательные акты произвольны. Все совершающееся произвольно или с необходимостью совершается бессознательно или сокровенно. Поэтому необходимость и свобода относятся друг к другу, как бессознательная и сознательная деятельность. Такая скрытая необходимость, все равно, назовем ли мы ее роком или провидением, господствует в нашей

свободной деятельности и приводит к поступкам, бессознательным, непреднамеренным или даже составляющим противоположность тому, чего мы хотели. Нам нужно объяснить теперь это явление, эту необходимость, как бы мы ее ни назвали, роком или судьбою, которая господствует среди наших свободных актов, повелевает ими и потому представляет собою нечто более высокое, чем человеческая свобода: эта необходимость не может быть основана на свободе, и сама свобода без нее ничтожна и не приводит ни к каким результатам. Не только трагическое искусство, но и всякая истинная деятельность основывается на этой вере в необходимую власть, царящую над свободой. Как могли бы мы хотеть чего-либо справедливого, предпринимать что-либо великое, если бы мы не были уверены, что успех необходим, что никакой человеческий произвол, даже и собственная наша неудача, не может воспрепятствовать ему? Такая вера, порождающая вдохновенную деятельность, непоколебимую отвагу, не может основываться на одной только свободе, в противном случае зрелище борьбы индивидуумов, из которых каждый стремится осуществлять свои противоположные интересы, тотчас же ослабило бы и уничтожило бы эту веру. Основанием ее

силы служит убеждение в ничтожестве и бессилии всех индивидуальных интересов и всякого человеческого произвола, когда речь идет о великих целях вида и целого; эта сила коренится в непоколебимой вере в прогресс человечества, в независимый от всякого произвола порядок вещей. Это не моральный мировой порядок, который вовсе не независим от произвола, который мог бы существовать объективно только тогда, если бы всякий индивидуум хотел его и признавал его, как свою цель. Моральный мировой порядок не обладает таким характером и такую объективностью, он не есть более высокая сила, чем свобода, поэтому он не составляет предмет веры, приводящий в движение волю в ее глубине и делающий ее непоколебимой. "Я требую абсолютно объективного начала, которое совершенно независимо от свободы обеспечивало бы и как бы гарантировало успех деятельности в пользу высшей цели; так как единственно объективное в хотении есть бессознательное, то я принужден прибегнуть к понятию бессознательного, которое должно обеспечивать внешний успех всех действий"⁷⁵⁷.

3. БОГ В ИСТОРИИ

Такое обеспечение успеха возможно лишь в том случае, если существует такая сила, в которой заключено и обосновано в виде задатка и цели все развитие мира, в которой все акты сочетаются так, что даже и кажущиеся отклонения и нарушения служат общему плану, входят в него и потому на самом деле не произвольны, а законосообразны и необходимы. Этот "абсолютный синтез всех актов" Шеллинг обозначает термином "абсолютное". Противоположность между необходимостью и свободой, между бессознательным и сознательным входит в процесс развития, но не в основание его. Здесь такая противоположность скорее невозможна, так как в противном случае безусловное заменилось бы условным.

Следовательно, на самом деле, наоборот, в глубочайшей основе вещей необходимость и свобода не противоположны, а вполне объединены. Это единство Шеллинг называет "абсолютным тожеством". Оно лежит в основе всей эволюции мира, всякой противоположности объективного и субъективного, всякого сознания, и потому оно есть "вечно бессознательное", оно

"никогда не служит объектом знания, а есть объект, лишь вечно предполагаемый в процессе деятельности, т. е. объект веры".

Чем дальше развивается мир, тем яснее и шире раскрывается тожество законосообразности и свободы, тем законосообразнее становится свобода, тем больше является порядка в человеческом мире, тем бессильнее и реже бывают нарушения его и отклонения индивидуальной воли. С этой высшей точки зрения Шеллинг понимает историю развития мира и в особенности человечества, как "постепенное откровение абсолютного", как "непрерывное доказательство бытия Бога". Откровение совершается постепенно, оно никогда не бывает законченным и готовым. Если бы оно было закончено, то всякое развитие и вместе с тем явление свободы было бы уничтожено. Мир есть божественная поэма, история есть драма, в которой действующие лица служат не только актерами, но и участниками в сотворении целого, изобретателями той особой роли, которую каждый играет. Во всех творит один и тот же дух, направляя мнимо запутанную игру на путь разумного развития.

В человеческом сознании существуют три понимания этой божественной силы и ее

откровения в мире. Во-первых, можно утверждать существование такой силы, имея в виду природу, объективный мир и его бессознательную законосообразность и отождествляя при этом божественное начало со слепым роком; такова точка зрения "фатализма". Во-вторых, сознавая свой собственный произвол, размышляя о своей субъективной свободе, человек может отрицать всякую высшую силу и признавать лишь игру случая, не подчиненного закону; такова точка зрения "отрицания религии, или атеизма". Оба эти взгляда ложны и возникают из односторонней ограниченной рефлексии; истину заключает в себе третье направление, объединяющее противоположности и усматривающее в Божестве тожество необходимости и свободы, силу, которая все шире и яснее раскрывается, как закономерное и планомерное развитие мира. При этом абсолютное рассматривается не как рок, а как Провидение: такова точка зрения "религии".

В истории, как постепенном откровении Бога, можно различить три периода: в первом господствует рок, во втором – открытый закон, а в третьем – Провидение. Господство рока имеет трагический характер, господство закона – механический, а господство Провидения –

религиозный характер. К трагическому периоду принадлежит древний культурный мир, падение тех великих царств, от которых остались только развалины, гибель благороднейшего человечества, какое когда-либо существовало; период механического господства закона начинается вместе с расширением Римского государства; в третьем период сила, господствующая в истории, обнаружится ясно, как Провидение. "Когда начнется этот период, мы не знаем. Когда он наступит, тогда явится Бог"⁷⁵⁸.

Этот последний отдел практической философии принадлежит к числу наиболее богатых мыслями и следствиями в учении Шеллинга, так как он заключает в себе в сжатой, еще не развитой и неопределенной форме зародыши всех дальнейших проблем.

Глава тридцать первая ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА

I. ТЕЛЕОЛОГИЯ И ОРГАНИЗМ

Система трансцендентального идеализма должна разрешить еще следующую последнюю задачу: как завершает я свое самосозерцание? В чем состоит то самосозерцание, в котором я познает самого себя во всей своей сущности, как единство теоретической и практической деятельности, законосообразной и свободной, бессознательной и сознательной деятельности? Недостаточно того, что я есть такое тожество, оно должно также созерцать его; ему недостаточно также созерцать это тожество, как объект: оно должно также познавать этот объект, как поставленный самим я, т. е. как свой продукт. Лишь в этом случае задача, поставленная трансцендентальному идеализму, получает окончательное разрешение. "Нужно объяснить, каким образом само я может сознавать первоначальную гармонию между субъективным и объективным"⁷⁵⁹.

Всякая сознательная и свободная

деятельность руководится целями, т. е. намерением или понятием, которое предшествует объекту и определяет деятельность. Поэтому явление, в котором я должно созерцать единство необходимости и свободы, бессознательной и сознательной деятельности, должно обладать следующими двумя свойствами: оно должно вполне относиться к области природы и в то же время быть вполне целесообразным.

Допустим, что такое явление будет только объектом созерцания, в котором я усматривает не свой, а чужой продукт, иными словами, объект представляется ему, как нечто данное извне, как продукт природы, возникший благодаря бессознательной деятельности. Если такой продукт обладает в то же время во всех отношениях целесообразным характером, то он будет представлять для я требуемое тождество бессознательной и сознательной деятельности и будет казаться произведенным сознательно или происшедшим из действительного намерения. В процессе его возникновения действовал только естественный закон слепого механизма, но возникший продукт обнаруживает в своем устройстве и проявлениях характер целесообразности. Он не может быть объяснен телеологически, но в то же время не может быть

созерцаем без телеологии; мы имеем перед собою объект, телеологическое объяснение которого невозможно, хотя телеологическое созерцание его необходимо. Это сочетание необходимости и свободы осуществляется в объекте, которой происходит сам из бессознательной деятельности, и производит в свою очередь целесообразные сознательные акты: такими свойствами обладает живой продукт природы, органическая природа. Организм представляет собою в области природы то созерцание, благодаря которому становится ясным для я требуемое тождество бессознательной (механической) и сознательной (целесообразной) деятельности. В самом деле, органическая жизнь есть та ступень развития, благодаря которой бессознательное творчество переходит в сознательное.

Приписывая процессу возникновения организма характер целесообразности, мы вместе с тем отрицаем бессознательное развитие и на место его ставим материю, которая или действует целесообразно благодаря собственному интеллекту, или же сама по себе мертва и недейтельна, но целесообразно формируется чужим, внешним интеллектом. Первое предположение приводит к догматическому и бессмысленному гилозоизму, а второе превращает

жизнь в продукт искусства и противоречит возможности организма. Гилозоизм противоречит разуму потому, что принимает материю за вещь в себе. Наоборот, если материя рассматривается, как бессознательный продукт созерцания, т. е. как нечто обоснованное в условиях я и интеллекта, то отсюда следует необходимость (бессознательного) развития, из которого и происходит жизнь, целесообразная деятельность и интеллект. Это понятие материи имеет не догматический, а критический характер и может быть построено только системою трансцендентального идеализма. "Слепой и несмотря на то целесообразный продукт может быть объяснен только системою трансцендентального идеализма, так как всякая другая система принуждена отрицать или целесообразность продуктов, или механический характер происхождения их, следовательно, не может признать этого сосуществования⁷⁶⁰".

II. ИСКУССТВО

1. ГЕНИЙ, КАК ИСТОЧНИК ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА

Однако указанное выше тожество необходимости и свободы должно быть познаваемым для я, как его собственный продукт, так как оно созерцает лишь то, что оно само производит; поэтому самосозерцание я может быть завершено только в таком объекте, в котором оно познает свой собственный продукт и вполне сознает свою собственную деятельность. Эта задача может быть решена не созерцанием природы, а только созерцанием искусства. Как возникает художественное произведение, и в чем состоит его характер?

Нетрудно заметить, что всякое настоящее художественное произведение есть продукт свободной сознательной деятельности, но в то же время оно не может быть создано произвольно, какие бы решения мы ни принимали, как бы мы ни напрягались. Процесс возникновения его подчинен силе, независимой от произвола и не обосновываемой никакой рефлексией.

Художественная деятельность имеет творческий характер, она свободна и в то же время подчинена принуждению, она сознательна и бессознательна, она имеет обдуманый характер и в то же время импульсивный, она создает бессознательно, а формирует с помощью сознания и рефлексии. Творческий пыл есть поэтический фактор художественной деятельности, а сознательное формирование и обработка есть технический фактор ее. Если этот творческий пыл, это чувство импульсивности и увлечения, "pati Deum", как выражались древние, отсутствует у художника, то его деятельность имеет не творческий, а ремесленный характер, и его произведение есть не поэтический, а обыденный искусственно созданный продукт. Поэты-художники принадлежат к числу редких, роковых, демонических людей; ими руководит высшая сила, у них есть рок. Этот рок художника есть гений. Всякое настоящее художественное произведение есть "продукт гения". Научная деятельность может быть продуктом гения, а художественная должна быть таковою: без этого она невозможна. Поэтому искусство может быть объяснено только с помощью этого понятия. Так как философия искусства или эстетика должна объяснить происхождение художественного

произведения, то "гений для эстетики имеет такое же значение, как я для философии, именно он представляет собою нечто высшее, абсолютно реальное, никогда не становящееся объективным, но составляющее причину всего объективного⁷⁶¹".

2. ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Поэтическое художественное произведение имеет в некоторых отношениях иной характер, чем органический продукт природы. И в первом, и во втором случае является тожество необходимости и свободы, бессознательного и сознательного творчества, но в продукт природы бессознательный характер принадлежит процессу творчества, а целесообразный и сознательный – самому продукту, тогда как в художественном произведении сознание и расчет присутствуют в художественной деятельности, а бессознательный характер принадлежит продукту. В самом деле, в каждом истинном, т. е. гениальном художественном произведении содержится и выражено гораздо больше, чем намерен был высказать художник; поэтому подобное произведение неисчерпаемо, оно может и должно быть предметом бесконечных истолкований и тем не менее никогда не может быть без остатка разложено на ясные представления". "Основной характер художественного произведения", – говорит Шеллинг, – "состоит в бессознательной бесконечности. Художник инстинктивно

вкладывает в свое произведение кроме того, что он выразил в нем с очевидным намерением, как бы целую бесконечность, которую ни один конечный рассудок не способен развить вполне". Шеллинг приводит в виде примера греческую мифологию.

Противоположность между бессознательной и сознательной конечной деятельностью в художнике так же бесконечна, как и сила бессознательного, наполняющая и увлекающая его. Чувство этого противоречия руководит творцом-художником и не позволяет ему успокоиться до тех пор, пока он не разрешит его в совершенном творении. Разрешение этого чувства имеет такой же всеобъемлющий и глубокий характер, как и противоречие, устраняемое им. Поэтому после возвышенных страданий гениального творчества у художника является чувство "бесконечного удовлетворения", а художественное произведение заключает в себе выражение "бесконечной гармонии". Чувство возвышенного удовлетворения переходит из души художника в его произведение и является здесь, как "выражение покоя и тихого величия". Именно это сочетание необходимости и свободы обладает эстетическим характером. "Бесконечное, выраженное в конечной форме, есть красота". В

этом состоит основной характер всякого художественного произведения. Только гений болезненно чувствует все бесконечное противоречие между бессознательным и сознательным, поэтому полное бесконечное разрешение этой противоположности возможно только в продукте гения, в эстетическом художественном произведении. Такое творение существует только ради самого себя. В том и состоит "святость и чистота искусства", что оно не служит никакой внешней цели, ни чувственности, ни экономической пользе, ни нравственному, ни научному просветлению⁷⁶².

3. ИСКУССТВО, КАК ОРГАНОН ФИЛОСОФИИ

В художественном созерцании завершается самосозерцание я, философией искусства заканчивается система трансцендентального идеализма; таким образом вполне подтверждаются слова Фихте: "искусство делает трансцендентальную точку зрения обыкновенною"⁷⁶³.

Сравним искусство с я. Я только в том случае есть я, когда оно созерцает свое собственное бытие или деятельность. Я есть бессознательное и сознательное творчество, оно есть тожество того и другого: именно это тожество открыто высказывается в искусстве. Я есть бессознательное и сознательное творческое созерцание; это одна и та же основная способность на различных ступенях развития; "следовательно, то, что представляется нам по ту сторону сознания, как действительный мир, и по сю сторону сознания, как идеальный мир или мир искусства, есть продукт одной и той же деятельности". Вспомним, что сочетание противоположных деятельностей, неограниченной и ограничивающей (ограниченной), и

разрешение этой бесконечной противоположности составляло первоначальную проблему, совпадавшую с вопросом о сущности самого я. Таким образом я с его бессознательными актами творчества занято разрешением той самой задачи, которая вполне разрешена искусством; в актах своего творчества я есть бессознательный художник, и мы можем упростить всю задачу и, как бы поставив точку на *i*, выразить ее в следующей краткой формуле: я должно сознать свое собственное искусство. Эта цель достигается в созерцании поэтического творчества, поэтому-то в искусстве завершается самосозерцание я. "Искусство есть всеми признанная и никоим образом не устранимая объективность интеллектуального созерцания". "Мы не можем", – говорит Шеллинг о необходимых творческих актах я, – "сделать этот механизм вполне понятным, потому что его может раскрыть вполне только художественное дарование". "Первоначальное созерцание в его первой потенции есть не что иное, как поэтическая способность, и наоборот, то, что мы называем поэтической способностью, есть лишь повторение творческого созерцания в высшей потенции⁷⁶⁴".

В гениальном творчестве я созерцает в своей

собственной деятельности единство бессознательного творчества и сознательного формирования. Трансцендентальное созерцание, исследуя одну ступень за другою, изучает то единство, которое дано в эстетическом созерцании. "Поэтому искусство есть истинный и вечный органон и в то же время документ философии, постоянно и все вновь подтверждающий то, чего философия не может выразить во внешней форме, именно изображающий бессознательное в его деятельности и творчестве и его первоначальное тожество с сознательным. Искусство есть высочайшее явление для философа именно потому, что оно как бы раскрывает ему Святая Святых, где в вечном и первоначальном единстве в едином пламени пылает то, что обособлено в природе и в истории и что вечно должно расходиться в жизни и деятельности, а также в мышлении. Взгляды на природу, искусственно создаваемые философами, в искусстве являются первоначально и естественно. Природа есть поэма, написанная таинственными чудесными письменами. Однако если бы загадка могла раскрыться, мы бы увидели в ней Одиссею духа, который, чудесно обманываясь, ища себя, бежит от самого себя; в самом деле, смысл мира

проглядывает сквозь чувственную оболочку его лишь так, как значение слов сквозь их звуки, как страна фантазии, составляющей предмет наших желаний, сквозь полупрозрачный туман". "Природа для художника не выше, чем для философа, именно она есть лишь ограниченное во всех отношениях явление идеального мира или несовершенное отражение этого мира, существующее в нем, а не вне его"⁷⁶⁵.

Система закончена в том случае, если она вернулась к своему начальному пункту. Интеллектуальное созерцание сделалось объективным в эстетическом созерцании. Содержанием этого процесса было прогрессивное развитие системы или потенцирование самосозерцания, история самосознания, проходящая следующие три главные ступени: теоретическое я созерцает мир, практическое приводит его в порядок, а художественное (гений) творит его.

III. НОВАЯ СИСТЕМА ЭСТЕТИКИ

1. УНИВЕРСАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА

Мы подошли к тому пункту, где учение Шеллинга влияет на историю философской эстетики и придает новую окраску понятиям красоты и искусства тем, что и в этой области пробивает границы субъективного идеализма. Создавшее эпоху исследование Канта имело своим предметом лишь эстетическое суждение, как особую способность, вытекающую из свойств человеческого разума. Шиллер вслед за Кантом подвинул этот вопрос значительно дальше; предметом его исследований был эстетически совершенный человек, то естественное, удовлетворяющее двум основным человеческим потребностям развитие, которое он назвал "эстетическим воспитанием человека"; чувственность и разум, природа и свобода составляют в эстетическом созерцании человечества действительное единство, а не "как бы" объединены, как выразился Кант. Шиллер серьезно отнесся к понятию эстетической свободы и основывает на нем всю свою систему, он вводит

в эстетику понятие человеческого развития и объясняет отсюда, каким образом дана эстетическая свобода или идеальная форма жизни, и как она ощущается и поэтически выражается, реалистически или идеалистически, "наивно" или "сентиментально".

Он относится к эстетической жизни, как Шлейермахер к религиозной, и еще глубже, так как она для него есть предмет личного опыта, философского размышления и поэтического выражения. Если эстетическая жизнь человека есть необходимый продукт естественного развития человека, то последнее основание всего эстетического заложено так же глубоко, как и само человечество, и должно находиться в сущности вещей, в творческой силе природы, в эволюции мира, которая со ступени бессознательного художественного творения силою гения возносится на ступень сознательного художественного творения. Здесь мы имеем перед собою учение Шеллинга. Кант обосновал эстетику критически, Шиллер – антропологически, а Шеллинг – космологически; его точка зрения есть универсальная эстетика, составляющая к тому же непосредственное продолжение взглядов Канта и Шиллера, возникшая под сильным влиянием Критики способности суждения и трактатов

Шиллера, в особенности его сочинения о наивном и сентиментальном поэтическом творчестве⁷⁶⁶.

Впрочем, его учение выходит за пределы системы Канта и образует синтез догматизма и критицизма. Если мир есть божественное художественное творение, то он сам по себе обладает эстетическим характером, который создается не человеческим суждением, а открывается нашему интеллектуальному созерцанию. Таким образом восстанавливается точка зрения Платона. Но по мнению Платона человеческое искусство есть лишь подражание природе, копирование уже помутневших копий, дальнейшее ухудшение первообразов. Наоборот, по мнению Шеллинга человеческое искусство есть творение гения, гениальное восстановление первообразов, не копия, а "противообраз" божественной идеи, не шаг назад в сравнении с природой, а завершение и высшая потенция ее. Такая оценка эстетического творчества требовалась критическим исследованием человеческой природы и была дана уже Кантом. Таким образом Шеллинг объединяет Платона и Канта в своем философском учении об искусстве, и потому в эстетике он положил начало направлению, подражающему Платону; как

одного из замечательнейших представителей его, я упомяну К. В. Ф. Зольгера, автора "Эрвина".

Учение Шеллинга дает два исходных пункта для дальнейшего развития: оно обосновывает мир, как художественное произведение, творческою первичною силою, коренящуюся в Божестве, и видит завершение его в творениях гения. Если признать, что гений служит принципом эстетической жизни и творчества, завершающим всю человеческую жизнь, то получится исходный пункт идей романтической школы в ее связи с Шеллингом, эстетика которого была применена к делу в широких размерах и развита А. Шлегелем. Если допустить, что творческий гений, само божественное начало есть глубочайшее основание всякой красоты в мире, то эстетическое рассмотрение природы непосредственно подчиняется религиозной точке зрения, и вопросы об отношении искусства к религии, об отношении эстетического развития идеала к религиозному откровению Бога, об отношении эстетики к учению о религии выдвигаются на первый план. Эта точка зрения послужила исходным пунктом для Зольгера (под влиянием Канта, Шиллера, Фихте и в особенности Шеллинга); на красоту в мире он смотрел, как на теофанию, как на нисхождение

Божества в чувственную оболочку, в которой идея является только для того, чтобы прорвать ее и обнаружить свое высшее происхождение, в противоположность чувственному бытию. Поэтому сущность красоты он полагал в этой "божественной иронии", тогда как дружественные ему романтики усматривали ее в "гениальной иронии". Гегель предпочел серьезный характер точки зрения Зольгера той распушенной иронии, с которою гении романтики легкомысленно относились к жизни. Впрочем, мы не можем следить здесь дальше за этими явлениями в области истории эстетики.

2. ЭСТЕТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О РАЗВИТИИ

Шеллинг пытался сам систематизировать свои эстетические взгляды в лекциях по "философии искусства", при чем ему пригодилось знакомство с берлинскими лекциями А. Шлегеля по эстетике. Основную идею своей системы он воспользовался в применении к одной важной проблеме в прекрасной, замечательной с биографической точки зрения речи "Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur" – (Об отношении пластических искусств к природе)⁷⁶⁷.

То, что является в мире и его естественной эволюции только в виде копии, изображается гениальным искусством с полною ясностью и свободою в форме красоты, которая изображает первообраз (не в виде копии, а), как "противообраз". Содержанием искусства служит божественная вселенная, творение и развитие мира из овладевшей им фантазии. Поэтому поэтическим деятельным искусством предполагается материал, представляющий собою не данный, содержащийся в обыкновенном созерцании мир, а мир фантазии, силу воображения, чреватую миром, пропитанный

фантазией и поэтически ощущаемый мир. Те начала, которые в философии и в вечном знании называются идеями, в фантазии представляются, как боги. Поэтому материалом искусства служит божественный мир фантазии, или "мифология", которая создается и развивается произвольно, подобно языку. Чтобы выразить это содержание с полным совершенством и свободою, искусство должно распасться на систему искусств, на ряд художественных форм. Поэтому эстетика Шеллинга состоит из трех разных отделов: из учения о сущности искусства, о мифологии и о художественных формах. Это значение мифологии, как великой поэмы о мире, которая предшествует всякому частному искусству и составляет его содержание, есть характерная черта эстетики Шеллинга, влияющая на дальнейшее развитие его философии.

Однако созерцающая мир и поэтически творящая мир фантазия сама обусловлена развитием мира и его историческими эпохами; поэтому мифология, а вместе с нею и искусство подчинены законосообразному и необходимому порядку развития, изображение или "конструирование" которого составляет основную задачу эстетики Шеллинга. Несомненно, что Шеллинг задался целью ввести в эстетику учение

о развитии и везде опираться на него; эстетика должна решить эту задачу, и мы бы впали в глубокое заблуждение, если бы упустили из виду вследствие недочетов в решении этой задачи эту великую и новую идею. Учение об эволюции для уверенной и всесторонней разработки нуждается в громадном количестве приведенного в порядок, пересмотренного материала, без которого конструирование превращается в схематизирование и повторение однообразного схематизма. Эти недостатки заметны также и в эстетике Шеллинга и происходят от тех же причин, как и в его философии природы.

Сообразно эволюции мира, разделяющегося на природу и дух, также и развитие мифологии, как искусства, складывается из реального и идеального ряда. Расцветом первого была греческая мифология, "высший первообраз поэтического мира"; каждый образ в ней живет особою свободною жизнью, ничто не подавлено, не ограничено и не подчинено, все движется в одном и том же эфире, не тесня друг друга и не нарушая жизни других. Идеальный ряд достиг своего полного развития в христианстве, которое со своим евангелием Логоса, с представлением о вочеловечившемся Боге приобрело универсальный характер и освободилось от

первоначального реалистически-исторического характера. Здесь Шеллинг высказал важное, не обратившее на себя внимания замечание об историческом Христе, замечание, которое было серьезно развито Штраусом в сочинении "Жизнь Иисуса" и создало новую эпоху в науке: иудейский Христос появился, как лицо, пророчески предсказанное Ветхим Заветом, чтобы исполнилось то, что написано. Об этом иудейском Мессии можно сказать: "Христос есть историческая личность, биография которой была написана уже до ее появления на свет⁷⁶⁸".

Общим содержанием христианства служит всемирная история с точки зрения идеи искупления мира, закон природы, как Провидение, а не как природа и рок, "Сын", как символ вечного вочеловечения Бога. Из этой идеи развивается видимый мир идей, царство Божие на земле, завоевывающая мир и повелевающая им церковь, расчлененная иерархически и выработавшая символический культ, сочетающий с большим смыслом религиозные обычаи древнейших народов с обычаями позднейших народов. Мировые церковные войны породили рыцарство, героический век. Чудесный мир христианской мифологии охватывает землю и небо, он простирается от Христа, через

посредство Апостолов, мучеников и святых вплоть до рыцарей; поэтом этих идей был Данте, поэтом героев этого мира был Ариосто, а поэтом легенд о святых – Кальдерон. Католическая церковь и ее культ должна быть оцениваема, как "живое художественное творение"; эстетическое восхваление католицизма, распространенное в романтике, идет у Шеллинга рука об руку с мифологическим пониманием христианских объектов веры. Взгляды эпохи просвещения на церковь и культ он находит "бессмысленными". По его мнению, если бы соединить всех этих просветителей и заставить их сто лет работать вместе, то они и тогда разве только натаскали бы кучу песка⁷⁶⁹.

Искусство развивает свои формы в реальном и идеальном ряду своих творений; реальное искусство представлено пластикой, а идеальное – поэзией. Пластические искусства суть музыка, живопись и пластика, подразделяющаяся на архитектуру, барельеф и скульптуру; поэтическое искусство подразделяется на лирическую, эпическую и драматическую поэзию, из которых последняя заключает в себе трагедию и комедию. Музыку Шеллинг называет пластическим искусством в том же смысле, как Шлегель называл архитектуру застывшею музыкою; она

изображает чистое движение, не скованное никакою телесною формою, носящееся как бы на невидимых крыльях и образующее гармонический живой мир. Именно эту вечную музыку мира имел в виду Пифагор, говоря о музыке сфер. Обыкновенные смертные не замечают этой небесной гармонии не потому, что они всегда ее слышат, как обитатели мельницы слышат шум колес, а потому, что они прислушиваются только к беспорядочному скрипу вещей.

3. ПРИРОДА И ПЛАСТИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО

В эволюции мира реальный ряд продуктов представлен природою, а в искусстве – пластическими искусствами. Отсюда возникает то своеобразное "отношение пластических искусств к природе", которое было рассмотрено Шеллингом в его речи⁷⁷⁰. Мысль, что искусство находится в необходимой связи с природою, что природа относится к искусству, как условие и образец, существует уже давно, однако истинный характер этого отношения никогда не был правильно определен; обыкновенно этот вопрос приводит к двоякого рода заблуждениям. Искусству ставят задачу или воспроизводить творения природы с рабскою верностью, подражать жизни природы и ее формам до полной иллюзии, или же стараться превзойти природу более высокими формами и, как говорят в этих случаях, идеализировать природу. И первое, и второе представление заключают в себе ложь: и тот и другой прием есть неправильное подражание, низшее или высшее, рабское или более возвышенное. Рабское воспроизведение природы есть не произведение искусства, а

"личина", подражание, доведенное до иллюзии, производит впечатление лжи и призрачности. Идеализированная природа определяется абстрактным, мертвым понятием и представляет не эстетическое, а академическое произведение искусства; вместо произведений природы образцами становятся идеальные формы античного искусства, подражание поднимается ступенью выше и становится копированием. Установление канона форм привело к ложному направлению в искусстве, не без вины Винкельмана. "Мы далеки от того, чтобы упрекать по этому поводу дух этого великого человека, которого вечное учение о красоте и откровение красоты было скорее поводом, чем действующею причиною возникновения этого направления в искусстве! Да останется для нас священной память о нем, как и о всех благодетелях человечества! Он пребывал в возвышенном одиночестве, как горный хребет; в течение всей его жизни во всем обширном царстве науки навстречу его стремлениям не раздавался ни один ответный звук, не явилось ни одного движения жизни, ни одного удара пульса". "Ему впервые пришла в голову мысль рассматривать творения искусства с такой же точки зрения, как и вечные творения природы".

"Его дух посреди нас был подобен мягкому ветерку, развеявшему облака на небе древнего искусства, так что мы теперь отчетливо видим на нем звезды, не окутываемые более туманом". Он был человеком классической жизни и классической деятельности. "В последние годы своей жизни он не раз повторял своим близким друзьям, что его последние исследования должны быть направлены не только на искусство, но и на природу, как бы чувствуя недостаточность их и замечая, что ему не удалось рассмотреть также и в гармонии мира ту высшую красоту, которую он нашел в Боге⁷⁷¹".

Основная ошибка этих двух ложных направлений заключается в том, что они считают образцом искусства творения природы или древности. Подражание должно быть таким же первоначальным, как и сам образец; как простое копирование, оно становится ложью. Искусство должно действовать с помощью той же самой силы, из которой возникает образец: это "священная, вечно творящая первичная сила мира, порождающая из самой себя и деятельно создающая все вещи". Лишь при этом условии искусство правильно подражает природе. Совершенство вещи есть не что иное, как "творческая жизнь в ней, ее сила, дающая ей

возможность существовать". Природа есть бессознательное деятельное знание, в котором понятие не отличается от акта, план не отличается от выполнения; она есть творческий гений, и искусство есть творческий гений: в этом состоит единственное истинное согласие между природою и искусством⁷⁷².

Однако в природе жизнь разливается в веществе, она связана с материей и потому отдана в жертву постоянным изменениям ее, подчинена общему жребию конечного разложения. Преходящее никогда не бывает существенным, оно имеет характер небытия (не истинно сущего). Такой взгляд высказывал и Платон. Если искусство стремится подражать жизни природы так, чтобы достигнуть полной иллюзии, то оно имеет характер дурного подражания. Если пластическое искусство оживляет свои тела только поверхностно, то в этом вовсе не выражается его слабость, скорее в этом именно состоит жизнь искусства. "Всякое растение в природе пользуется лишь одним мгновением истинной совершенной красоты, поэтому оно живет полною жизнью лишь одно мгновение. В это мгновение оно живет тою жизнью, которая от века составляет его природу; вне этого момента оно подвергается лишь процессу возникновения и

исчезновения; искусство, изображающее этот момент жизни существа, освобождает его от времени, оно представляет его в его чистом бытии, в вечности его жизни⁷⁷³". Таким образом искусство достигает того, чего в природе не может быть: оно представляет собою полное и истинное выражение идей, в нем платоновский мир идей находит свою родину. Это понимание учения Платона об идеях совершенно сходится с тою точкою зрения, на которой Шопенгауэр основывает свою эстетику⁷⁷⁴.

Ввиду такого согласия и такого различия между природою и искусством сравнению должны подлежать способы, которыми творящая сила создает свои формы, а также внутренний закон развития возникающей красоты, которому подчиняются природа и искусство, и аналогичный ход развития их форм. На одной стороне параллели стоит творческая жизнь природы, восходящая от неорганических форм через органические к человеку, а на другой – пластические искусства, в особенности живопись и скульптура, содержанием которых служит высшая ступень жизни природы, форма человека. Чем менее развита и более замкнута жизнь, тем более связанный, жесткий и строгий характер имеет его форма, тем более она своеобразна, тем

менее свободна и прекрасна. Это своеобразие Шеллинг называет "характерностью". Она убывает, по мере того, как развитие становится более полным и богатым, наконец она исчезает бесследно в свободной совершенной красоте, которая поэтому называется "нехарактерною" в смысле возвышенности ее над тем, что отличается только своеобразием и характерностью. Поэтому ход развития живых форм направляется от характерного к нехарактерному, от своеобразного к идеальному, возвышенному и прекрасному; красота появляется не из какого-либо нового понятия, она есть плод развития, она возникает путем постепенного прогрессивного преодоления жесткой суровой формы, она есть триумф борьбы, в которой творящая жизнь преодолевает свою связанность. Эта борьба в одинаковой форме и по одному и тому же закону развития составляет задачу как творящей природы, так и творящего искусства; эту сходную между ними черту Шеллинг и сделал предметом обсуждения в своей речи. Необходимый закон, обоснованный в глубине природы и осуществляющийся в ней самой, повелевает ходом развития пластического искусства, которое от строгого и сурового стиля переходит к высокому и возвышенному, к прекрасному и привлекательному. "Только путем

достижения совершенной формы может быть уничтожена форма, и такова последняя цель искусства, заложенная в характерном". "Форма не может существовать без сущности. Где только есть форма, там есть и характер. Характерная красота есть поэтому красота в ее корне, из которого затем должна возникнуть красота, как плод". Характерное относится к красоте, как скелет к живому образу, таково замечание Гете, "лучшего знатока, которому боги отдали природу вместе с искусством, чтобы он царствовал и в той и в другой области⁷⁷⁵".

Триумфом пластической красоты были греческие боги, духовная сторона которых нашла себе полное выражение в теле; пластическое искусство должно было бы изобрести понятие божественных существ, как свой идеал, как необходимую цель своего развития, если бы мифология не дала ему этих образов; пластическое искусство относится к греческой мифологии так же, как живопись – к христианской. Различные стили греческой пластики и христианской живописи развились по одному и тому же закону, с тою лишь разницей, что последняя стремится выразить также и чисто душевную красоту. В области чрезмерного и возвышенного она достигла высшей ступени в

творениях Микеланджело, совершенная красота, полное равновесие между божественным и человеческим выражены в произведениях Рафаэля, грация и чувственная прелесть – в произведениях Корреджо, а душа – в произведениях Гвидо Рени⁷⁷⁶.

Глава тридцать вторая

СИСТЕМА АБСОЛЮТНОГО ТОЖЕСТВА

I. ЗАДАЧА

1. СОЧИНЕНИЯ. "DARSTELLUNG MEINES SYSTEMS DER PHILOSOPHIE"

Мы познакомились теперь с обеими половинами системы Шеллинга и, как выразился сам Шеллинг об этой своей задаче, дошли до центра всего его мировоззрения, которое должно быть развито из одного принципа и выражено в виде единого целого. Первый фазис развития философии природы не заключал еще в себе никакого принципиального отделения от точки зрения Фихте, никакой новой системы, отличающейся от основных положений теории знания Фихте. Трансцендентальный идеализм требует такой новой основы и обещает ее; учение о тождестве дает эту новую основу, и она служит опорой для второго фазиса развития философии природы. Поэтому мы уже включили в систему тождества изложение трансцендентального

идеализма и в предыдущем отделе нередко ссылались на него как с точки зрения первого, так и с точки зрения последующего фазиса философии природы. Читателю следует вспомнить теперь все эти пояснительные ссылки⁷⁷⁷.

Разрешению этой центральной задачи философии Шеллинга посвящены следующие сочинения: "Darstellung meines Systems der Philosophie" (Изложение моей системы философии, 1801), диалог "Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" (Бруно, или о божественном и естественном принципе вещей, 1802), "Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (Лекции о методе академического обучения, 1803); сюда присоединяются "Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie" (Дальнейшее изложение системы философии, 1802), "Ueber das absolute Identitätssystem und sein Verhältniss zu dem neuesten (reinholdischen) Dualismus" (Об абсолютной систем тождества и ее отношении к новейшему рейнгольдовскому дуализму, беседа между автором и его другом, 1802) и опубликованные из оставшихся после Шеллинга бумаг, читанный в Иене и Вюрцбурге лекции о "Системе философии вообще и о философии природы в частности"

(1804)⁷⁷⁸.

Согласно собственному заявлению Шеллинга, главное значение принадлежит его сочинению "Darstellung meines Systems der Philosophie". Это сочинение осталось неоконченным и включает в себе лишь изложение философии природы, да и то в ее первой части, именно здесь изложено построение реального ряда до начала органики; затем изложение обрывается и заканчивается кратким указанием на идеальный ряд явлений, завершающийся идеей истины и красоты. Незаконченность сочинения легко объяснима. Продолжение было бы лишь повторением в иной форме изложенной почти в то же самое время системы трансцендентального идеализма, для которой новая форма изложения была вовсе не подходяща и неблагоприятна. Чтобы не повторять в гораздо менее удобной и принужденной форме то, что уже только что было превосходно высказано, Шеллинг предпочел оставить сочинение неоконченным. Так же и изложение реального ряда явлений было по существу лишь обзором известных нам уже идей из области философии природы. Шеллинг вновь знакомит нас с понятиями материи, силы, противоположных сил, силы тяготения, удельного веса, сцепления и света, динамической

деятельности в магнетизме, электричестве и химическом (гальваническом) процессе, органической жизни и органической метаморфозы. Частные изменения и дополнения имеют мало значения, они несущественны и не характеризуют новой системы. Если мы после всестороннего и обширного изложения философии природы не занимаемся подробнее этой частью сочинения Шеллинга, то мы лишь следуем в данном случае примеру самого Шеллинга и стараемся избежать напрасных повторений.

2. ПРИНЦИП И МЕТОД

Таким образом нововведения в этом сочинении заключаются не столько в содержании его, сколько в определении принципа и в характере изложения, образцом для которого послужил Спиноза, привлекавший к себе внимание Шеллинга уже в течение нескольких лет; сочинение это включает в себе ряд расположенных в систематическом порядке определений, теорем и доказательств, сопровождающихся пояснениями, дополнениями, примечаниями и несколькими леммами. Применение математического метода к разрешению философских проблем всегда включает в себе тот недостаток, что вместо наглядных доказательств дает словесную аргументацию и, следовательно, страдает от неточностей словесных выражений, так как ничто не ручается за то, что в этих рассуждениях одно и то же слово всегда употребляется в одном и том же смысле. Шеллинг находил, что именно этот метод есть наиболее цельная и подходящая форма изложения для его конструирующего мышления: он полагал, что открыл мировой принцип, из которого философские истины вытекают с такою

же безвременною необходимостью, с какою геометрические истины следуют из природы пространства. Когда он спустя пять лет во второй раз издавал свое первое сочинение по философии природы, он считал этот метод упроченным. "В философии природы", – говорит Шеллинг во Введении, – "объяснения так же неуместны, как и в математике: она исходит из самодостовренных принципов, не следуя какому-нибудь предписанному, напр., явлениями направлению, ее направление заключается в ней самой, и чем вернее она ему следует, тем надежнее попадают явления сами собою на то место, где они только и могут быть рассмотрены, как необходимые, и это место в системе есть единственное объяснение явлений?"⁷⁷⁹. При такой точке зрения применение математического метода к изложению философской системы было не просто попыткою подражать Спинозе с целью удовлетворить давно уже возникшей склонности: Шеллингу казалось, что эта форма изложения требуется самым характером его философии. По его мнению, система тождества заключала в себе указанные выше самодостовренные принципы. Если метод следует из принципа, то главное значение принадлежит изложению принципа, следовательно, обоснованию новой системы,

которое находится в отделе сочинения, озаглавленном "Vorgerinnerung", и в первых пятидесяти теоремах. Конечно, если кто следил с некоторым вниманием за ходом идей Шеллинга от первых зачатков их до настоящего момента, для того вовсе не новы утверждения, что все вещи по своей сущности едины, что это единство включает в себе все, и вне его нет ничего, что это единство нужно понимать, как всеединство, как абсолютное тождество, как абсолютное. Учение о единстве, как таковое, не было бы новым; в истории философии оно получило уже возвышенное выражение в древности благодаря Пармениду, в новое время – благодаря Спинозе, да и основное направление мышления самого Шеллинга с самого начала было определено этою идеей⁷⁸⁰.

Поэтому сделанное Шеллингом нововведение может заключаться лишь в характере его понимания принципа абсолютного тождества. В этом пункте заключается все значение рассматриваемого нами сочинения, которое Шеллинг назвал светом своего учения.

II. АБСОЛЮТНОЕ ТОЖЕСТВО

1. САМОПОЗНАНИЕ

Противоположность между догматизмом и критицизмом еще не уничтожена, каждое из этих направлений построило и выразило в типичной форме монистическую философию или учение о единстве: первое – в лице Спинозы, а второе – в лице Фихте. Новый принцип тождества должен возвыситься над этою противоположностью, обладая полным пониманием этих прежних направлений и вполне сознавая их недостатки. Если природа признается независимою от всякого (субъективного) знания, то получается догматическое мировоззрение, уничтожающее возможность познания и навсегда разрушенное Кантом; если мир признается зависимым от субъективного (человеческого) знания, как своего условия, то возникает субъективный или относительный идеализм, доведенный философией Фихте до крайней степени развития и уничтожающий реальность природы. Существует лишь один выход, разрушающий эти преграды и освобождающий философию от

затруднений, в которых она запуталась: мир обусловлен знанием, не относительным, а абсолютным. Глубочайшая и сокровеннейшая сущность всех вещей есть единство, это всеединство есть знание: такова основная идея новой системы. Если единство всех вещей называть тожеством, эта философская система может быть названа "системой абсолютного тожества"; если учение, выводящее все из знания, следует называть идеализмом, то эта система есть "абсолютный идеализм". Оба названия имеют одинаковое значение. Из абсолютного знания все должно быть выводимо с такою же безвременною необходимостью, как геометрические истины из сущности пространства. В этом состоит самая глубокая и всеобъемлющая задача всякой философии. Всякое явление вполне постигнуто, как только оно нашло себе место в этой системе⁷⁸¹.

Всеединство состоит в познании и именно в самопознании, так как вне его нет ничего, что могло бы его познать. В этом отношении Шеллинг обозначает его словом "разум", который он отождествляет с абсолютным тожеством, или абсолютным. Так как он все заключает в себе и вполне закончен, то он есть целое, или "целость", вечное все, или "вселенная"⁷⁸². Самопознание

есть его необходимое выражение, его форма; это форма существования всеединства, вечное бытие, необходимо следующее из его сущности; точно так же из самопознания всеединства с необходимостью следует его самополагание в виде субъект-объекта, и так как оно по своей сущности бесконечно, потому что вне его нет ничего, чем бы оно могло быть ограничено, то бесконечность принадлежит также и его бытию, самопознанию и содержащемуся в нем самополаганию в виде субъект-объекта⁷⁸³. В своем самополагании оно есть и остается вполне равным себе самому, абсолютно тожественным с собою, так что ни на одной из сторон не полагается более, чем на другой; абсолютное тожество есть не только его сущность, но и его форма, его "закон", исключаяющий всякое изменение и всякое разнообразие. Шеллинг употребляет слово тожество в этом двояком смысле, чтобы характеризовать принцип как в его абсолютном единстве (всеединое), так и в его абсолютном равенстве себе самому (субъект-объект). Чтобы выразить сразу и то и другое, он удваивает термин и называет абсолютное "тожеством тожества"⁷⁸⁴.

Краткая формула относительно свойств абсолютного гласит следующее: абсолютное есть

единство, одна и та же сущность; этим еще не сказано, что оно вечно пребывает в этом единстве, не подвергается никаким сменам, никаким изменениям, не заключает в себе никакого разнообразия, оно могло бы быть представлено в духе философии Гераклита; но скорее его следует мыслить в духе философии элейцев, как нечто исключаящее всякую множественность и изменения, потому что таким образом оно включало бы в себя конечность, восприняло бы ее в свою сущность и уничтожило бы само себя, так как оно есть абсолютная бесконечность. Это и выражается двойною формулою: "тожество тожества".

Фихте также сделал принципом философии самопознание, бесконечное самополагание субъект-объекта и обозначил его словом я. Является вопрос, какой смысл имеет это я: имеет ли оно субъективное или объективное значение? В зависимости от этого являются два противоположные направления, две системы идеализма. "Чтобы выразить эту противоположность в самой понятной форме", – говорит Шеллинг, – "идеализм в его субъективном значении должен был бы утверждать, что я есть все, а идеализм в объективном значении должен утверждать, что

все есть я, и что не существует ничего, кроме того, что равно я, а это, без сомнения, различные мировоззрения, хотя и нельзя отрицать, что оба они имеют идеалистический характер⁷⁸⁵". Это важное замечание Шеллинга можно считать программой предстоящего ему изложения системы. Но обрисованный здесь объективный идеализм стоит на одной почве с Фихте и, будучи противоположен его учению, составляет дополнение к нему. Этот объективный идеализм, по мнению Шеллинга, выражен уже в его философии природы. В той же системе, которую он собирается теперь излагать, речь идет об абсолютном идеализме; принцип его уже не обозначается термином "я", не противопоставляется учению Фихте, как дополнение, а вводится, как новая философия, решительно выходящая за пределы теории знания Фихте.

2. КОЛИЧЕСТВЕННЫЕ РАЗЛИЧИЯ. ВЕЩИ

Самопознание есть принцип и основное содержание мира. Мы оставляем пока открытым вопрос, как из абсолютного происходит отличающийся от него мир, представляющий собою совокупность конечных вещей, как абсолютное относится к вещам, вечный мир к временному, бесконечному? Прежде всего нужно установить, в чем состоит различие между тем и другим миром вообще.

Чистый, себе самому вполне тождественный и ясный разум, вечно законченный в абсолютном и неизменно остающийся одинаковым, является в мире, как процесс эволюции, единственным основанием и содержанием которой служит всеединое (разум). Ничего иного не может быть, потому что вообще нет ничего иного⁷⁸⁶. Одна и та же сущность является на различных ступенях и в различных формах эволюции мира, и эти ступени могут отличаться друг от друга лишь количественно, так как они по существу тождественны. Таким образом самопознание на различных ступенях его развития, дифференцированный субъект-объект, т. е. развивающийся разум, составляет внутреннее

ядро мира и характеризующую его сущность. Мировой принцип следует отличать от этого разума, но это не значит, что он представляет собою неразвитый разум, наоборот, это абсолютный разум, исключаящий всякое изменение, а потому всякое развитие, всякое дифференцирование, все количественные различия между субъективным и объективным. Чтобы резче подчеркнуть это различие между разумом, как мировым принципом, и ступенями развития разума в мире, Шеллинг характеризует тождество субъективного и объективного, как "совершенную индифференцию". Изложение его системы прямо начинается следующим заявлением: "Я называю разумом абсолютный разум, или разум, поскольку он мыслится, как совершенная индифференция субъективного и объективного"⁷⁸⁷.

В сфере абсолютного тождества нет никаких различий по степени между субъективным и объективным; поэтому такие различия (если они существуют) могут находиться только вне абсолютного тождества, и так как абсолютное тождество есть абсолютная целостность, то они находятся вне этой целостности. "То, что находится вне абсолютной целостности, я называю в этом отношении единичным бытием,

или единичную вещь"⁷⁸⁸. Таким образом дифференцирование субъект-объекта есть основание всяких степенных различий и развития, всякой единичности. Итак, вопрос о переходе от абсолютного к миру, от сущности к явлению, от единства к разнообразию, от бесконечности к конечному совершенно тождествен с вопросом о переходе от недифференцированного субъект-объекта к дифференцированному, от абсолютного разума к развитию разума, от абсолютного самопознания к самопознанию на различных ступенях его развития, от бытия к процессу. Этот вопрос не следует понимать в том смысле, будто им предполагается существование такого перехода: он касается не только характера перехода, но и самой возможности перехода.

Во всяком случае, ясно, что в абсолютном тождестве нет никаких единичных вещей, так как единичные вещи возможны лишь при условии количественных различий, а таких различий в абсолютном тождестве не может быть. Так как абсолютное тождество (разум) есть сущность всех вещей, "единственная вещь в себе", то единичных вещей в себе не может быть⁷⁸⁹. "Точка зрения философии", – говорит Шеллинг, – "есть точка зрения разума, ее знание есть знание вещей, как

они существуют в себе, т. е. как они существуют в разуме. Характерная черта философии состоит в том, что она совершенно устраняет всякую внеположность и рядоположность, всякие различия во времени и вообще всякие различия, примешиваемые к мышлению силою воображения, одним словом, она видит в вещах лишь то, чем они выражают абсолютный разум"⁷⁹⁰.

Еще не доказано, что вне абсолютного тождества вообще может существовать что-нибудь, и каким может быть это существование; доказано только, что в отличие от абсолютного тождества, как совершенной индифференции субъективного и объективного, может существовать только дифференцированный субъект-объект, количественное различие между этими двумя сторонами, при чем самая сущность в полном смысле слова остается прежнею. Различие касается лишь "величины бытия в том смысле, что всегда полагается, правда, одно и то же начало, но с перевесом субъективности или объективности в различных случаях"⁷⁹¹.

3. РЯД ПОТЕНЦИЙ. ОТНОСИТЕЛЬНАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ

Тождество есть абсолютно необходимое, его противоположность есть абсолютно невозможное; невозможно, чтобы тождество не существовало, необходимо, чтобы оно и только оно существовало во всем, что есть в мире. Это тождество есть абсолютное единство (индифференция) субъективного и объективного. Если бы один из этих факторов мог быть отменен или уничтожен, то само тождество было бы уничтожено, и наступило бы его небытие; поэтому не может быть вещей, которые были бы или только субъективными, или только объективными; существовать вообще может только единство того и другого, только субъект-объект. Дифференцирование не касается сущности этого начала, нисколько не изменяет самого тождества, а влияет только на характер или величину его. В области дифференцирования эти два фактора относятся друг к другу, как отрицательные величины, они связаны друг с другом, один из них не может существовать сам по себе без другого, возрастание одного сопровождается падением другого, и наоборот.

Как мы уже сказали, количественные различия составляют основание всякой конечности, всякого единичного бытия или вещей. Ни одна единичная вещь не имеет основания своего бытия в себе, каждая из них определяется другою и потому ограничена, другая определяется другою и потому ограничена, эта последняя определяется в свою очередь еще другою, и так далее до бесконечности. Таким образом вещи образуют бесконечный ряд, в котором каждая вещь составляет определенное ограниченное звено, и так как всякое дифференцирование состоит в количественном перевесе одного из двух факторов, то этот перевес составляет основание и характер всякой конечности⁷⁹². Этот перевес включает в себе бесконечное множество различий по степеням, поэтому из дифференцирования необходимо следует бесконечный ряд вещей, и каждая из них может существовать не сама по себе, а только как член целого.

Вечным основанием и опорой всех количественных различий субъективного и объективного служит совершенная индифференция, составляющая форму абсолютного тождества, форму его бесконечного

бытия. Поэтому количественные различия, которыми полагается бесконечный ряд вещей, суть "определенные формы бытия абсолютного тождества", явления этого тождества. Само абсолютное тождество не может быть уничтожено, оно также не может быть изменено само по себе или по существу, модификации могут относиться лишь к формам, в каких оно является. Всякое явление есть модус или форма бытия абсолютного тождества. Эта форма есть не что иное, как определенная величина или степень, в которой полагается или является абсолютное единство субъективного и объективного, т. е. знание (самопознание), и потому Шеллинг обозначает ее термином "потенция". Таким образом, вещи образуют ряд потенций, вечным, неподвижным и неизменным основанием которых служит абсолютное тождество. Всякая потенция существует лишь, как член ряда, она не существует, как самостоятельное бытие: существуют или все потенции, или ни одна из них. Поэтому все потенции существуют вместе и только в своей совокупности выражают абсолютное тождество. "Все существующее существует лишь постольку, поскольку выражает абсолютное тождество под определенною формою бытия". "Абсолютное тождество существует лишь

под формою всех потенций". "Все потенции существуют абсолютно одновременно"⁷⁹³.

Всякая потенция составляет в ряду всех потенций необходимое звено, без которого не может быть целостности; поэтому всякая вещь благодаря своей потенции "в своем роде бесконечна" и, как таковая, представляет целостность. Эту целостность, выраженную в единичной вещи, Шеллинг называет "относительною" в отличие от абсолютной, которая составляет целое или совокупность всех потенций. В каждом явлении выражено единство субъективного и объективного, следовательно, целостность; она выражена в определенной форме или потенции, которая, как таковая, входит в ряд всех потенций и может быть понята только из этого ряда, поэтому это "относительная целостность"⁷⁹⁴.

III. УЧЕНИЕ О ВСЕЕДИНСТВЕ

1. ТОЖЕСТВО, КАК ВСЕЛЕННАЯ

Мы должны точнее определить абсолютное тожество. Оно есть совокупность всех потенций. Так как всякая потенция есть выражение определенного перевеса объективного над субъективным или наоборот, то совокупность всех потенций равна сумме всех потенций с перевесом объективности и сумме всех потенций с перевесом субъективности; так как оба эти ряда служат выражением тожества в противоположных друг другу потенциях или величинах, уничтожающихся взаимно (образующих индифференцию), то абсолютная целостность есть абсолютная индифференция субъективного и объективного, т. е. бытие самого абсолютного тожества. Эта мысль служит краеугольным камнем всей системы. "Наше утверждение, если выразить его в самой ясной форме, сводится к следующему: если бы мы могли обзреть все существующее в совокупности, то в целом мы усмотрели бы совершенное количественное равновесие

субъективности и объективности, следовательно, чистое тожество, в котором ничто неразлично, хотя бы в частностях перевес и падал на ту или другую сторону; иными словами, это значит, что количественные различия существуют вовсе не как вещь в себе, а только как явление. В самом деле, абсолютное тожество, т. е. то, что существует абсолютно и во всем, вовсе не подвергается влиянию противоположности между субъективным и объективными, а потому и количественное различие между субъективным и объективным существует не в отношении к абсолютному тожеству, т. е. не в вещи в себе, и, следовательно, вещи или явления, представляющиеся нам различными, на самом деле не различны, а едины, так что они, правда, не в отдельности, а все в совокупности, причем противоположные потенции первоначально нейтрализуют друг друга, представляют само чистое непомутненное тожество. Это тожество есть первоначальная, а не производная сущность; оно производится только потому, что оно существует. Оно существует уже во всем, что есть. Сила, изливающаяся в природе, по существу тожественна с тою силою, которая обнаруживается в духовном мире, с тою лишь разницей, что в первом случае она должна

бороться с перевесом реального, а во втором случае с – перевесом идеального; впрочем, и эта противоположность, представляющая собою различие не по существу, а лишь по степени, представляется, как противоположность, только тому, кто находится вне индифференции и не усматривает первоначальности абсолютного тождества. Эта противоположность является только тому, кто сам отделился от целостности и обособился от нее, как производное существо; для того, кто не отклонился от абсолютного центра тяжести, абсолютное тождество есть первое бытие, бытие не производное, а существующее первоначально, так что единичное бытие возможно только внутри его, а вне его, будучи обособленным в действительности, а не в мысли только, превращается в ничто. Как возможно, чтобы от этой абсолютной целостности что-нибудь отделилось или было обособлено мыслью, на этот вопрос здесь еще нельзя дать ответа, так как мы скорее занимаемся здесь доказательством того, что такое отделение в вещи в себе невозможно и с точки зрения разума ложно; мало того (как это легко усмотреть), оно есть источник всяких заблуждений"⁷⁹⁵.

Это пояснение имеет такое важное значение для точки зрения философии тождества Шеллинга,

что мы должны были привести его от слова до слова. Основная мысль Шеллинга состоит в отождествлении абсолютного тождества с вселенною. "Абсолютное тождество есть не причина вселенной, а сама вселенная. В самом деле, все, что есть, есть само абсолютное тождество, а вселенная есть именно все, что есть"⁷⁹⁶.

Следующая истина долго оставалась совершенно скрытою для мира: вселенная есть по существу разум, знание, самопознание; по форме она есть реальное, живое самопознание, саморазвитие разума, необходимые ступени которого отличаются друг от друга не по существу, а только по степени, или как потенции, т. е. чисто количественными различиями. Ввиду этих различий знание есть акт, мировой процесс или вселенная, обнимающая в себе все количественные различия, все ступени, все потенции знания. Поэтому Шеллинг говорит: "форма субъект-объективности не существует активно, если не существует количественных различий субъективности и объективности". В основе мира, составляя его внутреннюю сущность, лежит разум (познание, как единство субъективного и объективного), первоначальный, неразвитой, недифференцированный разум, разум, не заключающий в себе никаких

количественных различий субъективного и объективного, следовательно, единство или тождество субъективного и объективного в полной индифференции. Не следует, однако, на этом основании думать, что разум, как мировой принцип, и разум, как мировой процесс, относятся друг к другу, как возможность и деятельность; это различие относится к сфере развития и не касается абсолютного тождества: "абсолютное тождество в действительности существует так же, как и в возможности"; таким образом между абсолютным тождеством и вселенною нет никакой разницы, кроме той, что, высказывая равенство в обратной форме, необходимо ограничивать его следующим образом: "вселенная есть абсолютное тождество, если рассматривать ее со стороны сущности и формы ее бытия"⁷⁹⁷.

2. ВОЗОБНОВЛЕННЫЙ СПИНОЗИЗМ И ОСНОВНАЯ ФОРМУЛА СИСТЕМЫ

В этом отождествлении абсолютного с вселенною мы встречаемся с положением, в котором Шеллинг видит согласие своей системы с пантеистическим мировоззрением Спинозы; его философия ни в одной стадии своего развития не подходила к учению Спинозы так близко, как здесь, где она по содержанию и форме сама считает себя новым спинозизмом, полагая, что достигла цели, поставленной Шеллингом в предисловии к его первому философскому сочинению: "Я смею надеяться, что когда-нибудь наступит счастливое время, когда я буду в состоянии построить систему в противовес и в параллель этике Спинозы". После Писем о догматизме и критицизме он пишет Гегелю: "теперь я работаю над этикою в духе Спинозы, она должна установить высшие принципы всякой философии". Он считает даже эти письма предзнаменованием своей теперешней системы и замечает, что "быть может, их смысл скорее может открыться теперь, чем это возможно было при их первом появлении"⁷⁹⁸.

Приведенные выше положения о природе

единичных вещей, из которых каждая определяется другою, и бесконечный ряд которых необходимо следует из бесконечного бытия абсолютного, напоминают даже и по внешнему выражению учение Спинозы о конечных и бесконечных модусах.

Если допустить существование количественных различий, то отсюда необходимо следует, что два фактора, субъективное и объективное, идеальное и реальное, являются как противоположные величины: первое, как в себе бытие, а второе – как внесебябытие, субъективное, как ограничивающее, а объективное, как неограниченное в себе, первое, как мышление, а второе, как бесконечная экстенсивность. "Таким образом мы встречаемся здесь с двумя атрибутами абсолютной субстанции Спинозы, с мыслью и протяжением, с тою только разницей, что мы мыслим ее, как реальное, а не идеальное только единство, как обыкновенно понимают учение Спинозы" и т. д.⁷⁹⁹

Однако чистое мышление и чистое протяжение не существуют, одно не может существовать без другого; противоположность между ними осуществляется лишь в форме количественного различия, допускающего лишь перевес одного элемента над другим, а не

отсутствие одного из них. Поэтому всегда существует единство этих начал, тождество, одна и та же сущность, полагаемая то с перевесом субъективности, то с перевесом объективности. Эти два фактора по существу не только вечны и неразрушимы, но и вполне равны друг другу, так как они представляют собою одну и ту же сущность. Из первого условия следует, что они могут быть только противоположаемы друг другу, а не уничтожаемы; из второго условия следует, что они могут быть противоположны друг другу не как сущности, а только по величине или направлению, следовательно, должны относиться друг к другу, как положительный и отрицательный фактор. Каждый из этих факторов есть сам по себе бесконечная деятельность; если деятельность одного из них неограниченна, то деятельность другого необходимо должна быть ограничивающею; иными словами, они действуют в противоположных направлениях, и так как они всегда соединены или действуют вместе в одной и той же сущности, то они необходимо приводят друг друга к индифференции. Таким образом в действительности всегда полагается тождество или индифференция с перевесом субъективности или объективности.

Не только существование этих двух факторов, но и первоначальное единство или тождество их сущности никогда не может быть уничтожено; оно было бы уничтожено, если бы этот перевес существовал или только на одной, или только на другой стороне: поэтому необходимо, чтобы он в одно и тоже время полагался на обеих сторонах, т. е. по существу представлял бы собою именно количественную индифференцию. "Ни первое, ни второе не может быть полагаемо само по себе; полагаемо может быть только тождественное с перевесом субъективности и объективности в одно и то же время, следовательно, в количественной индифференции"⁸⁰⁰.

Перевес каждой из двух сторон заключает в себе целый ряд потенций; характер реального ряда определяется преобладанием объективности, а характер идеального ряда – преобладанием субъективности. Так как субъективность и объективность по существу тождественны, то эти ряды относятся друг к другу, как вполне равные противоположные величины, приводящие друг друга к полной индифференции. Шеллинг выражает эти отношения наглядно с помощью двух прямых линий одинаковой величины и противоположного направления, рассматриваемых, как две половины одной прямой линии,

посредине которой находится точка индифференции. Если обозначить индифференцию равенством $A = A$, количественное различие – равенством $A = B$ ($A =$ субъективное, $B =$ объективное), а перевес – знаком $+$, то мы получим следующую схему, которую Шеллинг считает основной формулой всей своей системы:⁸⁰¹

$$\begin{array}{ccc} + & & + \\ A = B & & A = B \\ - & \text{-----} & - \\ & A = A & \end{array}$$

Эту линию Шеллинг сравнивает с магнитом, середина которого представляет собою точку безразличия, а на концах находятся противоположные полюсы; каждая часть магнитной линии в свою очередь опять представляет собою магнит с теми же свойствами индифференции и полярности; каждая точка может быть точкою безразличия, так что эта схема поясняет, "каким образом система никогда не выходит из точки безразличия". На эти идеи Шеллинга мы указывали уже давно при изложении первых сочинений его по философии природы, когда полярность и магнетизм были признаны таким важным руководящим феноменом. Именно эту схему имеет в виду

Шеллинг, характеризуя точку зрения своей системы следующим образом: "философию природы и трансцендентальную философию я всегда считал противоположными полюсами философии; в настоящем сочинении я дошел до точки индифференции, на которой может правильно и устойчиво стоять лишь тот, кто построил ее, исходя раньше из совершенно противоположных направлений"⁸⁰².

Вышеприведенная схема наглядно изображает вселенную, реальный ряд $(A = \bar{B})$ Рисунок обозначает продукты природы, а идеальный $(\bar{A} = B)$ Рисунок продукты духа. Шеллинг прямо относит эту схему к "форме бытия абсолютного тождества" и заявляет, что построенная линия выражает эту форму в частностях и в целом, она выражает все потенции, как единичные сущности⁸⁰³.

Здесь легко может явиться недоразумение, которое следует предупредить. Читатель может подумать, что природу и дух следует считать двумя противоположными и потому координированными рядами, отличающимися одинаковой первоначальностью; такое понимание противоречило бы развитию раньше учению Шеллинга о единстве развития мира, о прогрессивном восходящем ряде вещей, о

природе, как предварительной ступени и предварительной истории духа. Такое неправильное понимание находит себе поддержку в ссылке Шеллинга на сходство его учения с учением Спинозы о противоположности и единстве двух атрибутов, из которого следует известное равенство $ordo rerum = ordo idearum$. Чем решительнее подчеркивает Шеллинг свое согласие со Спинозой, совершенным антиподом которого был и хотел быть Фихте, тем яснее становится самостоятельность и новизна его учения в отношении к его предшественнику и современнику. Мы знаем также, как заботился он с этих пор о том, чтобы подчеркнуть этот характер своего учения; поэтому он выдвинул свое согласие со Спинозой до такой степени на первый план, что очень трудно даже заметить, в чем он с ним не согласен, различия между ним и Спинозой ступшеваются, и его система тождества представляется гораздо более спинозистской, чем это было на самом деле, и чем этого хотел сам Шеллинг впоследствии.

В действительности система тождества вовсе не имеет спинозистского характера. Для знающего историю философии различие между нею и учением Спинозы заметно и в излагаемом нами сочинении. По словам Шеллинга, субъективность

и объективность в своей противоположности вполне тождественны двум атрибутам субстанции Спинозы – мышлению и протяжению. Но где же у Спинозы различие между мышлением и протяжением признается за "количественное различие"? Где же Спиноза определяет природу вещей так, что в одной области вещей "перевешивает" мышление, а в другой протяжение"? Скорее, по учению Спинозы, атрибуты идут рука об руку в природе вещей, они параллельны друг другу; понятие количественных различий, перевеса субъективности или объективности и основанное на них учение о потенциях невозможны в система тождества Спинозы в такой же мере, в какой они необходимы в учении Шеллинга и составляют основу его представлений о мире, как явления.

3. МЕТОД ПОТЕНЦИРОВАНИЯ (ГЕГЕЛЬ, ШОПЕНГАУЭР)

Понятие потенции (при одном и том же основании) требует единства ряда от низшей вплоть до высшей потенции. В виде потенции является всегда единство субъективного и объективного, субъект-объект, тождество; оно является в потенцированном или дифференцированном виде только вследствие перевеса одного или другого фактора; так как эти факторы никогда не могут быть обособленными друг от друга, то максимум объективности есть в то же время минимум субъективности, и наоборот. Таким образом, мир, как явление, представляется, как ряд потенций одной и той же сущности, субъект-объекта, который от минимума субъективности возвышается до максимума ее, как прогрессивное освобождение или повышение субъективности, которое необходимо объективируется и в каждой объективации образует определенное единство субъективного и объективного, определенную форму тождества и выходит за пределы всякого своего существования, чтобы выразиться в более высокой объективации, пока не достигнет своего

самозавершения. Быть субъект-объектом это значит объективироваться, т. е. повышать субъективность или образовать необходимый ряд потенций, из совокупности которых складывается мир, как явление. Это мировоззрение Шеллинг высказал и формулировал в своем учении о вселенной, т. е. в сочинении "Darstellung meines Systems". Это не есть учение Спинозы; это не есть также учение Фихте, если оценивать последнее не столько по вытекающим из него следствиям, сколько по данному Фихте изложению и строю его; это не есть также принципиальное отклонение от прежнего учения Шеллинга, это прежнее учение, нерасширенное и углубленное так, что оно превратилось в систему. Шеллинг никогда не покидал учения о развитии мира в форме потенций, именно в форме прогрессивного возрастания субъективности; эту идею он считал всегда по содержанию и форме своим оригинальным философским открытием и изобретением и потому смотрел на сочинение "Darstellung meines Systems, как на документ, устанавливающий его учение. Если сравнить метод развития в форме "диалектики" Гегеля или "объективации воли" Шопенгауэра, то, оставляя в стороне применение этих методов, нельзя не признать существенного согласия их с "методом

потенцирования" Шеллинга, а из того простого факта, что Шеллинг обнародовал этот метод в 1801 году (это был свет, открывшийся ему тогда!), следует его приоритет. В ином отношении стоит он к Фихте, у которого никто не может оспаривать той заслуги, что он ввел в философию метод возрастающей субъективности. Шеллинг воспользовался этим методом в своей системе трансцендентального идеализма и в изложении своей системы философии дал широкое универсальное применение его: в сравнении с Фихте это не изобретение, а шаг вперед, расширение и углубление, несомненно сообщившее философии новые силы, которых не было в распоряжении у его предшественника⁸⁰⁴.

Если рассматривать приведенную выше линию, как наглядное изображение ряда потенций, который от максимума объективности или, что одно и то же, от минимума субъективности $(A = \bar{B})$ восходит к максимуму субъективности $(\bar{A} = B)$, то ее можно принять за схему потенций развития мира и в этом смысле за "основную форму всей системы". Развитие мира есть являющаяся или существующая вселенная, каждая ступень этого развития есть выражение мирового принципа, "относительная

целостность"; низшая и первая ступень, "primus existens", есть материя, а высшая есть истина и красота, познающая и создающая мир субъективность, субъективное в его совершенном самовыражении⁸⁰⁵. Материя и эстетическое произведение искусства суть два различные выражения тождества: в первом случае оно включает в себе минимум, а во втором – максимум субъективности. Низшая ступень содержит в себе такие условия, при которых субъективность может существовать лишь в форме противоположности бесконечному расширению, следовательно, должна являться, как начало, ограничивающее это расширение, как направление внутрь, как пространственная концентрация, как сила, действие которой направлено в слепую глубину; на высшей ступени существуют такие условия, которые могут быть побеждены субъективностью лишь при помощи высшей творческой силы, субъективность при этих условиях выступает из бездонной бессознательной глубины духа с силою и полнотою гения, раскрывая в художественном произведении тождество бессознательного и сознания, природы и духа.

4. ПОТЕНЦИИ = ИДЕИ

Самопознание есть активное основное содержание мира, обозначенное в учении Шеллинга формулой $A = B$ (относительное тождество) или термином потенцированный субъект-объект. В абсолютном тождестве самопознание от века завершено, а в мире оно развивается и стремится к завершению, прогрессивно переходя от ступени к ступени, от потенции к потенции. Каждая из этих потенций определенным образом выражает тождество, т. е. один из видов его. Из идеи самопознания вытекают все его виды, т. е. все виды тождества, эти виды суть вечные идеи; из эволюции самопознания эти идеи следуют, как потенции или продукты природы. Этою связью между учением об идеях и учением о потенциях, этим тождеством между идеями и потенциями вполне разъясняется характер учения Шеллинга о тождестве, стремящемся объединить спинозизм и платонизм⁸⁰⁶. Этот характер учения Шеллинга, правда, еще не развит, но уже заложен в основе изложения его системы, сделанного им в 1801. Заканчивая изложение основных положений, Шеллинг говорит: "в $A = B$ (если мыслить это

тожество, как относительное) абсолютное тожество полагается вообще под форму самопознания, оно ограничивается в отношении первоначально объективного субъективным; направление, в котором В, как бесконечная экстенсивность, ограничивается, мы называем направлением наружу, а то направление, в котором А может быть ограничено, мы называем направлением внутрь. Но абсолютное тожество полагается, как бесконечное самопознание, следовательно, в нем не может быть вообще ничего (напр. ограниченности), что бы не было положено также и под форму самопознания, и это должно с необходимостью продолжаться до тех пор, пока это тожество не оказывается положенным под форму абсолютного самопознания⁸⁰⁷".

Поэтому не может быть сомнения в том, что прогрессивное полагание самопознания тожественно мировому процессу, что он определяется абсолютной целью, следовательно, вовсе не есть полное приключений и заблуждений странствование, и что вечные необходимости самопознания, т. е. виды тожества (разума), или идеи, суть вечные разумные законы эволюции мира.

IV. АБСОЛЮТНОЕ И МИР

1. ПРОБЛЕМА

Мы подошли к последнему основному вопросу: как происходит из абсолютного мира, из абсолютного самопознания относительное самопознание, из абсолютного бытия – возникновение, из идей – потенции, из совершенной индифференции субъективного и объективного – количественные различия? Во всех этих редакциях вопроса имеется в виду одно и то же. В ответ на эти вопросы мы узнаем, что единичное находится вне абсолютной целостности, что вне абсолютной целостности нет ничего, что абсолютное тожество есть не причина вселенной, а сама эта вселенная, всякое отделение вещей есть производимая в целях исследования абстракция, возможная лишь на той точке зрения, на которой нет истинного знания, созерцания вселенной. Тожество не может выступить из себя, бессмысленно спрашивать о переходе от абсолютного к вселенной: такого перехода нет, так как он невозможен. Представление, что мир находится вне абсолютного, не имеет смысла для

истинного знания. Однако отождествление абсолютного с миром не есть тождественное суждение, обратимое без всяких затруднений: абсолютное тождественно вселенной, но вселенная не тождественна в такой же мере абсолютному, иными словами, мир находится в абсолютном, не будучи просто тождественным с ним. Здесь мы стоим перед новой проблемой, только намечаемую, но не разрешаемую в *Darstellung meines Systems*.

2. ПРИРОДА, КАК ОСНОВАНИЕ

Нам нужно теперь уяснить себе, в какой степени разрешение новой проблемы подвинуто вперед в сочинении *Darstellung meines Systems*. Говоря выражениями Шеллинга, мы рассматриваем форму абсолютного тождества, как количественную индифференцию субъективного и объективного, а мир, как совокупность количественных различий; последние находятся не вне индифференции, а внутри ее (мир находится в абсолютном). Индифференция может существовать действительно или *actu* лишь тогда, если она деятельна, т. е. если она состоит в индифференцировании, в энергичном уничтожении различий, которые, следовательно, необходимо должны полагаться, если индифференцирование должно быть деятельно осуществлено. Шеллинг прямо заявляет: "форма субъект-объективности не существует *actu*, если количественное различие не существует между той и другою стороною"⁸⁰⁸. Теперь количественное различие оказывается условием, при котором индифференция становится деятельною или осуществляется: оно есть отрицательное условие, без которого

индифференция не получает выражения, не существует и не полагается действительно; оно есть условие, подлежащее отрицанию, так как индифференция может существовать лишь тогда, когда различие перестает существовать. Таким образом количественное отличие имеет характер необходимого предположения, из которого происходит индифференция: в этом смысле Шеллинг называет его основанием индифференции. Таким образом постановка выше приведенной проблемы совершенно изменяется. Не индифференция составляет основание количественных различий, а наоборот. Но количественное различие ($A = B$), так как из него непосредственно следует ряд потенций, вполне совпадает с сущностью природы, а индифференция есть форма бытия абсолютного тождества; следовательно, природа оказывается основанием этого бытия, она служит в абсолютном основании откровения абсолютного. Таким образом вопрос не разрешается, но все же углубляется и получает такую постановку, что может быть решен только из сущности самого абсолютного. Замечательно, что учение о тождестве получило такой оборот и выдвинуло эту проблему, которую Шеллинг пытается впоследствии разрешить в своем учении

о свободе.

Утверждения "природа есть в абсолютном основании откровения (бытия) абсолютного", или "абсолютное, как основание своего бытия, есть природа", имеют вполне одно и то же значение. Шеллинг именно это и утверждает: он отождествляет природу с дифференцированным тождеством и признает его основанием индифференции, так как оно есть необходимое условие индифференции. "Мы понимаем под природою прежде всего абсолютное тождество, поскольку оно существует *actu* под формою А и В (объективный субъект-объект)". "Мы понимаем под природою абсолютное тождество вообще, поскольку оно рассматривается не как существующее, а как основание своего бытия; отсюда ясно, что мы будем называть природою все находящееся по ту сторону абсолютного бытия абсолютного тождества"⁸⁰⁹. Таким образом, количественное различие есть основание индифференции, мир есть основание откровения абсолютного, бессознательная жизнь есть основание сознательной жизни, природа есть основание духа подобно тому, как в природе (Шеллинг прямо так и говорит) тяготение есть основание света, низшая потенция есть основание высшей. Таким образом подтверждается учение о

развитии, и учение о тождестве не может быть приравнено к спинозизму.

Глава тридцать третья

СИСТЕМА НАУК, КАК УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ АКАДЕМИЧЕСКИХ НАУЧНЫХ ЗАНЯТИЙ. А. УНИВЕРСИТЕТ И ФИЛОСОФИЯ

I. СИСТЕМА ТОЖЕСТВА И АКАДЕМИЧЕСКИЕ НАУЧНЫЕ ЗАНЯТИЯ

Отношение философии к так называемым положительным наукам было последним вопросом, который исследовал и решил со своей точки зрения Кант, написав сочинение *Streit der Facultaten* (Спор факультетов). Кант не случайно взялся за этот вопрос: он принадлежал к числу основных проблем его эпохи. Основываясь на своем личном жизненном опыте, он сообразовал решение его с характером и строем немецких университетов, вследствие чего принципиальное значение его решения не уменьшилось, а еще увеличилось благодаря практической применимости. Новые реформаторские взгляды на науку в целом необходимо должны приводить к стремлению реформировать университеты, если допустить, что университеты составляют

выражение науки в целом и служат государству только наукою. Имея в виду эту реформаторскую цель преобразовать характер академических учреждений согласно духу философии и подействовать на учащих и учащихся, Фихте взялся за этот вопрос и занимался им с неослабным рвением с начала и до конца своей академической деятельности. Он хотел сделаться реформатором университета. Кант хотел определить сферы деятельности наук так, чтобы исключить всякую несправедливую борьбу между ними и содействовать правильному состязанию между ними, составляющему условие спокойного закономерного прогресса. В свою очередь Фихте заботился о безусловном господстве философии, о развитии научного образа мыслей и соответственной ему жизни. Кант преимущественно занимался вопросом о порядке наук, а Фихте интересовался направлением и методом научных занятий в университете.

Шеллинг старается объединить эти вопросы. Он указывает лишь одно правильное руководство для специальных академических занятий: философское знание. Как вселенная, так и ее отражение, наука, представляет собою организованное живое целое. Отдельные предметы и науки суть не части фабрики, в

которой в каждом отделе делается какое-нибудь одно определенное колесо, без интереса ко всему остальному, а члены единого организма, исполненные и движимые духом целого. Каждая отдельная наука стремится быть познаною, как такой член, на том месте, которое он занимает в ряду наук, со своею своеобразною задачей и своеобразным характером ее решения. Без такого понимания наука превращается в мертвое лишенное свободы дело, подобно работе на фабрике. Академические научные занятия должны быть свободными, иными словами, к делу науки люди должны приступать, как свободные существа, а не как рабы; это свободное отношение возможно лишь для такого ученика, который понимает дух целого, живую связь всех наук: это понимание есть основа учения о методе академических занятий, "всякое другое руководство лишено жизни и духа, оказывается односторонним и даже ограниченным⁸¹⁰".

Такой основы Кант не мог дать, так как под его руками целое распалось на свои составные части, на рациональные и исторические (эмпирические) науки, между тем как они находятся в самом тесном взаимодействии, так как наука в целом есть рациональная наука, овладевающая историческим материалом и

понимающая его, как явление разума. Организм науки есть цельная система развития, опирающаяся на глубокую основу⁸¹¹. Поэтому первое требование учения о методе академических занятий состоит в том, чтобы такая система существовала. Только ею могут определяться и освещаться научные задачи, требующие разрешения: это постулаты, составляющие задачу для академической молодежи, и настоящее содержание метода академических занятий; из указанной выше системы наук они вытекают с необходимостью, а без нее никогда не могут быть даны.

Это первое требование отличается в такой же мере своевременностью, как и необходимостью, потому что в искусстве и науке все стремится к единству. Это требование может быть осуществлено только философией, и притом такую философией, которая поняла единство наук и видит перед собою уже не мертвый агрегат, не огромную фабрику, а живое древо познания, выросшее из одного корня, разветвившееся на различные науки, происшедшие из одного первоначального принципа. Эта задача разрешена системою тождества, в которой первоначальный принцип познается, как абсолютный разум, вечный субъект-объект, первичное знание,

раскрывающееся во вселенной, в развитии знания, в его цельности. "Абсолютное есть первообразное, прообразующее, вечное знание: знание в его цельности есть отражение этого абсолютного. Всякая мысль, не заключающая в себе этого духа единства и цельности, сама по себе пуста и заслуживает порицания, представляет собою бесплодное неорганическое дело. Всякое знание есть стремление к общению с божественною сущностью, есть участие в том знании, образом которого служит видимая вселенная, и которое зародилось в уме вечной власти"⁸¹². Ничто недействительно, кроме знания в его вечности и в его развитии: это единство идеального и реального, это совершенное, или абсолютное, тождество идеального и реального составляет основную идею всей системы. Этою мыслью живет всякая наука, как своею целью и своим условием, хотя бы и не сознавая этого: всякая наука стремится в своей области к совершеннейшему согласию мысли с объектом, а эта цель была бы абсолютно недостижима без действительного тождества этих двух сторон и даже не могла бы быть предметом стремления без сознательного или безотчетного предположения такого тождества. Мир знания, "этот образ божественной природы", завершает собою

эволюцию мира, заканчивает внутреннюю мировую цель, дополняет и совершенствует откровение Бога во вселенной. Поэтому знание есть само по себе цель, а не только средство для деятельности, как утверждает внешняя утилитарная или несовершенная, еще подчиненная противоположностям знания и деятельности наука. Истинное понимание усматривает тождество знания и деятельности. Деятельность и знание относятся друг к другу, как необходимость и свобода, при чем "истинная свобода получается лишь путем абсолютной необходимости"⁸¹³.

При такой постановке задачи понятно, почему Шеллинг считал свое учение более пригодным для обоснования академической методологии, чем учение своих непосредственных предшественников. Изложив свою систему философии, он тотчас же сделал попытку решить эту задачу в целой серии публичных лекций.

II. НАУКА И УНИВЕРСИТЕТ

1. СОСТОЯНИЕ И ЗАДАЧА УНИВЕРСИТЕТОВ

Раньше, чем определять задачи и темы академических занятий в духе новой философии, нужно установить, как относится дух этой философии к существующему состоянию университета, к традиционной разработке наук в университетах. В ходе воспитания человечества знание передавалось от поколения к поколению, из устного предания выработалось письменное, и вследствие накопления знаний и книг царство науки расширилось до такой степени, что необходимо должно было распасться на отдельные науки. Только в пору прекраснейшего расцвета человечества наука, подобно нравственности, была духом целого, а не собственностью отдельных лиц, она жила тогда в свете и эфире общественной жизни и общей организации. Вместе с падением греческого мира эта жизнь также погибла, и древняя культура досталась в наследство позднему, далекому от греческого просвещения потомству в форме

мертвого, лишь исторического предания. Как наследник древнего мира, новый мир был уже в юности стар и опытен, а не вечно юн, как греки. В начале нового времени необходимо было восстановить знание, не в творческой форме, а в форме усвоения традиционной науки; это усвоение было сначала внутренним, живым, конгениальным, оно было действительным оживлением древности, но впоследствии оно стало внешним и приняло характер чисто исторического знания: первая форма есть ренессанс, а вторая – мертвая ученость. Задачей ренессанса было понимание великолепия прошлых веков, преклонение перед ними и объяснение их, изучение наук и искусств было своего рода религией, глубокий гений выражался в этих знаниях; наоборот, мертвая ученость заменила знание историческим знанием, таким образом отрезала себе путь к своему первообразу, и всякой идее придает тем больше значения, чем более исторический характер она имеет, чем старше ее прошлое, чем больше голов прошла она в течение времени⁸¹⁴.

На почве этого исторического знания возникли наши университеты. Их научная организация вполне обусловлена характером и направлением чисто исторической учености,

обособляющей знание от своего первообраза. Вместе с этой широкою ученостью, присоединявшей к знанию прошлое знание, масса учебного материала возросла, началось разветвление наук, раздробление целого, изолирование частей. Отсюда противоречие между состоянием университетов и духом новой философии. Теперь возникает вопрос, составляющий центральный пункт задачи: как из этого всеобщего обособления частей опять может возникнуть единство целого⁸¹⁵)?

Знание и его развитие составляет единственную и абсолютную цель университетов, в противном случае у них нет никакой цели. Только наука должна царить в университете, в нем нет иных различий, кроме различий таланта и образования, нет иного строя, кроме господства лучших, аристократии в самом благородном смысле. Поскольку знание обладает живым характером, оно стремится пропитать собою общественный дух. Если университеты хотят быть рассадниками знания, то они должны также сделаться общими просветительными учреждениями. Если они еще вовсе не играли такой роли, то это лишь следствие неразработанности знания⁸¹⁶.

Теперешнее состояние университетов, как

учреждений, передающих традиционную мертвую ученость, устарело и отжило свой век. Преподавание и изучение наук должно совершаться в новом духе: первое требование направлено к академическим преподавателям, составляющим постоянную корпорацию университета, а второе – к учащимся. И на тех и на другим Фихте оказал высокое влияние и был для Шеллинга в этой части его лекций не только предшественником, но и образцом.

2. АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРЕПОДАВАТЕЛЬ

Что значит преподавать в университете? Этот вопрос касается и содержания, и формы преподавания. Отдельный предмет должен преподаваться в духе целого, иными словами, к предмету нельзя относиться, как к побочной ветви науки или как к простому средству: единственной целью должно быть научное развитие предмета, но такое развитие невозможно без понимания живой связи одного предмета с другим. Чтобы убедиться в этом, стоит только вспомнить теперешнее состояние объективных наук и обратить внимание на то, как они бесформенны и тупы, как они не способны возвыситься над частным, не заключают в себе даже выражения хотя бы только логических законов и порядка мышления; в них нет никакого намека на искусство, они заняты лишь внешнею полнотою материала и лишены формирующей силы. Преподавателю нельзя ограничиться талантами ремесленника, который занят лишь обработкою грубого материала. "Снятие жатвы с полей науки", – говорит Лихтенберг, – "может быть, имеет большое значение при разделе полей среди арендаторов, но

стремящийся к единству разум философа, всегда имеющего в виду связь целого, предостерегает его, чтобы он не обращал внимания на эту жатву, которая часто приводит к заботам об удобствах и к ограниченности"⁸¹⁷.

Так же и традиционный материал должен быть одухотворен преподаванием. Этого одухотворения никогда нельзя достигнуть чисто историческим изложением, которое, будучи результатом неспособности преподавателя, всегда лишено духа и потому умерщвляет дух; изложение должно быть живым, изобретательным и воспроизводящим прошлое, оно должно быть генетическим, так, чтобы передаваемое вновь возникло в духе слушателя. Простая передача имеет мало значения, мало того, в некоторых науках и во многих случаях она даже и в обыденном смысле этого слова заключает в себе ложь, а не истину. "Где можно найти такое историческое изложение древней философии или хотя бы только учения одного философа древнего и даже нового времени, которое можно было бы с уверенностью назвать удачным, истинным, передающим свой предмет?"⁸¹⁸

Чтобы преподавать генетически, т. е. воссоздавая свой предмет, необходимо обладать

не только стремлением к творчеству, но и законченным образованием. Истинное стремление к творчеству вовсе не боится образования, и тот, кто не стремится учиться, не обладает и истинным стремлением к творчеству⁸¹⁹. Это превосходное замечание, заслуживающее серьезного внимания. Творческое изучение предмета есть самопреподавание, корень всякого преподавания. Известное изречение "docendo discimus" (уча, мы учимся) не только дополняется, но и обосновывается молча подразумеваемым "discendo docemus (учась, мы учим).

Короче говоря, только тот призван быть академическим преподавателем, кто лично владеет своею наукою, а кто ею не овладел в этом смысле, тот не достоин этого призвания⁸²⁰. Университеты должны быть так устроены, чтобы готовить подобных учителей. Так как университеты суть орудия государства, то необходимо предположить, что государство хочет иметь в своих университетах такие научные учреждения, созданные не для обыденной пользы, а для свободного научного движения, для того, чтобы творить идеи и распространять их⁸²¹.

Требования, предъявленные к

университетским преподавателям, обращаются также и к студентам. Студент должен стремиться к тому, что преподаватель обязан выполнить. Вступление в жизнь университета есть первое освобождение от слепой веры, начало самостоятельного суждения. Поэтому преподаватель может требовать от студента только того внимания и уважения, которое он завоевывает себя силою своего суждения, действительным превосходством своего духа. "Высказаться по этому вопросу без всяких ограничений меня заставило в особенности следующее соображение. От требований, которые предъявляются самими студентами к университету и преподавателям, отчасти зависит выполнение их, и пробудившийся между ними научный дух оказывает полезное влияние на все учреждение, отпугивая неспособных высокими требованиями, предъявляемыми университету, и привлекая к этой сфере деятельности лишь способных лиц"⁸²².

3. СТУДЕНТ И УЧЕНЫЙ-КАРЬЕРИСТ

Также и учение в университете требует, как необходимого условия, определенного подготовительного образования, охватывающего всю механическую сторону науки, служащую основой или вспомогательным средством для науки. Такую основу составляет низшая математика, а вспомогательным средством служит знание языков, в особенности древних, педагогическое значение которых оспаривается современною педагогикою на основании жалких утилитарных соображений и пренебрежительного отношения к памяти, как будто бы эти знания приобретаются только памятью, и как будто бы сила памяти не есть необходимый фактор всякой интеллектуальной энергии духа! Изучение языков имеет цену потому, что дает знание грамматики и научает искусству изложения. С грамматической стороны язык есть прикладная логика и формальное мышление; изучение литературных произведений, служащих предметом истолкования, способствует развитию интеллектуального чувства, так как при этом мы должны познать живой дух в умершей для нас речи. Процесс истолкования древнего писателя

подобен процессу исследования природы. Шеллинг мог бы сослаться здесь на Бэкона, который именно под влиянием этого соображения говорил, что естествознание есть *interpretatio naturae*. Шеллинг глубоко обосновал и развил это сравнение в духе своего учения. "Природа есть для нас самый древний автор, писавший иероглифами на колоссальных листах, как говорит художник в одном из сочинений Гете. Именно тот, кто хочет исследовать природу чисто эмпирическим путем, нуждается как бы более всего в знании языка ее, чтобы понять умершую для него речь. В высшем смысле такой взгляд на филологию представляет собою истину. Земля есть книга, составленная из отрывков и рапсодий различных времен. Всякий минерал есть настоящая филологическая проблема. Геология еще ожидает своего Вольфа, который разложил бы Землю так же, как Гомера, и показал бы ее состав"⁸²³.

Преподавание в школе древних языков есть дело учителя, а не настоящего филолога, который стоит на высшей ступени наряду с художником и философом и объединяет в себе того и другого. "Его задача состоит в историческом конструировании произведений искусства и науки, историю которых он должен понять и

выразить в живом созерцании". Филолог есть университетский преподаватель; обучение языку относится к филологии, как средство к цели, как школа к университету⁸²⁴.

Школьное обучение составляет подготовительную ступень к занятиям в университете. Заниматься в университете это значит штудировать, достигать "настоящей интуссусцепции", превращения изученного в свое духовное производительное имущество. Божественная способность творчества делает из нас людей, без нее мы остаемся только умно построенными машинами. Научное творчество есть цель всех занятий в университете, всякая другая цель, совпадающая с обыденными интересами, превращает академические занятия в учение ради хлеба, придает учащемуся характер ученого-карьериста. Ни одна наука не бывает хлебной сама по себе, но при желании каждой из них можно придать такой характер. Карьерист-ученый не понимает жизни своей науки и потому не способен творить в ее области и применять ее, не может прогрессировать и не умеет оценивать прогресс, достигнутый усилиями других; новые открытия не интересуют его или же вызывают в нем враждебные чувства, как какое-нибудь личное нападение на него и на его

имущество. Существуют две вещи, решительно противоречащие духу академической жизни: изучение науки ради хлеба и привилегированная праздность⁸²⁵.

III. НАУКИ ЧИСТОГО РАЗУМА

1. МАТЕМАТИКА И ФИЛОСОФИЯ

Объект занятий в университете есть наука. В мире существует лишь один единый разум, выражающийся в явлениях; точно так же существует лишь одна единая наука, развивающаяся и организующаяся в форме частных наук; соответственно этому вся сфера занятий в университете складывается из общей науки, содержащей в себе все частное, и из частных наук, происходящих из общей науки. Если общее противопоставляется частному, то оно превращается в абстракцию, в пустую возможность, а частное становится эмпирическим материалом, совокупностью чувственных различий, и мы оказываемся, как выразился Лессинг, на краю огромной отвратительной ямы, перед которой остановились многие философы. Единство общего и частного, возможного и действительного есть тождество, основной объект всякого знания⁸²⁶.

Знание общего есть наука чистого разума, так как объектом ее служит само первичное знание,

как таковое, в его универсальном отражении или рефлексии. Это отражение абсолютного (вечного) есть тождество во всем являющемся бытии и всякой деятельности, именно – пространство и время. Эти две формы созерцания служат основанием математики, геометрии и анализа; непосредственное знание первичного знания есть философия. Поэтому наука чистого разума складывается из математики и философии; философия есть непосредственное или интеллектуальное, а математика – отраженное или рефлексированное созерцание разума. Выражение в формах рационального созерцания есть конструирование, конструирование с помощью интеллектуального созерцания есть задача философии, а конструирование в созерцаниях пространства и времени есть задача математики. Результатом первого конструирования являются идеи, а результатом второго – величины. Математический объект возникает посредством конструирования, поэтому сущность такого объекта состоит в конструировании. Пространство и время суть отражения (универсальные образы) абсолютного, а математические формы соответственно этому суть символы идей, ключ для разгадки которых может быть дан только философией⁸²⁷.

Философия лежит в основе всего научного образования и ввиду этого широкого значения своего составляет предмет академических занятий. Однако встречаются иногда возражения против изучения философии вообще; иногда также возражают против всеобъемлющего значения ее и некоторые предметы удаляют из ее сферы, справедливо ли или нет, этот вопрос может быть разрешен только путем исследования понятия и задачи философии. Поэтому мы должны прежде всего рассмотреть возражения против изучения философии вообще, затем обсудить вопрос об изучении философии и наконец перейти к рассмотрению ограничений сферы философии⁸²⁸.

2. ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

Иногда говорят, что философия вредит религии, государству и даже изучению наук. Неосновательность первого из этих обвинений будет выяснена в одной из дальнейших лекций, посвященной вопросу об отношении философии к религии. Что касается политических соображений, они затрагивают не столько истинную философию, сколько противников ее, которые руководят толпою и под именем просвещения завладели тронem философии. Ничто не может быть опаснее для государства, чем охлократия; духовная охлократия ведет за собою гражданскую, а куда же отнести, как не к сфере духовной охлократии, то господство обыденного, лишеногo идеи рассудка, которое достигнуто просвещением, происшедшим из Франции? Ничто не может быть губительнее для основ государства, чем утилитарное учение, проповедуемое просвещением на всех перекрестках; человеческая польза изменчива, и если общее благо определяется по этому масштабу, то положение государства становится непрочным. Культ пользы и эксплуатации вещей

разросся до того, что существуют уже правители, стыдящиеся быть королями и желающие быть только первыми гражданами⁸²⁹. Очевидно, целью нападений Шеллинга в этих вылазках его против эпохи просвещения были Вольтер и Фридрих Великий. Прошло лишь немного лет с тех пор, как Шеллинг чувствовал себя родственным духу Французской революции, мало того, его философия в пору своего зарождения вовсе не отрицала этого родства; теперь энтузиазм перед революцией уступает свое место отвращению к просвещению, или, вернее, в его образе мышления смешиваются эти два на вид противоположные явления, и ни в одном другом сочинении они не переплетаются так очевидно, как в лекциях о методе научных занятий в университете.

Мысль, что философия вредит частным наукам, так как отвлекает молодежь от так называемых положительных знаний, до такой степени несостоятельна, что Шеллинг относится к этого рода противникам иронически: в самом деле, интерес к знанию, тождественный с интересом к философии, служит на пользу всем наукам и пробуждает стремление к знанию во всех направлениях. Если бы философия в самом деле была так вредна, как это утверждают

предостерегающие против нее противники ее, то с нею следовало бы основательно знакомиться, чтобы старательно оберегать себя от такого зла. Приписывая философии сомнительные свойства, указывают в особенности на ее незначительную устойчивость; по словам ее противников, в последнее время она так быстро меняла свои системы, что можно уже ожидать наступления ее конца; можно видеть в ней лишь модное занятие, недостойное серьезных усилий. Пусть эти противники подождут близкого конца, подобно тому крестьянину, который стоял на берегу реки и ждал, когда она протечет, чтобы пройти сухим путем; что же касается быстрых смен моды, то пусть противники, которые, очевидно, всего более боятся быть старомодными, поторопятся создать самую новую моду, пока еще не поздно. В действительности, этот наиболее поверхностный взгляд указывает на полное незнание. Подобно поэтическому художественному стремлению, существует также и философское художественное стремление; чем более оно воспламенено, тем более обострено философское чувство, тем быстрее совершается развитие философии. Именно этими свойствами отличается наше время. Это прогрессивное движение нужно понимать и оценивать изнутри. Нужно изучать

философию, чтобы знать ее и отличать сущность от видимости, подлинное от подложного. Перемены в философии, указываемые противниками, или призрачны и не имеют ничего общего с сущностью философии, или же, как это и есть в настоящем случае, относятся к разряду действительных преобразований, вытекающих из сущности философии и приближающихся к цели более быстрыми шагами, чем когда бы то ни было⁸³⁰.

3. ИЗУЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Поэтому, изучая философию, необходимо отличать подлинные формы ее от ложных, которые вовсе не приводят к философскому просвещению; далее, в области подлинных форм философии нужно отличать ограниченное и всеобщее умозрение.

Ложною следует называть всякую философию, занимающуюся исследованием пустых фикций, абстрактных, недействительных вещей, подобно, напр., обыкновенной, обособленной от физики психологии, которая считает душу субстанцией, противоположную телу, и рассказывает об этой душе всевозможные сказки. Ложною следует считать всякую философию, которая вместо того, чтобы показывать возникновение фактов, предполагает их существование, рассказывает о нем и строит на нем свои утверждения, все равно, называет ли она эти предположения "взглядами здравого рассудка" или "фактами сознания", относится ли она к ним догматически или скептически: обыкновенная эмпирическая философия и основанный на ней скептицизм, учение обыденного рассудка, называемого здоровым

рассудком людьми, не способными к философии, и основанная на этом учении логика одинаково бессильны дать философское просветление. Обыкновенная логика также относится к числу чисто эмпирических наук: она возводит законы обыденного рассудка на степень абсолютных законов и, устанавливая свой высший закон мышления, закон противоречия, отрицает единство противоположностей, этот принцип умозрения. В философии встречается также подлинное, но при этом ограниченное умозрение; оно появилось в начале нового времени и должно было приобрести дуалистический характер вследствие господства эпохи, раздробленной противоречиями. Основная черта этого умозрения состоит в противопоставлении субъективного и объективного; оно получило начало от Декарта и достигло завершения в лице Фихте, даже Лейбниц усвоил этот дуализм, и только Спиноза представлял в этом отношении исключение⁸³¹.

Поэтому истинное, соответствующее требованиям времени философское просвещение может быть дано только такою философией, которая следует примеру Спинозы и навсегда побеждает дуализм. Задача этой философии состоит в том, чтобы показать, что все в мире

едино, и навсегда разрешить антиномию между умозрением и рефлексией. Решение этой задачи достигается путем творческого мышления, путем диалектического искусства, которое, собственно, нельзя изучить, а можно только укрепить с помощью упражнений, так как философские способности не могут быть внедрены в человека, а могут быть только управляемы так, чтобы воспрепятствовать их подавлению и ложному направлению⁸³².

4. ЛОЖНЫЕ ОГРАНИЧЕНИЯ

Если философия достигла такой степени развития, что примирила все содержащиеся в ней самой противоположности, то на своем пути она может наткнуться после этого только на внешние противоположности. Если она, как учение о всеединстве, призвана в настоящее время примирить в себе все действительные противоположности, то внешние противоположности, встречающиеся ей, вытекают уже не из оснований науки, умозрения и вообще серьезного направления ума, а все относятся к сфере ненаучности, эмпиризма и поверхностного дилетантизма⁸³³.

Главным образом следующие три объекта противопоставляются таким образом философии или абсолютному знанию и считаются выходящими за пределы всякого теоретического исследования: нравственность, религия и искусство. Что касается вопроса о нравственности, здесь повторяется старое противопоставление практической и теоретической философии, морали и науки, установленное веком просвещения, который не понимал того, что существует царство нравственности,

нравственный организм, составляющий вторую природу, такой же объект знания и конструирования, как и первая природа. Теперь настало время превратить мораль в умозрительную науку. Наоборот, противоположение между религией и философией вступило в новую стадию развития; теперь уже речь идет не о старом споре между верою и разумом и не о старом примирении между ними, теперь религия рассматривается, как созерцание бесконечного, как непосредственное единство с Богом, как самостоятельная жизнь, независимая от всякой морали и философии. Эта новая глубокая точка зрения заслуживает больших похвал. Очевидно, Шеллинг имел в этом месте в виду Шлейермахера. Однако если религия не создается философией, то и философия не создается религией; поэтому должна существовать независимость философии от религии, именно такая точка зрения, при которой религиозная жизнь познается и философски постигается в ее непосредственном тождестве с божественным началом. Отрицать возможность такой точки зрения это значит отрезывать религию от знания и, следовательно, превращать религиозную жизнь в религиозный дилетантизм. Только такой дилетантизм относится враждебно к

философии религии подобно тому, как эстетический дилетантизм относится отрицательно к философии искусства. Философию искусства Шеллинг уже обосновал раньше и потому здесь только вкратце повторяет то, что уже известно из системы трансцендентального идеализма⁸³⁴.

IV. ФИЛОСОФИЯ И ФАКУЛЬТЕТЫ

1. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ФАКУЛЬТЕТАМИ

Философия есть система тождества, и потому она относится к различным наукам, как общее к частному, как абсолютная индифференция к ряду потенций (количественных различий), как абсолютное к его мировому откровению в природе и духе (история): поэтому философия есть не частная наука, она присутствует во всех науках. Предметы объективных наук, на которые разделяется философия, и в которых выражается организм знания, суть Бог, природа и история: поэтому соответствующие им объективные науки суть теология, история и естествознание. В отношении к государству эти науки называются положительными; как государственные силы или как ветви научного государственного учреждения (университета), они называются факультетами. Откровение Бога завершается в религии, абсолютная форма которой есть христианство; развитие природы завершается в индивидуальном (человеческом) организме, а развитие истории – в нравственном организме, т. е. в государстве, как

общественном мире. Поэтому общественный долг науки состоит в теологическом знании, что касается религии, в историческом знании, что касается государства, и в естественно-научном, что касается человеческого тела и забот о нем; выполнение этих обязанностей требуется государством и осуществляется теологическим, юридическим и медицинским факультетами. Эта последовательность факультетов имеет не внешний характер, как полагал Кант, а следует из откровения абсолютного в религии, государстве и природе⁸³⁵.

С точки зрения Шеллинга университет, как чисто научное учреждение может иметь лишь две формы внутреннего строя: или существует только философия и нет никаких факультетов, или же существуют факультеты, но нет философского факультета. "В указанных трех положительных науках объективируется сама философия". Так как Шеллинг считает университет научным государственным учреждением, то из этих двух возможностей он становится на сторону второй. Так как философия не есть частная или положительная наука, то она не образует факультета или цеха, который всегда относится к сущности философии, как карикатура к идеалу. Только один объект может считаться в сравнении

с философией самостоятельным, своеобразным: это искусство. Как красота стоит на одном уровне с истиною, так и искусство стоит на одном уровне с философией. Но искусство, как и философия, не есть привилегированная государственная сила; для развития его образуются свободные общества, но нет факультетов⁸³⁶.

2. ФИЛОСОФСКОЕ ПРЕПОДАВАНИЕ ИСКУССТВА

Каким образом можно изучать искусство в университете, как можно преподавать его в университете? Этот уже обоснованный вопрос Шеллинг исследовал в последней из своих лекций. Так как техническое или практическое обучение искусству исключается из области университетских занятий, то для университета остается только теоретическое учение об искусстве, и так как наука о пластическом искусстве нуждается в богатом эмпирическом материале, который лишь в самых редких случаях может быть доставлен университетом, то изучение искусства в университете должно ограничиваться главным образом поэзией, и притом величайшими, единственными в своем роде и неподражаемыми произведениями ее. Эти произведения изучаются академически лишь в том случае, если они духовно воспроизводятся или конструируются, как выражается обыкновенно Шеллинг, из своих внутренних творческих условий. При этом возникает двойная задача, именно – задача постигнуть объекты, представляющие высший продукт своего века и в

то же время откровение вечных идей; поэтому они требуют исторического и идеального воспроизведения, первое производится филологией, а второе – философией. При таком понимании задачи Шеллинг должен был особенно указывать на глубокомысленные произведения религиозной поэзии, о которых мечтал Платон, провидя будущий мир и сознавая несогласимость мифологической поэзии со своими представлениями о вечных идеях.

Однако философское учение об искусстве охватывает всю область художественных произведений, поскольку она доступна идеальному конструированию. Так как с точки зрения Шеллинга мир красоты (искусство) есть восстановление первообразного мира и, как таковой, необходимо распадается на формы пластического и поэтического искусства, из которых каждая развивается исторически, то задача философского преподавания искусства состоит в конструировании как форм искусства, так и истории искусства во всем их объеме⁸³⁷.

Глава тридцать четвертая

В. ФАКУЛЬТЕТЫ И ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ НАУКИ

I. РЕЛИГИЯ И ТЕОЛОГИЯ

1. ИСТОРИЧЕСКОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ХРИСТИАНСТВА

Лекции, посвященные предмету и задаче теологии, составляют благодаря новизне, весу и влиянию заключающихся в них идей важнейший отдел учения Шеллинга о методе университетских занятий: в них содержатся основные черты современной философии религии. Центр тяжести этого исследования состоит в том, что здесь впервые дано философское понимание исторического характера религии, и отношение божественного откровения к истории объяснено из глубины богопознания, в духе Лессинга, но с тою разницей, что основание этих взглядов заложено гораздо глубже и систематичнее. Понятие истории, как его определяет система трансцендентального идеализма, и идея

абсолютного, как она установлена системою тождества, составляют ту основу, из которой Шеллинг исходит при постановке и решении вопроса об изучении теологии в университете.

Объектом теологии служит религия, точнее христианская религия и современное состояние ее развития. Уже этим определяется исторический характер теологии: она имеет дело с данными исторически и прежде всего исторически познаваемыми объектами. Но если бы христианской религии не была присуща вечная истина и необходимость, то не могло бы быть и речи ни об абсолютном значении, ни о научном познании ее; она должна быть понята в своей исторической реальности и в то же время в своей вечной необходимости. Поэтому "историческое конструирование христианства" составляет положительное содержание теологии. Это конструирование должно быть выполнено и должно послужить руководством для "изучения теологии"⁸³⁸.

Исторический характер христианской религии проникает глубже и касается не только происхождения и развития вплоть до настоящего времени, но и самого содержания веры. В христианской вере божественное начало открывается не как природа, а как нравственное

царство мира, как история. Эта последняя представляется с точки зрения христианства подчиненною не судьбе и не закону природы, а Провидению, божественной цели искупления мира, и потому составляет тему с вечным содержанием. Впервые всемирная история освещается здесь с религиозной точки зрения. В этом состоит "великое историческое направление христианства". Впервые теперь возникает религиозное понимание истории, а потому также научное понимание религии⁸³⁹.

Отсюда уясняется существенная противоположность между древним и христианским миром. Греческая религия относится к христианской, как природа к духу; в первой божественное начало скрыто в формах природы, а во второй оно прорвало оболочку, сбросило ее и открыло свою истинную сущность. Природа есть открытое, непосредственно усматриваемое явление, божественное начало в его экзотерической форме: в этом отношении религиозный характер язычества экзотеричен, а характер христианства эзотеричен. Наоборот, что касается сокровенной сущности божества, настоящей тайны мира, язычество есть скрытая, а христианство – открытая громко возвещенная тайна: в языческом мире откровение совершается

во внешности природы, а в христианском мире оно совершается в глубине души человека, поэтому в первом случае оно имеет символический характер, а во втором – мистический; в языческом мире природа в отношении к божеству играет роль образа, а в христианском мире она имеет характер аллегии, т. е. указывает на нечто иное, чем она сама. В естественной религии дух есть скрытая тайна, а в христианстве таким характером отличается природа, так как в отношении к искуплению мира природа оказывается прежде всего непроницаемой тайной. Задача высшего религиозного познания состоит в том, чтобы проникнуть в эту тайну. Природа входит в процесс мировой жизни и искупления мира и потому должна быть понята с точки зрения этой религиозной необходимости. Разве возможно было бы искупление мира без потребности искупления в мире, без лишения свободы, без оков необходимости, создаваемых законами природы? Разве возможно было бы примирение с Богом без предшествующего отделения от него, создаваемого природою? Разве возможно было бы вочеловечение Бога без очеловечения природы? Вочеловечение Бога раскрывает тайну божества, а очеловечение природы раскрывает

тайну природы. "Высшая религиозность, выразившаяся в христианском мистицизме, отождествляла тайну природы с тайною вочеловечения". Познание этого тождества составляет задачу истинного гнозиса, т. е. философии⁸⁴⁰.

Мы дошли до того пункта, в котором завершается исторический характер христианской религии и вместе с тем историческое конструирование христианства. Этот исторический характер требует не только вочеловечения Бога, осуществляющегося, как божественный и вечный акт, путем очеловечения природы и открывающегося в чистой форме в нравственном мире истории, но и вочеловечившегося Бога в виде реального явления, в виде действительной исторической личности, вступающей в историю мира, завершающей древнюю религию, основывающей и открывающей новую религию, царство духа. Без такого явления сама христианская религия не может стать исторической. "Поэтому во главе христианских идей необходимо стоит идея вочеловечившегося Бога: Христос, как завершение и заключение древнего мира богов⁸⁴¹".

Следует заметить, что это завершение

заклучает в себе в то же время скачок, нарушающий обыкновенно наблюдаемую непрерывность эволюции. Естественная религия обоготворяет природу и на вершине ее человека, она заканчивает обожествлением человека. Не на этом пути совершается вочеловечение Бога; в этом направлении нельзя идти прямым путем, и к тому же последняя цель здесь достигнута: конечное здесь не подлежит уже дальнейшему возвышению, а должно быть побеждено, оно должно быть не обожествлено, а отдано в жертву, и притом добровольно, с чувством абсолютной личной преданности, не в фантазии, а в действительности. Воплощение Бога не есть апофеоз. Вочеловечение в христианском смысле совершается не на высотах человечества, а снизу вверх, путем креста через страдания мира Господь возносится в царство своего величия. "Он привлекает к себе человечество не в его величии, а в его унижении и пребывает, как от века предустановленное, но во времени преходящее явление, как граница двух миров; сам он возвращается в невидимый мир и вместо себя обещает дать не остающийся в конечном и приходящий к конечному принцип, а дух, идеальный принцип, сводящий скорее конечное к бесконечному и потому служащий светом для

нового мира. С этой первой идеей связываются все определения христианства⁸⁴²".

Христианская вера необходимо должна понимать единство с Богом внутренним и потому мистическим образом, она должна рассматривать вочеловечение Бога, как чудо, происходящее несмотря на разрыв Бога с природою; поэтому новое духовное единство должно организоваться в форме церкви и живого художественного творения, а идея богочеловечества, явившаяся в Христе, должна выразиться в идее триединого Бога, в догмате троичности. Философское значение этого учения Лессинг стремился раскрыть в сочинении "Воспитание человеческого рода"; высказанные им по этому поводу взгляды принадлежат, пожалуй, к числу наиболее спекулятивных его идей. Историческое и потому преходящее явление богочеловека, конечно, закрепляется и увековечивается в предании, и с этой стороны в экзотерическую форму христианской веры проникают мифологические представления⁸⁴³.

Теперь понятно, что христианство следует рассматривать не только вообще, но и в его высших формах, как божественное и абсолютное явление, как вечную и в то же время историческую необходимость. Таким образом

является возможность истинно исторической науки о религии, и определяется задача и направление теологических исследований, так как теология есть не что иное, как такая историческая наука⁸⁴⁴.

2. ИЗУЧЕНИЕ ТЕОЛОГИИ

В теологии историческое рассмотрение религии должно быть вполне соединено с философским исследованием ее; это требование должно быть выполняемо не в ограниченной форме, оно должно быть поставлено и выполнено или в полном объеме, или же его следует оставить совсем в стороне. Цель оказывается не достигнутою, если эти два способа исследования вместо того, чтобы проникать друг друга, обособляются друг от друга, и наука о религии становится или только философскою, или только историческою. В первом случае возникает философское учение о религии, вроде учения Канта, которое игнорирует историю и сводит исторический характер христианства только к символам; во втором случае возникает так называемое естественное объяснение, пытающееся без всякого философского духа сделать понятными религиозные объекты, происхождение и распространение христианства, личность Иисуса Христа и т. п., с помощью чисто временных и исторически-эмпирических оснований. Тот, кто не понимает вочеловечения Бога от века, не может усмотреть его

исторического обнаружения в христианстве и принужден считать идею богочеловечества и троичности божества бессмысленным учением⁸⁴⁵. Христианство, как религия, остается совершенно непонятным или же должно рассматриваться, как содержание всей истории мира, как откровение Бога, орудием которого служит природа, и истина которого заключается в истории. Задача состоит в том, чтобы понять идею христианства в ее универсальности, как вечную и наполняющую мир, не впадая при этом в ложный гнозис, делающий историческую реальность христианства призрачною. Решение этой задачи возможно лишь с помощью умозрительного богопознания, т. е. с помощью теологии, истинный орган которой есть философия⁸⁴⁶.

Существует христианство доисторическое и внеисторическое. Универсальность христианской идеи требует всемирно-исторического сродства и противоположения, подготовки и борьбы, Подготовка заключается в глубокомысленных религиях востока, среди которых родственнее всего и ближе к христианству индийская религия. В свою очередь противоположность христианству составляет греческая религия, хотя и в сфере классической древности существовал

противоположный мифологии и однородный с христианством полюс в мистериях и в философии, особенно в философии Платона, которая была пророческим предзнаменованием христианства в чуждом ему и далеком от него мире⁸⁴⁷.

Вследствие исторической реальности христианства существует необходимость прогрессивного развития его, а вместе с тем и задача для теологии познать это развитие. Ничто не может более противоречить духу истории и искажать его, чем стремление эпохи просвещения вернуть христианство к его первоначальным временам, как будто вера первоначального христианства была образцом простоты и единообразия. Совсем ложное представление! Это просвещение можно было бы назвать в отношении к христианству скорее опустошением; сторонники этого просвещения бранят позднейшие времена и с удобством нападают на схоластический балласт старой догматики. Между тем уже павлинистическое христианство не было первоначальным. Первые книги истории и учения христианства уже относятся к области объектов исторического исследования, а не веры; вера старше библейских книг, которые не обосновывают христианской веры, а только

свидетельствуют о ней и по глубине содержания не могут даже и отдаленно сравниваться с индийскими религиозными книгами. Идею христианства нужно почерпнуть не из новозаветных книг, скорее наоборот, достоинство самих этих книг следует определять по мере того, насколько в них выражена идея христианства. Основывать религиозную истину на письменных документах это значит превращать живую веру в мертвую, прошедшую, в чисто-историческую, и если иерархия отняла от народа эти книги, то она должна была иметь при этом более глубокие, чем чисто-политические основания: сохранение живой религии⁸⁴⁸!

В прогрессивном развитии христианства протестантизм был необходимой очистительной эпохой, но вследствие разрыва с церковью, вследствие обоснования веры с помощью Библии и господства положений веры и символов он привел с собой ряд новых стеснений и поставил мертвый авторитет на место живого. Таким образом универсальность христианской идеи была искажена. Протестантизм оказался не способным образовать церковь, он "антиуниверсален" и потому распадается на секты⁸⁴⁹. Протестантизм, говорит Шеллинг в другом сочинении, относится к католицизму, как

критическая философия к догматической; он живет своею противоположностью и падает вместе с ее уничтожением; "протестантизм никогда не может стать универсальным, так как если бы он достиг универсальности, то не осталось бы ничего, против чего он мог бы протестовать⁸⁵⁰". При господстве веры, основанной на Библии, теология превращается в филологию и экзегетику; филологические исследования становятся щитом правоверия; психологическое и моральное искусство истолкования, устраняющее сверхъестественные элементы из библейских сказаний, считается верхом научного объяснения. Народные массы до пресыщения угощаются нравственными поучениями и полезными также и с экономической точки зрения проповедями. Таким образом возникла теология, называющая себя рационализмом и не сохранившая в науке и в жизни никаких религиозных элементов⁸⁵¹.

Теология должна восстать из этого падения и сделаться единственным познанием религии в духе христианства и в духе нового времени. Нужно порвать цепь, привязывающую ее к вере в Писание, и сделать совершенно свободным истолкование библейских книг, а также критические исследования об их подлинности и

подложности. Задача новой теологии состоит в восстановлении универсальной формы религии. Ортодоксия создала эту форму, но не могла ее сохранить, так как она заключает в себе популярное и экзотерическое христианство. Теперь пришла пора раскрыть эзотерическое христианство и подготовить возвешение абсолютного Евангелия⁸⁵².

Шеллинг определил отношение между христианством и Библией точь-в-точь так, как это сделал Лессинг в своем Антигеце. Наконец, в "Воспитании человеческого рода" Лессинг говорит также: "оно, наверное, придет, это время нового вечного Евангелия!"⁸⁵³

3. ПЛОДОТВОРНЫЕ ИДЕИ

Удивительно, какое количество плодотворных идей, влияющих вплоть до нашего времени, заключается в узких границах двух излагаемых нами курсов Шеллинга. Это семена, принесшие плод сторицей, но среди жнецов, совершающих свою поденную работу на поле жатвы в наше время, только очень немногие знают, что Шеллинг был сеятелем их.

Указание на всемирно-историческую противоположность между мифологией и христианством, на историческое сродство между индийскою и христианскою религией, между платоновским и христианским мирозерцанием осветили путь позднейшей философии религии. Эти отношения были замечены уже раньше Шеллинга, но он так выдвинул и осветил их, что они сделались как бы созвездиями, по которым корабль науки направляет свой путь. В этих лекциях заложена уже важная тема, занимавшая Шеллинга непрерывно в последний период его жизни, именно – вопрос о мифологии и откровении, вошедший с этого времени в его кругозор. Он не только заметил сродство между Ведантою, платонизмом и христианством, но и

подвел их под общее понятие чисто идеалистического мирозерцания, усматривая в них главные формы "интеллектуальной системы", которая постигает феноменальный характер чувственного мира и вместе с этим усматривает внутреннюю свободу от этого мира. Та же самая мысль и та же самая оценка этих учений в связи, однако, с утверждением, будто индийская религия имеет преимущества пред христианскою, составляет одну из основ гораздо позднее возникшего учения Шопенгауэра⁸⁵⁴.

Есть еще один пункт, заслуживающий особого внимания. Усмотрев противоположность между мифологией и христианством, Шеллинг между тем не упустил из виду, что существует также "христианская мифология", возникающая из веры в историческую личность Иисуса, как Мессию и искупителя мира, и состоящая в том, что мессианские пророчества Ветхого Завета считаются осуществленными в его жизни, при чем сама эта личность обожествляется и понимается символически. "Христос, как единичное существо, есть вполне понятная личность; понять его, как символическую личность в высшем значении, было абсолютно необходимо". При истолковании евангельских сказаний ученые старались объяснить многие

рассказы, как результат психологических иллюзий, усматривая в них "еврейские сказки, сочиненные по образцу ветхозаветных предсказаний о Мессии, при чем изобретатели этих вымыслов сами не оставляют никаких сомнений относительно источника их, так как прибавляют: а все сие произошло, да сбудется реченное Господом чрез пророка". Шеллинг говорит о христианской мифологии не случайно и не мимоходом; он рассматривает ее, как необходимое явление, противоположное греческой мифологии, и в своих лекциях по философии искусства относится к ней, как к формальной категории. В древнем мире религия основывалась на мифологии, наоборот, в новом мире христианская мифология основывается на религии. В древнем мире вместе с мифологией пала и религия, тогда как в нашем мире мифология имеет лишь значение экзотерической оболочки, из которой выступает истинный образ религии. "Кроме настоящих таинств необходимо существует еще мифология, составляющая экзотерическую сторону их и основывающаяся на религии, тогда как религия первого рода скорее наоборот основывалась на мифологии⁸⁵⁵".

Это понятие христианской мифологии тождественно в такой форме, как Шеллинг высказал

его в своих лекциях о методе академических занятий, было применено тридцать три года спустя Д. Ф. Штраусом для объяснения и изложения жизни Иисуса Христа, как в критическом, так и в догматическом отношении. Штраус доказал в отношении к этому объекту вслед за Шеллингом невозможность сверхъестественного и естественного объяснения и указал, как единственный выход, на мифологическое объяснение; он хотел разрушить экзотерическую оболочку, усмотренную и отвергнутую Шеллингом, и сохранить эзотерическое содержание христианства совершенно в духе Шеллинга: он хотел сохранить веру в Христа, как символ вечного вочеловечения Бога. Штраус прямо ссылается на параллель Шеллинга в его лекциях о методе академических занятий в том месте своего "заключения", где он дает положительные основы Христологии, разрушив ее прежние опоры⁸⁵⁶.

II. ИСТОРИЯ И ЮРИСПРУДЕНЦИЯ

Выше было уже установлено, что история не есть ряд случайных событий, что она представляет собою развитие человеческой жизни в широком масштабе, и что задача ее состоит в том, чтобы произвести государство, т. е. нравственный мир свободы. Совершенно в духе Платона Шеллинг видит в государстве не продукт человеческого произвола, а отражение божественной идеи, живое нравственно-художественное произведение. Государство есть организм, его нельзя сделать фабричным способом, оно должно возникать путем развития и расчленения. История есть творец этого организма, этого художественного произведения, в котором раскрывается божественная идея права; поэтому Шеллинг называет историю великим зеркалом мирового духа, вечною поэмою божественного разума; среди самого священного нет ничего, что было бы священнее государства⁸⁵⁷.

Здесь нужно определить историю, как цель академического изучения; главные вопросы, относящиеся сюда, таковы: как нужно обрабатывать историю, как нужно изучать ее и с

какую целью, т. е. какой объект нужно иметь при этом в виду? Первый вопрос заключает в себе некоторое затруднение. Так как реальные науки представляют собою синтез философских и исторических начал, то из этого круга сами собою исключаются две науки: философия, как таковая, и история, как таковая. Философское построение истории относится к области философии, а религиозное – к области теологии; как философию следует разрабатывать чисто философски, так и историю следует разрабатывать чисто исторически. При этом следует различать три способа обработки, эмпирический, состоящий или в отыскивании фактов, или в связывании их с определению субъективною целью, и художественный. Первая точка зрения принадлежит эмпирическому исследованию истории, вторая – прагматическому исследованию истории, а третья, самая высокая, – историческому искусству, которое рассматривает историю, как трагедию, и изображает ее в эпической форме. Примерами прагматической разработки истории служат Полибий и Тацит, плохие примеры этого рода дают новейшие прагматики, к которым относится замечание, направленное в Фаусте Гете против Фамулуса: "was ihr den Geist der Zeiten

heisst, das ist im Grund der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln!" Примеры исторического искусства даны Геродотом, "этим истинно гомеровским умом", и в особенности Фукидидом, "в котором все просвещение эпохи Перикла, сконцентрировавшись, дало одну божественную картину"⁸⁵⁸.

Желающим изучать историю Шеллинг дает превосходный совет, высказанный уже Бэконом; следует избегать так называемых всеобщих историй, так как эпической всеобщей истории нет, а есть только компендии, из которых никогда нельзя познакомиться с историей, скорее следует читать частные истории и хроники, содержащие в себе историческую жизнь. Кто хочет сделаться представителем исторического искусства, тому следует держаться великих образцов древности; среди новейших писателей Гиббон более оратор, чем историк; среди национальных историков прочное значение имеют Макиавелли и И. Мюллер⁸⁵⁹.

Академическое изучение истории имеет политическую цель, его предметом служит образование государства, "объективного организма свободы", процесс развития которого представляет объект столь же необходимого знания, как и процесс развития природы: это

знание есть юриспруденция, которая относится к истории, как философия природы к естествознанию. В ней соединяется философское и историческое исследование, ее специальной темой служит исторический ход развития публичного права, проникнутого великими целями государственной жизни, формирующего и организующего нравственное состояние свободы. Все, что не входит в процесс живого публичного права, например законы, относящиеся только к внешнему государственному механизму, и не связанное с общественной жизнью частное право, составляет предмет эмпирического права, а не философски-исторической юриспруденции. Противоположность эмпирическому изучению права составляет абстрактная философия права, так называемое естественное право, которое, будучи лишено всякого исторического духа, состоит в пустом формализме, в "погоне за понятиями" и совершенно не может дать философского юридического образования. Одна из самых важных задач состоит в понимании всемирно-исторических противоположностей между формами публичного права, в понимании противоположности между развитием античного и современного государства, в понимании дифференциации общественной жизни новейшего

времени на государственную и церковную жизнь и в изучении необходимого отношения между ними. Высшая задача и здесь состоит в воспроизведении процесса сложения государства, опирающемся на знание господствующих сил эпохи, т. е. на знание исторических идей. Это воспроизведение Шеллинг называет "конструированием государства". Два основных воззрения противостоят здесь друг другу. По одному государство есть самоцель, а по другому оно есть необходимое вспомогательное средство для достижения безопасности. Образцовое конструирование государства в первом абсолютном смысле дает Платон (если понимать его исторически, а не утопически, добавим мы, чтобы содействовать правильному пониманию Шеллинга); лучшим конструированием государства во втором, лишь относительном смысле может считаться естественное право Фихте, первая попытка вновь представить государство, как реальную организацию⁸⁶⁰.

III. ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ И МЕДИЦИНА

История есть развитие нравственного мира, а природа – развитие органического мира; как историческая наука относится к юриспруденции, так естествознание относится к медицине. Все три лекции, посвященные вопросу о естествознании вообще, о физике и химии, медицине и биологии, имеют целью доказать, что в круг академических занятия должна быть включена философия природы. Время, когда Шеллинг читал эти лекции, особенно благоприятствовало его делу; философия природы тогда вступила в первый фазис своего существования и создала эпоху особенно среди врачей. Высказываемое им в этих лекциях понимание философии природы представляет уже второй фазис развития ее, опирающийся на систему тождества и выраженный во втором издании сочинения "Ideen": это была философия природы в форме учения об идеях.

Знать тела и их внешние свойства недостаточно; нужно знать еще, что воплощается в них. Как стихотворение, появившееся в печати, не может быть объяснено внешнею формою букв и их сочетанием, так и природа не может быть сделана понятною из внешнего восприятия тел.

Природа есть также эзотерическая и экзотерическая система; познавать ее, это значит раскрывать ее⁸⁶¹. Поэтому естествознание должно возвыситься и перейти с эмпирической точки зрения на философскую. Если сущность природы разлагается сполна на внешние явления и механизм телесного мира, то остаются возможными лишь два предположения относительно духа: дух нужно или совсем отрицать, или противопоставлять его природе. Первое предположение высказывается атомистическим (эпикурейским) материализмом, а второе – дуализмом Декарта. Оба эти учения не способны постигнуть жизнь и организм. Природа живет, а понятия эмпирического естествознания мертвы; стремясь охватить жизнь природы, эти понятия напоминают соломинку, которая борется с напором океана⁸⁶². В своем единстве и безусловной необходимости живая природа противостоит знанию, как рок противостоит деятельности человека, и как борьба храброго человека с роком есть зрелище, достойное богов, так и борьба духа, стремящегося к созерцанию первоначальной природы и вечной внутренней сущности ее явлений, есть не менее возвышающее зрелище. Без победоносного завершения этой борьбы жажда знания вещей остается

неудовлетворенною, и стремление к нему остается напряженным в человеческой душе, настаивая на том, чтобы замкнутые врата природы раскрылись. Здесь Шеллинг чувствует родство философии природы и ее задачи со стремлением Фауста Гете, который в то время был известен лишь в отрывке. "В этом своеобразном поэтическом творении немецкого гения поэт открыл вечно свежий источник вдохновения, который был единственно способен помолодить науку этого времени, разлить в ней веяние новой жизни. Кто хочет проникнуть в святилище природы, тот пусть питается этими звуками высшего мира и всасывает в себя, в пору свежей юности, ту силу, которая излучается из этого художественного творения и приводит в волнение самые глубокие стороны мира⁸⁶³".

Так как общая субстанция явлений телесного мира есть материя, то истинное понятие ее составляет условие и основу натурфилософии. Атомистическое учение о материи, отрицающее в ней единство, и механическое учение, отрицающее в ней внутреннюю жизнь, заключает в себе глубокое заблуждение: такое неправильное понятие затемняет все и ведет за собою смерть философии природы, потому что такая материя была бы смертью природы. Материю следует

понимать не как чистый объект или чистую реальность, а как субъект, т. е. как самоформирование и самосозерцание, как воплощение мира идей, как созидание жизни, которая не может произойти из смерти⁸⁶⁴. Материальное явление мира идей есть видимая Вселенная, мироздание, система центральных тел, заключающая в себе наш солнечный мир, законы которого открыты Кеплером. Эти законы не могут быть объяснены путем эмпирического предположения центробежной и притягательной силы. Они должны быть выводимы непосредственно из самого разума. На тождестве мировых тел, точнее, на сходстве планет с продуктами Земли основывается физическая астрономия. Сами эти продукты во всем своем объеме должны быть поняты из истории развития Земли; задача геолога состоит в том, чтобы изобразить генезис всех этих продуктов в их исторической последовательности и взаимопределении; такая геология составляет центральный и исходный пункт всей естественной истории⁸⁶⁵. Материя дифференцируется на свет и тяжесть, которые в царстве материи относятся друг к другу, как душа к телу; внутренние проявления деятельности материи образуют динамический процесс, необходимые формы и

ступени которого выражаются в виде магнитной, электрической и химической деятельности и должны быть понимаемы в их единстве. Их нельзя объяснить гипотетическими элементами невесомых жидкостей, которые будто бы включены друг в друга; эфир в порах магнитной жидкости, магнитная жидкость в порах электрической жидкости, а эта последняя в порах телорода, который в свою очередь находится в более грубых частицах воздуха. Наука о динамических процессах Вселенной в самом широком смысле есть метеорология, составляющая часть физической астрономии. Впрочем, мы должны излагать эти взгляды как можно короче, чтобы не повторять сказанного уже выше⁸⁶⁶.

Общая физика служит необходимою ступенью и подготовительным путем к святилищу органической жизни, которая изображает природу в миниатюре в совершенной концентрации и самосозерцании. Понять человеческое тело и те органические изменения в нем, которые называются болезнями, можно не иначе, как познав образование и законы органического мира. Поэтому медицина, желающая быть наукою, должна сделаться общим учением об органической природе; она нуждается

в прочных, заимствованных из сущности самого организма основоположениях, которых не было даже и в теории возбудимости Броуна⁸⁶⁷. Стеснения органической жизни и дисгармонические отношения, составляющие сущность болезни, могут быть поняты только из функций и отношения сил, составляющих сущность органической жизни; только на таком знании явлений может быть построена научная медицина. Чтобы познакомиться с типами стеснений органической жизни и с метаморфозами их, необходимо знать законы развития организма, а это исследование, переходя от одной задачи к другой, приводит к учению о развитии всего органического мира, охватывающему все видимые формы живых тел, начиная растениями и кончая самыми высокими животными. Формы внешнего сложения тела указывают путь исследования организма; этим путем идет сравнительная анатомия. В основе этого сравнения организмов лежит не какой-нибудь один эмпирический образец, во всяком случае, не человеческое тело, так как глубоко скрытое и сложное строение его затрудняет восхождение к простым и общим взглядам; поэтому, хотя из практических оснований и понятно, что анатомия, служа целям

медицины, ограничивалась изучением человеческого тела, все же для самой науки это ни в каком отношении не полезно. Анатом, как естествоиспытатель, должен познавать и воссоздавать действительные формы в их исторической истинности, он должен объяснять их не телеологически, а генетически. Он должен спрашивать не о том, для чего служит тот или другой орган, а о том, как он возник. Анатом должен показывать чистую необходимость сложения органа. Чем более общи взгляды анатома, выводящего генезис форм, чем менее они имеют в виду данный частный случай, тем вернее анатом постигнет неопишемую наивность природы в столь многих ее творениях. Никоим образом не следует, чтобы анатом воображал, что, признавая свое неразумие и недостаток мудрости, он таким образом отдает дань мудрости и разуму Бога. Он постоянно должен иметь в виду идею единства и внутреннего родства всех организмов, идею происхождения их от единого первообраза. Выражение этой идеи он должен считать своим единственным настоящим делом. Совершенное учение о развитии, или (как говорит Шеллинг) историческое конструирование органической природы, завершает собою учение об идеях в

природе и непосредственно граничит с областью искусства⁸⁶⁸.

Глава тридцать пятая

ВСЕЛЕННАЯ, КАК БОЖЕСТВЕННОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ. БОЖЕСТВЕННЫЙ И ЕСТЕСТВЕННЫЙ ПРИНЦИП ВЕЩЕЙ

I. ОБЩЕЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ СОГЛАСНО УЧЕНИЮ О ТОЖЕСТВЕ

1. МИРОВОЕ ЦЕЛОЕ

Чтобы не сбиться с пути развития идей Шеллинга, нужно постоянно иметь в виду занимавшие его задачи, положение разрешенных и требующих разрешения задач. С точки зрения учения о тождестве философия должна получить новое основание, и на этом основании должно произойти построение как реального, так и идеального ряда явлений: решение первой задачи заключается в сочинении "Darstellung meines Systems", а решение второй задачи – в сочинениях по философии природы и отчасти также в "Darstellung meines Systems", тогда как решение третьей задачи еще не было дано Шеллингом.

Правда, развитие сознания на ступенях теоретического, практического и художественного духа может быть уже отнесено к области конструирования идеального ряда, то же самое можно сказать и об изложении содержания наук и проблем, поэтому система трансцендентального идеализма и лекции о методе академических научных занятий могут уже считаться вкладом в решение третьей задачи. Сам Шеллинг прямо заявляет, что его система идеализма имела в виду эту цель,⁸⁶⁹ но все же он считает еще третью задачу неразрешенной, и мы должны иметь ее в виду, знакомясь с дальнейшим ходом идей Шеллинга.

Надобно заметить, что философия должна показать не только противоположность и взаимное дополнение указанных двух рядов, а и единство их, образующее нечто целое, именно вселенную, как откровение абсолютного. В том месте, до которого мы дошли, невольно является потребность упрочить единое нераздельное и ненадломленное мирозерцание учения о тождестве и собрать его лучи в одну точку, из которой разлился бы свет на все учение. Вселенная не есть только естественный или только духовный мир, а также не дополнение или сочетание того и другого; она есть существенное

и сплошное единство духа и природы; с точки зрения Шеллинга, она есть божественное художественное творение в живом прогрессивном развитии, завершающееся гениальным творчеством в области искусства и раскрывающееся в области философии. Поэтому природа есть "воплощение вечных идей", государство есть нравственное художественное творение, церковь есть религиозное художественное творение, философия есть "истинный орган теологии", искусство есть "вечный органон и документ философии", а интеллектуальная интуиция есть необходимый способ познания в философии и искусстве. В самом деле, всякое художественное познание состоит в эстетическом воспроизведении, в воссозидающей творческой фантазии, которая составляет сущность интеллектуальной интуиции. Мир должен быть созерцаем и познаваем, как художественное произведение: он и есть художественное произведение в глубочайшем смысле этого слова⁸⁷⁰.

Поняв эту точку зрения, нельзя более сомневаться относительно того, по какому праву и в каком значении Шеллинг требует для философского знания способности интеллектуальной интуиции. Только этому

чувству открывается и только для него становится ясным художественное творчество, созидающее и проникающее вселенную. Точка зрения Шеллинга вовсе не колеблется обычным возражением, что мир не может быть рассматриваем по аналогии с человеческим искусством; речь идет о сущности гениального искусства, которое так глубоко обосновано, что это возражение не касается его; речь идет не о сравнениях и аналогиях обычного типа, которые в самых благоприятных случаях идут не далее вероятности, а о согласии, которое возникает из тождества и обнаруживает его. Здесь не божественное искусство объясняется человеческим, не божественное искусство представляется по образцу гениального творчества, а скорее наоборот, гениальное творчество объясняется по аналогии с божественным творчеством; такова точка зрения, явившаяся в философии Шеллинга по мере углубления его идей. В истории развития его взглядов приближается тот момент, когда он из сущности Бога обосновал человеческую свободу, отсюда в свою очередь пролил свет на сущность Бога и воспользовался недопустимой при иных обстоятельствах аналогией между божественной и человеческой природою, как руководством для самого живого и глубокого богопознания.

2. ПРИМЕР ПЛАТОНА (ТИМЕЙ)

Учение о мире, как божественном художественном произведении, обрисовывает систему Шеллинга, как она развивалась перед нашими глазами. Здесь мы замечаем его родство с Платоном, в системе которого это представление о мире впервые было высказано и даже выражено в совершенной художественной форме. Чувствуя родство своего мировоззрения с взглядами Платона, Шеллинг хотел также усвоить и форму изложения Платона, и выразить свою систему в диалогах. Он задумал ряд диалогов, но написал только один, и в этом диалоге мы видим доказательство платоновского типа его учения. Образцом для этого диалога послужил Тимей, в котором Платон конструирует природу, как божественное художественное произведение; согласно этому построению две причины участвуют в возникновении природы: идея и материя. Отсюда объясняется, почему вещи в одно и то же время и служат выражением идей, и искажают их. Шеллинг развивает свой диалог "о божественном и естественном принципе вещей" согласно этому пониманию мира и имея в виду то место Тимея, где это понимание высказано.

Впрочем, несмотря на эту эстетическую точку зрения на мир, отношение между указанными принципами в Тимее не то, что у Шеллинга: Шеллинг указывает на тождество этих принципов, тогда как Платон стоит на стороне решительного дуализма. Противоположность между учением о тождестве и Тимеем, заключающаяся в понятии материи, не могла надолго укрыться от Шеллинга; как только он заметил это разногласие, он должен был или изменить свое учение в этом важном пункте, или признать Тимея за сочинение, не принадлежащее Платону. Он пошел вторым путем и уже в своем следующем сочинении судил пренебрежительно о Тимее, воображая, будто это сочинение есть результат позднейшей стряпни⁸⁷¹.

3. ПРИМЕР БРУНО. ДИАЛОГ

Мирозерцание Платона противоречит мирозерцанию Спинозы в двух отношениях, как учение об идеях, и как дуалистическая система. Шеллинг незадолго до описываемого времени выразил свою систему по образцу Спинозы, подражая математическому методу; теперь он пожелал последовать образцу Платона и подражать художественному диалогу его. Если взять эти две системы в их узком индивидуальном характере, то противоположность между ними обрисовывается чрезвычайно резко, так что их можно смешать друг с другом только при отсутствии критического понимания; однако не таков характер ума Шеллинга. Спинозизм можно понять в самом широком смысле, как пантеизм, или учение о всеединстве, и последнее рассматривать так, что оно включает в себе учение об идеях (понятия цели); с другой стороны, платонизм, как художественное мирозерцание, может быть понят так, что он исключает дуализм и считает искусство, созидающее мир, присущим материи; при таком взгляде на эти системы они оказываются совпадающими. Этим путем пошел Шеллинг, и

этот же путь был указан в начале нового времени итальянским натурфилософом Джордано Бруно, который был последователем Платона с пантеистической окраской и, как пантеист, предшествовал Спинозе. Учение Платона, восстановленное эпохой Возрождения, сочеталось в нем с мирозерцанием Коперника и приняло натуралистический характер; оно освободилось от дуализма и сочеталось с учением о всеединстве, принципом которого было учение о единстве противоположностей. Чтобы доказать родство между Спинозой и Бруно, Ф. Г. Якоби привел во втором издании своего сочинения "Briefe über die Lehre des Spinoza" извлечения из итальянского сочинения Бруно "о причине, принципе и едином". Отсюда Шеллинг познакомился со своим предшественником и назвал его именем свой диалог о божественном принципе вещей; в то же время Шеллинг обозначил этим именем главное действующее лицо диалога, устами которого он выражает свои взгляды.

Достаточно одного взгляда на указанное сочинение итальянского философа, чтобы почувствовать, как живо приковал он к себе внимание Шеллинга в это время⁸⁷². "Бог", – говорит Бруно, – "представляется мне

имманентным художником, потому что он образует и формирует материю изнутри". "Неужели живые творения природы могут быть произведены без участия ума и духа, тогда как уже наши безжизненные подражания на поверхности материи нуждаются и в том и в другом? Сколь бесконечно высоко должен стоять сравнительно с нами этот внутренне вездесущий художник, никогда не избирающий исключительно какое-нибудь вещество или какие-либо предметы, но непрестанно и во всем осуществляющий все!" "Для того, кто следовал за нашим рассуждением, не может уже казаться странным учение Гераклита о совпадении противоположностей в природе, которая должна заключать в себе все противоречия и в то же время разрешать их, приводя их к единству и истине". "Чтобы проникнуть в глубочайшие тайны природы, нужно без устали исследовать противоположные и противоречащие крайности вещей, максимум и минимум. Величайшая заслуга состоит не в том, чтобы найти точку объединения, а в том, чтобы, исходя из нее, развить также и ее противоположность, в этом заключается настоящая и глубочайшая тайна искусства". "Кто постигает это единое, тот постигает все; кто не постигает этого единого, тот

не постигает ничего⁸⁷³".

Противоположность между платонизмом и спинозизмом должна быть устранена, должно быть показано единство телеологического и пантеистического мирозерцания. Эта задача составляет основную цель учения материализма (гилозоизма) и интеллектуалистических систем, реализма и идеализма; она сознательно поставлена в системах Лейбница, Фихте и Шеллинга. Из четырех участников диалога Бруно уже обрисован нами выше, Лукиан служит представителем взглядов Фихте, Ансельм защищает взгляды Лейбница, а Александр стоит на стороне гилозоизма. Диалог состоит из трех отделов, последний отдел включает в себе две части; в первом отделе и в первой части третьего отдела беседу ведут Ансельм и Александр, во втором отделе и во второй части третьего отдела беседуют Лукиан и Бруно. Последнее слово принадлежит Бруно-Шеллингу после того, как Лукиан-Фихте заметил и признал односторонность своих взглядов⁸⁷⁴. С участником такого диалога было легче справиться, чем с действительным Фихте!

II. ПОРЯДОК ИДЕЙ В ДИАЛОГЕ БРУНО

1. ИСТИННОЕ ЗНАНИЕ

Первый вопрос касается условий и природы истинного знания, которое, как таковое, имеет абсолютный и окончательно обязательный характер, а потому исключает признаки чисто относительного знания. Но всякое знание, имеющее значение лишь для человеческого ума, остается относительным, даже и в том случае, если оказывается обязательным для всех людей, для всех конечных существ, для всех временных вещей; наоборот, истинное знание не зависит от времени, оно существует вечно, точно так же, как и его объекты безвременны, неизменяемы, тождественны себе самим, не подчинены изменениям во времени, не подчинены законам механизма: таковы вечные понятия, или идеи. Только идеи суть истинно сущее и действующее, а все остальное есть их явление; они суть вечные первообразы, а явления суть их преходящие копии, идеи не возникают, а явления произведены во времени; и те и другие составляют природу, поэтому нужно различать

"первообразную и производящую природу", вечную и находящуюся во времени природу. Как отражения, возникающие и исчезающие во времени, вещи в одно и то же время и соответствуют первообразам, и противоположны им; они коренятся и в божественном, и в чисто естественном принципе. Согласие с первообразом составляет сущность красоты; поэтому красота стеснена среди мира явлений и выступает лишь там, где это допускается течением естественных процессов; поэтому вечные понятия прекраснее и совершеннее вещей, только они необходимы и прекрасны⁸⁷⁵.

Первообразы суть единственные объекты истинного знания, следовательно, истина и красота необходимо тождественны. Знание истины есть философия, а созидание красоты есть искусство. Индивидуум, занимающийся искусством или философией, относится к своей деятельности не как мастер, а как орган, так как индивидуум не обладает идеей истины и красоты, а находится под ее наитием и действует под влиянием слепого стремления. Философия и искусство имеют божественный характер; они суть "одно и то же богослужение", с той лишь разницей, что философия освещает и познает то, что в искусстве производится без знания из

темной глубины духа. Философия превращает в идею то, что воплощается искусством, поэтому философия и искусство относятся друг к другу, как идея к природе, как первообраз к отражению, как эзотерическое изображение к экзотерическому, как мистерия к мифологии. Философия по существу эзотерична, она не нуждается в том, чтобы ее держали в тайне, так как она сама по себе имеет необходимо таинственный характер, подобно тому, как мистерии никоим образом не могут быть разоблачены". Содержание философии и мистерий одно и то же. Вспоминая одно изречение Спинозы, Шеллинг заявляет устами своего Бруно: "Я говорю вам не о той философии, которую считаю наиболее пригодною к тому, чтобы во время мистерий говорить с видом учености, а о той, про которую знаю, что она заключает в себе истину⁸⁷⁶".

2. ЕДИНСТВО ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

Здесь должна быть развита не система этой философии, а только тот принцип, который служит "основой и почвою" для ее построения. Основная мысль есть абсолютно первый принцип, предшествующий всему остальному. Мы знаем уже противоречивую природу вещей; так как она свойственна всем вещам, то она охватывает в себе все противоположности; так как она свойственна только вещам, то она возникает вместе с ними: поэтому первый принцип, предшествующий всему остальному, необходимо свободен от противоположностей: это есть единое, единство, из которого происходят все противоположности, и в котором они, как таковые, не содержатся; следовательно, это единство есть индифференция противоположностей. Это "идея того, в чем все противоположности не то что бы соединены, а скорее едины, и не то что бы отменены, а скорее вовсе не обособлены". Это единство имеет в отношении противоположности не относительный, а "абсолютный" характер и имеет значение не "в связи с чем-нибудь", а "само по себе⁸⁷⁷".

Абсолютное единство противоположностей есть также необходимое единство абсолютных противоположностей. Относительно противоположны те явления, противоположность которых примиряется в чем-либо третьем; таковы, напр., смешения двух тел. Абсолютно противоположны такие явления, которые всегда совершенно разъединены, так что никогда одно не может перейти в другое; так относятся, напр., объект к своему отражению, первообраз к копии. Высшая и потому всеохватывающая противоположность существует между идеальным и реальным, поэтому принцип истинной философии может заключаться только в абсолютном единстве или индифференции этих двух сторон мира. Идеальное мыслится, а реальное созерцается; понятие есть единство, а созерцание есть сложность, понятие отличается бесконечным, всеобщим, родовым характером, а созерцание имеет конечный, частный, индивидуальный характер: поэтому единство идеального и реального есть мыслящее созерцание, сочетающее в себе единство и множество, бесконечное и конечное, всеобщее и частное, род и особь. Это единство есть созерцаемое понятие, или идея. Всякое истинное созерцание определяется понятием и без него

остается слепым; без понятия у нас нет никакого созерцания того, что мы созерцаем. В свою очередь понятие впервые завершается в созерцании и остается без него неопределенным и пустым; мы не имеем никакого истинного понятия относительно того, что мыслим без созерцания. Поэтому созерцаемое понятие, или идея, есть единственно истинный объект знания. Определять и индивидуализировать понятия с помощью последовательного деления и детерминации это значит превращать их в созерцания: таково искусство построения идей, искусство познания, которое Платон назвал диалектикою. Совершенно в духе Платона и даже его словами Бруно-Шеллинг говорит, что диалектика есть "дар богов людям", принесенный на землю Прометеем вместе с чистейшим небесным огнем. "Всякое понятие имеет свое определенное место в ряду всех идей, свое положение в *globus intellectualis* (в интеллектуальном глобусе), подчиненное высшим понятиям и подчиняющее себе низшие понятия. Поэтому необходимо должно существовать высшее понятие, охватывающее все остальные. "Для всего должна быть единая идея, и все должно быть в одной идее". Высшая идея есть абсолютное единство, идея всех идей, и как

таковая, она должна быть единственным предметом всей философии. Такова идея единства истины и красоты⁸⁷⁸.

Единство истины и красоты вполне совпадает с единством мышления и созерцания, бесконечного и конечного. То, что во временном познании лишь объединяется и потому сохраняет характер относительной противоположности, на самом деле составляет вечное единство, в котором единое существует. В сфере относительной противоположности понятие относится к созерцанию, как неопределенное к определенному, как абстрактная бесконечность к конечному, как неограниченная возможность к действительности. Здесь понятие оказывается чем-то недействительным, неполным, отрицательным, тогда как созерцание кажется действительным и положительным; таким образом здесь истинно положительное превращается в свою противоположность, и истина становится кверху ногами. Сущность вечного свободного от противоположностей единства состоит именно в том, что в нем понятие есть созерцание, так что возможность и действительность в вечном единстве не противоположны, а тождественны. Пока возможность и действительность не

совпадают, существует небытие; небытия нет, если они тождественны, поэтому в вечном единстве нет никакого небытия. Всякое небытие состоит в различии между возможным и действительным, вечное и чистое бытие есть индифференция возможного и действительного⁸⁷⁹.

Но здесь возникает вопрос, вводящий глубоко в природу непонятого, как говорит Лукиан. Идея есть вечно созерцаемое понятие, в котором конечное и бесконечное составляют единство. Конечное, если оно находится во времени, представляется вполне понятным, но тем более непонятным кажется оно, если оно присутствует в идее, в вечном, абсолютном. Что означает вечная, абсолютная, безвременная конечность? Во времени все конечное определяется другим конечным, которое в свою очередь определяется третьим, и т. д., оно имеет свою возможность вне себя, оно возникает и исчезает в бесконечной причинной связи вещей. В абсолютном нет никакого времени, нет бесконечной причинной связи, нет обусловленной ею конечности; мир идей есть завершенное целое, идеи находятся не вне, а внутри друг друга, они вечно жизненны, каждая носит целое в себе; конечное в идее существует так же, как органическая часть в

органическом теле, но только с бесконечно большим совершенством: она охватывается целым, она сама есть целое, она имеет свою возможность не вне себя, а в себе, и потому она обладает силою, дающею ей возможность отделиться от абсолютного и выступить из единства божественной жизни; тогда она становится "Богом, страдающим по своей собственной воле и подчиненным условиям времени". В этом пункте заключается великая тайна. Жизнь конечного во времени есть акт конечного, который совершился до всякого времени и был бы невозможен, если бы в абсолютном не было конечного. Предсуществование конечного служит содержанием священных учений всех мистерий⁸⁸⁰. (Поставим этот волевой акт конечного, эту волю к бытию во главе учения, выпустив все предварительные вопросы, и мы получим принцип учения Шопенгауэра).

3. АБСОЛЮТНОЕ ЕДИНСТВО, КАК ПРИНЦИП ЗНАНИЯ

Ответ заключает в себе новый вопрос. Истинная философия как бы забыла основные условия критической философии, так как ее принцип стоит совершенно вне всякого времени, всякого возникновения и всякого сознания. Поэтому Лукиан высказывает свое сомнение. "Мне бы интересно было узнать, как ты вернешься отсюда к сознанию, после того как ты далеко перелетел за него". Мы как бы слышим Фихте, который объявил, что учение Шеллинга есть возврат к догматизму. Рассматриваемый нами диалог приводит философию к тому пункту, где человеческое знание, по-видимому, теряет силу, и принцип вещей не может быть в то же время принципом знания. Необходимо устранить это возражение и показать, что учение о тождестве в самом деле осуществляет требования, поставленные Фихте, но не выполненные им в своей системе.

Полагая принцип знания в сознании (в я), мы должны отличать чистое сознание от эмпирического, абсолютное сознание от обусловленного. Это различие ясно освещено в

учении Фихте. Обусловленное (эмпирическое) сознание имеет относительный характер, оно необходимо связано с противоположным ему объектом, это "знание", которому противостоит "бытие", это идеальное в противоположность реальному. Это знание и это бытие обуславливают друг друга, одно не может быть без другого, поэтому одно не может быть принципом для другого и, следовательно, вообще не может быть принципом другого. Принципом знания служит (не эмпирическое, а) абсолютное сознание: эта мысль высказана Фихте и осталась в полной силе. Но так как знание и бытие взаимно обуславливают друг друга и, следовательно, необходимо и неразрывно соединены друг с другом, то принцип одной из этих сторон необходимо должен быть в одно и то же время принципом другой стороны; следовательно, этот принцип должен быть единством знания и бытия и притом таким единством, которое обуславливает противоположность обеих сторон, а потому само свободно от противоположностей: итак, этот принцип должен быть абсолютными тождеством или индифференцией знания и бытия (идеального и реального). Фихте понимал абсолютное сознание лишь как основание относительного, лишь как принцип знания, не

имея в то же время в виду бытия: в этом состояла его односторонность и непреодолимая для него ограниченность; здесь была смертная сторона его теории знания! Шеллинг понимает абсолютное тождество идеального и реального, как абсолютное сознание, познание, самосозерцание. Таким образом возражение Лукиана теряет свой смысл. Нужно ставить вопрос не о том, каким образом мы приходим от этого абсолютного единства к сознанию, – ведь само это единство есть знание и познание, а о том, каким образом возникает относительное (конечное) сознание, сознание, необходимо соотнесенное с вещами, противопоставляемое и данное вместе с ними. Вместе с тем, вопрос должен быть обобщен и выражен в следующей форме: как возникает конечное вообще? Вопрос о возникновении сознания есть "лишь частный случай общего исследования происхождения конечного из вечного". "Вечное единство есть священная пучина, из которой все происходит, и в которую все возвращается". Фихте обошел этот вопрос о происхождении конечного, проникающий до корня проблемы, или, вернее, вопрос ускользнул от него, так как он спрашивал лишь о возникновении познания⁸⁸¹. "Абсолютное познание", – говорит Шеллинг, – "необходимо

должно быть также познанием абсолютного". "Не может быть, чтобы существовало абсолютное знание и вне его еще абсолютное; то и другое составляет единство, и в этом состоит сущность философии". Вопрос в следующем: каким образом ночь абсолютного превращается для знания в день⁸⁸²?

4. ВИДИМАЯ ВСЕЛЕННАЯ. ЗАКОНЫ КЕПЛЕРА

Безвременная конечность охватывает в себе все конечное, представляет собою единство всех вещей и благодаря своей самостоятельности, своей собственной жизни в абсолютном имеет возможность отделиться от него. Вследствие этого отделения из абсолютного единства должно произойти относительное единство, т. е. тождество в ряду потенций, следовательно, относительная противоположность, т. е. количественные различия, естественное развитие вещей, пространственно-временное отражение абсолютного. То, что Шеллинг называл прежде индифференцией идеального и реального, он называет теперь в Бруно, не отказываясь от прежнего термина, "вечным единством бесконечного и конечного" и пользуется этим выражением так же, как схемою. То, что называлось прежде количественными различиями (потенциями тождества), называется в Бруно "относительным отождествлением и противопоставлением бесконечного и конечного", откуда должны вытекать вообще законы всего конечного мира, законы видимой вселенной,

которую Шеллинг называет "воплощением идей"⁸⁸³.

Здесь диалог касается известных нам натурфилософских взглядов и вплетает в них по образцу Платона мифические картины. Формирование и развитие вещей он изображает согласно указанной основной схеме, начиная с жизни мировых тел и кончая жизнью индивидуумов, и описывает степени жизни вплоть до того момента, когда знание проникает в сферу индивидуума, становится понятием или душой единичной вещи, постигает себя и таким образом является в виде сознания или я. Начиная с оболочки телесных вещей и кончая формой умозаключения, во всем отпечатлевается одно и то же вечное начало⁸⁸⁴. Шеллинг выводит отсюда законы рассудочного знания и показывает бессилие и ничтожность его логики, так как это знание остается среди конечного мира, среди представлений и сочетания отражений, без понимания вечной первообразной природы вещей. "Никогда не созерцает истины в себе и для себя тот, кто не ищет ее в вечном". Здесь диалог возвращается к своему исходному пункту и заканчивается рассмотрением истинной философии⁸⁸⁵.

Платон построил в своем Тимее картину мира,

как организма мировой души, как воплощения вечных гармоничных отношений, опирающихся на соответствие между основными числами в арифметике и в музыке (в музыкальной гармонии). Образцом для него было учение Пифагора. Подражая Платону, Шеллинг пытается дать такую конструкцию мира, выводя законы Кеплера непосредственно из вечных законов разума, в противоположность всякому эмпирическому обоснованию их из гипотетических сил, как это было сделано Ньютоном. Гегель, сделавший такое же построение законов Кеплера в своем трактате о путях планет, предшествовал Шеллингу в этом отношении, и Шеллинг указывает на этот пример своего друга. В своем диалоге и еще полнее в сочинении *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (Дальнейшее изложение системы философии), написанном в то же время, он хотел решить ту задачу, которая была намечена им в лекциях об академических научных занятиях⁸⁸⁶.

Мир тел есть видимый мир идей. Чем более общий характер имеют идеи, тем более служат они выражением вечного единства и целого. То же самое относится и к телам, они тем совершеннее, дают тем более отчетливое

отражение мира идей, чем больше они охватывают в себе и чем более они независимы, порождая другие тела и повелевая ими: таковы мировые или центральные тела, из которых происходят подчиненные им тела⁸⁸⁷. Подобно Платону, Шеллинг восхваляет небесные тела, находя, что это "блаженные живые существа, в сравнении со смертными людьми, подобные бессмертным богам". Идеи находятся друг в друге, а тела находятся вне друг друга, внеположность и последовательность суть пространство и время; бесконечное пространство есть неподвижное, покоящееся отражение вечности, а бесконечное время есть неустанно текущее отражение вечности. Единство пространства и времени есть движение, как таковое, оно есть отражение вечного единства бесконечного и конечного. Поэтому в нем время и пространство должны относиться друг к другу, как конечное и бесконечное в вечном. Вечное, тождественное себе единство отражается в самом совершенном движении, в движении круговом, т. е. возвращающемся в себя. Мало того, мы должны еще найти отождествление пространства и времени, т. е. такое движение, которое в равные времена описывает равные дуги окружности: таким должно бы быть движение, если бы

мировое тело было абсолютным единством; но как обособленное единство, оно необходимо должно быть относительным и противоположающимся, оно должно быть центральным и в то же время эксцентричным, оно имеет свое единство и в себе, и вне себя; поэтому его возвращающееся в себя движение должно иметь два центра, или фокуса: это не круг, а эллипс. Следовательно, должно существовать отождествление пространства и времени в эллиптическом движении, т. е. тождество, состоящее в том, что тело описывает в равные времена не равные дуги, а равные секторы. Центральным пунктом при этом служит центральное тело; поэтому движение мирового тела есть обращение вокруг другого тела, в противоположность подчиненным телам, которые, находясь в мировом теле, имеют свое единство только в нем, а не в себе и потому необходимо падают или движутся несвободно, подчиняясь тяготению, при чем пространство и время их движения не тождественны друг другу, так как пространства, проходимые падающим телом, соответствуют квадратам времен падения. При обращении мирового тела, обоснованном его отличием (расстоянием) от центрального тела, завершается потенциальное отношение

пространства и времени, сообразно содержанию этих понятий: квадраты времен обращения относятся, как кубы средних расстояний. Таковы законы Кеплера, которые Бруно вводит следующими словами: "замечай, о, друг, смысл законов, по-видимому, открываемый для нас божественным разумом". Затем, изложив их, он говорит: "речь смертного не способна достойно восхвалить ту небесную мудрость и глубину разума, которая созерцается в этих движениях".

Надобно заметить, что Шеллинг, излагая эти рассуждения, изменяет не содержание своих натурфилософских идей, а форму их выражения. Он заменяет учение о развитии вещей истолкованием и символическою их, при чем и вопросы, исследуемые им и самое изложение затемняется; он чувствует этот недостаток и старается оправдать его трудностью предмета, бросая искоса насмешливый взгляд на Фихте: "невозможно дать ясное, как солнце, учение о Вселенной"⁸⁸⁸.

III. СТРАНЫ СВЕТА В МИРЕ ФИЛОСОФИИ

Абсолютное единство противоположностей служит основным содержанием истинного умозрения во всех его великих подлинных формах; оно есть как бы первичный металл истины, появляющийся в этих формах в различной чеканке. Это единство есть принцип и центр тяжести знания; подобно тому, как центр тяжести Земли может быть рассматриваем с четырех различных сторон, так и этот принцип может быть выражен в четырех формах, представляющих собою как бы четыре страны в мире философии: это материализм, интеллектуализм, реализм и идеализм, представляющие собою, согласно шутливому сравнению Шеллинга, запад, восток, юг и север в мире идей. Всякая философская система, не ориентирующаяся согласно центру тяжести в одном из этих направлений, блуждает наудачу и основывает свои так называемые учения на неединстве, на противоположности идеального и реального, как оно выражается в обыденном сознании каждого человека. "Эти слова относятся к современной философствующей черни"⁸⁸⁹.

1. МАТЕРИАЛИЗМ

Божественный и естественный принцип вещей в корне своем един. Если это единство понимается, как материя, то отсюда возникает подлинный материализм, учение весьма древнего происхождения, заключающее в себе все истинные проблемы и потому содержащее в себе зародыш высшего умозрения. Ему противоположен ложный материализм, отделяющий материю от духовного принципа, закрепляющий и умерщвляющий ее в этом обособлении. Чем дальше подвигается материализм в этом своем ложном направлении, тем более неистинными, безжизненными становятся его понятия. Прежде всего материю начинают рассматривать, как бесформенное вещество, и считать ее субъектом естественных изменчивых вещей; эту ошибку уже сделал Платон. Затем ее отождествляют с самими телами, а потом – с неорганической массой, и так как с этой точки зрения приходится отрицать всякое внутреннее единство и сродство вещей, то в конце концов остается лишь признать разложение единой материи на множество атомов, предположить существование неизменно

определенных первичных веществ, мертвым хранилищем которых служит огромная мировая коробка. При этом смерть становится принципом вещей, и всякое живое созерцание природы искореняется до основания⁸⁹⁰. Истинный материализм имеет гилозоистический характер; он считает материю не веществом, формируемым извне, а самоорганизующеюся формирующею силою, которая, следовательно, носит в себе формы или идеи и развивает их из себя, а потому представляет собою не что иное, как способность и принцип развития. Без отделения конечного от абсолютного нет никакого развития, но способность к этому отделению может существовать только в абсолютном и объяснима только из него. Именно в этом состоит нераздельное единство божественного и естественного принципа, формы и материи. Где есть одна форма, там и все формы. Форма всех форм, нераздельно единая с материей, есть мировая душа. Развитие мира совершается во времени, принцип развития вечен: этот принцип есть вечность материи и ее вечное единство с формою, это принцип одушевленного целого. Единство формы и материи древние созерцали в мифе о бракосочетании богатства с бедностью, Пороса с Пенеею и о рождении Эрота; поэтому

они называли материю воспринимающим, а форму – рождающим принципом, материю они считали матерью, а форму – отцом вещей и называли материю "диадою", а форму – "монадою". "Развитие совершается только в сфере всеохватывающего и вечного принципа материи. Существует единый свет, светящий во всем, а также одна и та же сила тяжести, заставляющая тела наполнять пространство и дающая созданиям мысли устойчивость и сущность. Одна из этих сил есть день, а другая – ночь материи. И день ее, и ночь бесконечны. В этой всеобщей жизни ни одна форма не возникает извне, все они образуются благодаря внутреннему, живому, неотделимому от своего творения искусству. Это единый рок всех вещей, единая жизнь, единая смерть; ничто не выступает вперед перед другими, это единый мир, одно растение, и все, что есть, представляет лишь листья, цветы и плоды этого растения, отличающиеся друг от друга не по существу, а только в количественном отношении; это единая вселенная, в связи с которой все оказывается величественным, божественным, истинным и прекрасным, но сама она ни из чего не рождается, существует от века вместе с самим единством без всякого увядания⁸⁹¹".

2. ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗМ

Вырождение материализма, превращающегося из умозрительного и живого мирозерцания в бессмысленную картину мертвой природы, должно было привести к возникновению противоположного направления, именно интеллектуальной системы, в которой вся жизнь улетучивается и превращается в идеи и дух. Ложный материализм вместе с жизнью отрицает также и развитие и не способен понять его. В интеллектуализме развитие мира обосновывается из сущности духовной природы, материя считается при этом лишь явлением, ограниченным и смутным представлением; с этой точки зрения всякая вещь есть микрокосм, представление о вселенной в ограниченной и индивидуальной форме; всякая вещь есть по-своему целое; чем отчетливее ее представление о мире, тем совершеннее ее природа, поэтому все вещи согласно своим внутренним свойствам образуют прогрессивный ряд, при чем своеобразные особенности всякой вещи составляют ее ступени развития, "всякая вещь представляет вселенную согласно своей ступени развития". Поэтому всякая вещь представляет и

стремится, мыслит и желает, всякая вещь есть ограниченное отражение абсолютного знания, в котором целое представляется совершенно ясно и отчетливо, как мир идей, и в этом мире образ и его отражение совершенно совпадают. Тела суть явления, а сущности, лежащие в основе этих явлений, суть ограниченные единства; абсолютное единство есть Бог. "Единство его совершенства есть всеобщий центр в ограниченных единствах и относится к ним так же, как бесконечное пространство, составляющее его подобие в царстве видимостей, относится к телам, именно проникает собою все, не стесняясь границами единичных вещей. Лишь постольку, поскольку представления этих единств несовершенны, ограничены и смутны, они представляют вселенную, как нечто находящееся вне Бога и относящееся к нему, как к своему основанию; поскольку же эти представления адекватны, постольку они усматривают вселенную в Боге. Итак, Бог есть идея всех идей, знание всякого знания, свет всякого света, из него все исходит и к нему все приходит. Мир явлений находится только в ограниченных единствах и не существует вне их, так как вселенная представляется им в чувственной форме, кажется состоящею из отдельных вещей, преходящих и

неустанно меняющихся, лишь постольку, поскольку они видят затуманенный призрак единства; в свою очередь эти единства отделены от Бога только в отношении к миру явлений, сами же по себе они находятся в Боге и объединены с ним"⁸⁹².

3. РЕАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ

В этом изложении мы узнаем правильно понятое учение Лейбница. Очевидно, истинный материализм и истинный интеллектуализм стремятся к одной и той же цели, хотя и отличаются в своих исходных пунктах и направлениях: они согласуются друг с другом в том, что признают принцип тождества и развития. Это тождество должно быть познанным: в этом состоит остающаяся еще для философии задача, относительно которой реализм и идеализм согласны друг с другом, хотя они и рассматривают ее с противоположных сторон. Решение этой задачи может состоять только в таком познании тождества, из которого становится ясным развитие, т. е. относительная противоположность природы и духа, мышления и бытия. Поэтому заблуждается тот, кто отождествляет абсолютное с одной стороной этой противоположности и понимает его или (в отношении его сущности) только, как бытие, или (в отношении его формы) только, как мышление, т. е. знание. Первая ошибка есть недостаток одностороннего реализма, а вторая – недостаток одностороннего идеализма. Противоположность

мышления и бытия не стоит наравне с абсолютным, а подчинена ему. Поэтому заблуждается тот, кто придает абсолютное значение этой противоположности, влагая ее в тождество или считая ее самостоятельно существующею. В этом последнем случае из противоположности возникает дуализм, считающий мышление принципом и противопоставляющий ему бытие. Об этом учении Бруно говорит, что им характеризуются "лица, несовершеннолетние в философии". Если же эта противоположность влагается в само абсолютное единство, так что и мышление, и бытие (протяжение) считаются непосредственно свойствами и атрибутами абсолютного, то при этом форма абсолютного определяется совершенно неправильно, и возникает система, которую ошибочно считают обыкновенно "самым совершенным реализмом". Очевидно, это система Спинозы! Так далеко ушел Шеллинг в этом диалоге от своего сочинения *Darstellung meines Systems der Philosophie*, в котором он прямо заявлял, что стоит на стороне Спинозы и его учения о противоположных атрибутах Бога⁸⁹³.

Следовательно, абсолютное единство следует понимать так, что противоположность мышления

и бытия содержится в нем "только потенциально, а не действительно", так, что сущность абсолютного единства заключается в абсолютном тождестве, а его формулой служит абсолютное познание (субъект-объект = интеллектуальная интуиция). Абсолютный субъект-объект можно понимать, как "я", но следует рассматривать это я, как "абсолютное", а не относительное. Если рассматривать его, как относительное я, то тогда оно низводится в сферу относительных единств и различий, тогда сущность и форма абсолютного оказываются нетождественными друг другу, между абсолютным и знанием устанавливается неразрешимая противоположность, так что абсолютное единство оказывается непостижимым с помощью знания, независимым от него и имеющим значение только для практической деятельности: при этом для практической деятельности оно играет роль бесконечной задачи, для мышления оно является предметом веры, а для природы – внешнею целью, к которой сама природа относится лишь, как материал и средство. Умозрение таким образом теряет под собою почву, природа опять рассматривается с точки зрения полезности, и философия превращается в "совокупность учений обыденного сознания". Бруно изображает здесь

философию Фихте, и Лукиан в ответ на вопрос, правильна ли эта критика, говорит: "конечно правильна"⁸⁹⁴.

В этом диалоге Шеллинг в мирной форме выражает те самые мысли, которые он четыре года назад высказал в полемике против Фихте. Противоположность между идеализмом и реализмом сводится к противоположности между абсолютным и относительным идеализмом, которая была постоянною темою философской борьбы между Фихте и Шеллингом. Относительный идеализм противоположен реализму, тогда как абсолютный идеализм стоит над этими обоими направлениями: это "философия без всякой противоположности", "абсолютная философия"⁸⁹⁵.

В действительности существует лишь единство мышления и бытия, идеального и реального, божественного и естественного принципа вещей: оно существует, как абсолютное и как разделенное единство. Противоположность заключается в разделенном, а не в абсолютном единстве; развитие мира, мир явлений, божественная жизнь во времени, в природе и человечестве относится к области разделенного единства, заключающего в себе противоположности. В естественном мире мы

познаем "вочеловечение Бога от века", а в духовном – "необходимое обожествление человека". "Двигаясь свободно и без противодействий взад и вперед по этой духовной лестнице, мы находим, спускаясь по ней, разделение единства божественного и естественного принципа; восходя же по ней, мы замечаем, что все опять сводится к единству, что природа заключается в Боге, а Бог – в природе". Таким образом божественная жизнь в мире есть развивающееся откровение Бога, она принимает характер развития и смены вещей, она подвергается всем испытаниям в мире и восходит от ночи к свету, от смерти к жизни. Таким образом объясняется представление о смерти божества, выражаемое во всех мистериях, напр. в учении о страданиях Озириса и о смерти Адониса⁸⁹⁶.

Исследование вопросов о том, каким образом можно вывести и познать из нераздельного единства абсолютного обособленное единство, из тождества – противоположность, из Бога – развитие мира, составляет теперь задачу учения о тождестве, входящую в постоянный ее кругозор. В то же время это – пограничная проблема развития философии тождества. В конце диалога Бруно-Шеллинг повторяет слова Джордано

Бруно: "Величайшая заслуга состоит не в том, чтобы найти точку объединения, а в том, чтобы, исходя из нее, развить также и ее противоположность, в этом заключается настоящая и глубочайшая тайна искусства⁸⁹⁷".

Глава тридцать шестая

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

I. ВОПРОС О РЕЛИГИИ

Мы знаем проблему, до которой дошла философия тождества. Ею установлено единство абсолютного и вселенной, понятие "Εν και λᾶν, но не в том смысле, при котором различие между Богом и миром уничтожается, и утверждается полное не заключающее в себе никаких противоположностей равенство; на самом деле между Богом и миром существует не только различие, но и противоположность, разделение, противоречие, которое не просто допускается понятием Бога, а даже требуется им для его значения; без этой противоположности абсолютное, согласно духу нового учения о тождестве, не было бы тем, что оно есть; следовательно, эта противоположность существует не на счет абсолютного единства, а благодаря ему. Вопрос, поднятый нами здесь, имеет огромное значение; если мы полагаем абсолютное равным миру и считаем единство абсолютного и мира неразделенным и

нераздельным, то тогда надобно признать, что между Богом и человеком также нет никакого раскола, что в человеке нет чувства такого обособления, нет потребности примирения и восстановления единства с Богом, тогда в мире нет и не может быть зла, от которого необходимо было бы освободиться. Без человеческой потребности искупления, т. е. без нарушения единства между божественною и человеческою жизнью нет религии, без возможности зла нет человеческой свободы. Мы займемся сперва вопросом о религии.

Существует пантеистическое учение, вполне отождествляющее Бога и вселенную, как простую природу, и потому, как бы религиозным ни было настроение философов, это учение не может обосновать из средств своего познания факт религии в мире. Таким было учение Спинозы и Бруно; учение Шеллинга о тождестве имеет на первый взгляд такой же характер, так как система его подчеркивает свое тесное родство со Спинозою и Джордано Бруно, она имеет открыто и с энтузиазмом высказанный пантеистический характер, она выдвигает этот характер на первый план и освещает его до такой степени, что он бросается в глаза и сторонникам ее, и противникам, как господствующая черта ее.

Поэтому пантеистическое учение Шеллинга о тождестве могло вызывать склонность понимать его в чисто натуралистическом виде и противопоставлять его религиозному миросозерцанию.

Мы говорим теперь не о противниках, а о сторонниках, понимающих философскую систему Шеллинга в натуралистически-пантеистическом смысле и утверждающих, что эта система несогласима с религией. Здесь существует две возможности: одни признают эту философию без ограничений и отрицают религию вообще, а другие признают эту философию с ограничениями и отрицают (не религию, а) философское учение о религии. К первому разряду относятся сторонники тех пантеистических представлений, которые сам Шеллинг за немного лет до описываемого времени высказывал в своем "Эпикурейском исповедании веры", и которые Ф. Шлегель назвал "энтузиазмом безрелигиозности". Сторонники второй точки зрения считают религию находящуюся за пределами всякой философии и противопоставляют религию философии, как необходимое дополнение, состоящее не в знании, а в вере, в предчувствии блаженства, в особой интуиции, которая недоступна философии и

противоположна ей. Философия, с этой точки зрения, не способна понять религию, она должна лишь признавать ее и таким образом выходить за свои границы. Эти взгляды были высказаны Эшенмайером, одним из первых и самых значительных сторонников Шеллинга, непосредственно после "Бруно"-Шеллинга в сочинении *Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie* (Философия в ее переходе к не-философии, 1803)⁸⁹⁸.

Из лекций о методе академических занятий и из диалога Бруно мы знаем уже, что Шеллинг не был склонен отказаться от проблемы религии и как бы выпустить ее из сферы философии; скорее он усматривал в религиозной проблеме именно центр тяжести философских проблем, настоящую мистерию философии. "Эпикурейское исповедание веры" уже не было больше его исповеданием. Построив систему трансцендентального идеализма, он уже несколько раз пытался обосновать из глубины учения о тождестве философское учение о религии. Теперь под влиянием "замечательного сочинения" Эшенмайера он прямо подходит к этому вопросу и вместо того, чтобы писать вслед за Бруно новый диалог, он сочиняет трактат "*Philosophie und Religion*" (Философия и религия, 1804),

материалом для которого служит содержание второго намеченного им диалога. Ввиду этой непосредственной связи с "Бруно" по времени и по содержанию я причисляю это сочинение еще к эпохе развития философии тождества и считаю его конечным пунктом этой философии.

Точка зрения Шеллинга в вопросе о религии определяется его отношением к Эшенмайеру и к тем сторонникам философии тождества, которые понимают ее в духе натурализма. Во взглядах Эшенмайера он видит борьбу с собою благородного остроумного мыслителя, находя лишь, что он не овладел умозрительным познанием религии и ее объектов ни в общем, ни в частности. Наоборот, ко вторым он относится с величайшим пренебрежением, он считает их "непрощенными последователями, которые носят тирс без энтузиазма", не способны понимать настоящие мистерии науки, занимаются лишь внешнею стороною ее и расширяют ее до карикатурных размеров. "Внешнюю сторону мы предоставляем им и впредь; что же касается внутренней, не тронь ее, обожжешься⁸⁹⁹".

Философия и религия имеют общее святилище, в котором они вполне согласуются друг с другом. Это святилище есть учение о глубочайших и сокровеннейших вещах, учение о

Боге и вечном рождении вещей, учение об отношении вещей к Богу, основанная на нем этика, "напутствие к блаженной жизни", что касается происхождения, конечной цели человечества и бессмертия души. Эти же вопросы составляли содержание древнейших мистерий, в которых философия и религия образовали нераздельное единство, так как философия была религиозна, а религия обладала глубокомысленным умозрительным характером. Эта связь между философией и религией нарушилась, философия сделалась школьным предметом, а религия превратилась в экзотерическую народную веру, и "единственно великие проблемы, ради которых только и стоит философствовать и возвышаться над обыденным знанием", были утрачены. Теперь возникает задача вернуть эти проблемы в область философии и восстановить ее единство с религией путем исследования этих объектов⁹⁰⁰. В центре этих проблем стоит вопрос о происхождении конечного из абсолютного, о "вечном рождении вещей". Эта проблема, выдвинувшаяся уже в сочинении *Darstellung meines Systems*, но еще не решенная в нем, появлялась затем в Бруно в качестве великой философской мистерии, она составляет основную тему рассматриваемого нами

сочинения и овладевает теперь ходом развития идей Шеллинга. "Я попытаюсь", – говорит он, бросая взгляд назад на Бруно, – "совершенно снять покров с этого вопроса⁹⁰¹".

II. РЕШЕНИЕ ВОПРОСА

1. БОГ И МИР В БОГЕ

Эта проблема может быть решена только с помощью действительного богопознания. Если религия противопоставляется философии, то при этом философии отказывают в богопознании, утверждая, что сущность Бога недоступна умозрительному мышлению, что абсолютное, рассматриваемое в философии, не есть Бог религии; иными словами, идея абсолютного не есть само абсолютное. В самом деле, идея абсолютного, говорят при этом, производится мышлением, следовательно, она есть продукт, она существует, как "единство идеального и реального, субъективного и объективного", она складывается из этих двух факторов, следовательно, представляет собою нечто сложное, не простое и не безусловное, а потому нечто далекое от того, чтобы служить действительным выражением божественной сущности. Иначе выражаясь, познание абсолютного есть и остается опосредствованным, а потому оно по своей природе не может стоять

наравне с сущностью Бога. Если допустить реальность абсолютного "вне и независимо от всякой идеальности", т. е. от всякого познания, то непосредственное знание его оказывается невозможным: при этих условиях существует лишь опосредствованное знание абсолютного, следовательно, идея абсолютного, с этой точки зрения, чисто субъективна, она не представляет собою самого абсолютного, а потому абсолютное, мыслимое философом, не есть Бог в смысле религии. Итак, при сделанном только что допущении возражения, приведенные нами выше, вполне правильны; они относятся к догматическим системам, вроде систем Канта и Фихте, но не затрагивают учения Шеллинга и в отношении к его системе представляют собою недоразумение⁹⁰².

Вопрос о единстве философии и религии восстал перед нами в самой простой своей форме: решение этой проблемы зависит от того, существует или не существует непосредственное знание абсолютного. Объект опосредствованного знания не есть абсолютное, отсюда возникает альтернатива: или познание Бога имеет непосредственный характер, или вообще нет никакого знания о Боге. Уже раньше Шеллинг утверждал, что "абсолютное знание есть в то же

время знание абсолютного". Если нет вообще никакого знания в абсолютном, то оно тогда никоим образом не познаваемо, оно тогда никак не открывается ни в философии, ни в религии, и, следовательно, противоположность между философией и религией исчезает, потому что сами философия и религия падают именно в том случае, если вступают в противоположность, и сохраняются именно в том случае, если составляют единство.

Допущение "реальности абсолютного вне и независимо от всякой идеальности" коренится, очевидно, в дуалистическом учении об отношении между идеальным и реальным, между субъективным и объективным. Все значение философии тождества состоит именно в том, что она искореняет этот дуализм, а потому все вышеприведенные возражения вовсе не задевают философии тождества. Поэтому признавать философию тождества и в то же время утверждать на вышеприведенных основаниях противоположность между философией и религией, "невозможность философии веры" это значит иметь ложное, смутное представление о философии тождества. Принцип философии тождества есть абсолютное единство (индифференция) идеального и реального, этот

принцип дает основание философии тождества, а не следует из нее.

Единственно возможное решение проблемы состоит в допущении непосредственного познания абсолютного. Непосредственно можно познавать только свою собственную сущность, а не чуждый объект. Следовательно, абсолютное может быть объектом знания только в том случае, если оно само себя познает или созерцает; поэтому самопознание или самосозерцание есть единственно соответствующая его сущности и абсолютно необходимая для него форма. Из понятия абсолютного единства идеального и реального в форме самопознания следует все дальнейшее.

Если идеальное, как таковое, в то же время должно быть реальным, то реальное есть не что иное, как "само идеальное, однако в иной форме". Образ или форма идеального есть идея, абсолютное есть самоформирование, оно образует идеи, в этих идеях оно формирует себя, или делается предметным; поэтому идеи суть действительные противоположности, в которых абсолютное становится само для себя присутствующим, созерцаемым, объективным. Самоформирование абсолютного есть его самопредставление, процесс его

самообъективирования или самосозерцания. Именно в этом состоит то, что называется единством идеального и реального, субъективного и объективного: таким образом, это единство есть вовсе не сложение идеального и реального, а "абсолютная чистая идеальность в ее вечном превращении в реальность".

Представим себе точно эту реальность, этот действительный противоположный абсолютного, в котором оно созерцает и объективирует себя; пойдем это определение во всем его значении. Этот противоположный не обладал бы теми свойствами, какие мы ему приписываем здесь, если бы он не был абсолютным: это "другое абсолютное". Если бы оно было лишь тенью абсолютного, лишенной сущности и силы копией, то оно было бы не абсолютным, оно было бы тогда только образом, а не божественным противоположным, оно было бы только идеальным, не заключая в себе в то же время реальности, а если так, то и само абсолютное не было бы единством идеального и реального и вообще не существовало бы. Следовательно, идея, как божественный противоположный, со своей стороны также должна обладать силою превращать идеальность в реальность, т. е. производить идеи, которые в свою очередь сами обладают

производительною силою, и, следовательно, она развивается в целый мир идей: это мир в Боге, "весь абсолютный мир со всеми ступенями существ", вселенная в совершенном единстве. "До сих пор нет еще ничего, что бы не было абсолютным, идеальным, что бы не было во всех отношениях душою, чистою *natura naturans*". В этом божественном мире нет ничего действительно обособленного. Мир идей есть раскрытие Бога, самообъективация его, безвременный процесс его откровения, его возникновение в вечном смысле, которое Шеллинг чрезвычайно метко назвал "истинною трансцендентальною теогонией". В самом деле, божественное самопознание есть условие всякого знания. Но как возникает из божественной природы конечная, из интеллектуального мира – телесный мир, из вечного единства вещей – действительно обособленные вещи? В этом вопросе заключается великая тайна⁹⁰³.

2. ОТПАДЕНИЕ И МИР ВНЕ БОГА

Конечный и материальный мир, протяженный в пространстве и времени, очевидно, не обладает совершенством и не абсолютен, скорее, он составляет противоположность абсолютного. Но как же относится к абсолютному этот противоположный и противоречащий ему мир? Речь идет о происхождении материи, о котором Шеллинг говорит, что это "одна из величайших тайн философии". Материя или зависит от Бога, или не зависит от него: вот альтернатива, не побежденная ни одною догматическою системою философии. Если мы скажем, что материя не зависит от Бога, то мы допустим существование второго мирового принципа, противоположного абсолютному, и введем дуализм наподобие персидского религиозного учения; с этим дуализмом понятие абсолютного не может ужиться, так как оно ограничивается и, следовательно, отрицается этого рода противоположением. Если же мы скажем, что материя зависит от Бога, то при обыденном понимании этой зависимости приходится признать Бога виновником несовершенства и зла в мире, а отсюда возникают всевозможные

возражения против абсолютности Бога, от которых сам Лейбниц считал необходимым защищать Бога⁹⁰⁴.

Зависимость бывает или непосредственной, или опосредствованной. Она оказывается опосредствованной в том случае, если между Богом и материей, между высшим принципом интеллектуального мира и конечной природою существует постепенная связь или переход через ряд промежуточных членов или промежуточных ступеней, подобно тому, как свет на границе освещенного круга постепенно переходит в тьму: таковы были представления сторонников древнего учения об эманации, соответственно которому из божества постепенно происходит его противоположность, так что божество постепенно перестает быть тем, что оно есть, следовательно, вообще постепенно перестает существовать; оно не превращается в реальность, а постепенно переходит в недостаток бытия. Зависимость материи от Бога признается непосредственной, если допустить, что в основе божества лежит бесформенная и неупорядоченная материя, как подлежащее формированию и восприимчивое вещество, которое Бог оплодотворяет первообразами вещей. Это учение развито в Тимее Платона. Шеллинг говорит теперь о нем,

как о "самой грубой попытке" определить зависимость материи от Бога, "как о сочетании платоновского интеллектуализма с более грубыми космогоническими понятиями, господствовавшими до Платона". Имя Платона было бы осквернено, по его мнению, если бы его, "главу и отца истинной философии", считали творцом этого учения⁹⁰⁵.

Теперь исследование проблемы доведено до такого пункта, где остается лишь единственный выход, именно отрицать в одинаковой мере как дуализм, так и существование непрерывной связи между Богом и материей; между Богом и материей нет ни моста, ни абсолютной противоположности. Отрицание дуализма требует обоснования конечной природы из абсолютного, следовательно, некоторой связи между природою и Богом; отрицание постепенного перехода от Бога к природе приводит к понятию разрыва между ними. Происхождение материи согласно этому взгляду оказывается объяснимым не путем постепенного возникновения из абсолютного, а путем "совершенного разрыва с абсолютным", прыжка: "оно может заключаться лишь в удалении, в отпадении от абсолютного". Таково истинное глубокомысленное учение Платона, которого следует искать не в Тимее, а в Федоне и

в родственных ему диалогах⁹⁰⁶.

Абсолютное есть единственно истинное бытие, вне абсолютного нет ничего. Поэтому отпадение от абсолютного неизбежно приводит к неистинно действительному бытию, к конечному, как противоположности бесконечного и вечного. Но понятием отпадения от абсолютного предполагается пребывание в абсолютном: поэтому нужно поставить вопрос: как вообще возможно в абсолютном отпадение от него? Из абсолютного может и должно быть обосновано не самое отпадение, а только его возможность: решение этого вопроса составляет главную задачу рассматриваемого нами сочинения.

Мы уже показали, что абсолютное необходимо включает в себе свой противополообраз, который не был бы действительным противополообразом абсолютного, если бы сам не был абсолютен; следовательно, он необходимо обладает характером самостоятельности и свободы. "Исключительное своеобразие абсолютности состоит в том, что она сообщает своему противополообразу вместе со своею сущностью также и самостоятельность. Это бытие в себе есть свобода, и из этой первоначальной самостоятельности противополообраза исходит то, что в мире явлений опять выступает в форме

свободы, которая представляет собою последний след и как бы отражение божества, заглянувшего в отпадный мир⁹⁰⁷". Этим понятием свободы решается выше поставленный вопрос.

Понятно, что свобода противополообраза абсолютно необходима, так как вместе с ее уничтожением было бы уничтожено и само абсолютное. В этом именно пункте свобода и необходимость вполне тождественны. Однако противополообраз был бы лишь мнимо, а не серьезно свободным и самостоятельным, если бы он не мог воспользоваться своею самостью и оторваться от абсолютного; он не был бы "другим абсолютным", если бы не мог проявлять свою деятельность, как это другое, т. е. если бы он не мог благодаря собственной силе отделиться от Бога. Это отделение есть отпадение, возможное только благодаря свободе противополообраза и действительное благодаря его собственному акту; основание его возможности заключается в Боге, а основание его действительности заключается в нем самом. Без действительности отделения от Бога свобода противополообраза бессильна и ничтожна, без свободы противополообраз абсолютного невозможен, и, наконец, без действительного противополообраза само абсолютное оказывается невозможным. Таким образом, связь

между Богом и отпадением его противоположности вполне понятна, и в то же время всякое участие Бога в этом отпадении исключается: связь простирается лишь вплоть до возможности отпадения и нарушается самым этим актом отпадения⁹⁰⁸.

Иными словами, самообъективирование абсолютного есть необходимо его самоудвоение. Опираясь на это понятие, уже Лессинг в своем сочинении *Christenthum der Vernunft* признал разумность учения о троичности, и Шеллинг вполне признавал свое согласие с Лессингом именно в этом пункте. Учение о самоудвоении абсолютного ни в одном из прежних его сочинений не освящено так ярко, как в его исследовании "Философия и религия".

Если единство с Богом нарушается, то необходимым следствием отсюда является бытие вне Бога. В божественном противоположении существует совершенное единство идеального и реального, иными словами, его реальность непосредственно определяется его идеей и имеет полную возможность своего бытия в себе. Необходимым следствием отпадения является противоположное состояние, именно реальность, имеющая совершенную возможность своего бытия не в себе самой, а вне себя: действительность во времени и пространстве,

чувственно обусловленная и материальная. Таким образом возникает конечная природа, бесконечная причинная связь вещей, в которую вплетен всякий член, имея свою причину вне себя. Характер конечности совпадает с характером конечной необходимости. В божественном противоположении абсолютная свобода совпадала с абсолютной необходимостью; следствием отпадения является потеря той и другой, т. е. возникновение конечной необходимости и ничтожной свободы. Конечное может возникнуть только путем отпадения от Бога, и наоборот, на этом пути не может возникнуть ничего другого, кроме конечности. В царстве последней господствует закон конечной необходимости или внешней причинной связи, и потому объяснить конечную вещь непосредственно из абсолютного или свести ее к абсолютному никоим образом нельзя. Уже отсюда становится ясным, каким образом бытие конечных вещей обосновывается разрывом единства с абсолютным; чувственная вселенная есть следствие отпадения, основание ее есть "идея, рассматриваемая со стороны ее самости"⁹⁰⁹.

Так как характер временного бытия совпадает с характером конечности, то отсюда ясно, что

основание конечности должно быть безвременно; следовательно, не может быть и речи о времени отпадения или о переходе от Бога к конечной природе. Отпадение есть вечный (умопостигаемый) акт, находящийся вне всякого времени. Поэтому не может быть генетического объяснения его в обыкновенном смысле, так как генетическое объяснение имеет дело с возникновением вещей во времени; следовательно, отпадение необъяснимо. Далее, так как само абсолютное не принимает никакого участия в этом отпадении, как акте, обосновывающем внебожественное бытие, то этот акт ничего не изменяет в сущности Бога и его противоположа: таким образом этот акт имеет в отношении к абсолютному внесущественный или акцидентальный характер, отпадение есть акт и притом вполне самостоятельный акт самого противоположа; это не "факт" (That-Sache), а "акт" (That-Handlung), благодаря которому противополож отделяется от Бога и хочет быть чем-то обособленным от него. Это бытие для себя, принимающее характер конечности, является в своей высшей потенции, как я; поэтому я составляет основное содержание чувственной вселенной, отпадшего мира, я есть всеобщий принцип конечности, принцип грехопадения.

Здесь является на сцену теория знания Фихте в своеобразном и значительном свете. Своим понятием первичного акта он среди всех новейших философов яснее всего истолковал сущность конечности и конечного сознания; он выразил принцип грехопадения в самой его общей форме и, правда, бессознательно, сделал его принципом своего учения. Поэтому как бы высоко мы ни ценили его философию, наша оценка не окажется чрезмерною. Принцип его философии не есть высшее и последнее основание, однако он служит необходимым и последним переходным пунктом на пути к глубочайшему из вообще существующих пониманий мира. Фихте постиг до конца сущность я и ничтожность его; он ясно показал, что "я существует только благодаря собственному акту и представляет ничто помимо этого акта, оно существует только для себя, а не в себе". Принцип добра не может быть познан без этого принципа зла. "Как в поэме Данте, так и в философии, путь к небу направляется лишь через пропасть⁹¹⁰".

3. ВОЗВРАЩЕНИЕ К БОГУ

В я раскрывается сущность конечного; я не только характеризуется оторванностью своей свободы, но и тем, что оно познает этот характер ее и понимает ничтожество ее. Я есть точка крайнего удаления от Божества и потому момент возвращения к Божеству, подобно тому, как планета, удалившись на наибольшее расстояние от солнца, опять стремится вернуться к нему. "Я есть пункт высшего развития бытия для себя в отраженном мире, и в то же время оно есть тот пункт, где в самом падшем мире опять восстанавливается первоначальный мир, где сверхземные силы, идеи, приходят к примирению и нисходят во временную оболочку в форме науки, искусства и нравственного поведения. Великая цель вселенной и истории ее состоит лишь в завершении примирения и возвращении к абсолютности⁹¹¹".

Этот высшую конечную целью истории объясняется ее содержание и порядок ее процессов, подразделяющихся на два главных периода: первый может быть назван в отношении к Богу "центробежным", а второй "центростремительным". Первый представляет

собой удаление человечества от своего центра вплоть до крайнего расстояния от Бога, а второй есть возвращение к Богу, первый период есть как бы Илиада, а второй, представляющий собой возвращение на родину, есть Одиссея божественного всемирного творения, так как "история есть эпос, созданный в духе Бога". В истории должно быть восстановлено единство мира с Богом, в этом единстве состоит и завершается откровение Бога: поэтому "история в целом есть последовательно развивающееся откровение Бога". Так как восстановление единства не могло бы существовать без отпадения, то отпадение служит средством для совершенного откровения⁹¹².

Стремление к единству с Богом составляет сущность нравственности, а достижение этой цели ведет к блаженству. Из богопознания необходимо следует переворот в духовной жизни, приближение к Богу, центростремительное направление жизни, сознательное стремление вернуться к единству, связанное с уверенностью в достижении блаженства. Поэтому нравственность и блаженство суть одно и то же и имеют один центр тяжести в Боге. "Только тот, кто познает Бога, поистине обладает нравственным характером". "Нравственный мир вообще

существует лишь тогда, если существует Бог, и если мы допускаем его существование только для того, чтобы существовал нравственный мир, то это значит, что мы совершенно извращаем истинное и необходимое отношение между этими понятиями"⁹¹³.

История вселенной включает в себе всемирную историю в обыкновенном смысле этого слова, но не ограничивается этой историей, а имеет более глубокое и широкое значение, она охватывает также и природу; доисторическая жизнь человечества и ее цель лежат за пределами земной жизни. В ней осуществляется идея единства вещей с Богом, которое должно быть восстановлено из разъединения; природа и человечество суть символическое выражение этой идеи. Шеллинг называл прежде природу "Одиссеей духа"⁹¹⁴, а теперь он называет религию "Одиссеей истории". Природа также входит в состав мирового эпоса, содержанием которого служит возвращение вещей к Богу, а целью – совершенное откровение Бога. Такова "великая цель всего явления мира". Что же касается истории человечества, ни начало, ни цель его исторического пути не освещаются так называемую историю. Цели единства с Богом необходимо предшествует последовательное

приближение к нему, а этому приближению предшествует последовательное удаление вплоть до крайнего пункта. Следовательно, начало, за которым следует возрастающее удаление, было состоянием близости к Богу; и в самом деле, нельзя себе представить, чтобы "современное человечество само собою возвысилось от животности и инстинктивной жизни к разуму и свободе". Отсюда является предположение, что первоначально человеческий род подвергался влиянию и воспитанию со стороны более высоких натур, и что поэтому первобытная жизнь мира и земной природы вообще имела более высокий характер, и что вслед за этой жизнью началось падение человечества и природы, постепенное и возрастающее ухудшение.

Отражение этой мысли заключается в преданиях о золотом веке⁹¹⁵.

4. ЦАРСТВО ДУХОВ И БЕССМЕРТИЕ ДУШИ

Если основанием чувственного мира служит отпадение от божественного противоблаза, и если это отпадение есть самостоятельный, а потому и подлежащий вменению акт (умопостигаемой) свободы противоблаза, то отсюда следует, что существование конечной природы и чувственной жизни основывается на вине, необходимым следствием которой является наказание, и необходимая задача, следующая из этой вины, состоит в очищении. Последствием вины было чувственно помутненное бытие, закованное в цепь вещей, в темницу телесного мира. Это следствие и есть наказание; задача же состоит в освобождении из тюрьмы чувственного мира, в устранении вины, в очищении жизни. Древнее священное учение, продуманное и возведенное в самой величественной форме Платоном, опять таким образом восстанавливается и полагает конец всем сомнениям относительно происхождения материи, которые мучают разум в течении тысячелетий: это учение состоит в том, "что души спустились из умопостигаемого мира, в чувственный мир, где они оказываются

прикованными к телу, как к стенам тюрьмы, в наказание за свою самость и за предшествующую этой жизни вину; он приносят с собой воспоминание о гармонии истинной вселенной, но в чувственной сутолоке окружающего их мира они воспринимают эту гармонию нарушенную противоречащими тонами и диссонансами; точно так же и истину они способны познавать не в том, что есть или кажется существующим, а только в том, что для них прежде было, т. е. в умопостигаемой жизни, к которой они опять стремятся вернуться"⁹¹⁶.

Целью очищения может быть лишь очищение от вины, восстановление единства с Богом, чисто духовная вечная, блаженная жизнь: эта цель мира и история ее осуществляется в царстве духов. "История вселенной есть история царства духов, и конечная цель вселенной может быть познана только из истории царства духов"⁹¹⁷. Отсюда становится ясным понятие бессмертия. Бессмертие состоит в вечной или блаженной жизни, в чисто духовной или умопостигаемой жизни, условием которой служит очищение от самости. Так как чувственная индивидуальная жизнь заключается в самости, то бессмертие души не может быть мыслимо, как продолжение индивидуального существования ее. Такая жизнь

была бы продолжением смерти, постоянным заточением и наказанием. "Конечность сама по себе есть наказание". "Представлять себе, что душа по смерти освобождается от чувственности и тем не менее сохраняет индивидуальное существование, это значит впадать в противоречия". Освобождение от конечности составляет самое интимное, сокровенное содержание природы и развития мира. "Природа, этот смутный призрачный образ падших духов, есть не что иное, как восхождение идей через все ступени конечности вплоть до того пункта, где конечность их, по исчезновении всех различий, не очистится до тождества с бесконечным, и пока все они, как реальные сущности, не станут причастными своей высшей идеальности". Желание бессмертия в смысле индивидуального продолжения существования проистекает непосредственно из конечности, из себялюбия и во всяком случае не может зародиться у того, кто уже теперь стремится освободить душу от тела, как тот истинный философ, который обрисован Сократом в Федоне⁹¹⁸.

Сохранение индивидуального бытия есть наказание, обусловленное виною. Поэтому будущее состояние души обусловлено теперешним ее состоянием, т. е. степенью ее

очищения или неочищенности, которую заканчивает теперешняя жизнь. Наказание за неочищенность состоит в продолжении конечного бытия, в палингенезии, характер и место которой зависят от природы и степени неискорененных страстей. Эта идея лежит также в основе образных картин странствований души, данных Платоном. Совершенное очищение есть вступление и возвращение в чисто духовную жизнь, в восстановленное и завершенное, ненарушимое единство с Богом. "Если чувственный мир существует только в созерцании духов, то это возвращение душ к своему первоисточнику сопровождается уничтожением чувственного мира, который в конце концов исчезает в мире духов⁹¹⁹".

III. МИСТЕРИЯ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ

Содержание религии имеет чисто духовный характер и потому заключено в самой сокровеннейшей глубине нашей жизни. Ее отношение к государству соответствует отношению Бога к миру: как и это последнее, оно не может быть непосредственным, оно косвенное, не связанное с чувственной действительностью. Следовательно, это отношение может существовать только в эзотерической форме или в форме мистерий, тогда как экзотерическая форма этого отношения дана в мифологии, как образом или символическом выражении идей, в поэзии и искусстве. Духовное содержание религии ничем не отличается от содержания древних мистерий: оно состоит из священного учения о невинности, грехопадении и очищении в связи с вечностью души и нравственным отношением между теперешним и будущим состоянием ее. "Всякая духовная эзотерическая религия должна сводиться к этим учениям, этой вечной опоре добродетели и высшей истины". Такая религия необходимо должна быть монотеизмом (учением о божественном единстве), тогда как экзотерическая религия имеет характер

мифологии и всегда принимает какую-либо форму политеизма.

В этом понимании мира и человеческой жизни, основанном на глубине богопознания, заключается единство философии и религии, единство язычества и христианства. Христианское учение об очищении и перерождении человека было превращено христианством в мировую религию. "Если бы понятие язычества не складывалось всегда только из признаков общенародной языческой религии, то давно уже было бы замечено всеми, что язычество и христианство всегда существовали вместе, и что христианство возникло из язычества только потому, что оно сделало содержание мистерий общенародным⁹²⁰".

IV. ПЕРЕХОД К ТЕОСОФИИ

Мы дошли до границ философии тождества и стоим перед последним фазисом развития Шеллинга; направление и содержание этой ступени его развития уже заложены в сочинении *Philosophie und Religion*. Философия тождества произошла из философии природы и дошла до философии религии: этот пункт представляет собою границу, к которой необходимо должен был привести ход идей Шеллинга, как он разъяснен в нашем изложении. Шаг вперед, сделанный здесь Шеллингом, касается не какой-либо части учения, а обоснования целого, самых глубоких сторон его. Прежние проблемы не были покинуты Шеллингом, он не вводит никакой новой частной проблемы, которая только бы примкнула, как новый член, к ряду остальных, наоборот, все прежние проблемы он объединяет в одной основной проблеме. Такою основною проблемою оказывается здесь религия. Он усматривает в ней мистерию мира, невидимую, скрытую связь между Богом и вещами, идею происхождения вещей из Бога и возвращения к нему, следовательно, идею отпадения и восстановления царства духов; иными словами,

он видит в религии историю царства духов, охватывающую в себе историю мира, развитие природы и человечества. Таким образом все прежние проблемы ставятся, каждая на свое место, и все они охватываются религией, к которой они сводятся, как к своему корню. Познание религии есть философия, и притом вся философия целиком, не изменяющая состава философии тождества и философии природы, а только как бы локализирующая их и вводящая их в известные границы. Религия охватывает всю проблему мира, а потому философия религии обнимает собою всю философию.

Проблему религии можно решить только путем богопознания. Поэтому богопознание становится теперь для Шеллинга центром его учения, оно руководит развитием его идей. К этим взглядам он должен был придти, после того как философия тождества признала, что центр тяжести мира находится в абсолютном, по ту сторону всякой эволюции мира. Сам Шеллинг признал эти идеи общим результатом всех своих прежних умозрений. "Я заявляю, что конечною целью всех моих трудов был переход от раздробленности частных знаний к полноте знания, так как я хотел познать истину во всех частных направлениях, чтобы свободно и

беспрепятственно исследовать глубину абсолютного⁹²¹".

Если предыдущие исследования привели к абсолютному, то последующие исходят из него. Таким образом проще всего может быть определена связь между старым и новым периодом развития Шеллинга. Поэтому новые исследования Шеллинга можно определить, как "философское учение о религии или Боге", и так как религия совпадает с историей царства духов (вселенной) в выше упомянутом смысле, то, выражаясь словами самого Шеллинга, можно определить его задачу, как "обоснование исторической философии". Однако это определение легко может привести к серьезным недоразумениям, если понять слово "исторический" в обыкновенном смысле. Приступая к философии религии, от нее ожидают исследований, исходящих из мира человеческой жизни, под философским богопознанием разумеют обыкновенно такую теологию, которая не имеет ничего общего со своеобразными исследованиями Шеллинга. Чтобы кратко и просто обрисовать характер исследований Шеллинга, я воспользуюсь термином "теософия", термином, который может привести к недоразумениям не сам по себе, а лишь в случае

особого объяснения и применения его. Так как я своим употреблением этого слова вообще, а также в отношении к Шеллингу в частности никоим образом не выражал им отрицательных суждений, то меня удивляет, почему мне приписывают такие суждения без всякого повода, только потому, что я применил этот термин⁹²². Термин теософия в моих устах не относится к числу "проклятых категорий", он не содержит в себе ничего обязывающего применять его лишь к некоторым философам. Было время, и именно та эпоха, к которой мы теперь подходим, когда Шеллинг не только не стыдился этого названия, но даже готов был сравнивать себя с мечтателями. "Я громко упоминаю", – сказал он тогда, – "имена многих так называемых мечтателей, и по всякому представляющемуся поводу готов хвалиться тем, что поучился у них. Я хочу тем, кто бранил меня их именами, дать действительное право на это⁹²³".

Впоследствии гораздо позже он стал отказываться от этого названия не потому, чтобы он отрицал по существу свое родство с теософами, а потому, что усматривал в "теософизме" своего рода "мистицизм", исключаящий, по его мнению, возможность научного познания и не способный к нему⁹²⁴. Само слово теософия ничего не

говорит о такой неспособности; возможны также теософы, обладающие этой способностью научного знания: следовательно, весь вопрос в характере теософии, и уж, конечно, никто не станет оспаривать, что такой мыслитель, как Шеллинг, обладал самостоятельным характером. С какою силою научного знания он развил теософический характер своего учения, об этом можно судить, лишь познакомившись с ним. Он сам квалифицирует, как уловку, склонность противников "создавать предубеждение с помощью одних лишь слов". Слово само по себе остается свободным, и прежде всего нужно посмотреть, не стремятся ли противники воспользоваться применением слова лишь как уловкою в борьбе. Шеллинг сам признал, что характер всякой теософии заключается в связи ее богопознания с философским познанием природы, в стремлении осветить тайны природы непосредственно из сущности Бога. Так как богопознание Шеллинга исходит из философии природы и оплодотворяется ею, так как оно имеет целью познание религии, освещающее из сущности Бога тайны мира и природы, то я называю его учение о Боге теософией и понимаю этот термин вовсе не в смысле, противоречащем философии.

Сущность религии установлена выше в том смысле, что ее вечное содержание заключается в восстановлении божественного единства, в возвращении к Богу, которое в свою очередь возможно лишь при допущении отпадения от Бога, обоснованном свободой божественного противоборазия. Поэтому из вопроса о религии необходимо возникает вопрос о человеческой свободе. Такова ближайшая проблема, занимающая первое место в следующем отделе этого сочинения.

Отдел четвертый
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Глава тридцать седьмая
ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА.
А. СПОСОБНОСТЬ ДОБРА И ЗЛА

Весною 1809 Шеллинг напечатал в первом томе своего собрания сочинений статью *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Философские исследования о сущности человеческой свободы и о связанных с этим вопросом предметах). Это исследование было последнею и притом единственною новою частью сборника; Шеллинг справедливо приписывал своей статье большое значение: она относится к числу произведений, создающих эпоху в науке. В предисловии он ставит ее рядом с сочинением *Philosophie und Religion*, появившимся пятью годами раньше. Он говорит, что хочет изложить в этом сочинении с совершенною определенностью то, что осталось неясным в его прежнем произведении вследствие

недостатков изложения; он говорит, что хочет разъяснить свое понятие идеальной части философии. Таким образом сочинение, считающееся обыкновенно выражением разрыва между старым и прошлым в развитии Шеллинга, оказывается находящимся в тесной связи с остальными его произведениями; оно непосредственно опирается на трактат *Philosophie und Religion* и таким образом связано с Бруно, а по своей теме находится также в связи с основным сочинением Шеллинга *Darstellung meines Systems*, написанным в 1801. В этом последнем сочинении построение идеального ряда явлений не было выполнено, между тем за этот промежуток времени понятие идеального ряда углубилось, оно уже не совпадает больше с ходом развития сознания, оно тождественно с "историей царства духов", опирающеюся на свободу. "В этом исследовании", – пишет Шеллинг Виндишману, – "я довожу свою систему до той ступени развития, до которой она должна была дойти на пути первого моего изложения"⁹²⁵.

I. ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВООБЩЕ

1. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ЗНАНИЯ

Если бы мы считали неясную туманную глубину одним из характерных признаков теософии, то мы никоим образом не применили бы этот термин к исследованию Шеллинга о свободе, так как оно уже в определении и истолковании этой труднейшей из всех проблем представляет собою мастерское произведение по ясности и глубине. Прежде всего нужно доказать, что философия вообще, как рациональная система знания или учение разума, в состоянии утверждать и постигнуть свободу; во-вторых, нужно определить, в какой мере проблема свободы разрешена в предшествующих учениях Шеллинга, и наконец, в-третьих, нужно решить, в каком пункте заключается центр тяжести вопроса, подлежащего решению теперь. Эти три пункта нужно ясно осветить прежде, чем приступить к исследованию самой проблемы.

Уже первое возможное возражение относится к числу нелегко устранимых. Если понимать под свободой способность безусловной

первоначальной деятельности, а под знанием – связь основания и следствия, причины и действия, то отсюда тотчас становится ясным, что утверждать свободу невозможно, а потому необходимо отрицать ее. Классический пример такого отрицания дал Спиноза, а пример утверждения свободы в противоположность всякому познанию разума дал Якоби: оба они согласны в том, что рациональное знание и свобода исключают друг друга. Поэтому первая задача Шеллинга состояла в том, чтобы опровергнуть это противоречие. Он становится в боевую позицию и против Спинозы, и против Якоби, в то же время соглашаясь с ними обоими, что всякое истинное рациональное знание должно быть учением о всеединстве, и что свобода никогда не может быть выведена из природы вещей: поэтому ни одна догматическая система философии, даже и система Лейбница не дает понятия свободы. Учение о всеединстве есть пантеизм: это учение об имманентности вещей в Боге. Если бы пантеизм был тождествен с системою слепой необходимости, то фатализм и отрицание свободы были бы неотразимыми следствиями его. Это понимание философии и пантеизма включает в себе существенно ложное предположение. Свобода или безусловна, или ее

вообще нет; она есть или принцип, из которого все следует, или же она имеет только мнимое значение. Безусловным может быть только абсолютное, или Бог. Быть свободным это значит быть безусловным и находиться в Боге. Из абсолютного следует все. То, что следует из него, есть выражение божественной сущности, "самооткровение или представление Бога", следовательно, имеет божественную самостоятельную природу: здесь характер абсолютности не уничтожается характером производности. Понятие производной абсолютности не только не включает в себе противоречия, но даже служит посредствующим звеном (средним термином) всей философии. Такая божественность принадлежит природе. Пребывание в Боге и свобода не только не противоречат друг другу, но даже, как раз наоборот, только свободное существо и только постольку, поскольку оно свободно, находится в Боге, а несвободное существо, поскольку оно несвободно, необходимо находится вне Бога"⁹²⁶. Понятие свободы не несогласимо с учением об имманентности всех вещей Богу, т. е. с пантеизмом; скорее наоборот, оно согласимо только с этим учением. Благодаря этому учению оно оказывается не только возможным, но и

необходимым. Истинная рациональная система, истинное учение о всеединстве есть вместе с тем система свободы.

Учение Спинозы не было такою системою. Якоби заблуждался, думая, что философия Спинозы была единственною истинною рациональною системою. Если Спиноза отрицал свободу в природе вещей, то это отрицание следовало не из рационалистического и пантеистического, а из натуралистического и механического характера его системы. Шеллинг метко и решительно освещает теперь недостатки и односторонности этой системы, величие и истинность которой он восхвалял прежде. "Здесь раз навсегда высказываем мы свое определенное мнение о спинозизме. Эта система не есть фатализм вследствие того лишь, что она признает вещи существующими в Боге: мы показали выше, что пантеизм не исключает возможности, по крайней мере, формальной свободы; следовательно, Спиноза, был фаталистом по какому-нибудь другому, независимому от вышеуказанного основанию. Ошибка его системы заключается вовсе не в том, что он помещает вещи в Боге, а в том, что он считает вещи только вещами, что он оперирует при помощи абстрактного понятия мировых сущностей и при

помощи понятия бесконечной субстанции, которая у него была также лишь вещью. Поэтому его доводы против свободы имеют чисто детерминистический, но вовсе не пантеистический характер. Он относится также и к воле, как к вещи, и затем, конечно, доказывает, что воля во всяком случае своего обнаружения должна определяться другою вещью, которая, в свою очередь, определяется третьею, и т. д. до бесконечности. Отсюда безжизненность его системы, холодность формы, скудость понятий и выражений, неумолимая жесткость определений, что вполне согласуется с абстрактным способом рассмотрения вещей; отсюда совершенно последовательно является его механический взгляд на природу". "Спинозизм в его окоченелости можно было бы рассматривать, как статую Пигмалиона, которая должна была одухотвориться благодаря теплоте дыхания любви, однако это сравнение не подходит к данному случаю, так как система Спинозы скорее представляет собою лишь бедный содержанием очерк произведения, в котором, если бы оно было одушевленным, должно было бы появиться множество еще недостающих или недоразвитых членов. Скорее его можно сравнить с древнейшими изображениями богов, которые

казались тем более таинственными, чем менее в них говорили индивидуально-живые черты. Одним словом, это односторонне-реалистическая система; это определение ее не осуждает ее, но гораздо правильнее отмечает ее своеобразные особенности"⁹²⁷.

2 НЕОБХОДИМОСТЬ ЗНАНИЯ

Одностороннему реализму противоположен односторонний идеализм, спинозизму противоположна система Фихте. Оба эти направления объединяет путем "взаимопроникновения реализма и идеализма" система тождества, реальный отдел которой составляет философия природы. Здесь природа рассматривается, как постепенный ряд явлений, последним потенцирующим актом которых оказывается свобода; благодаря этому акту вся природа преобразуется и становится чувством, интеллектом и, наконец, волею. Высшее откровение природы ведет к раскрытию ее первоисточника и глубочайшего ядра. Воля есть мировой принцип. "В последней и высшей инстанции нет иного бытия, кроме хотения. Хотение есть первичное бытие, и к одному лишь хотению относятся все предикаты первичного бытия: отсутствие основания, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее выражение бытия". Уже в одном из своих ранних сочинений Шеллинг называл волю божественною первоначальною силою⁹²⁸. До

этой ступени развития, говорит Шеллинг, дошла философия нашего времени благодаря идеализму; проблема свободы в некоторых отношениях разрешена уже ею, свобода рассматривается ею, как мировой принцип, как первичное бытие, как "положительное понятие бытия в себе вообще", как умопостигаемая сущность всех вещей. Все есть я, свобода, воля. Этими понятиями еще не освещена специфическая сущность человеческой свободы, вопрос о нравственной свободе еще не разрешен. Еще не объяснено, как возможна нравственная свобода, т. е. "свобода, как способность к добру и злу". "Это труднейший вопрос во всем учении о свободе, как это чувствуется всеми философами, вопрос, затрагивающий более или менее все системы".

II. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ. СПОСОБНОСТЬ К ЗЛУ

1. НЕСОСТОЯТЕЛЬНЫЕ ПОПЫТКИ ОБЪЯСНЕНИЯ

Свобода возможна только в случае пребывания вещей в Боге; не существует действительной свободы без способности к злу, но зло не может находиться в Боге; здесь, по-видимому, завязывается узел, которого нельзя распутать: свобода объясняется при посредстве условия, полагающего и в то же время уничтожающего ее. Вопрос должен быть решен так, чтобы не было нанесено ущерба ни понятию Бога, ни понятию зла и свободы: если решение этой проблемы приводит к положению, заставляющему нас отказаться от одного из этих понятий или от них обоих, то оно несомненно включает в себе ошибку. Понятие Бога и понятие зла разрушаются, если Бог в каком-либо смысле принимается за источник зла. Не может быть, чтобы зло существовало без свободы, следовательно, без Бога, и в то же время невозможно, чтобы зло объяснялось из Бога.

Именно в этом заключается вся трудность.

Существует одно из пониманий зла, не только не решающих проблемы, но даже и не затрагивающих ее; мы имеем в виду то учение о зле, которое усматривает в нем не силу, а только ограниченность, меньшую степень совершенства, несовершенства и недостатки, присущие конечной природе вещей, не действительную противоположность добру, а только отсутствие добра; согласно этому учению зло не есть что-либо положительное, оно сводится лишь к отсутствию некоторых свойств. Естественная ограниченность вещей не включает еще в себе зла; считать ее злом это значит иметь неадекватное понятие зла. Таково было понятие зла в системе Спинозы. При этом самая возможность зла, как положительного принципа, отрицается, и, следовательно, исчезает та проблема, которую нужно было решить⁹²⁹.

Зло в положительном смысле есть действительная сила, вытекающая из свободы. Поэтому вопрос состоит в следующем: как относится эта сила, как таковая, к Богу? Существует два способа понимания этого отношения: в нем можно видеть или связь, или противоположность; зло или существует в Боге и благодаря Богу, или же вне его. Если зло

находится в связи с Богом, то оно или существует в нем, или непосредственно от него зависит: первое отношение есть имманентность, а второе – зависимость; в первом случае Бог есть единственная причина зла, а во втором он есть соучаствующая причина зла; в обоих случаях зло все же причиняется Богом и таким образом отрицается, с одной стороны, совершенство Бога и, с другой стороны, свобода зла. Таким образом всякое объяснение, допускающее связь между Богом и злом, приводит к абсурду, из чего явствует невозможность таких объяснений⁹³⁰.

Далее существуют попытки объяснить зло, допуская его противоположность Богу: зло находится вне Бога, или как нечто от него вполне независимое, или как нечто происшедшее из него, но совершенно отделенное от него огромным расстоянием. Первое утверждение высказывается дуализмом, а второе – теорией эманации. Если относиться к дуализму серьезно, то тогда эта "система саморазрывания и отчаяния разума" делает невозможным познание зла и даже разрушает понятие божественной мощи, ограничивая силу Божества. Таким образом, дуализм в строгом смысле невозможен. В мире нет ничего абсолютно независимого от Бога, а

потому нет абсолютно первоначального злого принципа, зло может возникнуть впервые вследствие отпадения от первоначальной сущности, от абсолютного добра. Но откуда же может явиться отпадение, свобода и способность к злу там, где не господствует ничего, кроме добра? Таким образом зло остается необъяснимым, как бы мы ни переворачивали дуалистическое миросозерцание, будем ли мы полагать злой принцип, как нечто первоначальное, независимое от Бога, или будем ли мы обосновывать его путем разрывания первоначальной зависимости от Бога. В последнем случае дуализм исходит из отношения зависимости, которое было приведено уже нами к абсурду⁹³¹.

Таким образом остается как последняя попытка объяснения лишь теория эманации, исходящая из учения об имманентности вещей в Боге. Зло возникает путем происхождения из Бога и возрастающего удаления от Бога. Это происхождение может быть или произвольным, или произвольным, оно имеет произвольный характер или со стороны Бога, или со стороны вещей. Если оно обосновано в воле Бога, то Бог есть причина зла. Если же такое происхождение вещей есть результат первоначальной воли или

первоначальной жизни вещей, отделившихся от Бога, то зло становится демоном мира, и пантеизм превращается в "пандемонизм". Если признать произвольность происхождения вещей, как это делает Плотин, то мир представляется, как необходимый последовательный ряд явлений с возрастающим несовершенством, как возрастающее потемнение божественной жизни, погасающей наконец в материи и в чувственной жизни; согласно этому учению добро постепенно переходит в зло, причем различие между ними и, следовательно, самая возможность зла уничтожается. Согласно этому учению зло совпадает с несовершенством, т. е. отсутствием некоторых свойств; оно перестает быть положительным, оно перестает существовать. Таким образом теория эманации впадает во все те заблуждения, которые возникают из отрицания зла или же из признания имманентности зла Богу, зависимости зла от Бога или дуализма между злом и Богом⁹³².

2. ЕДИНСТВЕННО ВОЗМОЖНОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ

Все возможные попытки объединения привели к заблуждениям, и нам кажется уже, что все мыслимые попытки исчерпаны. Что же остается еще, если зло должно быть объяснено и тем не менее не может быть выведено ни из Бога, ни из противоположности Богу? Единственным выходом представляется правильное сочетание теорий имманентности и дуализма в отношении к нашей проблеме. Зло возможно только, как результат свободы, и требует независимого от Бога источника; сама же свобода может существовать только в Боге, она обоснована только в Боге; способность к злу обоснована не в Боге, а в чем-то таком, что не есть Бог. Из этих положений, взятых отдельно, ничего нельзя получить, их нужно объединить: таким образом зло в последнем итоге возможно лишь в том случае, если в Боге существует что-либо такое, что не есть сам Бог. Мы должны построить такое понятие Бога: только такое понятие Бога, незнакомое еще прежним школьным системам новой философии в Европе, включает в себе ключ к решению проблемы человеческой

свободы.

Все божественное бытие состоит в вечном самооткровении Бога, которое, если исключить из него все временные представления, должно быть рассматриваемо, как выход из состояния необнаруженности в состояние обнаруженности, понимая этот процесс, конечно, как совершающийся не во времени. Обнаруженный Бог есть Бог действительный, существующий, раскрывшийся; таким образом смутное состояние сокровенности Бога должно быть необходимым и вечным условием, из которого происходит действительность Бога. Поэтому в божественном самооткровении нужно различать следующие два фактора: "основание существования" и "самое существование". В Боге есть и из него следует все, ничто не находится вне него или перед ним, поэтому также и основание его существования может находиться только в нем самом, может быть сущностью неотделимою и тем не менее отличающеюся от него. Эта сущность есть "природа в Боге". Все философские системы утверждают, что Бог имеет основание своего существования в себе; однако ни одна система не утверждала, что это основание отличается от Бога, что оно есть не сам Бог, а природа в Боге. "Все вещи находятся в Боге и выходят из Бога,

т. е. существуют благодаря основанию, которое находится в Боге, иными словами, основание всех вещей есть Бог: это положение признается непоколебимым. Точно так же ясно, что все вещи бесконечно отличаются от Бога и отделены от него, следовательно, они должны вытекать из основания, отличающегося от Бога. Оба эти утверждения объединяются в следующем положении: "основание всех вещей находится в Боге и в то же время отличается от него", – иными словами, "вещи имеют свое основание в том, что в Боге не есть он сам, т. е. в том, что составляет основание его существования"⁹³³.

Учение об имманентности вещей в Боге поистине устанавливается и обосновывается впервые этим понятием. Пантеизм есть истинное учение, но лишь в этой форме, уводящей в сторону от пути Спинозы, так как Спиноза признавал равенство Бога и природы: *Deus sive natura*. Теперь Спиноза перестает быть громко восхваляемым образцом для Шеллинга; теперь образцом, о котором он, однако, умалчивает, для него служит Яков Беме, немецкий теософ, который впервые признал существование в Боге отличающейся от него природы и из нее познал истинную жизнь Бога. Шеллинг ссылается здесь на свое собственное учение: "философия природы

нашего времени впервые установила в науке различие между сущностью, поскольку она существует, и сущностью, поскольку она служит только основанием существования. Это учение так же старо, как и первое научное изложение его⁹³⁴". Однако необходимо заметить, что это различие не было заложено в самой основе системы, а появилось лишь к концу сочинения *Darstellung meines Systems* и возникло у Шеллинга как бы по пути. В его системе трансцендентального идеализма нет и речи об "истории царства духов", точно так же в изложении принципов философии тождества, которая придает особое значение тождеству в абсолютном, нет и речи "о природе в Боге, отличающейся от Бога".

3. ПРИРОДА В БОГЕ

Мы вовсе не утверждаем, что этим понятием обрывается предыдущий ход идей Шеллинга: оно заложено в конечных пунктах этих идей и является, как необходимое дальнейшее развитие, составляющее новый фазис в эволюции философии Шеллинга. Трудности, являющиеся в изложении именно этого учения и этого понятия, надобно относить не за счет философа, а за счет самой этой проблемы. То, что предшествует всякому сознанию, должно быть темным само по себе. Природа в Боге есть бессознательное в Боге; она есть в нем темное основание, из которого Бог производит самого себя, т. е. свое самооткровение или действительность. Это темное основание есть божественное стремление к возникновению или откровению; это неосвещенная разумом темная воля, стремящаяся к своей цели, предчувствуя ее. Эта цель есть просветление, "разум". Так как темная воля стремится к этой цели, то Шеллинг говорит: "разум есть настоящая воля в воле". Так как воля стремится к цели, предчувствуя ее, то Шеллинг называет это предчувствие воли разумом ее. Всякое откровение и всякое развитие есть восхождение к свету, выход из

сокровенности и тьмы. Так раскрываются растения, человек, мысли. "Всякое рождение есть рождение из мрака на свет; зерно должно упасть на землю и умереть во мраке, чтобы из-под земли поднялся прекрасный светлый образ и развился под солнечными лучами. Человек формируется во чреве матери, и светлые мысли вырастают лишь из мрака неразумного (из чувства, жадного стремления к истине, этой прекрасной матери познания). Так мы должны представлять себе, следовательно, первоначальное жадное стремление, направляющееся к разуму, но не знающее еще его, подобно тому, как мы тоскливо стремимся к неизвестному нам еще даже и по имени благу; руководясь предчувствием, подобно материи Платона, это стремление приходит в движение согласно темному изменчивому закону и не может образовать чего-либо стойкого само по себе"⁹³⁵.

Однако божественное стремление к откровенно имеет вечную, неизменную, безошибочную цель. Бог хочет раскрыть себя. Эта цель заложена в темном основании Бога; в страстном желании Бога породить самого себя она постоянно определяет направление этой деятельности, она есть рассудок, разум, воля в

воле, "логос страстного желания", "светящий во мраке пропасти взор жизни, свет, заложенный в начальной природе". Этою целью служит самооткровение, представление или подобие Бога. Страстное стремление к этой цели есть темное основание (воля), первое движение божественного бытия. "Соответственно этому желанию в самом Боге возникает внутреннее рефлексивное представление, благодаря которому Бог усматривает себя в своем подобии. Это представление есть первое начало, в котором Бог, рассматриваемый с абсолютной точки зрения, становится осуществленным, правда, только в самом себе; это представление первоначально находится при Боге и есть сам Бог, рожденный в Боге"⁹³⁶.

Таким образом природа в Боге есть не что иное, как божественное стремление к откровению, воля к откровению, темная воля, стремление Бога найти свое подобие. Это предчувствуемое уже в темной воле, светящее уже в темном основании подобие Шеллинг называет вслед за Яковом Беме "идеей". Целью идеи служит созерцаемое и освещенное знанием божественное всеединство; природа в Боге (темная воля) есть замкнутое и скрытое божественное всеединство; здесь единство

находится в хаотическом состоянии, а в идее оно приведено к гармонии. Таким образом основание и цель здесь по существу совпадают; в основании заключается в неразвитом состоянии то, что развито в цели: поэтому самооткровение Бога есть развитие. В первоединстве не разделено и не упорядочено то, что разделено и упорядочено в первообразе: поэтому развитие совершается путем разделения, и притом разделения сил, так как оно касается природы в Боге, т. е. темной воли, которая скрывает в себе все силы в связанной форме. Поэтому Шеллинг говорит "первое действие разума в этом первоединстве есть разделение сил; лишь этим путем он может раскрыть единство, содержащееся в первоединстве бессознательно и в то же время необходимо, как в семени; точно так же в человеке смутная жажда создать что-либо освещается тогда, когда в хаотической путанице мыслей, связанных друг с другом, но мешающих друг другу проявиться, мысли обособляются, при чем выступает наружу скрытое в основе, охватывающее их единство"⁹³⁷.

Таким образом развитие в Боге направляется путем разделения сил от первоединства к первообразу (к подобию Божию). До своего разделения силы объединяются темною волею, а

после разделения они объединяются раскрывшеюся волею. Это объединение Шеллинг называет "самою глубокою связью сил", и этот термин по смыслу и внешности напоминает его исследование об отношении между реальным и идеальным, принадлежащее к числу последних его сочинений по философии природы⁹³⁸. Так как природа в Боге не есть мертвый, лишенный силы сопротивления материал, так как она есть сама воля и сила, а не что-либо безвольное, то разделение и порядок сил есть вместе с тем преодоление сопротивляющейся темной воли, борьба света с мраком, подчинение природы Богу, при чем природа совершенно и без остатка должна быть поглощена божеством. Нужны все более глубокие разделения, чтобы вынести на свет еще неразделенное и вполне выдвинуть внутреннюю связь сил. Поэтому развитие совершается постепенно: "Поэтому глубочайшая связь сил обнаруживается лишь в постепенном развертывании, и на каждой ступени разделения в природе возникает новая сущность, душа которой должна быть тем совершеннее, чем более в ней разделено то, что в других душах еще существует нераздельно. Задача совершенной философии природы состоит в том, чтобы показать, как всякий новый процесс подходит все ближе к

сущности природы, пока в высшем разделении сил не разложится самый сокровенный центр природы". Здесь вся философия природы включена в теософию⁹³⁹.

Божественный процесс откровения есть "внутреннее превращение или преображение в свет первоначально темного принципа". Поэтому в ряду существ природы нет ни одного существа, которое бы не было выражением определенной формы или ступени этого превращения, нет существа, которое было бы абсолютно темным или абсолютно светлым. Всякое существо включает в себе оба эти свойства, имеет в себе двойственный принцип, божественный и естественный, как это высказано уже в диалоге "Бруно". Всякое существо в природе происходит из отличающегося от Бога темного основания и стремится к светлой высоте; всякое существо есть темная, но уже в некоторой степени освещенная природа, поэтому в каждой естественной вещи оба принципа не только неразрывно связаны друг с другом, но и образуют единство, не абсолютное, а несовершенное единство, т. е. единство в более или менее высокой степени. Высшая степень единства есть совершенное преображение, всепроникающий свет, всеосвещающая и всем повелевающая божественная "универсальная

воля", в которой вполне обнаруживается и достигает абсолютного господства глубочайшее единство, центр всех сил. Ей противоположна темная слепая воля, коренящаяся в темном отличном от Бога основании, в его противодействии универсальной воле: это "частная воля или своеволие твари⁹⁴⁰".

Таковы как бы два полюса божественного откровения, два центра мироздания, совпадающие в нераздельном единстве, при чем или слепая воля господствует исключительно, а универсальная воля (разум) еще не достигла своего обнаружения, или же универсальная воля господствует исключительно, а своеволие исчезает перед ней; в первом случае воля совпадает с законом природы, а во втором случае – с совершенным откровением Бога. В слепой необходимости и в свете божественного откровения нет никакого зла. Зло состоит в господстве своеволия над универсальной волею, в этом извращении их необходимого отношения; поэтому зло возможно лишь там, где может быть нарушено единство между универсальной и частного волею, где может быть разорвана связь, соединяющая их между собою.

III. ЗЛО В ЧЕЛОВЕКЕ

1. ВОЗМОЖНОСТЬ ЗЛА

В постепенном развитии природы из основания ее должно возникнуть существо, в котором темная воля освещается, и таким образом выступает на сцену первичная или универсальная воля; в природе должен явиться естественный индивидуум, в котором пробуждается сознание и разрывает связь, подчиняющую темную волю универсальной воле. Сознание разбивает оковы, называемые законом природы или слепую необходимостью, и приводит своего носителя на перекресток, где расходятся пути частной и универсальной воли. Сначала воля, происходящая из темного основания, и первичная воля, направленная на конечную цель, находились в нераздельном единстве, теперь они обособляются, единство нарушается и связь, поскольку она имела характер оков, исчезает. В этом обособлении состоит свобода в мире природы.

Среди тварей, доступных нашему знанию, эта свобода является только в человек. "В человеке

заклучена вся мощь мрачного принципа и в то же время сила света, глубочайшая пропасть и возвышеннейшее небо, т. е. оба центра мира". "Человек происходит из темного основания (он есть тварь), и потому он заключает в себе независимый принцип в отношении к Богу; но так как этот принцип, не переставая в своем основании быть темным, преображается в божественном свете, то в то же время в человеке есть нечто высшее, именно дух". Человек есть то, чем природа хочет быть. "Впервые в человеке выражается в полной силе то слово, которое в недоразвитой невысказанной форме заключается во всех других вещах"; человек возвышается из природы и становится над нею, из мира тварей он переходит в несотворенный мир. Как естественный индивидуум, человек есть самость; как самосознательное существо, он есть дух; как духовная самость, он есть личность. Сущность духа заключается в единстве естественной индивидуальности и сознания; сущность личности заключается в самости, которая возвысилась до духовности; сущность личности есть то, что прежде мы называли свободой⁹⁴¹.

Благодаря своей личности человек есть само по себе сущее, отличное от Бога существо.

Поэтому его своеволие не связано уже с универсальной волею, как слепое орудие, подобно тому как это наблюдается в низшей природе. Его своеволие может оторваться от универсальной воли и поставить себя на ее место, вследствие чего порядок центров извращается, и разрывается связь, сковывающая естественные силы. Это возвышение основания над причиною, своеволия над первичною волею, это установление ложного центра есть зло. Это возвышение своеволия приводит к извращению всей жизни, дикие и темные силы природы вырываются на свободу из хаоса, на сцену появляется возмутившаяся армия страстей и чувственных желаний; таким образом возникает ложная жизнь, жизнь лжи, мир тревоги и гибели. Когда в естественном организме нарушается правильное отношение между целым и частями, при чем подчиненный орган начинает жить на счет целого, тогда является болезнь, разрушающая тело. Зло относится к духовной жизни так же, как болезнь к телесной жизни. Природа зла лучше всего освещается этим сравнением его с болезнью. Здесь Шеллинг ссылается на одно изречение Ф. Баадера, который осветил правильное понятие зла глубокомысленными аналогиями с физическим

миром, именно, сравнением с болезнью. "Самость, индивидуальность есть, конечно, основа, фундамента или естественный центр жизни тварей; но если он перестает быть центром, поддерживающим единство и сам, господствуя, выступает на периферию, то в индивидууме возгорается танталовская жажда себялюбия и эгоизма (вспыхнувшей самости)⁹⁴²".

Поэтому совершенно ошибается тот, кто вслед за Августином и Лейбницем пытается объяснять зло конечностью или ограниченностью, недостатком каких-либо свойств, слабостью разума и понимания, или же, следуя просвещению нового времени, объясняет зло естественными свойствами чувственности и животности. Если бы только недостаток каких-либо положительных свойств был основанием зла, то нельзя было бы понять, почему среди доступных нашему знанию тварей зло встречается только в самых совершенных тварях, и почему рука об руку с ним идет совершенство столь многих сил у этих тварей. "По христианскому воззрению дьявол был не ограниченной, а скорее самую широкою тварью". Если бы зло зависело от недостаточной глубины понимания, то где же была бы свобода зла? Зло происходит не из слабости, а также не из

природных свойств тварей: оно коренится в личности, а не в животном. Животное не может отказаться от своей сущности и произвольно разрушить связь сил. Совершенно справедливо говорит Баадер: "Можно было бы желать, чтобы испорченность в человеке доходила лишь до такой степени, как у животных, именно, чтобы она имела характер чистой, невинной животности. Но это не так. К сожалению, человек может стоять только или выше, или ниже животного⁹⁴³". Зло имеет положительное основание, зло есть действительная, положительная извращенность, извращение центра, утверждение ложного единства; в случае появления зла вместо целого, которое состоит в гармонии и порядке сил, наступает "дисгармония и атаксия сил", гармоническая настроенность добра превращается в "расстройство" зла. Не своеволие и себялюбивые страсти составляют сущность зла, а господство своеволия, превращение его в центральную волю, при чем "мрачный или эгоистический принцип проникает в центр жизни". Зло состоит не в недостатке добра, а в активной противоположности добру, в возвышении своеволия против универсальной воли, в этой двойственности воли. Объяснять зло недостатком доброй воли это значить строить

"монотелетическую" теорию зла. Небу нужно противопоставлять ад, а не землю. Зло есть сила и возвышение! Поэтому "существует не только энтузиазм добра, но и энтузиазм зла⁹⁴⁴".

Возможность зла объясняется только тем, что человек поставлен на такую вершину, где он находит в самом себе источник движения равным образом и к добру, и к злу, так что в нем связь принципов имеет свободный, а не необходимый характер, и потому человек стоит на перекрестке. Однако таким образом объясняется лишь возможность зла; она не включает еще в себе действительности зла, которая представляет собою важнейшую проблему, требующую разрешения⁹⁴⁵.

2. УНИВЕРСАЛЬНАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ЗЛА

Предположим, что в человеке существует только возможность зла, что единство с Богом не было бы действительно нарушено, и что извращение центров, при котором человек противопоставляет себя Богу, не наступило бы; тогда не было бы никакого противодействия, которое Бог должен был бы преодолеть, а так как действительное откровение Бога состоит именно в преодолении противодействия, то и самое откровение было бы невозможно. В самом деле, всякая сущность может открываться только в своей противоположности: свет – в мраке, любовь – в ненависти, единство в – раздоре. Как божественное откровение, так и отрицательное условие его, действительность зла, омрачающая духовный мир, должны быть всеобщими; как действительность зла, так и основание его должны быть всеобщими. Для того, чтобы подвергнуться суду, все должно раскрыться, ничто в мире не может оставаться неразрешенным и двусмысленным, зло должно быть не только возможностью, но и действительной силой? Оно и есть сила. Борьба

злого принципа с добрым наполняет собою мир. Это всеобщее могущество и деятельность зла есть факт, требующий объяснения. Так как зло состоит в возвышении человеческого своеволия против Бога, то основание его действительности не может находиться в Боге; так как эта действительность универсальна, то основание ее не может быть произвольным и индивидуально-человеческим; к тому же, уже выше установлено, что нет основных злых сущностей, что дьявол или Люцифер не суть такие злые сущности.

Поэтому общий факт зла и деятельности его может быть объяснен только силою, которая не принуждает, а лишь искушает человеческую волю восстать против Бога; силою, которая не причиняет появление духа зла, а только подстрекает его. Эта сила, которая должна возбуждать человеческую волю, сама должна быть также волею. Так как эта сила предшествует человеческой свободе, то она есть слепая, или темная, воля, и так как божественная всеобщая воля подчиняет ее себе и одолевает ее, то эта темная воля необходимо есть противодействующее своеволие. Этими признаками характеризуется природа в Боге, то темное основание природы, которому Бог

дозволяет действовать независимо от себя (именно это подразумевается под так называемым попусением Бога); это "реакция основания", как говорит Шеллинг, противодействующая воле к откровению, т. е. стремящаяся к первобытному состоянию, к хаосу, к "древней природе". Эта древняя природа всею своею тяжестью влияет на человеческое своеволие, возвышает его и искушает к самовозвышению. Природа есть воля, своеволие, благодаря которому вся жизнь достигает крайней степени резкости и определенности; эта воля, правда, не есть первоисточник своеобразия природы и зла в человеке, но она как бы предобразует его в некоторых "очевидных признаках". "Иррациональность и случайность, связанная с необходимостью в процессе возникновения существ природы, особенно органических, показывает, что в этом случае действует не только геометрическая необходимость, но и свобода, дух и своеволие". Чувственное желание и страсть сами по себе суть уже свобода. Чувственное желание, составляющее основание всякой частной формы жизни в природе, и стремление обладать данным определенным бытием, а не только бытием вообще, суть деятельный принцип в созданных тварях, а не что-либо извне

присоединяющееся к ним. Воля к жизни, и не просто к жизни вообще, а к данному определенному содержанию жизни есть настоящее основание жизни, принцип и фундамент индивидуума. "Найденное эмпирическим путем понятие основания, которое будет играть значительную роль во всем естествознании, должно приводить в конце концов, при научной оценке его, к понятию самости и я"⁹⁴⁶.

3. ЦАРСТВО ИСТОРИИ

Дух относится к злу в нравственном мире так же, как свет к тьме в природе. Рождение света есть царство природы, а рождение духа есть царство истории. "Подобно тому, как в первоначальном творении мрачный принцип должен был служить основанием для того, чтобы из него мог возникнуть свет, точно так же должно существовать еще другое основание для рождения духа, и, следовательно, второй принцип мрака, который должен быть тем более высоким, чем выше стоит дух над светом. Таким принципом служит именно дух зла, пробужденный в акте творения раздражением мрачного основания природы: этот дух зла есть раздвоение света и мрака, которому дух любви противопоставляет теперь высшее идеальное начало подобно тому, как раньше он противопоставлял свет хаотическому движению первоначальной природы".

Таким образом царство природы и царство истории вполне аналогичны друг другу; каждое из них служит пояснением к другому и включает в себе подобие другого, в них обнаруживаются одни и те же ступени откровения, одни и те же периоды творения. Цель природы состоит в

преображении темного мира в мир созная, вследствие чего начинается царство и господство человека; цель истории состоит в подчинении и преобразении злого мира с помощью любви, вследствие чего наступает господство и царство Бога. Первое откровение завершается вочеловечением природы (темной воли), а второе – вочеловечением божественного подобия (первичной воли). Если мир должен быть преобразен светом, то он должен быть также затемнен. Дух раздвоения и зла должен развиваться вполне вплоть до самых отчетливых форм, до самой крайней резкости, для того, чтобы мог обнаружиться дух любви и примирить противоположность. Всякое развитие совершается во времени, история откровения включает в себе мировые эпохи⁹⁴⁷.

Первоначальное состояние человечества не может совпадать с эпохой полного развития зла, оно должно быть периодом невинности и незнания греха, периодом блаженной неопределенности, когда не было ни добра, ни зла: это золотой век, в котором божественная естественная жизнь продолжает еще действовать, не включая в себе раздвоения, так как "сам Бог действует при этом лишь согласно своей природе, а не согласно своему сердцу или любви". За этим

следует эпоха первого раздвоения, когда выступают на сцену божественные естественные силы человека и показывают, на что они способны, когда действуют самостоятельно; это эпоха "деятельности богов и героев или всемогущества природы". В эту эпоху люди получают разум и мудрость исключительно из глубины природы, мощь происходящих от духа земли оракулов руководит ими и складывает их жизнь, все божественные силы основания господствуют на земле, природа блистает видимою красотою богов и всею пышностью искусства и науки, полной содержания. Эта эпоха духовной естественной мощи человека завершается подвигом завоевания всего мира, попыткою подчинить все народы земли и объединить их в одном всемирном царстве. Однако из основания природы не может возникнуть истинное и совершенное единство, всемирное царство необходимо идет навстречу гибели. "Наступает пора, когда все это великолепие распадается, и прекрасное тело прежнего мира разрушается как бы в страшной болезни, так что опять наступает хаос, земля во второй раз становится пустынною и пустою, наступает момент, когда во второй раз должен родиться свет, более возвышенный свет духа. Из

нравственного хаоса выступает зло в своем настоящем виде, в форме личности, человеческое своеволие которой направлено против Бога. Здесь возникает предчувствие приближающегося света, пробуждающее из состояния нерешительности все противодействующие силы зла и вызывающее их на бой. "Только вслед за решительным выступлением на сцену добра может так же решительно выступить и зло, именно как зло". Преодоление зла в этой форме есть истинно божественное откровение; оно противостоит злу, принимающему форму личности и духа, также в форме личности и человека, как посредника и спасителя. "Только личность может исцелить личность, и Бог должен стать человеком, чтобы человек вернулся к Богу". За вторым хаосом, который освещается вторым высшим светом, следует в "turba gentium" (в смешении народов) новое разделение, чтобы дать место новому творению. Это второе творение есть царство Бога; "это новое царство, в котором живое слово, как прочный и устойчивый центр, вступает в борьбу с хаосом и начинает открытую войну добра со злом, продолжающуюся в течение современной эпохи, при чем Бог раскрывает себя, как дух, т. е. в длительности⁹⁴⁸".

Глава тридцать восьмая

В. УМОПОСТИГАЕМЫЙ ХАРАКТЕР ЧЕЛОВЕКА, ОТНОШЕНИЕ ЗЛА К БОГУ, ЛИЧНЫЙ ХАРАКТЕР БОЖЕСТВА

І. ЗЛО, КАК ПОСТУПОК И ВИНА

1. НЕРЕШЕННАЯ ПРОБЛЕМА

Один основной вопрос остался еще нерешенным. Выше была доказана возможность зла в человеке, затем были поняты факт зла в мире и всеобщая действительность его как в отношении к цели божественного откровения, так и в зависимости от сохраняющей влияние силы "древней природы". Если бы предыдущими рассуждениями был объяснен также и акт зла, то допущение необходимости этого акта уничтожило бы свободу и виновность индивидуума и таким образом разрушило бы все предыдущие построения. Если бы зло, как самостоятельный акт индивидуума, составляющий вину его, оставалось необъяснимым, то все предыдущие рассуждения потеряли бы силу.

Данное выше обоснование всеобщей силы зла и направления темной мощи природы приводит лишь к учению о подъеме противодействующего своеволия, о произвольном усилении его; оно объясняет только естественную склонность к злу, пробуждение в душе человека жажды к жизни земных тварей, но еще не осуществление злого поступка. Человека, стоящего на вершине природы, манит к себе назад глубокая пропасть, из которой он выбрался вверх, подобно тому, как человеку, охваченному головокружением на высокой крутой вершине отвесной скалы, кажется будто бы тайный голос шепчет, чтобы он низвергнулся вниз, или подобно тому, как, по древнему сказанию, мореплаватель слышит из глубины водной пропасти непреодолимо увлекательную песню сирен, заманивающую его в водоворот". Если он падает вниз и не противостоит искушению, его падение есть его собственный акт. Не только такие заманивающие голоса влекут человека к злу, но и страх, невольный страх перед добром, требующим абсолютного самоотречения, смерти темного я, действительного отмирания самости, через которое всякая человеческая воля должна пройти, как через огонь, чтобы очиститься. Боязнь перед этим пожирающим огнем изгоняет человека из

его истинного центра и как бы толкает его назад в руки природы, "чтобы в ней искать покоя своей самости". Если он не преодолевает этой боязни и действительно падает назад в пропасть, то это падение есть его собственный акт!⁹⁴⁹

2. ИНДЕТЕРМИНИЗМ И ДЕТЕРМИНИЗМ

Итак, зло будет объяснено только тогда, если в нем будет признана полная виновность индивидуума, акт его личной индивидуальной свободы, без отрицания, однако, всеобщей необходимости зла: этот вопрос до сих пор еще вовсе не был рассмотрен нами. Без сомнения, этот вопрос остается неразрешенным и неразрешимым, пока свобода и необходимость противоплагаются друг другу в отношении человеческих актов, т. е. пока не усматривается действительное тожество свободы и необходимости. Поэтому системы индетерминизма и детерминизма одинаково не способны решить эту проблему. Индетерминизм утверждает так называемую индифференцию воли, т. е. чистый, ничем не определенный произвол, способный в одинаковой мере как действовать, так и не действовать, совершить какой угодно из двух противоположных поступков; иными словами, этот произвол есть способность действовать без основания, вследствие чего человек наделяется сомнительным преимуществом действовать совсем неразумно, преимуществом, дающим ему

сомнительное превосходство перед буридановым ослom, который в случае одинаково сильных побуждений, противоположно детерминирующих его волю, умирает с голоду, стоя между двумя стогами сена. Обыкновенно, индетерминисты приводят в качестве примера ничем не обоснованных действий такие действия, основания которых еще не известны; это плохой способ доказательства, так как там, где является незнание, тем несомненнее существует определение. Абсолютный произвол есть не что иное, как совершенная случайность; он невозможен в такой же мере, как невозможна подобная случайность. Наоборот, детерминизм утверждает, что все человеческие действия сплошь определяются предшествующими причинами, следовательно, совершенно несвободны; при этом для детерминизма все равно, следует ли понимать эти причины, как внешние или внутренние, как механические или психические. В отношении к вопросу о происхождении зла обе эти системы оказываются одинаково ложными; если же не касаться этой проблемы, то нужно признать, что более рациональная из этих систем, именно детерминизм, имеет (относительно) более высокий философский характер⁹⁵⁰.

3. УМОПОСТИГАЕМЫЙ ХАРАКТЕР

Существует свобода, не имеющая ничего общего со случаем и потому не утрачивающая характера необходимости, однако такой необходимости, которая не имеет ничего общего с принуждением и потому тождественна со свободой: это "внутренняя необходимость, вытекающая из сущности самого действующего лица". Она исключает всякое принуждение со стороны предшествующих причин, следовательно, всякую причинную связь, также и психическую, а потому и всякую последовательность. Эта свобода имеет не временный и эмпирический, а умопостигаемый характер; это умопостигаемая сущность самого действующего лица, не определенная ничем предшествующим и представляющая собою нечто абсолютно первое. Эта умопостигаемая сущность вовсе не оказывается неопределенною; она представляет собою не сущность человека вообще, а сущность этого человека, т. е. умопостигаемый характер его: в этом пункте свобода и необходимость совершенно едины. Умопостигаемый характер свободен, так как он есть акт самого индивидуума, а потому и все

поступки, следующее из него, свободны и, так как они следуют, необходимы. Уже Фихте учил, что я производит само себя, что оно есть акт самого себя, но он внес этот акт в сферу сознания, между тем как сознание не есть первоначальное бытие; самопостижением и самосознанием я, как и всяким познаванием, предполагается уже наличность действительного бытия: это бытие, предшествующее всякому сознанию, есть реальное самополагание, "первичная и основная воля, придающая себе сама определенность и служащая основанием всякой сущности⁹⁵¹".

Умопостигаемый характер есть по природе своей вечный акт, не затрагиваемый временем. Всякое единичное существо благодаря своему самоопределению имеет от века определенный характер, данную во всех отношениях определенную индивидуальность; это самоопределение совпадает с первым актом творения, единичное существо есть существо, обладающее таким-то определенным характером, а не становится таким существом. "Таким образом человек, представляющийся в настоящий момент вполне определенным, определил себе эту форму в первом акте творения и от века явился, как таковой, определив себе этим актом даже

свойства своего тела". Это первичное и основное хотение составляет базис и условие всякого сознания; отсюда ясно, что этот основной акт нашей сущности сам не может происходить в нашем сознании, так что мы поэтому не можем сознавать этого умопостигаемого акта. Однако след его остался в нашем сознании. В каждом из нас живет чувство свободы и в то же время необходимости нашего характера, обоснованного этим вечным актом; каждый из нас говорит: "я таков, каким родился", – и в то же время каждый чувствует, что эти врожденные свойства составляют нечто подлежащее вменению, следовательно, мы сами в них виноваты, сами были причиной их. В этом смысле следует понимать предопределение; предопределение существует не благодаря лишению основания решению Бога, как это обыкновенно думают, следовательно, не благодаря решению, которое уничтожило бы свободу в корне, а благодаря собственной воле индивидуума, предшествующей всякому времени. "Человек действовал от века и уже в начале творения так, как он действует здесь на земле. Деятельность человека по природе своей не возникает, а вечно существует, подобно тому как и сам человек, как нравственное существо, не возникает во времени⁹⁵²".

Если человек действительно зол, как об этом свидетельствует всеобщая действительность зла в мире, и как это объясняется могуществом противодействующего своеволия природы, "реакции основания", повсюду возбуждающей себялюбие, то это значит, что человек сам превратил в свой действительный акт свою естественную склонность к злу. "Он от века утверждал себя в своем индивидуальном обособлении и себялюбии, и все рожденные люди являются на свет с присутим им мрачным принципом зла". Такой смысл и имеет понятие прирожденного зла. Вина заключается не в рождении, а существует до рождения и состоит в том умопостигаемом акте, который определяет характер человека и составляет корень нашего нравственного бытия. Поэтому первоначальным или радикальным характером отличается зло, а не наследственный грех, который действует, распространяясь подобно заразному началу, не обосновывая, а предполагая уже существующее нравственное разложение. "Не страсти сами по себе составляют зло, и не только с плотью и кровью, а с духом зла в нас и вне нас должны мы бороться". Зло заключается в умопостигаемом характере: отсюда именно объясняется та подлежащая вменению необходимость, которая

составляет его сущность, чувствуется, как вменяемая, и оспаривается только при поверхностной оценке нравственных отношений и незнании людей. Чем более углубляется человеческое самопознание, тем более достоверным становится признание умопостигаемой и радикальной природы зла. Однако в философии простого признания еще недостаточно; от нее требуется проникновение в глубь вещей, действительное понимание, согласующее умопостижимые основания с религиозными. По словам Шеллинга, Кант исследовал радикальное зло только в своей философии религии, более глубокой, чем его Критика разума; наоборот, Фихте усмотрел эту проблему в своих первоначальных умопостижениях, а в своем позднейшем учении о нравственности оставил ее в стороне. "Замечательно, что Кант, не возвысившийся в своей теории до понятия трансцендентального акта, определяющего все человеческое бытие, впоследствии благодаря простому точному наблюдению явлений нравственной оценки пришел к признанию субъективного основания человеческих поступков, которое должно предшествовать всем эмпирическим актам и само должно быть актом свободы. Наоборот, Фихте, выработавший

понятие о таком акте в своих умозрениях, опять подчинился в учении о нравственности господствующему филантропизму и стал объяснять зло, предшествующее всякому эмпирическому поступку, лишь косностью человеческой природы⁹⁵³". Замечу, между прочим, что Шеллинг в данном случае не в достаточной степени оценил заслуги и значение Канта и не обратил внимания на его учение об умопостигаемом характере, изложенное им в третьей антиномии Критики чистого разума и кроме того в Критике практического разума. Кант оставил нерешенным вопрос, следует ли понимать умопостигаемый характер, как определенный индивидуальный характер. В этом пункте Шеллинг подвинул проблему вперед, а Шопенгауэр последовал за ним⁹⁵⁴.

Из умопостигаемого характера зла вытекают следующие необходимые следствия. Самость вытесняет истинный центр жизни и становится на его место, она признает себя за "всеобщую волю", за отражение Бога и становится "Богом наизнанку".

Таким образом истинный свет не только затемняется, но и искажается, он заменяется блуждающим огоньком, вместо разума светит или, скорее, ослепляет воображение, дух

соблазна, лжи и фальши, извращающий всю жизнь до основания. Жизнь в Боге есть все во всем; ложная противобожественная жизнь, самость, стремящаяся быть всеобщей волей, хочет быть всем, а на самом деле представляет собою лишь алкание себялюбия, которое, оторвавшись от целого, становится все более скудным и жалким, а потому все более жадным, голодным и ядовитым, и вследствие высокомерного желания быть всем делается ничем. Пропитанная и обольщенная духом лжи самость вполне покоряется ему и потому оказывается несвободной; дух зла в человеке приводит необходимо к потере первоначальной свободы. Таким образом умопостигаемый характер зла приводит к отсутствию свободы, чувствуемому, как необходимость. Именно эта необходимость, эта покорная подчиненность духу себялюбия есть необходимое последствие первичного акта зла⁹⁵⁵.

Но здесь возникает вопрос: где же остается возможность улучшения и добра в человеке в противовес этой необходимости зла? Эта возможность основывается на обращении человека, на действительном "перевороте" в нем, и если бы этот переворот исключался умопостигаемым характером зла, то отсюда

возникло бы возражение, которое разрушило бы все предыдущие рассуждения и могло бы дать последнее основание их крушения. То же самое чувство, которое свидетельствует о необходимости зла в нас, возвещает нам также о сохранившейся в глубине нашего существа способности к добру и побуждает нас совершенствоваться. Зло есть акт свободы, свобода неразрушима; она может определять, извращать, а, следовательно, также изменять основное направление волн. Так как зло есть извращение, то именно поэтому оно не исключает возможности обращения к добру. Скорее, наоборот, это обращение благодаря свободе не только остается возможным, но и постоянно требуется. Это требование есть также необходимое явление, оно существует среди зла, так что радикальное зло в мире вовсе не есть уничтожение добра, подобно тому как потеря первоначальной свободы вовсе не есть уничтожение ее; свобода потеряна в зле, пока оно действует, но так как свобода неразрушима, то деятельность зла предопределена к уничтожению.

Именно это предопределение, положительным выражением которого служит восприимчивость и способность к доброму принципу, полагается свободой в умопостигаемом характере и не

может быть исключено из него. "Совершенно правы те, кто утверждает, согласно общим свойствам человека, что действует не сам человек, а добрый или злой дух в нем. Тем не менее, свобода не терпит от этого никакого ущерба, так как именно предоставление свободы действий доброму или злему принципу есть следствие умопостигаемого акта, которым определяется сущность и жизнь человека".

Истинное учение о нравственности должно правильно решать вопрос о произволе или свободе выбора и не делать игрушкой этой свободы ни зло, ни добро. И зло, и добро необходимы и только потому могущественны. В сфере зла, как в сфере добра всякий индивидуум должен существовать и действовать так, как он существует и действует; ни то, ни другое не может быть произвольно надето или снято с себя, как какая-либо одежда. Вносить произвол этого рода в добро или зло значит не понимать могущества добра и зла и легко относиться к ним, как раз в самом решительном и опасном вопросе. Учение о произволе губит нравственность и этику. В этом смысле Шеллинг называет *aequilibrium arbitrii* (свободу выбора) "чумою всякой морали". Быть злым это значит быть подчиненным духу себялюбия, в котором своеволие заняло

центральное место; быть добрым это значит быть подчиненным универсальной воле (духу Божию) и только в ней находить центр тяжести своей воли. В этом подчинении ни в первом, ни во втором случае нет "произвольной нравственности". В зле наше своеволие отрывается от божественной воли, и это безбожие есть зло; в добре наше своеволие связано с божественною волею, оно есть и хочет быть лишь органом и орудием Бога, эта связанность есть добро, которое Шеллинг называет поэтому в строгом и точном смысле слова "религиозностью". Религиозность и нравственность суть одно и то же. Безбожная жизнь, притупленная и ослепленная, следует за блуждающим огоньком воображения; наоборот, религиозная жизнь обладает ясным характером в божественном свете знания и не терпит ничего неясного. Она есть вовсе не пустое мечтание, вовсе не приторно благочестивое предчувствование и переживание божественного, как этого хотят философы чувства. Скорее при этом путь жизни и цель ее оказываются совершенно освещенными, направление воли определяется неизменно образом, и таким образом обосновывается нравственный дух поведения, истинно практический характер,

поступки которого вполне согласуются с мыслями. В этом согласовании истины и добра, знания и поведения состоит "добросовестность". Религиозность и добросовестность суть одно и то же. Религиозность не следует понимать так, как ее истолковывают философы чувства, а добросовестность не следует понимать в духе моралистов, которые при каждом добром поступке требуют зависящего от произвола рассуждения об обязанностях, как будто бы всегда нужно посмотреть в книгу, чтобы узнать, что нужно сделать. Даже и самое строгое выполнение долга, имеющее характер катоновской суровости и твердости, вовсе не нуждается в поминутном цитировании заповедей долга. В добросовестном поведении эта заповедь есть необходимый и вполне надежный закон сердца, подобно религии; этот закон не представляет собою ни самопроизвольной нравственности моралистов, ни распущенного самонаслаждения так называемой эстетической нравственности и прекрасных душ⁹⁵⁶.

II. ТЕОДИЦЕЯ. ОТНОШЕНИЕ ЗЛА К ДОБРУ

1. ЛИЧНОСТЬ БОГА

Проблема зла решена. В своей возможности оно объяснено из природы в Боге; со стороны же своей могущественной действительности и вменяемости, а также со стороны своего определения быть побежденным и уничтоженным оно объясняется из умопостигаемого характера человека. Без этой возможности и действительности зла не существует божественного самооткровения, а так как это откровение существует с абсолютною необходимостью, то оно есть обуславливающее начало, и от него зависит зло. Таким образом существует отношение между божественным самооткровением и злом, и если первое представляет собою свободный и сознательный акт, то Бог, как обладающая волею и нравственная сущность, вступает в отношение к злу, иными словами, последнее оказывается зависящим от божественной воли. Этот вопрос подлежит теперь нашему исследованию. Это

важнейший вопрос в философии религии, совпадающий с проблемою теодицеи: "как оправдать Бога в отношении к злу?"

Этот вопрос возникает в том случае, если божественное самооткровение есть свободный и самосознательный акт, но оно может иметь такой характер лишь в том случае, если Бог есть личность. Есть ли Бог личность? Этот вопрос нужно прежде всего сделать ясным во всех отношениях. Мы уже определили личность, как сознательную или одухотворенную самость, как силу, единство сил, живое единство. Два условия, необходимые для существования личности, суть реальный и идеальный принцип, "основание и существование", природа и дух. Если эти два принципа распадаются и остаются равнодушными друг к другу, то личность становится невозможною; она состоит в соединении этих принципов, в том, что они вполне проникают друг друга и образуют единую сущность. Но в Боге эти два условия соединены абсолютною связью: поэтому Бог есть не просто личность, а "высочайшая личность, дух в высшем или абсолютном смысле этого слова". Основанием существования Бога служит "природа в Боге". Личное существование Бога обосновывается именно связью Бога с природою.

Поэтому нельзя понять личности Бога и личности вообще, если представлять себе Бога без природы или Бога только как природу: первое сделал Фихте, а второе – Спиноза; поэтому Фихте и Спиноза должны были считать Бога не личным Существом⁹⁵⁷.

Божественная личность есть единственное содержание вечного самооткровения Бога. Так как эта личность объединяет в себе в абсолютной форме указанные два принципа, то она необходимо имеет два одинаково вечные начала: Бог открывает себя в одно и то же время, как первое и последнее, как основание и цель, как природу и дух, как силу и единство всех сил. Существует только одна сила – воля. Поэтому два указанных принципа откровения должны быть первичными направлениями божественной воли: это "воля основания и воля любви". Воля основания есть влечение к откровению, стремление единого раскрыться, не подчиненное никакой внешней необходимости, но и не освещенное еще знанием, а потому имеющее "неопределенный характер, как страсть или наслаждение, и сравнимое прежде всего со страстью к красоте в возникающей природе, которая стремится развиться, и внутренние движения которой произвольны, хотя она в них

и не чувствует себя принужденною". Наоборот, воля любви абсолютно свободна и сознательна, поэтому ее откровение состоит из деятельностей и актов.

В Боге, а, следовательно, и в природе нет иной необходимости, кроме личной. Эта необходимость совпадает с божественною волею, и так как божественная воля исключает всякое принуждение, то эта необходимость совпадает с божественною свободою. Следовательно, и в природе действует свобода; это не произвол и в то же время не мертвая абстрактная необходимость, а божественная и духовная свобода, представляющая собою по своей внутренней сущности нравственную необходимость. Отсюда является иррациональное начало в природе, не замечаемое геометрическим рассудком, который поклоняется идолу всеобщих и вечных (независимых от всякой воли) законов природы, хотя иррациональное решительно выступает на первый план. "Вся природа говорит нам, что она существует вовсе не на основании одной только геометрической необходимости; в ней присутствуют не один только чистый разум, но также и личность и дух (подобно тому, как мы отличаем умного автора от остроумного)". Признание законов природы за нравственно

необходимые законы было великим проникновением в сущность мира и одною из самых привлекательных сторон философии Лейбница. "Высшая цель динамического способа объяснения состоит не в чем ином, как в этом сведении законов природы к душе, духу и воле⁹⁵⁸".

Божественная воля до сих пор представлялась нам, как темная лишенная знания воля, действующая в силу своей внутренней природы и, следовательно, не совершающая поступков в собственном смысле этого слова. То, что совершается благодаря этой воле, совершается без знания, без божественного предвидения всех содержащихся в акте творения и необходимых благодаря ему последствий. Так должно бы быть и было бы, если бы Бог был только такою волею, только стремлением к откровению, только тем, что было названо "природою в Боге". Тогда не было бы творения, а было бы только развитие Бога, не вечное, а лишь временное откровение, или, вернее, тогда откровения не было бы вовсе, так как не было бы того, чему нужно открыться: ведь вне Бога нет ничего, а сам Бог при этих условиях был бы слепою сущностью. Тогда Бог не был бы личностью, а, следовательно, и вообще не существовал бы. Природа в Боге не есть сам

Бог, она не только существует в нем, но и находится в нем для него; Бог открывает свое содержание для себя самого и притом вечно. Божественная деятельность (самооткровение) и познание суть вечные, безвременные и потому неделимые акты: природа есть не состояние Бога, а его объект, его идея, его образ. Природа есть первообразный мир, вечно присутствующий в разуме Бога, мир, "в котором Бог осуществляется идеально или, что одно и то же, познает себя предварительно в своем осуществлении". Таким образом необходимость в Боге есть необходимость, от века освещенная знанием и потому нравственная. Так как всякая необходимость исходит из личности Бога, то не может быть иной необходимости, кроме этой, совпадающей со свободою Бога и потому исключаящей всякий произвол, вследствие которого Бог мог бы из многих возможных миров одинаково избрать или тот или другой, т. е. открыться или представиться в иной форме, существовать иначе, чем теперь. Вместе с личностью Бога полагается также единство и нравственная необходимость мира. "В божественном разуме находится система, но сам Бог есть не система, а жизнь". Спиноза отметил в божественной необходимости характер единства

и ненарушимости, исключаящей всякую другую форму существования; Лейбниц отрицал эту ненарушимость, допуская множество возможных миров, он признал за божественную необходимость личный и нравственный характер, отвергнутый Спинозой; Шеллинг объединяет эти противоположности в своем учении о личном и необходимом самооткровении Бога, которое заключает в себе платоновское понятие идеального (первообразного) мира⁹⁵⁹.

Нравственная необходимость совпадает с божественною центральною или универсальною волею; зло состоит в обособлении и противопоставлении своеволия; поэтому зло возможно только в своеволии, которое может оторваться от божества, оно возможно в личности, отдельной от Бога, в конечной личности, вроде человека. Всякая личность покоится на естественном основании, как своем базисе, которого нельзя разрушить, а можно только подчинить. Сила и свобода личности простирается лишь настолько, насколько она способна к этому покорению своей основы, насколько она обладает властью над природою. В Боге эта сила абсолютна, так как он носит природу, как основание своего существования,

целиком в себе. В человеке эта сила имеет определенную меру, находит никогда не устранимую границу, вследствие чего ни одно конечное существо не может целиком овладеть основанием своего существования. В этом состоит в противоположность божественному всемогущию бессилие всех тварей, чувствуемое ими бессилие, стесняющее всякое проявление жизни. "Отсюда этот мрачный покров, лежащий на всей природе, эта глубокая неискоренимая меланхолия всякой жизни".

2. ДОБРО И ЗЛО

Бог есть всемогущая личность. В нем свобода совпадает с нравственной необходимостью, а нравственная необходимость с абсолютной мощью. Чтобы быть личностью, нужно прежде всего быть природою; это относится к Богу в такой же мере, как и к человеку; но Бог имеет свою природу и вместе с тем всю природу под собою, его своеволие вполне совпадает с его универсальной волею, он не отделен и не отделим от этой последней. Поэтому в Боге нет ни возможности, ни действительности зла; такая действительность зла не может оказаться в нем ни в каком смысле, ни как отрицательное условие, ни как средство, ни как объект божественного постановления, и тем не менее, как результат божественного попущения. Нельзя утверждать, будто таким образом ограничивается божественное всемогущество: ведь зло возможно лишь в конечной личности, сила которой необходимо связана с бессилием. Поэтому если бы мы допускали зло в Боге в каком бы то ни было смысле, мы, скорее, отрицали бы божественное всемогущество и заменяли бы его бессилием. Божественное самооткровение имеет

неизменное направление, в котором не может встретиться ничего злого; то, что в сотворенном мире отклоняется от этого направления или противодействует ему, следует из самооткровения только "в качестве спутника". Чтобы воспрепятствовать злу, Бог должен был бы подавить вочеловечение природы, прекратить деятельность самой природы, уничтожить основание ее существования, т. е. уничтожить свою собственную личность. "Для того, чтобы не было зла, сам Бог должен был бы перестать существовать". Благо есть единственная цель, но благо не может существовать без высшей энергии воли, без способных к делу сил, без напряжения и возбуждения своеволия со всеми подчиненными ему силами. Это возбуждение и активность самости есть дело природы. Если природа в человеческом своеволии принимает характер зла, то это зло есть акт самого человека, а не дело природы и воли Бога; если сила, необходимая для добра, поступает на службу к злу и становится паразитом, то этому ничем нельзя воспрепятствовать, и это вовсе не ведет к отрицанию блага. "Если страсти становятся пособниками бесчестия", – говорит Иоганн Георг Гаманн, – "то они перестают быть оружием мужества?"⁹⁶⁰

3. КОНЕЦ ЗЛА

Естественное искушение стать на сторону зла не есть зло, оно есть необходимое следствие условий добра. Если эти условия превращаются в свою противоположность и становятся средством к злу, то зло оказывается дурным употреблением добра, так как оно действует только путем (дурного употребления) добра. Здесь впервые мы познаем в полном свете противоположность и борьбу между этими двумя принципами. Конечно, зло в мире оказывается не только возможным, но и могущественным, оно есть не только недостаток добра, но и его деятельная противоположность; однако, так как оно живет средствами и силами добра, и притом только этим источником и не обладает никакими независимыми от него, собственными силами, то в сравнении с добром оно не есть самостоятельное действительное враждебное царство, которое могло бы вести войну, опираясь само на себя; поэтому в борьбе принципов конец не остается нерешенным или сомнительным. Борьба со стороны зла есть не война, а бунт: оно противостоит добру, как восставший подданный, оно начало борьбу, в которой стоят друг против

друга своеволие и универсальная воля, индивидуум и вселенная, человек и Бог, короче говоря, бессилие и всемогущество. Как же можно сомневаться относительно исхода этой борьбы? Сначала нужно было понять, каким могуществом обладает зло, чтобы потом приобрести понимание его настоящего бессилия. Бессилие зла заключается не в его слабости, а в его силе, так как эта сила оторвана от блага и тем не менее неотторжима от него.

Таким образом то, что мы назвали универсальной деятельностью зла в мире, борьбою добра со злом в человечестве, на самом деле скорее оказывается смешением и взаимопроникновением двух принципов, которые не могут сосуществовать и пребывать в таком сосуществовании, так как добро по природе своей не имеет и не должно иметь ничего общего со злом. Ничто в мире не должно оставаться неразделенным и неясным. Поэтому необходимо должно наступить последнее и высшее разделение, действительный кризис, благодаря которому добро отделится от зла, всякая энергия останется только при добре, а на стороне зла не будет никакой силы. Таким образом оканчивается действительность зла, оно теряет свое могущество, оставаясь только возможным, оно

сводится к потенциальному состоянию и навсегда становится тем, чем оно всегда должно бы быть: подчиненным. Эта борьба заканчивается исключением зла из добра, признанием его совершенной нереальности, так как в сравнении с добром оно есть небытие. Таким образом, борьба со злом заканчивается вовсе не восстановлением добра из зла или не обновлением всех вещей, а уничтожением зла⁹⁶¹.

II. БОГ И ЛЮБОВЬ БОЖИЯ

1. ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ

Последний и высший кризис, состоящий в возвращении зла к потенциальному состоянию и небытию, сопровождается также преображением и одухотворением мира, возвращением и возвышением очищенного своеволия в область универсальной воли, абсолютным общением с Богом, вечным бытием и жизнью. Чтобы основательно отделить друг от друга добро и зло, сплетенные в естественной самости друг с другом и как бы вступающие в рукопашный бой, человек должен буквально умертвить в себе естественную самость: в этом и состоит необходимость смерти, она нужна для разделения, и потому она исчезает после наступления этого разделения. Следствием этого разделения является вечная и бессмертная жизнь в Боге, общность божественной и индивидуальной жизни, которую Шеллинг обозначил словом любовь: она есть единство в свободе, соединение таких существ, которые не должны быть связаны необходимо, как существа, которые не могли бы быть друг без друга; это

соединение таких существ, "из которых каждое могло бы существовать само по себе и, тем не менее, не существует и не может существовать без других". Условием необходимой связи служит "противоположность", а условием свободной связи служит разделенность, или "дуализм". "Также и дух не есть еще высшее начало", он есть лишь воля к любви, лишь "дух или дыхание любви", как выражается Шеллинг; "любовь же есть высшее начало⁹⁶²".

2. ПОСЛЕДНЯЯ ПРОБЛЕМА

Очевидно, эта цель и конец всех вещей совпадают с целью божественного самооткровения; Бог, данный в откровении, есть действительный Бог, его самооткровение есть самоосуществление, необходимо проходящее через противоположности и потому заключающее в себе процесс возникновения. Поэтому высшее и последнее отделение добра от зла приводит к "совершенному осуществлению Бога", к состоянию преобразования мира, к той цели времен, когда "Бог будет все во всем, т. е. когда он совершенно осуществится⁹⁶³". Впервые теперь можно установить понятие Бога во всем его объеме, и решение этой проблемы составляет высший пункт всего исследования. Определим эту задачу точнее: понятие божественного, свободного от противоположностей всеединства, господствовавшее среди прежних взглядов Шеллинга, должно быть теперь соединено с понятием деятельной личности Бога, обусловленной внутренними активными противоположностями, вечное бытие Бога должно быть объединено с вечным возникновением его, пантеизм должен сочетаться

с теизмом, так как центр тяжести первой системы взглядов заключается в учении о божественном всеединстве, а центр тяжести второй системы – в учении о божественной личности. Что касается последней, Шеллинг заявляет, что он установил первое отчетливое понятие ее в своих исследованиях о человеческой свободе⁹⁶⁴. Эта новая проблема вытекает из учения о свободе, и можно сказать, что она включает в себе все остальные проблемы. Различие между этим учением о свободе и первоначальной системой тождества тотчас же обращает на себя внимание, но, обсуждая этот вопрос, нужно иметь в виду следующие два соображения: во-первых, философия природы и история сознания в своей сфере остались такими же, как они и были, и, во-вторых, от обоснования философии тождества вплоть до развития учения о свободе в самом Шеллинге происходило непрерывное развитие; уже в конце сочинения *Darstellung meines Systems* появляются понятия основания в Боге, в историческом построении христианства возникновение божественного самооткровения становится уже главной темой, а в диалоге Бруно в трактате *Philosophie und Religion* исследование противоположностей в Боге составляет самую трудную и самую глубокую проблему. Поэтому

нельзя говорить о разрыве в ходе идей Шеллинга, появившемся будто бы вместе с его учением о свободе. В философии Шеллинга одна проблема следует из другой, сам философ находится и чувствует себя находящимся в процессе живейшего развития, не могущего дать готовой, отделанной системы, которую он мог бы, так сказать, выпустить из рук и распространить с помощью школы. Этими свойствами Шеллинг и его творение отличается от Гегеля и со стороны своей деятельности. Он сам замечает в конце излагаемого нами трактата: "Я никогда не хотел путем основания секты отнимать у других и тем менее у самого себя свободу исследования, в процессе которого я всегда находился и, конечно, всегда буду находиться". Подобное заявление нужно не только выслушивать, но и уметь ценить его, чтобы правильно судить о Шеллинге, все равно, в хорошем или в дурном смысле⁹⁶⁵.

3. ЖИЗНЬ БОГА

Мы знакомимся с решением проблемы, поскольку она дана в учении о свободе. Если в Боге должны быть объединены противоречащие друг другу определения, то это возможно только путем различения состояний божественной жизни или "периодов божественного откровения", которые должны иметь вечное начало и вечную цель, чтобы составлять совершенно законченное целое. Поэтому ключ к решению находится в вечной теогонии, проходящей сквозь время, но не зависящей от него. Поэтому следует отличать друг от друга первоначальное состояние Божества, предшествующее всякому откровению, далее, совершенное состояние Божества, абсолютное откровение, "когда Бог есть все во всем", и, наконец, среднее между тем и другим состояние возникающего откровения, в котором противоположности проявляют свою активность. Первое и последнее состояние есть свободное от противоположностей единство: первое состояние есть единство, предшествующее всякой противоположности, последнее состояние есть единство, стоящее выше всех противоположностей; в первом случае

противоположности еще не выступили наружу, а во втором они совершенно разрешены и побеждены. Единство, предшествующее всяким противоположностям и составляющее источник всей божественной жизни, Шеллинг называет "первичным основанием", а также в отличие от "основания" (Grund), составляющего одну из сторон противоположности (природу в Боге), он называет его "бесконечным основанием" (Ungrund): это основание соответствует тому, что Шеллинг раньше называл "абсолютною индифференцией". Он пользуется и теперь этим выражением, но уже не в прежнем его объеме. Индифференцию он уже не ставит более наравне с самим абсолютным, а отождествляет ее только с начальным пунктом абсолютного. Шеллинг прямо говорит: "В бесконечном основании или в индифференции нет, конечно, личности, но разве начальный пункт представляет собою целое?" Это целое, "Бог, составляющий все во всем", свободное от противоположностей единство, являющееся, как результат преодоления и подчинения всех противоположностей, есть абсолютная личность или любовь Божия. В свою очередь промежуточное состояние возникающего откровения, заключающее в себе деятельные противоположности, занятое их преодолением и

потому вместе с тем являющееся в форме противоположности, Шеллинг называет теперь "тожеством" в отличие от индифференции. Это тожество есть воля к откровению, цель которого от века познана в Боге; поэтому оно есть не просто природа, а познанная природа, или "дух". Итак, состояния божественной жизни таковы: индифференция, тожество, абсолютность или первичное основание (бесконечное основание), дух, абсолютная личность (любовь). "В духе сущее совпадает с основанием существования, в нем и то и другое действительно существует вместе, иными словами, он есть абсолютное тожество того и другого. Но выше духа находится первоначальное бесконечное основание, представляющее собою уже не индифференцию (равнодушие) и не тожество обоих принципов, а всеобщее, ко всему одинаково относящееся и тем не менее ничему не подчиненное единство, свободную от всего и тем не менее во всем действующую благодетельность, одним словом любовь, которая есть все во всем". Вопрос, как из первичного основания (из бесконечного основания) возникает та противоположность, которая окончательно примиряется в абсолютной личности Бога, разрешается Шеллингом коротко. Противоположности необходимы для личности

Бога; точно так же необходимо должно предшествовать ей свободное от противоположностей единство; если бы это единство не было в начале, то как бы оно могло появиться в конце? Первичное основание не есть ни один, ни другой из противоположных принципов, в нем покоится божественная жизнь, замкнутая, неразделенная, равнодушная к этим обоим противоположным принципам; с этой точки зрения она может рассматриваться или как чисто естественная, или как чисто духовная жизнь, т. е. в каждом из этих направлений она может быть целым; следовательно, существуют два одинаково вечные начала божественной жизни: природа и идея, темная воля и универсальная воля⁹⁶⁶. Эту противоположность Шеллинг называет теперь "дуализмом". В этом неопределенном понимании божественного первичного принципа заключается проблема, неразрешенная излагаемым нами учением о человеческой свободе: проблема божественной свободы, отделяющая в позднейшем процессе развития идей Шеллинга отрицательную философию от положительной.

Система Шеллинга, по существу не изменившись в своем составе, углубилась и расширилась теперь; вместе с этим изменились

взгляды Шеллинга на первое основание и последнюю цель вещей. Тот, кто уловил ход идей Шеллинга, понимает основание этой перемены. В его философии появилась новая проблема, принуждающая его обосновывать вопросы глубже и выше, чем прежде: это проблема религии. Пока искусство считалось завершением мира, индифференция или тождество могли считаться первым и последним принципом в мире. Но искусство повлекло за собою проблему религии, а религия привела Шеллинга к проблеме свободы и зла и направила ход его идей в глубины мира, скрывавшиеся от него до этих пор.

4. ПРЕДЧУВСТВИЕ БОГА И БОГОПОЗНАНИЕ

В одном пункте Шеллинг остается верен своим прежним взглядам также и в отношении к самой проблеме религии: он полагает, что эта проблема может и должна быть вполне разрешена философией, что глубина божественного принципа должна быть освещена разумом, что откровение должно быть постигнуто им, что личность Бога может быть понята, так как именно с помощью этого разума Бог освещает самого себя. Этот тезис чрезвычайно важен, так как он привел к ближайшим столкновениям Шеллинга с взглядами других философов. Чувство и предчувствие, по мнению Шеллинга, не имеют права ставить себя выше познания с помощью разума, так как это значило бы извращать порядок мира в человеческом духе и ставить тьму выше света и ясности. "Чувство бывает возвышенным если оно остается в основании, а не тогда, когда оно выступает на свет дня, стремясь занять господствующее положение". Чувство относится к знанию, как темное основание к личности, действительность которой состоит в самооткровении, а

самооткровение возникает путем дифференциации, которая может быть произведена только разумом. Ошибаются те, кто думает, что личность Бога может быть предметом только чувства или предчувствия, а разум, наоборот, может только отрицать ее, за что всегда платятся пантеисты и Спиноза. Этот пантеистический образ мышления есть, по мнению Шеллинга, "обман, недостойный мужественной натуры"; точно так же относится Шеллинг и к утверждению исключительной разумности спинозизма. Высшие понятия должны быть предметом отчетливого усмотрения разума, так как они только разумом могут быть действительно восприняты в сферу нашей духовной жизни и вечно обоснованы здесь. "Мало того, мы идем еще дальше и вместе с самим Лессингом считаем превращение данных в откровении истин в истины разума абсолютно необходимым, если развитию человеческого рода можно содействовать этим"⁹⁶⁷.

Только из глубины чувства исходит истинное и живое познание, научное воодушевление, подобно тому, как из божественной тьмы исходит божественный свет, из природы – дух, из духовного мира – божественный мир. Кто не понимает вечного откровения Бога, тот не может

попятить также его исторического откровения во времени. "Природа есть первый или Ветхий Завет, так как вещи ее находятся еще вне своего центра и потому подавлены законом. Человек есть начало нового союза, и через него, как через посредника, так как он связан с самим Богом, Бог (после окончательного разделения) принимает также природу и включает ее в себя. Таким образом человек есть искупитель природы, его имеют в виду все прообразы природы; слово, исполняющееся в человеке, существует в природе, как темное, пророческое (еще не вполне высказанное) слово. Поэтому-то в природе существуют намеки, не истолковываемые ею самою и впервые объясняемые человеком; отсюда именно является всеобщая целесообразность причин, понятная лишь с этой точки зрения". Время исторической веры прошло, так как явилась уже возможность непосредственного знания из источника самой божественной жизни. "У нас есть более древнее откровение, чем всякое писанное откровение: это природа, заключающая в себе прообразы, не истолкованные еще ни одним человеком, тогда как предсказания писанного откровения уже давно получили осуществление и истолкование"⁹⁶⁸.

Глава тридцать девятая

НАТУРАЛИЗМ И ТЕИЗМ

В конце своего сочинения о свободе Шеллинг заявил, что за этим трактатом последует ряд других сочинений, которые должны выразить все содержание идеальной части философии. Это обещание осталось невыполненным, и дальнейшее литературное построение системы (при жизни философа) осталось скрытым от глаз мира. Сочинение *Untersuchungen über die menschliche Freiheit* было последним из систематических произведений Шеллинга, опубликованных им самим. Казалось, что он утратил связь с современниками и не желал уже восстановить ее. Он как бы пришел к мысли, что если предыдущий трактат его о философии и религии не вызвал к себе внимания, то и его учение о свободе должно подвергнуться той же участи⁹⁶⁹. Однако возражения и нападения скоро заставили его взяться за публичную защиту своего учения и таким образом разъяснить его.

Поскольку это учение развито нами до сих пор, центр его тяжести заключается в рациональной системе, вполне объединяющей натурализм и теизм. Выше мы различили в

основном пантеистическом течении философии природы натуралистический и религиозный пантеизм⁹⁷⁰. Теперь религиозный пантеизм должен совпасть с теизмом, а натуралистический пантеизм не отвергается, но подчиняется теизму и считается лишь побежденным основанием его. В системе богопознания натурализм (пантеизм) относится к теизму так, как природа в Боге относится к откровению или личности Бога. К тому же это понимание религиозных проблем должно быть самым ясным знанием, прошедшим сквозь горнило диалектики и опосредствованным таким образом. "Эта появлявшаяся чаще, чем мы думаем, но всегда опять исчезающая, перед всеми нами носившаяся, но никем вполне не охваченная система закрепляется здесь окончательно и навеки освещается знанием⁹⁷¹". Всякое противоположение натурализма и теизма, а также всякий иной способ объединения их приводит к заблуждению. Ошибается тот, кто ставит лишенную знания веру выше всякой философии и противопоставляет ее философии. Точно так же ошибается тот, кто думает, будто всякое знание, доставляемое рассудком или разумом, может быть только натуралистическим или пантеистическим в духе Спинозы, и будто действительное богопознание состоит только в

чувстве и вере. Точка зрения веры в своей первой форме является в виде "отрицания философии", а во второй форме – в виде "философии веры или чувства". Обе эти точки зрения выступают в поход против Шеллинга: первая – в лице Эшенмайера, а вторая – в лице Якоби.

I. СТОЛКНОВЕНИЕ. С ЭШЕНМАЙЕРОМ

Мы знакомы с сочинением Эшенмайера, которое дало Шеллингу повод написать трактат о философии и религии⁹⁷², теперь он выступил с рядом возражений против учения о свободе (18 октября 1810 в частном письме). Шеллинг ответил ему в апреле 1812 и с согласия дружески расположенного к себе противника напечатал оба эти сочинения в Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche (1813)⁹⁷³. Ответ имел характер резкого столкновения, обостренного чувством полного превосходства и стремительностью опровержения, но смягченного кое-где дружескими фразами. По словам Шеллинга, он хочет дать систематический ответ на неметодические возражения своего противника; в противовес своим утверждениям Эшенмайер должен встретить суждения Шеллинга, он должен почувствовать, что его "отрицание философии" в значительной мере обуславливается его неспособностью к философии, в особенности же его полным непониманием того учения, на которое он нападает. Нельзя понять этого учения, продолжая удобно сидеть на своей точке зрения; Эшенмайер

должен встать и подойти к системе Шеллинга, так как эта система не приблизится к нему сама подобно тому, как Страсбургский собор не подойдет к нему сам.

Самостоятельные утверждения Эшенмайера мы оставим в покое; не будем говорить также обо всех возражениях, указывающих на непознаваемость Бога, иррациональность свободы, нравственности, красоты и т. д., не будем касаться также утверждения Эшенмайера, что только вера и религия, свет которых исходит сверху, способны решить загадку мира. Главное содержание его возражений заключается в том, что Шеллинг, по его мнению, понимает личность Бога антропоморфически, что он переносит на личность Бога человеческие понятия, душевные процессы и проявления жизни, вроде таких явлений, как страстное желание, стремление к откровению, темную волю, естественную необходимость, самопознание и т. д. По словам Эшенмайера, этот Бог есть "частный Бог"; "история внутреннего духовного процесса в человеческом я, находящемся на жалком земном сфероиде, превратилась здесь в процесс божественного творчества"; все исследование о человеческой свободе есть "превращение этики в физику", и если в этом исследовании идет речь

даже о темном основании бытия Бога, то "это что-то напоминающее дьявола". Таким образом вместо учения о свободе и нравственности получается философия природы, вместо теологии – антропология и сатанология⁹⁷⁴.

Эти возражения, вместе с сопутствующими им недоразумениями, довольно плоски и важны не сами по себе, а благодаря ответу Шеллинга. Что касается упрека в антропоморфизме, то ответ Шеллинга заключает в себе прямое признание этого антропоморфизма. Он говорит, что утверждать личность Бога и в то же время отказывать ей во всем напоминающем человека в угоду пуризму традиционной философии, это значит впасть в очевиднейшее противоречие и самообман, в котором запутываются "профессиональные философы". При этом положение Бога оказывается не более удобным, чем положение тех восточных монахов, которых лишают всякого свободного движения и всех проявлений человеческой жизни под предлогом их достоинства, возвышающегося над всем человеческим. Тот, кто относится серьезно к личности Бога, не станет играть пустыми словами, утверждая и в то же время отрицая в нем одни и те же свойства. Без антропоморфизма не может быть действительного представления о

личности Бога. Здесь возможен выбор лишь в следующих двух направлениях: "или вообще не допускать никакого антропоморфизма и тогда отвергать также всякое представление о личности Бога, действующей сознательно и по целям (так как эти признаки уже придают сходство Богу с человеком), или же стать на сторону неограниченного антропоморфизма, допустить полное, и (за исключением только необходимости бытия) совершенное вочеловечение Бога". Чтобы подчеркнуть непостижимую безграничность свободы Бога, Эшенмайер поставил следующий вопрос: "если Бог хочет создать что-либо несовершенное, то кто может возразить что-либо против этого?" Шеллинг возвращает ему этот вопрос. Бог есть то, чем он хочет быть. "Если он имеет человеческий образ и хотел быть человеком, кто смеет возразить что-либо против этого?" "Если он сам нисходит со своей высоты и вступает в общение со своею тварью, то почему бы мне хотеть удержать его силою на его высоте? Как мог бы я унижить его представлением о его человечности, если он сам захотел унижить себя?" "Развитие Бога из самого себя" отрицают на том основании, будто совершенное не может происходить из несовершенного, свет не происходит из мрака, разум не происходит из

неразумного. Такую эволюцию считают непонятною. В действительности, однако, разум происходит из преодолеваемого неразумного; точно так же добродетель происходит из побежденного порока, святость – из совершенно умершего греха, небо мирной дружбы – из адского раздора, божественная жизнь в человеке – из смерти дьявола в человеке, сам Бог – из природы в Боге. Эшенмайер имел право сказать: "это темное основание бытия Бога что-то напоминает дьявола!" Если отвергнуть этот процесс развития, это возникновение единства путем преодоления противоположностей, то тогда остается лишь мертвая противоположность, абсолютный дуализм, полное разделение между Богом и человеком; здесь коренятся все отвергающие знание учения, самое губительное просвещение, так же как и благочестивая мечтательность. Всякое истинное знание и истинное благочестие не допускают дуализма и требуют единства вещей в Боге, подобно тому, как этого требовал Мальбранш. Истинная вера не лишена знания, она характеризуется "убеждением, согласием сердца со знанием⁹⁷⁵".

II. ЯКОБИ ПРОТИВ ШЕЛЛИНГА

Спустя год после возражений Эшенмайера на арене борьбы появился Якоби со своим сочинением "Von den göttlichen Dingen und inner Offenbarung⁹⁷⁶". Хотя Якоби не упоминал имени Шеллинга, тем не менее сочинение его, имевшее невинный вид, что касается его исходного пункта заметки о Waudsbecker Vote), включает в себе нападение на философский и нравственный характер учения Шеллинга, в котором, по мнению Якоби, натурализм заигрывает с религией и прикрывается маской платонизма и теизма. Цель Якоби, очевидно, заключалась в том, чтобы публично представить и как бы разоблачить учение Шеллинга в таком свете. Для подобного полемического сочинения неблагоприятным обстоятельством было то, что для своего возникновения оно потребовало целых три года и оказалось уже устаревшим, когда появилось на свет в октябре 1811. Шеллинг тем временем опубликовал свое сочинение о свободе и представил в нем вопрос об отношении натурализма к теизму в совершенно новом свете, о чем Якоби вовсе и не подозревал, когда предпринял свой поход против Шеллинга,

именно исходя из этого вопроса. Якоби имел перед глазами систему тождества в ее прежнем обосновании и был раздражен оценкою, которая была сделана его учению несколько лет тому назад в *Kritisches Journal der Philosophie*⁹⁷⁷. Теперь он бросился на Шеллинга, не зная хорошенько критикуемой им системы, а также личности и сил своего противника. При этих условиях начатая им борьба должна была окончиться совершенным поражением его, в котором был нанесен тяжкий урон философии чувства, пользовавшейся еще до тех пор значительным влиянием. Что касается обсуждаемого в этой полемике вопроса, именно отношения натурализма к теизму, противоположность между точками зрения не могла быть выражена резче, чем в споре этих двух противников. У Якоби "все основывалось на непостижимом дуализме между естественным и сверхъестественным, между творящим и сотворенным, между свободою и необходимостью", а у Шеллинга все основывалось на полном познании абсолютного единства, охватывающего в себе эти противоположности⁹⁷⁸.

Пользуясь полемическим сочинением Якоби, нам необходимо восстановить точку зрения его и

познакомиться с тем, как он спешит перебраться через трупы догматической и критической философии, через трупы реалистов и идеалистов, чтобы наброситься на систему тождества. Существует лишь один единственный путь к истине, к источнику всей действительности, к единой причине, которая создает все и заключается в безусловной, самостоятельной, а потому сознательной сущности, имеющей личный характер, именно в Боге, как духе. Дух может возникнуть только из духа, поэтому наша духовная самодостоверность сопровождается непосредственно уверенностью в существовании Бога, наша естественная жизнь есть непосредственное свидетельство существования сверхъестественного вне нас. Открывающийся в нас Бог, дух, как причина духа, есть "первоначальная, простая, непосредственно достоверная, вполне положительная истина". Эту достоверность Якоби называет основным стремлением человеческой природы, чувством истины, объектом которого служат "божественные вещи". Эти божественные вещи составляют "положительную или объективную реальность", которая может быть познана лишь непосредственно с помощью веры и чувства⁹⁷⁹.

Поэтому та большая дорога, по которой идут догматическая и критическая философия, вовсе не приводит к истине: догматическая философия, если развивается последовательно, неизбежно принуждена отрицать безусловное и, следовательно, веру в Бога, а критическая философия превращает эту веру в субъективное представление, так что действительность заменяется призраками воображения. Таким образом с обеих сторон осуществляется предсказание Лихтенберга: "Наш мир сделается настолько утонченным, что наши потомки будут в такой же мере смеяться над верою в Бога, как в настоящее время смеются над верою в призраки. Затем еще через некоторое время мир станет еще более утонченным и с большою поспешностью будет приближаться к высшей степени утонченности. Достигнув вершины, суждение мудрецов изменится еще раз, и в знании в последний раз явится переворот. Тогда – и это будет уже последняя ступень развития – тогда мы будем верить только в призраки. Мы сами сделаемся, как боги. Мы будем знать, что бытие и сущность повсюду есть и может быть только призраком⁹⁸⁰".

Божественное откровение в нас абсолютно не зависит от нас, но вследствие этого оно не

становится чисто внешним. Чувство истины утверждает и то и другое. Если считать откровение чисто внешним актом, чтобы сохранить в наиболее чистой форме характер его независимости, то тогда нужно стать на сторону реализма в противоположность идеализму, который признает только внутреннее откровение и отрицает независимость божественного откровения от нас. Реалисты стоят на стороне "объективной реальности", а идеалисты борются против них и превращают всю действительность в понятие и представление; первые "живут совершенно вне себя, они утверждают, будто в них нет ничего, что бы не проникло в них извне", а вторые "живут только внутри себя без внешних элементов, которые могли бы проникнуть в них". Сторонники "внешнего" ищут последнего решения относительно божественных вещей во внешнем слове, в изречении авторитета, в телесном доказательстве с помощью чудес. В их глазах чудо есть не только высшее, но и единственное свидетельство, вызывающее веру. Таким образом они легко попадают на путь "религиозного материализма" (от которого, по крайней мере, следует предостеречь Wandsbecker Bote), тогда как их противники легко подвергаются опасности затеряться в

"религиозном химеризме". И те и другие заменяют живое мертвым. Выражаясь образами, реалисты дают вместо живой лошади чучело ее, а идеалисты – нарисованную лошадь; ни на той, ни на другой нельзя поехать. "Чучело лошади имеет более телесный характер, на нем можно прочно усесться, но нарисованная лошадь, если рисунок выполнен художником вроде Рафаэля, все же больше приближается к настоящей лошади, в ней есть жизнь, которой недостает чучелу". "Только дети и слабоумные, сидя на чучеле лошади или на палочке, воображают, что они едут верхом⁹⁸¹".

Идеалисты, "эти философы не в высшем, а в крайнем значении этого слова", получили начало от Канта. Первым отпрыском критической философии была теория знания Фихте, а вторым – философия природы или философия тождества. Философия Фихте поставила на место Бога нравственный порядок, не причину этого порядка, а просто необходимый мировой порядок сам по себе; в свою очередь философия тождества также заменила Бога живым и деятельным порядком вещей, но она усматривала в этом порядке только природу и признала природу за всеединство, вне которого и выше которого нет ничего. Таким образом, учение о тождестве есть

чистый натурализм, "идеалистический материализм"; согласно странному выражению Якоби, она представляет собою "обращенный или преобразенный спинозизм", как будто бы обратить это значит преобразить⁹⁸².

Впрочем, происхождение этой философской системы от Канта нельзя считать в такой же мере подлинным и несомненным, как происхождение философии Фихте. На стороне этой философской системы стоит логическая последовательность: у Канта рассудок признает только природу, а потому философия тождества отрицает, по мнению Якоби, более глубокий дух философии Канта, придававшей серьезное значение реальности идеи сверхчувственного, а также непосредственному познанию реальности с помощью разума. Этому платоновскому духу учения Канта философия природы чужда, она относится к Канту, как Спиноза к Платону. Таковы суждения Якоби, согласные с сочинением Бутервека *Kants Denkmal* и с сочинением Фриза *Neue Kritik der Vernunft*⁹⁸³. Если принять во внимание действительную философию природы Шеллинга, принявшую с течением времени характер учения об идеях, то нельзя не признать, что, высказывая эти суждения, Якоби попадает пальцем в небо.

По мнению Якоби, платонизм и теизм

совпадают друг с другом, а теизм и натурализм абсолютно противоположны друг другу. Или одно, или другое! Согласно точке зрения идеализма природа, как единственный объект познания рассудка, есть в то же время продукт рассудка, следовательно, субъективное представление, принимаемое за объективную действительность, т. е. грезы рассудка, или ничто! Выбор между натурализмом и теизмом есть выбор между нигилизмом и теизмом". "Или повсюду существует явное ничто, или же над всем царит истинный Бог, поистине создающий все"⁹⁸⁴. Принципом натурализма может быть только основание, сущность, из которой все происходит, которая, следовательно, все в себе заключает, всеобщность, в которой господствует только закон слепой необходимости; в этой сущности из несовершенного постепенно должно происходить совершенное, из бездушного – дух, из беспорядка – порядок, так что эта первичная сущность есть хаос; согласно этому учению в мире существуют только слепые продукты природы, и потому не может быть иной религии, кроме фетишизма, т. е. в действительности эта философия не признает никакой религии и совершенно отрицает Бога. Наоборот, принципом теизма служит причина, поистине безусловная, в

себе сущая, самостоятельная, личная сущность, дух, открывающийся духовно в своем подобии, в чистоте человеческого духа. Только в этом учении есть живое сознание Бога, истинная религия, почитающая Бога в духе и не признающая Отца без Сына. Родоначальником и настоящим изобретателем подлинного натурализма был Спиноза, а основателем подлинного теизма был Платон. Спиноза дал идею всеединства и провел ее в своей философии, он различил духовный и телесный атрибуты, но не разделил их, он все объединил в одной субстанции, которая представляет собою одновременно и мыслящую, и протяженную сущность. Все последующие системы представляют собою, собственно говоря, модифицированный спинозизм. Мальбранш отрицал субстанциальность протяженной сущности, за ним последовали Лейбниц и Беркли; Кант стал отрицать также субстанциальность мыслящей сущности, признавая лишь "cogito" без "sum"; наконец, философия природы пришла к заключению, что мыслящие и протяженные сущности суть лишь явления единой все порождающей природы⁹⁸⁵.

Основной вопрос состоит в следующем: что можно назвать первым и абсолютным принципом? Следует ли считать принципом

вещей несовершенное или совершенное, хаос или творческую деятельность, всеединство или личность, основание или причинность? Натурализм дает ответ первого рода, и потому в своей неподдельной форме он не имеет ничего общего с теизмом. Такой явный, откровенный, непорочный натурализм есть учение Спинозы, которое в этом смысле оказало великую услугу философии и служит свидетельством чистейшей любви к истине его основателя. Иной характер имеет современный натурализм, кокетничающий с теизмом, заимствующий у него выражения и принимающий вид религиозного образа мышления. "Натурализм не может говорить о Боге и божественных вещах, о свободе, о нравственном добре и зле, об истинной морали, так как согласно его убеждениям этих вещей нет, и, говоря о них, он высказывает то, чего на деле сам не думает. Но тот, кто поступает так, лжет". Тот, кто заявляет, что природа есть "всеединство", и что всеединство "есть абсолютная творческая сила" и т. д., переходит от одних неопределенностей и затруднений к другим; если нам говорят далее, что абсолютная творческая сила есть священная, вечно творящая первичная сила мира, порождающая из себя самой и деятельно производящая все вещи, что

она есть "единственно истинный, живой Бог", то эти речи заключают в себе двойственность и обман⁹⁸⁶. В этих намеках мы слышим речи Шеллинга. Якоби приводит рассуждения, буквально встречающиеся в его "Речи об отношении пластических искусств к природе". Без сомнения, упрек в обмане и лжи направлен против Шеллинга.

По словам Якоби, натурализм не знает Бога и откровения его; он обманывает, говоря об этих вещах. "Только высшая сущность в человеке свидетельствует о присутствии высочайшего существа вне человека, только дух в человеке происходит от Бога. Поэтому вера человека возвышается или падает сообразно тому, как его дух поднимается или падает. Мы отыскиваем условие своего происхождения, представляем его себе и изображаем его для других вполне соответственно тому, как мы сами себя находим и чувствуем в глубине своего сознания: мы сознаем себя исшедшими из духа или, наоборот, считаем себя жизнью, исшедшею из смерти, светом, зажегшимся из мрака, бессмыслицей, выползшею из глупой ночи необходимости, случайности; безрассудно напрягая свое остроумие, мы воображаем, что жизнь произошла из смерти, что смерть постепенно добралась до жизни,

неразумие постепенно сделалось разумом, бессмыслица – осмысленностью, призрачная реальность – миром"⁹⁸⁷.

III. ПОЛЕМИЧЕСКОЕ СОЧИНЕНИЕ ШЕЛЛИНГА

1. ПОЛОЖЕНИЕ СПОРА

Читая письма Якоби об учении Спинозы, можно составить себе представление об этой философской системе; наоборот, из сочинения, направленного против Шеллинга, нельзя составить себе представления о его учении, так как неопределенные, колеблющиеся черты наброска Якоби не дают никакой картины. Хуже всего то, что в уме самого Якоби не было точного представления о предмете полемики. Он вовсе не знал учения Шеллинга о свободе, учения Шеллинга об идеях, а также различия между философией тождества и философией природы, которые он совершенно отождествлял друг с другом. Он считал философию природы простым натурализмом, которому, по сравнению с учением Спинозы, недостает, однако, следующих двух характерных свойств: оригинальности и честности, силы самостоятельного творчества и любви к истине! Никогда Якоби не судил ни об одном философе более отрицательно и более

невежественно. Также и свой принципиальный дуализм он выставил в этом сочинении в наиболее резкой и кричащей форме, придав ему в то же время неловкий, мешковатый характер. И с таким дуализмом он выступил в бой против философа, который поставил задачей своей жизни преодоление философского дуализма, который обладал всеми оружиеми глубокомыслия и диалектики и занимал точку зрения, в высшей степени справедливо оценивающую дуализм и потому тем основательнее преодолевающую его. Нельзя не признать, что борьба, вызванная Якоби, была одною из наиболее неравных в литературе, и притом, по его собственной вине. Шеллинг одним взглядом обозрел все слабые стороны противника и усмотрел как бы благосклонность судьбы в том, что ему досталась столь значительная добыча в лице этого философа, пользовавшегося большим влиянием в литературе. Poleмика приводит к резкой отчетливости мыслей. Шеллинг решился воспользоваться в полной мере представившимся ему поводом разъяснить свое учение, нисколько не щадя своего противника. Якоби нужно было три года, чтобы сделать нападение, а Шеллинг менее, чем в два месяца, ответил ему сочинением: Schellings Dentinal der Schrift von den gottlichen

Dingen u. s. f. des Herrn Fr. H. Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich tauschenden, Luge redenden Atheismus (Памятная записка Шеллинга о сочинении о божественных вещах и т. п. господина Фридриха Генриха Якоби и о высказанном в этом сочинении обвинении против Шеллинга в намеренно обманывающем, лживом атеизме, 1812)⁹⁸⁸.

2. ПОЛЕМИКА ПРОТИВ ЛИЧНОСТИ

Поскольку полемическое сочинение Шеллинга касается личности Якоби и индивидуального характера его нападений, сочинение Шеллинга не заслуживает подробного рассмотрения; достаточно лишь вкратце указать, каким образом Шеллинг подрывает силы своего противника в корне. Он хорошо знаком со складом его духовной жизни, он знает самые чувствительные и уязвимые ее стороны и не щадит ни одной из них. Ложную картину своего учения, данную Якоби, он называет подлогом, упрек в обмане и лжи он называет клеветой не только против своего учения, но и против своей личности, клеветой, которая имела целью прокричать о нем, где только можно, и даже нравственно убить его. Такое поведение, жестокость такого ненаучного нападения заслуживает имени "позорного литературного деяния", и он медлит заклеить его таким именем лишь "потому, что он сомневается можно ли вообще приписывать деяния человеку, столь мало владеющему собою". Такой тонко чувствующий и в действительности любивший правду человек, как Якоби, не мог полатиться более тяжело за свои слабости,

которые заставили его увлечься против Шеллинга на счет любви к истине. Якоби до глубины души ненавидел софистику, которая извращает истину, и презирал всякие недостойные притязания, искажающие право. Теперь он принужден был сказать себе, что при неопределенности своей точки зрения, при постоянных отступлениях в "места, недоступные науке", и при склонности вооружаться неопределенными изменчивыми свойствами, он мог бы стать в философии современным софистом в большом масштабе, в стиле Протагора, но и это имя для него слишком велико, сикофант – вот единственная кличка, заслуженная таким образом действия, какой проявлен им в его сочинении⁹⁸⁹.

Полемическое сочинение Шеллинга задело не только нравственный характер Якоби, но и его научную и литературную деятельность, как философа и оратора, как представителя прекраснотворения в области эстетики и религии. По словам Шеллинга, он вращается во всех областях, но нигде он не самостоятелен, нигде он не обнаруживает мастерства, везде он "обыкновенный дилетант". Его философское влияние приходит к концу, наступит пора всеобщего пренебрежения к нему, когда все его покинут. Шеллинг провидит этот момент в

будущем и изображает последний суд, пред лицом всего литературного мира, ожидающий Якоби, переключивающегося из одной группы литературных деятелей в другую. Философы заявляют, что им надоело провозглашавшееся двадцать пять лет учение об атеизме рассудка и вере чувства, что наконец настала пора прекратить "брюзжание", пусть себе Якоби продолжает торжественно заявлять свое пренебрежение к рассудку и сделается основателем нового ордена добровольной глупости. Поэты, ораторы и историки утомились риторическим искусством Якоби и находят, что оно сводится лишь к "философской гомилетике", которая выходит за пределы утверждения "Бог существует" лишь своим назидательным богословием или криками и бранью. Назидательный писатель в области философии заслуживает сравнения с рубанком, который задел за железо и потому стал не пригоден для строгания дерева.

К числу самых метких и забавных выходов в этой части сочинения относится характеристика манеры письма Якоби. Так как Якоби не способен выражать свои чувства в мыслях и словах, то он легко переходит к пылкому языку жестов, принимающему очень странный вид в печати;

этим объясняются многочисленные знаки восклицания и возмущения, стоящие друг за другом, как колокольные била или как каланчи для набата, постоянно кричащие в ухо читателю; этим объясняется также обилие "разбухающих от жирного шрифта слов, выступающих резче и резче, так что проза Якоби напоминает луг, усеянный большими и маленькими кротовинами, о которые прохожие легко могут споткнуться".

Даже и благочестивые люди покинут со временем восхваляемого ими философа, когда заметят наконец неопределенность и слабость его религиозной точки зрения, которая не включает в себе ни веры, ни знания, а беспомощно колеблется между тем и другим. Так как Якоби не может понять природу и мир, как орган божественной жизни, то действительное откровение Бога, интересующее религиозную веру, остается для него непроницаемой загадкой. Иначе мыслил великий Гаманн, с которым носится Якоби, и из крыльев которого он вытащил несколько перьев, но не для того, чтобы летать, а только для того, чтобы писать ими. Гаманн говорит, что "естествознание и история – это два столба, на которые опирается истинная религия. Неверие и суеверие опираются на поверхностную физику и мелочную историю".

"Вы делает природу слепую, но ведь Вы сами выкололи себе глаза, чтобы Вас принимали за пророков"⁹⁹⁰.

3. СУЩНОСТЬ ПОЛЕМИКИ ШЕЛЛИНГА

В одной только области Якоби чувствует себя специалистом": по словам Шеллинга философия была единственною "профессией", действительно наполнявшею всю его долгую жизнь. Историческое значение, приобретенное им в этой области, заключалось в оценке Спинозы, систему которого он признал за совершеннейшее создание человеческого рассудка, а также в его учении, что всякое демонстративное познание необходимо должно быть атеистическим и фаталистическим, и что "место истины" остается недоступным науке. Написав свои письма о Спинозе, Якоби стоял на страже высказанных им мыслей и все последующие системы оценивал и оспаривал с установленной им точки зрения. Ему всюду "чудился атеизм". В Спинозе он нашел явный атеизм, в Гердере он нашел тайный спинозизм, Кант по его мнению сделал новую уступку учению Спинозы, Фихте открыто провозгласил атеизм Канта, наконец, философия тождества возобновила натурализм Спинозы и связала его с призрачным теизмом, который несогласим с характером этого учения и противоречит любви к истине искреннего философа⁹⁹¹.

На этом и заканчивается историческое значение Якоби. В отношении к прежним системам, которые действительно не могли научно обосновать теизм, полемика Якоби в самом деле заключала в себе долю правды; но философию тождества он оценивал, по словам Шеллинга, не будучи знаком с нею. Он оспаривает не действительную систему Шеллинга, а свое собственное "измышление", он борется против врага, которого он сначала нарочно изобразил в глупом виде, превратив его основные положения в "галиматью". Такого рода опровержение не требует большего труда, а все слишком легкое само по себе вызывает подозрения⁹⁹².

В своем изложении мы дошли до того спорного вопроса, который занимает центральное место в полемическом сочинении Шеллинга. Речь идет о научном обосновании теизма, которое Якоби считает невозможным, тогда как Шеллинг утверждает, что в своей системе он достиг этой цели, и что она достижима только в его системе. В противоположность дуализму Якоби Шеллинг защищает и разъясняет свое учение об истинном отношении Бога к природе". Это учение об эволюции Бога из самого себя нигде не высказано Шеллингом так открыто и ясно, как здесь. В этом

и состоит значение и вес полемического сочинения Шеллинга, которое, по его собственным словам, составляет эпоху в развитии его системы⁹⁹³.

Несостоятельность дуализма Якоби очевидна с первого взгляда. Абсолютная противоположность между теизмом и натурализмом должна была бы основываться на абсолютной противоположности между Богом и природою, но вместе с этим пришлось бы отрицать возвышенность Бога над природою и над всеми противоположностями вообще. Пока эта возвышенность Бога, лежащая в основе всех теистических представлений, признается за истину, до тех пор истинный теизм не может составлять абсолютную противоположность натурализму⁹⁹⁴.

Поэтому дуализм, устанавливаемый Якоби, должен корениться не в самой сущности вещей, а только в слабости нашего разума, который не способен познать истинное отношение между Богом и природою, следовательно, он коренится в невозможности человеческого богопознания. Главный аргумент Якоби состоит в том, что бытие Бога недоказуемо. Ему не следовало бы подкреплять это утверждение авторитетом Канта, "этого Геркулеса среди мыслителей", так как Кант

в такой же мере доказал, что и небытие Бога недоказуемо, между тем как Якоби считал атеизм доказуемым.

Так как основание доказательства всегда заключает в себе больше содержания чем вывод, и потому оно должно всегда стоять выше вывода, то, по мнению Якоби, бытие Бога никогда не может быть доказано; оно может быть только отрицаемо в процессе доказательства, потому что нет ничего предшествующего Богу и стоящего выше его. Таков аргумент Якоби. Но это рассуждение его заключает в себе заблуждение. Он ошибается, утверждая, что основание доказательства всегда должно быть более содержательным, чем то, что выводится из него; если бы он был прав, то 3 должно было бы заключать в себе больше содержания, чем 9. Он не прав также, утверждая, будто основание всегда должно стоять выше обоснованного, в таком случае фундамент дома должен был бы находиться не под домом, а над ним; по мнению Якоби, в глубине нет никакого основания, его аргумент состоит в "отрицании всякой глубины". "Всякое развитие имеет свое основание"; основание развития необходимо находится под тем, что развивается, оно возводит продукты развития выше себя, признает их за нечто высшее

и подчиняется им, как материал, как орган, как условие". Такие отношения между основанием и продуктами развития присущи всему истинно живому. Если бы Бог не был живым, как мог бы он быть личным существом? Основание бытия Бога находится не перед Богом и выше Бога, а скорее до Бога и ниже Бога. В противном случае Бог не был бы живым. Эти отношения между Богом и основанием его бытия указаны Шеллингом в его сочинении о свободе, которого Якоби не читал.

Якоби обосновывает свою точку зрения, опираясь на противоположность между двумя единственно возможными направлениями, исчерпывающими эту основную проблему философии: принципом мира следует считать или нечто несовершенное, или нечто совершенное, так как первое допущение невозможно, то необходимо сделать второе допущение. Между тем этот аргумент ложен, так как существует третье допущение, объединяющее указанные выше противоположности, и в этом объединении заключается истина: совершенное возникает из своего собственного несовершенства. В процессе развития единственно настоящее различие существует между потенциальным и действительным совершенством; первое есть

начальное звено цепи, а второе есть конечное звено. Подтверждение этого дается всяким процессом развития⁹⁹⁵.

Природа относится к Богу, и, следовательно, натурализм относится к теизму, как основание развития к продукту развития, как потенциальное совершенство к действительному совершенству. Поэтому они необходимо связаны друг с другом; каждая из этих систем сама по себе обнаруживает "печальную половинчатость": в них мыслится Бог без природы или природа без Бога! Сторонниками таких систем могут быть только люди с "половинчатым умом". В результате таких учений в первом случае получается неестественный, витающий в пустоте и внутренне пустой Бог, а во втором случае – природа, лишенная Бога. Эта невозможная противоположность есть необходимый результат абстрактного искусственного обособления теизма и натурализма. Поэтому нужно требовать объединения теизма и натурализма, и этого можно достигнуть лишь одним единственным способом. От теизма нет пути к натурализму. Если Бог, как абсолютное совершенство, есть первоначальный принцип, то нельзя понять, каким образом должно существовать или возникнуть что-либо менее совершенное,

что-либо иное, чем он. При этих условиях приходится или отрицать природу, как это попытался сделать идеализм, или совершенно игнорировать ее, или же вслед за Якоби просто утверждать невозможность знания в этом отношении. Основная ошибка совершенного теизма состоит именно в том, что он принял конец за начало. "Теизм не может даже начать своего существования без натурализма, он витает совершенно в пустоте, и потому неудивительно, что у него нет крыльев для полета в область знания, так что ему поистине приходится лишь вечно жаждать знания Бога, и эту жажду Якоби под именем предчувствия, тоски, чувства выдает за самый совершенный способ увериться в бытии Бога".

Поэтому было своевременно искать объединения натурализма и теизма в противоположном направлении и "сделать натурализм, т. е. учение о том, что в сущности Бога есть природа, основой, основанием развития теизма". Эта необходимая мысль осуществлена впервые в наше время учением о всеединстве, именно философией природы, которая благодаря этой мысли и получила название философского исследования природы". Природа в Боге есть основание откровения. В рациональной системе

богопознания натурализм относится к теизму так же, как в Боге природа относится к божественному самооткровению или личности Бога. Противоположение натурализма теизму и мысль, что они непримиримы, составляющая содержание учения Якоби, в такой же мере несостоятельны, как и противоречивые положения, из которых выводятся эти следствия. Эти искусственные противоположения кажутся находящимися в отношении противоречия, между тем как на самом деле они не составляют даже и противной противоположности: они не только не исключают возможности третьего случая, но даже делают его необходимым. Этот третий случай, именно объединение противоположностей, служит выражением истины. Там, где Якоби говорит "или – или", на самом деле нужно говорить "как – так и". Абсолютное не есть только основание или только причина, оно есть и то и другое. Когда Якоби заявляет "абсолютное не есть основание", то ему следует ответить: "абсолютное есть также и основание". Без такого основания абсолютное никогда не могло бы быть духом и личностью, никогда не могло бы быть мыслимо, как личность. "Никоим образом нельзя себе представить сущности, которая обладала бы сознанием и, в то же время, не заключала бы в

самой себе никакой стесняющей, отрицательной силы, такой сущности нельзя себе представить в такой же мере, как нельзя себе представить круг без центра". "Всякое сознание есть концентрация, собирание, объединение, сосредоточение самого себя. Эта отрицающая, сама к себе возвращающаяся сила сущности есть поистине личная сила, сила самости, сила я⁹⁹⁶".

Якоби считает бессмысленным утверждение, что из неживого может произойти живое, из мрака – свет, из небытия – бытие. В таком случае он прежде всего должен был бы признать бессмысленным утверждение своей философии, что Бог производит из небытия бытие. "Мое искреннее, открыто высказываемое мною мнение состоит в том, что всякая жизнь без исключения происходит из состояния как бы свернутости, из состояния, которое в отношении к последующему процессу развития имеет мертвый и мрачный характер, подобно состоянию зерна, пока оно не посажено в землю". "Даже в мышлении и исследовании можно добраться до так называемых ясных понятий только постепенно, но нельзя исходить из них с самого начала и неизменно с самого начала обладать такими понятиями". "Здоровый, естественный и потому единственно плодотворный ход мышления и

исследования состоит в том, чтобы переходить от смутных понятий к ясным, от мрака – к свету, от хаотического материала и смешения мысли – к порядку и закономерному развитию, путем постепенного возникновения определенности". "Я повторяю также и здесь: приемы творчества настоящего художника суть также приемы Бога"⁹⁹⁷.

Совершенное не есть или первый, или последний принцип, как думает Якоби: оно есть и первый, и последний принцип. Бог есть А и О (альфа и омега), "но, как А, он существует не так, как О, и поскольку он есть Бог *sensu eminenti* (в высшем смысле этого слова), как омега, он не может быть, как альфа, Богом в том же смысле и называться именем Бога за исключением разве того случая, если выразиться следующим образом: "Бог, как альфа, есть нераскрывшийся Бог, *Deus implicitus*, тогда как он есть раскрывшийся Бог, *Deus explicitus*, как омега"⁹⁹⁸.

Учение Шеллинга, поскольку оно противопоставляется учению Якоби, может быть выражено в следующем положении: истинный теизм невозможен без понятия и познания живого личного Бога, истинно живой Бог невозможен без саморазвития Бога, которое в свою очередь не

было бы возможным без природы в Боге. Шеллинг сам заявляет, что в первом изложении своей системы он воздержался от того, чтобы называть абсолютное тожество Богом, так как он рассматривал в этом сочинении абсолютное тожество, еще не достигнувшее такой высокой ступени развития⁹⁹⁹. В учении о свободе эта ступень развития достигнута. Поэтому сочинение Шеллинга "Памятная записка о сочинении Якоби", помимо своего полемического значения, оказывается чрезвычайно ценным памятником, обрисовывающим его собственное учение, именно учение о развития самого божественного начала из его глубочайших оснований.

IV. ПЕРЕХОД К ПОЗДНЕЙШЕМУ УЧЕНИЮ

Частные лекции в Штутгарте.

Эта стадия развития философии Шеллинга была последнею опубликованною им самим ступенью его учения, но она не была последнею стадией в его собственном развитии. Дальнейший ход его исследований привел его к тому, что он нашел в богопознании границы, недостижимые для рациональных систем знания, и это обстоятельство заставило его уже без всякой полемической страстности вернуться еще раз к оценке взглядов Якоби, чтобы высказать о нем совершенно иное суждение, чем то, которое было предсказано им в его "видении". "Якоби", – сказал Шеллинг пятнадцать лет спустя в своих мюнхенских лекциях, – "был, пожалуй, самою поучительною личностью в истории философии"¹⁰⁰⁰.

К исследованию о человеческой свободе непосредственно примыкает ряд философских набросков, опубликованных впервые после смерти Шеллинга. Он сам не решился издать их, потому что они имеют характер отрывков и эскизов. Первый из этих набросков составляют "Частные лекции, читанные в Штутгарте" в 1810.

В этом случайно возникшем курсе Шеллинг попытался обрисовать всю систему в новом свете своего учения о свободе. Тому, кто хочет проследить шаг за шагом ход развития идей Шеллинга, не следует упускать из виду этих лекций. Они дают возможность обозреть целое десятилетие философских исследований Шеллинга: от трактата "Philosophic und Religion" вплоть до исследования "Ueber die Gottheiten von Samothrake" (О самофракийских божествах), этого последнего изданного самим Шеллингом сочинения. В тесной связи с лекциями, читанными в Штутгарте, находятся два отрывка: диалог Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (О связи природы с миром духов) и Die Weltalter (Мировые эпохи) 1811 года¹⁰⁰¹. Непосредственно за этими лекциями последовало то частное письмо Эшенмайера, которое было поводом к известной нам уже полемике с Эшенмайером; непосредственно за сочинением Мировые эпохи последовал спор с Якоби.

Незадолго до описываемой эпохи Шеллинг обосновывал человеческую свободу, исходя из своего учения о Боге; теперь в частном кругу дружески расположенных к себе людей в Штутгарте Шеллинг излагает свою систему в форме учения о Боге, которое целиком

основывается на учении о свободе и представляет собою необходимое продолжение, последовательное и ближайшее определение его философии тождества. Содержанием этих лекций его служит исследование абсолютного, как живого, личного, находящегося в процессе самооткровения и саморазвития Божества, которое, будучи в абсолютном смысле человеком, не может быть понято без всеохватывающего и глубокого антропоморфизма, почерпнутого из глубочайших оснований человеческого самопознания. Если живой Бог не есть только фраза, то его следует понимать, как жизнь, как процесс и развитие, в котором природа составляет необходимый момент, как бы "ступень" духа. Бог вовсе не есть лишенная природы личность, точно так же он вовсе не есть только природа; обособление божественной жизни от природы есть такое же заблуждение, как и отождествление Бога с природою; лишаящие природу Бога так же заблуждаются, как и те, кто обожествляет природу: первую ошибку делает опустошенный теизм, а вторую – "обыденный пантеизм"; представителем такого пантеизма служит Спиноза; наоборот, учение Фихте наносит "смертельный удар природе". Мы видели уже, что Шеллинг выставляет свое учение против

Эшенмайера, как антропоморфизм Божества (антропоморфизм в его истинной и глубокой форме), а против Якоби он выдвигает свое учение об эволюции Божества. Мы должны теперь прибавить, что оба эти вопроса, касающиеся одной и той же темы, были вполне освещены уже в штутгартских лекциях. В этих лекциях Шеллинг высказал уже те учения, которыми он побивает своих противников. В полемических сочинениях по существу не прибавилось ничего, кроме полемического характера изложения. "Если мы хотим представлять Бога, как вполне живую, личную сущность, то мы должны представлять его в духе антропоморфизма, мы должны допускать, что его жизнь вполне аналогична с человеческою жизнью, что в нем наряду с вечным бытием есть также вечное возникновение, одним словом, мы должны полагать, что его природа имеет все черты сущности человека, за исключением зависимости". "Бог сам творит себя, и насколько это несомненно, настолько же несомненно, что он не есть нечто с самого начала готовое и наличное, в противном случае ему не нужно было бы творить себя". "Весь процесс творения мира, все еще продолжающийся процесс возникновения жизни в природе и истории, есть собственно не что иное, как процесс

совершенствования сознания, совершенного развития личности Бога". Процесс нашего саморазвития состоит в том, что мы возводим бессознательно присущие нам начала на степень сознания, прирожденную тьму превращаем в свет, одним словом, достигаем ясности; точно тот же процесс необходимо допустить и в Боге. "Тьма предшествует ему, ясный свет возникает из мощи его сущности". "Вся жизнь есть собственно лишь возрастание сознательности, большая часть существ стоят на самой низшей ступени, и даже те, кто усиленно борется за сознание, все же большею частью не достигают ясности, и, быть может, в современной жизни никто не достигает абсолютной ясности". – "То же самое относится и к Богу". "Но это бессознательное в Боге представляет собою, разумеется, такую же бесконечность, как и он сам". Саморазвитие Бога есть творение мира. "Сам Бог стоит выше природы, природа есть его трон, начало, подчиненное ему, но в Боге все так полно жизни, что и это подчиненное начало также обнаруживает свою собственную жизнь, вполне совершенную, если рассматривать ее вполне самостоятельно, однако, конечно, совершенно ничтожную в сравнении с божественною жизнью. Так Фидий изобразил на пяте своего Юпитера

борьбу лапифов и центавров. Этот художник наделил даже и пята Бога мощною жизнью, точно так же даже и самые отдаленные от Бога, наиболее внешние начала еще заключают в себе богатую мощную жизнь"¹⁰⁰².

Все действительное богопознание нужно или отрицать, уничтожая вместе с тем все основы учения Шеллинга, или же его нужно обосновывать в духе критической философии, на человеческом самопознании, однако это самопознание должно быть не поверхностным, приобретенным в обыденном повседневном свете сознания, а глубоким, проникающим от пропасти нашей бессознательной природы вплоть до вершины духа. Божественная жизнь в ее абсолютной действительности может быть освещена в нашем познании только нашею собственною божественною жизнью. Таков смысл требуемого Шеллингом антропоморфизма в богопознании, которое должно развиваться с помощью глубокого проникновения в лабиринт человеческой природы, не имеющего ничего общего с обыденным мелким антропоморфизмом. Именно это положение, от которого целиком зависит правильная оценка теософии Шеллинга, не было понято ни Эшенмайером, ни Якоби.

Здесь мы опять встречаемся с тем понятием

Бога, которое было развито Шеллингом в его учении о свободе, где он различил в Боге два принципа: природу и откровение, "основание существования" и "самое существование". В своих лекциях в Штутгарте Шеллинг в том же самом смысле различает в Боге реальное и идеальное начало, "бытие и сущее" (несуществующее и существующее). "Реальное, бессознательное есть бытие Бога, только как таковое. Но бытие Бога не тождественно с самим Богом, а, как и в человеке, действительно отличается от него самого. Идеальное начало есть сущий или существующий Бог, т. е. Бог *sensu eminenti*; так как под Богом, в строгом смысле этого слова, мы всегда разумеем сущего Бога. Таким образом два указанные принципа относятся друг к другу и в Боге, как сущее и бытие"¹⁰⁰³.

Эти различные принципы в Боге имеют неодинаковую ценность: идеальное по достоинству выше реального, так что эти принципы относятся друг к другу, как низшее и высшее, т. е. как потенции. В божественном саморазвитии совершается переход от низшей к высшей потенции, этот переход требует времени: поэтому потенции суть также и периоды самооткровения Бога¹⁰⁰⁴. Это откровение имеет абсолютный характер, и потому оно завершено, а

не прогрессирует без конца; целью его служит преобразование мира, действительное единство мира с Богом. Это истинное единство не вынуждается силою, а возникает свободно, не в виде государства, а в виде религии. Это единство имеет исключительно религиозный характер, это – человек в союзе с Богом. Это завершение последнего периода представляет собою состояние совершенного осуществления, следовательно, полного вочеловечения Бога, когда бесконечное становится вполне конечным без ущерба для своей бесконечности. При этом Бог есть действительно все во всем, и пантеизм становится истиною". Так заканчиваются штутгартские лекции¹⁰⁰⁵.

С этих пор учение о божественных потенциях выступает в философии Шеллинга на первый план. В самооткровении Бога есть периоды, существуют Эоны, времена в Боге, божественные мировые эпохи; такова проблема "мировых эпох", которая занимала Шеллинга много лет, и решение которой осталось лишь отрывочным. Если истинное единство может быть достигнуто лишь путем религии¹⁰⁰⁶, то учение о Боге должно достигнуть завершения в учении о религии. Первою задачей Шеллинга была философия природы, а последнюю его задачей была

философия религии, проблемы которой занимали ум Шеллинга в течение полстолетия, вслед за первым посвященным ей сочинением. Первою из этих проблем была мифология, и первым опытом в этой области было сочинение *Ueber die Gottheiten von Samothrake*. Когда Фихте расстался с жизнью, и Гегель положил начало самостоятельной системе своим вторым основным сочинением, Шеллинг перестал определять развитие немецкой философии своею литературной деятельностью. Тип учения Гегеля повлиял на позднейшие произведения немецкой философии, и поэтому-то в Шеллинге возникло стремление противодействовать логической или рациональной системе развития. – Он стал совершенно отрицать ее, поскольку она выразилась в форме учения Гегеля; наоборот, поскольку он сам развивал раньше эту систему, он ее не отвергнул, а скорее стремился развить до конца, сделав ее основою или предположением своих дальнейших построений и противопоставив ей, как отрицательной философии, свои новые учения, как положительную философию.

Под именем положительной философии стремились обосновать философии будущего О. Конт и Шеллинг в одно и то же время, но в совершенно противоположных направлениях.

Однако влияние, произведенное Шеллингом на свой век, заключается в той системе, которую он развил и защищал пред глазами своих современников раньше описываемого нами теперь времени, и которую мы уже изложили во всем ее объеме шаг за шагом. В новой философии нет ни одной системы, понимание и изложение которой было бы более затруднительным. Мы должны были излагать ее чрезвычайно подробно именно для того, чтобы устранить с пути эти трудности и облегчить читателям понимание ее с помощью ясного истолкования ее.

Теперь мы должны рассмотреть переходные ступени, которые привели от первоначального к позднему учению и уже содержат зародыши этого учения. В ходе развития идей Шеллинга нет нигде резких скачков.

Глава сороковая МИРОВЫЕ ЭПОХИ

I. ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ

1. ЭОНЫ И ПОТЕНЦИИ

В тесной и близкой связи с исследованиями о сущности человеческой природы 1809 года и с лекциями в Штутгарте 1810 года возникло учение Шеллинга о мировых эпохах, которое Шеллинг начал развивать в 1811 г. Первая книга была напечатана в то же время, но опубликована только в числе посмертных сочинений Шеллинга. Дальше это сочинение, которое должно было состоять из трех книг, не подвинулось¹⁰⁰⁷.

Под "мировыми эпохами" здесь следует разуметь эоны, т. е. периоды не человеческой, а божественной жизни, составляющие прошлое, настоящее и будущее: прошлое есть время до этого мира, настоящее есть время этого мира, а будущее есть время после этого мира. Первая и единственная книга сочинения "мировые эпохи" трактует о прошлом в указанном смысле слова.

Хотя божественное бытие не подчинено потоку времени, как жизнь человека, тем не менее мы должны представлять себе божественные эпохи, как и самую божественную жизнь, по аналогии с человеком, но, конечно, не в форме человеческой хронологии. Прошлое лежит позади нас, будущее находится перед нами, а настоящее переживается теперь; прошлое известно нам, настоящее познается нами, а будущее предчувствуется¹⁰⁰⁸.

Поистине позади нас лежит только то, что мы оттеснили назад и преодолели, так что, облегчив себя и став свободными, мы чувствуем в себе силы создать в себе также что-либо перед нами. Только прошлым определяется настоящее, только тем, что мы отбросили назад и преодолели, определяется, каковы мы теперь. По этому поводу Шеллинг прекрасно и метко говорит: "прошедшее, это важное понятие, всем известно, но очень немногие понимают его. Большинство людей знает лишь о том прошедшем, которое в каждый момент возрастает благодаря этому моменту, т. е. возникает, но еще не существует. Без определенного, точно ограниченного прошедшего нет никакого прошедшего; а многие ли люди обладают таким прошедшим? Человек, не преодолевший самого себя, не имеет никакого

прошлого, или, вернее, никогда не выходит из его пределов, живет в нем постоянно". "Только тот человек, который имеет силы оторваться от самого себя (от подчиненных элементов своей сущности), способен создать себе прошедшее, только такой человек наслаждается истинным прошедшим и имеет перед собою настоящее будущее". "Настоящее может основываться только на вполне определенном прошедшем; в свою очередь прошедшее есть то, что лежит в основе настоящего, как превзойденное¹⁰⁰⁹".

Отсюда ясно, что нужно понимать под прошедшим в Боге, и как оно объясняется. Так как существует "природа в Боге", нечто такое в Боге, что не есть Бог, нечто подлежащее преодолению и вечно преодолеваемое, то в Боге существует прошлое, а, следовательно, настоящее и будущее. Учение о божественных мировых эпохах непосредственно возникает из учения о необходимости и свободе Бога, о личности Бога, в основе которой лежит природа, как побежденное начало¹⁰¹⁰. Преодолеть что-либо это значит возвыситься над чем-либо, оторваться от чего-либо и перейти от низшего к высшему. Такой переход есть возвышение и, следовательно, потенцирование, так как подобный переход заключает в себе ряд необходимых ступеней или

потенций. Это относится не только к человеческой, но и к божественной жизни, с той лишь разницей, что в божественной жизни есть лишь постоянное возвышение, нет никаких возвратов назад или падений. В этой жизни то, что прошло, навеки прошло. "Пути Господа правы, по словам Писания, т. е. прямо направлены вперед, все идущее обратным ходом противоречит его природе¹⁰¹¹". Здесь обнаруживается связь между учениями о мировых эпохах и потенциях, так как они возникают из учения о свободе и личности Бога, обоснованной в природе Бога. В постоянном прогрессе или возвышении раскрывается в постепенном порядке то, что в сущности Бога содержится в виде одного целого. Бог открывает то, что он представляет собою от века: эти вечные необходимости Шеллинг называет принципами, их постепенное откровение или эпохи он называет потенциями; принципы существуют одновременно, а потенции возникают последовательно¹⁰¹².

Под сущностью или природою Бога мы понимаем то, что Бог представляет собою от природы, т. е. "уже сам по себе, без своего содействия". Именно в этом состоит необходимость его природы, которую он преодолевает свободою и низводит на степень

вечно прошедшего. Бог, поскольку речь идет только о его необходимости без внимания к его свободе, есть сущность, которая с абсолютною необходимостью должна существовать, "которой нельзя не быть". Эта необходимая сущность обнимает в себе две силы или два принципа, без которых она не может быть ни личностью, ни божеством. Без силы самости (силы я) она не может быть личностью, без силы сообщения, расширения, передачи она не может быть божественною. Эти силы противоположны друг другу: первая сдерживает, замыкает и скрывает, а вторая бьет ключом, расширяется, раздает себя; они относятся друг к другу, как помрачающее и распространяющее свет, как отрицание и утверждение, нет и да, строгость и кротость, гнев и любовь, пыл гнева и пыл любви (эти выражения напоминают Якова Беме и объясняются его влиянием). Обе эти силы вместе представляют собою Бога. Он есть и то и другое по своей природе, в силу своей необходимости, против которой не восстает его свобода. Эта противоположность, эта двойственность господствует в первоначальной жизни; одна и та же сущность, Бог, двойственна и состоит из двух первичных сущностей, как учил Зороастр. Если бы Бог был только этою противоположностью,

закрывающеюся в необходимости его природы, то основная идея персидской религии заключала бы в себе окончательную истину¹⁰¹³.

2. ПРОТИВОРЕЧИЕ В ПРИРОДЕ БОГА

Таким образом первоначальная сущность благодаря необходимости своей первой природы заключает в себе постоянную противоположность сил. Эта противоположность так же необходима, как и сама первоначальная сущность. Без этой противоположности нет движения, нет жизни, нет прогресса, а есть только вечный застой, смертельная дремота всех сил. Насколько несомненно, что существует жизнь, настолько же несомненно, что в первой природе, в самой первичной сущности есть противоположные начала; эта противоположность есть источник вечной жизни и всякой жизни, это неутомимый огонь (ἀκμάτων πῦρ), разжигающий всякую жизнь. Противоположность есть глубочайший стимул жизни: поэтому всякая деятельность в нашем мире полна труда и стремительного натиска, поэтому боязнь есть основное чувство всякого живого существа, поэтому-то весь мир полон страдания; все, что возникает, может создаваться только среди тягостных чувств; страдание есть путь к превосходству, также и в жизни Творца. Настоящий основной материал всей жизни и всего бытия есть ужасное¹⁰¹⁴.

Из противоположности в первоначальной сущности, составляющей основание всякого бытия, даже и самой личности Бога, возникают страдания, придающие трагический характер миру и жизни. "Конструирование этой противоположности составляет высшую задачу науки. Поэтому упрек в том, что наука начинается с противоречий, нисколько не беспокоит философа; он относится к подобным упрекам так же, как автор трагедии, которому зрители, познакомившись со вступлением, заметили бы, что такое начало может привести только к страшному концу, жестоким деяниям и кровавым событиям, именно он ответил бы, что таково и было его намерение¹⁰¹⁵".

3. ПЕРВИЧНОЕ СТРЕМЛЕНИЕ К БЫТИЮ И КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ

Содержанием этой основной противоположности, в которой непрестанно борются друг с другом две силы, служит необходимое (непреодолимое) влечение к бытию, воля к жизни, "первичное стремление к бытию"; это стремление есть хотение самого себя, только себя, в узкой концентрации, отрицающей всякое расширение. Это первичное стремление есть основа, как бы корень жизни я. Пока продолжается борьба сил, в мире господствует противоположность, бесконечная смена напряжения и расслабления, сокращения и расширения, никогда не оканчивающаяся и вновь начинающаяся, вечно круговращающаяся жизнь. Это никогда не затухающее стремление существовать было бы удовлетворено, если бы цель была достигнута; достигнутая цель есть не преходящее, а вечное бытие: поэтому вечно неудовлетворенное стремление существовать есть не что иное, как "постоянное стремление к вечности"; но эта вечность не может быть волею, которая желает того или иного определенного состояния, следовательно, это вообще не

желающая воля, воля, свободная от хотений, воля, которая ничего не хочет. "Конечно, такое состояние есть ничто; однако это такое же ничто, как и абсолютная свобода, как и воля, которая ничего не хочет, которая не стремится ни к какой вещи, для которой все вещи равны, и которая поэтому ничем не приводится в волнение. Такая воля есть ничто и в то же время все". "Свобода или воля, поскольку она не обладает действительным хотением, есть положительное понятие безусловной вечности, которую мы можем представить себе только, как находящуюся вне всякого времени, только как вечно неподвижное. К этой цели направляется все". "К этому стремится все". "Всякое движение имеет целью только вечную неподвижность, и всякое время, также и вечное время, есть не что иное, как постоянное стремление к вечности". "Обыкновенно говорят, что воля человека есть его царство небесное, и это совершенно верно, если под эту волю разуметь чистую, свободную от всего постороннего волю. В самом деле, человек был бы свободен от всякой природы только в том случае, если бы он ограничился одною своею чистою волею¹⁰¹⁶".

II. РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЙ. ОСНОВАНИЕ И СЛЕДСТВИЕ

1. СТУПЕНИ РАЗВИТИЯ

От вечной природы в Боге, от слепой воли к жизни, от первичного стремления к бытию в непрерывной борьбе сил природы ведет путь, возносящийся, подобно лестнице Якова, от неба к земле и приводящий к Богу, возвышающемуся над всякой природою в абсолютной свободе и чистоте воли. К этой лестнице Якова, говоря образным языком, принадлежат также и ступени развития вещей, возводящие от низших существ к высшим, от природы в царство духов и составляющие совокупность вселенной. Низшие существа стремятся последовать за высшими; высшие существа играют роль прообразов и первообразов или идей природы. "Еще и теперь природа во всех отношениях обнаруживает склонность к провидению будущего и должна быть такою, потому что она уже в прошлом имеет в виду будущее; без этого свойства была бы совершенно непонятна несомненная целесообразность природы в частностях и в

целом, ее общий и частный технический характер"¹⁰¹⁷.

В своем прогрессивном развитии природа приходит в человеке к развитию духовного мира, высшая цель которого заключается в чистоте знания и воли, в идее красоты, истины и добра. Основное настоящее содержание мира и действующего в нем творчества искусства состоит в том, чтобы породить эту идею и совершенно освободить и очистить ее от окружающего ее мрака. Эту идею и ее очищение Шеллинг сравнивает с золотом, и потому творческое искусство, осуществляющее мировой процесс, он называет алхимией. "Обыденное понятие алхимии нужно предоставить черни, между тем как все, что вокруг нас происходит, даже и всякий внутренний процесс, когда красота, истина или добро, освобождаясь от окутывающего их мрака или грязи, являются в своей чистоте, можно назвать, если угодно, алхимией"¹⁰¹⁸.

Первичное стремление к бытию есть источник того стремления, которое возводит мир все к более высокому, более жизненному существованию и таким образом производит постепенный ряд вещей от низших форм вплоть до самой высшей. Мы знаем уже, что это первичное стремление, или вечная природа в

Боге, заключает в себе основную противоположность, без которой нет движения, нет жизни и развития, без которой все силы спят мертвым сном. Постепенный ряд вещей образует цепь, в которой предыдущий член составляет основание и опору для последующего, так что они относятся друг к другу, как обосновывающее и обоснованное, как основание и следствие. "Следовательно, выражаясь общими терминами, отношение противоположности разрешается в отношении основания, согласно которому Бог существует, как нет и как да, при чем первое есть предшествующий член, основание, а второе есть последующий член, обоснованное"¹⁰¹⁹.

2. ПРИРОДА В БОГЕ И ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

Таким образом мы должны рассматривать процесс развития вещей, как осуществление или откровение вечной природы в Боге, как откровение Бога, совершающееся в форме того процесса, который был исследован Шеллингом в первую эпоху его деятельности, в его философии природы и философии тождества: это пантеистическое и эволюционное мировоззрение Шеллинга не отвергается им теперь, как это обыкновенно утверждают, а только ставится на правильное место, как это заявлял сам Шеллинг; оно остается в силе и сохраняет значение, но уже не безусловное. Бог и вечная природа в Боге (природа Бога) уже не тождественны: эта природа есть основание, преодолеваемое Богом, опора, которую он подчиняет себе, и над которой он возвышается в полной свободе.

3. НЕОБХОДИМОЕ ОТКРОВЕНИЕ БОГА И СВОБОДНОЕ ОТКРОВЕНИЕ БОГА. ЛЮБОВЬ БОЖИЯ

Только в своей полной свободе, как абсолютно свободная воля, божественное начало есть истинный личный Бог. Этот Бог открывает себя не потому, что он должен это сделать, а потому что он этого хочет. Поэтому совершается ли его откровение или не совершается, это вполне зависит от него. Если откровение совершается, то это происходит благодаря его свободной воле, благодаря его безусловному, вполне непринужденному решению; однако если он решается на откровение, то он не может поступить иначе, как дать простор своей природе, предоставить свободу борьбе сил, произвести мир, способный к развитию и обладающий силою для этого; тогда Он должен вступить в царство необходимости, во временную последовательность событий, в мир страданий и смерти. От него зависит, совершается ли откровение или не совершается, творит ли он или не творит. Но форма его откровения и его творчества зависит не от его воли, а от его природы, т. е. не от свободной, а от необходимой

воли его, которая представляет собою первичное стремление к бытию и включает в себе необходимые последствия этого стремления.

Предоставим слово самому Шеллингу: "Это решение Бога раскрыть во времени свою высшую самость исходило из чистейшей свободы". "Вечное начало существует только благодаря своей воле, и только по своему свободному решению оно, как сущее, вступает в отношение к бытию. Однако, когда это решение постановлено, вечное существо связано в отношении последствий своего откровения, хотя в его власти было не раскрываться". "Вечное существо раскрывается в своей природе и необходимости, а затем в своей свободе; в этой последовательности оно ничего не может изменить, и так как его свобода состоит в преодолении его природы, а эта природа коренится в первичном стремлении к бытию, к самости и к индивидуальному существованию, то преодоление этой природы состоит в преданности и любви". "Решение вступить в процесс откровения и решение победить самого себя, как вечное нет, есть один и тот же акт. Поэтому решение вступить в процесс откровения есть не только дело высшей свободы, но и дело высшей любви". "Отрицающая, замыкающая воля должна выступить первой в

процессе откровения для того, чтобы существовала опора для благости божественного существа, которая иначе не могла бы обнаружиться. Сила должна существовать раньше мягкости, строгость раньше кротости, сначала должен явиться гнев, а потом уже любовь, и в этой любви гневное существо впервые становится Богом. Как в ночном видении, когда Господь явился перед пророком, сначала пронеслась страшная буря, разорвавшая горы и разрушившая скалы, потом настало землетрясение, и наконец явился огонь, а сам Господь не был еще ни в одном из этих явлений, но за ними повеяло кроткое веяние, и в нем был Господь, точно так же и в откровении сначала должны явиться мощь, сила и строгость, и вслед за тем уже в кротком веянии любви может явиться сам Господь. Всяким развитием предполагается состояние свернутости; начало развития и связующая сила, эта коренная, оригинальная сила всякой жизни, проявляется в притяжении. Всякая жизнь начинается с сокращения; поэтому-то все развивается путем перехода от малого к великому, от узкого к широкому, тогда как отношение могло бы быть обратным, если бы мировой процесс сводился только к прогрессивному ряду явлений"¹⁰²⁰.

III. ПРОШЛОЕ В БОГЕ

1. МУДРОСТЬ В БОГЕ

Откровение Бога совершается во времени; это время начинается и заполняется актами творчества. Время, предшествующее откровению, есть тот эон, который Шеллинг называет прошлым; этот период исследуется в первой и единственной книге сочинения *Мировые эпохи*. "Согласно высочайшему содержанию самости Бога он не есть существо раскрытое, но он открывает себя; он не действителен, но он становится действительным и таким образом является, как самое свободное существо¹⁰²¹". В эту эпоху, предшествующую творению мира, Бог есть сокровенное, в себе пребывающее существо, он еще не предоставляет свободу действия своей вечной природе и ее силам или потенциям, он только пронизывает ее насквозь своим знанием и постигает в идеях все образы, которые будут созданы творческим искусством этой природы в течении мировой жизни. Эту домировую жизнь Бога Шеллинг называет мудростью в Боге соответственно тому,

как ее изображает Библия; Шеллинг ссылается на Библию в ответ на мнения всех, кто ничего не хочет знать об эпохе до сотворения мира и о сотворении мира во времени. "Если бы они знали Писание, они, конечно, нашли бы ответ на этот вопрос, так как Писание сообщает о том, как тесно связана была с Богом мудрость его уже в те первоначальные времена, они узнали бы, что его любимый Сын уже в то время испытывал сладкое чувство наслаждения, и что причиной его радости было то, что он благодаря этой мудрости провидел уже в то время всю будущую историю, великую картину мира и всех событий в природе и в царстве духов¹⁰²²".

2. ПЕРВИЧНЫЕ ПОТЕНЦИИ

Откровение Бога совершается постепенно во времени, и так как эта постепенность состоит в прогрессивном возвышении над темным основанием природы, то Шеллинг называет эти периоды откровения "потенциями"; это понимание потенций и это значение термина сохранилось во всем позднейшем учении Шеллинга. Так как основным содержанием откровения всегда служит противоположность или борьба сил и единство или примирение их, то Шеллинг различает три основные или первичные потенции; для обозначения их он охотно прибегает к алгебраическим формулам, вследствие чего изображение их упрощается, но понятия от этого вовсе не уясняются, а скорее затуманиваются, так как Шеллинг в разных случаях прибегает к разным знакам. Так, он обозначает эти три потенции знаками A^1 , A^2 , A^3 , кроме того знаками $-A$, B , $A + B$, а также знаками $-A$, $+A$, $\pm A$; первая потенция, как было уже сказано выше, есть отрицающая или замыкающая сила, вторая есть утверждающая или расширяющая сила, а третья представляет собою единство первых двух; выражаясь иными

словами, первая сила есть нет, вторая сила есть да, а третья представляет собою единство да и нет.

3. МИРОВАЯ ДУША

Первую потенцию, как силу, замыкающую, помрачающую, воплощающую, Шеллинг сравнивает с платоновскою *πεινᾶ* (бедность), сущность которой состоит в недостатке, бедности и нужде; вторую силу, как силу, расширяющую, проясняющую, одушевляющую и духовную, он сравнивает с платоновским *πλοῦρος* (богатство), который на пиру у Зевса вступает в брачный союз с *πεινᾶ*; третью потенцию, которая объединяет первые две и образует их связь, он называет мировой душой. "Если в первой потенции, благодаря которой необходимая сущность замкнулась сама в себе и отказалась от распространения наружу, мы узнаем первое основание природы, а во второй, противоположной ей силе, мы видим мир духов, то мы не можем сомневаться относительно значения третьей силы. Это та всеобщая душа, которая одухотворяет вселенную; благодаря непосредственному отношению к Божеству она приходит теперь к высшей разумности и овладевает собою, она составляет вечную связь между природою и миром духов, а также и между миром и Богом; она есть непосредственное

орудие, которым Бог действует на природу и мир духов". Эту парящую над природою и миром духов всеобщую душу следует "рассматривать как художественную мудрость, присущую мировому целому¹⁰²³".

Над необходимою и вечною последовательностью этих трех потенций, составляющих в своей совокупности природу в Боге, возвышается сам Бог в своей свободе, так что мистерия мира действительно выражается в числе 4, которое во всем древнем мире считалось священным; здесь Шеллинг указывает между прочим на библейскую тетраграмму и на пифагорейское *τετράκις*. "Пифагор должен был знать, что считать необходимо до 4, что 1, 2, 3 сами по себе суть ничто и не приводят ни к чему, не перейдя на четвертую ступень развития. В четырех заключается высшая совокупность Бога и вечной природы¹⁰²⁴".

Глава сорок первая

САМОФРАКИЙСКИЕ БОЖЕСТВА

I. МИРОВЫЕ ЭПОХИ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

1. МИФОЛОГИЯ И ОТКРОВЕНИЕ

В день именин короля 12 октября 1815 Шеллинг, как нам уже известно, произнес в академии наук в Мюнхене речь *Ueber die Gottheiten von Samothrake* (о самофракийских божествах) и напечатал ее, как "Приложение к мировым эпохам", хотя само сочинение Мировые эпохи и не появилось в свет¹⁰²⁵. Это удивительное подзаглавие оправдывается непосредственною связью между речью и сочинением Мировые эпохи. Речь Шеллинга относится к первой книге Мировых эпох, как проверка вычисления к самому вычислению: она дает или пытается дать, опираясь на мифологию, историческое доказательство того, что теософия мировых эпох рассчитана правильно, и что она осветила путь, ведущий к пониманию мифологии

и религии. Можно сказать, что сочинение о Мировых эпохах заключает *in nuce* все позднейшее учение Шеллинга и представляет как бы *status involutus* (состояние свернутости) этого учения, которое Шеллинг развивал до последнего момента своей жизни. Я постараюсь установить теперь точнее связь между этими сочинениями. Творение мира есть постепенное откровение Бога. Однако эти два понятия не тождественны, так как откровением предполагаются существа, которые представляют, познают, знают Бога, следовательно, откровение возможно лишь при существовании духовного человеческого мира. Откровение в узком смысле этого слова существует в человеческом сознании Бога или в религии, которая связывает Бога с человечеством и устанавливает отношение между ними. Однако Бог может открыться не иначе, как сначала в своей природе и необходимости, а затем в своей абсолютной личности и свободе, так как его личность и свобода осуществляется лишь путем преодоления его природы и возвышения над нею. Откровение природы Бога совершается в естественной религии или мифологии, а откровение абсолютной личности и свободы (любви) Бога совершается в откровенной религии в собственном смысле этого слова, так как здесь

впервые Бог является таким, как он существует поистине и во все века. Ход развития религий следует понимать из глубины Бога и божественной жизни; в этом состоит задача философии религии, последняя и высшая из всех философских задач. Соответственно сказанному эта проблема подразделяется на философию мифологии и философию откровения, которая служит содержанием позднейшего учения Шеллинга и важнейших читанных им курсов от конца 20-х годов девятнадцатого века вплоть до самой его смерти.

2. САМОФРАКИЙСКИЕ МИСТЕРИИ

Теософия, излагаемая Шеллингом в его исследованиях о сущности человеческой свободы, в лекциях в Штутгарте, в сочинении *Denkmal Iacobis* и в *Weltalter*, должна дать ключ к пониманию мифологии. Первая попытка, по-видимому, удалась совершенно. Ключ послужил средством раскрыть самофракийские мистерии, в которые некогда, говорят, был посвящен сам Пифагор; "это верование, сохранившееся от самых древних времен, было самым чистым и самым близким к истине во всем языческом мире¹⁰²⁶".

Самофракийские божества оказались богами не египетского происхождения, как это полагал Zoëga, а финикийскими, как это видно из их имени и из их назначения; они называются кабирами (мощные, великие) и играют роль спасителей и помощников мореплавателей. Эти божества образуют целый ряд или цепь: первые из них называются (по сообщению Мназеа) Аксиер, Аксиокерса и Аксиокерс, к ним присоединяется еще четвертый бог Касмил, или Кадмил (так сообщает Схолиаст, делая пояснения к одному месту *Аргонавтики* Аполлония

Родосского). В греческой мифологии этим именам соответствуют имена Деметры, Персефоны, Диониса и Гермеса, а в римской им соответствуют Церера, Прозерпина, Вакх и Меркурий; Дионис при этом отождествляется с Гадесом и египетским Богом Озирисом.

Основываясь на соответствующем имени Цереры (Деметры) и на нескольких отрывках из финикийских космогоний у Дамаския и Евсевия, Шеллинг старается доказать, что имя Аксиер означает бедность, голод, стремление. Он возвращается к своему учению о первичном стремлении к бытию, этой первой потенции в природе Бога, и опять ссылается на платоновскую $\lambda\epsilon\upsilon\iota\alpha$, от брака которой с $\lambda\omicron\rho\omicron\varsigma$ возник Эрот, происходящий, согласно своему космогоническому назначению, из мирового яйца, порождения ночи, ищущей света и с нетерпением ожидающей его. Другой образ этой первой природы, вся сущность которой сводится к желанию и стремлению, заключается во всепожирающем огне, который "сам по себе есть ничто, но представляет собою всепоглощающую жажду обладать сущностью". "В основе финикийских космогоний лежит представление о жадном стремлении, как начале и первом основании творения мира¹⁰²⁷".

3. ВОСХОДЯЩИЙ РЯД КАБИРОВ

Далее Шеллинг показывает, что учение о кабирах изображает восходящий ряд божественных потенций, а вовсе не представляет собою учения об эманации. "Первый принцип есть Церера, сущность которой сводится к голоду и стремлению, и которая представляет собою первое, самое отдаленное начало всякого действительного бытия в процессе откровения. Следующий принцип, Прозерпина, есть сущность или основное начало всей видимой внешней природы; затем следует Дионис, владыка мира духов. Над природою и миром духов стоит Кадмил, или Гермес, служащий посредником между двумя первыми богами, а также связывающий их с началом, стоящим выше мира. Над всеми этими богами стоит Бог, свободный в отношении к миру, Демиург или Зевс в высшем смысле этого слова. Итак, учение о кабирах было системою, восходящею от подчиненных личностей или божеств природы к высшей личности, повелевающей ими всеми, к Богу, стоящему над миром". Имя Кадмил Шеллинг выводит из еврейского Кадмиель, и потому он считает этого бога связующим звеном между

низшими богами и высшим божеством, как бы герольдом и вестником, который, подобно ангелу Иеговы, предшествует сверхмировому властителю¹⁰²⁸.

Восходящий ряд кабиров, название которых Шеллинг старается произвести от еврейского Chabar, а не от Kabbir, образует, по его мнению, непрерывную цепь или сочетание божественных сил, сообщество богов, наподобие семи этрусских богов, которые, по Варрону, назывались, "consentes" или "complices". Три первые потенции суть первоначальные или космические божества, божественно действующие теургические начала, магические силы. В этрусской системе кабиров, по мнению Шеллинга, насчитывается шесть пар богов, а седьмым Богом был Юпитер, составлявший высший член ряда и в то же время заключающий в себе содержание всего ряда: начало, средину и конец, подобно орфическому Зевсу. Таким образом система кабиров есть "изображение самой непрерывной жизни, как она в ряду восходящих ступеней переходит от самого глубокого к самому высокому, изображение всеобщей магии и разлитой во всей вселенной теургии, благодаря которой невидимое и даже сверхдействительное неуклонно приводится к откровению и действительности: таково было

согласно своему глубочайшему смыслу учение о кабирах, считавшееся священным". Если кабирь изображались в миниатюрном виде, в виде пигмеев и карликов, то это объясняется, во-первых, их космическим и теургическим (магическим) значением, а также тем, что их в этой форме легче всего можно забрать с собою в путь. Финикияне помещали их на передней части своих кораблей¹⁰²⁹.

4. НЕДОСТАТОК КРИТИКИ В ИССЛЕДОВАНИИ ШЕЛЛИНГА

В своем объяснении кабиров Шеллинг оставляет без внимания вопросы критического исследования. Напр., он считает подлинными отрывки финикийской космогонии у Евсевия, отождествляет без дальних рассуждений подземного Диониса с надземным, самофракийские божества с этрусскими, этрусского Юпитера с орфическим Зевсом. Таковы характерные недостатки его исследований по мифологии и философии религии вообще.

II. КАБИРЫ В ФАУСТЕ ГЕТЕ

В своей "Классической Вальпургиевой ночи" Гете выводит на сцену также и кабиров, намекая при этом в шутливо сатирической форме на истолкование их Шеллингом. Нереиды и тритоны везут их с собою на исполинском щите черепахи: "Ein strong Gebilde, sind Götter, die wir bringen; musst hohe Lieder singen":

Wir bringen die Kabiren,
Ein friedlich Fest zu führen,
Denn wo sie heilig walten,
Neptun wird freudig schalten.¹⁰³⁰

Сирены приветствуют их песнью:

Klein von Gestalt,
Gross von Gewalt,
Der Scheidenden Better,
Uralt verehrte Götter.¹⁰³¹

Гомункулу, увлекающемуся красотой, не нравятся эти карлики:

Die Ungestalten seh'ich an
Als irden-schlechte Töpfe,

Nun stossen sich die Weisen dran,
Und brechen harte Köpfe.¹⁰³²

Морские боги везут с собою только трех кабиров, между тем как их должно быть семь и даже восемь; четвертый (Кадмил) остается загадочным, а остальные отсутствуют совсем:

Drei haben wir mitgenommen,
Der vierte wollte nicht kommen,
Er sagte, er sei der rechte,
Der für sie alle dächte,
Sind eigentlich ihrer sieben.¹⁰³³

На вопрос сирен: "а где же трое остальных?"
нереиды и тритоны отвечают:

Wir wussten's nicht zu sagen,
Sind im Olymp zu erfragen,
Dort weilt auch wohl der acute,
An den noch Niemand dachte!¹⁰³⁴

Значение трех привезенных богов,
составляющих восходящий ряд, в шуточной
форме объясняется в духе толкования Шеллинга:

Diese Unvergleichlichen
Wollen immer weiter,
Sehnsuchtsvolle Hungerleider
Nach dem Unerreichliclien.¹⁰³⁵

Когда Эккерман в своей беседе с Гете 17 февраля 1831 коснулся вопроса о Фаусте и о различии между двумя частями его, он заметил: "мне очень приятно, что я читал книжечку Шеллинга о кабирах и знаю, куда Вы метили в замечательном месте из "Классической Вальпургиевой ночи", касающемся "кабиров". "Я всегда находил", – заметил, улыбаясь, – Гете "что хорошо кое-что знать"¹⁰³⁶.

Глава сорок вторая

ПОЗДНЕЙШЕЕ УЧЕНИЕ ШЕЛЛИНГА

I. ХАРАКТЕР ИЗЛОЖЕНИЯ

Систематическое изложение философии мифологии, а также философии откровения требует введения; к философии мифологии Шеллинг дал два введения: "историко-критическое" и "философское". Поэтому все позднейшее учение Шеллинга распадается на два главные отдела, из которых первый включает в себе четыре, а второй – три части: I. два Введения в философию мифологии и две книги Философии мифологии; содержанием первой книги служит "Монотеизм", а содержанием второй – "Мифология"; II. Введение в философию откровения и две части Философии откровения.

Философское введение в философию мифологии озаглавлено также *Darstellung der rein rationalen Philosophie* (Изложение чисто рациональной философии); в этой книге излагается рациональная или отрицательная философия. Введение в философию откровения,

озаглавлено также *Begründung der positiven Philosophie* (Обоснование положительной философии). Затем, в более широком смысле вся философия мифологии называется отрицательной философией, а вся философия откровения – положительной философией. Из этих отделов учения Шеллинга сравнительно самую раннюю была философия мифологии, поскольку она примыкает к сочинениям о мировых эпохах и о самофракийских божествах, а самую последнюю частью, над которой Шеллинг работал до конца своей жизни, не будучи в состоянии закончить ее, несмотря на десятилетний труд, было философское введение в философию мифологии, т. е. изложение чисто рациональной (отрицательной) философии. Трактат "об источнике вечных истин" составляет приложение к этому труду. Две основные части позднейшего учения Шеллинга относятся друг к другу, как первая философия ко второй, как *φιλοσοφία* (любовь к мудрости) к *σοφία* (мудрости), как путь относится к цели: цель философии заключается в познании личности Христа, а путь есть *παρθενωσὶς εἰς Χριστόν*.

Позднейшее учение Шеллинга было изложено в форме лекций, числом девяносто, из них пятьдесят три относятся к философии мифологии,

а тридцать семь – к философии откровения¹⁰³⁷. Эти лекции были несколько раз прочитаны Шеллингом в университете в Мюнхене и Берлине, за исключением лекций об отрицательной философии в узком смысле этого слова. Последний курс был прочитан Шеллингом по философии мифологии в зимнем семестре 1845–46.

Форма академических лекций, предназначенных для студентов, обещает все преимущества дидактического порядка и характера изложения, облегчающих понимание сочинения. К тому же Шеллинг в высшей степени обладал этим дидактическим искусством, когда говорил о предметах, которыми он вполне овладел; его "Лекции о методе академического изучения" были великолепным образцом этого искусства лучшего периода его деятельности. В позднейших лекциях, о которых мы говорим теперь, это искусство обнаруживается только в "Историко-критическом введении в философию мифологии", тогда как философское введение в ту же самую тему или изложение отрицательной философии представляло для самого Шеллинга величайшие трудности. Тем более затрудняет это сочинение читателя.

Вообще форма и построение лекций, которые

заклучают в себе содержание позднейшего учения Шеллинга и предназначались для печати, вовсе не отличались целесообразностью. Читатель совершенно иначе относится к напечатанным лекциям, чем слушатель к лекциям, произносимым с кафедры. Те особенности лекций, которые представляются для слушателя достоинствами лекций и способствуют пониманию их, нередко становятся для читателя тягостным недостатком. Для слушателя многочисленные повторения, продолжительное сосредоточение на разъяснении спорных вопросов, частые отступления назад могут быть удобными и приятными; но какую пользу могут они приносить читателю, который имеет перед собою книгу и вовсе не нуждается во всех дидактических вспомогательных приемах устного преподавания с его длиннотами? Шеллинг, как он сам говорит, имел обыкновение предпосылать своим лекциям генетическую историю философии, начиная с Декарта; это было очень полезно, но в напечатанных лекциях, согласно целям преподавания, достаточно было одного такого введения. Между тем это изложение вопросов, касающихся истории философии, возвращается в напечатанных лекциях Шеллинга несколько раз и занимает много места в системе

как отрицательной, так и положительной философии¹⁰³⁸. Особенно часто Шеллинг повторяет учение о потенциях и все снова старается изложить его, очевидно, заботясь о том, чтобы уяснить его не только своим ученикам, но и самому себе. Так, в лекциях о монотеизме он говорит: "Мы должны опять вспомнить в общих чертах процесс, возникающий благодаря напряжению и взаимному исключению потенций. Я охотно возвращаюсь к этому вопросу. Ведь с этими потенциями мы будем иметь дело во всем последующем курсе. Необходимо часто рассматривать их и освоиться с ними, чтобы впоследствии узнавать их во всякой форме". Страницей дальше он говорит: "Следовательно, этот процесс таков". В первой части философии откровения он опять повторяет всю философию мифологии, и притом в шести лекциях¹⁰³⁹. Чувствуется, что на многих отделах этих лекций лежит тягостная печать старости.

II. ХАРАКТЕР ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМ

1. ГНОЗИС ШЕЛЛИНГА

Уже в сочинениях 1809–1811 Шеллинг рассматривал мировые религии, как историю форм божественного откровения и проявлений божества, которую, как таковую, следует познавать и освещать из глубины божественной сущности. Это теософическое учение о религии, рассматривающее достигнутые господства религиозные идеи или формы представления о божестве, как теогонии, называется словом гнозис. Таким гнозисом закончилась греческая философия в неоплатонизме шестого века и началась христианская философия во втором веке.

Теогонии, т. е. формы откровения или явления божества, должны рассматриваться, как эманации или как эволюции Бога, смотря по тому, считается ли абсолютное совершенство первым или последним принципом, первоначалом или конечною целью божественной жизни: эманации суть истечения, ослабления, направленные наружу ступени первичного света,

тогда как эволюции суть формы развития, формы возвышения, поднимающиеся вверх ступени откровения Божества. Как новоплатоновский, так и христианский гнозис были учением об эманации. Христос рассматривался в этих учениях, как божественный эон, как теогония.

Учение Шеллинга, имеющее вполне теософический и гностический характер, противоречит и новоплатонизму, и христианскому гностицизму. Шеллинг основывается на таком представлении о Боге, которое исключает теорию эманации и утверждает эволюцию, или постепенное возвышение божества в откровении. Ступени возвышения суть потенции; поэтому учение о божественных потенциях имеет особенно важное значение в философии религии Шеллинга; поэтому же изложение системы кабиров, как восходящего ряда божественных сил, было, по мнению Шеллинга, важным и плодотворным шагом вперед, раскрывающим тайны мифологии.

2. ШЕЛЛИНГ И ШОПЕНГАУЭР

Одновременно с возникновением позднейшего учения Шеллинга появилась система Шопенгауэра, вступившая в резкую борьбу с послекантовской философией и обнаруживающая замечательное сходство с взглядами Шеллинга в одном пункте, касающемся основной мысли учения Шеллинга о потенциях. Шеллинг считает первую и самую низшую потенцией "стремление к бытию, жадное влечение к существованию (Аксиер кабиров)". Этот же самый принцип под именем "воли к жизни" рассматривается в сочинении Шопенгауэра *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Мир как воля и представление, 1819), как единственная потенция всякого бытия, как основной принцип мира. Также и в учении о конечной цели существует замечательное сходство между взглядами Шеллинга и Шопенгауэра. То, что Шеллинг называет "свободною от страстей, лишённую хотений", совершенно чистою волею,¹⁰⁴⁰ у Шопенгауэра называется "отрицанием воли к жизни". Наконец, обе системы согласны и в том, что путь от первичного стремления к конечной цели ведет через страдания мира. Основы мира имеют

трагический характер¹⁰⁴¹.

В остальных отношениях контраст между этими системами чрезвычайно велик, так как Шопенгауэр, открыто проповедующий атеизм в буддистском духе, был самым яростным противником всякого теизма и всякой основанной на нем теософии. Он вовсе не знал о позднейшем учении Шеллинга, которое было опубликовано незадолго до его кончины; в свою очередь и Шеллинг, как большинство его современников, не обратил никакого внимания на произведения Шопенгауэра, в его сочинениях нет намеков даже на то, чтобы он знал о Шопенгауэре хотя бы по слухам. Когда он умирал, учение Шопенгауэра вступало в поле зрения образованного мира и начинало завоевывать себе славу.

3. ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Когда Шеллинг разрабатывал и писал свои лекции по философии мифологии, в Гейдельберге еще разыгрывалась борьба между Ф. Крейцером и И. Г. Фосом, между "символикою" и "антисимволикою". В то время как он продолжал развивать и преподавать свою философию откровения, на поприще библейской теологии и христианской религии стало могущественнее, чем когда-либо, разрастаться историко-критическое исследование, т. е. обоснование и изучение религиозных идей со стороны их возникновения, эпох развития и источников. В то время философия и ее проблемы стояли в жизни на первом плане; важные, богатые последствиями сочинения производили впечатление великих событий.

В этом отношении 1835 год был особенно богат событиями. Фердинанд Христиан Баур, основатель тюбингенской школы теологов, бывший последователем Гегеля и Шлейермахера, начал ряд своих историко-критических трактатов о первоначальном христианстве исследованиями "о партии христиан в Коринфе", "о так

называемых посланиях Апостола Павла" и "о христианском гнозисе, или христианской философии религии в ее развитии". Он был способен глубоко проникать сочувственным и в то же время критическим взором в религиозные идеи своего века. В том же году появилось сочинение В. Ватке *Religion des alten Testamentes* (религия Ветхого Завета); основная идея этого произведения сохраняет еще свое влияние в современных исследованиях Велльгаузена. В то же самое время явилось сочинение Давида Штрауса "Жизнь Иисуса", потрясшее, что касается теологии и вопросов церковной жизни, мир вплоть до самых низших слоев народа, как ни одна подобная книга до него и после него. Это сочинение, занимающее два обширных тома, полных учености, пережило в пять лет четыре издания. В 1840 появилось сочинение того же автора *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* (Христианское вероисповедание в его историческом развитии и в борьбе с современною наукою). Одновременно со вторым томом этого сочинения, независимо от него, но в высшей степени кстати, выступил Людвиг Фейербах со своею книгою *Das Wesen des Christentums* (Сущность христианства),

которая заключала в себе страстную оппозицию против всякой церковной веры и веры в откровение и мощно подействовала на сознание современников; в этом сочинении Фейербах стремился дать антропологическое и психологическое объяснение теологии, христианской религии и вообще всякой религии.

В том же самом году появился Шеллинг в Берлине (1841) с ясно выраженным намерением уладить бесконечный спор между верою и знанием, между откровением и разумом, между положительным христианством и современною наукою, примирить эти противоположности, и притом навсегда¹⁰⁴². Никогда эти противоположности не были более широкими и резкими, никогда задача примирения их не была более трудною; к тому же состав и направление партий были таковы, что для вожаков их ничто не могло быть неприятнее, чем попытка примирения, и еще исходящая от лица, которое смотрело на их положение в споре свысока.

Что же сделал Шеллинг в отношении к тем критикам религии, для борьбы с которыми он желал поехать и был приглашен в Берлин? В своих лекциях по философии откровения он не оставил неотмеченными 1835–1841 года, однако они прошли мимо его исследования, не оставив

на нем по существу никакого следа. Мало того, начав свою академическую деятельность в Берлине в зимнем семестре 1841–42, он сам заявил на своих лекциях, что свой курс он впервые читал десять лет тому назад, затем несколько раз повторял его в той же самой форме и при той же постановке вопросов и намерен также и впоследствии повторять его, вовсе не вступая в полемику с возникшими в это время и встретившими восторженный прием попытками мифологического понимания и изложения жизни Иисуса. Действительное существование Иисуса Христа не отрицается никем, говорит Шеллинг. Если бы это историческое лицо было лишь иудейским сельским раввином, лишь моралистом, вроде тех, какие бывали и раньше, то мифическое обожествление его было бы невозможно. Величие этой личности не может быть следствием, оно должно быть условием ее прославления¹⁰⁴³.

Теперь является вопрос: в чем же состоит это независимое от всех человеческих представлений и идей величие Христа? "Оно совершенно не зависит от этих, без сомнения, во многих отношениях случайных рассказов", "не эти рассказы необходимы для того, чтобы признать величие Христа, наоборот, величие Христа, со всеми определениями, которые мы дали ему,

необходимо для того, чтобы понять эти рассказы, чтобы понять Евангелие. Пусть это будет принято в расчет теми учеными, которые воображают, что могут чего-нибудь достигнуть мифическим истолкованием его, которое могло бы иметь значение разве только, как противовес маловерию и малодушию некоторых теологов¹⁰⁴⁴".

"Со всеми определениями, которые мы дали ему!" Следовательно, критерий величия Христа и истинности веры вообще заключается не в исторических источниках и историко-критическом исследовании, а в теософии Шеллинга и его идеях. Так как эти идеи истинны, то поэтому Библия полна ими, все равно, когда и кем она создана. Эти идеи истинны не потому, что они выражены в Священном Писании, а, наоборот, они выражены в Священном Писании, потому что они истинны. Именно в этом смысле высказался Шеллинг в своей последней лекции по философии откровения о своем отношении к критике Библии: "Все дело в смысле, значении, содержании того или другого места в Библии. Вопрос об авторе занимает при этом вполне второстепенное положение¹⁰⁴⁵". Наоборот, исследователи Библии думают, что для определения содержания того или иного места Библии необходимо узнать, когда, кем и с какою

целью оно было написано; но эти вопросы можно решить не на основании разрозненных отдельных мест Библии, а только на основании связи и последовательности во времени религиозных идей, а эти задачи разрешаются вовсе не с помощью гностических и теософических мечтаний, для решения их необходима работа ученого исследователя, одаренного глубоким и острым взглядом и способностью комбинировать изучаемые элементы.

Характер мышления и комбинаций Шеллинга, проявленный им в лекциях по философии откровения, определяется одним ярким примером. Не заботясь о множестве вопросов и проблем, возникающих здесь на каждом шагу, он считает установленным, что Священное Писание Нового Завета было создано тремя апостолами, Петром, Павлом и Иоанном, что Иоанн написал Апокалипсис, четвертое Евангелие и Послания, носящие его имя. Этим трем апостолам соответствуют три евангелиста: Евангелие Марка, которое Шеллинг считает самым древним, соответствует апостолу Петру, Евангелие Луки соответствует Павлу, Евангелие Иоанна принадлежит Иоанну. С целью противопоставить этому единственному апостольскому Евангелию другое апостольское Евангелие впоследствии из

Евангелия Марка было составлено Евангелие, названное по имени Матфея. Эти три апостола были, по учению Шеллинга, тремя потенциями церкви: Петр есть первая потенция, мощно стремящаяся вперед, полагающая основание, начало; вторая потенция есть Павел, сила, сокрушающая и стремящаяся к расширению; третья потенция есть Иоанн, в котором обитает кроткий небесный дух. Эти три церковные потенции Шеллинг сравнивает с тремя видениями пророка: сначала появилась буря, затем – землетрясение и огонь, наконец тихое кроткое веяние ветерка, в котором находился сам Господь. В тех же самых словах это рассуждение повторяется в "мировых, эпохах", где три божественные потенции сравнивались с видениями пророка Илии¹⁰⁴⁶.

Эти три апостола соответствуют также различиям в Боге. "Петр есть главным образом апостол Бога Отца, его взор глубже всего направлен в прошлое. Павел есть главным образом апостол Сына, Иоанн – апостол Духа; он один находит в своем Евангелии слова, неизвестные еще ни Евангелию Марка, написанному в духе Петра, ни Евангелию Луки, написанному в духе Павла: именно превосходные слова о Духе, которого Сын пошлет от Отца, о

Духе истины, который от Отца исходит и впервые наставит на всякую, т. е. полную и совершенную истину".

Трем апостолам, представляющим собою три потенции, соответствуют три эпохи церкви: петрова, павлова и иоаннова эпоха. Век Петра есть век римской церкви, основанной на авторитете, устремляющей взор в прошлое и носящей в себе внешнее единство христианского мира; век Павла есть протестантское христианство, а век Иоанна есть эпоха будущего, когда церковь достигнет своего последнего внутреннего единства и действительно станет единым стадом и единым пастырем. Век Петра соответствует духу романских народов, век Павла – духу германских народов, а век Иоанна будет веком всего человечества.

По мнению Шеллинга, Христос сам призвал двух избранных им апостолов к такому последовательному господству в церкви, он сделал Петра своим непосредственным преемником, а Иоанна сохранил для эпохи своего второго пришествия; первому он сказал: "Ты иди за мною!" – о втором же сказал: "Я хочу, чтобы он пребыл, пока прииду". Эти речи воскресшего Христа находятся в последней главе четвертого Евангелия, относительно которой сам Шеллинг

согласен, что она представляет собою позднейшее дополнение. Если эта глава принадлежит не Иоанну и не апостолам, то где же находится подтверждение этих слов Христа, на "подлинности и авторитетном значении" которых Шеллинг тем не менее основывает все свои заключения и комбинации относительно эпох церкви. Здесь, очевидно, вопрос об авторе занимает не второстепенное, а первое место¹⁰⁴⁷.

Учение о предсуществовании Христа, как божественной и домировой личности, занимает центральное место в христологии Шеллинга, которая в свою очередь стоит в центре его философии откровения. Заимствованное им из Библии доказательство состоит в следующем: Иисус Христос сам заявил это, он сам сказал: "Прежде нежели был Авраам, Я есмь". "Я и Отец одно". Эти изречения принадлежат только Христу иоаннова Евангелия. Следовательно, признание этих изречений действительно принадлежащими историческому Христу и подтвержденными со стороны апостолов зависит исключительно от того, принадлежит ли четвертое Евангелие Иоанну или нет. Очевидно, следовательно, вопрос о происхождении этого Евангелия и авторе его имеет не второстепенное, а в высшей степени

первостепенное значение для христологии Шеллинга.

Согласно рассуждениям Шеллинга, посредством которых он старается устранить со своего пути критику Библии, отношение его к этим вопросам таково: моя философия откровения, исходя из вечных оснований, учит о предсуществовании Христа; Иисус Христос сам заявил, что он от века существует, как это сообщено в четвертом Евангелии, следовательно, это Евангелие принадлежит Иоанну. Или, может быть, он серьезно хочет утверждать следующее: заявления Христа в четвертом Евангелии о себе и своем предсуществовании соответствуют истине и потому должны рассматриваться, как непосредственное заявление Христа, т. е. заявление, засвидетельствованное апостолами или Иоанном, все равно, кем бы ни было написано четвертое Евангелие? Невозможность такого умозаключения слишком очевидна, а вместе с этим становится очевидным и то ослепление, в котором пребывал Шеллинг, когда он с пренебрежением и аристократическим равнодушием смотрел на современную библейскую критику с высоты своей философии откровения. Если бы четвертого Евангелия не было, если бы оно не считалось Евангелием Иоанна и не имело

канонического значения, то не было бы также христианского учения о Логосе, христианского гнозиса и философии откровения Шеллинга.

Что касается противоречия между первоначальными и позднейшими идеями в ходе развития Шеллинга, противоречия, усматриваемого многими не там, где оно есть на самом деле, оно нигде не обнаружилось в такой явной форме, как здесь в этом вопросе, касающемся понимания личности и жизни Иисуса Христа. В своих лекциях по философии откровения, говоря о Штраусе, без упоминания его имени, Шеллинг замечает, что более сорока лет тому назад он сам и многие другие "думали уже о гипотезе мифического прославления жизни Иисуса"¹⁰⁴⁸. Мы не нуждаемся в этом указании для того, чтобы вспомнить о лекциях Шеллинга по философии искусства, а также по вопросу о методе академического обучения (1802, 1803). Сам Штраус ссылаясь на лекции Шеллинга о методе, делая окончательные выводы из своей критики в заключительной главе сочинения о жизни Иисуса Христа; здесь, вполне соглашаясь с Шеллингом, он ссылается на то, что по учению Шеллинга "вочеловечение Бога есть вечное вочеловечение", совершающееся не в отдельном Богочеловеке, а в человечестве. В курсе

философии искусства, прочитанном в то же время (но напечатанном только в 1859 и потому неизвестном Штраусу) высказана следующая мысль: "Автор Евангелия Иоанна вдохновлен идеями высшего познания", "другие повествуют об этих событиях в иудейском духе и наполняют свою историю баснями, выдуманными соответственно предсказаниям Ветхого Завета; они а priori убеждены, что эти события должны были случиться, так как в Ветхом Завете они предсказаны относительно Мессии; поэтому они прибавляют: "да исполнится сказанное в Писании"; в отношении к этим повествователям можно сказать: Христос есть историческая личность, биография которой была написана уже до рождения ее"¹⁰⁴⁹. Я подчеркиваю здесь эти слова, так как трудно представить в более короткой и эпиграмматической форме тему, разработанную Штраусом в его критическом исследовании жизни Иисуса Христа¹⁰⁵⁰.

Из сказанного выше понятно, что эта некогда жадно ожидаемая философия откровения, появившись наконец, так бесследно прошла мимо своей эпохи, как и эта эпоха мимо нее. Вожди исторического исследования и критики в области теологии и философии разделались с нею очень коротко. В сочинении *Geschichte der christlichen*

Kirche (История христианской церкви) Фердинанд Христиан Баур, говоря о берлинской эпохе исследований Шеллинга, охарактеризовал содержание его позднейшего учения немногими словами, столь же туманными, как и предмет его изложения, и затем прибавил: "уже это немногое сообщенное нами, но в особенности специальное развитие этих мыслей представляет собою такую галиматью, что приходится только удивляться, каким образом некоторые люди могли так много строить на этом основании"¹⁰⁵¹. В таком же тоне судит и Эдуард Целлер; он говорит, что последнее изложение системы Шеллинга есть "многословная, запутанная, неуклюжая схоластика, скучная смесь из умозрительных идей, заимствованных Шеллингом по существу из его прежней системы, из туманной теософии, церковной догматики и произвольно истолкованных цитат из Библии". "Он теряет в умозрениях, живо напоминающих гностицизм второго века. Мы тем менее склонны следовать за ним на этом пути, что эта последняя форма его системы фактически не имела уже больше никакого влияния на дальнейшее развитие немецкой философии". Так высказывается Целлер в своей *Geschichte der deutschen Philosophie* (Истории немецкой философии), входящей в

состав сборника, составленного под покровительством короля Максимилиана II¹⁰⁵².

Глава сорок третья ФИЛОСОФИЯ МИФОЛОГИИ

I. ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

1. ОТНОШЕНИЕ ШЕЛЛИНГА К МИФОЛОГИИ

Во всей новой философии ни одна система не была способна в такой мере, как учение Шеллинга, проявить и пробудить своим влиянием интерес к мифологии в совершенно новом, отличающемся от традиционных представлений духе. Уже философия природы заключала в себе убеждение, что единая божественная жизнь проникает собою всю вселенную, и что сама природа не в аллегорическом, а в реальном смысле этого слова есть божественная сущность, а потому естественные религии или мифология содержат в себе истину в точном смысле этого слова, и притом религиозную истину. Такими взглядами были проникнуты по существу среди древних философов только Гераклит, стоики и новоплатоновцы, среди предшественников новой

философии – только Джордано Бруно, а в новой философии – никто, кроме Шеллинга, так как учение Спинозы о Боге-Природе (*Deus sive natura*) приводило именно к отрицанию истинности мифологии. Дать основу учениям, проникающим в смысл мифологии, мог только тот исторический и критический дух, который впервые проник в философию благодаря Канту и после Канта. Шеллинг правильно замечает: "Благодаря философии, в которой неожиданным образом природа принимала вместе с тем значение божественного начала, также и исследование мифологии должно было приобрести совершенно новый характер". Спустя сорок лет, оглядываясь на первое обоснование своего учения, Шеллинг описывал это время, как эпоху радостного оживления, когда вместе с удачным уничтожением противоположности между реальным и идеальным миром пали все границы прежнего знания, так что в то время казалось, выражаясь словами Гете, "что настоящее небо знания спустилось на землю"¹⁰⁵³.

Содержанием историко-критического исследования служит развитие вещей. Чтобы приступить к исследованию развития мифологии (естественной религии), философия должна была раньше определить ход развития природы и

человеческого духа (историю самосознания). И та и другая задача была решена Шеллингом: первая – в его философии природы, а вторая – в его системе трансцендентального идеализма. Что касается последней задачи, Шеллинг говорит: "отношение к внутреннему содержанию мифологии установилось в философии только в связи с ее собственным внутренне-историческим формированием, с тех пор как она сама начала переходить от одного момента к другому и стала понимать себя, по крайней мере, как историю самосознания"¹⁰⁵⁴. Одна и та же божественная необходимость господствует и в царстве природы, и в царстве естественной религии; поэтому мифологический процесс развивается по тому же самому закону и через те же ступени, через какие первоначально прошла сама природа"¹⁰⁵⁵. Таким образом, мифологический процесс состоит в последовательном ходе развития естественной религии или различных мифологий, соответствующем ходу развития природы и сравнимом с ходом развития философских систем или различных философий. Естественные религии относятся к мифологическому процессу так же, как философские системы к философскому процессу в целом. Всякий момент (ступень) мифологии

представляет собою относительную истину, как и положения философии, но только весь процесс в целом есть безусловная истина. Всякий фиксированный момент, сохраняющийся еще после того, как он изжит и превзойден дальнейшим процессом, становится ложною религией; все оставшееся от таких низших точек зрения представляет собою ничто отсталое, пережитки, *superstates*, и вера в такие элементы прошлого есть суеверие, т. е. вера, основанная на уже неизвестных связях или на непонятых более процессах¹⁰⁵⁶.

2. ЕДИНСТВЕННО ВОЗМОЖНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Понимание мифологического процесса, т. е. мифологий, как необходимых ступеней развития естественной религии, создает философию мифологии; историко-критическое введение в эту дисциплину должно путем исключения всех остальных взглядов установить единственно возможную точку зрения, соответствующую ее задаче. Так как мифология содержит в себе истину, то следует исключить все точки зрения, согласно которым мифы о богах суть простые измышления людей, поэтические или философские. Представителем первого рода мнения Шеллинг считает И. Г. Фоса.

Так как мифология содержит в себе религиозную истину, то следует исключить все те учения, которые находят, правда, в ней истину, но не религиозную, т. е. приписывают мифам о богах иное значение, чем непосредственно в них содержащееся, именно усматривают в них истину "историческую или философскую. В первом случае боги принимаются за исторические личности, за обоготворенных людей, героев, законодателей, королей; эта точка зрения

называется эвгемеристической. Во втором случае в мифологии усматривают истину нравственного (морально-философского) характера или же предполагают, что мифология включает в себе учения о сущности вещей; согласно этому учению мифология содержит в себе метафизические или натурфилософские (физическая) истины. Представителями метафизического истолкования мифологии Шеллинг считает новоплатоновцев, а к числу представителей натурфилософского истолкования ее он относит "философов, занимавшихся космогонией"; среди новейших философов представителем физического объяснения он считает Христиана Готлоба Гейне.

Сюда относится еще одно учение, усматривающее в мифологии истину, но не религиозную, а скорее иррелигиозную, устанавливаемую с благотворительной целью: это учение, утверждающее, что имена богов и мифы о богах выдуманы с целью заменить религиозные и ложные представления о естественных вещах и событиях правильными и научно очищенными понятиями. Это учение развито Готфридом Германом в его сочинении "О древнейшей мифологии греков" (1817). По мнению Германа, эта мифология заключала в себе настоящую теорию происхождения и связи

вещей, научную систему, построенную с целью положить конец всяким религиозным представлениям о богах¹⁰⁵⁷.

Таким образом, следует устранить две точки зрения: 1. ложны все учения, отрицающие всякое истинное содержание в мифологии, 2. ложны все учения, считающие истины мифологии нерелигиозными или даже ниспровергающими религию. Таким образом, следует отрицать всякое иррелигиозное объяснение мифологии и принимать только религиозное истолкование ее. Такая точка зрения на мифологию сделалась, по мнению Шеллинга, неоспоримо очевидною благодаря обширному сочинению Ф. Крейцера *Die Mythologie und Simbolik der alten Volker* (Мифология и символика древних народов)¹⁰⁵⁸.

3. МОНОТЕИЗМ И ПОЛИТЕИЗМ

Религия, как действительная вера в Бога, по существу своему и по своему основанию имеет монотеистический характер, тогда как мифология имеет политеистический характер. Поэтому Шеллинг согласно с Крейцером полагает, что мифология возникла из монотеизма путем раздробления или дифференцирования единства божественной сущности, возникшего одновременно с появлением различных народов и различных языков, на которые распалось человечество. Вместе с различием языков явилось смешение языков, которое произошло, по библейскому рассказу, в Вавилоне и повело за собою обособление религий, языков и народов. Слово, обозначающее взаимную непонятность языков и непонятность речи, стоит в связи с именем Бабель (Бальбель); отсюда объясняются звукоподражательные слова вроде *balbeln* (*babbeln*, *plappern*) и греческое слово *βάρβαρος*. Мифология явилась следствием различия языков; наоборот, откровение было причиной восстановления единства языков (*ὁμοῦλωσις*); таковы два поворотные пункта в истории религии: ареною первого события был Вавилон и

построение башни, ареною второго – Иерусалим и чудо на празднике Пятидесятницы¹⁰⁵⁹.

4. ОДНОВРЕМЕННЫЙ И ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНЫЙ ПОЛИТЕИЗМ

Шеллинг различает два вида политеизма: многобожие и множественность Богов, он называет их одновременным и последовательным политеизмом. Так как много богов не может существовать одновременно без подчинения единому Богу, то многобожие, или одновременный политеизм, имеет характер "относительного монотеизма", тогда как последовательный монотеизм, т. е. последовательность различных богов и систем их имеет характер политеизма в собственном смысле этого слова, который составляет специальное содержание мифологии. Боги и системы богов, подчиненные времени, т. е. процессу возникновения и исчезновения, образуют историю богов, или теогонию, которая совпадает с мифологией в собственном смысле этого слова. Мифологический процесс есть процесс теогонический. В чем состоит и как объясняется этот процесс? Как объясняется переход от единобожия через двоебожие к решительной множественности богов, от относительного монотеизма через "дитеизм" к политеизму? Таков

основной вопрос, рассматриваемый философией мифологии¹⁰⁶⁰.

Теогонический процесс не имеет никакой реальности вне сознания, он состоит в последовательности представлений, сменяющихся в сознании народов. Однако эти представления и их последовательность необходимы, они действительно исходят от божественных сил мира и подчинены им, а потому мифология есть нечто "действительно пережитое и явившееся результатом опыта", а не простой вымысел и греза¹⁰⁶¹. Не поэты с их измышлениями и не философы с их космогониями, а само человеческое сознание есть настоящий источник и порождающий принцип мифологических представлений. Однако сознание истины, производящее эти представления, действует не произвольно, не на основании собственных субъективных рефлексий, а под влиянием теогонических сил или божественных потенций, созидающих природу и вместе с тем также сознание. Содержанием мифологических процессов служат не только представленные потенции, но и сами эти потенции в действительности, как на этом решительно настаивает Шеллинг.

5. ТЕОГОНИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

Так как в Боге существует природа, из преодоления которой впервые возникает абсолютная свобода и личность Бога, или, вернее, в преодолении которой именно и состоит личность Бога, то, следовательно, в самом Боге существует возникновение действительности Бога, теогонический процесс в Боге, вечная теогония, предшествующая всякой мифологии и не содержащая ее в себе. Наоборот, человеческое сознание Бога, или религия, должна пройти ряд стадий и ступеней раньше, чем Бог станет для нее ясным и откроется в своей абсолютной свободе и личности (т. е. так, как он существует поистине). Здесь существует действительное возникновение Бога, проходящее различные ступени развития, теогония, совершающаяся во времени и предшествующая откровению Бога. Этот теогонический процесс в сознании есть мифология; поэтому мифологию следует понимать не аллегорически, а, как выразился Кольридж, таутегорически, так как боги обозначают в ней именно то, что они есть¹⁰⁶².

Только такое понимание и объяснение

мифологии можно признать адекватным, все остальные объяснения не достигают своей цели. Все остальные объяснения, также и прежние религиозные истолкования мифологии, видят в ней только субъективные построения и потому не могут постигнуть ее объективной сущности. Ту же самую задачу, которую Шеллинг хотел разрешить, создавая философию природы, он берет на себя и в философии мифологии: он стремится выйти в объективную сферу явлений. "Все существующие до сих пор, также и религиозные объяснения, приписывающие мифологическим представлениям только случайное или субъективное значение, мы называем субъективными; над ними победоносно возвышается объективное объяснение, как единственно истинное¹⁰⁶³".

6. ЭПОХИ ИЛИ КРИЗИСЫ

Религия перешла от первоначального монотеистического сознания первобытного неразделенного человеческого рода к решительному политеизму различных народов через три эпохи, или кризиса. Этими эпохами, как их изображает Библия, были грехопадение и изгнание из рая, потоп и спасение Ноя, сыновья которого сделали родоначальниками различных народов, построение башни в Вавилоне и смешение языков. В первобытные времена в первоначальном сознании господствовал слепой относительный монотеизм: в основе его лежит относительное единство, первый элемент будущей последовательности, заключающий в себе зародыш политеизма; поэтому Шеллинг обозначает это первоначальное религиозное состояние словом "однобожие". В эпоху потопа связь, соединившая первобытного человека с Богом, нарушается, наступает отчуждение, "изменение сознания": оно становится иным, чем прежде, и Бог изменяется в отношении к нему; появляются увлечения политеизмом, возрастающие вместе с дурным нравственным складом в ужасном поколении гигантов, которому

потоп полагает конец¹⁰⁶⁴.

В новом поколении людей, происходящем от Ноя, утверждается противоположность между монотеизмом и политеизмом. Семитическое поколение потомков Авраама отличает относительное единство первичного Бога от истинного единства; это истинное единство есть Всебог Иегова, который от века существовал (El olam), Бог неба и земли, обладающий крепостью и силою (El schaddai), Бог Суций, Бог обетованный¹⁰⁶⁵.

Как уже сказано, мифология и, точнее говоря, теогония есть необходимый процесс, основывающийся на необходимой последовательности потенций. Установление этой необходимости входит еще в состав Введения в философию мифологии, но это уже не историко-критическое, а философское введение.

II. ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ, ИЛИ ОТРИЦАТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. РАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ДО ШЕЛЛИНГА

Творческий разум в природе вещей и мыслящий разум в человеческом духе есть одна и та же сущность; это положение, утверждающее единство субъективного и объективного разума, или тождество мышления и бытия, было тою основою, на которой опиралась философия тождества с ее теорию знания. Здесь находится также, по мнению Шеллинга, источник различия между его позднейшим учением и прежнею его системою, а также всею прежнею философией. Именно, он полагает, что нужно различать отрицательные условия, без которых чего-либо не может быть, и положительные условия, благодаря которым что-либо существует в действительности.

Под отрицательными условиями следует понимать необходимые формы и виды бытия. Если бытие есть (существует), то оно может существовать и может быть мыслимо только

таким-то, а не иным образом; следовательно, эти формы совпадают с необходимостями мышления, они суть необходимо мыслимое или, как охотно выражается Шеллинг, нечто такое, чего нельзя не мыслить; их содержанием служит $t\acute{i} \ \xi\sigma\tau\acute{\iota}v$ или $quid \ sit$. Наоборот, положительное условие, благодаря которому бытие существует, есть творение, воля Бога к откровению, совершенно безусловная и свободная воля, от которой единственно зависит то обстоятельство, что нечто действительно существует: от него зависит $\acute{o}t\acute{i}$ или $quod \ sit$. Поэтому тождество мышления и бытия существует только в отношении к тому, что существует, но вовсе не в отношении самого существования или к действительному осуществлению. В форме уравнения это можно выразить так: долженствование быть мыслимым = долженствование быть таким-то = невозможность быть иным; с другой стороны, существование или действительное бытие = сотворенность = существование благодаря божественной воле, благодаря безусловному решению Бога¹⁰⁶⁶.

Соответственно этому вся философия делится на положительную и отрицательную: положительная философия есть философия откровения, а отрицательная философия есть

дисциплина, занимающаяся исследованием необходимости мышления или разума (исследованием того, чего нельзя не мыслить), это рациональная философия. По мнению Шеллинга, вся философия до него, и даже его собственное прежнее учение, по существу относилась к области рациональной, или отрицательной, философии, а потому история философии, в особенности новой, играет важную роль и занимает много места в его *Darstellung der rein rationalen Philosophie* (изложении чисто рациональной философии). Некоторые философы древности, напр. Сократ и Платон, предчувствовали уже положительную философию. Аристотель разъяснил различие между *τί ἐστιν* и *ὅτι* (между *quid sit* и *quod sit*) и развил учение о разуме (*νοῦς*), как сущности личности и человечности.

В наше время Декарт, Мальбранш и Спиноза превратили всю философию без остатка в рациональную философию в то время, как Бэкон, Локк и Юм, идущие в противоположном направлении, исследовали происхождение понятий и соответственно этому ограничили их объем и познавательную ценность. Философия Лейбница и Канта обнаруживает уже, что касается идеи Бога, более высокие точки зрения,

указывающие на будущую положительную философию в духе Шеллинга. Поэтому-то Шеллинг придает огромное значение Теодицее Лейбница и еще большее значение тому отделу Критики чистого разума, где идет речь об идеале чистого разума¹⁰⁶⁷.

Лейбниц учил, что существовать или быть в действительности это значит быть творением Бога. Его Теодицея вся целиком зависит от этого учения, и в своем обосновании, и во всей совокупности своих выводов. Многие предпочитают Теодицее другие философские произведения Лейбница, "но я склонен утверждать", – заявляет Шеллинг, – "что именно Теодицея есть важнейшее философское произведение этого славного философа". По словам Шеллинга, Лейбниц был первым философом, который признал Бога абсолютную сущностью. "В нем, по крайней мере, абсолютная сущность может быть завершена = следовательно, заключена, и таким образом может быть указано вполне определенное содержание ее, хотя надобно заметить, что сделанное Лейбницем сравнение ее с абсолютным пространством опять уничтожает эту мысль"¹⁰⁶⁸.

Мысль, что Бога следует представлять себе в только что указанном смысле, как абсолютную,

замкнутую в себе сущность с вполне определенным содержанием доказана, по мнению Шеллинга, Кантом в его учении об идеале разума, в этом последнем отделе трансцендентального учения об элементах чистого разума. Кант показал, что Бог должен быть мыслим, как совокупность всех реальностей, т. е. как во всех отношениях определенная, следовательно, единичная, индивидуальная личная сущность. "Кант имел достаточно мужества и искренности, чтобы высказать, что мы хотим видеть в Боге единичный предмет, и что Бог есть не просто идея, а идеал разума". Шеллинг правильно замечает при этом, "что со времени предприятия Канта из числа различных попыток продолжать дальше и развивать философию, общим сочувствием не пользовалась ни одна из тех систем, которые не стоят в генетической связи с Кантом, так как всякий философ, мечтавший выступить из непрерывной цепи этого развития, в то же время изолировал себя и приобретал сторонников только среди отдельных лиц, не оказывая никакого влияния на общее течение философии". В другом месте своего сочинения, в числе философов, не находящихся в такой генетической связи с Кантом, он упоминает Гербарта. Здесь он говорит, что "философы до

сих пор не в состоянии были показать в здании критицизма того определенного пункта, к которому примыкало позднейшее развитие в качестве необходимого следствия. Этот пункт находится, по моему мнению, в учении Канта об идеале разума¹⁰⁶⁹".

С этого пункта, как полагает теперь Шеллинг, открывается путь, ведущий от Критики разума Канта прямо к положительной философии Шеллинга, и так как учение Гегеля он склонен считать простым интермеццо, искаженным образом рациональной философии, неудачным эпизодом, который вовсе не входит в непрерывную цепь развития послекантовской философии и с полным успехом мог бы отсутствовать совершенно, то между ним и Кантом лежит только субъективный идеализм Фихте с его "не подлежащим обоснованию актом самости", и преодоление этого идеализма в первоначальном учении Шеллинга. Таким образом расчищается путь, на котором Шеллинг хочет выступить из послекантовской философии, как единственный победитель, и разрешить две главные проблемы, содержащиеся в кантовской идее мира и в его идее Бога¹⁰⁷⁰.

Кант учил, что мир наших представлений, наш чувственный мир вполне феноменален или

идеален, т. е. представляет собою являющийся мир, возникающий из наших впечатлений и строя нашего разума: поэтому он не противостоит нам, как нечто вполне устойчивое и непреодолимое, существует возможность освободиться от него. В этом имеющем существенное значение пункте учение Канта более, чем какая бы то ни было другая система, согласуется с основной идеей христианской религии. "С древних времен философский дух не сделал ни одного приобретения, которое можно было бы сравнить с этим завоеванием идеализма, как его впервые установил Кант". По мнению Платона, говорит Шеллинг, видимый мир обладает непреходящею длительностью, он никогда не стареет, он есть блаженный Бог. Таков античный образ мышления. Идеализм вполне принадлежит новому миру, и не следует скрывать, что христианство открыло ему замкнутые до тех пор ворота. "Христианство освободило нас от этого мира, так что мы уже не считаем его чем-то таким, что безусловно противостоит нам, и от чего нет никакого спасения, мы считаем его уже не бытием, а только состоянием". "Мир проходит (как театральное зрелище или марширующее войско) вместе со своими страстями, т. е. влечениями и стремлениями, в которых он

исключительно имеет свое бытие; вся его сущность сводится к страсти и больше ни к чему¹⁰⁷¹".

2. УЧЕНИЕ О ПОТЕНЦИЯХ

Таким образом мы подошли к основной теме рациональной философии Шеллинга, к учению о потенциях, из которых первая потенция есть именно первичное стремление к бытию, голод и жажда существования или реальности, как показано уже в сочинениях "Мировые эпохи" и "О самофракийских божествах¹⁰⁷²".

Из хода развития рациональной философии, которая завершается в Критике чистого разума Канта и ее идее Бога, как идеала разума, становится ясным, что Бог, будучи *ens omnimode determinatum* (существо во всех отношениях определенное), есть единичное существо или индивидуум, заключающий в себе вещество, материю или возможности всякого бытия (существенные виды и ступени бытия). Эти возможности (*δυνάμεις*) суть потенции.

Первая потенция, не представляющая еще собою бытия, а составляющая только стремление к бытию и возможность его, имеет отрицательный характер, вторая потенция, как преодоление первой, имеет положительный характер, а третья должна быть объединением первых двух: поэтому Шеллинг обозначает эти

три первичные понятия или потенции формулами: – А, + А, ± А, а их последовательность – числами 1, 2, 3¹⁰⁷³.

Первую потенцию Шеллинг называет "возможностью бытия", так как она содержит в себе только возможность существования, вторую потенцию он называет "необходимостью бытия", так как она вступила в бытие, которое не может быть уже уничтожено, а третью он называет "долженствованием бытия", так как она имеет целью объединение двух первых потенций.

Первую потенцию он характеризует, как "бытие в себе" (*das In-sich-sein*), так как она есть жажда бытия, внутреннее стремление к бытию, вторую он характеризует, как "бытие вне себя" (*das Aus-sich-sein*), безграничное и необъятное бытие, потому что она преодолевает и уничтожает "бытие в себе"; наконец, третью потенцию, объединяющую в себе первые две, он характеризует, как бытие при себе, обладающее самим собою, – "владеющее собою". О существовании и объединении двух принципов, неограниченного и границы (*περας*), говорит Платон в Филебе, "здесь заключается центр платоновской мудрости", но впереди этого сочинения стоит Софист, "это настоящее посвящение в область высшей науки".

Обладающее возможностью бытия еще не обладает определенным характером, необходимо существующее (необходимое) имеет определенный характер, долженствующее быть (существующее при себе или владеющее собой) само определяет себя. Поэтому Шеллинг называет три первичные потенции также "неопределенным, определенным и определяющим себя бытием".

Рассматривая первичные причины или принципы, указываемые Аристотелем в *Метафизике*, этом "руководстве для всех времен", Шеллинг узнает в следующих трех категориях причин свои потенции; *causa materialis* (ἐξ οὗ или *causa ex qua*) соответствует первой потенции, *causa efficiens* (ὅφ οὐ или *causa per quam*) соответствует второй потенции, *causa finalis* (εἰς ὅ, οὗ ἐνεκα *causa in quam*) соответствует третьей потенции¹⁰⁷⁴.

Всякая возможность есть не что иное, как покоящееся хотение; поэтому, превращаясь в следующую потенцию, она становится хотением, и этот именно переход испытывается всяким человеком, который переходит от нехотения к хотению. Здесь возвращается опять установленное в философии Шеллинга положение: первичное бытие есть хотение, хотение есть не только начало, но и содержание

первого, возникающего бытия. Это положение хорошо известно нам, мы встретили его уже в обосновании учения Шеллинга, и оно не только напомнило нам об основных идеях Шопенгауэра, но и показало нам, что его учение в этом отношении не имеет оригинального характера¹⁰⁷⁵.

Так как эти три принципа или потенции необходимым образом связаны друг с другом, то необходимо представлять себе единство, благодаря которому эти три причины сочетаются в одно целое, обнаруживающее общую деятельность: это деятельное единство есть четвертая причина, по значению своему стоящая на первом плане, но в нашем познании открывающаяся последнею, так как для нашего познания первый и ближайший предмет есть единичная вещь в ее своеобразии; эту четвертую причину Аристотель назвал τὴ ἕστίη (*quid sit*) или εἶδος (форма); среди принципов она помещена у него на втором месте, но здесь, приспособляя свое учение о потенциях к *метафизике* Аристотеля, Шеллинг поставил ее на четвертом месте. В самом деле, форме единичной материальной вещи предшествует мыслимая первичная форма, идея или логос; идея дома предшествует действительному дому, идея статуи предшествует

действительно высеченной из материи статуе. Действительный дом происходит из идеи дома, как действительная статуя из идеи статуи. Форма статуи есть то, чем статуя была уже раньше; точно то же можно сказать и о форме дома, а также о единстве трех потенций; оно существует до разделения или расхождения потенций, как идея развития мира существует раньше постепенной последовательности вещей. Идея есть первый принцип. Так как основание или сущность вещей существует раньше, чем то, что есть в наличной действительности (τὸ τί ἔσκειν), то Аристотель назвал его бытием, которое было (τὸ τί ἦν εἶναι).

Уже в сочинении Мировые эпохи Шеллинг назвал четвертую потенцию, как принцип, упорядочивающий и формирующий мир, словом душа (мировая душа). Теперь в этом изложении рациональной (отрицательной) философии он повторяет это выражение и приравнивает его значение к аристотелевскому τὸ τί ἦν εἶναι или λόγος. Таким образом мы говорим совершенно в духе Аристотеля, "что полководец есть душа войска, – так как без него войско было бы чем-то чисто материальным, безымянною и лишенною мысли толпою, которая лишь благодаря ему становится чем-то, именно войском¹⁰⁷⁶".

"Таким образом вместе с этим четвертым принципом сами собою даны оба царства природы, одушевленное и неодушевленное, вместе с этими четырьмя принципами вообще дан весь мир идей". "Во всей этой последовательности вещей природа каждой идеи состоит в том, что она имеет свое осуществление в ближайшей высшей идее и заключает в себе в качестве простой возможности то, что в высшей идее находится, как действительность; таким образом объясняется также противоположное утверждение Аристотеля, что предыдущее заключается во всем последующем, как возможность. Во всем восходящем ряду следствий каждый член признает себя существующим не ради себя самого, так как отменяет себя, т. е. свое самостоятельное бытие в чем-либо высшем¹⁰⁷⁷".

3. ДЕЯТЕЛЬНЫЙ РАЗУМ: Я В ЕГО ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ БОГУ (ПРОМЕТЕЙ)

Мы должны перейти за границы мира идей, не переступая первоначально границ рациональной науки, которая заключает в себе все царство необходимо мыслимого. В этом царстве нужно отличать область чистых возможностей, общих видов бытия (*summa genera*), от царства действительности, нужно отличать τὴ ἕστίς от ὄτι, вопрос о том, "что именно существует", от того, "что нечто существует". Последнее может быть результатом только акта самополагания, активного разделения и освобождения от всякой материи, продуктом деятельного самосознательная разума, который в отличие от "души" правильно обозначается словом "дух". Это деятельный разум (νοῦς) Аристотеля, которой у Фихте обозначается термином Я; Фихте говорил об этом Я, что оно есть акт (Thathandlung) самого себя; высказывая это учение, он проникнул глубже в тайны действительности, чем сам догадывался об этом. На этом учении его основывается его вечное значение в истории философии¹⁰⁷⁸.

Шеллинг отождествляет здесь νοῦς Аристотеля и Я Фихте. Разум, о котором говорит Аристотель, не есть, как обыкновенно полагают, всеобщее и безличное начало; наоборот, он есть наиболее личное начало, настоящая самость человека, самость "всякого Я", говоря словами Фихте, принцип самости. Поэтому вопрос о бессмертии души, как обыкновенно называют личное продолжение существования человеческого духа, не решался отрицательно в учении Аристотеля или не должен был получать отрицательного решения при последовательном развитии его взглядов. Его учение о деятельном сознательном разуме говорит, по мнению Шеллинга, в пользу утверждения бессмертия, однако Аристотель не исследовал подробно этого вопроса, следуя основному характеру своей философии, занимающейся преимущественно изучением земной жизни¹⁰⁷⁹.

Аристотель, по словам Шеллинга, признал, что дух (νοῦς), как самое личное начало в нас, имеет божественный характер и равен божеству, но он не усмотрел, что человеческий дух, как сущность, установившая сама себя, в то же самое время восстает против Бога и противопоставляет себя ему. Это как бы грехопадение духа. Усмотрение этой противоположности,

возникающее не случайно, а принадлежащее к числу основных идей человечества, было источником мифа о Прометее в греческой мифологии, а также изображения его трагической судьбы в Скованном Прометее Эсхила. Прометей восстает против Зевса, Титан выступает против Бога, воля каждого из них непобедима для другого. Прометей, сопротивляясь Богу, освободил человека от слепоты хотения, тем, что возвысил волю на степень разума (νοῦς), осветил ее разумом и таким образом показал ей и открыл путь к искусствам и наукам. Эта свободная разумная воля есть небесный огонь, который был похищен Прометеем у богов и принесен людям. В этом состоит право и вина, т. е. трагическая судьба Прометея, как ее познал и изобразил могучий дух Эсхила. Он оторвался от Зевса, первоначальное слепое и непреодолимое бытие которого, определяемое только его собственной, а не человеческой волею, заключается в силе и мощи; поэтому-то именно сила и мощь (κράτος и βία) сковывают и прикрепляют к скале Прометея. "Так же и Зевс не выходит за границы своего права, потому что лишь такую цену покупается свобода и независимость от Бога. Иначе быть не может: это противоречие, которого мы не можем устранить, которое нам необходимо понять".

Судьба человечества от природы имеет трагический характер, и все трагическое, что случается в эволюции мира, представляет собою лишь вариации одной великой, постоянно возобновляющейся темы¹⁰⁸⁰.

Излагаемый нами момент Шеллинг считает поворотным пунктом в ходе своего изложения рациональной, или отрицательной, философии; с этих пор я становится принципом всего дальнейшего развития; с этого момента я отделилось от мира идей и противопоставило себя Богу, сознавая себя, как продукт собственного акта, как "не подлежащий обоснованию акт самости", разъяснение которого представляет бессмертную и единственную заслугу Фихте. Это внемировое положение я и противоположение его Богу становится с этих пор основною темою, которая подлежит дальнейшему развитию; необходимое преодоление этих свойств и есть цель, которою заканчивается рациональная наука. Первоначально также и дух не есть что-либо теоретическое, он есть хотение самого себя и таким образом начало иного мира, находящегося вне мира идей; происхождение этого хотения себя лежит исключительно в самом духе, он есть причина самого себя: это причинность, уничтожающая всякую

необходимость и имеющая характер "первичной случайности"¹⁰⁸¹.

Спиноза и Фихте оба положили в основу своей философии понятие самопричины (causa sui); но Спиноза понимает самопричину так, что она исключает из себя самосознание, волю, всякое хотение себя и знание, а Фихте понимает ее так, что она по существу состоит именно в этих процессах, а не в чем-либо ином. Поэтому все значение Фихте состоит в этой хорошо сознаваемой им противоположности его философии учению Спинозы.

Основной характер духа заключается в хотении себя или в самости, преодоление которой ведет к блаженству: поэтому умереть это значит поистине "предать дух" Богу. По мнению Шеллинга, слово μακαρ (блаженный) есть сочетание слога μα, имеющего отрицательное значение, со словом κῆρ (κῆαρ), означающим сердце, т. е. седалище хотения и страсти, самости. "Поэтому дух, сделавшийся таким образом опять душою, справедливо называется блаженным, μακαρ или μακάριος, так как в нем κῆαρ, это вечно страстное хотение, этот неугасимый огонь, опять приведен к покою"¹⁰⁸².

4. ГОСУДАРСТВО И ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ

Я есть самоцель, оно хочет своего блага и ищет его, оно стремится к полному наслаждению бытием и благодаря разуму наделено всеми интеллектуальными средствами, чтобы познавать полезные для себя цели и действовать сообразно этому усмотрению. Но целью природы в процессе развития вещей, принципом мира идей служит не индивидуум, а род, не отдельный человек, а совокупность индивидуумов и особь, как член общества, которое основывается на взаимном дополнении индивидуумов и потому предполагает неравенство их во всех отношениях.

Это неравенство есть всеобщий закон природы, "умопостигаемый порядок вещей", сообразно той последовательности их, которою характеризуется сущность и строй мира идей. Поэтому формой человеческого общества служит отношение господства и подчинения: здесь более всего господствует тот, кто всего более служит "non sibi, sed toti" (не себе, а целому); здесь господствует та недоступная обоснованию справедливость, которая всякому уделяет принадлежащее ему по праву; это Δίκη в свите

Зевса, о неписанных законах которой говорил Софокл устами Антигоны¹⁰⁸³.

В потенциях мира есть свойственный им нравственный разум, имеющий силу независимо от божественного откровения и всякого основанного на нем авторитета. В этом смысле Кант признал мораль свойством самой мировой жизни, Паскаль точно так же оценивает в своих *Lettres provinciales* нравственное чувство (*l'honnête*), а Декарт – философский дух или чувство истины (*l'esprit philosophique*). Нравственный мировой разум, отпечатлевшийся в обществе людей, в форме их общественного строя, в законном порядке господства и подчинения, есть государство. "Этот внешний порядок разума, обладающий принудительной силой, есть государство; будучи взято с материальной стороны, оно есть лишь факт и обладает лишь фактическим существованием, однако оно освящено живущим в нем законом, который принадлежит не этому миру и не человеку, а исходит непосредственно из умопостигаемого мира. Закон, сделавшийся фактической силой, есть ответ на тот акт, которым человек поставил себя вне разума: это разум в истории¹⁰⁸⁴".

Здесь открывается такая область

практической философии, в которой я, будучи подчинено закону, оказывается находящимся уже не в своей, а в чужой власти, оно находится в состоянии, которое необходимо приводит к недовольству законом и отвращению к закону, заканчиваясь таким образом тою борьбой враждебных отношений, о которой сказано: похоти одного восстали против похотей другого. Эти страсти не развиваются в действительную войну всех против всех, как учил Гоббес, потому что этому противодействует государство, непреодолимая железная скала. Государство обосновано в человеческой жизни от природы: оно есть акт умопостигаемого порядка, предшествующий всякому человеческому мышлению, и потому "*bellum omnium contra omnes*" в действительности никогда не происходила. Государство вовсе не есть царство разума, основанное на договоре, устраняющее личность и составляющее рай посредственностей¹⁰⁸⁵.

Что касается нравственных настроений личности, государство не может, конечно, требовать или вынуждать их, но именно государство впервые вообще обуславливает и делает возможными эти настроения благодаря общему и определенному законом порядку жизни,

в особенности оно содействует общественным добродетелям, каковы справедливость, храбрость, сообщительность, благожелательство, чувства любви и т. д. Таким образом в политическом общежитии возникает социальное или общественное, т. е. добровольное общежитие высшего порядка: это – общество, выходящее за пределы государства, более легкое, подвижное и свободное, чем государство¹⁰⁸⁶.

Первая и древнейшая форма господства есть "естественная монархия", которую Шеллинг называет также бессознательной (потому что ее настоящая задача остается бессознательной для нее). Развитие форм государства направляется от бессознательной монархии через республиканские идеи к самосознательной монархии, основой которой служит принуждение, а продуктом которой является свобода. Исследование этого хода развития государства и его ступеней есть предмет философского усмотрения, составляющего в своей развитой форме философию истории¹⁰⁸⁷.

В политическом развитии древнего мира существовали две противоположные крайности: азиатские монархии, эта древнейшая государственная форма, с характером безусловного единоличного господства или

деспотизма, знающего лишь принуждение и вовсе не развивающего добровольных добродетелей, и афинская демократия, как она существовала после персидских войн, с ее безусловным господством народа, в котором государство было совершенно подавлено обществом и отдано в жертву его колеблющимся настроениям¹⁰⁸⁸.

Совершенная законченность власти и державное величие государственной идеи осуществляется впервые в мире римской всемирной монархии: здесь все подчинено государственной цели, в республиканских формах господствует в высшей степени монархический дух, и потому развитие римского государства ведет к абсолютному единодержавию и господству над миром, но оно заканчивается гибелью по достижении этой цели. Единодержавие в мире должно принадлежать не отдельному человеку, а Богу, принципу, исходящему не из здешнего, не из римского мира. Поэтому Константин принужден был объявить независимость религии от государства¹⁰⁸⁹.

Из христианской религии опять развивается господство, исходящее от здешнего мира, церковное мировое господство, "ложная теократия", протестом против которой была реформация, этот акт, характерный для духа

немецкого народа. С этих пор в государстве возникает борьба за освобождение от государства, но эта свобода от государства никоим образом не может быть достигнута путем разрушения его или переворота в нем, разрушение государства есть и остается нечестивым актом, подобно отцеубийству. Низвержение государства приводит к полному господству народа, к безразличию масс, к демократической республике; к этой цели направляется "разум, состоящий на службе у я"; говоря об этом, Шеллинг бросает негодующие взгляды на "назидательных ораторов новейшего времени", для которых этот бессодержательный разум играет роль настоящего разума¹⁰⁹⁰.

Государство расчленяется на части, соответственно последовательности общих интересов и жизненных целей, образуя ряд отдельных автономных кругов, в которых индивидуум может и должен освобождаться от государства и внутренне выходить за его пределы. Для того, кто внутренне преодолел государство, ограничения и давление его, вроде "высокомерия властей", на которое жалуется Гамлет, перестают уже быть большим бременем. Шеллинг говорит на основании своего личного жизненного опыта и как бы *pro dicto*, когда

обращается к германцам со следующими словами: "пусть политический дух отвергает вас, так как вы усматриваете, подобно Аристотелю, что первая задача, которую должно осуществить государство, состоит в том, чтобы лучшим его представителям был доставлен досуг, и чтобы не только господствующие, но и те, кто не участвует в управлении государством, находились в достойном их положении. Наконец, пусть учитель Александра Великого скажет вам, что и те, "кто не повелевает сушею и морем, создают прекрасное и высокое"¹⁰⁹¹.

Государство не есть конечная цель. Поэтому развитие совершеннейшего государства вовсе не есть цель истории: совершеннейшее государство в такой же мере невозможно в этом мире, как и совершеннейший человек; такие представления имеют мечтательный характер, они как бы заимствованы из Апокалипсиса. Задача государства скорее состоит в том, чтобы дать индивидууму возможно большую свободу (автаркию), свободу, которая выходит за пределы государства и усматривает свою цель только вне его, а потому никогда не действует обратно на него или в нем¹⁰⁹².

5. Я НА ПУТИ К БОГУ

В изложении отрицательной философии самоутверждение я было первым поворотным пунктом, а самоотрицание я есть второй поворотный пункт. Отделившись от Бога, подчиняясь закону, как силе, отличной от Бога, я чувствую на себе тяжесть закона, как проклятие, свое состояние, как жизнь небожественную и несчастную, оно чувствует всю горечь и недостойность своего бытия, которого лучше бы и не было. Всего лучше бы было не родиться, как говорит софокловский Эдип в Колоне: "μή φῦσαι τὸν ἄλαντα νικᾷ λόγον"¹⁰⁹³.

Теперь я восходит из практической жизни в область теоретической и созерцательной жизни, оно переходит на сторону Бога и ищет божественной жизни в этом далеком от Бога мире, оно возвращается к Богу и, отвергая свою самость, ищет соединения с ним в идее. В этом возвращении к Богу Шеллинг различает три ступени или этапа: благочестие, искусство и созерцательную науку. Мистическое благочестие состоит в акте самозабвения, полного самоотчуждения, в котором погасает всякое самоволие и хотение себя, даже интерес к

собственному спасению. Фенелон в своем "démonstration de l'existence de Dieu" (доказательстве бытия Бога) превосходно описал это состояние, как "способность освободиться от своей воли" (nous desapproprier notre volonte), как "entière indifférence même pour le salut" (полное равнодушие даже к спасению). Искусство, о котором здесь идет речь, создает произведения, не угождающие человеку, а "восхищающие" его, и творит образы божественных личностей, под влиянием божественных начал и страстного стремления к ним. Созерцательная наука, ищущая и прокладывающая пути от мира к Богу, есть именно рациональная философия, излагаемая Шеллингом и являющаяся здесь на сцену, как один из моментов эволюции мира¹⁰⁹⁴.

Каковы бы ни были эти попытки и как бы ни было живо стремление к соединению с Богом, все же то, что приобретает здесь, всегда есть лишь образ и идея Бога, а не сам Бог в его действительности и истинности. Поэтому Шеллинг называет искусство и науку, с помощью которых я стремлюсь сделать себя блаженным в своем мире, "ступенями лишь отрицательного блаженства"; этим путем шли греки, старавшиеся освободиться от государства с его законами при помощи поэзии и пластических искусств, при

помощи Гомера и Фидия¹⁰⁹⁵.

На этом пути я достигает только идеального отношения к Богу, а не вступает в действительную связь с ним; оно приходит только к Богу Аристотеля, конечной причине мира, мировой цели, которая все приводит в движение, но сама неподвижна, которая представляет собою акт мышления, мыслящий себя и все только себя (νόησις νοήσεως): "Это сущность, правда, владеющая собою, но также и не могущая выйти за пределы себя, это лишь идеальный, а не абсолютный дух". Шеллинг особенно настаивает на отрицательном характере этого определения Бога у Аристотеля и в новой философии вообще¹⁰⁹⁶.

Цель рациональной науки достигнута, я подчиняется Богу и таким образом признает, что оно не есть принцип; этот эгоистический принцип, восставший и сделавшийся началом внебожественного, т. е. исключаящего Бога мира¹⁰⁹⁷, уступает теперь высшему единственно истинному принципу; существовавшая до сих пор наука, имевшая притязание на исключительное значение, уступает место другой науке, действительно желанной для человека. "Истинно сущее есть то, что, будучи вне идеи, представляет собою нечто большее, чем идея (κρείττον τοῦ

λόγου)". "Отрицательная философия приходит таким образом к разрушению идеи подобно тому, как критика Канта имеет целью, собственно, унижение разума. Это истинно сущее есть сущий, действительный, личный Бог, господин бытия над бытием, Бог, существующий не по ту сторону мира, а сверхмировой Бог; Бог по ту сторону мира есть конечная цель мира, а Бог сверхмировой есть действительное и высшее благо. Я жаждет теперь самого Бога". "Им, именно им хочет оно обладать, Богом, который действует, который есть Провидение, который, как действительное существо, может противостать факту действительного отпадения; короче говоря, я стремлюсь к такому Богу, который есть господин бытия (это сверхмировой Бог, а не только потусторонний Бог, каким его следует считать, если отождествлять его с конечною целью мира). В таком только Боге я усматривает действительное высшее благо. Уже смысл созерцательной жизни состоял именно в том, чтобы проникнуть через всеобщее к личности¹⁰⁹⁸".

Этот сверхмировой Бог, как господин бытия над бытием, вполне независим и свободен от всех идей и потенций, так как они суть виды бытия; он не есть могущее быть, необходимо существующее

или долженствующее быть, он есть абсолютно свободная и творческая воля. Для обозначения этого единства Шеллинг пользуется формулой A^0 . Рациональная наука подвигается вперед через виды и потенции бытия ($-A + A \pm A$) и достигает своей цели в A^0 , господине бытия. Виды и потенции бытия служили выражением содержания бытия; но превращение этого содержания в действительность осуществляется только благодаря абсолютно свободной творческой воле Бога. Здесь происходит переход от содержания бытия (от того, "что существует) к действительности бытия (к тому, "что нечто существует"), из области отрицательной в область положительной философии. A^0 , которое было результатом и целью в отрицательной философии, становится теперь принципом и началом; то, что было там предшествующим, становится здесь последующим, *antecedens* превращается в *consequens*, из *prius* получается *posterius*. На очередь выступает следующий вопрос: как возможно, чтобы $-A + A \pm A$ могло быть последствием A^0 ?¹⁰⁹⁹"

Таким образом переход из области отрицательной в область положительной философии требует обращения прежде установленного отношения между содержанием

бытия ($-A + A \pm A$) и его действительностью (A^0 . "Таким образом рациональная наука действительно выводит за свои пределы и побуждает к этому обращению". Но это побуждение не может уже исходить из мышления и созерцательной науки, так как эти деятельности вращаются всегда лишь в сфере идей; скорее побуждение к обращению имеет уже не теоретический, а практический характер, оно не умозрительное, а религиозное, оно состоит в искании действительного Бога и искупления с помощью его; это обнаружение потребности в религии, в блаженстве, которому я может стать причастным только через посредство Бога; это не есть искание блаженства, заслуженного индивидуумом или соответствующего его делам, так как такое блаженство было бы лишь основанием недовольства и неблаженства; в акте обращения я ищет блаженства незаслуженного, выпадающего на его долю лишь благодаря полноте божественной милости. "Индивидуум сам по себе не может требовать ничего, кроме блаженства". Точно так же и я, которое, будучи само личностью, ищет личности, требует такого личного существа, которое, находясь вне мира и стоя выше всеобщего, могло бы его выслушать, обладало бы сердцем, как и само я". "Это искание

личности есть та же самая потребность, которая превращает государство в монархию: монархия делает возможным то, чего нельзя достигнуть с помощью одного лишь закона". "Разум и закон не любят. Только личность может любить, но такую личностью в государстве может быть только король, перед которым все равны". В этих словах чувствуется почитатель короля Фридриха Вильгельма IV, учитель и друг короля Максимилиана II¹¹⁰⁰.

Отрицательная философия, конечно, может сказать нам, в чем состоит блаженство, но она не помогает нам достигнуть его; разум никогда не может создать религии, поэтому в рациональной науке нет религии, да и вообще не может существовать никакой религии разума, хотя, конечно, следует ожидать появления философской религии, которая должна познать действительную религию, мифологическую и откровенную. Эта "философская религия", которая сама по себе есть, собственно, философия религии, а не религия, совпадает с "положительной философией". Так как эта положительная философия учит нас, каким образом божество входит в сознание человечества и существует в нем в течение всей жизни человеческого рода в прошлом и в будущем его,

то ее можно назвать также "исторической философией" в самом настоящем смысле этого слова¹¹⁰¹.

Мы уже знаем, в каком смысле Шеллинг утверждает необходимость обращения науки; он понимает под этим переход из области отрицательной в область положительной философии, переход от науки к религии; он имеет при этом в виду обратное направление религиозного познания в сравнении с философским рациональным знанием, но при этом он вовсе не заявлял, будто наука должна остановиться или повернуть назад. Когда Юлий Шталь, находившийся под влиянием так называемого нового учения Шеллинга, провозгласил это неправильно понятое им изречение о необходимости обращения науки, как сигнал, которому современники должны следовать, Шеллинг уже порвал с ним сношения¹¹⁰².

Отрицательная философия есть первая философия; как таковая, она составляет необходимое и неразрушимое условие второй философии. Переход к этой второй философии, как говорит Шеллинг, заканчивая первую, "подобен переходу от Ветхого Завета к Новому,

от закона к Евангелию, от природы к духу¹¹⁰³".

Глава сорок четвертая СИСТЕМА МИФОЛОГИИ

I. МОНОТЕИЗМ

1. ОТНОШЕНИЕ К ТЕИЗМУ И ПАНТЕИЗМУ

Противоположность между монотеизмом и политеизмом или мифологией кажется обыденному сознанию вполне ясной и настолько привычна для нас, что, встречая в философской системе мифологии Шеллинга в первой книге исследование о "монотеизме", как источнике мифологии, мы чувствуем себя удивленными. Как уже сказано было выше, мифология есть теогонический процесс в человеческом сознании¹¹⁰⁴. Но правильное понятие монотеизма содержит в себе закон теогонического процесса и как бы ключ к нему. Поэтому критическое исследование этого понятия должно лежать в основе философской системы мифологии¹¹⁰⁵.

Цель этого исследования состоит в том, чтобы

познать и различить три направления религиозной мысли, поскольку она имеет дело с понятием Бога, – теизм, пантеизм и монотеизм; эти направления нужно познать и отличить друг от друга, чтобы они не вступали в ложные отношения, когда теизм противопоставляют пантеизму, а пантеизм – монотеизму. Теизм принимает Бога в его всеобщности без всяких ближайших определений; он имеет в виду Бога, а не этого определенного Бога ($\nu\epsilon\acute{o}\varsigma$, а не $\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$); наоборот, понятия пантеизма и монотеизма более богаты и определены: пантеизм сочетает теизм со словом $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma\ \lambda\acute{\alpha}\nu$ (все), а монотеизм сочетает теизм со словом $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ (один только). Таким образом оба эти понятия утверждают больше, чем простой теизм. Мало того, пантеизм и монотеизм обозначают в известном смысле одно и то же, так как оба они имеют своим содержанием всеединство: для пантеизма Бог есть Всеединая сущность, а для монотеизма он есть Всеединый. Поэтому Шеллинг говорит: "монотеизм и пантеизм более близки и родственны друг другу, чем теизму"¹¹⁰⁶.

Однако пантеизм и монотеизм вовсе не тождественны, и Шеллинг полагает, что в своих лекциях он установил правильное отношение между ними, раскрыв истинное понятие

монотеизма. Он упрекает современных теологов и философов, которые, руководясь плоским и ложным понятием монотеизма, умеют только противопоставлять его пантеизму; он возвращается к своему спору с Якоби, который противопоставляет пустой бессодержательный теизм как спинозизму, так и учению Шеллинга о Боге (развитому в его учении о свободе) и считает последнее чистым натурализмом. "Якоби был терпимым в отношении к пантеизму. Это учение по существу было единственным содержанием его собственной философии. Он должен был хотеть сохранения пантеизма, так как только пантеизм придавал интерес его философии; точно так же бывают люди, которые хотят быть больными, потому что это дает им повод говорить о самих себе и такими речами делать интересною свою в других отношениях совершенно бессодержательную личность"¹¹⁰⁷.

3. ПОТЕНЦИИ В БОГЕ

Истинный монотеизм есть не противоположность, а преодоление пантеизма, как это давно уже утверждал Шеллинг в своем исследовании о человеческой свободе и в своей полемике с Якоби¹¹⁰⁸. Здесь заключаются уже основы и его позднейшего учения. На них покоится также его сочинение о "монотеизме". Теизм, как и монотеизм обыкновенного покроя, не знает никаких различий в Боге; пантеизм знает их, но они для него равноценны, как, напр., атрибуты Бога (протяжение и мышление) в учении Спинозы. Наоборот, для истинного монотеизма эти различия в Боге неравноценны, скорее, он усматривает в них возвышение по степеням или потенции, имеющие космическое значение: это содержащийся в природе Бога Пан, из которого и над которым возвышается сам Бог в абсолютной свободе. "Сам пантеизм в своей чистой возможности есть основание божества и всякой истинной религии. В этом заключается волшебная сила пантеизма, сила, непреодолимая для того, кто сам не опирается на это первичное понятие. Монотеизм есть не что иное, как эзотерический, скрытый, ушедший внутрь

пантеизм, он есть лишь побежденный пантеизм". В Боге есть потенции, этим понятием Шеллинг отличает свой пантеизм от пантеизма Спинозы. "У Спинозы не было понятия возвышения по степеням, а также не было идеи живого процесса". Из этого мертвого и неподвижного всеединства Спинозы позднейшая философия стремилась создать внутреннее и потому творческое, продуктивное всеединство, но в этой философии шла речь о генезисе, возникновении, процессе, и вот поэтому-то Якоби назвал ее чистым натурализмом¹¹⁰⁹.

В истинном монотеизме Бог не есть исключительно единое существо (ὁ μόνος), он есть единое существо, как Бог: он есть единый Бог, в отличие от которого существует божественная множественность, заключающая в себе многое, но не многих Богов, так что существует только один Бог, который относится к этому множеству, как Иегова к Элогим. "Замечательное классическое обращение к Израилю заключает в себе самое подлинное подтверждение единства Бога: "Слушай, Израиль, Иегова, твой Элогим, есть единственный Иегова". Он есть единственный Иегова, т. е. он, как Иегова, как истинный Бог, по своему божеству есть единственная сущность; следовательно,

вместе с этим допускается, что он, помимо своего бытия, как бытия Иеговы, может быть множественным¹¹¹⁰".

Это множество в Боге суть потенции, т. е. те три формы, те истинные первичные понятия, или первичные потенции всякого бытия, в которых содержатся все возможности, все принципы бытия; в них заключается вся логика и вся метафизика. Потенции находятся в Боге и принадлежат его существу, он не исключает их из себя, а носит их в себе: поэтому он есть не исключительно единое, а Всеединое. Элементы монотеизма суть принципы пантеизма; потенции суть движущиеся переходные пункты (моменты) божественного бытия; ни один из этих моментов в отдельности не есть сам Бог; Бог есть неразрывное (духовное, личное) единство и сцепление потенций; в этом смысле он есть Всеединое. Простая, чистая потенция (*potentia pura*), взятая сама по себе, есть слепое бытие, обоготворяемое пантеизмом, как это сделал Спиноза в своем учении¹¹¹¹.

Ближайшее определение всеединства есть триединство, несправедливо считающееся учением исключительно христианской религии и ее монотеизма, между тем как идея божественного триединства выражена также в

дохристианских религиях, и притом не в одном лишь индийском Тримурти; к христианскому учению она относится не как следствие, а как основание его. Теизм, противопоставляющийся тринитарному понятию Бога в христианском учении, есть учение деистов, унитариев и натуралистов, развивавших свои взгляды в Англии в семнадцатом веке¹¹¹².

Тройственность потенций составляет настоящую основу идеи троичности. "Из монотеизма возникла вся религия, следовательно, и христианская. Таким образом, истинное отношение между религиями прямо противоположно тому, что хотят выразить этим утверждением. Не христианство создало эту идею, а, наоборот, эта идея привела к христианству. Она есть уже все христианство в зародыше, в зачатке, поэтому она должна быть старше, чем историческое христианство. Впрочем, мое утверждение сводится лишь к следующему: последний корень христианского учения о триединстве заключается в идее всеединства". "Конечно, нетрудно представить себе, что этот ствол всех религий, имеющий свой корень в монотеизме, в конце концов необходимо завершается высшим явлением монотеизма, т. е. христианством¹¹¹³".

Потенции находятся друг в друге, они нераздельны, как центр и периферия круга, когда они совпадают в точке. Если потенции, эти различия в Боге, должны выступить, как таковые, то они должны быть разделены божественным актом, выведены друг из друга или противопоставлены друг другу и напряжены друг против друга. Вследствие этого напряжения высшая потенция поднимается над низшею, Бог, как абсолютно свободный дух, поднимается над всем, он преодолевает все потенции вместе и подчиняет себе целое, т. е., говоря мифологически, они становятся седалищем и тронном Высочайшего. Потенции суть космические силы, образующие в своей совокупности вселенную. Бог только тогда есть поистине всеединое, если он является и открывается во вселенной и над вселенной. Таков ответ на вопрос: как Бог может быть всеединым? Всеединое (A^0 должно выделять из себя множество потенций $(-A + A \pm A)$, оно должно превращаться в них и в этом смысле извращаться; этот процесс превосходно обозначается словами "unum versum" или "universio": Бог, как универсальное целое¹¹¹⁴.

3. UNIVERSIO

Словом *universio* обозначается как бы обращенное единое: такое единство, по словам Шеллинга, есть "чистое создание божественной воли и божественной свободы, процесс творения, опирающийся поэтому на действие Бога в трех различных личностях". Бог является в универсальном единстве вещей в мире и мировом процесс иначе, чем он существует поистине, в образах и метаморфозах, противоречащих его истинному бытию. Поэтому Шеллинг называет это откровение Бога, которое пантеизм принимает за единственную форму откровения, извращением или сокрытием Бога, как бы иронией его образа действий. "Этим чудом перестановки или обращения потенций раскрывается в то же время тайна самого божественного бытия и жизни. Этим путем применяется вместе с тем всеобщий закон божественной деятельности к высшей проблеме всякой науки, к объяснению мира. Те, кто глубже всего заглядывали в тайну божественных путей, всегда утверждали, что Бог все делает, как бы замаскировывая свои намерения, что он в большинстве случаев показывает наружу

противоположное тому, чего он хочет на самом деле. Никто на позаботился о том, чтобы применить эту мысль также и к объяснению самого мира. Так же и существование мира, отличного от Бога (так как потенции в их напряжении не представляют собою уже Бога), основывается на божественном искусстве скрывать свои намерения, искусстве, которое по внешнему виду утверждает то, что на самом деле намерено отрицать, и наоборот по внешнему виду отрицает то, что намерено утверждать. То, чем объясняется мир вообще, объясняет также и процессы мира, многие великие и трудные загадки, представляемые человеческою жизнью в общем и в частностях. Не напрасно жизнь так часто напоминает нам о словах Священного Писания, чтобы мы не обманывались внешним видом вещей, чтобы мы узнавали в бытии небытие, и в небытии бытие. Бог, по словам самого Священного Писания, есть чудесный Бог". "Божественное бытие не уничтожается, а только отдалается в напряжении потенций, но это отдаление имеет целью лишь действительно установить это бытие, чего нельзя достигнуть иным путем". Я привел слова самого Шеллинга, так как они принадлежат к числу самых интересных и глубокомысленных изречений в его

посмертных сочинениях¹¹¹⁵.

Потенции, как силы, как господствующие в мире, власти, правда, вовсе не тождественны с Богом, но их нельзя также отделять настолько, чтобы принимать их за нечто противоположное Богу или небожественное; скорее, они суть необходимые факторы рождения божественного бытия и образуют в истинном смысле слова теогонический процесс. "Расследование того, каким образом что-либо может не быть истинным Богом и в то же время не быть абсолютно не-Богом, но представлять при этом действительно господствующую силу, должно составлять тему настоящего сочинения, поскольку оно имеет целью объяснение язычества или политеизма. Даже и Ветхий Завет во многих местах не отрицает реальности богов, а говорит лишь, что ни один из них не есть истинный, настоящий Бог. Истинный, настоящий Бог, как учит Ветхий Завет, всегда лишь один, это тот Бог, который представляет собою нечто Единое". "Моисей восклицает: Кто из Богов таков, как Ты?"¹¹¹⁶

II. ПОЛИТЕИЗМ

Мы предпошлим несколько общих ориентирующих читателя примечаний, чтобы облегчить ему обзор и понимание философии мифологии Шеллинга, поскольку она посвящена трудной, запутанной задаче объяснения политеизма. Шеллинг требует объективной точки зрения, имеющей в виду историю развития; она отрицает все предвзятые субъективные представления, она стоит на уровне исследуемого явления, открывает в самом предмете объективное основание развития и потому руководствуется исключительно саморазвитием предмета. "Истинная философия мифологии есть сама себя объясняющая мифология". В этих заявлениях мы как бы слышим Гегеля, который говорил о методе своей философии, что она должна познать и изобразить саморазвитие предмета¹¹¹⁷.

Так как только в конце всякого развития выступает отчетливо то, что уже скрывалось в глубине его, в его зачатках, то и первичные мотивы всякой мифологии достигают отчетливого выражения и познаются в человеческом сознании только при завершении

развития мифологии. Это завершение достигнуто эллинской мифологией: поэтому впервые в эллинской мифологии открывается и выражается в религиозном сознании в форме мистерий эзотерическая сторона мифологии, ее настоящая тайна.

Заметим тотчас же, что Шеллинг усматривает это завершение и высшее откровение всякой мифологии в элевзинских мистериях, в учении о Персефоне, Деметре и Дионисе, короче говоря, в мифе об утешении Деметры¹¹¹⁸.

Мне незачем повторять читателям, что я не стану здесь оценивать философию мифологии Шеллинга в частностях и в особенности не стану исправлять или улучшать ее соответственно современным исследованиям, а буду только излагать ее по возможности точно, ясно и связно, что уже представляет собою немалый и нелегкий труд.

Напомним о различии Шеллинга между "одновременным" и "последовательным" политеизмом, как ступенями, но не видами политеизма. Первая из этих ступеней (множественность Бога) совпадает еще с относительным монотеизмом, и только вторая ступень (многобожие или последовательность богов) имеет характер мифологии в точном

смысле этого слова. На этой ступени развития появляется последовательность богов и возникают мифологии или народные религии¹¹¹⁹.

1. АСТРАЛЬНАЯ РЕЛИГИЯ, ИЛИ САБЕИЗМ. УРАН

Первоначально человеческое сознание наполняется и покоряется мощью божественного начала в потенции безграничности или бытия вне себя, которое является ему в небесных светилах. Поэтому астральная религия, или сабеизм, составляет сущность этой первой ступени еще немифологического политеизма. При этом не звезды обожествляются, а божественное начало является, как созвездие и в созвездиях. Если бы в первичных зачатках религии божественное начало не являлось, как господин неба и как небесное воинство (zaba), то человечество никогда не представляло бы себе небесное воинство, как подчиненных богов, т. е. как ангелов.

Это положение, утверждаемое здесь в отношении к астральной религии, относится ко всем религиям и играет в учении Шеллинга значительную роль. Исходным пунктом и содержанием религиозного сознания всегда служит божественное начало и божественные силы (потенции), а не чувственные вещи: не вещи обоготворяются, а божественное начало

выражается в чувственных формах; не боги суть образы и символы вещей (как, напр., Персефону считают символом хлебного зерна), а, наоборот, вещи суть символы богов. Солнце и Луна суть символы Аполлона и Артемиды, зерно есть символ Персефоны.

Религии народа соответствует характер его жизни: народы, исповедующие астральную религию, принадлежат к числу кочевников и кочуют, как их боги. Эти боги составляют войско, служащее одному единственному господину, Урану, царю неба.

2. УРАНИЯ. МИЛИТТА И АСТАРТА. МИТРА И МИФРА. ЗЕНДСКОЕ УЧЕНИЕ

Переходом от Урана к поколениям происшедших из него богов необходимо служит женское божество Урания. Она составляет поворотный пункт между одновременным и последовательным, между немифологическим и мифологическим политеизмом, между неисторической и исторической эпохой мифологии, иными словами, она составляет настоящее начало мифологии: поэтому Шеллинг приписывает огромное значение этому представлению. Ни одно учение не освещает так, как это, связи между его философией природы и философией религии, оно содержит в себе ключ к пониманию его философии мифологии.

Философия природы установила, что две основные силы, общим продуктом которых является материя, суть притяжение и отталкивание. Это учение, называемое, обыкновенно, конструированием материи, получило свое начало из метафизических оснований естествознания Канта. Эти две основные силы являются в отрицательной философии Шеллинга, как две первые потенции

сокращения и расширения (– А и + А); это определения, подробно развитые нами раньше. Из сочетания этих двух потенций возникает материя, mater или мать мира, из недр которой рождается все. Как понятие материи необходимо для философии природы, так представление о женском и материнском божестве необходимо для естественной религии; и как понятие материи не есть изобретение философии, точно так же идея женского и материнского божества (Урании) не есть мифологический вымысел. Это представление может служить наглядным примером, поясняющим мысль Шеллинга, когда он учит, что мифологические предметы не суть химеры, т. е. лишённые реальности выдумки воображения, когда он считает их необходимостями или божественными потенциями, которые являются на известной ступени человеческого сознания, как высшие божественные силы, и составляют содержание веры. Сознание наполняется этого рода божествами и как бы одержимо ими (как охотно выражается Шеллинг); всякая произвольная рефлексия, устанавливающая и отменяющая представления по своему желанию, совершенно исключается при этом¹¹²⁰.

Материя или, выражаясь языком мифологии,

женский и материнский принцип означает в теогоническом процессе тот момент, когда закладывается основание мира, именно мира разделенного бытия, мира, как совокупности потенцированных вещей. Эти вещи суть творения мировой души, художественной или "высшей демиургической потенции", которой природа могла быть доступна лишь в форме материи. Материя есть плоть, оживляемая и оплодотворяемая мировой душой, она есть основание (τὸ ὑλοεἰμενον) всех порождений природы, всех сформированных ею вещей.

Это женское божество у вавилонян называется Милиттою, у финикийян – Астартою (Ашторет), у персов – Митрою, у греков – Афродитою. Переход к женскому божеству, возвещающий появление нового бога и нового поколения богов, связан в мифологическом сознании непосредственно с гибелью первичного бога, господство которого кончается с этих пор. Согласно греческой мифологии, этот конец состоит в том, что Хронос оскопляет Урана и бросает его половые части в море, а из морской пены возникает Афродита, которая таким образом "есть лишь греческое отражение азиатской царицы неба и потому также называется Уранией, хотя это и не есть Урания

Тидге¹¹²¹".

Так как Урания ниспровергает Урана и сама становится теперь Ураном в женской форме, то она является в виде гермафродита; точно так же Афродита на Кипре изображалась в женской одежде, но с бородою и с мужскою фигурою. Этому изображению соответствовал и культ Афродиты, которой приносились в жертву мужчины в женских одеждах, а женщины – в мужских одеждах. С почитанием этого женского божества-гермафродита связан был ряд ужасных, возмущающих наше чувство культов восточного, в особенности вавилонского происхождения: самооскопление, обрезание молодых мальчиков, сабацийские оргии, религиозная проституция в честь Милитты в Вавилоне. Этот культ Милитты был выражением неверности первому богу, как бы религиозным браконарушением, и потому с ним была связана священная обязанность (жертва) отдавать себя перед храмом Милитты, которая возлагалась однажды в год на всякую вавилонскую женщину¹¹²².

Отношение Митры к Мифре в персидской религии дало Шеллингу повод произвести исследование о сущности и характере зендского учения, но вопроса об эпохе его возникновения он не решает. Геродот знает о культе Митры и о его

святилище в Сардах, но он ничего не знает о Мифре, а также о Зороастре, который в греческой литературе впервые упоминается в псевдоплатоновском Алкивиаде I. По мнению Шеллинга, зендское религиозное учение своим дуализмом противоречит последовательному политеизму, и так как настоящая мифология характеризуется последовательным политеизмом, то персидское религиозное учение имеет антимифологический характер по существу и возникло из первоначальной реакции против мифологической религии. В этом смысле Шеллинг сравнивает его, с одной стороны, "с буддийским учением в его отношении к мифологическому браманизму", а с другой стороны, с иудейскою религией, и полагает, что поэтому в эпоху, последовавшую за изгнанием иудеев, так легко произошло проникновение персидских религиозных идей в иудейское мировоззрение¹¹²³.

Противоположность и борьбу между Ариманом и Ормуздом Шеллинг понимает, как борьбу между материальным и относительно духовным, между реальным и идеальным богом, между отрицательною и положительною потенцией, между первичными силами сокращения и расширения, между ночью и светом

и т. д. Эта борьба наполняет сознание перса. Но противоположность между двумя принципами, несмотря на всю ее первоначальность, все же есть нечто возникшее и вовсе не окончательное; ею предполагается первичное единство, из которого она произошла; далее, она требует окончательного преодоления и единства, которое должно произойти из нее. Первичное единство, как это сказано в книге Бундегеш (позднейшем произведении эпохи Сассанидов в седьмом веке нашей эры), есть несотворенное время (zrvana akarana); окончательное единство есть не что иное, как окончательное преодоление Аримана или абсолютная победа Ормузда, действительное посредство между противоположностями и примирение их. Это примирение является в Мифре; он есть посредник, абсолютный Бог, всебог, господин действования и возникновения; идолопоклоннические мистерии его (mithriaca) были распространены в древней Римской империи (за исключением Персии). "Зороастр", – говорит Плутарх в своем сочинении об Изиде и Озирисе, "назвал одного Бога Оромазом, а другого Ариманием. Посредине между ними стоит Мифра, вследствие чего персы называют его также Посредником (τὸν Μεσίτην)". В Бундегеше об этом говорится: "Ормузд и Ариман

оба были порождением Зрваны Акараны, времени, у которого нет границ¹¹²⁴".

Таким образом два борющиеся принципа возникли во времени и с временем: сила, враждебная тварям, существует только в борьбе против начала, благосклонного ко всем тварям, она возникает из того незапамятного времени мрака, которое предшествовало всякой борьбе и смене между ночью и светом. В этом смысле Шеллинг заставляет Аримана говорить вместе с Мефистофелем Гете.

"Ich bin ein Theil des Theils, der erst das Ganze war,
Die Nacht, die sich das stolze Licht gebar¹¹²⁵".

Jch bin ein Theil des Theils, der Anfangs Alles war,
Ein Theil der Finsterniss, die sich das Licht gebar,
Das stolze Licht u. s. w.

3. РЕЛИГИЯ ХРОНОСА. ХРОНОС И ДИОНИС. ВААЛ И МЕЛЬКАРТ. ГРЕЧЕСКИЙ ГЕРКУЛЕС

Последовательный политеизм имеет прогрессивный характер, путь его направляется от древних богов к новым, от материальных к духовным, с которыми рука об руку идут силы человеческой культуры. Движущий момент, руководящий прогрессом, заключается в женских божествах: Гея выступает против Урана, Рея – против Хроноса. Само прогрессивное развитие совершается путем борьбы, путем преодоления все возобновляющегося противодействия, следовательно, путем противодействия, которое только тогда поистине побеждено, когда оно исчерпано: поэтому развитие может быть только постепенным, последовательным, медленным и даже медлительным. Таков закон всякого развития, закон самого Провидения. Здесь мы встречаемся опять с одним из тех глубокомысленных изречений Шеллинга, которые содержат в себе чистую истину: "Почему вообще так медлит всякое развитие? Почему даже и в обыденном течении вещей, как только цель кажется близкою, появляются опять все новые

посредствующие члены, отодвигающие решение вопроса на неопределенное время? На это можно дать один только ответ: от века мир рассчитан так, чтобы все совершалось в высшей степени добровольно. Ничто не должно быть введено исключительно лишь силой. В конце концов все должно возникнуть из самих противодействующих сил, которые именно поэтому должны иметь свою волю вплоть до момента окончательного истощения. Перемены, которые должны совершиться в этих противодействующих силах, должны возникнуть в них изнутри, а не извне, не путем насилия, они должны последовать так, чтобы противодействующие силы постепенно принуждены были добровольно сдаться". "В последовательности и постепенности преодоления обнаруживается определенный закон, обнаруживается Провидение, царящее также и над этим движением". – Я прерву здесь последовательное течение, но не нарушу смысла этого глубокомысленного рассуждения Шеллинга, если прибавлю следующую цитату из заключения той же самой лекции: "Истинное будущее может быть только общим продуктом разрушающей и сохраняющей силы. Именно поэтому истинное будущее способны создавать не

слабые умы, прежде всего подчиняющееся всякому евангелию нового времени, а только сильные характеры, крепко держащиеся также и за прошлое¹¹²⁶".

В последовательном политеизме Шеллинг опять отличает относительный, или реальный, политеизм от абсолютного, или идеального (духовного), политеизма. Путь развития направляется от первого к последнему. Под реальным политеизмом Шеллинг понимает господство материального бога, который вытесняет духовного, освобождающего, движущего вперед бога и противодействует ему; под идеальным политеизмом он понимает совершенное осуществление, проявление и господство освобождающего бога. Материальный бог, желающий своего исключительного господства и ревниво оберегающий его, есть Хронос; во второй ограниченной форме этот самый бог является в виде мрачного, дорожащего своевластием, тиранического и коварного Урана; Гомер называет его $\acute{\alpha}\upsilon\kappa\upsilon\lambda\omicron\mu\eta\tau\eta\varsigma$, а Прокл говорит о нем, что он обращен к самому себе. Освобождающий бог есть Дионис, сын Урании, он есть бог будущего, бог, идущий на землю, освобождающий, благодетельный и благосклонный к человеческому общежитию.

Геродот сообщает о жителях счастливой Аравии, что их единственными богами были Урания и Дионис, Alilat и Urotal, т. е. богиня и ее сын¹¹²⁷.

Название Хронос имеет греческое происхождение, но сам бог появился не в греческой мифологии: он входит в греческую мифологию (теогонию), как бог прошлого, он существует в доэллинской мифологии, в сознании сирийского народа, финикиян, хананеян, карфагенян и соответствующих им народностей. Здесь он является под именем Ваала. Наоборот, Дионис (его нужно отличать от Вакха, бога вина) и по имени, и по характеру своей божественности имеет вполне греческое происхождение и в своем совершеннейшем развитии принадлежит последней стадии греческой религии; однако по своему существу, как второй, освобождающий, движущий вперед, грядущий бог, как сын Урании, он гораздо старше, так как он был уже предметом доэллинской религии, что видно из упомянутого сообщения Геродота. По своему значению он составляет необходимое и вечное содержание мифологии, поэтому его сущность древнее его имени, его влияние обнаруживается раньше, чем он был признан, как бог, его присутствие в сознании древнее его полного

осуществления. Иными словами, Дионис, как бог, достигший формального развития и признания, появился на сцену гораздо позже, чем его мифологическая сущность и принцип. Ошибка Крейцера в его полемике с Фосом состояла в том, что он оспаривал эту мысль, но еще более грубая и плоская ошибка Фоса состояла в том, что он считал представление о мифологической древности и первичной сущности Диониса орфической мистикой и бессмыслицей. "Фос, научный кругозор которого был приблизительно равен кругозору его преимущественно домашне-хозяйственной поэзии, видит также и в Дионисе первоначально лишь такого чисто хозяйственного бога" и т. д.¹¹²⁸.

Ход развития мифологии соответствует ходу развития природы. Точка зрения греческой мифологии на ее дионисовской высоте соответствует моменту создания человека природою. Процесс развития греческой философии аналогичен процессу развития мифологии. Когда греческая философия отрицала свободную подвижность, множественность и разнообразие вещей, она пребывала как бы на точке зрения Хроноса и была додионисовскою. Зенон был Хроносом философии. Впервые Сократ, это демоническое существо, низвел

философию на землю и от сущности вещей перевел ее к сущности человека и свободной человеческой жизни; он был настоящим Дионисом философии. Так как бог Дионис есть настоящий представитель идеального или духовного политеизма, в котором выражается и завершается греческая мифология, то в учении о Дионисе дан ключ ко всей греческой мифологии. Великая заслуга Крейцера состоит в том, что он предчувствовал это и поставил Диониса на соответствующее ему место¹¹²⁹.

Хронос не есть, как его обыкновенно представляют, бог действительного времени, распадающегося на прошлое, настоящее и будущее; он есть бог хаотического, пустынного времени, постоянно поглощающего свои порождения (коса, влагаемая в его руки, есть орудие не жатвы, а оскотления Урана).

Он враждебно относится к действительному времени, к последовательности и ряду богов, он противодействует этой последовательности и потому старается не допустить до господства второго освобождающего бога, он его выталкивает и унижает, так что этот бог, принужденный вести подчиненную жизнь, должен завоевывать и завоевывает свою божественность страданиями, трудом и работою.

Соответственно этим представлениям в финикийской религии Ваалу противостоит Мелькарт, как царь города, как бог города, гражданской жизни, человеческих нравов и общежития. Он есть личность, соответствующая Дионису. Он действует, как благодетель людей, облегчая страдания и тягости жизни, отвращая от людей зло и проклятие; он есть σωτήρ (Спаситель) и ἀλεξίκακος (отвратитель зла), подобно греческому Геркулесу¹¹³⁰.

Так как Хронос (Ваал) есть бог, ограниченный и стремящийся к исключительному господству, бог, враждебный человеку и склонный к разрушению, то его культ требует образного выражения и самой жестокой жертвы. Образ должен быть как можно более удаленным от человеческого образа и всего, что есть в человеческой жизни: такой образ есть бесформенный камень, не обработанный человеческою рукою. Самая жестокая из всех жертв есть человеческая жертва, сожжение детей, родных и притом первородных сыновей, которые, по словам Евсевия, однажды в год приносятся в Финикии в жертву Ваалу (Молоху). Это были искупительные жертвы, имевшие целью примирить враждебного бога, который отдал для блага человечества своего сына (Мелькарта). Так

истолковывает Шеллинг одно место из мнимого сочинения Санхуниафона, финикийского историка, в переводе Филона из Библоса, отрывки которого находятся у Евсевия¹¹³¹.

Бесформенный камень, как объект культа, дает повод Шеллингу поговорить о фетишизме (fetisso – чурбан), который, по его мнению, встречается не в доисторическую эпоху, а лишь у не исторических народов и не имеет ничего общего с мифологией¹¹³².

Человеческая жертва, как явление культа, дает ему повод разъяснить понятие θεοφοβία (богобоязненность), которую следует истолковывать не как суеверие и не как страх перед богом: богобоязненность состоит не в страхе перед богом, а в страхе за бога, которого боятся потерять и потому делают все, чтобы его сохранить. Это объяснение не отличается достаточною ясностью и не достигает своей цели. Бог, которого человек боится потерять, может быть только благодетельным и приносящим счастье (Мелькарт); в свою очередь такой бог может бояться лишь враждебной силы Хроноса; поэтому боязнь за дружественного человеку Мелькарта основывается на боязни перед враждебным человеку Хроносом, и, следовательно, Плутарх в своем сочинении о

δεισιμαστικῶν (о котором Шеллинг здесь совсем не упоминает) был прав, когда объяснял сущность боязни бога верою во враждебное человеку божество; поэтому он находит, что атеизм следует предпочесть суеверию, так как лучше не верить ни в какого бога, чем в бога, пожирающего своих детей. При кровавом господстве религии Хроноса человечество в самом деле было подавлено, "oppressa gravi sub religione", как говорит Лукреций¹¹³³.

Греческий Геркулес составляет подражание финикийскому Мелькарту и возник путем преобразования его соответственно состоянию греческой мифологии, в которой Хронос считался богом давно прошедшего времени. Поэтому греческий Геркулес является, как сын Зевса и Алкмены, преследуемый ревностью (не Хроноса, а) Геры, а также завистью и ненавистью Эврисфея; он победоносно борется с чудовищами и силами мрака, которых преодолевает, покоряя даже подземный мир и царство смерти. От своих человеческих слабостей и бедствий он очищается путем самосожжения и достигает таким образом преобразования;¹¹³⁴ "wenn der Gott, des Irdischen entkleidet, flammend sich vom Menschen scheidet und des Aethers leichte Luft trinkt"¹¹³⁵.

4. ПЕРЕХОД К ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОМУ ПОЛИТЕИЗМУ. КИБЕЛА, МАТЬ БОГОВ

Преодоление Хроноса и переход к действительной последовательности богов и многобожию (последовательному политеизму) опять совершается при помощи женского божества: Кибела, великая мать богов (magna Deum mater), относится к Хроносу, как Урания к Урану: она есть Хронос, сделавшийся женщиною, главным местом ее почитания была Фригия в Малой Азии, а главным городом ее культа был Пессинунт в Галатии; в греческом мире культ ее был всего более распространен в Великой Греции.

С этих пор астральная религия отступает совершенно на задний план, в мифологии выдвигается на сцену земная человеческая жизнь, богиня нисходит с неба; ее образом или символом служит упавший с неба камень (метеорит), сохраняемый, как святыня, в Пессинунте. Голова богини увенчана башенной короной, символом городов и укреплений, на своих праздничных колесницах она едет сидя, тихо благословляя ряды людей; религиозное сознание, поглощенное ее культом, отвратившееся от Хроноса и

признавшее его культ заблуждением, имеет оргиастический характер; оно находится в состоянии опьянения, как это мимически выражают корибанты, потрясающие головами жрецы богини. Кибела есть оскопленный Хронос, сделавшийся женщиною, поэтому в ее культ входит оскопление. Победа над Хроносом есть возвышение второго мужеского божества; символом этого возвышения служит фаллос¹¹³⁶. Развитие последовательного политеизма, настоящая история богов, осуществляется в трех главных ступенях. Этими ступенями служат египетская, индийская и греческая мифология. В греческой мифологии этот процесс достигает своей цели и завершения¹¹³⁷.

5. ЕГИПЕТСКАЯ МИФОЛОГИЯ. ТИФОН И ОЗИРИС. ИЗИДА И ГОР

Египетская мифология представляет собою историю богов, в которой возникают поколения и классы богов, разделяемые Геродотом на три группы. Таким образом здесь возникает первая система богов и вместе с нею теологическое знание, носителями которого были жрецы. Необходимо заметить, что с египетскою религией была связана особая форма знания, именно жреческая мудрость.

Основною темою египетской мифологии служит преодоление Хроноса, освобождение и победа Диониса. Египетский Хронос есть Тифон, раскаленный ветер, иссушающий, пожирающий, подобный огню принцип, сущность, враждебная свободной жизни особей; египетский Дионис есть Озирис, благожелательный, добрый, дружески расположенный бог. Тифон есть реальный, а Озирис – идеальный бог. Они необходимо связаны друг с другом и образуют противоположные стороны, как бы полюсы, отрицательную и положительную потенцию одной и той же сущности. Озирис-Тифон есть главное божество египетской мифологии,

противоречие и борьба между ними дает тон этой религии. Победенный Тифон, разорванный на куски, погибает, наоборот, Озирис разорванный на куски, вновь оживает и воскресает. Этот миф о разрывании бога на части составляет основу и исходный пункт египетской мифологии¹¹³⁸.

Цель египетской религии состоит в освобождении от всего тифонического и материального, в одухотворении Озириса, его освобождении из оков материи и смерти, его воскресении, как властителя царства мертвых. Поэтому Геродот говорит, что египетская религия раньше всего учила о бессмертии души. Но Озирис есть также властитель надземного мира, свободной человеческой жизни; поэтому должен существовать другой Озирис, заступающий место первого в надземном мире и царствующий вместо него: это сын Озириса Гор, которого египетская мифология изображает, как существо возникающее и растущее, как дитя в лоне матери, как более взрослое дитя, еще не умеющее ходить, как мальчика, который стоит около матери и пьет; она изображает все ступени его возрастания и постепенного возмужания, как прообраз человеческого развития. В детстве он называется Гарпократом, в юности он сравнивается с греческим Аполлоном¹¹³⁹.

Таким образом мы различаем в египетской истории богов три главные образа: Тифона, Озириса и Гора. Так как двойственная сущность двух первых богов образует на самом деле одно существо, то эти три бога составляют единство в тройственной форме: это Озирис в первой, второй и третьей потенции. В первой потенции он есть еще замкнутое единство, противодействующее всякому откровению. Во второй потенции он есть раскрывшееся, перешедшее в множество, разорванное единство, а в третьей потенции он есть единство, восстановленное из этой множественности. Таким образом результатом египетского политеизма является монотеизм, и Шеллинг считает этот монотеизм настоящею целью египетской мифологии. В отличие от народа и народной религии должны существовать люди, причастные этой цели, обладающие этим более глубоким знанием. Такими сведущими людьми были жрецы¹¹⁴⁰.

Так как в египетском политеизме являются отец и сын, то естественно в нем должно существовать также и женское божество, мать богов или бога. Египетская Урания есть Изида, супруга и сестра Озириса, мать Гора; ее изображают так же, как супругу Тифона и возлюбленную Озириса, чтобы таким образом

объяснить ревность и ненависть Тифона к Озирису. После того как она восстанавливает разорванного на части Озириса, и Гор принимает на себя управление надземным миром, она чувствует себя примиренною и следует за своим супругом в подземный мир. Как Изиды относится к Озирису, так Бубастис относится к Гору; как Гора сравнивают с Аполлоном, так Бубастис сравнивается с Артемидою¹¹⁴¹.

Содержание этого основного мифа о страдающем и умирающем, воскресающем и торжествующем боге, повелителе подземного и надземного мира, есть событие, происшедшее не один раз, а все возобновляющееся, оно все вновь переживается, испытывается и подтверждается ежегодно в человеческой, особенно в египетской жизни. Позднею осенью, когда дни становятся все короче и короче, египетский народ начинает скорбеть и носить траур по умирающему богу; когда минует зимнее солнцестояние, и солнце опять молодеет, начинается ликование по поводу возрождения победоносного и непобедимого бога. С ним и чрез него на землю нисходят все блага, благодаря которым существует и развивается человеческая египетская жизнь: правильные разливы Нила, благодетельная победа над песчаной пустынею, богатые жатвы и

т. п. Днем скорби и траура было (по григорианскому календарю) 13 ноября, а днем ликования – 6 января; Вся человеческая жизнь есть дар Озириса, и в ознаменование этого дара установлен постоянный цикл праздников. Не религия египтян приспособляется к календарю, а их календарь соответствует религиозным представлениям¹¹⁴².

Таким образом история Озириса, т. е. его постоянная борьба против всего тифонического и победа над Тифоном, есть вечная история: Озирис есть бог, который был, есть и будет, бог прошлого, настоящего и будущего, его сущность коренится, следовательно, в вечной природе вещей, и познание ее ведет к рассмотрению и установлению первичных оснований.

Эти первичные основания, по существу своему самые первые и самые древние, но именно поэтому позже всего познанные божества, образуют высший и первый порядок в системах богов, называемых Геродотом, – это несотворенные, умопостигаемые, метафизические боги (θεοὶ νοητοί), которым были посвящены самые большие храмы; это восемь божеств, составляющих четыре пары. В трех мужских божествах Шеллинг узнает три основные потенции: 1) замкнутое первичное основание, 2)

напряжение мировых сил и 3) восстановленное единство их; выражаясь иначе, это – замкнутая потенция (сокращение), демиургическая потенция (расширение) и духовная потенция. Первая из них называется Амон, вторая – Пта (Phtha = Гефест), а третья – Кнеф (Хнум, ἀγαθόβασιων, добрый Бог). Святынейшим Амона был самый большой фиванский храм (храм в Карнаке), святилище Пта находилось в Мемфисе, в нем бог был изображен в виде карлика наподобие кабиров, что вызвало насмешку Камбиза. Четвертое божество, составляющее единство трех первых, есть Тот (Гермес); Шеллинг полагает, что это бог дискурсивного мышления, мышления в понятиях, языка, письма и всех изобретений; он объединяет в себе три высшие потенции и потому называется трижды высочайшим (τρίσμεγιστος). Ему приписываются так называемые герметические книги позднейшего неоплатоновского происхождения, книги, в которых египетская религия изображается, как учение об эманации, что совершенно неверно. Из женских первоначальных божеств Шеллинг упоминает Хатор (Афродиту, супругу Амона) и Нейт (Афину), святилище которой находилось в Саисе¹¹⁴³.

Второй порядок богов составляют двенадцать

божеств, представляющих эпоху господства Хроноса в Египте. Так как Тифон есть побежденный Хронос, то Шеллинг называет этих богов "дотифоническими". Между ними находится также и египетский Геркулес¹¹⁴⁴.

Третий порядок божественных начал образуют настоящие египетские национальные боги, культ которых был распространен среди всех египтян: Тифон, Озирис и Гор; они образуют божественные пары: Тифон – Нефтида, Озирис – Изида, Гор – Бубастида. Так как три мужские божества образуют одну и ту же сущность (Озирис) в тройственной форме, то отсюда следует знание о божественном единстве, т. е. "египетский или мифологический монотеизм", символическое и грандиозное выражение которого Шеллинг усматривает в пирамидах, самых древних памятниках Египта эпохи, предшествующей Гиксам. По мнению Шеллинга, основание пирамиды обозначает троицу (Тифон, Озирис и Гор), а вершина – единство. Это толкование Шеллинга ошибочно уже потому, что все египетские пирамиды и обелиски четырехсторонние, следовательно, основание их есть не треугольник, а четырехугольник¹¹⁴⁵.

Наконец, что касается египетского культа животных, эту "трудную проблему" нужно решать

не на основании моральной точки зрения, усматривающей в животных образы (символы) известных идей и нравственных качеств. По мнению Шеллинга, таким образом можно объяснить животный эпос, но не культ животных, за исключением разве того случая, если допустить, что народное сознание смешивает образ с вещью, знак с обозначаемым им. Шеллинг ищет более глубокого решения этой проблемы. По его мнению, египетское сознание находится еще на пути к истинно человеческим божествам, на этом пути в постепенной эволюции природы оно встречается с животной жизнью, высшая ступень которой, стоящая прямо у порога человеческой жизни, выражена в хищных животных, этих настоящих представителей "животной воли". Таким образом животная жизнь составляет необходимый момент в теогоническом процессе, а мифология есть не что иное, как теогонический процесс в сознании: она не делает произвольных заимствований из тех или иных сторон развития природы, она есть повторение самого, процесса природы в сознании. К тому же египетский культ животных относится не к особям, а к родам или идеям, воплощающимся в животных индивидуальностях. В этом смысле символическое понимание и объяснение культа

животных имеет основания, говорящие в его пользу¹¹⁴⁶.

Единственное исключение составляет Апис, священный бык, это единственное в своем роде существо, рождающееся от коровы, оплодотворенной солнечным лучом, и сохраняющееся благодаря метемпсихозу; в нем египетский народ созерцает живой образ (εἰκὼν ἔμφυτος) Озириса и поклоняется ему в храм в Илиополе. Быть может, этот культ Аписа был источником израильского поклонения быку¹¹⁴⁷.

6. ИНДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ¹¹⁴⁸

Индийская мифология так же полна, как и египетская, в том смысле, что в ней есть все потенции, но в ней нет единства египетской мифологии: в ней потенции обособлены и как бы находятся в состоянии распада. В религиозной системе индусов противостоят друг другу браманизм и буддизм. Источником первого служат священные книги, или "Веды", постепенно возникшие в течение веков и собранные в одно целое; они состоят из четырех разных частей: 1. Ригведа, 2. Яджурведа, 3. Самаведа, 4. Атхарваведа; в каждой из этих частей содержатся следующие книги: 1. Самгита, сборник молитв и гимнов (мантра), заклинаний, обращенных к элементарным богам, великой душе (маганатма = мировая душа) и к творческому слову, 2. Брахмана, сборник религиозных предписаний и отчетливое выражение их, 3. Веданта, научная часть, состоящая из теологических и философских трактатов, называемых Упанишадами, так как в них речь идет о том, что выходит за пределы всего чувственного, именно о первоначальной сущности и единстве всех вещей, о Боге и соединении с ним: Упанишады содержат

в себе индийскую метафизику, теософию и мистику в высшем смысле этого слова¹¹⁴⁹.

Шеллинг излагал Веды и знакомился с ними, пользуясь главным образом исследованиями англичанина Кольбука (Asiatic researches) и француза Анкетилья Дюперрона, которому Европа обязана открытием зендских книг и первым ознакомлением с ними. В 1640 году нашей эры один персидский принц, брат Великого Могола Ауренгзеба, не удовлетворяясь исламом и стремясь найти путь к более глубокому познанию Бога, предпринял поездку в Индию, чтобы познакомиться со священными книгами; он знал книги Моисея, Псалмы и Евангелие, но не нашел в этих сочинениях того, чего искал. Он пригласил сведущих лиц из Бенареса в Дели с тем, чтобы они сделали извлечение из Вед (Упанишад), которое переведено было на персидский язык. Это извлечение называется "Упнекхат"; Анкетиль Дюперрон сделал буквальный перевод его на латинский язык. Шеллинг называет это сочинение малоинтересным, тогда как Шопенгауэр часто и настойчиво заявлял, что оно дает ему утешение в жизни и доставит утешение в минуту смерти, так как мудрость Упанишад превышает силы человека. Шеллинг и здесь ни одним словом не упоминает об авторе сочинения

"Мир как воля и представление"; из этого видно, что он ничего о нем не знал и едва ли даже слышал о нем что-либо, так как он в то же время определенно замечает, что работою Анкетилия Дюперрона раньше всего и больше всего пользовались немецкие ученые¹¹⁵⁰.

Главные вопросы, интересующие Шеллинга в этом исследовании, касаются происхождения буддизма. Возник ли буддизм до браманизма или после него? Происходит ли он в последнем случае из индийской мифологии или из философии (Веданта)? Имеет ли он в последнем случае своим источником пантеистическое и мистическое учение Упанишад о мировом единстве или атеистическое (атеистическую ветвь) учение Санкья? Надобно заметить что буддизм имеет антимифологический характер, что он противоречит Ведам и браманизму, так как отвергает кровавые жертвы, кастовый строй, сословие жрецов и всю организацию жрецов. Он был основан в шестом веке до Р. Хр., распространился и был терпим в Индии в эпоху Александра Великого, после возникновения христианства вызвал преследования и был изгнан из Индии; затем с Цейлона, который сделался после этого главным его центром, проник в Китай, Тибет, "Татариию" и т. д. В короткое время

он сделался великою мировою религией, имеющею наибольшее количество последователей, так как число ее сторонников превышает число христиан и магометан. Буддизм, как чистая философия или как философская система, не мог бы достигнуть таких успехов¹¹⁵¹. Возникновение буддизма представляется Шеллингу величайшею, до сих пор неразрешенною загадкою истории религии индусов. Относится ли буддизм к индийской мифологии и религии, как греческие мистерии относились к греческой религии? Не сделал ли буддизм экзотерическими тайные учения Вед, провозгласив их всему миру и возбудив за это против себя самые жестокие преследования? Поставив эти вопросы, Шеллинг решает их отрицательно. Он пытался дать религиозное обоснование буддизму и доказать, что буддизм в известном смысле древнее браманизма.

Индийской мифологии предшествовала доисторическая религиозная эпоха, когда господствовала астральная религия, сабеизм, т. е. одновременный политеизм: множество богов неба, созвездий, элементов, огня, воздуха и т. д., во главе которых стоял Индра. Отсюда развилась религия трех первичных сил, которые Шеллинг отождествляет с тремя первичными потенциями;

обыкновенно их называют творящею, разрушающею и сохраняющею; первая из них есть Брама, вторая – Шива, а третья – Вишну. Нейтральное единство "Брам", из которого должны были возникнуть эти три божественные силы, Шеллинг считает позднейшим, изобретенным впоследствии абстрактным понятием, которое относится к Бrame, как "божество" к живому личному богу. Шеллинг утверждает, что в индийской мифологии нет действительного единства потенций, и что в этом именно состоит ее своеобразие в противоположность египетской религии¹¹⁵².

Бог Брама исчез из индийского сознания и культа, он принадлежит к прошлому и вытеснен Шивою. Шива носит на шее ожерелье из черепов, обозначающее разрушенные создания Бrame. Шива и Вишну взаимно исключают друг друга, и эта противоположность их приводит сознание индуса к расколу, так что оно, хотя и охвачено всеобщностью божественных потенций, утратило их единство, не развивает далее мифологического процесса, а стремится отделаться и окончательно освободиться от него. Таким образом оно необходимо приходит к различным мифологиям или религиям. Именно в этом состоит различие между египетским сознанием и сознанием

индусов.

Чтобы узнать сущность разрушающей силы (Шивы), нужно знать, что именно разрушается, и, следовательно, нужно знать, что представляет собою Брама. Мы должны познакомиться с тремя основными свойствами троицы индусов: Райя есть свойство Бrame, Тама – свойство Шивы, и Сатва – свойство Вишну. Райя есть первое бытие, начало всякого творчества, мощное хотение, слепое и необдуманное; оно ослеплено и ослепляет и потому создает лишь пустой по существу мир, не истинное, а призрачное, обманчивое бытие, чувственный мир. В этом творении заключается первичная возможность, Майя, находящаяся поэтому в необходимой связи с Брамою. Таким образом разрушительное основное свойство Шивы (Тама) состоит в том, что он уничтожает не истинное, а обманчивое, иллюзорное бытие, призраки: он благодетельный разрушитель, и потому Шеллинг отождествляет его со второю потенцией. Вишну есть бог, спасающий и сохраняющий истинное бытие (Сатва) из мира призраков и его разрушения; этот бог вступает в призрачный мир и материализуется в нем, чтобы победоносно выйти из него¹¹⁵³.

Воплощения Вишну составляют содержание

учения об этом Боге (вишнуизм) и служат темой великих эпических произведений индийской поэзии. В мире уже осуществилось девять воплощений Вишну, предстоит еще десятое воплощение его. Седьмое воплощение есть Рама, оно составляет содержание Рамаяны; восьмое воплощение есть Кришна, приключения и войны которого составляют содержание Махабхараты. Вильям Джонс сравнивает Кришну с Аполлоном, а Крейцер сравнивает его с Геркулесом. В этом огромном эпическом произведении есть эпизод "Бхагавадгита", переведенный на латинский язык А. Шлегелем и послуживший содержанием одного исследования В. Гумбольдта. Здесь Кришна вступает с одним героем в философскую беседу о жизни и смерти, бытии и небытии, причем Кришна, подобно элейцу Пармениду, отрицает небытие и утверждает абсолютную вечность всякого бытия¹¹⁵⁴.

Если выводить буддизм из индийской мифологии, то его нужно было бы рассматривать, как высшую потенцию учения о Вишну, но это учение усматривает высшую сущность в боге Вишну, т. е. все еще в мифологической личности. Божественные потенции при этом остаются обособленными, и пока они обособлены, Майя не преодолевается окончательно, так что в мире

господствует непрерывная смена возникновения и исчезновения, вращающееся колесо круговорота жизни, именно борьбы трех свойств, в которой побеждает то одно, то другое свойство: чрезвычайно выразительным символом этого процесса служит вращающееся огненное колесо, с которым изображается Вишну¹¹⁵⁵.

Так как религия индусов не осуществляет единства божественных начал, то в ней тем живее и глубже пробуждается стремление к этому единству, к воссоединению с божественным началом, к возврату в то первичное бытие, ту первичную потенцию воли, которая составляет сущность всякой вещи, и из которой возникает Майя. Здесь заключается источник Майи, а потому здесь существует единственная возможность преодолеть ее. Преодоление Майи состоит в уничтожении всякого хотения, всякого стремления, всякого знания, всякой самости. Высшее и глубочайшее из всех проникновений в сущность мира состоит в том, чтобы знать, "что я творец, что все есть творчество, такова сущность Вед". Всякий человек, достигнувший совершенства, может сказать себе: "я был творцом, я мог бы сделаться опять творцом! Душа человека была некогда мировой душой". Вместе со стремлением уничтожается также

всякая деятельность и ценность всех деятельностей, добрых и злых: все они несовершенны, все они лишь шелуха, скорлупа и солома. "Всякая деятельность, как вспышка огня, окутана дымом". – В этом отрицании воли, в этом объединении с сущностью Бога заключается высшая цель мистической части Вед; эту теософическую и мистическую часть Вед составляют Упанишады¹¹⁵⁶.

Нельзя не признать следующих положений. 1. Буддизм согласуется с индийской мифологией и религией в учении о Майя и преодолении ее. 2. Учение о Вишну и его воплощении идет навстречу буддизму, и, может быть, буддизм подействовал обратно на него и способствовал дальнейшему его развитию, как оно выразилось в представлениях о Кришне и в Бхагавадгите. 3. То же самое относится и к учению Упанишад о всеединстве и о необходимости объединения всего мира. Буддизм, несомненно, согласуется с этим учением и, вероятно, содействовал дальнейшему и даже чрезмерному его развитию. Наконец, 4. существуют попытки доказать, что индусская идея "троичности", Тримурти и его изображения, имеют буддийское происхождение.

Несмотря на эти связи, по мнению Шеллинга, есть существенное прирожденное различие между

буддизмом и индусскою религией. Буддизм по существу имеет дуалистический характер, как это видно из его учения о постоянной борьбе между чистыми и нечистыми, материальными силами мира, а также из заповеди безбрачной, одинокой, созерцательной, во всех отношениях аскетической жизни. Этот дуалистический образ мыслей имеет древнеперсидское происхождение: это идея Мифры, возродившаяся в буддизме. По мнению Шеллинга, из этого персидски-буддистского источника возникло учение манихеев. Mani-Choi означает разделитель жизни. Шеллинг говорит, что Теревинф, наследник и ученик Мани, присвоил себе имя Будды, и что возвратившиеся в лоно церкви манихеи должны были отказываться от своих заблуждений, между которыми прямо указывались учения Зороастра, Будды и Мани. Цель буддизма состоит в избавлении от оков материи, спасении из океана возникновения, освобождении от всякого внешнего существования (Нирвана)¹¹⁵⁷.

7. КИТАЙСКАЯ РЕЛИГИЯ

Распространение буддизма привело нас в Китай. Здесь и впервые здесь уместно говорить о Китае и его культуре.

Некоторые представители философии истории ошибочно думают, что Китай следует рассматривать, как начало и первую ступень всемирно-исторического развития. При этом Шеллинг бросает гневный взгляд на Гегеля, одного из многих ученых, с которыми он сталкивается в этих лекциях. Понятие начала, говорит Шеллинг, необходимо заключает в себе источник прогресса. Начало без прогресса вовсе не есть начало. Так как китайское государство и религия остановились там, где они были четыре тысячи лет тому назад, то Китай не может рассматриваться, как начало человеческого развития; такое ошибочное учение может возникнуть разве только вследствие симпатий со стороны философской системы, которая сама не обладала способностью прогрессировать¹¹⁵⁸.

У китайцев нет мифологии, а также нет народной религии; собственно говоря, у них вовсе нет религии, так как в китайском языке нет слова,

которое можно было бы перевести словом "Бог". В Китае, этом величайшем государстве на земле, распространены три учения, относимые обыкновенно к числу религий: учение Конфуция, учение Лао-цзы и учение Фо (Будды); последнее учение действительно принадлежит к числу мировых религий, но оно не китайского происхождения¹¹⁵⁹. Изгнанный со своей первоначальной родины буддизм перекочевал в первом веке нашей эры в Китай и в семнадцатом веке был признан равноправным с двумя другими учениями китайского происхождения, возникшими в шестом веке до Р. Хр. Он распространился в центральной Азии, привлек к себе монгольские и татарские народности и смягчил грубые, дикие нравы этих кочевников (этой цели не добивался ислам, да и не мог бы достигнуть ее). В Тибете буддизм принял теократический, иерархический и монастырский характер и принял формы культа, напоминающие католическое церковное христианство и, быть может, отчасти подражающие ему. Этот иерархический буддизм называется ламаизмом. Глава этих буддистов (лама) получил название великого ламы в эпоху монгольского мирового господства, обоснованного Чингисханом, а в шестнадцатом век он получил название

далай-ламы (соответственно учению о возрождении великого ламы). Несмотря на возвышенный титул своего великого главы, ламаизм оставался зависимым от светской власти¹¹⁶⁰.

Основное содержание буддизма заключается в учении о последних вещах, о конечной цели жизни и о преодолении мира; наоборот, Лао-цзы в своем главном сочинении (дао-дэ-цзин) рассуждает о первоначалах и принципах всякого бытия. Его учение о "вратах бытия" называется дао, а сторонники его называются даосы. Это учение есть философия или умозрение, соответствующее духу и сущности китайского народа, тогда как учение Конфуция есть нравственная философия здравого смысла, имеющая в виду цели государства и заботящаяся об укреплении или восстановлении древнекитайского мировоззрения и образа жизни. Все три учения согласуются в том, что ничего не знают о Боге и по существу атеистичны.

Шеллинг различает историческое, неисторическое и доисторическое человечество; первое распадается на отдельные народы и прогрессирует через посредство духа этих народов. Народам соответствуют народные религии или мифологии с их последовательным

политеизмом; поэтому у Шеллинга неразрывно связаны понятия народов и мифологии. Неисторическое человечество живет фетишизмом, который не имеет ничего общего с мифологией. Доисторическое человечество в застывшей форме представлено единственно и исключительно китайским государством, обитатели которого составляют, собственно, не народ, а соединение огромного количества народностей. Китайцы самим себе кажутся не народом среди народа, а самим человечеством, и их царство кажется им небесным царством на земле¹¹⁶¹.

Мифология, как и остальные понятия, допускает в отношении к себе двойного рода противоположность: противоречащую и противную; противоречащую ей противоположность составляет абсолютно немифологическая точка зрения, а противную противоположность составляет антимифологическая и антиполитеистическая точка зрения. Антимифологическая точка зрения осуществляется в форме учения о единстве мира в монотеизме или пантеизме, как он выразился в зендском учении и в буддизме; наоборот, противоречащая противоположность всякой мифологии имеет не политеистический и не

пантеистический характер, она выражается в форме атеизма. Вообще говоря, существует возможность того, чтобы в одном случае, в одном каком-либо исключительном положении человеческое сознание отказалось от мифологического процесса, вовсе не вступило ни в этот процесс, ни в его антитезу, а остановилось неизменно на домифологической точке зрения: эта единственная в своем роде возможность осуществилась в Китае. "Китай всегда остается единственным в своем роде. Однако хотя бы это было единственное исключение, достаточно усмотреть возможность такого исключения, чтобы предвидеть, что его можно встретить также и в действительности. В самом деле, характер мирового духа вообще таков, что он осуществляет все подлинные возможности, стремится реализовать или допускает возможно большую полноту явлений; да и вообще ход мировых процессов, как это видно уже из медлительного развития их, рассчитан на то, чтобы всякая подлинная возможность была осуществлена¹¹⁶²".

Домифологическая точка зрения представлена сабеизмом, или астральной религией, которая связывает в одно целое еще неразделенное доисторическое человечество и составляет также

исходный пункт китайского сознания. Это сознание прочно держится за свой исходный пункт, оно не переходит ко второму богу, отказывается от мифологического процесса и делает астральную религию исключительным учением, устраняющим всякую возможность высшего бога, а вместе с тем всякое религиозное движение; иными словами, оно придает астральной религии внешний светский характер и лишает ее религиозных элементов. Этого рода превращение есть также "universio". Из религии неба получается Небесное царство на земле, Срединное царство, центральное царство; из бога неба получается земной бог, монарх, неограниченный император, центр в центральном царстве. Если этот центр находится в благополучном состоянии, то и все благополучно в царстве и на земле; если в царстве происходят бедствия, то вина их и источник их заключается в расстройстве, происшедшем в личности императора; только его сила может предотвратить и устранить эти расстройства, и в этом предотвращении и устранении их заключается его долг. Это царство существует без бога, без религии, без жрецов; это "religio astralis in rempublicam versa!" (астральная религия, воплощенная в государстве). "Можно сказать, что

власть китайского императора есть теократия, превратившаяся в космократию, в совершенно свитское господство. О Китае можно сказать, что это "un univers sans Dieu" (мир без Бога). Бог Китая есть небо, этот Бог есть царство, и символом его служит крылатая змея, дракон, спустившийся на землю¹¹⁶³".

В отношении к этому государству особи не имеют никакой самостоятельности, они ничего не значат сами по себе, здесь нет никаких степеней, предполагаемых относительными самостоятельными; единственные различия обуславливаются здесь должностями и функциями. Обожествление государственного строя есть явление чисто китайского происхождения, соответствующее душевному складу китайцев. Этому душевному складу китайцев вполне соответствует их язык и письмо. Как особи относятся у них к государству, так их слова относятся к языку. Слова у них не имеют никакой самостоятельности в отношении к языку, сами по себе они ничего не обозначают: это не части речи, а неразвитые и не способные к развитию атомы слов, они односложны, они имеют не грамматическое, а только музыкальное ударение, т. е. получают свое значение исключительно в речи благодаря интонации или

модуляции. Одно и то же слово может иметь в речи много значений, следовательно, вне речи или независимо от языка и звука, т. е. взятые сами по себе, эти слова не имеют никакого значения. "Движение первичного языка относится к движению свободно развитых языков, как движение неба относится к добровольным, произвольным и разнообразным движениям животных". "Первичный язык не нуждается в грамматических формах, как небесные тела не нуждаются в ногах, чтобы двигаться¹¹⁶⁴".

Отсюда объясняется, почему число основных китайских слов невелико, тогда как письменных знаков у них чрезвычайно много, почему их устный язык чрезвычайно беден, а письменный язык необычайно богат. По определению Абея Ремюза, в языке китайцев не более 272 основных слов, тогда как число письменных знаков у них равняется, по крайней мере, 80000. Китайское письмо не может состоять из обозначений звуков или из фонетических образов, так как одни и те же звуки имеют у них много различных значений: поэтому их письменные знаки должны быть обозначением самих предметов, это письмо должно быть идеографическим, т. е. выражать мысли в образах, как, напр., рот и рука, полная риза, изображает блаженство, две женские

фигуры, стоящие рядом, изображают брань, а три женские фигуры – полный беспорядок¹¹⁶⁵.

Так как Китай фиксирует домифологическую точку зрения и противопоставляет ее всякой мифологии, то впервые здесь было уместно говорить о Китае и его религии. Так как греческая мифология завершает и постигает до конца весь мифологический процесс, то ею заканчивается система мифологии.

IV. ГРЕЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ

1. ГОМЕР И ГЕСИОД

Существует различие между полнотою мифологии и ее законченностью: мифология полна, если она содержит в себе все божественные потенции; она завершена, если доводит до конца последовательность их. И тем и другим свойством обладает египетская мифология, но не индийская. Индийская мифология, правда, полна, но ее сознание не охватывает и не различает с одинаковою определенностью последовательности богов, а распадается на различные мифологии, различные религиозные учения и ищет конца мифологического процесса в уничтожении его. Последнею из полных мифологий была греческая религия; она была третьею и самую молодую из них, она объединяет в себе египетскую и индийскую мифологию в высшем синтезе, так как доводит до конца последовательность всех потенций и при том направляется к такой цели, что собственное сознание ее необходимо выходит за пределы мифологии и освобождается от нее.

Благодаря этому совершенству и свободе сознания греческая мифология представляет собою единственное и ни с чем не сравнимое явление в области естественных религий; это языческая мировая религия в ее высшем великолепии и законченности.

Так же и в Греции было домифологическое и доэллиническое время: это пеласгическая эпоха, когда господствовал сабеизм, религия Урана, астральная религия. Затем последовало начало настоящей греческой мифологии, религия Хроноса, из которой впоследствии возник мир богов и государство богов с Зевсом во главе. Это царство богов стоит на первом плане в греческом сознании, составляя наличное содержание его. Образы и системы этого мира богов представляют собою результат мифологического процесса, возникший благодаря разделению, различению и наименованию всех действующих в нем сил. Это "разделение", составляющее основу всей мифологии в греческом сознании, было сделано Гомером, народный эпос которого Шеллинг, по примеру Ф. А. Вольфа, считает делом целой эпохи, а не отдельной личности: этот эпос есть "величайшее, удивительнейшее и наименее расследованное явление всей древности"¹¹⁶⁶.

Настоящее время включает в себе указания на прошлое, на первичную доисторическую эпоху. Как возник этот мир богов, Зевс и его божественное царство? Каково его прошлое, происхождение, первичные начала? Мифологический процесс должен быть не только дифференцирован, но и рассмотрен до его глубины. Сначала совершается дифференцирование, а затем рассмотрение этого процесса, произведенное Гесиодом в его Теогонии. Таким образом объясняется часто повторяемое и много говорящее изречение Геродота, что Гомер и Гесиод, жившие немногим более, чем четыре века до него, дали грекам их теогонию¹¹⁶⁷.

Эпоха Гесиода сменила собою эпоху Гомера, которая предполагает героический и монархический строй жизни, тогда как мировоззрение Гесиода, выясняющееся из его сочинения "Дела и дни", уже омрачено пессимизмом: он изображает возрастающую порчу жизни, человеческий мир, полный зла, вину Пандоры, тиранию Зевса, трагическую судьбу Прометея¹¹⁶⁸.

Эпос Гомера показывает нам греческую мифологию, как она является в жизни, в момент ее перехода к истории; теогония Гесиода

показывает греческую мифологию, как она является в сознании, в момент ее перехода к науке и философии. Изображение системы богов представляет собою завершение греческой мифологии¹¹⁶⁹.

2. ПОКОЛЕНИЯ БОГОВ: УРАН, ХРОНОС, ЗЕВС

Хаос и Гея суть два первичные начала. Хаос есть метафизический, а не мифологический принцип; он означает не пустоту и не путаницу материальных элементов, а нераздельное первичное единство, из которого все развивается. В этом смысле можно, напр., сказать, что точка есть круг в хаотическом состоянии. Шеллинг полагает, что это понятие хаоса отлилось в мифологические формы не в греческой, а в древнеитальянской мифологии, именно в боге Янусе. Впоследствии мы вернемся к этому вопросу.

Замечательно, что теогоническое основание, первый мифологический принцип теогонии, есть женское божество, именно Гея, рождающая Урана и вступающая с ним в брак: она рождает без Урана огромные горы и бесплодное море, Понт, чисто реальные и материальные объекты природы. Гея и Уран относятся к доисторической эпохе мифологии, к эпохе сабеизма, господства Урана, к первому периоду теогонии¹¹⁷⁰.

Сыновья Урана и Геи образуют первое поколение богов, титанов, представляющих

собою силы, стремящиеся вперед, находящиеся в состоянии напряжения и предназначенные для будущего господства; от того же брака рождаются чудовищные грубые силы природы, предназначенные для подчинения, для службы будущему властителю: это циклопы и гиганты (сторукие великаны). Последовательный, или прогрессивный, политеизм требует принципа, делающего возможным прогресс, а также принципа, создающего прогресс: женское божество осуществляет возможность прогресса, а более молодое поколение богов осуществляет самый прогресс; поэтому мать относится благосклонно к этому поколению, а отец ненавидит его и борется с ним. Отец держит его в заточении, а мать освобождает его. Так относится Гея к Урану, и позже Рея к Хроносу. Титаны были предшественниками господства Хроноса, которое осуществилось благодаря им; циклопы и гиганты были предшественниками господства Зевса, за которое они боролись против титанов¹¹⁷¹.

Из Хаоса происходят Эреб (подземный мрак) и Ночь, а из Ночи – мрачные губительные силы: Смерть (μῦθος), Горькая насмешка (μῶμος), Немезида, Обман (ἄλᾰτη), Раздор (ἔρις), Лживая речь и т. д. Эти дети Ночи – не мифологические

существа, а философские понятия¹¹⁷².

Второй период теогонии есть господство титанов и Хроноса; переход к этому периоду совершается путем осклопления Урана; это осклопление совершает младший из титанов Хронос, бросающий половые части отца назад, т. е. в прошлое. Господство Хроноса мы обрисовали уже раньше: оно сводится исключительно к силе и устойчивости слепого, безрассудного бытия, но в то же время оно состоит в воле к исключительному, нераздельному господству и в этом смысле уже имеет относительно духовный характер. Поэтому Хронос не оставляет своих сыновей свободными, а проглатывает их и не выпускает их из себя; он относится к кронидам, как Уран к титанам. Младшим из титанов был Хронос, младший из кронидов есть Зевс. Как Гея относится к Хроносу, так Рея относится к Зевсу. Низвержение Урана Хроносом составляет настоящее начало мифологии, а низвержение Хроноса Зевсом есть настоящий момент возникновения греческой мифологии¹¹⁷³.

Три сына Хроноса и Реи суть Гадес ("Αἰδης), Посейдон и Зевс; три дочери – Гестия (Веста), Деметра и Гера. Как Гера относится к Зевсу, так Деметра относится к Посейдону, и Гестия к

Гадесу. Это три пары. Позже на пути развития теогонии Гадес является без супруги, а еще позже он похищает себе Персефону, дочь Деметры. Именно эти противоречия показывают, что теогония не есть искусственный вымысел, так как в последнем случае их легко было бы избежать; эти противоречия возникли естественно из самого характера мифологического процесса; они объясняются из сущности и значения Деметры, о которой Шеллинг говорит, что ее образ заключает в себе все своеобразие греческой мифологии, так что без нее не было бы греческого мира богов¹¹⁷⁴.

Эта мысль, кажущаяся сначала загадочною, содержит в себе, по мнению Шеллинга, тайну не только греческой, но и всякой мифологии и потому затрагивает также самую сущность мистерий, праздновавшихся в Элевзисе. Главным содержанием этих мистерий, которое было выражено мифологически и облечено в форму сказки, была Деметра, как мать Персефоны, тоскующая и разгневанная похищением Персефоны; ее нужно умиротворить и задобрить, и примиряется она, как мать Диониса. Содержанием этих сказаний служит примирение Деметры. Значение этой судьбы матери, мистический элемент, содержащийся в ней,

нужно истолковывать не аллегорически, а исторически и религиозно. Шеллинг два раза говорил на эту тему: в философии мифологии и в философии откровения. В философии откровения он рассмотрел ее гораздо подробнее и яснее, чем в философии мифологии. Чтобы не повторяться, мы соединим оба эти рассуждения в одно целое и разовьем их в ближайшей главе о мистериях¹¹⁷⁵.

3. МИФОЛОГИЯ В ПОЭЗИИ И ИСКУССТВЕ

Мифологический процесс есть не что иное, как повторение процесса природы в человеческом сознании: на этом положении основывается вся философия мифологии Шеллинга. В творении человека процесс природы достигает своей вершины и цели, где оканчивается мир слепого бессознательного бытия, и совершается переход в сферу сознательного духовного мира, в сферу человечества и его прогресса, т. е. всемирной истории. Этой высоты мифологический процесс достигает впервые в греческом сознании и только в нем. В государстве богов, подчиненных Зевсу, в этом духовном и нравственном мире богов с его полнотою и порядком, с его сложностью и единством завершается мифология: у богов есть своя судьба, но они также и создают судьбу, они вмешиваются в мир людей и становятся благодаря этому предметом поэтического созерцания и изображения, они делаются гомеровскими существами. Превосходны следующие слова Шеллинга по этому поводу: "Греческие боги суть то же, что и вещи чувственного мира согласно высшей точке зрения преображенного наукою или поэзией духа; они

действительно суть лишь явления, лишь сущности, созданные высшим воображением, они не имеют притязаний на более высокую истинность, чем та, какую мы приписываем поэтическим образам. Но именно поэтому их нельзя рассматривать, как созданные только поэзией существа; такое чисто поэтическое значение может иметь лишь конец этого процесса, а не начало его. Эти образы преобразуются в поэзию, но они возникают не благодаря поэзии: сама поэзия возникает впервые из них и в них¹¹⁷⁶".

Греческие боги суть преображенные и возведенные на высшую ступень совершенства человеческие образы: это прекрасные и возвышенные люди, т. е. идеалы человека; как таковые, они должны быть предметом изображения и созерцания, они должны принять форму конкретных образов, поэтому поэзия и пластика необходимы для развития и завершения греческой мифологии. В свою очередь пластика требует постепенного развития, чтобы достигнуть своей цели, именно – создать свободные, отделившиеся от своей вещественной основы божественные образы со свободно движущимися, а не приклеенными к телу членами, с открытыми глазами и чисто человеческими чертами лица, а

не масками, как это мы встречаем еще даже в эгинской скульптуре¹¹⁷⁷. Впервые греческие боги с их человеческой красотой и возвышенностью суть истинные боги, соответствующие требованиям природы; в сравнении с ними приходится называть идолами все образы богов, стоящие ниже человека и противные человеку.

Моментом возникновения греческой мифологии, как уже сказано, следует считать бракосочетание Хроноса и Реи, благодаря которому явились на свет кронида: три брата Гадес, Посейдон и Зевс, держимые отцом в заточении. В одной стенной картине, открытой в Помпее "в доме поэта" (1825), Шеллинг усматривал изображение этого важного момента и в своем исследовании сделал остроумную попытку объяснить эту картину вплоть до мельчайших подробностей¹¹⁷⁸.

4. ХАОС И ЯНУС

Шеллинг не исследует в своей философии религии три мифологические системы: скандинавскую, древнегерманскую и итальянскую, из которых последняя распадается на этрусскую, латинскую и римскую. Он находит, что скандинавская мифология удалась от своего азиатского первоначального характера и утратила свою оригинальность под влиянием севера и христианства; древнегерманская мифология утрачена настолько, что от нее остался лишь ничтожный обломок, а итальянская сочеталась с греческою, так что в ней все существенные определения параллельны с греческою мифологией, за исключением одного определения, самого первого из всех, именно – за исключением понятия Хаоса, которое в древнеитальянской мифологии гораздо более развито и более включает в себе содержания, чем в теогонии Гесиода. У Гесиода оно также означает первичное единство потенций, но у него совершенно незаметно, что этих первичных потенций три. Шеллинг хочет доказать, что древнеитальянский бог Янус, по понятию и значению его имени, соответствует Хаосу, но

содержит в себе и образно выражает полное понятие Хаоса, как единства трех первичных потенциалей¹¹⁷⁹.

Первичное единство заключает в себе две первые противоположные потенции и вместе с тем единство их, как третью потенцию. В замкнутом единстве две первые потенции обращены друг к другу, а когда единство раскрывается, они являются, как противоположные друг другу: поэтому-то Янус изображается двуликим. Согласно обыкновенному объяснению одно лицо Януса смотрит в прошедшее, а другое – в будущее, так что Янус обозначает собою конец и начало времени, и потому первый месяц в году называется январем. Между двумя лицами Януса находится еще символ Луны в первой ее фазе, которая обозначает неизбежное наступление будущего, так что Янус изображает все три времени: прошедшее, настоящее и будущее. Он указывает назад и вперед, как во времени, так и в пространстве. Место, через которое можно пройти по двум противоположным направлениям, есть проход, в замкнутых пространствах это ворота и двери; поэтому, согласно обыкновенному объяснению, Янус есть бог проходов, ворот и дверей, не имеющий будто бы

никакого иного значения, кроме этого¹¹⁸⁰.

Между тем этим значением Януса нельзя было бы объяснить, почему двери его храма в Риме бывали заперты во время мира и открыты во время войны. По мнению Шеллинга, этот обычай объясняется только более глубоким смыслом природы Януса. Замкнутое единство, в котором противоположности еще покойно существуют рядом друг с другом, есть мир; наоборот, раскрытое единство, отпускающее на свободу противоположности и вызывающее борьбу их, есть война. Борьбою и войною обуславливается развитие вещей, как говорит Гераклит: "λόγος ἀλάντων πατήρ". Нума и Август запирали храм; в течение семи веков, отделяющих их друг от друга, он был заперт только один раз после Первой Пунической войны¹¹⁸¹.

По мнению Шеллинга, Янус называется также Квирином не только как бог мира, но и как высшее единство римского народа. Шеллинг производит это имя от *quīre* и считает Януса богом, "в котором заключаются все возможности, который представляет собою первичную возможность, первичную способность", он есть бог возможности бытия, т. е. первой потенции. Если бы оказалось, что это производство слова неправильно, то у Шеллинга есть другой выход:

он полагает, что имя "Квири́н" на самом деле было именем "Каби́рин".

Таким образом мы пришли опять к кабирам, самофракийским божествам, мощным и могущественным (Dii potes), к первичным потенциям или составляющим причину дальнейшей эволюции богам, из которых происходят материальные или конкретные боги. От этих богов (Dii) мы восходим к богам богов (deorum Dii), т. е. к первичным потенциям или теогоническим силам, и, наконец, приходим к богу богов (Deus deorum), именно к Янусу: он не высший, но зато первый из богов. Существует различие между первым и высшим (primus и summus); высший бог есть Юпитер, а первый бог есть Янус, он – источник и единство мира богов, principium deorum: как замкнутое единство, он есть первичная потенция всякого бытия, как раскрытое единство, он открывает ворота всякому бытию¹¹⁸².

По мнению Шеллинга, этот бог тождествен с Хаосом греческой теогонии, также и по имени: Янус относится к Хаосу, как hio к χαω, как hiage к χαειν: и то и другое слово означает быть открытым, зиять; Янус (Nianus) и Хаос означают разверстую, зияющую пропасть. Овидий в первой книги своего календаря праздников приписывает

Янусу следующие слова:

"Древние называли меня Хаосом". Фест в сочинении "significatio rerum" объясняет слово Хаос у Гесиода в духе догадок Шеллинга: "Хаос есть еще неразделенное первичное единство (confusa quaedam unitas ab initio), открытая, зияющая пропасть; что греки обозначали словом χαίνειν, у римлян называется hiage; отсюда получается слово Nianus или, если выпустить придыхание, Janus, первый из богов, первооснова всех вещей". Женское божество, соответствующее ему, есть божественная Яна, Diva Jana или Диана. Так как Диана есть луна, то, по мнению Бутмана, Янус и Яна суть солнце и луна. В противоположность этому Шеллинг усматривает в первом слогe имени Диана обозначение двойственности и рассматривает Диану, как начало двойственности и напряжения; ее атрибут есть лук, смены напряжения и расслабления которого, как известно, служат символом мирового процесса и мировой гармонии¹¹⁸³.

В трагедии Сенеки "Геркулес на Эте" хор возвещает, что небесная обитель некогда обрушится, все погибнет, и боги возвратятся в Хаос. "Таким образом Хаос будет концом богов так же, как у Гесиода он был их началом".

Глава сорок пятая

ГРЕЧЕСКИЕ МИСТЕРИИ

I. ОСНОВНАЯ МИСТИЧЕСКАЯ ТЕМА

Сущность греческой, а также и всякой мифологии заключает в себе нечто загадочное и таинственное, необъяснимое никакими учеными исследованиями и описаниями. Каким образом эти боги, ничтожность которых очевидна для просвещенного сознания, могли быть предметом серьезных верований, предметом культа и религии, несмотря даже на то, что они следовали друг за другом во времени и исчезали? Рассматривать эти образы политеизма, как пустой вымысел, и таким образом лишать их всякой религиозной реальности это значит не ответить на поставленный вопрос, а лишь удалить его с пути. Политеизм основывается на религиозном сознании и его истории, он состоит из явлений, так же необходимо вытекающих из условий религиозного сознания, как явления чувственного мира следуют из условий чувственности. Чтобы установить эту точку зрения и обосновать на ней религиозную истинность мифологии, Шеллинг

написал свое историко-критическое введение в философию мифологии. Он рассматривает мифологию, как феноменологию религиозного сознания, и исследует поэтому необходимые точки зрения его и соответствующие явления, как исторические реальности. Этот метод объяснения имеет истинно философский характер. Нужно постоянно иметь его в виду, чтобы понимать некоторые изречения Шеллинга и не видеть чудовищных заблуждений, напр. в том, что он говорит о Деметре, как форме мифологического сознания: "Персефона не только означает, но и в самом деле есть тот принцип, за который мы ее принимаем; она есть действительное существо, и то же самое относится также ко всем остальным богам". "Своеобразие моего объяснения состоит именно в том, что я усматриваю в мистериях, а также в мифологических представлениях настоящую действительность¹¹⁸⁴".

История религиозного сознания есть основание сущности всей мифологии; в ней кроется тайна, которая могла дойти до сознания и получить внешнее выражение лишь в конце мифологического процесса, после того как он был развит и изжит во всем своем объеме. Эта цель достигнута в греческих мистериях, которые коренятся, правда, уже в догомеровской эпохе, но

развились только после Гомера и достигли высшей ступени развития незадолго до Персидских войн. Высшими и священнейшими мистериями были аттические мистерии, они праздновались в Элевзисе и были посвящены Деметре, Персефоне и Дионису.

Существовало несколько ступеней посвящения (τελετή) в мистерии: первые ступени состояли в устрашении посвящаемого какими-либо ужасными явлениями, а последние и высшие ступени состояли в созерцании священных действий (ἑλοτεια) и в поучении (μύσις). Все греки могли быть посвященными, и большинство было в самом деле посвящено; некоторые выдающиеся лица, напр. Сократ и Эпаминонд, пожелали остаться непосвященными. Профанация мистерий считалась, подобно попыткам низвергнуть демократический строй, самым ужасным преступлением, за которое угрожали изгнанием и смертной казнью. Два столь различные по характеру деятеля, как Эсхил и Алкивиад, подверглись подозрению в профанации мистерий¹¹⁸⁵.

Происхождение, содержание и значение мистерий вызывает много споров. В решении этих вопросов противостоят друг другу рационалистическое и мистическое объяснение.

Главными представителями первой школы, противостоящей Шеллингу, были Фос и Лобек; главным представителем второй школы, родственной Шеллингу, был Крейцер. После сочинения английского епископа Варбуртона о "Божественном посланничестве Моисея" (1738) рационалистическая школа придерживалась мнения, что в мистериях преподавалось учение, противоположное народной религии, именно – учение о единстве Бога, или монотеизм. Сторонники этой гипотезы предполагали, что высшая ступень посвященных знакомилась с несостоятельностью политеизма, с мыслью, что так называемые боги на самом деле суть лишь олицетворенные силы природы и обоготворенные люди¹¹⁸⁶.

Впоследствии, как говорит Шеллинг, мистерии понимались еще более плоско, напр. элевзинские мистерии рассматривались как праздник земледелия, которое изображалось в форме различных символических действий; при этих подражательных действиях, как замечает Шеллинг, не следовало бы забывать также о навозе, этой "душе" сельского хозяйства. Согласно этой гипотезе Деметра была богиней не только земледелия, но и растительного мира (чем она вовсе не была), ее дочь Персефона была

олицетворением зерна, и т. д. Земледелие не включает в себе ничего мистического, мистерии вовсе не представляют собою учения о сельском хозяйстве, элевзинские мистерии не составляют *cours d'agriculture*. К чему было бы посвящать в такие мистерии, если они не заключали в себе ничего, кроме того, что в обыденной жизни существовало в гораздо более ясной и наглядной форме? В этом случае грекам можно было бы повторить слова, которые Шиллер в своих Ксениях вложил в уста тени Шекспира по адресу посетителей театра, интересующихся пьесами Коцебу: "Но ведь все это вы найдете удобнее и лучше у себя дома!"¹¹⁸⁷.

Всякая религия возникает из стремления к освобождению и искуплению от зол мира, цель освобождения состоит в том, чтобы быть свободным, искупленным. Состояние искупления составляет цель религии и служит содержанием религии будущего. Будущее неизвестно, невидимо, скрыто от нашего внешнего созерцания, но оно открыто внутреннему зрению, которое пользуется светом религии. Этот внутренний свет, направленный на будущее, есть великая мистерия. Мы увидим дальше, какое значение приписывает Шеллинг религии будущего в элевзинских мистериях.

II. МИСТИЧЕСКИЕ БОЖЕСТВА

Религиозное стремление к освобождению предполагает существование давящей силы, от которой мы стремимся освободиться, которую нужно преодолеть, и которая в самом деле устранима. Предметом астральной религии была господствующая над всем, все уничтожающая, безграничная сила природы, всемогущее слепое, недуховное бытие в виде бога Урана. Постепенное преодоление этой силы и одухотворение победителя ее составляет основную тему всего мифологического процесса. Эта победимость слепого всемогущего бытия является религиозному сознанию в виде женского материнского божества, которое прогрессирует, проходя три стадии развития; из них первая доставляет возможность победы, вторая осуществляет эту возможность, а третья реализует победу. На первой ступени богиня является в виде Урании, на второй – в виде Кибелы, а на третьей – в виде Деметры¹¹⁸⁸.

За женским божеством следует второй, новый, движущийся вперед освобождавший бог-победитель, сын богини-матери, пришествие которого она подготавливает. Сыном Урании был

Хронос, бог уже не всемогущий, но обладающий исключительным господством и желающий его сохранить, а потому побеждаемый высшею силою так же, как сам он победил Урана; сыном Кибелы был Зевс, а сыном Деметры – Дионис. Дионис не принадлежит к числу богов злобных, ищущих исключительного господства; он есть бог разделенного бытия, свободной множественности вещей, бог развития, роста, полноты жизни, бог кроткий, благодетельный, поистине освобождающий, настоящий Спаситель (σωτήρ).

1. ДИОНИС

Дионис есть типичный бог-освободитель, дружески расположенный к людям и приносящий им счастье. Такой бог мог достигнуть полной зрелости, мог быть выношен только в сознании греческой мифологии: поэтому божественная первичная сущность его (вторая из первичных потенций, как выражается Шеллинг) могла явиться только в конце, как младший из богов, как последний сын Зевса, сын Зевса и Семелы, сын высшего из богов и смертной матери, скрываемый Зевсом в бедре не с целью уничтожить его (как это делал Хронос), а с целью доносить его. Этот Дионис есть бог развития и роста, и в то же время сам он представляет собою божество, постепенно возрастающее и развивающееся¹¹⁸⁹.

В мифологии он является как сын Семелы, а в мистериях он считается сыном Деметры. Чтобы понять все развитие этого бога в сознании греческой мифологии, мы должны различать не двух, а трех Дионисов: 1. подземного, отступающего в мрак прошлого, тождественного с Гадесом, вследствие чего Гераклит сказал "'Αἰδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός" (Гадес и Дионис одно и то

же)¹¹⁹⁰; 2. надземного, нынешнего фиванского Диониса, сына Зевса и Семелы, который приобрел уже господство; 3. наконец, грядущего властителя, который созревает для будущего господства: это сын Деметры. Подземный Дионис, супруг Персефоны, называется Загреем; сын Семелы, бог вина и виноделия, называется Вакхом; сын Деметры называется Якхом, соответственно ликованиям и радостным песням, которыми его встречают. Из этих трех образов Диониса первый и третий, Загрей и Якх, имеют эзотерический и мистический характер, они входят в элевзинские мистерии, тогда как Дионис-Вакх, бог вина, имеет чисто экзотерическое значение, в его честь устраиваются народные празднества по поводу сбора винограда, большие и малые Дионисии, хоры которых положили начало трагедии и дифирамбу¹¹⁹¹.

Соответственно трем значениям и именам Диониса также и отношение его к Деметре тройное: как Загрей, он супруг Персефоны, дочери Деметры; как Вакх, он сотоварищ и собог (πάρεδρος) Деметры; как Якх, он ее сын. Первое и третье отношение имеет элевзинский, мистический характер, наоборот, среднее отношение принадлежит целиком к народной

религии и ее культу. Каждому из этих образов Диониса противостоит женское божество, связанное с ним и образующее с ним божественную чету; с Загреем (Гадесом) связана Персефона, как супруга; с Вакхом – Деметра, как сотоварищ (πάρεδρος); с Якхом – Кора, как супруга и сестра, Якх и Кора – дети Деметры, как в римской мифологии Либер и Либера – дети Цереры. Три образа Диониса, эта дионисовская троица, образуют в основе одну сущность на различных ступенях развития: они составляют историю одного и того же бога, эта история бога составляет сущность элевзинских мистерий¹¹⁹².

Переход от старого бога к новому, эта последовательность и история богов, которую выражается и изживается сущность последовательного политеизма, не может не потрясать мифологического сознания, так как этот процесс совершается в самой глубине его. Последовательный политеизм, или мифология, есть история религиозного сознания, мифологическое сознание есть вера в богов; объективные эпохи и кризисы истории богов представляют собою, если посмотреть на них с субъективной стороны, эпохи и кризисы веры в богов. Эта вера, переходя в своем прогрессивном

развитии от одного бога к другому, должна переживать состояние разочарования в древнем боге и увлечения новым богом, состояния религиозного опьянения и энтузиазма, который принимает оргиастический характер, как это выражали корибанты в культе Кибелы, куреты – в культе рождения Зевса, а также вакханки и менады – в процессиях в честь второго Диониса¹¹⁹³.

Освобождение от тяжкого бремени господства Хроноса, увлечение благодетельным присутствием Диониса, бога-освободителя, должно было выражаться в радостных ликованиях, доходящих до бешеного, самого дикого энтузиазма, выливающегося наружу в вакхических процессиях. В свите Диониса появляются в звериных шкурах титиры и сатиры, представители звероподобной жизни, от которой мирный, склонный к общежитию бог освободил человека. Копья, обвитые плющом и виноградными лозами, превратились в тирсы, в жезл Диониса. Силен, первый, самый старый и умный из сатиров, самый верный спутник Вакха, едет верхом на осле, животном, символизирующем мир. Как Силен относится к человеческому миру, так волосатый Пан с ногами козла относится к жизни природы и леса; быть

может, путем придыхания в первом звуке из Пан возникло слово Фавн, и таким образом Фавн и фавны попали в общество Вакха¹¹⁹⁴.

Деметра и Дионис-Вакх, богиня земледелия и бог виноделия, находятся в связи друг с другом: Деметра – подательница хлеба, а Дионис – податель вина. "Вино есть дар уже одухотворенного Бога, а хлеб с засеянных полей есть дар Деметры, впервые теперь оказывающей услуги высшему богу. Хлеб питает тело, а вино возбуждает более высокую духовную жизнь, обнаруживая сокровеннейшее блаженство, а также глубочайшие страдания жизни¹¹⁹⁵".

Так как переход от подавляющих к освобождающим силам составляет основную мысль всей мифологии, и так как Дионис есть типичный образ освобождающего бога, то отсюда понятно, почему Шеллинг утверждал, "что понятие Диониса составляет существенную основу всей мифологии, и что без него мифология была бы немыслима"¹¹⁹⁶.

То же самое он утверждает также о Деметре и Персефоне. Правильное понимание этих на первый взгляд удивительных и противоречивых утверждений дает ключ к пониманию философии мифологии Шеллинга и его объяснению элевзинских мистерий. Для большинства история

Деметры, Персефоны и Диониса есть такой же миф, как и все остальные сказания этого рода; наоборот, согласно пониманию Шеллинга, это основной миф всей мифологии вообще.

В немногих словах значение этих мифов можно выразить следующим образом: без Диониса мифология не имеет цели, без Деметры в ней нет развития, а без Персефоны она не имеет начала. Поэтому, вовсе не противореча себе, о каждом из этих богов можно сказать, что без него мифологии не было бы.

2. ДЕМЕТРА

Развитие мифологии состоит в переходе от древних богов к новым, от самовластных и деспотических – к освобождающим и искупающим, от Хроноса – к Зевсу и Дионису. Находясь в этом переходном состоянии, религиозное сознание делится между двумя богами, оно еще привержено к древнему реальному богу, но уже готовится к принятию нового идеального бога и ожидает его. Религиозное сознание, делящееся между прошедшим и будущим, приверженное еще к прошедшему, но уже обращающееся к будущему и таким образом прогрессирующее, выражено мифологически в Деметре. В ней есть что-то принадлежащее еще древнему богу, который отступил уже в мрак прошлого и сделался богом подземного мира, или Гадесом. Эта часть Деметры, которую она должна отделить от себя и дать в жертву Гадесу, является мифологически в лице ее дочери Персефоны. Эта потеря вовсе не имеет добровольного характера, Деметра принуждена уступить свою дочь подземному богу: мифологически этот процесс выражен в форме похищения Персефоны и ее

бракосочетания с Гадесом. Религиозное сознание, утратившее старого бога и не наполнившееся еще новым, волнуется тоскою по прошлому, печалью и гневом по поводу настоящего: это опечаленная, ищущая, разгневанная Деметра, которую нужно утешить и примирить, и которая наконец в самом деле утешается рождением Диониса-Якха¹¹⁹⁷.

3. ПЕРВИЧНЫЙ АКТ И ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ ЛОЖЬ. НЕМЕЗИДА И АПАТЕ

Мифология есть повторение процесса природы в человеческом сознании. Шеллинг на каждом шагу подчеркивает это основное положение своей философии мифологии. Но человеческое сознание само возникло из развития природы; этот процесс достигает своей цели и своего завершения именно в том, что создает человеческое сознание. Человек, как самосознательное духовное существо, оказывается стоящим на такой высоте, где от него зависит, захочет ли он действительно подняться над природою, прогрессировать дальше и в самом деле воплотить в себе первообраз и стать подобием Бога, или он пожелает, руководясь собственной страстью и ослеплением, пасть обратно в сферу темного процесса природы и вместе с тем подчиниться неизбежной судьбе, пережить и повторить в своем сознании еще раз процесс природы. В случае первого решения мифология невозможна; в случае второго решения она является необходимою и развивается неизбежно от начала до конца. Здесь, согласно

учению Шеллинга о потенциях, буквально осуществляется пословица: кто сказал А, тот должен сказать В.

Человек, по присущей ему силе, способен пойти и тем и другим путем. Путь, которым он идет, зависит не от того, что он может совершить, а от того, чего он хочет, именно от того, возвышается ли он над природою в сферу несотворенного, или же он увлекается тварями и вследствие этого (с этого момента он уже не может поступать иначе) обоготворяет силы природы. Таким образом, источник и начало всякой мифологии, а также путь, которым идет религия и история человечества, определяется первичным актом человеческой свободы. Следовательно, этот акт имеет "сверхисторический" характер, совершается по ту сторону всякого произвольного мышления и воспоминания, т. е. относится к "незапамятным" временам и познается только из своих последствий и плодов, из последних и самых зрелых творений мифологии, следовательно, из греческой мифологии и ее мистерий.

Здесь мы должны напомнить читателю о прежних сочинениях Шеллинга, в которых уже намечены и коренятся излагаемые нами учения его, именно об его трактате "Философия и

религия" и об его "Исследованиях о сущности человеческой свободы". Мы уже изложили подробно возникновение и содержание этих сочинений. Здесь мы напомним читателю главным образом следующие слова из сочинения о свободе: человека, стоящего на вершине природы, манит к себе назад глубокая пропасть, из которой он выбрался наверх, "подобно тому, как человеку, охваченному головокружением на высокой крутой вершине отвесной скалы, кажется, будто бы тайный голос шепчет, чтобы он низвергнулся вниз, или подобно тому, как, по древнему сказанию, мореплаватель слышит из глубины водной пропасти непреодолимо увлекательную песню сирен, заманивающую его в водоворот". Если он падает вниз и не противостоит искушению, его падение есть его собственный акт¹¹⁹⁸.

Этот первичный акт свободы есть факт, это первичный факт, "первоначальное событие"; оно могло бы и не случиться, но раз оно случилось, оно должно повести за собою все свои последствия и быть изжито вплоть до того, когда все последствия будут исчерпаны. Этот акт не имеет основания, поэтому он имеет случайный характер: это древнейший "первичный случай" (*fortuna primigenia*); его следствия необходимы и

неизбежны, это неизбежный незапамятный рок, неотвратимая судьба.

Стоя на вершине природы, человеческое сознание чувствует, что обладает силою, которая им не завоевана и не заслужена, а досталась ему, как незаслуженное счастье, которое справедливо вызывает чувство недовольства. Это недовольство, враждебное человеку, есть Немезида ($\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$), дочь Ночи, являющаяся в начале теогонии Гесиода также, как мифологическая сущность. Сила, доставшаяся человеку, как незаслуженное счастье, ошеломляет и ослепляет его. Это самоослепление есть первичная ложь ($\acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}\tau\eta$), сестра Немезиды. Незаслуженное счастье приводит к заслуженному несчастью¹¹⁹⁹.

Истинное самовозвышение человека, связанное необходимо с правильным подчинением его, было бы непосредственным путем к Богу, тогда как его ложное самовозвышение, идущее рука об руку с самоослеплением, есть ложное подчинение его, именно вторичное подчинение его слепой природе, которая отныне со слепую силою охватывает его сознание и повелевает им. Именно в этом состоит мифологический процесс. Немезида и $\acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}\tau\eta$ суть не первичные основания

свободного волевого акта человека (в противном случае этот акт не был бы свободным), а первичное следствие его; поэтому они появляются среди первых мифологических существ, они появляются, как таковые, не в мифологии, а в теогонии, которая уже представляет собою своего рода философию мифологии. В этом смысле и Шеллинг поместил эти понятия во главе своих философских исследований.

Указанный первичный акт воли мог бы не совершиться; поэтому Шеллинг называет его первичною случайностью. Так как он состоит в самоослеплении и ложном самовозвышении, то он не должен был бы случиться; именно в этом состоит первичная ложь, или основное заблуждение, которое тянется сквозь всю мифологию.

Все образы мифологии пережиты человеческим сознанием и составляли предмет его веры; в этом смысле они полны жизни и действительности; но в то же время они принадлежат к царству Майи и с самого начала предопределены к гибели.

4. ПЕРСЕФОНА

Субъективное начало всей мифологии, впервые открывшееся, как таковое, греческому сознанию и здесь принявшее форму мифологического представления, есть миф и учение о Персефоне. Заслуга разъяснения этого мифа принадлежит, по мнению Шеллинга, главным образом Крейцеру¹²⁰⁰. Основное содержание мифа складывается из искушения и падения Персефоны (подобного грехопадению в раю). Зевс в образе змеи вполз к Персефоне, замкнутой в неприступном убежище, и похитил ее невинность; она произвела на свет Диониса-Загрея, первого грубого и дикого, немилостивого и бесчеловечного Диониса (ὠμῆστῆς); разорванный своими противниками, он удаляется в мрак прошлого (Διόνυσος χθόνιος), которому он принадлежит, и под именем Гадеса повелевает царством мертвых. Шеллинг оставляет в стороне вопрос, внесли ли орфики в этот миф о Дионисе сказание о том, что он был разорван титанами, или же это сказание уже существовало, и орфики только приписали этот акт титанам, а также не занимается исследованием того, правильно ли утверждает Павзаний, что впервые

Ономакрит выразил в эпической и мифологической форме это сказание. Как Гадес, он похищает Персефону и делает ее своей супругою.

Таковы основные черты мифа о Персефоне, который Шеллинг старается понять так, чтобы в нем отражался тот процесс падения человеческого духа и подчинения его слепой темной силе природы, из которого возникло мифологическое сознание (языческая религия). Новоплатоновцы говорят, что нисшествие Персефоны в подземное царство означает падение человеческой души из ее доматериального состояния в область чувственного мира и внедрение ее в земное тело. Я нахожу, что эти объяснения содержат в себе одно и то же представление и, следовательно, по существу однородны; однако Шеллинг решительно отличает свое учение от новоплатоновского, находя, что новоплатоновское учение имеет чисто аллегорический характер, тогда как его учение основывается на первичном акте, следовательно, имеет фактический характер. Но почему по платоновскому учению падение человеческой души, этот умопостигаемый первичный акт, не могло бы считаться также первичным фактом¹²⁰¹?

III. УЧЕНИЕ О МИСТЕРИЯХ

1. ДВЕ ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Богиня-мать, этот принцип развития истории богов, является, как уже сказано, в трех видах: как Урания, Кибела и Деметра. Точно так же Дионис, освобождающий бог, является в трех образах: как Загрей (Гадес), Вакх и Якх. Так же и Персефона является в трех образах: как дочь Деметры, как супруга Гадеса и как Кора, т. е. возродившаяся, высшая, небесная Персефона. Эти три божества, каждое в тройственной форме, раскрывают перед нами историю божественного страдания и искупления: Деметра, блуждающая по труднодоступным тропинкам, полная тоски, печали и гнева, наконец примиряется со своею судьбою, Дионис через страдания и смерть приходит к возрождению и воскресению, Персефона, подпавшая искушению и доставшаяся Гадесу, в конце концов возрождается и вновь является в девственном образе¹²⁰².

Таким образом, эти божества имеют мистический характер. Два мистических элемента в их истории относятся к области великих тайн

будущего, именно к будущей жизни отдельной особи и будущей жизни человеческого рода. Первая мистерия есть жизнь после смерти, потустороннее пребывание в Аиде, в подземном потустороннем мире; вторая мистерия есть религия будущего, потустороннее пребывание в высшем мире, всемирно-историческая потусторонность. Таковы великие темы элевзинских таинств: это вечные мистерии человечества, сохраняющие значение и для нашего времени. Тот, кто может быть вполне спокойным за свое будущее и будущее своего рода, не нуждается уже ни в каком утешении и свободен от всяких печалей, как посвященные в элевзинские мистерии: οὐδέϊς μὴ οὐβμενος οὐβρεται (всякий посвященный свободен от печали)¹²⁰³.

2. ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ

Элевзинские мистерии должны вполне устранять страх смерти, подготавливать будущее блаженство, доставлять предчувствие о нем и ручательства в его осуществлении. Непосвященные, как говорит Платон устами Сократа в Федоне, будут в Аиде лежать в иле, а посвященные будут с богами. В своем дотелесном небесном бытии душа, как это описано в Федре Платона, созерцала, находясь в сонме самих богов, истинное бытие, чистую, незапятнанную красоту. В своем телесном земном состоянии некоторые души, увидев чувственные, искаженные отражения идей, вспоминают об их чистой красоте, окрыляются этим воспоминанием и хотят воспарить вверх. Таких восторженных душ очень мало, так как многие носят тирс, но немногие (в истинном смысле этого слова) приходят в вакхическое настроение (становятся βᾶκχοι), т. е. вдохновляются и увлекаются божественным. Платон рассказывает об этом настроении в диалоге Федон, который, по прекрасному сравнению Шеллинга, подобен волшебной песне, искореняющей страх смерти; поэтому он называет этот диалог обратную

песню сирены, "которая вместо того, чтобы увлекать нас вниз в сферу чувственности, как это делают сказочные сирены, скорее уносит нас вверх и возвышает над чувственным миром". Такою обратной песней сирен были также и мистерии¹²⁰⁴.

Первоначальное состояние души должно быть также ее конечною целью. Жизненный путь ведет к этой цели путем очищений (καθάρσεις), и самое надежное из этих очищений состоит в том, что мы познаем заблуждения жизни, начинаем понимать призрачные, мнимые ценности мира, ищем и отыскиваем истину. По этому пути нас влечет исключительно внутренняя потребность в истине: это сократовское посвящение. Элевзинские посвящения, заключающие в себе несколько ступеней, имеют целью постепенное очищение. Согласно одному заявлению Платона в его сочинении "Законы" мистерии заключают в себе учение о том, что убийцу ожидают вечные наказания в Аиде, а также страдания во всех его земных возрождениях. Согласно одному месту в псевдоплатоновском "Аксиохе" благочестивые придут в место вечной радости, и посвященные будут председательствовать там¹²⁰⁵.

Очищение, которого добиваются мистерии, состоит в освобождении души от оков материи, от

желаний и страстей, привязывающих ее к плотскому существованию. В примирении Деметры после долгого блуждания (πλάναι) по трудно доступным путям посвященные видели в образной форме конечную цель своей жизненной борьбы. Прообраз завоеванной борьбою чистоты и блаженства они находили в истории торжествующего, прошедшего через страдания и смерть бога. На вопрос об основном учении мистерий Шеллинг отвечает, что оно представляет собою "историю религиозного сознания или, выражаясь объективно, историю самого Бога, который, преодолев себя, преобразился и пришел от первоначальной недуховности к совершенной духовности". "Это учение (о Боге, как духе) заключалось в мистериях не в форме учения, а в форме истории, следовательно, могло быть выражено только в виде действительных событий. Итак, содержание мистерий несомненно заключалось в этом изображении страданий Бога, проходящего сквозь слепое бытие". Из этой истории Бога вытекало затем уже все содержание мистерий. В этой истории было дано также учение о нравственности и о бессмертии. Все причиняющее человеку в его жизни страдание и с трудом преодолеваемое им встретилось также и

на жизненном пути Бога. Поэтому греки говорят, что "всякий посвященный свободен от печали"¹²⁰⁶.

История Бога есть вместе с тем величайшая и значительнейшая из всех трагедий, так как в ней открывается судьба мира. При созерцании этой судьбы умолкают чувства, вызываемые личной судьбою, жалость к самому себе, страх за собственное благо и за свою личную судьбу. Именно в этом возвышении состоит то очищающее действие аффектов сострадания и страха (κάρσις), которое составляет цель трагедии, по учению Аристотеля. Быть может, объясняя влияние трагедии, Аристотель имел в виду действие мистерий. "Тот, кто видел великую судьбу мирового целого и неизбежный путь, которым шествовал к своему блаженству сам Бог, не может жаловаться на обыденные неучастия своей личной жизни. Аристотель говорит, что трагедия, вызывая чувства сострадания и страха в этом великом возвышенном смысле, очищает и освобождает душу от этих страстей (поскольку человек испытывает их в отношении к самому себе и своей личной судьбе). То же самое в еще большей мере можно сказать о мистериях, в которых изображение страдания богов возвышает

над всяким состраданием и страхом в отношении к человеческой судьбе¹²⁰⁷".

3. ЕЛЕВЗИНСКИЕ И САМОФРАКИЙСКИЕ БОЖЕСТВА

Трагедия Бога есть история тройственного Диониса, дионисовской, или мистической, троицы, состоящая из трех главных моментов, или ступеней, образующих теогонический процесс, который в свою очередь создает в человеческом сознании мифологический процесс, т. е. историю мифологии или религиозного сознания вообще. Эти три главные момента суть три первичные потенции, силы, порождающие мир, или "действующие боги", стоящие так же высоко над материальными богами, как эти материальные боги над героями. Это мощные божества, *Dii potes*, Кабиры, образующие непрерывный восходящий ряд и потому необходимо связанные друг с другом (*consentes*), подобно дионисовской троице. Мистические элевзинские и самофракийские божества по существу тождественны. Таким образом подтверждается та мысль, которую мы намечали уже раньше, именно, что сочинение Шеллинга о самофракийских божествах содержит в себе его философию мифологии в зародыше. Чистые, духовные боги, заключающие в себе причины

мира, были главным содержанием учения мистерий¹²⁰⁸.

Три Диониса аттических мистерий действительно считались повелителями (ἄνακτες); это видно из одного места сочинения Цицерона *de natura Deorum* (О природе богов). Он называет на первом плане трех сыновей Юпитера и Прозерпины, которые в Афинах считались повелителями: Тритопатрея, Кубулея и Диониса. Дионис соответствует Вакху, Кубулей – Гадесу (Загрею), и, следовательно, Тритопатрей соответствует третьему Дионису (Якху). Таким образом, эти три бога, по свидетельству Цицерона, были верховными повелителями¹²⁰⁹.

Так как учение о мистериях возвышается от сотворенных богов к первоначальным богам, к создающим мир силам или первичным потенциям, то оно уже граничит с вопросом о возникновении мира. В этой теогонии уже проглядывает космогония. "Действительно, причины, указанные в мистериях, суть не что иное, как общие начала, создающие мир. Таким образом это общее учение о возникновении мира составляет как бы непосредственную подкладку учения мистерий". Возникновение мира в своем продолжении дает историю мира, а этой

последней соответствует мировая религия. Таким образом Шеллинг находит поразительное сродство между учением мистерий и своим собственным гением: мистерии выполняют в греческой мифологии ту самую задачу, которая в немецкой философии после Канта выпала на его долю, по крайней мере, он обозначает ее теми же словами: "оказывается, что мистерии содержат в себе выход на поприще объективного, так что то, что до тех пор имело лишь субъективное значение для сознания, теперь явилось вместе с тем, как история мира"¹²¹⁰.

4. РЕЛИГИЯ БУДУЩЕГО И БОГ БУДУЩЕГО

В элевзинских мистериях божества мистической троицы называются (ἄνακτες), высшими повелителями. Так как высший повелитель может быть только один, то эти божества последовательно повелевают миром в прошедшем, настоящем и будущем. Прошедшее принадлежит Персефоне и Гадесу (Дионису-Загрею), настоящее принадлежит Деметре и Дионису-Вакху, а будущее – грядущему богу Дионису-Якху. Он является, как ребенок у груди Деметры; к числу символов его принадлежит колыбель (το λῖκνον, поэтому он называется Δικνίτης). Это бог будущего; как таковой, он "более всего имеет мистический характер", это "элевзинский бог по преимуществу". Его пришествие празднуется самым торжественным образом: это "праздник Адвента" (пришествия). Пришествие обозначается словом ἔλευσις, а место празднования мистерий называется 'Ελευσίς¹²¹¹.

Мистерии бывают большие и малые (μικρά и μεγάλα μυστήρια); они заключают в себе

подготовку и завершение, начало и конец посвящений (initia и τελεταί или τέλη). Малые мистерии были посвящены Персефоне, а большие – Дионису-Якху, переходом между ними служило празднество Деметры. Малые мистерии составляли подготовительную ступень к большим мистериям. С праздником будущего бога связывались мистические надежды на будущее, подобно надеждам хилиастов в христианском мире: это были надежды на новый счастливый заключительный золотой век, на новую религию, которая искупит человечество¹²¹².

Теогония есть замаскированная космогония. Покрывало с этой космогонии, прозрачной уже в мистериях, сняли орфики, имя которых объясняется не именем родоначальника их, а направлением их поэзии, именно – антигомеровскими тенденциями, противоречащими экзотерической мифологии и потому родственными духу мистерий. Шеллинг усматривает как в Гомере, так и в Орфее не личность а идею. По мнению Шеллинга, в Гомере духовный склад востока вполне побежден, в нем завершается язычество, он есть Мессия (заклучительное явление) язычества. Рядом с ним стоит темный образ Орфея (ὄρφναῖος) и представляет собою восточный

принцип¹²¹³.

Таинственный характер мистерий, профанация которых считалась страшнейшим государственным преступлением, состоял в том, что мистерии не учили о религии будущего, а только указывали на нее в образных выражениях. Эзотерическое, как таковое, еще не имеет таинственного характера, глубокое и сокровенное еще не есть абсолютно таинственное и не подлежащее разоблачению. Идеи первичных потенций, идеи "Dii potes" или "Dii deorum", дионисовской троицы, единства Вакха или Якха и т. д., имели мистический характер, но не были таинственными, по крайней мере, в том смысле, что их публичное заявление должно было бы считаться важным преступлением. Народная религия и мистерии, конечно, отличались друг от друга, но они не могли быть несогласимыми, так как в противном случае или государственная религия и государство подверглись бы опасности, или же мистерии сделались бы невозможными. Религия будущего, усматриваемая на неопределенном отдалении, выражаемая в образных формах, мистически и сокровенно, могла согласоваться с народной религией и наличным миром богов до тех пор, пока она не обнаруживала склонности коснуться этого мира и

выступить на свет дня. Здесь была граница, которой нельзя было переступать.

Греки знали, что их боги не вечны, так как у них были уже боги, отошедшие в область прошлого. Боги находились в таком же положении, как и цари. Эсхил устами своего Прометея безбоязненно предвещает, что так же и господству Зевса придет конец, что он уже видел, как два повелителя были изгнаны из жилища богов¹²¹⁴. В известном смысле отношение к богам должно быть такое же, как и к людям. Можно предсказывать людям, что они должны умереть, но убийство есть преступление.

Мистериями заканчивается мифология, поэтому объяснением мистерий заканчивается и философия мифологии¹²¹⁵.

Многие из известных богов не нашли себе места в этой философии мифологии, потому что они не принадлежат ни к какой определенной ступени мифологического сознания. Происходит это или от того, что они по существу имеют еще домифологический характер, как, напр., бог огня Гефест (сделавшийся позже демиургическим богом, искусным божественным кузнецом), или потому, что они служат только для сношения между высшими и низшими богами, как посланник богов Гермес, или, наконец, потому,

что они выходят за пределы мифологического сознания, как Паллада Афина и Аполлон. Афина представляет собою мыслящее, знающее о себе сознание, она родилась из головы Зевса, т. е. из духа, из третьей потенции, и потому ее называют "третьерожденною" (τρίτογενεία). Аполлон, как убийца Пифона, как дельфийский пророчествующий Бог, как Бог Муз на Парнасе, по существу имеет дионисовский характер; он есть бог, с одной стороны, опустошающий, приносящий гибель и чуму, а, с другой стороны, приносящий счастье и блаженство; следовательно, он проходит через все ступени мифологического сознания и "в конце греческой мифологии составляет высшее понятие ее"¹²¹⁶. Как такое высшее божество, он должен был бы стать предметом исследования в учении о мистериях. Но Шеллинг не сделал этого ни в том учении о мистериях, которым он заканчивает философию мифологии, ни в том, которое он включает в философию откровения для подробнейшего развития ее. Религия Аполлона имеет поистине эллинский характер. Понятия аполлоновский и дионисовский, а также соответствующие им состояния мира не равноценны, а противоположны друг другу так же, как по учению Гераклита в круговороте

жизни стихий противоположны друг другу путь вверх и вниз (ὄδος ἄνω ἄνω), светлая и темная, огненная и влажная стихия.

Глава сорок шестая

ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ

I. ЗАДАЧА И СОДЕРЖАНИЕ ФИЛОСОФИИ ОТКРОВЕНИЯ

1. ОБЛАСТЬ ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Мы уже изложили большую по объему часть философии откровения Шеллинга: из трех книг, составляющих ее, мы изложили две первые книги. Первую книгу составляет "Введение в философию откровения, или обоснование положительной философии"; вторая книга, составляющая первую часть философии откровения, включает в себе повторение учения о потенциях, имеющее целью пояснить его, и философию мифологии; третья книга, составляющая вторую и последнюю часть философии откровения, содержит в себе философию христианства. Точку зрения этой философии и способ исследования Шеллинга мы также уже вкратце обрисовали выше¹²¹⁷.

Понятие положительной философии имеет у Шеллинга очень растяжимый объем. В узком смысле слова она складывается из философии христианства, а в более широком смысле – это вторая философия, основанная на отрицательной философии, т. е. введении в философию откровения. Наконец, в самом широком смысле слова это философия религии вообще, охватывающая философию мифологии и откровения; Шеллинг называет ее также философскою религией или историческою философией; она обнимает его философию религии и философию истории. Основные положения ее, как мы уже показали, коренятся в учении о человеческой свободе, в сочинении о философии Якоби, в штутгартских частных лекциях, а также в сочинениях "Мировые эпохи" и "Самофракийские божества"; все это произведения, созданные в 1809–1815. Мало того, сочинение о свободе стоит в связи с исследованием о философии и религии, появившимся в 1803. Таким образом рассматривать позднейшие учения Шеллинга, как совершенное отпадение его от прежних взглядов, можно только при полном незнакомстве с его произведениями и развитием его идей. Такое отпадение пришлось бы приписывать Шеллингу

не в старости, а в молодости, еще до тридцатого года его жизни.

Сравнивая мировоззрения, развитые Шеллингом в его произведениях, мы находим наибольшее различие между философией откровения и системой абсолютного тождества, между лекциями по философии христианства, с одной стороны, и лекциями об академическом изучении наук, а также лекциями по философии искусства, с другой стороны. Между этими учениями Шеллинга лежит промежуток в сорок лет. Противоположность между этими учениями его мы осветили уже раньше и указали на то, что теософское или гностическое рассмотрение проблем в философии христианства Шеллинга совершенно порывает всякую связь с историко-критическим исследованием.

Сам Шеллинг хорошо сознавал перемену в своей точке зрения и вовсе не скрывал ее. Он знал, что в сочинении о философии и религии он высказывает новое учение о Боге, уже не согласующееся с пантеизмом учения о тождестве. Эти учения отделялись друг от друга промежутком всего в один год. Он сам утверждает, что термин "система абсолютного тождества" употреблен им только один раз¹²¹⁸.

2. ОТКРОВЕНИЕ И ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ

Лессинг в своем сочинении "Воспитание человеческого рода" рассматривал божественное откровение, как мудрое воспитание человечества, соответствующее его характеру и постепенно подвигающее его вперед. Главными ступенями откровения он считал книги Ветхого и Нового Завета, а целью его – то вечное Евангелие, о котором возвещает Иоанн в своем Апокалипсисе. Согласно этому учению откровение есть поучение, сообщение приносящих благо истин разума, которые человечество могло бы найти и собственными силами, однако гораздо более трудным и долгим путем. Откровение есть воспитание, воспитание есть правильно руководимое, педагогически ускоренное развитие.

Шеллинг не согласен с этим понятием откровения, но он не упоминает при этом имени Лессинга. Он предпочитает называть его в тех случаях, когда соглашается с ним. Сообщенным в откровении человеческому сознанию может быть лишь то, чего люди никогда не могли бы узнать без откровения, то есть то, что превосходит человеческий разум, что "сверхразумно", а потому

далее не может быть названо непонятным и непознаваемым. К числу таких сверхразумных фактов принадлежит, напр., смерть Сократа: она может быть понята только после того, как она случилась, ее нельзя выдумать искусственно какими-либо умствованиями. Уже к великим всемирно-историческим подвигам обыденный человеческий разум относится так, как Парменион к Александру Македонскому. Александр хотел завоевать Азию, а Парменион готов был бы удовлетвориться частью ее. "Я бы принял предложения Дария", – сказал Парменион, – "если бы я был Александром". "И я тоже", – ответил завоеватель мира, – "если бы я был Парменионом"¹²¹⁹.

Откровение, составляющее содержание христианства, есть факт, это есть акт божественной воли, который совершился и может быть нами воспринят, когда мы его переживаем и испытываем. Только вслед за этим можно понять и обосновать его. Откровение есть опыт. Содержание откровения есть акт божественной воли. Понимание и обоснование этого факта есть философия откровения. Факт откровения состоит в том, что человечество, отпадшее от Бога, возвращено к нему, примирено с ним. Это примирение достигнуто через посредство Христа,

через личность Христа: следовательно, эта личность составляет содержание христианства. Так как Христос есть не только конец и цель, но также начало и причина всего откровения, и притом единственная причина его, то откровение во всем своем объеме заключается в нем, и потому философия откровения вообще не имеет и не может иметь иной задачи, как обоснование этой личности¹²²⁰.

Откровение, завершившееся в христианстве, заключается также в язычестве и иудействе; мифология, составляющая сущность язычества и присущая также иудейской религии, составляет необходимое условие христианства и относится к нему, "как отмененное к отменяющему". "Христианство есть истина язычества". Это выражение, чисто гегелевское по своему характеру и происхождению, понравилось Шеллингу, и он пользовался им, чтобы обрисовать применение своего учения об эволюции к откровению¹²²¹.

3. ЛИЧНОСТЬ ХРИСТА И МИРОВЫЕ ЭПОХИ

Момент появления христианства, как и само христианство, имеет всемирно-историческое значение. Раньше, чем человечество созрело в глубине своего духа и стало восприимчивым к факту, раскрытому в христианстве, мифологический процесс должен был исчерпаться до конца. Римская империя с ее уравнением всех народных религий должна была достигнуть мирового господства, а иудейство должно было быть совершенно подавленным. Христос явился, когда исполнилось время. В этот исторический момент он открылся в видимом наличном образе, между тем как раньше он, хотя и открывался, однако неясно и как грядущий Бог; иными словами, в откровениях дохристианского мира Христос присутствовал, но еще не как Христос; в откровении, на которое опирается христианский мир, он присутствует, как Христос. Итак, Христос присутствует во всем всемирно-историческом откровении¹²²².

Всемирная история соответствует эпохе этого мира, которому предшествует время до начала и творения мира, а также время после конца и

гибели мира. Необходимо различать разные понятия времени. Существует временное время и вечные времена. Временное время есть бесцельный, вечно переживаемый снова процесс возникновения и исчезновения, вращающееся колесо, не движущееся вперед; это время, в котором ничто не достигается, ничто не осуществляется, к которому справедливо относится поговорка: "ничего нет нового под Луною". В этом временном времени нет истинной последовательности; наоборот, вечное время заключает в себе истинную последовательность, в нем можно различить прошлое, настоящее и будущее: последовательность времен, из которых каждое имеет свою цель и вечное содержание. Эти исполненные времена Шеллинг называет мировыми эпохами или эонами (вечностями). Также и всемирная история есть эон, она есть время теперешнего мира, вечное содержание которого, начало и конец, причина и цель есть Христос¹²²³.

4. РАЗВИТИЕ И ЦЕЛЬ МИРА. НАУКА И ВЕРА

Прогресс, не имеющий конца, обладает теми же свойствами, как и чисто временное, не имеющее конца, по существу пустое время. Человечество и его история должны иметь цель, конечную и последнюю. Шеллинг особенно подчеркивает это положение. Такою целью может быть лишь полное присутствие Христа в человеческом сознании; это господство Христа будет достигнуто тогда, когда, выражаясь образно, все его враги будут положены к его ногам. Только тогда вера в Христа достигнет неограниченного господства¹²²⁴.

От этой цели человечество отстоит очень далеко. Язычество еще преобладает над христианством. Число монотеистов (христиан, иудеев и магометан) относится к числу политеистов, как 344 к 656. Распространение христианства медленно подвигается вперед не только вследствие внешних стеснений, но и по недостатку призвания к этому делу. Миссионеры не способны перенестись в душу язычников и приводить их, исходя из их собственных представлений, к христианству; они не способны

мыслить мифологически и потому не понимают мифологических представлений¹²²⁵.

Однако под верою в Христа нужно разуметь вовсе не слепую веру, в какой бы форме она ни существовала, а освещенную полным светом знания, т. е. опирающуюся на совершенное обоснование личности Христа. Истинная вера есть не начало, не дополнение и никоим образом не замена знания, а плод и результат знания. Так же и наука должна иметь последнюю и конечную цель, достигая которой она приходит к покою. Такою целью служит действительная и надежная вера. Такая вера составляет цель не только откровения, но и философии откровения; это философская вера или философская религия.

Последовательные ступени религий, язычество, иудейство и христианство, подобны плану Соломонова храма, который ведет от двора язычников в святилище и наконец в святая святых. Язычество и иудейство имеют, хотя и различный, но все же мифологический характер: они находятся под давлением закона и освещаются только естественным разумом; они относятся к христианству, как мифология к откровению, как закон к евангелию, как разум к вере, как в учении Лейбница царство природы к царству благодати, как в учении Шеллинга

естественная религия к сверхъестественной¹²²⁶. Все эти сравнения приведены Шеллингом, но он прибавил к сверхъестественной (откровенной) религии для ее возвышения и завершения еще одно звено, именно познание или обоснование ее (философию откровения). Соответственно этому Шеллинг различает три ступени религии: "естественную религию, сверхъестественную и философскую". Религия находится в таком же положении как и поэзия, согласно прекрасному изречению Шеллинга: "Тайна истинной поэзии состоит в том, чтобы быть восторженным и трезвым не в различные мгновения, а в один и тот же момент. Этим свойством отличается аполлоновское вдохновение от просто дионисовского. Высшая задача искусства состоит в том, чтобы выразить бесконечное содержание, противодействующее всякой форме и, по-видимому, стремящееся уничтожить всякую форму, в самой завершенной, т. е. в самой конечной форме". Шеллинг полагал, что в религии эта высшая задача разрешена в философской религии, именно в положительной философии, которую он считал своим оригинальным творением¹²²⁷.

Шеллинг не раз открыто заявлял, что его точка зрения не соответствует ортодоксальному

учению, и что он вовсе не заботится даже о внешнем согласовании с ним. "Я забочусь только о понимании христианства во всем его своеобразии; во всяком случае, мы благодаря своим философским идеям достигли того, что понимаем христианство гораздо правильнее, чем многие полуортодоксальные учения, а также гораздо разумнее, чем они, и притом разумнее, чем так называемые чисто разумные или рациональные системы, превращающие в ничто реальность христианства". В другом месте он говорит: "Мне вовсе не интересно быть ортодоксальным в обыденном смысле этого слова; точно так же мне вовсе не трудно было бы вступить в столкновение с ортодоксальностью. Для меня христианство есть лишь явление, которое я стараюсь объяснить¹²²⁸".

II. ХРИСТОЛОГИЯ

1. БОЖЕСТВЕННОЕ И ВНЕБОЖЕСТВЕННОЕ ПРЕДСУЩЕСТВОВАНИЕ ХРИСТА. ЕВАНГЕЛИСТ МАРК

Предметом этого исследования служит личность Христа. Речь идет о том, чтобы обосновать главные факты христианства, засвидетельствованные документально, т. е. Новым Заветом; необходимо обосновать те факты, без объяснения которых Новый Завет остается непонятым. Мы знаем уже, что Шеллинг отклонил от себя и игнорировал появившиеся одновременно с его лекциями по философии откровения историко-критические исследования, подвергавшие сомнению и исследованию подлинность и апостольское происхождение новозаветных книг. Рядом с этим он не раз утверждал, что, согласно его твердому и многолетнему убеждению, из евангельских сочинений первым и самым древним было Евангелие апостола Марка.

Откровение Христа в его настоящем образе

есть его вочеловечение. Но этот процесс следует понимать не как вочеловечение Бога, а как вочеловечение той божественной личности, которая есть Христос, и которая представляет собою сущность, отличную от Бога, самостоятельную, поставленную вне единства с ним и, следовательно, внебожественную; эта сущность могла бы быть равною Богу, но не пожелала этого, наоборот, она по собственной воле произвела отчуждение своей божественности, унизила себя, подчинилась Богу и пожертвовала себя ему не только ради человечества и его блага, но и вместо человечества. В этом заключается тайна и основание вочеловечения Христа. Сын Божий пренебрег этим величием, которым он мог обладать независимо от Отца, и в этом он был Христом. Такова основная идея христианства"¹²²⁹.

Новый Завет остается непонятною книгою для всякого, кто отрицает божественность Христа; он остается, по мнению Шеллинга, также непонятым и для того, кто отрицает или не принимает в расчет внебожественность этой личности. Классическое свидетельство в пользу такого понимания вочеловечения и подвига Христа заключается в одном месте послания к

филиппийцам (II, 6–8). Из этого послания мы узнаем, что Христос, "будучи образом Божиим (ἐν μορφῇ Θεοῦ), не почтал хищением быть равным Богу; но уничтожил Себя самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам, и по виду став, как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной". Согласно книге Деяний апостольских (VIII, 27–38), именно понимание этого унижения и рабского положения Мессии, как об этом уже предсказал пророк, было тем основанием, которое привело к обращению в христианство казначея эфиопской царицы Кандакии¹²³⁰.

Если бы Христос не был божественною личностью, находящеюся в единстве с Богом, то он не молился бы теми словами, какие приведены в Евангелии от Иоанна (XVII, 5): "И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира". Если бы не был он вочеловечившимся Христом, который обладал внебожественным предсуществованием, то он не сказал бы иудеям: "Прежде нежели был Авраам, Я есмь" (Ев. от Иоанна VIII, 58). Христос сам признает, что он подчинен Отцу: это видно из его слов о конце мира: "Небо и земля прейдут, но слова мои не прейдут. О дне же том или часе никто не знает,

ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец" (Ев. от Марка XIII, 31. 32). Подчеркнутые слова встречаются только в Евангелии апостола Марка и, по мнению Шеллинга, принадлежат к числу тех подлинных слов Христа, которые сохранены только апостолом Марком; их нет уже у апостола Матфея, "после него никто уже не решился бы внести их в свое повествование¹²³¹".

2. ХРИСТОГОНИЯ

Шеллинг решительно подчеркивает факт посредствующего положения Христа между Богом и человечеством на том основании, что без этого отношения Христа к Богу невозможно было бы все дело примирения между Богом и человечеством. Без признания и обоснования этого факта, по мнению Шеллинга, весь Новый Завет остается непонятным не только в отдельных выражениях, но и по своему фактическому содержанию¹²³².

Таким образом мы должны различать следующие моменты в личности Христа: 1. его божественное предсуществование в единстве с Богом; 2. его божественное предсуществование в его различии и обособлении от Бога, т. е. его внебожественную личность; 3. его вочеловечение и пребывание в видимом мире до возвращения к Богу. Так как эти моменты могут существовать только один за другим, т. е. составляя последовательность или наполняя время, то речь идет об истории Христа, как вечной, так и временной, и о ее обосновании. Эту историю, которая имеет начало и завершение, первичное основание и конечную цель, можно было бы

назвать христогонией, хотя сам Шеллинг и не пользуется этим выражением. Обоснование этой истории есть христология; исследование и изображение истории Христа во времени составляет ту часть христологии, которую называют жизнью Иисуса Христа.

История Иисуса Христа в указанном смысле и объеме включает в себе ряд фактов, не только не поддающихся историческому исследованию, но и противоречащих условиям его: таковы все факты, совершающиеся по ту сторону земного бытия Христа, в особенности факты его предсуществования. Все факты этого рода становятся исторически понятными, если их последовательность приписывается не личности Христа, а вере в эту личность, если они рассматриваются не как последовательные события в истории Христа, а как последовательные представления или способы понимания в первоначальной истории и первоначальных документальных данных христианской веры. Мы уже говорили раньше, что Шеллинг совершенно отрицательно отнесся к историко-критическому исследованию в применении к новозаветным книгам, в особенности к Евангелиям, так как "догматические мифы", к которым эта критика

сводит жизнь Иисуса Христа, никогда не могли бы возникнуть, если бы им не предшествовала действительная возвышенность и божественность Христа. Если и допустить возможность подобных мифов, то все же, по мнению Шеллинга, величие Христа составляет условие этих мифов, а не результат их¹²³³.

Огромное различие между язычеством и христианством, между мифологией и откровением состоит именно в том, что личность Христа имеет действительный и исторический характер, в чем еще никто не сомневался. "В мифологических представлениях к области исторического относится только то, что эти представления возникли в некоторое определенное время и считались истинными у некоторых определенных народов. Однако у нас нет никаких оснований приписывать историческую действительность лицам, составляющим содержание этих представлений". "Между тем Христос вовсе не есть только явление, он жил, родился и умер, как и всякий другой человек, и его историческое существование засвидетельствовано не менее, чем существование всякой другой исторической личности". "Здесь идет речь не о том, чтобы объяснить субъективное настроение, хотя бы и

возникающее из необходимого процесса. Здесь прекращается царство простых представлений, истина и действительность становятся на их место¹²³⁴".

Однако историческая реальность Христа еще вовсе не разъясняет вопросов о его сверхъестественном возникновении, домировом существовании, совершенных им чудесах при жизни, чудесных явлениях после смерти, о его Воскресении, Вознесении и т. п. Эти элементы земной жизни Иисуса Христа, сообщенные в Евангелии, казалось, допускали только мифологическое объяснение, данное Штраусом в его "Жизни Иисуса Христа". Не называя имени Штрауса, Шеллинг упоминает об этом способе объяснения и относится к нему, не приводя ни одного возражения, самым пренебрежительным образом, усматривая в этом исследовании лишь школьническое применение некоторых из самых незрелых утверждений данной философии (он имеет в виду философию Гегеля), которые совершенно побеждены философией откровения, остаются далеко позади ее и совершенно не охватывают ее истин. Весь запас понятий этой философии, по мнению Шеллинга, заключает в себе только такие средства понимания, которые дают ей возможность оценить истины философии

откровения через очки самого обыденного, в высшей степени филистерского рассудка. "Вопрос о значении и реальности откровения зависит от кризиса в самой философии, который должен был наступить и в самом деле наступил. Поэтому, пока она уверяет, будто в философии настал вечер, и ей больше ничего не остается делать, можно равнодушно смотреть на ее геройские подвиги в теологии¹²³⁵".

Неужели, произнося эти слова, Шеллинг совершенно забыл, что сорок лет тому назад в своих лекциях по философии искусства он дедуцировал необходимость также и христианской мифологии и называл Христа исторической личностью, биография которой была написана до ее рождения? Неужели он забыл, что в своих лекциях о методе академического изучения наук он дал историческое построение христианства, в котором рассматривал Христа, как "вершину и конец древнего мира богов", как символ вечного вочеловечения Бога? Неужели он так мало обратил внимания на "Жизнь Иисуса Христа" Штрауса, что совершенно упустил из виду заключение, где Штраус ссылался именно на эти рассуждения и объявлял себя согласным с христологией Шеллинга?

Ведь в этом историческом построении христианства уже были заложены те основные идеи, тот основной капитал, которым жила философия мифологии и откровения¹²³⁶.

3. ЛОГОС И ПРОЛОГ К ЕВАНГЕЛИЮ ОТ ИОАННА

По мнению Шеллинга, домировое существование Христа есть не догматический миф, а факт, подтверждаемый Евангелием от Иоанна и подлежащий такому оправданию и обоснованию со стороны философии откровения, при котором эта философия согласовалась бы с Евангелием. Содержанием этого Евангелия служит Логос-Христос. Так как божественный Логос не обладает внебожественным бытием, которое предшествовало бы его вочеловечению, то Шеллинг усматривает здесь различие между своею христологией и христологией Иоанна. Поэтому для него возникает задача так истолковать это Евангелие, в особенности вступление к нему (I, 1–14), чтобы это различие исчезло, и чтобы перед нашими глазами раскрылась как домировая, так и внутримировая история Христа вплоть до его вочеловечения¹²³⁷.

Так как божественный Логос не обладает внебожественным бытием, то в Евангелии не может быть и речи о таком Логосе. Следовательно, Логос апостола Иоанна не есть

слово божественного творчества, предание о котором заимствовано из Ветхого Завета или даже из персидской религии; этот Логос не есть также олицетворение божественной мудрости; нельзя также согласиться, как это сделалось модным в наше время, что это Логос александрийской или филоновой философии; на самом деле под этим Логосом понимается не что иное, как тема, о которой евангелист собирается говорить, сюжет его речи, вначале остающийся совершенно неопределенным, но с каждой строкою пролога постепенно все выясняющийся и наконец живо восстающий перед нашими глазами.

Первое, о чем ему надлежит говорить, есть вечное бытие. Нет такого времени, когда бы Логоса не было; поэтому Логос не принадлежит к числу тварей (как утверждал Арий); он существует у Бога и сам имеет божественный характер, отличаясь от Бога и находясь в нем (I, 1–2). В процессе творения мира он действует, как раскрывающий, упорядочивающий, формирующий принцип. Говоря словами Шеллинга, это есть вторая или демиургическая потенция. Апостол Иоанн выражает эту мысль так: "Все через него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть" (3).

Таков объем его домирового божественного бытия. Но в нем самом есть жизнь, благодаря которой он есть существо само по себе, самостоятельное и внебожественное существо, благое для человека существо. Иоанн выражает эту мысль так: "в нем была жизнь, и жизнь была свет человеков" (I, 4). По мнению Шеллинга, этими словами апостол заявляет о домировом и внебожественном бытии Логоса.

Логос действует в мире также и среди язычников до возникновения христианства, как принцип откровения, однако язычество остается слепым и не познает его. Иоанн говорит: "и свет во тьме светит, и тьма не объяла его" (I, 5). Приближается момент, когда Логос должен явиться в видимой и осязаемой форме. Бог посылает вестника, сообщающего о его пришествии. Он был в мире, и мир через него начал быть; и мир его не познал, язычество не понимает его, а иудеи отвергают его. "Пришел к своим, и свои его не приняли". Он пришел, чтобы примирить человечество с Богом. Тем, которые приняли его, дал власть быть чадами Божиими". Эта вторая часть вступления к Евангелию (6–13) касается внутримирового бытия Логоса до его вочеловечения: здесь идет речь о его деятельности в дохристианском мире, среди

иудеев и язычников. Наконец исполнилось время. "И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу его, славу как Единородного от Отца" (14).

4. ТРОИЧНОСТЬ

Христос есть господин мира и искупитель мира; он соединяет и то и другое свойство в одном лице, он обладает первым свойством ради второго. Как посланный Богом господин мира, он называется Христом (Мессией). Нет времени, когда его не было, но было время, когда он еще не был Христом: он не был Христом в своем божественном предсуществовании. Чтобы сделаться Христом, чтобы вернуть к Богу отпадшее человечество, отчужденный от Бога мир, внебожественное бытие, он сам выступает из своего единства с Богом, переходит из божественного во внебожественное предсуществование. Эта форма предсуществования есть первичная воля к искуплению мира, начало его деятельности, как Христа. За этим следует его существование в мире, где он действует уже как Христос, но еще не является, как таковой; он открывается уже в мире, но еще не как Христос, он есть свет, светящий во тьме дохристианского мира, как языческого, так и иудейского. За этим следует его вочеловечение, его явление, как Христа, его добровольное унижение, самопожертвование,

возвращение к Богу и возвышение, т. е. пребывание одесную Бога, откуда он опять вернется для завершения своего царствования. После его Вознесения вместо него в мире господствует посланный им Дух, который исходит от Него и от Бога, и должен наставлять на всякую истину: это не есть дух нашего земного мира, это Святой Дух, доводящий до конца господство Христа в мире и его полное победоносное пребывание в человеческом сознании. Таким образом Бог, Христос и Дух Святой, или Отец, Сын и Дух, суть три лица, из которых каждое есть Бог, и которые впервые в совокупности составляют полное истинное единство Бога. Это триединство лежит в основе христианской идеи троичности божества. "Бог не только существует в трех личностях, но и существуют три лица, из которых каждое есть Бог¹²³⁸".

Великий процесс развития сотворенного мира и откровения имеет свое первоначальное основание и свою конечную цель. Первоначальное основание есть то единство, которое все в себе заключает, замкнутый Бог, в котором все есть ("Ev tò p̄āv"); наоборот, конечная цель будет состоять в том, что ничто не останется замкнутым, все будет открыто, и Бог будет

раскрыт во всем, так что все будет Богом (λα̅ν το̅ ε̅ν), и Бог будет всем во всем (λα̅ντα̅ ε̅ν λα̅σι). Это представление о божественном всеединстве можно назвать христианским или павлинистическим пантеизмом; пусть подумают об этом те теологи, которые стремятся уничтожить всякий пантеизм. Этот христианский пантеизм имеет в виду не первое, а последнее единство, которое, собственно, представляет собою не что иное, как "усиленный до последней степени, самый возвышенный монотеизм¹²³⁹".

Процесс развития сотворенного мира и откровения ведет от указанного выше основания к этой конечной цели через мировые эпохи (зоны), прошедшее, настоящее и будущее, последовательные повелители которых суть Отец, Сын и Дух. Можно сказать, что "время до творения мира есть преимущественно время Отца, настоящее время есть преимущественно время Сына, он должен господствовать, пока не заставит все противодействующее пасть к своим ногам, т. е. не сделает всего своим основанием, своею опорой; третья эпоха, остающаяся в течение всей жизни сотворенного мира эпохой будущего, к которому все должно придти, есть эпоха Духа". Эти эпохи рассматривались иногда

не как зоны, а как исторические времена, именно под временем Отца разумелась эпоха Ветхого Завета, под временем Сына – эпоха Нового Завета, а под временем Духа – эпоха вечного Евангелия. В этом смысле Ангел Силезий сказал: "Отец существовал прежде, Сын существует в наше время, Дух будет существовать в день славы Господней". "Для нас", – прибавляет Шеллинг, – "эта последовательность имеет более широкий и более общий смысл: она означает, что все творение, т. е., весь великий процесс развития вещей направляется от Отца через Сына к Духу¹²⁴⁰".

Без понятия последовательности остается совершенно непонятным, каким образом три божественные лица могут составлять действительное единство, это божественное домостроительство (ο̅ικονομ̅ια), как называют, обыкновенно, различия в Боге и отношения между ними, рассматривая их, как устройство дома Божия. "Эти отношения", – говорит Шеллинг, – "не могут быть объяснены философией, в которой нет истинного понятия последовательности, которая знает только логические отношения и потому только симулирует понятие отношения, в конечном итоге опять разлагающееся в ней¹²⁴¹".

Эти замечания направлены, правда, против учения Гегеля, но они в такой же мере применимы и к церковному учению, которое исключило последовательность из догмата троичности и запретило такое толкование этого догмата. Здесь Шеллинг вступает в явное противоречие с церковным учением о догмате троичности, которое нуждается, по его мнению, "в полной научной переработке". "Нет ничего более печального, в самом деле, как научные определения этого вопроса, потому что ни одному из них, собственно, нельзя доверять, ни одним из них нельзя пользоваться с уверенностью, без опасений, избежав один подводный камень, натолкнуться на другой¹²⁴²".

Догматы церкви утверждают единосущность (гомоузию) божественных лиц, под которою подразумевается единство, но в то же время и различие их сущности, это два подводные камня, о которые легко разбиться. Если удалишься слишком от одного из них, то приблизишься к другому и потерпишь крушение. Как заметил уже Афанасий, опасность заключается в чрезмерном развитии или в чрезмерном уменьшении значения этих понятий. Если подчеркивается единство сущности на счет различия сущности, то возникает сабеллианская ересь; если

подчеркивается различие сущности на счет ее единства, то возникает арианская ересь. Арий выдвинул внебожественное существование Христа до такой степени на первый план, что оставил без внимания божественное и вечное бытие Христа, стал отрицать это бытие его и низвел его на степень твари. В противоположность этому является утверждение, что в Боге нет никаких различий, никакой множественности, так что остается лишь признать пустое единство Бога, стать на точку зрения унитаризма, который привел к деизму. Если утверждается божественность каждого из трех лиц и подчеркивается различие их сущности на счет их единства, то отсюда возникает третья ересь, тритеизм, в котором были обвинены последователь Аристотеля Иоанн Филопон в шестом веке, каноник Росцеллин в конце одиннадцатого века, епископ Гильберт Порретанский в XII веке и аббат Иоахим из Флориды, умерший в начале тринадцатого века¹²⁴³.

Если бы приходилось сделать выбор между унитаризмом и тритеизмом, то Шеллинг предпочел бы последнее, так как без признания различий и множественности в Боге нет истинной идеи Бога. Он симпатизирует арианству,

поскольку теологи склонны сомневаться во внебожественном бытии Христа, без чего Новый Завет и посредничество Христа остаются непонятными¹²⁴⁴.

Мы со своей стороны сравниваем учение Шеллинга о троичности с учением Сабеллия и Иоахима из Флориды, так как они согласуются в одном очень существенном пункте, именно прилагают понятие последовательности и развития к божественному домостроительству.

III. ДЕЛО ХРИСТА

1. ПАДЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА И ИСКУПЛЕНИЕ

Первоначальное основание, а также первоначальная цель откровения представляют собою акт свободы, акт воли, факт, не подлежащий выводу из разумных оснований, т. е. недоступный априорному обоснованию: сперва он должен быть дан в откровении, и тогда уже он должен быть разъяснен. Поэтому первая задача философии откровения состоит в признании этого факта, а вторая задача – в понимании его. Первое основание откровения заключается в акте человеческой свободы и воли, именно в том факте падения, вследствие которого человечество подпало уже побежденному процессу природы и было принуждено повторить его в своем сознании. Это повторение совершается в естественной религии или мифологии. Вследствие падения порядок потенций извращается, низшая потенция превращается в высшую, мир отчуждается от Бога, внебожественное бытие превращается в противобожественное или

противное Богу. Это извращение истинного порядка вещей, угодного Богу, Шеллинг называет "мировым переворотом или катастрофой".

Таким образом воля Божия превращается в "отрицание воли", и естественное основание вещей, принцип, который должен быть подчиненным и служебным, а не господствующим, превращается в "отрицание принципов". Однако Бог не хотел, чтобы мир погиб. В момент падения он решил восстановить его, и так как он предвидел катастрофу, то решение спасти человечество было принято им раньше и существовало уже до сотворения мира. Осуществить эту волю значит дать откровение ее. Первичная или конечная цель, вообще содержание откровения состоит ни в чем ином, как в этом решении божественной воли и в осуществлении его. "В акте творения мира Бог обнаруживает главным образом величие своей силы, а в акте искупления мира Он обнаруживает величие своего сердца. Здесь является Он сам, как Он есть, в самом характерном своем деянии, а потому искупление есть откровение по преимуществу¹²⁴⁵".

Падение и искупление суть акты не подлежащей обоснованию свободы; первый акт принадлежит человеческой, а второй –

божественной воле. Это факты, исключаящие всякую необходимость, а потому если бы они не случились, они остались бы вечно непонятными. Но они случились и становятся ясными и понятными из своих следствий и плодов. Именно в этом состоит положительный характер откровения, выходящий за пределы понимания разума самого по себе: отсюда является различие отрицательной и положительной философии, лежащее в основе позднейшего учения Шеллинга¹²⁴⁶.

Искупление состоит в возвращении человечества к Богу, в воссоединении его с Богом, в примирении или посредстве между Богом и человеком. Это дело может быть выполнено только через посредника, обладающего таким же божественным, личным и свободным характером, как и сам Бог. Поэтому этот посредник есть вечный Сын Божий; как таковой, он предшествует основанию мира, содействует творению мира и освещает пути творения мира. Об этом Сыне, воля которого совершенно свободна и вполне согласуется с волею Отца, сказано: "Он сошел с неба". Так как он есть деятельное основание творения, то о нем сказано, что "Отец сотворил мир через Сына". Так как он освещает пути творения, потому что его явление и

господство есть цель творения, то о нем сказано, что "Сын есть причина всякого откровения¹²⁴⁷".

Но чтобы просветить и искупить человечество, Сын Божий должен был по собственному свободному решению отделиться от Отца, вступить во внебожественное бытие, в мир и человечество, и появиться в этом мире в телесной форме, чтобы взять на себя вину его и очистить его от этой вины. Поэтому он называется "Сыном Человеческим¹²⁴⁸".

Чтобы решить эту задачу и вернуть отчужденный от Бога мир к Богу, он должен был направлять пути мира. Поэтому недостаточно, чтобы Сын Божий вступил во внебожественное бытие, он должен был господствовать над этим бытием, господство над всем внебожественным бытием должно было перейти от Отца вполне в его руки; Сын Божий должен был стать властителем мира, т. е. Христом; он должен быть домировым и внутримировым, скрытым и невидимым Христом, чтобы сделаться видимым и открытым.

Так как все, что он делает, совершается по его свободной воле, то он мог послушаться голоса сатаны, захватить себе господство над миром, но мог также подчинить себя и мир Богу; выбор

между двумя возможностями, между противобожественным мировым господством и самоунижением вполне зависел от него. Если бы он избрал первое, то он остался бы ἐν μορφῇ θεοῦ, и если бы он счел хищением и выгодою для себя быть равным Богу, тогда единство мира с Богом было бы навеки нарушено, тогда существовал бы мир, вполне независимый от Бога. "Однако Сын Божий пренебрег этим величием, которым он мог обладать независимо от Отца, и в этом он был Христом. Такова основная идея христианства¹²⁴⁹".

Он не сделал этого, он предпочел второй путь, и стал Сыном Человеческим. Воля Сына осталась единою с волею Отца, даже и при разделении их; он хотел все покорить себе, чтобы вернуть господство над всем бытием Отцу, как сказано в Писании; "Ибо ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги свои". "Когда же все покорится ему, тогда и сам Сын покорится покорившему все ему, да будет Бог все во всем" (I. Кор. XV. 25. 28)¹²⁵⁰.

Если мы представим себе естественный процесс и его повторение в человеческом сознании, т. е. мифологию, иными словами, если мы представим себе последовательность вещей и богов, то мы найдем, что и здесь, и там

обнаруживается деятельность потенций в прогрессивном переходе от слепого, недуховного, материального бытия через преодоление его к духовным силам. Преодолевающая и возвышающая сила, создающая прогресс и ведущая мир вперед, есть средняя или вторая потенция. В процессе откровения Христос есть то же, что вторая потенция в процессе природы, и то же, что второй освобождающий и благодетельный бог в мифологии. Если пути мира вообще направлены вверх и вперед, то это по существу есть дело внутримирового, невидимого, сокровенного Христа. Основная идея христологии Шеллинга заключается именно в этом утверждении. Изложив свою христологию, он говорит: "Без сомнения, нужна известная отвага мышления, чтобы со всею силою установить это отношение, а также сердечное доверие, чтобы усвоить его. В этом утверждении, я полагаю, я вполне высказал основную идею откровения. Этим вместе с тем объясняется и причина всего откровения. Истинный Сын, личность, скрывающаяся в естественной потенции, есть причина всего откровения, и эта же самая личность, как чисто естественная потенция, есть причина всей мифологии". "Если мы различим две эпохи, эпоху одного только

намерения и эпоху действительного осуществления, то уже до этой последней эпохи тот, кто должен был стать человеком, был принципом откровения, правда, еще скрытого, говорящего только знамениями и пророчествами, как в Ветхом Завете¹²⁵¹".

2. ВЛИЯНИЕ ХРИСТА ДО ЕГО ВОЧЕЛОВЕЧЕНИЯ

Господствующее среди человечества стремление двигаться вперед и вверх, этот компас, постоянно указывающий путь к истинному и единому Богу, составляет также основную черту истинной и единой религии, характеризующую все времена. "Содержание всех истинных религий есть вечное, т. е. неустранимое ни из какой эпохи содержание. Религия, не присущая миру, не присущая всем временам, не может быть истинною". Эта черта религиозной жизни свойственна также и падшему, пребывающему во мраке человечеству, и объясняется она действием находящегося в мире, еще скрытого Христа. В естественной религии действующее начало есть лишь естественная потенция, а в откровении действующее начало есть сама личность Христа. "Но так как личность неотделима от естественной потенции, то и в язычестве *implicite* находится уже Христос, хотя и не как Христос. В Ветхом Завете Христос уже является, как Христос, но только как грядущий Христос. В Новом Завете он уже открывается и существует, как Христос¹²⁵²".

Христос был подобен солнцу, которое согревает слепого, но недоступно его зрению. Язычников называют слепыми именно потому, что они, правда, чувствовали и как бы нащупывали истинного Бога, но не познавали его. В Афинах был алтарь, посвященный неизвестному Богу. Апостол Павел проповедовал Ареопагу об этом Боге, который сделал так, что все народы ищут Бога, "не ощутят ли Его и не найдут ли Его, хотя он и не далеко от каждого из нас. Ибо мы им живем, и движемся, и существуем" (Деян. Апост. XVII. 27. 28)¹²⁵³.

Греки называли своих благодетельных богов σωτηρες (спасители); языческие жертвы были прообразом жертвы Христа, которая должна была искупить человечество. Среди прогрессирующего язычества уже был распространен миф о страдающем, умершем и воскресшем Боге; среди египтян был распространен миф об Озирисе, а в Греции – миф о Дионисе. Мистерии прославляли Бога, который был, есть и будет, Бога прошедшего, настоящего и будущего, а в философии и философской поэзии греки прославляли Бога, который есть все во всем и живет в нас. Когда апостол Павел проповедовал в Афинах о Боге, которым мы живем, движемся и существуем, он напомнил слушавшим его

философам о том гимне Зевсу, в котором сказано: "τοῦ γάρ γένος ἐσμὲν" (мы его род).

Откровение есть свет, светящий во тьме и потому предполагающий тьму, как противоположность, которую он преодолевает, и реальность которой именно поэтому он должен признавать; это реальность противоположного противобожественного принципа, с которым откровение связано. В этом именно состоит ограниченность ветхозаветного откровения; здесь заключается тот мифологический материал, который еще сохраняется в религии Иеговы, хотя и низведен на степень ее пьедестала. Исходным пунктом религии Иеговы был сабеизм, поклонение господину неба и земли, богу силы и крепости Эльоламу, который господствует подобно Хроносу и по примеру финикийского Ваала, желая испытать покорность Авраама, приказывает ему принести в жертву сына. Элогим требует человеческой жертвы, а Иегова препятствует этому, посылая своего ангела, и вместо Исаака требует себе барана, он делает это, не отрицая Элогима. Рядом со светлым кротким благодетельным богом откровения стоит еще мифологический бог, мрачный и страшный Хронос. Отсюда становится понятным двойственный характер Иеговы: с одной стороны,

это мстительный, ревнивый, слепо карающий, разрушающий Бог, а, с другой стороны, это Бог милосердный, долготерпеливый, прощающий, благой. Первая сторона характера Иеговы присуща Богу, предшествующему ему: это "лицо Иеговы", которого никто не может видеть без того, чтобы не погибнуть; вторая сторона характера Иеговы предвещает истинного Бога, который должен явиться со временем: это "ангел Иеговы". Он гневается на идолопоклоннический народ, которому он обещал землю, где течет молоко и мед, он хочет послать перед этим народом своего ангела, чтобы истребить врагов, но все же через Моисея он сообщает народу: "Сам не пойду среди Вас, чтобы не погубить мне Вас на пути, потому что Вы народ жестоковыйный" (II. Моис. XXX, 3)¹²⁵⁴.

Правила культа и церемоний, обрезание и запрещения пищи, скинию Завета и ковчег Завета, очистительные и покаянные жертвы, великую очистительную жертву с принесением двух козлов, из которых один изгоняется в пустыню к Азазиилу, как жертва за грехи, одним словом, все религиозное и суеверное рабство закону Шеллинг относит к числу мифологических элементов ветхозаветной религии и старается их объяснить с этой точки зрения¹²⁵⁵.

Монотеизм был теорией, а политеизм – практикою израильтян, не только народа, но и образованных, знатных и царей. Такой характер сохраняла религия израильтян вплоть до эпохи после изгнания. Только после возвращения племен Иуды и Вениамина (единственных вернувшихся племен) монотеизм действительно утвердился среди них; это был не израильский, а иудейский монотеизм. До этого времени идея истинного и единого Бога господствовала не в народе, а среди пророков и выражалась в вере в Мессию, в религии будущего, которая составляла великую мистерию иудейства. Пророки относятся к закону моисееву, как мистерии к мифологии.

В религии пророков господствует внутримировой, еще сокровенный Христос, она возвещает о нем и завершается его появлением. Однако иудейский народ был одновременно избранным и отверженным народом: он избран быть носителем божественной истории, но он отвержен и исключен из среды народов, движущих вперед судьбы мира. После того как он перестал быть избранным народом, нельзя было отнимать у него долее необходимых прав его; но в то же время он и сам должен был перестать верить в продолжение своего избранничества, он

должен был признать, что его пророчества давно уже исполнились¹²⁵⁶.

3. САМООТЧУЖДЕНИЕ И САМОПОЖЕРТВОВАНИЕ ХРИСТА

Внутримировое откровение Христа, т. е. его явление в образе Христа, начинается его рождением и кончается его смертью, Воскресением и Вознесением. Его действия и страдания избраны им свободно и совершаются согласно с волею Отца. В этой истории вочеловечение и искупительная смерть составляют два главных момента.

Акт вочеловечения есть акт самоотчуждения (κένωσις) Сына Божия, состоящего в том, что Христос отчуждает от себя свой божественный образ, в котором он мог быть господином мира равным Богу, и принимает на себя образ раба, чтобы подчинить и пожертвовать Богу себя и вместе с собою все внебожественное бытие. Таким образом его вочеловечение или самоотчуждение есть добровольное унижение его, которое не было бы тем, что оно есть, если бы Сын Божий не сделал себя Сыном Человеческим и не соединил в себе две природы, свою первоначальную божественность и свою совершенную человечность.

Шеллинг в своей христологии приписывает

особенное значение этому отношению между двумя природами Христа. Евтихий учил, что Христос состоит из двух природ, которые соединены в нем, Несторий учил, что Христос состоит из двух природ, которые разделены в нем, церковь учит, что Христос состоит из двух природ, которые в нем не смешаны, но и не разделены. В противовес всем этим трем учениям Шеллинг в своей христологии устанавливает следующее своеобразное положение: Христос состоит не из двух природ, а в двух природах, так как две природы находятся в нем. "Человечность Христа может быть мыслима существующею только благодаря непрерывному акту (actus continuus) самоотчуждения¹²⁵⁷".

Мы не станем больше обсуждать различные моменты этого акта, предшествующие рождению Христа и обозначаемые в христологии Шеллинга терминами "материализация", "креатуризация" и т. д. Выбор материи, из которой образуется тело Христа, а также материнского тела, в котором развивается его тело, относятся также к его вочеловечению до явления его на земле. Совершаемые им чудеса суть истечение присущей ему божественной силы воли; так как ему присущи благодетельные, приносящие счастье потенции язычества, силы Диониса и Деметры, то

он является в Кане, как чудесный податель вина, и в другом случае чудесно умножает хлебы и насыщает ими пять тысяч человек¹²⁵⁸.

Если бы Шеллинг не пренебрегал историко-критическими вопросами и исследованиями, то он обратил бы внимание на то, что синоптические евангелия ничего не знают о чуде в Кане Галилейской, что о нем повествует только апостол Иоанн и приписывает его Логосу-Христу, как первое чудо, совершенное им после того, как Иоанн Креститель засвидетельствовал, что он послан крестить водою, а Христос будет крестить Духом Святым (Ев. Иоанна I, 31, 33). Христос превратит крещение водою в крещение Духом. Рассматривая чудо превращения вина в Кане и чудо умножения хлеба, следует думать не о Дионисе и Деметре (к тому же ссылка на них ничего не объясняет), а о Логосе. Если бы христианство не соединяло в лице Иисуса Христа эти два религиозные элемента, иудейскую идею Мессии и греческую идею Логоса, то оно никогда не сделалось бы мировой религией, и Иисус Христос не сделался бы тем зерном, из которого выросла эта религия. Когда Христос перед своею смертью узнал, что на праздник Пасхи собрались греки, желавшие видеть его, он сказал: "Пришел час прославиться

Сыну человеческому. Истинно, истинно говорю Вам, если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода" (Ев. Иоанна XII, 23. 24).

Самоотчуждение Христа заключает в себе самопожертвование его, послушание до смерти, даже до крестной смерти. Необходимо установить значение этой смерти в отношении дохристианского мира, падшего, отчужденного от Бога человечества, а также в отношении к самому Богу. Иудейские и языческие жертвы были предвестниками этой смерти, которая эти образы заменила самою действительностью. "Когда приходит сама действительность", – говорит Шеллинг в тоне Евангелия Иоанна, – "исчезают простые тени ее"¹²⁵⁹. В крестной смерти Христа осуществлено то, что символически было выражено в жертвоприношениях: поэтому смерть Христа есть жертвенная смерть. При этом Христос сам добровольно пожертвовал собою не только для человечества или на благо человечества, но и вместо человечества, чтобы сохранить его и очистить от вины; поэтому смерть Христа есть очистительная жертва, это замещающая или искупающая жертвенная смерть. Очищение человечества, вину которого Христос взял на себя, есть, в отношении к Богу,

примирение Бога, который с этих пор перестает выражать недовольство, опять обращается к человечеству и позволяет привести его к себе, поэтому искупительная смерть Христа есть, в то же время, примирительная жертва, устанавливающая новый союз между Богом и человечеством.

Если разуместь под Богом только внемирового и сверхмирового творца и законодателя, закон которого не соблюден людьми, так что творение его искажено этим непослушанием, и честь его поправа им, то тогда смерть Христа рассматривается, как средство удовлетворения Бога, как средство восстановления безусловной святости и ненарушимости закона; на этой точке зрения стоит теория сатисфакции. Согласно этому учению невинный страдает за виноватых. Лучше один, чем многие! Где же здесь божественная справедливость? Согласно этому учению значение и господство закона ставятся выше всего, подобно тому, как это делают фарисеи и противники павлинизма. Где же здесь божественная милость¹²⁶⁰?

Если допустить подобную трансцендентность Бога, исключаящую все представления в духе антропоморфизма, вроде представления об оскорблении Бога и т. п., то тогда страдания и

смерть Христа, искупающие человечество и удовлетворяющие Бога, теряют всякую внутреннюю необходимость и кажутся простою формальностью. Какое значение могут иметь человеческие грехи для этого Бога? Почему бы этот Бог не мог бы простить от себя виновников зла? Зачем нужны еще особое посредство и примирение через Христа и все необходимые для этого акты?

В противовес этим взглядам Шеллинг решительно отстаивает учение об истинной имманентности Бога, которую только и объясняется необходимость примирения и искупительной смерти Христа. Чтобы понять эту необходимость, нужно усмотреть, по мнению Шеллинга, "что в мире есть нечто родственное Богу, происходящее от самого Бога, входящее в жизнь самого Бога". Человеческие грехи суть необходимые следствия первоначального греха и первоначальной вины, которая не была необходима, а заключалась в падении человека с достигнутой высоты в пропасть; это отпадение вовсе не безразлично для Бога, оно вмешивается в его домостроительство, изменяет отношения божественной жизни, оно искажает божественную волю и превращает ее в недовольство. Это недовольство не следует

понимать, как личную немилость, грохочущую за пределами мира, как это представляют себе, обыкновенно, морализирующее теологи; даже и тогда, когда он недоволен, они изображают его, согласно одному замечанию Шеллинга, как доброго человека¹²⁶¹. Божественное недовольство изменяет порядок вещей, требуемый волею Бога, и входит в состав самих мировых отношений; поэтому процесс примирения Бога имеет своею целью также восстановление мира.

Следствием первичной вины и падения человечества является отчуждение от Бога; с этих пор внебожественное бытие становится противобожественным и противным Богу, оно исполнено высокомерия и наслаждается своим великолепием; следствием божественного недовольства является проклятие, которое ведет к смерти. Существует только один путь к восстановлению мира: добровольное и полное подчинение внебожественного бытия; оно должно снять с себя свое великолепие, добровольно и окончательно унижить себя; оно должно быть покорным до смерти, до самой низкой и позорной смерти, до смерти на кресте. Все это должно случиться по собственной свободной воле этого бытия, благодаря душевному складу, проникнутому волею Бога. Все

это осуществилось через Христа и только через него; только он, Христос, который мог быть властителем мира и пожелал быть рабом Божиим, искоренил до основания первоначальный грех человечества (коренное зло в человеческой природе) и вместе с тем божественное недовольство. Он пришел к погибшим сынам дома израилева, а затем послал своих учеников во все страны и ко всем народам (πάντα ἔθνη); он вернул мир к Богу и направил внебожественное бытие к этой конечной цели, к тому состоянию мира, когда Бог будет все во всем (πάντα ἐν ἑαυτῷ). Все следующие ему и живущие в Боге пребывают в обители Отца, как сказано в Евангелии: "Тем, которые приняли его, верующим во имя его, дал власть быть чадами Божиими" (Ев. Иоанна I, 12)¹²⁶².

Это следствие жертвы Христа постоянно все вновь встречает препятствия со стороны того принципа, который овладел человечеством при его отчуждении от Бога, именно со стороны той темной природы, которая была возбуждена человеческим падением и возвысилась на степень принципа, противодействующего божественному порядку и откровению; Христос сломил внутренне эту силу, но все же бытие ее пощажено. Такое отношение к этому принципу соответствует

природе Бога, как всеединого существа, и его справедливости. "Можно сказать, что высший закон Бога состоит в том, чтобы щадить этот противоположный ему принцип, так как по существу именно на этом принципе (если он окончательно побежден) создается высшее утверждение божественности и славы Бога. Кто знает этот закон, тот нашел ключ к тайнам порядка вещей; этот противоположный принцип повсюду замедляет развитие божественного мирового порядка¹²⁶³".

Однако с тех пор как сила этого противоположного принципа изнутри совершенно надломлена и побеждена, что достигнуто самоотрицанием и самопожертвованием Христа, в свете этого откровения человеческое сознание уже больше не может обоготворять силы этого мира и его великолепие. "В Христе умерло все язычество, вся космическая религия". В своем сочинении о падении оракулов Плутарх вспоминает одну сагу, согласно которой в эпоху императора Тиверия кормчий одного египетского судна, проезжая мимо Корциры, слышал голос, кричащий ему со скал, чтобы он возвестил, что великий Пан умер. Во времена Тиверия был распят Христос. Великий Пан, смерть которого была возвещена

ЭТИМ ТАИНСТВЕННЫМ ГОЛОСОМ, ЕСТЬ
ЯЗЫЧЕСТВО¹²⁶⁴.

Глава сорок седьмая

САТАНОЛОГИЯ

I. КРИТИЧЕСКИЙ ОТДЕЛ

1. САТАНА, КАК ВРАЖЕСКАЯ СИЛА

Царство Христа основано победоносно, но оно не избавлено от борьбы с противодействующими силами мира вплоть до эпохи окончательного завершения царства Божия: так определено справедливостью Божией, которая хочет не уничтожить и истребить, а сохранить и соблюсти противоположный принцип. Такая борьба для преодоления вражеских сил была бы не нужна, если бы эти силы не подготавливали всевозможных стеснений и препятствий, если бы они не составляли царства, противоположного царству Христа; это царство злых сил, глава которых или олицетворенная совокупность их называется Вражьей силою, сатанюю, (σατανᾶς) по-еврейски, διάβολος по-гречески, Teufel по-немецки. Этим словом обозначается стесняющая, задерживающая,

становящаяся поперек пути сила. Так как представления о сатане в Ветхом и Новом Завете в различные эпохи были различны, то необходимо критически расследовать их и установить истинное понятие сатаны. Поэтому Шеллинг различает в своем исследовании две части: критическую и положительную.

2. САТАНА, КАК КНЯЗЬ МИРА СЕГО

Язычество, хотя и надломлено внутренне и побеждено, сохраняет еще в своем внешнем существовании характер враждебной христианству, могущественной мировой религии, и потому с точки зрения христианства оно есть создание вражеской силы или сатаны, а языческие боги суть творения сатаны и результат его внушений. Так смотрит на язычество ортодоксальное церковное учение. Но язычество есть космическая религия, и так как сатана есть глава этой религии, не только ее основатель, но и предмет ее, то он рассматривается церковью, как князь сего мира, как бог нынешнего эона, ослепляющий умы неверующих, чтобы они не созерцали света славы Христовой, которая есть подобие Бога (2 Кор. IV, 4).

3. САТАНА, КАК ВРАГ ВСЯКОЙ ТВАРИ

Таким образом сатана оказывается духом заблуждения и ослепления; он действительно привел первую чету людей к непослушанию против Бога и таким образом повергнул человечество в пропасть греха и смерти, наоборот, Христа он тщетно пытался соблазнить. Так как он соблазнил первых людей в образе змеи, то апостол Иоанн называет его "великим драконом, древним змием" (Апокалипсис). Искушение имеет целью вызвать самопревознесение, ослепленное и слепое себялюбие, возвышение безграничного хотения, которое должно было бы остаться в сфере низшей потенции, так как преодоление и ограничение этого хотения составляет основу вещей и сознания, тогда как освобождение его и мнимое всемогущество его приводит к разрушению мира тварей. Таким образом сатана оказывается врагом всякой твари, он составляет противоположность всякой творческой деятельности, он есть принцип разрушения. Сущность дьявола состоит не в ограниченности, не в недостаточности его природы, как обыкновенно думают, а наоборот, в безграничности; он есть не самое ограниченное, а

самое безграничное из всех существ, как это показал уже Шеллинг в своих исследованиях о человеческой свободе¹²⁶⁵.

4. САТАНА, КАК ОРУДИЕ БОГА

Этим представлениям о сатане, как враге царства Христа и князе мира сего, как искусителе человечества и враге всякой твари, противостоит представление о нем, как об ангеле и орудии Бога. Так он изображается в книге Иова. Здесь сатана является среди ангелов Божиих: он служит Богу и по поручению его должен искушать богобоязненного Иова не для того, чтобы соблазнить и погубить его, а для того, чтобы испытать его праведность, именно узнать, сохранится ли она при всех возможных страданиях, даже при болезнях и прокаже; он должен испытать Иова, чтобы неопределенное сделалось определенным, сомнительное сделалось достоверным и сокровенное открылось. Этого требует справедливость и суд Божий. Все вещи должны раскрыться, чтобы их можно было судить. Услуги сатаны необходимы для этого суда Божия.

Чтобы выполнить эту цель, сатана должен знать и уметь испытывать все человеческие слабости и вожделения; он должен быть скептиком и порицателем (μῶμος). Достигнутое им вскрытие неправедности и греха должно

доставлять ему удовлетворение и радость, как удачное исследование, как открытие. Из этого не следует, что зло само по себе радуется ему, и что он стремится не только раскрыть, но и произвести его. Наоборот, если сатана не только подозревает зло в человеке и обвиняет человека, но и соблазняет и губит его, отчуждая человека от Бога и толкая его против Бога, то он виновник раздора и греха; в таком случае, по-видимому, он уже не может быть ангелом Бога, а должен быть злым ангелом или принципом зла. В таком образе, именно как существо злое, он является в сочинениях апостола Павла и Иоанна. Он та змея в раю, которая, согласно первой книги Моисеевой, соблазнила первых людей, и тот великий дракон, который, по словам Апокалипсиса, будет окончательно побежден Христом¹²⁶⁶.

Однако если для целей суда все должно быть подвергнуто испытанию, то разве нельзя предположить, что первых людей, а также Иисуса Христа искушал тот же самый ангел, который был послан к Иову и принадлежит к божественному домостроительству, как служащее Богу существо? Насколько простираются космические силы, великолепие и господство мира (κοσμοκράτορες), настолько же

простираются и силы зла во тьме современного эона (Эф. VI, 12). В этом состоит вездесущие духовных сил зла, которые особенно привлекают к себе духовно-одаренных людей и наименее привлекают бездарных, не одаренных духовно; "они потому и называются добрыми, добродушными, что, сами будучи лишены духа, они не чувствуют никакой притягательной силы к этому духу¹²⁶⁷".

Сатана есть великая сила зла в мире, а потому его следует бояться и дрожать перед ним; никто пусть не осмеливается укорять его. Сам архангел Михаил в своем споре с сатаной говорит ему только: "Да запретит тебе Господь¹²⁶⁸".

Теперь необходимо поставить вопросы: можно ли утверждать, что эта сила зла сама есть зло? Есть ли сатана сотворенная или несотворенная сущность, тварь или принцип, вечный или сотворенный, непреходящий или преходящий принцип? Задача положительной части сатанологии состоит в том, чтобы ответить на эти вопросы в духе положительного откровения и таким образом установить сатанологию, соответствующую христологии.

II. ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЙ ОТДЕЛ

1. САТАНА, КАК ПРИНЦИП НЕБЫТИЯ. БЕЛИАЛ

Сатана не есть только тварь. Если бы он был только тварью, то тогда он был бы первоначально добрым, но падшим вследствие высокомерия ангелом, который из зависти сделался возмутителем человечества против Бога: он был бы тогда Люцифером. Между тем в Библии нигде не сказано, что дьявол сотворен. К тому же невозможно, чтобы искушение Христа исходило от твари; точно так же невозможно, чтобы тварь проявляла великую силу и вездесущие духовных сил зла в мире¹²⁶⁹.

Следовательно, сатана есть принцип; однако его нельзя причислить к вечным, несотворенным, непреходящим принципам, так как настанет время, когда он будет совершенно побежден и уничтожен; следовательно, это возникший принцип, противодействующий тварям и их деятельности, т. е. предполагающий мир тварей. Первая потенция всякого бытия есть просто слепое хотение, безграничная возможность

бытия, неисчерпаемая полнота возможностей, мнимое всемогущество, исключаящее и отрицающее всякое действительное бытие, а потому имеющее характер небытия; именно эта низшая потенция, которая должна оставаться связанною и отмененною в основании бытия, является в сатане, как принцип, как сила, возбужденная и возвышенная падением человечества. "Если проследить понятие сатаны вплоть до последней категории, то сатана оказывается принадлежащим к категории небытия, что выражается также в одном из его имен, в имени Белиал". Это еврейское слово есть отрицание глагола, который имеет значение *prominere, prostare* (выдаваться, выступать). "Следовательно, *Belijaal* есть *id, quod non prostat, non exstat*, то, что по своей природе целиком нисходит в глубину, в небытие"¹²⁷⁰.

Так как безграничное хотение противоположно всякому связанному, сотворенному, конкретному бытию и противодействует ему, то сатана есть принцип разрушительный, враждебный тварям и миру. Так как безграничное хотение заключает в себе видимость безграничной возможности, возможность всего или мнимое всемогущество, то сатана есть принцип той ложной, обманчивой

магии, от которой не свободен человек в глубине своей души, т. е. в глубине своей воли. Поэтому сатана привлекает его, вводит в заблуждение и соблазняет. В этом реальном могуществе сатаны над волею человека, обращающегося к нему, и состоит его бытие¹²⁷¹.

2. САТАНА, КАК ПРИНЦИП ЛЖИ

Сатана есть отец лжи и обмана, притворства и хитрости, которые возникают, как и он сам, из царства небытия. Падение человека, этот внутренний процесс, вытекающий из самовозвышения и слепого себялюбия, представляется мифологическому сознанию, как внешнее событие, как хитрое удачное искушение змеи, которая прокралась в рай к первой чете людей, перехитрила их и повергла их в бездну греха и смерти.

С этих пор сатана есть отец греховного человеческого рода, погрязшего в себялюбии и ослепленного им. Поэтому Христос говорит иудеям: "Вы отца Вашего, дьявола, есте" (ев. Иоанна VIII, 44). Дьявол есть вечное искание, ненасытная жажда бытия: поэтому апостол сравнивает сатану с голодным львом, который рыскает и ищет, кого поглотить. Он есть неутолимая жажда; поэтому пустыня кажется жилищем сатаны и всех злых духов. Даже и после того, как древний змий, великий дракон, был низвергнут с неба на землю (Апокал. XII, 9), царству его еще не пришел конец. В наше время сатана руководит политической деятельностью

мира, в наше время раскрывается "залитая кровью арена новой истории"¹²⁷²".

Каждый человек родился среди господствующих влияний этих сатанинских сил и невольно подчиняется им; каждого человека увлекает себялюбие и жажда земной жизни, и притом в самом корне его воли: в этом именно состоит то, что называют наследственным грехом, и что Кант назвал "коренным злом в человеческой природе". Даже в глубине добрых чувств всегда гнездится себялюбие и скрытая фальшь, так что даже при самой интимной дружбе человек расчетливо умеряет свое доверие и, несмотря на сердечное доброжелательство, можно бывает сказать, что "в несчастьи наших лучших друзей есть что-то не неприятное для нас"¹²⁷³".

3. САТАНА, КАК PRINCIPIMUM MOVENS ВСЕЙ ИСТОРИИ

Нападения сатаны, который вооружен всеми мнимыми ценностями мира и проникает во все пропасти человеческого себялюбия, гораздо более многочисленны, могущественны, сокровенны и глубоки, чем приманки чувственности, сбивающие нас с пути, не заражая воли. Поэтому и апостол говорит, что мы должны бороться не только с плотью и кровью, но и с дьяволом, против обольщений которого защищает только броня Божия (Эф. VI, 11). Чтобы исполнить предписание Христа, увещающего нас, чтобы мы были мудры, как змеи, и кротки, как голуби, мы должны узнать все извилины тайных змеиных путей сатаны, мы должны быть посвящены в эти мистерии зла (τὰ βάθρα τοῦ σατανᾶ, как их называет апостол Иоанн в Апокалипсисе II, 24). Это посвящение должно быть достигнуто путем поучения и воспитания. Основательное, подготовляющее к жизни обучение (а такой характер должно иметь всякое воспитание) должно осуществлять эту задачу, чтобы воспитанники не вступали в мир неопытными, воображая, будто им необходимо бороться только

с плотью и кровью. Всякий, кто действительно соприкасается с миром, неизбежно встречается в нем со всеобщей вражескою силою и вступает в борьбу с нею¹²⁷⁴.

Сатанинские черты, характеризующие губительную сторону земной мудрости, подобны василиску, взор которого умерщвляет всякого, кто не предупредит его и не посмотрит ему первый в глаза, т. е. не узнает его. Он умерщвляет только зевак. Губительное искусство земной мудрости есть искусство создавать иллюзии, оно выдает нам призраки за истинную действительность, и небытие за истинное бытие. В этом состоит, по учению Платона, сущность софистики, и потому Шеллинг в одном рукописном примечании говорит: "Сатана есть софист κατ'ἔξοχήν¹²⁷⁵".

Чтобы не только избегать ослепительных мнимых ценностей мира, но и преодолевать их, мы должны знакомиться с ними путем собственного опыта, а не одного лишь поучения. Только преодолев эту силу, мы действительно делаемся свободными от нее. Совершенное воспитание должно дополняться школою мира и испытанием жизни, чтобы неопределенное определилось и сокровенное открылось. Поэтому полезно, чтобы цели, внушаемые сатаною и

соответствующие нашим земным вожделениям, постоянно раздражали, возбуждали, толкали нас к деятельности, потому что, в противном случае, наши силы, оставаясь не употребленными, не испытанными, ослабеют. Здесь раскрывается поприще необходимой и благодетельной для развития человечества деятельности сатаны. "Как неисчерпаемый источник возможностей, изменяющихся смотря по условиям и обстоятельствам, этот дух есть постоянный возбудитель и двигатель человеческой жизни; это принцип, без которого мир уснул бы, ход истории прекратился бы, и арена ее затянулась бы болотом. Такова настоящая философская идея сатаны". С этой философской точки зрения "сатана есть необходимый principium movens (движущий принцип) всей истории". Не следует, однако, думать, будто Христос, пришедший в мир, чтобы разрушить и уничтожить дела сатаны, и потому усматривающий в нем своего непосредственного противника, признавал или утверждал это положительное значение его¹²⁷⁶.

4. ДВОЙСТВЕННАЯ СУЩНОСТЬ САТАНЫ. МЕФИСТОФЕЛЬ ГЕТЕ

Сатанология так же двойственна, как и сам сатана. Этот дух есть во всех отношениях двойственная, амфиболическая сущность: "он есть существо, относительно которого не только возможно, но и необходимо двойственное представление, он есть двусторонняя натура: с одной стороны, как постоянный источник противоречий, возбудитель раздора и разъединения, творец зла и т. п., с другой стороны, как терпимый принцип, допускаемый, по крайней мере, как средство". Он есть в одно и то же время и враг, и орудие творения. Так и должно быть: "ведь мир тварей до тех пор не заключает в себе совершенной истины, пока в нем не обнаружилась и вслед за этим не побеждена всякая противоположная ему возможность. Согласно этой точке зрения сатанинский принцип есть причина, вскрывающая зло и радующаяся открытию зла, но сама по себе вовсе не злая, так что сам Бог терпит ее и даже должен хотеть ее существования, конечно, лишь как средства¹²⁷⁷".

В книге Иова сатана является в виде такого

принципа, входящего в божественное домостроительство. Как известно, Гете, приступая ко второй части Фауста, написал пролог, следуя этому библейскому образцу. Без сомнения, Шеллинг, создавая основные черты своей сатанологии, имел в виду Фауста Гете, хотя он нигде не называет его и не приводит цитат из него. Быть может, он находил, что эти слишком распространенные цитаты уже истрепались; быть может, также он не хотел, чтобы казалось, что сатана Гете служил моделью для сатаны Шеллинга.

Этот сатана, как принцип безграничной воли и всемогущества, есть враг всякой твари и всякого конкретного бытия:

Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn Mies, was entsteht,
Ist werth, dass es zu Gruude geht;
Drum besser war's, dass nichts entstünde.
So ist denn Alles, was ihr Sünde,
Zerstörung, knrz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.¹²⁷⁸

Со всею своею силою отрицания он, однако, оказывается бессильным нигилистом перед тварями:

Was sich dem Nichts entgegen stellt,
 Das Etwas, diese plumpe Welt,
 So viel als ich schon unternommen,
 Ich wusste nicht, ihr beizukommen u. s. w.¹²⁷⁹

Этот сатана, как принцип безграничной
 возможности бытия, как неисчерпаемый
 источник возможностей, есть представитель
 хаоса, из победы над которым возник мир:

Was anders suche zu beginnen,
 Des Chaos wunderlicher Sohn!¹²⁸⁰

Этот сатана есть отец обмана и лжи, он
 софист κατ' ἐξοχήν, подобно Мефистофелю,
 которому Фауст говорит: "Ты был и есть софист и
 лжец".

Об амфиболической природе сатаны,
 благодаря которой он оказывается и врагом, и
 орудием творения, лучше всего знает сам
 Мефистофель. На вопрос: "Так кто же ты?" он
 отвечает:

Ein Theil von jener Kraft,
 Die stets das Bose will und stets das Gute
 schafft.¹²⁸¹

Сам Бог в прологе к Фаусту признает, что
 сатана есть его орудие, что он есть "principium
 movens истории":

Des Menschen Thatigkeit kann allzuleiclit
 erschlaffen,
 Er liebt sich bald die unbedingte Huh;
 Drum geb'ich gern ihm den Gesellen zu,
 Der reizt und wirkt und muss als Teufel
 schaffen.¹²⁸²

Глава сорок восьмая

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА. ГЕГЕЛЬ И ШОПЕНГАУЭР

I. ШЕЛЛИНГ В БОРЬБЕ С ГЕГЕЛЕМ

1. ПАРАЛЛЕЛЬ МЕЖДУ ГЕГЕЛЕМ И ВОЛЬФОМ

Все позднейшее учение Шеллинга проникнуто полемикой против Гегеля, прежнего единомышленника и друга его юности в Тюбингене и Иене, старшего по возрасту, но позже выступившего на сцену: "ἡλικία πρότερος ἔρως ὕστερος". Основной тон полемики Шеллинга был раздраженный, горький и пренебрежительный; всего ярче этот тон обнаруживался в Мюнхене, тогда как в Берлине Шеллинг относится к Гегелю терпимее и даже признает его заслуги, хотя в устном изложении лекций это сказывается не в одинаковой степени с тем, что мы находим в напечатанных после его смерти лекциях¹²⁸³.

Желавшей вечно зла, творившей лишь благое.
Стремясь к покою, – потому
Дам беспокойного я спутника ему:
Пусть вечно действует и к делу возбуждает.

Говоря о метафизиках докантовской эпохи, Шеллинг имел в виду всегда Декарта, Спинозу, Лейбница и Вольфа. Этот ряд философов он сравнивал с Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем. С ранних пор задачу, к разрешению которой он чувствовал себя призванным в сфере послекантовской философии, он сравнивал с задачей гениального Лейбница, который ввел в новую метафизику учение о развитии мира и постепенной последовательности вещей. Настала пора опять восстановить философию Лейбница, заявлял Шеллинг уже в одном из своих первых сочинений по философии природы. После того, как Гегель основал в 1807–1817 свое собственное учение, а затем создал в Берлине влиятельную школу и стал сосредоточивать на своем учении и произведениях с возрастающей силой внимание широких кругов общества, что особенно обнаружилось в 1820–1840, Шеллинг стал находить сходство между ним и Христианом Вольфом. С этих пор он говорил о Гегеле, что это "позже пришедший, по-видимому

предопределенный природою быть создателем нового вольфианства нашего времени"¹²⁸⁴.

Одна из самых бесспорных заслуг Вольфа состоит в том, что он систематизировал учение Лейбница. Если принять параллель Шеллинга, то за Гегелем следует признать такую же заслугу, в отношении к учению Шеллинга, именно в отношении философии тождества, установленной им в 1801; иными словами, нужно признать, что он систематически обработал это учение и сделал его пригодным для школьного преподавания. Poleмика Шеллинга, начиная с первого обнаружения ее в известном нам предисловии к сочинению Кузена (1837) и кончая последними проявлениями ее, вертится вокруг этого положения. Она начинается самым пренебрежительным отрицанием, почти не удостоивающим упоминания имени противника, и кончается признанием его, именно утверждением, что этот "позже пришедший" сыграл роль преемника и в то же время предшественника Шеллинга, т. е. был посредствующим звеном между первоначальным и позднейшим учением Шеллинга. На кафедре в Берлине Шеллинг говорил: "впоследствии я сам, не независимо от Гегеля, усмотрел, что мое первоначальное учение, именно философия

тождества, должно сводиться к рациональной науке или логике".

2. ПРОТИВОРЕЧИЯ В ПОЛЕМИКЕ ШЕЛЛИНГА

Приведенные нами слова были записаны слушателем лекции Шеллинга, и Шеллинг не оспаривал их подлинности; однако в напечатанных лекциях они не повторяются в этой форме, хотя и здесь Шеллинг заявляет, что истинное исправление его прежнего учения состоит или должно состоять в ограничении его лишь логическим значением. По словам Шеллинга, Гегель взялся за эту задачу, но не разрешил ее, потому что сделал логику только частью системы, тогда как должен был бы превратить ее в целую систему, включая в нее и философию природы, и философию духа. Его система стремилась быть положительной философией, между тем как по всему своему строю она, по мнению Шеллинга, могла и должна была быть только отрицательной или рациональной системой¹²⁸⁵. Он говорит, что логика Гегеля включает в себе не настоящую отрицательную философию, а только учение о категориях или предикатах; она имеет дело лишь с "определениями содержания действительности" (с квиддидативными определениями), т. е. с

абстрактными, недействительными понятиями, от которых нет никакого перехода к действительности. Поэтому его система застряла на переходе от логики к философии природы. Природа является у него результатом "отпадения от идеи", и этот процесс объясняется в его логике "удивительной категорией отпускания", а в философии религии он рассматривается, как "разрешение воли абсолютного духа"; все эти выражения явным образом показывают, что от этой логики нет пути к действительности¹²⁸⁶.

Основная ошибка здесь состоит, по мнению Шеллинга, в том, что правильному методу дано ложное применение. Этот метод принадлежит ему, Шеллингу, а ложное применение его сделано Гегелем. Гегель применил к предикатам то, что может иметь значение только для субъекта; он применил к недействительным абстрактным понятиям то, что подходит лишь к действительному, эмпирическому, данному в созерцании и опыте субъекту. Живой субъект прогрессирует, развиваясь и поднимаясь с одной ступени на другую. Это представление, выраженное и развитое в научной форме, мы называем в настоящее время методом развития. Шеллинг имел в виду субъект, который

объективируется, возвращается из этих объективаций к себе, возвышается над каждой из них и таким образом постепенно прогрессирует. В этом постепенном возвышении он усматривал характерную черту своего метода и называл его поэтому методом потенцирования. Он считал его своим изобретением, которое "до сих пор еще можно считать единственной настоящей находкою послекантовской философии". "Впервые благодаря этому методу философия могла сделаться действительною наукою, которая не собирает наудачу повсюду свой материал и содержание, а сама себе создает его и исследует предметы не в отрывочных главах, а в постепенной непрерывной последовательности, рассматривая их в естественной связи, именно, выводя каждый следующий предмет из предыдущих".

Именно эти самые достоинства Гегель приписывал своему философскому методу. Однако Шеллинг в одном из своих посмертных сочинений заявляет, что философия Гегеля есть "искусственный продукт плохо примененного и, следовательно, непонятого метода, терпящего позорное крушение при переходе к действительному бытию". Вслед за этим в другом месте он, однако, хвалит Гегеля, говоря, что

"другие только мечутся из стороны в сторону, тогда как Гегель, по крайней мере, все же держался этого метода вообще". Суждения Шеллинга о Гегеле вовсе не согласованы друг с другом, они нередко противоречивы¹²⁸⁷.

II. ПРОТИВОРЕЧИЕ В ОСНОВЕ УЧЕНИЯ ШЕЛЛИНГА

1. ПЕРВИЧНОЕ БЫТИЕ, КАК ВОЛЯ И КАК РАЗУМ

Под субъектом, о котором здесь идет речь, следует разуметь не какой угодно единичный субъект, а первичный субъект, или первоначальное бытие, которое лежит в основе всех явлений, производит их и выражается или объективируется в них. Эта первоначальная сущность, обозначаемая термином субъект-объект, есть воля, согласно самому раннему, а также самому позднему учению (отрицательной философии) Шеллинга. Наоборот, в его философии тождества эта первоначальная сущность есть разум, "который есть все, и вне которого нет ничего". Разум, переживающий процесс самопознания и обозначаемый термином "тождество", проходит в своем развитии ряд ступеней или потенций; поэтому все первоначальное учение Шеллинга, которое он называл позже "отрицательную

философией", состоит из учения о потенциях¹²⁸⁸.

2. ГЕГЕЛЬ И ШОПЕНГАУЭР

Таким образом все первоначальное учение Шеллинга, обозначаемое обыкновенно в целом, хотя это и неточно, именем философии тождества, имеет в своей основе два принципа, поставленные ею, но не объединенные в действительности: они образуют двойной корень его системы. Эти два основных принципа суть воля и разум. Противоположность между ними очевидна: воля, как первичная потенция, слепа, тогда как разум включает в себе знание. Таким образом первое учение Шеллинга, увлекшее его современников, включает в себе материал для двух коренным образом различных систем, из которых каждая выдает себя за философию тождества и, как таковая, есть учение о развитии, т. е. учение о последовательности вещей (учение о потенциях). Одна из этих систем есть учение о последовательности "объективаций воли", совокупность которых составляет вселенную, другая система есть учение о последовательности понятий разума, высшее из которых есть понятие самого разума, идея или конечная цель, а развитие этой конечной цели есть мир и всемирная история.

Эта система, развитая Гегелем, появилась первой вслед за учением Шеллинга, и связь между нею и учением Шеллинга очевидна. Наоборот, система, появившаяся на свет под названием "мир, как воля и представление" и принадлежащая Шопенгауэру, была создана позже, и хотя она по своей основной идее также коренится в учении Шеллинга, однако исторически не в такой степени ясно, насколько она зависела от знакомства ее творца с философией Шеллинга.

Гартман правильно усмотрел, что философия Шеллинга включает в себе материал как для учения Гегеля, так и для учения Шопенгауэра; однако эти элементы находятся не в положительной, как думал Гартман, а в отрицательной философии Шеллинга, не в его позднейшем, а уже в первоначальном учении. Поэтому-то системы Гегеля и Шопенгауэра возникли непосредственно из этого первоначального учения Шеллинга, при чем система Шопенгауэра вступила в резкий антагонизм с учением Шеллинга.

3. БЛИЖАЙШАЯ ЗАДАЧА

Можно ли утверждать, что положительная философия Шеллинга действительно преодолела и примирила противоречие, заключающееся уже в основах философии тождества? Можно ли утверждать, как это думает Гартман, что второе учение Шеллинга представляет собою синтез систем Гегеля и Шопенгауэра, возникших из его первого учения? Решение этого вопроса должно опираться на исторический материал и основательное знакомство с двумя названными системами. В восьмом томе настоящего сочинения мы изложим учение Гегеля подобно тому, как в девятом томе нами было изложено учение Шопенгауэра. Тогда мы будем иметь ясное представление о системе Гегеля и, вооружившись этим знанием, вернемся к вопросу о ценности положительной философии Шеллинга и его полемике против Гегеля.

Примечания

* **Текст приводится по изданию:**

Фишер К. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. – Спб.: Издание Д. Е. Жуковского. 1905.

Перевод с немецкого Н. О. Лосского

¹ Собр. соч. Отд. I. т. IX. стр. 366.

² В том же доме родился 1 сентября 1761 Генрих Эбергард Готлоб Паулусь, отец которого был предшественником Шеллинга по должности.

³ Хвалебное стихотворение *Ad Angliam* из 81 двустишия; *De origine sermonis humani* из 47 гекзаметров (весною 1790).

⁴ Ср. I. Klaiber, *Holderlin, Hegel und Schelling in ihren schwabischen Jugendjahren*. К юбилею Тюбингенского университета (Штутгарт, Котта. 1877). Стр. 103–146.

⁵ Предание рассказывает, что молодые люди посадили дерево свободы и танцевали вокруг него. Этот факт верен, но он произошел по окончании Шеллингом курса учения. Aus

Schellings Leben. III. стр. 251 сс.

⁶ Там же, I. стр. 31 сс.

⁷ Далее пятьюдесятью годами позже в своих берлинских лекциях Шеллинг упоминал об этом влиянии логики Федера, не говоря о том, что он сам испытал это. *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* (Введение в философию откровения). Вторая лекция. Собр. соч. отд. II. т. III. стр. 20.

⁸ Даже через пятьдесят лет, в конце упомянутого выше курса, Шеллинг рекомендовать своим слушателям это пособие к изучению Критики чистого разума. Стр. 33.

⁹ Набросок предисловия к историко-критическим трактатам 1793–1794 г. *Aus Schellings Leben.*, I. стр. 43 сс.

¹⁰ Там же стр. 40.

¹¹ *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum.* § I–VII. Собр. соч. Отд. I. Том I. стр. 1–40.

¹² *Aus Schellings Leben*, I стр. 71.

¹³ Там же I. стр. 92 сс.

¹⁴ Там же I. стр. 78 сс. Письмо написано 21 июля 1795.

¹⁵ Там же I. стр. 92.

¹⁶ Там же I. стр. 95 сс.

¹⁷ Там же I. стр. 115.

¹⁸ Там же I. стр. 113.

¹⁹ Там же I. стр. 206. Написано 4. сент. 1797 г.

²⁰ Там же I. стр. 112, 119.

²¹ Там же I. стр. 207, 208.

²² Там же I. стр. 236, 237.

²³ Письма Гацерта и Ридезеля по этому поводу относятся к 16 и 28 июля 1798.

²⁴ Не шестнадцати, как сказано в биографии

Шеллинга, I. стр. 245.

²⁵ Старший Шлегель родился 8 сентября 1767, Фр. Шлегель 18 марта 1772, Гарденберг 2 мая 1772, Тик 31 мая 1773, Грис был несколькими неделями моложе Шеллинга.

²⁶ Aus Schellings Leben. I. стр. 249 письмо написано 20 сентября, а 1 октября Шеллинг выехал из Дрездена.

²⁷ Aus dem Leben von Johann Diederich Gries. По собственными письмам Гриса и письмам его современников, 1855, стр. 28.

²⁸ См. т. V наст. соч. 2 изд. гл. IV. стр. 5.

²⁹ Aus dem Leben von Juliann Diederich Gries, стр. 33.

³⁰ Was ich erlebte. Von H. Steffens. т. IV, стр. 123.

³¹ См. наст. соч. т. V (2 изд. кн. IV), гл. I, стр. 639–641.

³² Письмо относится к 30 июля 1805. Aus Schellings Leben. т. II. стр. 60. Подобным же

образом описывал некогда Декарт возникновение основной мысли своего нового учения: "10 ноября 1619 на меня пролился свет чудесного открытия". См. наст. соч. т. I, часть I (3 изд.) стр. 172 сс.

³³ Зима 1798/99: Философия природы и Введение в трансцендентальный идеализм.

Лето 1799: Полная система трансцендентального идеализма и Философии природы (по книге).

Зима 1799/1800: Органическая физика по принципам философии природы и (публично) Об основных положениях философии искусства.

Зима 1800/1801: Философия искусства, Философия природы и Трансцендентальный идеализм.

Лето 1801: Философская пропедевтика по книге System des transcendentalen Idealismus. Система философии (в качестве руководства изложение ее, которое будет напечатано в непродолжительном времени в Zeitschrift für speculative Physik); (публично) Философия искусства.

Зима 1801/1802: Полная система философии согласно изложению в Zeitschrift.

Лето 1802. О методе академического изучения (публично); Полная система философии

(privatim).

Зима 1802/1803: Полная система философии по изложению в Zeitschrift и Философия искусства.

Во время первого семестра частный курс Шеллинга посещали сорок слушателей, а в последнем семестре оба курса – двести человек. Aus Schellings Leben, т. I. стр. 256, 432.

³⁴ Aus Schleiermachers Leben, III. стр. 182 сс.

³⁵ Шлегель читал в Иене следующие курсы: зимою 1798/99 по истории немецкой поэзии, о немецком стиле, по эстетике; летом 1799 эстетику, поэзию Горация, исследование древностей; зимою 1799/1800 историю греческой и римской литературы; летом 1800 эстетику и Горация. В следующие семестры его имя фигурирует только еще в расписании лекций.

³⁶ Aus Schellings Leben. I, стр. 431 сс. Письмо помечено 29 ноября 1802.

³⁷ Aus Schleiermachers Leben. III. стр. 128 сс.

³⁸ Напр. Platonis philosophiae genuinus est idealismus (сущность философии Платова есть

идеализм) = моя философия есть единственно настоящий идеализм. Poesis ad rempublicam bene constituendam est necessaria (поэзия необходима для правильной конституции республики) = поэзия необходима, чтобы все перевернуть. Non critice, sed historice est philosophandum (философствовать следует не критически, а исторически) = философствовать следует не связно, а отрывочно, и т. д. Caroline, т. II. прил. I. стр. 57. О диспуте, который состоялся спустя полгода после представления диссертации ср. письмо Шиллера к Гете 16 марта 1801; Haym, Die romantische Schule, стр. 676 сс.

³⁹ Aus Schleiermachers Leben, I. стр. 134. Письмо без обозначения числа, вероятно, относится к ноябрю 1799.

⁴⁰ Aus Schellings Leben, I, стр. 282–289.

⁴¹ "Поэтому права религия и тогда, если она стремится к воздуху и свету в камнях и мхах, в цветах, металлах и всех вещах, если она стремится обнаружиться иероглифами на всех высотах и глубинах". "Неужели Вы не знаете, как я должен содрогаться перед миром, так как знаю его изнутри и извне". "Внутри природы, правда,

заключен исполинский дух, но его чувства окаменели; он не может вылезть из тесного панциря и раздробить железную тюрьму, хотя часто напрягает крылья, мощно потягивается и движется, борясь за сознание в мертвых и живых вещах". "Есть единая сила, единый пульс, единая жизнь и смена противодействий и стремлений, они влекут вверх к юношеской силе мысли, благодаря которой природа, молодея, возрождает себя".

⁴² Собр. соч. отд. I. т. X. стр. 143 сс.

⁴³ Два не напечатанные письма Гете, сообщенные Буркгардтом. Grenzboten III (1877 г.) стр. 441 сс.

⁴⁴ Aus Schellings Leben. I, стр. 297.

⁴⁵ Там же I. стр. 314.

⁴⁶ Хаум, Die romantische Schule, стр. 609.

⁴⁷ Н. Steffens, Was ich erlebte. IV. стр. 295, 312, 411 сс.

⁴⁸ Versuch die Gesetze magnetischer Erseheinungen aus Satzen der Naturmetaphysik, mithin a priori zu

entwickeln. Von C. A. Esnhenmayer. Тюбинген 1798.

⁴⁹ Beweis, dass ein bestandiger Galvanismus den Lebensprocess in dem Thierreich begleite. Nebst neuen Versuchen über den Galwanismus. Von I. W. Ritter. Веймар 1778.

⁵⁰ Там же стр. 172 сс.

⁵¹ См. ниже гл. X.

⁵² Aus Schellings Leben. I. стр. 368.

⁵³ Там же I. стр. 367

⁵⁴ N. Steffens, Was ich erlebte. III стр. 232 сс.

⁵⁵ Там же III. стр. 338 сс.

⁵⁶ Там же IV. стр. 3.

⁵⁷ Там же, IV. стр. 286–289.

⁵⁸ См. выше стр. 43.

⁵⁹ Aus Schillings Leben. I. стр. 274 сс.

⁶⁰ Там же I. стр. 303 сс.

⁶¹ Там же I. стр. 309 сс. Письмо отправлено из Дрездена 1 сент. 1800.

⁶² Там же I. стр. 326 сс.

⁶³ Там же IV. стр. 75–77. Далее Стеффенс замечает о лекциях: "Шеллинг преподавал философию природы по сочинению, которое печаталось и по листам распределялось между слушателями. Я посещал эти лекции, каждый час давал мне новые задачи, и с каждым днем пребывание в Иене становилось для меня все важнее".

⁶⁴ Ср. Haym, *Die romantische Schule*, стр. 596.

⁶⁵ Aus Schellings *Leben*. I. стр. 244. Ср. III. стр. 170.

⁶⁶ Karoline, II. стр. 21.

⁶⁷ Там же II, стр. 39.

⁶⁸ Брак состоялся пятнадцатого июня 1784.

⁶⁹ Karoline I. стр. 47, 53, 69, 72, 86, 87, 101.

⁷⁰ Форстер писал Лихтенбергу: "Вдова Бемер, дочь покойного Михаэлиса, находится с начала мая здесь и ведет приятную уединенную жизнь. Она посещает только наш дом. Эта умеющая жить женщина обогащает своим присутствием наш домашний круг". Собр. соч. Форстера, т. VIII. стр. 185.

⁷¹ Karoline. I. стр. 121.

⁷² Там же I. стр. 113 сс., стр. 143.

⁷³ Ср. Haym *Ein deutsches Frauenleben aus unserer Litteraturbluthe Preuss. Jahrb.* ноябрь 1871.

⁷⁴ Karoline I. стр. 195. письмо Мейеру 6. окт 1792.

⁷⁵ Там же, стр. 127. Письмо к Мейеру 15. июня 1793.

⁷⁶ В ее письмах, изданных Вайцем, выпущены все места, относящиеся к этому вопросу: однако можно заметить, что в письмах, касающихся жизни ее в Майнце, не все сказано. Письма Ф.

Шлегеля к своему брату, находящиеся в рукописях, оставшихся после А. Шлегеля, проливают свет на эти события в жизни Каролины, но ближайшие обстоятельства, а также имя этого человека остаются неизвестными. В вышеупомянутой статье Гайм пользовался несомненно еще какими-то документами, на основании которых он сообщает, что Каролина приняла в свой дом женщину с дурною репутацией и, стремясь развлечься, отдала кому-то свое сердце: "она вознаградила себя в объятиях какого-то француза за неисполнение своих самых горячих желаний, за свои утомительные заботы о Форстере, за все страдания и скуку своей жизни".

⁷⁷ Karoline, I, стр. 121 сс., стр. 124.

⁷⁸ Там же I, стр. 129. Приказ 4 июля 1793 г.

⁷⁹ Там же I, стр. 57–59.

⁸⁰ Там же I, стр. 378–381.

⁸¹ Там же 1. Приложения стр. 346–350. Письма в августе и сентябре 1793 г. и в январе 1794.

⁸² Haym, Die romantische Schule. Стр. 878. Karoline I. Прил. 2 стр. 354.

⁸³ Там же I, стр. 132 сс.

⁸⁴ Там же I. Прил. 1, стр. 351.

⁸⁵ Там же I, стр. 206 сс. Письмо написано осенью 1797 г.

⁸⁶ Там же I, прил. 6, стр. 384 сс. Ср. Aus Schellings Leben. II, стр. 273

⁸⁷ Haym, Die romantische Schule, стр. 160, 277, 706.

⁸⁸ Karoline I, стр. 218 сс., стр. 228 сс.

⁸⁹ Там же I, стр. 272 сс., стр. 275.

⁹⁰ Там же, I. стр. 288, 291 сс.

⁹¹ Там же, I. Прил. 3. стр. 350–375.

⁹² Aus Schellings Leben. I. стр. 305. Письмо 20 августа 1800 г.

⁹³ Karoline. I. стр. 270.

⁹⁴ Aus Schellings Leben. II. стр. 183.

⁹⁵ Там же I. стр. 393.

⁹⁶ Karoline, II. стр. 26.

⁹⁷ Там же II, стр. 4, 15.

⁹⁸ Там же II. стр. 29 сс. стр. 42.

⁹⁹ Karoline, II, стр. 16.

¹⁰⁰ Там же II, стр. 10 сс. В том же семестре, когда Шлегель потерпел фиаско, приобрел право на чтение лекций еще один соперник и противник Шеллинга, И. Ф. Фриз; он выступил в следующем семестре (летом 1801) и, хотя был основательно и добросовестно подготовлен, все же не мог пробиться вперед. "Теперь также и Ф. Шлегель читает трансцендентальную философию", – писал он осенью своему другу Рейхелю, – "и недурно начал давать пощечины здравому разуму; вчера он был настолько глуп, чтобы сказать, что законы противоречия и достаточного основания имеют вовсе не абсолютное значение, а только

практическое, что они действительно лишь в известной сфере, и что философия состоит из нескончаемого ряда противоречий; толпа здешних студентов верит в это с величайшею легкостью, как будто они действительно могут мыслить что-нибудь при этом". В следующем семестре он пишет Цецшвицу: "здесь с давних пор студенты исключительно занимаются вопросом, что есть истина. Зимой в аудиториях Шлегеля и Шеллинга можно было слышать самые явные бессмыслицы о мире. Но Шлегель, Фридрих Шлегель, делал это слишком пестро, он говорил чересчур много об абсолютном и энтузиазме и притом так смутно, в таком дурном изложении, что теперь у него нет больше слушателей. Один Шеллинг сохраняет влияние". Ср. I. F. Fries, dargestellt von C. L. Th. Henke (1867). Стр. 74 сс.

¹⁰¹ Karoline. II, стр. 3 и 5. Письма написаны тотчас после того, как они разлучились в первой половине октября 1800.

¹⁰² Там же II. стр. 24 (январь 1801) стр. 40 сс. (1 марта 1801).

¹⁰³ Там же II. стр. 45 сс.

¹⁰⁴ Там же II. стр. 98.

¹⁰⁵ Сомневайся в ясности солнца, читатель, сомневайся в свете звезд, но только не в моей истине и не в своей глупости!

¹⁰⁶ Там же II, стр. 97, 104.

¹⁰⁷ Там же II, стр. 76, 107.

¹⁰⁸ Там же II, стр. 217.

¹⁰⁹ Там же II, стр. 228–230.

¹¹⁰ Там же II, стр. 236. сс. (18 февраля 1803).

¹¹¹ Там же II. стр. 141.

¹¹² Aus Schellings Leben. I стр. 405.

¹¹³ Anselm Bitter v. Feuerbachs Leben und Wirken, aus seines ungedruckten Briefen u. s. f. veroffentlicht von seinem Sohne Ludwig Feuerbach. T. I. стр. 69 сс.

¹¹⁴ Allgemeine jenasche Litteraturzeitung. 1800. стр.

474.

¹¹⁵ Intelligenzblatt der A. L. Z. 1799. No 145. Ср. Наум, Die romantische Schule стр. 797 сс.

¹¹⁶ Allg. Litztg. 1799, No 316 и 317.

¹¹⁷ Intelligenzblatt der A. L. Z. 1799. No 142.

¹¹⁸ Заявление Стеффенса 2 июля 1800 г. появилось вместе с ответом Гуфеланда 19 июля. Intelligenzblatt der A. L. Z. 1800. No 104. Ср. Steffens, Was ich erlebte т. IV. стр. 148–150, 251 сс. Aus Schellings Leben. I стр. 302, 306–310.

¹¹⁹ Zeitschrift für speculative Physik. 1800. т. I, вып. I, No II. Отдельный выпуск этой полемики появился у Габлера в Лейпциге. Доротея Фейт утверждает, что А. Шлегель не только помогал сочинять, но и написал большую часть этой статьи.

¹²⁰ Intelligenzblatt der A. L. Z. 1800. No 57 и 62 (30 апр. и 10 мая). Ср. Aus Schellings Leben. I. стр. 299 сс.

¹²¹ Allg. Ltztzg. 1802. No 191.

¹²² Neue Zeitschrift für speculative Physik 1802. т. I, вып. 1. стр. 161 сс., 168, 175–178.

¹²³ Aus Schellings Leben. I. стр. 389, 396 сс.

¹²⁴ См. выше стр. 75.

¹²⁵ См. т. V наст. соч. (2 изд.).

¹²⁶ Allg. Ltztg. 1802 No 225.

¹²⁷ Aus Schellings Leben. I. стр. 386.

¹²⁸ Там же I. стр. 253, 384, 397. Стр. 399–401, 405–418, 422 сс. Стр. 428, 447–449.

¹²⁹ О Максимилиане Иосифе и Монжеля ср. К. Н. Ritter von Lang, Memoiren, ч. II стр. 143–160.

¹³⁰ Там же II. стр. 79, 88 сс.

¹³¹ Aus Schellings Leben. I. стр. 456 сс., стр. 469–475. Последнее письмо написано 14 августа 1803.

¹³² Там же I. стр. 476–481 (Шеллинг к министру

барону фон Центнеру).

¹³³ Там же I. стр. 413.

¹³⁴ Там же II. стр. 5 сс.

¹³⁵ Fr. W. v. Hovens Autobiographie (Нюрнберг 1840). Стр. 166 сс.

¹³⁶ Charlotte von Schiller und ihre Freunde (т. III. Штутгарт, Котта 1865). Стр. 269–277. Письма 14 февр. 1803, 4 апреля 1804 и 4 августа 1804. Ср. там же III стр. 20 (Дора Шток о Каролине. Письмо 2 мая 1797). Переписка Шиллера с Кернером IV. стр. 23. Письмо 17 октября 1797. В кругу Шиллера Каролину называли "дамою Люцифером".

¹³⁷ I. Fr. Fries. Aus seinem handschr. Nachlass dargestellt von Henke стр. 94 сс. Последние письма написаны 9 и 19 августа 1804.

¹³⁸ Karoline. II. стр. 111. Письмо к Шлегелю 12 июня 1801, стр. 301–305 (письмо к Шеллингу 9 мая 1806). Aus Schellings Leben II, стр. 97.

¹³⁹ Karoline II, стр. 255.

- ¹⁴⁰ Aus Schellings Leben II, стр. 11.
- ¹⁴¹ Собр. соч., отд. I, т. V. стр. 353–736. т. VI. стр. 71–130. Стр. 131–576.
- ¹⁴² Aus Schellings Leben II, стр. 46.
- ¹⁴³ Там же II, стр. 21–23.
- ¹⁴⁴ Там же II, стр. 66 сс., стр. 70 сс. стр. 82. Последнее письмо Решлауба к Шеллингу написано 29 августа 1805.
- ¹⁴⁵ Там же, II. стр. 84. Письмо к Виндишману, 17 апреля 1806.
- ¹⁴⁶ Deutscher Merkur 1776. стр. 237–249.
- ¹⁴⁷ Franz Berg, geistl. Rath und Prof. der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg. К характеристике католической Германии, в особенности епископского княжества Вюрцбург в век просвещения. Соч. И. Б. Шваба (Вюрцбург 1869). Ср. стр. 39–42, стр. 113–115, стр. 381–387.
- ¹⁴⁸ Там же II, стр. 434.

- ¹⁴⁹ В Берге виден еще схоластик из школы "obscuri viri". – Он полагает, что опрокидывает фундамент учения Шеллинга тем, что находит, как полагает, в нем грубую силлогистическую ошибку: умозаключение по первой фигуре с отрицательной меньшею посылкой, т. е. софизм, с помощью которого можно доказать, что люди не двуноги, потому что гуси двуноги. Подобным образом, по его мнению, Шеллинг хочет доказать бесконечность мышления на основании конечности объектов. Sextus и т. д. стр. 14. Эта полемика напоминает полемику иезуита Бурдена против Декарта. См. наст. соч. т. I (3 изд.) стр. 410 сс.
- ¹⁵⁰ Oberdeutsche Allg. Litteraturztg. 1805. No 28, 44, 74.
- ¹⁵¹ Там же 1805. No 20 (14 февр.).
- ¹⁵² Aus Schellings Leben II. стр. 30–35.
- ¹⁵³ Там же II. стр. 36 сс. Княжеский рескрипт написан 29 октября 1804, выговор получен Шеллингом 7 ноября.

¹⁵⁴ Там же II. стр. 36. Письмо к Виндишману 24 октября 1804.

¹⁵⁵ *Intelligenzblatt der Ienaschen A. L. Z.* – 1805. 48, стр. 418–422.

¹⁵⁶ Он родился 21 января 1775 г. в Ульме, учился сначала (от Пасхи 1795 до 1796) в Иене, два следующих года провел в Геттингене и, приехав однажды на каникулы в Иену (осенью 1797), познакомился с Фихте, который предложил ему быть домашним учителем своего сына, хотя этому сыну не было еще двух лет, и он не мог еще связать двух слов. Как раз в то время, когда он уже собирался взять на себя эту педагогическую миссию, он получил отказ от Фихте, обдумавшего между тем обстоятельнее этот вопрос. Тем не менее он вскоре отправился в Иену (апрель – июль 1798) и вместо должности домашнего учителя у Фихте получил место секретаря у одного купца и редактора коммерческой газеты в Нюрнберге (от осени 1798 до осени 1801 г.). Восхищенный одним описанием Зальцбурга, он поселился в этом городе в ноябре 1801 г. и женился, не имея положения, средств и видов на будущее; он подружился с Фирталером и Шальгаммером и сделался сотрудником журналов

Salzburger Litteraturzeitung и *Annalen*. Здесь он увлекся новым учением Шеллинга и написал свои первые философские сочинения, подстрекаемый сознанием своей силы и честолюбием, чувствами, которые не уступали по интенсивности настроению Шеллинга. Преклоняясь перед Шеллингом и восхваляя его, как "второго Платона", называя его Бруно мастерским произведением, он в то же время превознес себя: "anch'io sono pittore" Ср. I. I. Wagner, *Lebensnachrichten und Briefe. Von Dr. Phil. Ludw. Adam und Dr. Aug. Koelle* Ульм 1849, стр. 207, 208, 210).

Вагнер, уже в Зальцбурге начавший с успехом читать лекции по философии, хотел сделаться профессором в Баварии и предложил себя правительству. Получив запрос по этому поводу, Шеллинг рекомендовала его, как лицо, пригодное для преподавания. Таким образом он сделался экстраординарным профессором в Вюрцбурге (декабрь 1803 г.). Слух, будто Шеллинг сам попросил, чтобы Вагнера сделали его товарищем, ложен. Вагнер высказался в таком тоне в одном из своих писем (см. выше стр. 216), а Рабус повторил это утверждение (I. I. Wagners *Leben, Lehre und Bedeutung. Von Dr. L. Rabus* 1862 г. стр. 8 сс.). Ср. в противоположность этому: *Aus*

Schellings Leben. II стр. 12.

¹⁵⁷ System der Idealphilosophie von I. I. Wagner. Einleitung. Vom Absoluten und seiner Erkenntniss. Стр. XXIV–XXVI, XXVII сс. XXXIX, XLI, XLI сс.

¹⁵⁸ Aus Schellings Leben. II: стр. 12, 29. Ср. I. I. Wagner, Lebensnachrichten und Briefe von Adam und Koelle. стр. 218–222: В своих письмах Вагнер говорит: "Шеллинг принял меня в первое мгновение с несколько важным видом" (23 дек. 1805 г.). "В моих отношениях к Шеллингу явилась крайняя степень напряженности" (20 февр. 1804 г.). "Между Шеллингом и мною разгоралось теперь самое пылкое состязание на кафедре". "Между Шеллингом и мною интимные отношения совершенно невозможны, так как он весь наука и то, что с этим связано, честолюбие и суетность. Из честолюбия и суетности, подчиненных науке, ты совершенно точно можешь построить всего этого человека" (18 марта 1804 г.). "Итак, между мною и Шеллингом в литературном отношении жребий брошен, и теперь идет вопрос о жизни или смерти" (11 мая 1804 г.).

¹⁵⁹ Там же, стр. 226. Письмо Вагнера 14 апреля 1807.

¹⁶⁰ Oberdeutsche A. L. Z. 1805 г. No 45 (13 апреля).

¹⁶¹ Aus Schellings Leben. II стр. 78 сс.

¹⁶² Там же 11 стр. 7. Письмо Гете 29 ноября 1803 г. Ср. Karoline. II стр. 256.

¹⁶³ Собр. соч. отд. I т. IX стр. 110–206.

¹⁶⁴ Aus Schellings Leben. I 326.

¹⁶⁵ Там же II, стр. 9.

¹⁶⁶ Там же, II, стр. 38–43, стр. 51–56, стр. 73.

Как легко Шеллинг мог без всякого основания раздражаться мелочами, и какую дерзкую ничем не оправдываемую грубость проявляла он в таких случаях, поразительные доказательства этого находятся в переписке с Виндишманом. Он хотел послать курфюрсту Дальбергу, выказавшему благосклонность к нему, своего "Бруно" в знак почтения и потому спрашивал у Виндишмана о его титулах. "Я давно уже пришел к мысли", –

пишет он 26 июня 1804 г. – "что было бы разумно, и что даже долг преданности до известной степени требует, чтобы я положил к ногам Вашего благородного курфюрста свое маленькое сочинение". Виндишман два раза писал ему о титуле, и Шеллинг все забывал его. В третьем своем письме Виндишман замечает: "но зачем класть Ваше сочинение к ногам курфюрста? Лучше мы воспользуемся естественною привычкою также и князьям передавать подарки в руки. Я прошу Вас в разговоре с нашим курфюрстом избегать подобных выражений, которые, как я хорошо знаю, сами по себе ничего не означают, но имеют вид некоторого значения: "наш курфюрст не любит их". Как видно, это замечание было высказано вполне дружески и вызвано вопросом Шеллинга. Между тем Шеллинг, очевидно раздраженный тем, что несколько далеко зашел в чувствах преданности, вымещает за это в ближайшем письме свое дурное настроение на Виндишмане: "Мне кажется, Вы бы могли предположить во мне знание о том, что ни одному человеку в мире не кладут подношений к ногам, и избавить меня от Вашей зарейнской лекции о таких ничего не значащих выражениях" (там же II стр. 21 сс.).

¹⁶⁷ Там же II. стр. 78.

¹⁶⁸ Aus Schellings Leben. II. стр. 78.

¹⁶⁹ Karoline. I. стр. 282, сс.

¹⁷⁰ Aus Schellings Leben. II, стр. 80.

¹⁷¹ Steffens, Was ich erlebte. т. VIII, стр. 356 сс.

¹⁷² Schelling in Munchen: eine litterarische und akademische Merkwurdigkeit. Mit Verwandtem. Von I. Salat. Вып. II. No 4. "Шеллинг не будет профессором в Ландсгуте". стр. 8–13.

¹⁷³ Karoline. II, стр. 294–296 (описание этого вступления).

¹⁷⁴ Franz Berg. Von I. V. Schwab, стр. 439.

¹⁷⁵ О происхождении Аретинов см. Мемуары К. Г. Риттера фон Лангса. Ч. II. стр. 178–181.

¹⁷⁶ Fr. Thierschs Leben, herausgegeben von H. Thiersch. Т. I. стр. 74 сс. Ср. Anselm Feuerbachs Nachlass. Письмо к отцу 11 марта 1810. т. I стр.

189.

¹⁷⁷ Там же т. I. стр. 193–202.

¹⁷⁸ Там же, т. I. стр. 109.

¹⁷⁹ Письмо Баранова к Тиршу. 8 июня 1808. Fr. Thierschs Leben. I стр. 54 сс.

¹⁸⁰ A. Feuerbachs Nachlass. т. I., стр. 193–202.

¹⁸¹ Там же I, стр. 203. Ср. Fries. Von Henke. стр. 318.

¹⁸² Karoline. II, стр. 248, 258, 282. Последнее письмо помечено 1 дек. 1805 г.

¹⁸³ Там же II. стр. 285, 289, 302, 304, 312. Письма относятся к 21 и 26 апреля, 9 и 15 мая 1806 г.

¹⁸⁴ Там же. II, стр. 343. Письмо 15 января 1808.

¹⁸⁵ Там же. II, стр. 354. Письмо 16 сентября 1808 г. Паулине Готтер.

¹⁸⁶ Там же. II. стр. 357 сс., 360 сс. Письмо 1 марта 1809 г. Паулине Готтер.

¹⁸⁷ Там же. I. стр. 363–365. Письмо 17 марта 1809 г.

¹⁸⁸ "Если сердце, восхищенное и восхищающее собою, дарит себя другому сердцу в сладком самозабвении, то это самое высокое украшение жизни".

¹⁸⁹ Через год от той же болезни умер ребенок сестры Шеллинга, а еще через год (в конце августа 1811 г.) брат Каролины Филипп Михаелис. Aus Schellings Leben. II. стр. 227, 266.

¹⁹⁰ Там же. II, стр. 174 сс.

¹⁹¹ Там же, II. стр. 187.

¹⁹² Там же, II. стр. 184.

¹⁹³ Там же, II. стр. 170 сс. Письмо 23 сентября 1809.

¹⁹⁴ Там же, II стр. 170 сс. Письмо 23 сентября 1809.

¹⁹⁵ Там же, II стр. 193.

¹⁹⁶ Там же, II стр. 209.

¹⁹⁷ Там же, II стр. 322–324.

¹⁹⁸ Karoline. II, стр. 308 сс. Письмо 31 января 1807 г.

¹⁹⁹ Там же, II стр. 328–332. Aus Schellings Leben. стр. 112–114.

²⁰⁰ Там же, II стр. 119. Письмо 30 июня 1807 г.

²⁰¹ Ср. наст. соч. т. V (2 изд.).

²⁰² Aus Schellings Leben. II, стр. 97 сс. 104. Письмо 1 ноября 1806 г. стр. 125–31 дек. 1807.

²⁰³ Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel aus dem Nachlasse beider herausgegeben von H. Fichte und K. F. A. Schelling (Котта 1856) стр. 54, 61, 63, 77. Три главных письма: Фихте к Шеллингу 31 мая, 7 августа 1801; Шеллинга к Фихте 3 октября 1801. Стр. 102. сс. Ответ Фихте 15 октября. Стр. 110. Ср. письмо Фихте к Шаду 29 октября 1801. "Мое новое изложение учения, которое появится на

Пасху, надеюсь, обнаружит во всей наготе ложь его заявления, будто он подвинул вперед мою систему, которой он никогда не понимал". "Шеллинг никогда не знал, что такое критический идеализм". Стр. 130.

²⁰⁴ Там же стр. 107.

²⁰⁵ Aus Schellings Leben. II, стр. 112, 124.

²⁰⁶ Там же II. стр. 243.

²⁰⁷ Там же II, стр. 120 сс. Дата на этом письме, 22 октября, есть или описка, или опечатка, так как оно должно было быть написано 11 октября. См. выше.

²⁰⁸ Каролина II. Стр. 340. Письмо 12 октября 1807.

²⁰⁹ I. Fr. Fries, dargestellt von Henke, стр. 112. Письмо 26 ноября 1807.

²¹⁰ Aus Schellings Leben. II стр. 156 сс. Письмо 9 мая 1809.

²¹¹ Там же. II стр. 364.

²¹² Там же. II, стр. 194–203. Собр. соч. отд. I т. VII стр. 417–487.

²¹³ Собр. соч. отд. I т. IX, стр. 1–111 (стр. 28, 66). Ср. Karoline. II, прил. 3, стр. 381 сс. В следующем месте диалога невольно припоминается письмо Шеллинга к Луизе Готтер о смерти Каролины (см. выше стр. 136 сс.): "О, благодетельная смерть", – заметила здесь Клара, – "в этом я узнаю тебя! Позвольте мне вспомнить о том, как все это случилось с моею рано преобразившеюся подругою, которая была ангелом-хранителем моей жизни, как с приближением к ней теней смерти божественное преображение осветило все ее существо, так что я думаю, что никогда не видела ее такую прекрасною, как во время приближающегося потухания жизни" и т. д.

В рукописном отрывке в рассуждении о наслаждении человека, как завершении человеческого бытия, мы как бы слышим речь Каролины: "Так как наше наслаждение может быть столь многосторонним, то мы и должны наслаждаться многостороннее, чем всякое другое существо, и если не наслаждаемся, то не осуществляем своего назначения". Чтобы наслаждаться целым, необходимо заботиться о

целом. Если целое страдает, то и я необходимо должен гибнуть, необходимо должен лишаться удовлетворения, если сохраняю всю свою способность наслаждения. Но одно невозможно без другого: кому открыто всякое наслаждение, кто жаждет всякого наслаждения, тот также и старается с величайшею заботливостью поддержать целое. Я разумею при этом не узкое удовольствие сластолюбца, – он не знает тысячи наслаждений, ежедневно переживаемых сыном природы. Ничтожнейшее растение, каждый луч солнца, всякое веселое лицо, всякая благодарность за малейший дар, всякое сознание заслуженной благодарности, всякое отдаленное дерево, которое дает кроткую защиту чуждому существу, всякое близкое дерево, к плодам которого такой сын природы приглашает измученного путника, всякая птица, которая на его глазах утоляет жажду из холодного источника, всякая маленькая тварь, которой он дает корм, служат для него источником наслаждения, не известного ограниченному сластолюбцу. Мы можем наслаждаться таким образом, если останемся верными природе". См. выше гл. V стр. 61 с.

²¹⁴ Aus Schellings Leben. II, стр. 249 сс. (Письмо

на Пасху 1811 г.).

²¹⁵ Aus Schellings Leben. II, стр. 85 сс. Письмо 1 мая 1866 г.

²¹⁶ Karoline, I. стр. 339 сс. Письмо 12 октября 1807 г.

²¹⁷ I. Fr. Fries. Von Henke. Стр. 314–317. Письмо 6.

²¹⁸ Там же, стр. 319. Письмо 8.

²¹⁹ Там же, стр. 330. Письмо 15 7 августа 1815.

²²⁰ Там же, стр. 315.

²²¹ Там же, стр. 317 сс. Письмо 4. 17 ноября 1810 г.

²²² Aus Schellings Leben. II, стр. 270.

²²³ Там же, II, стр. 280 сс.

²²⁴ Там же, стр. 294 сс. Что касается журнала, упомянутого в письме, ср. ниже "Столкновение с Эшенмайером". Стр. 161 сс.

²²⁵ Aus Schillings Leben, II, стр. 283 сс. 291, 309.

²²⁶ I. Fr. Fres. Vom Henke. Стр. 320 сс.

²²⁷ Aus Schellings Leben. II стр. 330–332. Письмо 8 декабря 1812.

²²⁸ Steffens. Was ich erlebte. VIII 1843 стр. 376–379.

²²⁹ Собр. соч. т. VIII, стр. 137–194. Предисловие написано 2 января 1813 г.

²³⁰ Aus Schellings Leben. II. стр. 287 сс. Письмо к Эшенмайеру 24 февраля 1812 г. стр. 302. Письмо к Виндишману 3 апреля 1812 г.

²³¹ Там же II. стр. 224, 250, 256. Письмо 26 января и 2 июня 1811 г.

²³² Там же II. стр. 269 сс.

²³³ Там же II. стр. 291, 295, 334.

²³⁴ Там же II. стр. 340 сс.

²³⁵ Там же II. стр. 429 сс.

²³⁶ Там же III. стр. 5.

²³⁷ Там же III. стр. 13. 16. 17 сс.

²³⁸ I. Salat. Schelling in Munchen. I вып. (1837).
Стр. 13–23.

²³⁹ Steffens. Was ich erlebte. т. VIII, стр. 373.

²⁴⁰ См. выше гл. II, стр. 18 сс., гл. IX, стр. 130.

²⁴¹ Aus Schillings Leben. II стр. 248.

²⁴² Там же II, стр. 354.

²⁴³ Там же II, стр. 331.

²⁴⁴ Там же II, стр. 399, 402.

²⁴⁵ Там же II, стр. 437.

²⁴⁶ Там же II, стр. 269 сс.

²⁴⁷ Там же, II, стр. 387 сс.

²⁴⁸ Там же, II, стр. 365 сс., 367 сс.

²⁴⁹ В 1823 он перестал быть генеральным секретарем Академии пластических искусств; его место занял по желанию наследного принца Мартин Вагнер.

²⁵⁰ G. H. Schübert, Selbstbiographie. т. III. отд. 2, стр. 511 сс., 543.

²⁵¹ Karl Hase, Ideale und Irrthümer, 1872. Стр. 160, 170. Ср. выше гл. IV, стр. 42.

²⁵² Собр. соч. т. IX, стр. 207–296 (стр. 214 сс., 218–227).

²⁵³ Там же стр. 217 сс.

²⁵⁴ Platens Tagebuch (Котта 1860), стр. 218–220.

Мы следили за твоими устами, и каждый прислушивался со своей скамьи, когда чудовищные молнии твоего духа удар за ударом поражали нашу душу. Мы воспринимаем мир лишь по частям, а ты видишь его весь, как с вершины горы. Пред тобою раскрылось, как цветок, то, что мы расщипываем своим бедным рассудком.

²⁵⁵ Там же стр. 183.

²⁵⁶ Schübert, Selbstbiographie. т. III. отд. 2. стр. 526–537. Статья Энгельгардта: "Граф Платен в Эрлангене" (Morgenblatt 1836. No 210–215). F. Thierschs Leben. т. I. стр. 254.

²⁵⁷ О Пухте ср. G. Fr. Puchtas kleine civilistische Schriften, собр. и изд. А. А. Рудорф, Лейпциг, 1831 г. стр. XIII – LII. Что касается суждения Шеллинга о философии права Шталя ср. Aus Schellings Leben III. Письмо к Х. Г. Вейсе 3 ноября 1834 г., к Бунзену 12 августа 1810 г., к Дорфмюллеру 13 декабря 1840 г., стр. 99, 157 сс., 161.

²⁵⁸ G. H. Schübert Selbstbiographie. т. III. отд. 2, стр. 517–521.

²⁵⁹ О буршестве в Эрлангене ср. Karl Hase, Jdeale und Jrrthumer. О празднике в Вартбурге ср. J. Fr. Fries dargest. von Henke, стр. 173–183.

²⁶⁰ Aus Schellings Leben. II. стр. 28. Письмо 12 июня 1827 г. Ср. стр. 24–26.

²⁶¹ Aus Schellings Leben. III, стр. 38.

²⁶² Fr. Thierschs-Leben. I, стр. 318. Письмо к Якобсу 2 января 1826 г.

²⁶³ Schelling in Munchen: eine litt. und akad. Merkwurdigkeit. Mit Verwandtem. Von I. Salat. II. вып. 1845 г. стр. 127.

²⁶⁴ Fr. Thierschs Leben. I, стр. 299 с. Стр. 332–346. Письмо к Ланге позднею осенью 1827 г.

²⁶⁵ Собр. соч. т. IX стр. 377–507. Т. X. стр. 295–300.

²⁶⁶ Там же (25 августа 1836) стр. 474–476.

²⁶⁷ 27 марта 1829. За два года до этого академия праздновала в общем заседании пятидесятилетний юбилей его.

²⁶⁸ Собр. соч. т. IX, стр. 437–452.

²⁶⁹ Там же стр. 418 сс. стр. 451.

²⁷⁰ Fr. Thierschs Leben I. стр. 346, 349. Письмо к Якобсу 6 февраля 1828.

²⁷¹ "Ты знаешь льва, – он потрясал своими желтыми локонами в дни юности, и теперь, когда они уже усеяны сединами, он задумывает новую битву и собирается в последний раз выступить в открытое поле с тою силою, которой испугалась земля, в последний раз овладеть косным временем и вдохновить все живые сердца". Там же I стр. 296. Это стихотворение под заглавием "Аврора" написано в 1835 г. Ср. выше гл. XIII. стр. 193–196.

²⁷² Собр. соч. т. IX. стр. 353–366. Ср. выше гл. I. стр. 4–8.

²⁷³ Собр. соч. т. IX. стр. 367–376. Ср. Aus Schellings Leben. III. стр. 32. Fr. Thierschs-Leben. II. стр. 2 сс.

²⁷⁴ Шеллинг заблуждается, называя курфюрста, приглашавшего Спинозу, Карлом Фридрихом, а также полагая, что Лейбниц написал свою Теодицею для жены курфюрста Софии Ганноверской: это сочинение возникло из бесед Лейбница с ее дочерью Софией Шарлоттою, первую прусскою королевою.

²⁷⁵ Собр. соч. т. X. Zur Gescihchte der neuern Philosophic. Стр. 14–22.

²⁷⁶ Ср. выше, стр. 33–37.

²⁷⁷ Собр. соч. т. X. стр. 34–48

²⁷⁸ Там же стр. 48–59.

²⁷⁹ Там же стр. 68–70.

²⁸⁰ Там же стр. 73–90.

²⁸¹ Ср. наст. соч. т. V (2 изд.) стр. 460–465

²⁸² Собр. соч., т. X. стр. 92–95.

²⁸³ Там же, стр. 94–97.

²⁸⁴ Там же, стр. 99–119.

²⁸⁵ Там же, стр. 119–123.

²⁸⁶ Там же, стр. 123–125.

²⁸⁷ Там же, стр. 126–164. Последнее сравнение заимствовано из одной прежней эрлангенской

рукописи Шеллинга.

²⁸⁸ Там же, стр. 164–182.

²⁸⁹ Там же, стр. 182–192.

²⁹⁰ Там же стр. 193–200.

²⁹¹ Там же стр. 199.

²⁹² Там же, стр. 225–245.

²⁹³ См. выше гл. XI. No II. 3.

²⁹⁴ Aus Schellings Leben. III. стр. 47.

²⁹⁵ G. W. Fr. Hegels Leben, beschr. von Rosenkranz, стр. 367.

²⁹⁶ Aus Schellings Leben. III. стр. 61 сс., 64 сс.

²⁹⁷ Schelling. Vorlesungen von Rosenkranz (Данциг 1843). Предисловие, стр. XX.

²⁹⁸ Aus Schellings Leben. III. стр. 100–106 сс.

²⁹⁹ Там же, II. стр. 63. Письмо 6 сентября 1832.

Письмо 2 июня 1833.

³⁰⁰ См. выше гл. III. стр. 35 сс.

³⁰¹ Aus Schellings Leben. III. стр. 142 сс. Письмо к Вейсе 31 окт. 1838 стр. 187 (заявление Геннингу 23 февр. 1844).

³⁰² Schelling und Hegel. Von Michelet, 1839. Schelling, Vorlesungen von Rosenkranz, стр. 190 сс. Erdmann, Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant т. II. стр. 692 сс.

³⁰³ Собр. соч. Шеллинга отд. I. т. V. Предисловие стр. VI. сс.

³⁰⁴ Собр. соч. Гейне т. V. Ueber Deutschland. 2. ч. II. Die romantische Schule стр. 157 сс. (Гамбург 1867).

³⁰⁵ Aus Schellings Leben. III стр. 95 сс.

³⁰⁶ Там же, III. стр. 102. Письмо 30 марта 1835. Стр. 73. Письмо 11 сентября 1833. Стр. 102. Письмо 30 марта 1835. Стр. 71. Письмо 25 августа 1833.

307 Aus Schellings Leben. III. стр. 40–42.

308 Там же, III. стр. 336.

309 Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Перев. с франц. Губерта Беккера, с критическим предисловием тайного советника Шеллинга (1834), стр. 35–41.

310 Собр. соч. Гейне т. V. ч. II. стр. 200 сс. Вейсе писал в Bl. für litt. Unterhaltung (1834, No 260) в защиту Кузена против Гейне, и Шеллинг был ему очень благодарен за это. Шеллинг не замедлил сообщить эту статью Кузену и положить ее на его раны. Aus Schellings Leben. III. стр. 95, 99.

311 1833 No 165 (7 ноября).

312 Aus Schellings Leben, стр. 72, 74 сс. Ср. Собр. соч. I. т. X. стр. 201–224.

313 Aus Schellings Leben. III. стр. 92. Письмо 9 июля 1834.

314 Там же III. стр. 132 и 148. Письма к Дорфмюллеру 9 октября 1837 и 29 марта 1839.

315 См. ниже стр. 240 (текст и примечание), 241.

316 Fr. Thierschs Leben. т. II. стр. 479–499.

317 Briefe von A. v. Humboldt an Chr. K. I. von Bunsen (1869). Стр. 15.

318 Aus Schellings Leben. III. стр. 118.

319 Там же III. стр. 101 и 140. Письмо 29 ноября 1834 и 14 июля 1838.

320 Das Wesen des Christenthums. Von L. Feuerbach. 2 изд. Предисл., стр. XXIII.

321 Briefe von A. v. Humboldt an Chr. K. I. v. Bunsen, стр. 14–18, 20 сс. Письмо 22 марта 1835. Ср. Allg. Ztg. Beil. 1870 г. No 5. "Гумбольдт и Бунзен".

322 Chr. K. I. Frhr. von Bunsen. Aus semen Briefen und nach eige ner Erinnerung geschildert von seiner Wittwe (1869), т. II. стр. 2 и 4, стр. 135 прим.

323 Aus Schellings Leben., III. стр. 159.

324 Chr. K. v. Bunsen, т. II. стр. 133 сс.

325 Там же стр. 279.

326 "А propos о Штале!" – замечает Шеллинг против Вейсе, – "если бы он, как он должен был это сделать, заявил публично о моих словах, сказанных ему, когда он мне прислал часть своей рукописи, чтобы получить до известной степени мое согласие пользоваться моими идеями, то не могло бы возникнуть мнение, будто бы исключение всякой разумной необходимости соответствует смыслу моих взглядов". Письмо 3 ноября 1834. В позднейшем письме к Дорфмюллеру он говорит: "Вы бы не выступили так, как Шталь, который воображал, что с такими слабыми средствами, как нахватанные из нескольких лекций, произвольно принятые идеи, можно бороться против великой силы тьмы, распространившейся не только в Берлине, но и во всех прусских университетах, и в то же время выдавал себя еще за шеллингианца". 13 декабря 1810. Aus Schellings Leben. III. стр. 99 и 161. Ср. выше гл. XIII. стр. 257.

327 Aus Schellings Leben. III. стр. 157.

328 Chr. K. I. v. Bunsen, т. II. стр. 136 прим.

329 Aus Schellings Leben. III. стр. 155 сс. Ср. Bunsen. т. II. стр. 135 сс.

330 Там же III. стр. 162. Письмо 5 февр. 1841 к брату.

331 Там же III. стр. 167 сс.

332 Там же III. стр. 165 сс. Письмо 10 сент. 1841.

333 Там же: III. стр. 173. Письмо 9 ноября 1841 к Дорфмюллеру.

334 Собр. соч. Гегеля т. VIII. предисл. стр. XII – XIV. Предисловие написано в 1833.

335 Aus Schellings Leben. III. стр. 173.

336 Там же, III. стр. 173.

337 Первая лекция Шеллинга в Берлине (Котта 1841). Собр. соч. отд. II. т. IV. стр. 357–367.

338 См. выше гл. IX. стр. 152.

339 Fr. W. I. v. Schelling. Ein Beitrag zur Geschichte

des Tages von einem vieljährigen Beobachter (Лейпц. 1843), стр. 253.

³⁴⁰ Собр. соч. т. X. стр. 301–390. – Приведенные данные о лекциях Шеллинга в Берлине заимствованы из собраний его сочинений и не вполне согласуются с официальными расписаниями. Согласно последним Шеллинг читал пять раз философию мифологии: в летнем семестре 1842, 1843, 1845 и в зимнем семестре 1844/45 и 1845/46; курс, начатый летом 1842, должен был закончиться в следующем семестре; точно так же курс летнего семестра 1845 должен был завершиться в следующем зимнем семестре "после краткого повторения предыдущей части". Поэтому, вероятно, философия мифологии была прочтена целиком в течение одного семестра только один раз. Летом 1844 он читал первую часть философии откровения. В зимних семестрах в 1842/43 и 1843/44 в расписании нет его имени и объявления о его лекциях. После 1846 имя Шеллинга встречается еще только один раз; в расписании на зимний семестр 1847/48 Шеллинг объявил курс "новой философии со времени Декарта в ее связи и прогрессивном движении", но не читал его.

³⁴¹ Aus Schellings Leben. III. стр. 242. Письмо 29 декабря 1852 к Беккеру. Ср. стр. 221. прим. Письмо 3 янв. 1850.

³⁴² Preussische Staatsztg. 1842 (19 марта). 22 марта его ученики поднесли ему благодарственный адрес, который был подписан, между прочим, Неандером и Твестеном. В этом адресе ученики приветствовали "новую эру философии".

³⁴³ Leipz. Allg. Ztg. 1812. 1 декабря. Augsb. Allg. Ztg. 1812. № 346 (курс, о котором ничего не сказано в зимнем расписании лекций 1842/43, был, следовательно, все-таки прочтен).

³⁴⁴ Nachgelassene Schriften von H. Steffens. Mit einem Vorwort von Schelling (Берлин 1846). Собр. соч. отд. I т. X. стр. 391–418.

³⁴⁵ Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist. Eine Confession von N. Steffens. Бреславль 1831.

³⁴⁶ Собр. соч. Шеллинга т. X. стр. 394–398, 400.

³⁴⁷ Там же стр. 399–402.

348 Там же стр. 402–405.

349 Там же стр. 402–405.

350 Там же 406–409. Прим.

351 Там же 412. Прим.

352 Там же 413 сс.

353 Там же стр. 406.

354 Aus Schellings Leben. III. стр. 207, 211 сс. Письмо 11 декабря 1847 и 30 марта 1848 к Дорфмюллеру.

355 Там же III. стр. 241. Письмо 29 декабря 1852.

356 Собр. соч. отд. II стр. 6. Первый раз Шеллинг читал в академии 20 февраля 1843 (Aus Schellings Leben. III. стр. 178). Доклад под заглавием "Предварительные замечания к вопросу о происхождении языка" был прочитан 25 ноября 1850. Собр. соч. отд. I. т. X. стр. 419 сс.

357 Schelling in Munchen. Von Salat, ordentlichem Professor an der ehemaligen Universitat zu Landshut,

ч. II (1835) стр. 98 сс.

358 Aus Schellings Leben. III стр. 180.

359 Sendschreiben an den Herrn Prasidenten u s. f. von Schelling in Munchen. Von Prof. Chr. Kapp zu Erlangen. 1830.

360 Fr. W. I. v. Schelling u. s. f. (Лейпц. 1843) стр. 91, 129, 175 сс. 268, 323 сс. 358 сс.

361 Schelling, Vorlesungen von Rosenkranz. 1843 стр. V.

362 Schellings religionsgeschichtlicue Ansicht nach Briefen aus Munchen (Берлин 1841).

363 Schelling und die Offenbarung, Kritik des neuesten Reactionsversuchs gegen die freie Philosophie (Берлин 1841).

364 Schellings Vorlesungen in Berlin. Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben и s. f. von Dr. I. Frauenstadt (Берлин 1842).

365 Aus Schellings Leben. III. стр. 190. Письмо 5 февраля 1841. Ср. Введение в философию

откровения, или обоснование положительной философии. Вторая лекция. "Если творения научного искусства излагаются публично в виде лекций, то, по-видимому, грязное нищенское стряпанье книг, марающее и пятнающее такие произведения, не опасается ни негодования, ни даже существующих законов". Собр. соч. отд. II. т. III. стр. 22.

³⁶⁶ См. выше гл. VIII. стр. 107 сс.

³⁶⁷ См. выше гл. I. стр. 14–16.

³⁶⁸ Сочинение "Открытия и т. д.", заключающее в себе столько ложных утверждений и мнимых фактов, я только недавно видел вблизи и с первого же взгляда догадался, что автор его мой старый товарищ и соотечественник доктор Паулус в Гейдельберге. Aus Schellings Leben III. стр. 115 (письмо к Беккеру 21 октября 1835).

³⁶⁹ Слова из предисловия Шеллинга к Кузену стр. XVIII.

³⁷⁰ Посвящение было таково: "В особенности посвящается тем, кто, наконец, опять понимает, что исторического Христа нужно искать

исторически-идеально, а с церковно-исторической точки зрения усматривает, что чрезмерно фантазирующее диалектическое умозрение Афанасия, Августина, Ансельма и их исследователей все более удаляется от практически-духовного идеала Мессии новозаветного христианства, следуя бесплодной вере, основанной на мнениях".

³⁷¹ Ср. Hemrich Eberhard Gottlob Paulus und seine Zeit. Von K. A. Frhrn. von Reichlin-Meldegg (1855) т. II. стр. 378–383.

³⁷² См. выше гл. XI. стр. 154.

³⁷³ Aus Schellings Leben. III. стр. 182–184. Письма 28 сентября и 6 октября 1843 к Дорфмюллеру.

³⁷⁴ Там же III. стр. 242.

³⁷⁵ Paulus: Die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung u. s. f., стр. 358–359.

³⁷⁶ Там же стр. 359–377.

³⁷⁷ Ср. выше гл. XV. стр. 219–226, гл. XVI стр. 228, 240–242.

378 Paulus, стр. 358–377.

379 Собр. соч. отд. II. т. I. стр. 335, 587; т. III. стр. 53, 86–90.

380 Т. III. стр. 87. – На мюнхенской кафедре он сравнивал философию Гегеля с неумело построенной прядильной машиной. См. выше стр. 223.

381 Напр. предисловие к Ежегоднику (Вутке) немецких университетов на зимний семестр 1842/43, подписанное "G. Heine".

382 Schelling und die Theologie (Берлин 1845), оттиск из "Neues Repertorium für theologische Litteratur und kirchliche Statistik" (1845) вып. II.

383 Aus Schellings Leben. III. стр. 178, 184.

384 Там же III. стр. 181, 197.

385 См. выше гл. XIII, стр. 181 с.

386 Aus Schellings Leben, III. стр. 201 сс. Письмо к Вайтцу 8 ноября 1846.

387 Там же III. стр. 245 сс. Письмо к Шуберту 8 марта 1853.

388 Там же III. стр. 214–217. Письмо к Вайтцу 12 декабря 1849.

389 Там же III. стр. 246–249. Письма к Дорфмюллеру и Беккеру 8 и 12 сент. 1853.

390 Там же III. стр. 211.

391 Там же стр. 213.

392 Там же III. стр. 230.

393 Там же стр. 232 сс.

394 Там же стр. 238, 250.

395 См. выше гл. I. стр. 4.

396 Maximilian II. und Schelling. стр. 33–35. Письма 12 и 27 февраля 1841.

397 Там же стр. 46 (Афины 12 апреля 1841), стр. 65 сс. (Мюнхен 6 мая 1842), стр. 78 (Мюнхен 31

декабря 1842), стр. 91–92.

³⁹⁸ Там же стр. 131 (Дьепш, 23 июля 1816). Ср. стр. 134 (Гогеншвангау 6 ноября 1846).

³⁹⁹ Ср. там же 119–121 (Гогеншвангау 10 декабря 1845). Стр. 141 (Шлангенбад 17 авг. 1847). Стр. 213–214 (Мюнхен 12. 1852). Стр. 239–240 (Мюнхен 30 ноября 1853).

⁴⁰⁰ Забыв себя, стоял я перед творением художника, изображающим Платона среди учеников, склоняющихся пред словами великого учителя, пред исполинскою силою и кротостью его духа. Вдруг я почувствовал, как будто бы взор его направился на меня. Подобно не Платону, а Тебе, дорогой, он любовно покоился, молча приветствуя меня это был огонь Твоей души, игравший в нем. Люди, окружавшие своего учителя, это были великие мыслители всех времен, узнавшие в Тебе, Великий, своего господина. Ты храбро отваживаешься перешагнуть пропасть, над которою мудрецы не находили моста, и которую все углубляли мыслители и верующие люди.

⁴⁰¹ Собр. соч. Шеллинга отд. I. т. I. стр. 85–112.

⁴⁰² Там же, стр. 87–89.

⁴⁰³ Там же, стр. 89–101. Ср. мою Историю новой философии, т. IV (2 изд.) кн. II. гл. III.

⁴⁰⁴ Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel, стр. 1 и 2.

⁴⁰⁵ Собр. соч. Шеллинга отд. I. т. I. стр. 149–244. Это сочинение появилось в 1795 и помещено на первом плане в первом и (единственном) томе философских сочинений, изданном Шеллингом в 1809.

⁴⁰⁶ Там же § 3.

⁴⁰⁷ Там же § 5. стр. 175 прим. ср. Aus Schellings Leben. In Briefen. т. I. стр. 75. Письмо к Гегелю написано 4 февр. 1795. Предисловие к сочинению "Vom Ich" 29 марта 1795.

⁴⁰⁸ Собр. соч. Шеллинга отд. I. т. I. стр. 193.

⁴⁰⁹ Там же стр. 159. Ср. Aus Schellings Leben. т. I. стр. 76.

⁴¹⁰ Собр. соч. Шеллинга отд. I. т. I. стр. 281–312

(написано в 1793).

⁴¹¹ Там же. Письмо I. стр. 287 сс. стр. 29 сс.

⁴¹² Там же. Письмо II.

⁴¹³ Там же. Письмо III и VII стр. 293 сс., 313.

⁴¹⁴ Там же. Письмо V и VI стр. 301–303, 308.

⁴¹⁵ Там же. Письмо V стр. 305.

⁴¹⁶ Там же. Письмо VII стр. 315 сс. Письмо VIII стр. 316 сс.; 319–322.

⁴¹⁷ Там же IX стр. 327, 333–335.

⁴¹⁸ Там же X.

⁴¹⁹ Aus Schellings Leben. I. стр. 76. Письмо 4 февраля 1795.

⁴²⁰ См. мою "Gesch. der neuern Philos.", т. V (2 изд.) кн. III. гл. III. стр. 432.

⁴²¹ Aus Schellings Leben. I. стр. 373 сс. Письмо было отправлено в самом начале 1795 года.

⁴²² Neue Deduction des Naturrechts. Собр. соч. отд. I стр. 245–280 Это сочинение, относящееся к 1795 и напечатанное в журнале Фихте-Нитгаммера (1796 и 97), написано раньше, но напечатано отчасти позже, чем учение Фихте о праве.

⁴²³ Neue Deduction u. s. w. § 1–7.

⁴²⁴ Там же § 8–13.

⁴²⁵ Там же § 1–20.

⁴²⁶ Там же § 31–45.

⁴²⁷ Там же § 46–53.

⁴²⁸ Там же § 54–75

⁴²⁹ Там же § 76–95.

⁴³⁰ Там же § 93–104.

⁴³¹ Там же 140–163.

⁴³² Там же § 2. Ср. § 8 и 9.

433 Vom Ich u. s. w. § 2, прим. 2.

434 Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur (Общий обзор новейшей философской литературы) или Abhandlungen zur Erlauterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, написано в 1796 и 97. Эти исследования появились в философском журнале (1797) под первым заглавием, и в собрании философских сочинений в томе первом (1809) – под вторым. Это четыре исследования, из которых третье самое важное. Собр. соч. отд. I. т. I. стр. 343–453.

435 Исследование I. Собр. соч. отд. I. т. I. стр. 360.

436 Там же отд. I. стр. 360. сс.

437 Отд. III. стр. 363–65. Ср. отд. I. стр. 350.

438 Исслед. I. стр. 355–337.

439 Исслед. II. стр. 365–366.

440 Там же. Исслед. II. стр. 366–374.

441 Там же. Исслед. I стр. 362.

442 Собр. соч., отд. I. т. I. стр. 360.

443 Там же стр. 375–379.

444 Собр. соч. отд. I т. I стр. 403–404.

445 Там же, стр. 382.

446 Там же стр. 387.

447 Там же стр. 395.

448 Там же стр. 396.

449 Слова Канта из его статьи: Vom vornehmen Ton in Philosophie (О заносчивом тоне в философии).

450 Schellings Abhandlungen zur Erlaut. des Idealismus. Собр. соч. I. т. I. стр. 401 сс.

451 Там же стр. 401.

452 Ср. мое сочинение Geschichte der Philosophie т. V (2 изд.). кн. III гл. 7. стр. 483–498. Ср. т. VIII. кн. II. гл. XVIII. стр. 450 и др.

453 Собр. соч. Шеллинга отд. I. т. I. стр. 409, 413–415. Прим. ср. стр. 398 сс.

454 См. мое сочинение *Geshichte der neueren Phil.* т. V (2 изд.) кн. IV. гл. XIII. стр. 831–837. Ср. мое сочинение *Philosophische Schriften* (2 изд.) вып. III. стр. 135.

455 Первая лекция в Мюнхене 26 ноября 1827. Собр. соч. отд. I. т. X. IX стр. 386. Ср. выше кн. I. гл. XV. стр. 209–211

456 См. выше, кн. II. гл. III, стр. 315–317.

457 Ср. мое сочинение *Geschichte der neuern Philos.* т. V (2 изд.). кн. III. гл. V стр. 454–464.

458 Собр. соч. Шеллинга отд. I. т. II. стр. 20.

459 *Abhandl. zur Erlat. des Idealismus der Wissenschaftslehre.* Собр. соч. отд. I. т. I стр. 443.

460 Schelling. *Von der Weltseele.* Предисл. к изд. I. 1798. Собр. соч. отд. I. т. II. стр. 348–350.

461 Hackel, *Anthropogenie*, 4 изд. 1891.

462 I. Fr. Fries, *Polemische Schriften*, т. I (2 изд.) 1824, стр. 127 и 128. Ср. собр. соч. Шеллинга отд. I. т. III. Предисловие издателя, стр. VI. Жизнь Шеллинга. I. Отрывок биогр. Ср. мое соч. *Akademische Schriften* No 11. стр. 93 сс.

463 *Ideen zu einer Philosophie der Natur.* ч. I. введ. Собр. соч. отд. I. т. II. стр. 21–26.

464 Там же стр. 26–29.

465 Там же стр. 31–32.

466 Schelling. *Von der Weltseele.* Собр. соч. отд. I. т. II. стр. 564.

467 C. Du Bois-Reymond, *Unters. über thierische Elektricitat.* Т. I (Берлин 1848) стр. 41.

468 Там же стр. 62 сс.

469 Собр. соч. Араго т. I. А. Вольта. Речь в Академии наук. 26 июля 1831.

470 Herm. Kopp. *Beitr. zur Geschichte der Chemie*, III. стр. 211. прим.

471 Н. Копп. Die Entwicklung der Chemie in der neueren Zeit (Мюнхен, 1873), стр. 61–64.

472 Там же стр. 182. Ср. прил. III. стр. 295.

473 Там же стр. 307 сс.

474 Huser, Geschichte der Medicin (2 изд. Иена 1853) стр. 704–723. Ср. Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über das Brownsche System von einem praktischen Arzte (Иена 1797).

475 См. выше кн. I. гл. IV. стр. 48–49.

476 Ueber das Verhältniss der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnissc. Речь, произнесенная 11 февраля 1793.

477 Там же стр. 35 сс.

478 Первая лекция в Мюнхене 26 ноября 1827. Собр. соч. отд. I. т. IX. стр. 361–363. Ср. выше кн. I. гл. XV. стр. 223 сс.

479 О новейшем открытии Фарадея. Речь в публичном заседании академии 28 марта 1832. Собр. соч. отд. I. т. IX. стр. 439–452. Ср. выше кн. I. гл. XIV. стр. 218 сс.

480 Ср. С. Du Bois-Reymond, Unters. über thierische Electricitat стр. 83 сс.

481 См. выше кн. I. гл. IV. стр. 42 с.

482 Там же гл. III. стр. 34 с.

483 Ср. выше кн. II. гл. VII. стр. 341 с. гл. VIII. стр. 346–351.

484 Ideen кн. I. гл. I. Собр. соч. отд. I. т. 2. стр. 81. Ср. 92 сс.

485 Ideen. 1. Собр. соч. I. 2. стр. 80.

486 Там же I. 2 Собр. соч. I. 2. стр. 100–103.

487 Там же. стр. 80 сс.

488 Там же I. 3. Собр. соч. I. 2. стр. 111 сс.

489 Там же стр. 113 сс.

- 490 Там же I. 3. Собр. соч. I. 2. стр. 115 сс.
- 491 Там же I. 4. Собр. соч. I. 2. стр. 131–132.
- 492 Там же. I. 5. Собр. соч. I. 2. стр. 156.
- 493 Там же I. 5. Собр. соч. I. 2. стр. 156–161. См. выше кн. II. гл. XIII. стр. 380 сс.
- 494 Там же II. 2. Собр. соч. I. 2. стр. 196 сс.
- 495 Там же II. 1. Собр. соч. I. 2. стр. 187.
- 496 Там же II. 1. стр. 186–187.
- 497 Там же II. Собр. соч. I. 2. стр. 192 сс.
- 498 Там же стр. 192, 193.
- 499 Там же стр. 195.
- 500 Там же II. 4. 5. Собр. соч. I. 2. стр. 213–227. сс. В особ. стр. 221 прим. Ср. мое соч. Geschichte der neuen Philosophie т. IV (3 изд.) кн. I. гл. II. стр. 14–26. т. V (2 изд.) кн. III. гл. VI. стр. 465 сс.

- 501 Там же II. 6. Собр. соч. I. 2. стр. 241 сс., 251–252.
- 502 Там же II. 7. Собр. соч. I. 2. стр. 258–260. Ср. стр. 263 сс.
- 503 Там же II. 7. стр. 259 сс. 271–272.
- 504 Там же II. 8.
- 505 Ср. выше кн. I гл. III. стр. 34.
- 506 Von der Weltseele. Собр. соч. I. 2. стр. 331, 569.
- 507 Там же V. VI. 1. Собр. соч. I. 2. стр. 459, 476.
- 508 Там же стр. 382, 568, 569.
- 509 Там же. Собр. соч. I. 2. стр. 395–397.
- 510 Girtanners Anfangsgrtlude der antiphlogistischen Chemie (Берлин 1792). Гл. V. стр. 64.
- 511 Weltseele. Собр. соч. I. 2. стр. 388–397.
- 512 Там же. I. Собр. соч. I. 2. стр. 399, 400.

- 513 Там же II. Д. 1–7. Собр. соч. I. 2. стр. 406–430.
- 514 Там же IV. Собр. соч. 1. 2. стр. 430–435, 441, 452.
- 515 Там же стр. 451.
- 516 Там же VI. Собр. соч. I. 2. стр. 478–481, 487–490.
- 517 Там же. Исслед. всеобщ. организма. I. Собр. соч. I. 2. стр. 493–495.
- 518 Там же III. 2. прим. Собр. соч. 1. 2. стр. 512 сс.
- 519 Там же II. А. 1. стр. 500.
- 520 Там же II. А – С (королл.). Собр. соч. I. 2. стр. 496–507.
- 521 Там же II. С. 3. Прим. Собр. соч. I. 2. стр. 505–507.
- 522 Weltseele. III. 1. 2. стр. 507–509.
- 523 Там же III. 5. А. Собр. соч. I. 2. стр. 514–520.

- 524 Там же стр. 520–526.
- 525 Там же III. В. стр. 526 сс.
- 526 Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, I. 1. и 2. Собр. соч. I. 3. стр. 11–13, 17.
- 527 Там же II. А. Собр. соч. I. 3. стр. 20–25.
- 528 Там же II. В. стр. 27–31.
- 529 Там же II. В. III. 1. Собр. соч. I. 3. стр. 31–33.
- 530 Там же III. 1–3. Стр. 33–35.
- 531 Там же III. 1–3. стр. 33–35.
- 532 Там же III. 4–7. стр. 37–39.
- 533 Там же IV. 2. Собр. соч. I. 3. стр. 43.
- 534 Там же IV. В. 1. 2. стр. 19–51.
- 535 Там же IV. А. прим. стр. 48.
- 536 Там же IV. В. Прибавл. 1. стр. 59–61.

537 Там же стр. 63.

538 Там же IV. В. прибавл. 2. стр. 63, 64.

539 Там же IV. В. прим. стр. 68 сс.

540 Там же V. Собр. соч. I. 3. стр. 69–89. Ср. выше гл. XVI.

541 Entwurf. Собр. соч. I. 3. стр. 92.

542 Там же V. стр. 93.

543 Там же V. стр. 93.

544 Там же т. стр. 96–104. Последнее возражение Шеллинга против философии природы Канта состоит в том, что она не способна объяснить основные факты химии. То же самое возражение и на том же основании выставляют химики против философии природы Шеллинга: они утверждают, что в отношении к основным фактам химии она может сделать не больше, чем учение Канта, а для теорий более современного философа этот недостаток тем более губителен. В ответ на это следует лишь заметить, что Шеллинг

прекрасно понял возникающую здесь проблему и в возражении против Канта стоит на стороне химиков; конечно, от постановки проблемы еще далеко до решения ее, но все же наука делает большой шаг вперед, если проблема становится ясною, а не скрывается более.

545 Там же V. стр. 109.

546 Там же V. Собр. соч. 1. 3. стр. 112–113.

547 Там же стр. 104–126.

548 Там же V. стр. 116.

549 Там же V. стр. 116–119, 124.

550 Там же V. стр. 120.

551 Там же V. стр. 126 сс.

552 Там же V. Выводы. А. стр. 127–131.

553 Там же V. Выводы В. стр. 137–140, 139 прим. 4. Ср. выше гл. XIII стр. 384–387.

554 Entwurf. Собр. соч. I. 3. стр. 140–142.

555 Там же V. Выводы А. стр. 128–136. Ср. ниже гл. XXVI No II. 2.

556 Entwurf V. Собр. соч. I. 3. стр. 106 сс.

557 Там же V. Третий отд. I. Собр. соч. I. 3. стр. 144–148.

558 Там же V. стр. 155–157.

559 Там же. Третий отд. II. стр. 168, 169–171.

560 Там же стр. 171–178.

561 Там же стр. 180–191.

562 Там же стр. 191–194.

563 Weltseele. Собр. соч. I. 2. стр. 560. No 5.

564 Там же стр. 555 прим.

565 Entwurf. Третий отд. II. 4. Собр. соч. I. 3. стр. 153–165.

566 Weltseele. Собр. соч. I. 2. стр. 655 прим.

567 См. выше кн. II. гл. XI. стр. 366. с.

568 Entwurf. Собр. соч. I. 3. стр. 220 (приложение).

569 Entwurf. Третий отд. III. стр. 205 сс. 203.

570 См. выше кн. II. гл. X. стр. 361–366.

571 Entwurf. Собр. соч. I. 3. стр. 207.

572 Entwurf. – стр. 218. 3. а.

573 Там же стр. 210–218.

574 Там же стр. 207–210. Ср. ниже гл. XXIII No I. 2.

575 Einleitung zu seinem Entwurf u. s. f. § 3–4. § 6. II. Собр. соч. I. 3. стр. 274–280.

576 Там же, § 4. стр. 276, 280.

577 Там же § 4. § 6. IV. d. e. m.

578 Там же 6. IV. стр. 291 прим.

- 579 Там же § 6. IV. m. α–ε. Стр. 297–300.
- 580 Там же § 6. IV. g. n. стр. 289, 305.
- 581 Там же § 6. IV. m. стр. 302.
- 582 Там же § 6. IV. B. стр. 307, 308.
- 583 Там же § 6. IV. B. с. стр. 308–312. См. выше гл. XVIII. XIX.
- 584 Einleitung. § 6. IV. B. e. f. стр. 315. 320–321.
- 585 Ср. выше кн. II. гл. XIV.
- 586 Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses u. s. f. § 63. Собр. соч. I. 4. стр. 75 сс.
- 587 Там же § 30. стр. 25. сс.
- 588 Einl. z. Entwurf § 6. IV. B. e. стр. 314–321.
- 589 Allg. Deduction u. s. f. § 4. § 30.
- 590 Там же § 6.
- 591 Там же §§ 8–13.

- 592 Там же §§ 14, 15, 21 а.
- 593 Там же § 15.
- 594 Там же §§16–20.
- 595 Там же §§ 21–23.
- 596 Там же §§ 24–27.
- 597 Там же §§ 28, 29.
- 598 Там же §§ 33, 44.
- 599 Там же §§ 31, 32, 35.
- 600 Там же § 35.
- 601 Там же §§ 36, 37. § 39 прим. Ср. соч. Ф. Баадера о пифагорейском квадрате. Собр. соч. отд. 1. т. 3. стр. 258.
- 602 Allg. Ded. § 32. §§ 37–39 прим.
- 603 Там же § 40.

⁶⁰⁴ Там же §§ 41–42.

⁶⁰⁵ Там же § 45.

⁶⁰⁶ Там же § 41.

⁶⁰⁷ Там же § 47

⁶⁰⁸ Там же § 43.

⁶⁰⁹ Там же § 45.

⁶¹⁰ Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie u. s. f. Собр. соч. I. 4. стр. 103.

⁶¹¹ Allg. Ded. § 47.

⁶¹² Там же §§ 48, 51 Прибавл. 1 и 2.

⁶¹³ Там ж § 49.

⁶¹⁴ Там же § 50.

⁶¹⁵ Там же § 52.

⁶¹⁶ Там же §§ 53, 55.

⁶¹⁷ Там же §§ 54–57.

⁶¹⁸ Там же § 59. Ср. выше гл. XX. стр. 441–444.

⁶¹⁹ Allg. Deduct. § 61. Ср. выше гл. XI. стр. 366–370.

⁶²⁰ Zeitschrift für speculative Physik. I. 2 (1800). Miscellen. B. 4. Собр. соч. т. 4. стр. 544–546.

⁶²¹ Ср. гл. XXVII. No II.

⁶²² Allg. Ded. § 63. "Приложение к статье Г. Эшенмайера, относительно истинного понятия философии природы и т. д." Статья Эшенмайера была озаглавлена: "Spontaneität = Weltseele oder dashochste Princip der Naturphilosophie" (Самопроизвольность = мировая душа, или высший принцип философии природы). Zeitschr. für spec. Physik. II. 1 (1801). Собр. соч. 4. стр. 79–103.

⁶²³ Allg. Ded. § 63. Собр. соч. I. 4. стр. 76.

⁶²⁴ Там же стр. 76, 77.

⁶²⁵ Там же стр. 77.

⁶²⁶ Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie, u. s. f. Собр. соч. I. 4. стр. 85 сс.

⁶²⁷ Там же. Собр. соч. I. 4. стр. 81–83.

⁶²⁸ Там же стр. 84 сс.

⁶²⁹ Там же стр. 86, 87.

⁶³⁰ Там же, стр. 86–88.

⁶³¹ Там же, стр. 92.

⁶³² Там же, стр. 89, 102.

⁶³³ Там же, стр. 102

⁶³⁴ "Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als nothwendigen und integranten Theil der ersten". Собр. соч. I. т. 2. стр. 57–73.

⁶³⁵ Zusatz zur Einleitung in die Ideen. Собр. соч. I. 2. Стр. 69.

⁶³⁶ Там же стр. 66, 68.

⁶³⁷ Там же стр. 58.

⁶³⁸ Там же стр. 58.

⁶³⁹ Там же стр. 64 сс.

⁶⁴⁰ Ср. выше кн. II. гл. XIV.

⁶⁴¹ Ideen. Einl. Zusatz. Собр. соч. I. 2. стр. 69.

⁶⁴² Там же стр. 66–67.

⁶⁴³ Там же стр. 70, 71. Ср. мою Geschichte der neuern Philosophie (3 изд.). т. I. ч. II. кн. I. гл. VI. стр. 202; кн. III. гл. I.

⁶⁴⁴ Там же стр. 69 сс.

⁶⁴⁵ См. выше гл. XII. No III.

⁶⁴⁶ Собр. соч. I. 7. стр. 1–126. Ср. ниже гл. XXVII No II.

⁶⁴⁷ Ideen zu einer Philos. der Natur., кн. I. гл. VI. Прибавл. собр. соч. I. 2. стр. 177.

648 Aphorismen über Naturphilosophie CCXLV.

649 См. выше гл. XIV стр. 389 сс.

650 Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie § 214.

651 Ideen, кн. I, гл. II. Прибавл. Собр. соч. I. 2. стр. 106–111.

652 Fr. Hildebrandt, Anfangsgründe der dynamischen Naturlehr. (Ф. Гильдебрандт. Начальные основания динамического учения о природе, Эрланген 1807). § 1174 стр. 977. Ср. Ъ 511. стр. 403.

653 Schelling. Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen u. s. f. Собр. соч. I. 2. стр. 359.

654 Ideen einer Philosophie der Natur, кн. II. гл. IV Прибавл. Собр. соч. I. 2. стр. 223.

655 Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. Общ. прим. Собр. соч. I. 7. стр. 189–194.

656 Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen.

Собр. соч. I. 2. стр. 359.

657 Aphor. zur Einl. in die Naturphil 104, 107, 108 (заключение), 110–114, 119–124, 133–135, 142–117, 152. Aphor. über Naturphil. XXI.

658 Aphor. zur Einl. § 161. Общ. прим. Собр. соч. I. 7. стр. 174, 189.

659 Там же § 71.

660 Там же §§ 67, 80.

661 Там же §§ 47, 48.

662 Там же §§ 76, 77.

663 Ueber das Verhaitniss des Realen und Idealen u. s. f. Собр. соч. I. 2. стр. 362

664 Aphorismen zur Einl. § 83.

665 Там же, § 100.

666 Ideen. кн. II. гл. I. Прибавл. Собр. соч. т. 2. стр. 187–189.

⁶⁶⁷ Там же II. Прибавл. Собр. соч. I. 2. стр. 110 сс. Ср. Aphor. zur Einl. § 202.

⁶⁶⁸ Ideen, Zusatz zur Einleitung. Собр. соч. I. 2. стр. 69. См. выше XXV N II. стр. 489–494.

⁶⁶⁹ Ср. Aphor. über Naturphilos. XXV. XXVI. XXXIII.

⁶⁷⁰ Ср. выше кн. II, гл. XIV.

⁶⁷¹ Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen u. s. f. Собр. соч. I. 2. стр. 362, 367, 374 и 375.

⁶⁷² Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen. Собр. соч. I. 2. стр. 367–369. Ср. Aphor. über Naturphilos. LIX. CXXXVIII. CLXXII – CLXXX.

⁶⁷³ См. выше кн. I. гл. IV. Ср. Zeitschr. für specul. Physik. т. I. вып. 2 (1800). Misc. B. 5. Сам Шеллинг относит напечатанный здесь отрывок к заключительным параграфам дедукции динамического процесса и говорит, что это "поэтическое выражение подобных же мыслей".

⁶⁷⁴ Aphor. zur Einl. in die Naturphil. § 8.

⁶⁷⁵ Jahrb. der Medicin. Предисловие (июнь 1805).

⁶⁷⁶ Aphor. zur Einl. §§ 4–19, 20, 23–26, 29.

⁶⁷⁷ Там же §§ 27, 28.

⁶⁷⁸ Kritische Fragmente. Собр. соч. I. 7. стр. 245–247.

⁶⁷⁹ Там же стр. 246 с.

⁶⁸⁰ Собр. соч. Баадера. Второй отдел, т. V. Биография стр. 38 сс.

⁶⁸¹ Ср. выше кн. I. гл. XI. стр. 148 сс.

⁶⁸² Ср. выше кн. II. гл. XXV. стр. 494 сс.

⁶⁸³ Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre. Собр. соч. I. 7. стр. 4 и 87.

⁶⁸⁴ Ср. наст. соч. т. V (2 изд.) кн. IV, гл. IV, стр. 693–604. Прим. Ср. выше кн. I, гл. XI, стр. 151–153.

⁶⁸⁵ Glauben und Wissen oder die

Religionsphilosophie der Subjectivity in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Iacobische, Fichtesche Philosophie (Вера и знание, или рефлексивная философия субъективности в ее совершенных формах, как философия Канта, Якоби, Фихте). *Kritisches Journal der Philosophie*. II. 1 (1802).

⁶⁸⁶ Verhältniss der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre. Собр. соч. I. 7. стр. 22.

⁶⁸⁷ Это замечание находится в загадочной книге *Vonaventuras Nachtwachen* (Ночное бдение Бонавентуры, 1805), которая недавно опять заставила говорить о себе; вероятно, это апокрифический роман Шеллинга, который, быть может, написан им еще в Вюрцбурге в течение нескольких недель. Он хорошо сделал, что предал эту книгу забвению. Некоторые места ее напоминают стиль "Критических отрывков".

⁶⁸⁸ О принципе тождества в теории знания Фихте и о двух фазисах развития ее ср. т. V (2 изд.) кн. IV. гл. I, стр. 639–643. Гл. X, стр. 779–789.

⁶⁸⁹ Verhältniss der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre. Собр. соч. I. 7, стр. 15.

⁶⁹⁰ Там же, стр. 3 и 28

⁶⁹¹ Там же, стр. 9–11, 17–20, 21.

⁶⁹² Был бы лишь хорошо сколоченный из дерева крест, а уж живое тело можно приспособить к нему в наказание.

⁶⁹³ Там же стр. 94 сс. 97–105.

⁶⁹⁴ Там же стр. 105.

⁶⁹⁵ Там же стр. 97. Ср. наст. соч. т. V (2 изд.) кн. II. гл. III, стр. 275–276.

⁶⁹⁶ Ueber das Verhältniss der Naturphilos. u. s. f. Собр. соч. I. 7 стр. 44–48, 51.

⁶⁹⁷ Там же стр. 51.

⁶⁹⁸ Там же, стр. 129 сс.

⁶⁹⁹ Там же, стр. 49 с.

⁷⁰⁰ Там же, стр. 48, 117 сс., 124.

⁷⁰¹ Ср. выше, кн. I гл. XI, стр. 152.

⁷⁰² Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie u. s. f. Собр. соч. I. 7, стр. 52–63, 89, 90. Прим., стр. 96 сс.

⁷⁰³ System des transcendentalen Idealismus. Предисловие. Собр. соч. I. 3 стр. 330 сс.

⁷⁰⁴ Там же. Введение § 1, стр. 341 сс § 2. Выводы, стр. 342 сс.

⁷⁰⁵ Там же. Введение § 3. А. В., стр. 346 сс.

⁷⁰⁶ Там же. Введение § 3 С. D., стр. 347–349.

⁷⁰⁷ Там же I, главный отд. 2 отд. Пояснения, стр. 370.

⁷⁰⁸ Там же, I, гл. стр. 370.

⁷⁰⁹ Там же. Введение § 4. No 3, стр. 351. Ср. § 2, стр. 345.

⁷¹⁰ Там же I. главн. отд. 1. и 2, отд., стр. 353–365. Ср. гл. 1. наст. соч. стр. 406–416.

⁷¹¹ Transcend. Idealismus II. главн. отд. стр. 377–387.

⁷¹² Там же III. главн. отд. I. Epoche. – С. стр. 427.

⁷¹³ Там же, III. главн. отд. No II, 1, стр. 397 сс.

⁷¹⁴ Transc. Ideal. III. главн. отд. No II. 4, стр. 398 сс.

⁷¹⁵ Transcend. Ideal. II. главн. отд. В. gg., стр. 386 сс.

⁷¹⁶ Ср. наст. соч. т. V (2 изд.) кн. III, гл. V. и VI. стр. 463–171.

⁷¹⁷ Ср. выше, гл. XXIV, стр. 482.

⁷¹⁸ Ср. Transc. Ideal. III. глава, отд. I, эпоха А, 4. b. Прибавл. 2. С. I. – II эпоха. Vorinnerung стр. 403, 406, 433, 454.

⁷¹⁹ Там же, III главн. отд. I, эпоха А, стр. 399–409.

⁷²⁰ Там же, I, эпоха В, стр. 411 сс. С. стр. 427–429.

721 Там же I, эпоха А. Прибавл. 3, стр. 409–411 В. стр. 426 С. стр. 429. II, эпоха стр. 454.

722 Там же, I. эп. В. стр. 411–426 В. эп. стр. 455.

723 Там же III. главн. отд. II. эпоха D. I Собр. соч. 1. 3, стр. 456–461. D. III. стр. 483–485.

724 Там же II. эп. D. II, стр. 462–466.

725 Там же D. IV, стр. 489 сс.

726 Ср. выше гл. XXIV, стр. 482 сс. гл. XXV, стр. 487 сс. гл. XXIX, стр. 532 сс.

727 Transc Ideal. III. эпоха I. С. II. Дедукция материи, стр. 440–444.

728 Там же. Выводы, стр. 444–450. Эпоха II. D. IV. 3, стр. 491–495.

729 Там же, стр. 497 сс.

730 Там же III. эп. II. D. III, стр. 469–476. II. IV, стр. 495 сс. Ср. эп. III, стр. 520 сс.

731 Там же эп. II. Д. II. стр. 466. Д. III. стр. 467.

732 Там же эп. II. Д. III. стр. 467–469.

733 Там же эп. III. стр. 505, 526.

734 Там же III. Эпоха I. стр. 505.

735 Там же стр. 505–507.

736 Там же стр. 511–523.

737 Там же. Третья эпоха. Общ. прим. стр. 527 сс.

738 Там же стр. 528 с.

739 Там же стр. 529.

740 Там же. Третья эпоха. От рефлексии до абсолютного волевого акта No II. и III. стр. 511–523.

741 Там же IV. стр. 524 сс.

742 Там же IV. главн. отд. Первое положение, стр. 532 сс.

743 Там же. Выводы 1–3. стр. 533 с.

744 Там же. Второе положение стр. 510 сс.

745 Там же стр. 546 сс.

746 Там же стр. 550–552.

747 Там же стр. 549.

748 Там же. Прибавл. 2. стр. 555–557.

749 Там же Е. I. Третье положение. А. а. в. стр. 557–563.

750 Там же стр. 566–669.

751 Там же стр. 570–573.

752 Там же стр. 570–573.

753 Там же стр. 576–581.

754 Там же. Прибавл. стр. 581–587.

755 Там же стр. 587–590.

756 Там же стр. 590–593.

757 Там же стр. 593–597.

758 Там же Е. III. С. стр. 597–604.

759 Там же VI. F. стр. 606 с.

760 Там же. Пятый главный отд., стр. 607–611.

761 Там же. Шестой главный отд. § 1. стр. 612–619.

762 Там же VI. § 2. стр. 619–624.

763 Ср. наст. соч. т. V (2 изд.) кн. III. и. XVI. стр. 621–624.

764 Syst. hes transc. Iheal. V. § 3. стр. 626.

765 Там же V. § 3. стр. 627 сс.

766 Ср. мое соч. Schiller als Philosoph (Шиллер как философ, второе переработанное и дополненное изд., Гейдельберг 1891) кн. II. гл. VII. и VIII.

767 Этот курс, прочитанный им два раза в Иене (1802/3 и 1804) и повторенный в Вюрцбурге

(1805), опубликован на основании оставшихся после его смерти бумаг. Собр. соч. I. т. V. Речь, произнесенную им в Мюнхене 12 октября 1807, он издал сам (Мюнхен 1807). Ср. об этом наст. соч. кн. I. и. XI. стр. 155–157.

⁷⁶⁸ Собр. соч. I. т. V. стр. 426.

⁷⁶⁹ Там же стр. 435.

⁷⁷⁰ Собр. соч. I. т. VII. стр. 289–329.

⁷⁷¹ Там же стр. 296–298. В этом прославлении Винкельмана встречаются обороты, напоминающие слова Шлейермахера о Спинозе в его речах о религии .

⁷⁷² Там же стр. 293 сс., 299 сс.

⁷⁷³ Там же стр. 301–303.

⁷⁷⁴ Ср. наст. соч. т. VIII кн. II, гл. X и XI.

⁷⁷⁵ Там же стр. 305, 307 (По поводу этой ссылки на Гете ср. собственные слова Гете в монологе Фауста "Wald und Hohle").

⁷⁷⁶ Там же стр. 316–321.

⁷⁷⁷ 1. Указания, предшествующие изложению трансцендентального идеализма: гл. XII, стр. 374, сс., XIV. стр. 392–394, XXII. стр. 458 сс., XXIII. стр. 468–471. 2. Ссылки на это изложение: гл. XXIV. стр. 475–483, XXV. стр. 483–494, XXVI. 499–505, XXVII. стр. 507–509. 3. С точки зрения трансцендентального идеализма: гл. XXVIII. стр. 525–527, XXIX. стр. 541–543.

⁷⁷⁸ Что касается трех первых сочинений ср. выше кн. I. гл. III, стр. 34–36. Собр. соч. отд. I, т. IV: Darstellung meines Systems стр. 105–212; Bruno стр. 213–332. Fernere Darstellungen, стр. 333–610. т. V: Vorlesungen über die Methode, стр. 207–852. Ueber das absolute Identitätssystem (из критического журнала философии I, вып. 1) стр. 18–77. т. IV. System der Philosophie, стр. 171–576 (вюрцбургский и иенский манускрипт). Лекции об академическом обучении читались Шеллингом в летнем семестре 1802 и были напечатаны без изменений в 1813 и 1830.

⁷⁷⁹ См. выше гл. XXV, стр. 492 сс.

⁷⁸⁰ Там же, кн. I, гл. IV, стр. 37–39.

781 См. выше, стр. 584.

782 Darstellung meines Systems §§ 2, 9, 26.
Пояснение.

783 Там же, §§ 18–21.

784 Там же, §§ 4, 16. Прибавл. 2.

785 Там же Vorerinnerung. Собр. соч. отд. I, т. IV,
стр. 109.

786 Там же § 12, прибавл. 1.

787 Там же § 1 поясн., ср. § 22 прибавл. §§ 23, 25,
30, 31.

788 Там же, § 25 прибавл. § 26 прибавл. § 27
поясн.

789 Там же, § 28 прим.

790 Там же, § 1 поясн.

791 Там же, § 23 поясн.

792 Там же §§ 35, 36 прибавл. § 37 поясн.

793 Там же, §§ 38, 40, 41 прибавл. §§ 43, 44.

794 Там же §§ 40, 41, 42 поясн. 1 и 2 прим.

795 Там же § 30 поясн.

796 Там же, § 32.

797 Там же §§ 24, 23, § 33 прим.

798 См. выше кн. II. гл. I. стр. 303. Ср. соч. Ueber
das absolute Identitatssystem und sein Verhältniss zu
dem neusten (reinholdischen) Dualismus. Собр. соч.
I, отд. т. V. стр. 26.

799 Darst. meines Syrst. § 44. прим. Собр. соч. I. 4,
стр. 136.

800 Там же § 44 прим. III. § 45 доказ. § 46.

801 Там же, § 46 прим., поясн., дополн.

802 Там же. Vorerinnerung. Собр. соч. отд. I, т. IV,
стр. 108. Ср. выше кн. I, гл. XV. стр. 400 сс.

803 Darst. m. Syst. der Phil. §§ 47–50.

804 Ср. выше кн. I, гл. XVI, стр. 230, 241.

805 Darst. m. Syst. d. Philos. § 51 и § 159 (дополн. 2. прим.). Собр. соч. I 4, стр. 142–144, стр. 212.

806 См. выше кн. II, гл. XXV, стр. 489–493.

807 Darst. m. Syst. d. Philos. § 50 дополн. поясн. 1. Собр. соч. I. 4, стр. 139–141.

808 Там же § 24.

809 Там же § 61 поясн., стр. 151, § 145 поясн. стр. 203 сс.

810 Собр. соч. отд. I. т. 5. Vorlesungen über die Methode des acad. Stud. Лекция I, стр. 213.

811 Там же, стр. 213 сс. Ср. лекц. VII, стр. 283.

812 Там же. Лекц. 1, стр. 216–218.

813 Там же. Лекц. I, стр. 215 с, 218–222.

814 Там же II стр. 223–227.

815 Там же II стр. 227 сс.

816 Там же II стр. 235–238.

817 Там же II, стр. 230–232

818 Там же II, стр. 233.

819 Там же II, стр. 234–235.

820 Там же II, стр. 233.

821 Там же II, стр. 229 сс.

822 Там же II, стр. 228.

823 Лекц. III, стр. 244–247.

824 Там же, стр. 246.

825) Там же, стр. 239–243; II, стр. 236. Ср. мое соч. Rede über das akad. Studium (речь о научных занятиях в университете). Стр. 8–15, стр. 17, сс.

826 Vorles. über die Methode. Лекц. IV, стр. 248–250.

827 Лекц. IV, стр. 250–255. Ср. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (Neue Zeitschr. f. spec. Phys. II, 1. (Собр. соч. I. т. 4 стр. 346, 363 сс., стр. 369 прим.

828 Vorles. über die Methode. Лекц. IV, стр. 256.

829 Лекц. V, стр. 257–261.

830 Лекц. V, стр. 262–265.

831 Лекц. VI, стр. 268–275.

832 Там же, стр. 266–268.

833 Там же, стр. 275 (заключение). Там же VII, стр. 279 сс.

834 Там же, стр. 276–280.

835 Там же, стр. 280–285.

836 Там же, стр. 284.

837 Лекц. XIV, стр. 344–352 Ср. выше гл. XXXI, стр. 570–572, 574 сс.

838 Лекц. VIII. стр. 286 сс.

839 Там же, стр. 290 сс., 292.

840 Там же стр. 289 сс.

841 Там же стр. 292.

842 Там же стр. 292.

843 Там же VIII стр. 292–294.

844 Там же стр. 295 (заключение).

845 Там же, IX. стр. 296–298, 299 сс.

846 Там же, стр. 299.

847 Там же, стр. 298.

848 Там же, стр. 300 сс.

849 Там же, стр. 301.

850 Fernere Darstell. aus dem Syst. der Philosophic. Собр. соч. I. т. 4. стр. 350 сс.

851 Vorlesungen über Methode des akad. Stud. IX, стр. 301–303.

852 Там же стр. 303–305.

853 Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts. § 86.

854 Ср. наст. соч. т. VIII. кн. II, гл. IV, стр. 195 сс., гл. X, стр. 291–293

855 Vorles. über die Methode des akad. Stud. VIII, стр. 293; IX, стр. 296 сс., 302. Ср. выше гл. XXXI, стр. 576.

856 Vorlesungen über die Meth. des akad. Studiums. 1835, т. II, § 149. – Schelling, Vorles. IX стр. 297, 298.

857 Tories, über die Methode des akad. Stud. X. стр. 306 сс. 309.

858 Там же X стр. 307–311.

859 Там же стр. 311 сс.

860 Там же стр. 312–316.

861 Там же XI стр. 217 сс., 321.

862 Там же стр. 318–323.

863 Там же стр. 325 сс. Ср. мое соч. Goethes Faust (3 изд.) кн. I. гл. I. стр. 6, кн. II. гл. IV. стр. 90–92.

864 Vorles. XII. стр. 325, 332, XI. стр. 321. Ср. выше кн. II гл. VII. стр. 339.

865 Vorles. über die Meth. des akad. Studiums, XII. стр. 327–330. Ср. о мироздании выше кн. II. гл. XVIII. стр. 339–405; гл. XXVI стр. 502 сс.

866 Vorles. über die Methode, XII. стр. 330–334.

867 Там же XIII. стр. 335–337.

868 Там же стр. 341–343. О ср. анатомии см. выше гл. XVII стр. 418 с.

869 Fernere Darstellungen u. s. f. Собр. соч. I. т. 4. стр. 410.

870 См. выше кн. II. гл. XXVIII стр. 527 сс. гл.

XXXI. стр. 570–572.

⁸⁷¹ См. выше кн. I. гл. IX. стр. 128.

⁸⁷² См. выше кн. II. гл. XXV. стр. 492 сс.

⁸⁷³ Сочинения Ф. Г. Якоби (1819), т. IV, отд. I. Первое приложение к письмам об учении Спинозы, стр. 43–45.

⁸⁷⁴ Bruno oder über das gottliche und naturliche Princip der Dinge. Диалог 1802 (2 изд. 1842).

⁸⁷⁵ Собр. соч. I. т. 4, с. т. р. 217–226.

⁸⁷⁶ Там же. стр. 226–235.

⁸⁷⁷ Там же, стр. 235–237.

⁸⁷⁸ Там же стр. 237–243, 247, 291 сс.

⁸⁷⁹ Там же стр. 243–245. Ср. Fernere Darstellungen u. s. f. Собр. соч. I, т. 4, стр. 347.

⁸⁸⁰ Bruno. Стр. 245–252, ср. стр. 233–235.

⁸⁸¹ Там же стр. 252–258. Ср. Fernere Darstellungen.

Собр. соч. I. т. 4, стр. 353–359.

⁸⁸² Там же, стр. 368, 404.

⁸⁸³ Bruno стр. 258–260. Ср. Fernere Darstellungen стр. 369 прим.

⁸⁸⁴ Bruno, стр. 297.

⁸⁸⁵ Там же, стр. 305.

⁸⁸⁶ См. пред. гл. стр. 632 сс. Bruno, стр. 262 272. Ср. Fernere Darstellungen стр. 431–450.

⁸⁸⁷ См. выше кн. II, гл. XIX, стр. 427–430, гл. XXVI, стр. 502–505.

⁸⁸⁸ Bruno стр. 260. Fernere Darstellungen, стр. 402.

⁸⁸⁹ Bruno стр. 307–310.

⁸⁹⁰ Там же стр. 310 сс., 315 сс.

⁸⁹¹ Там же стр. 311–315 (особ. стр. 313 сс.).

⁸⁹² Там же стр. 315–321.

893 Там же стр. 323 сс. См. кн. II, гл. XXXII, стр. 593 сс.

894 Bruno, стр. 324–327.

895 Там же стр. 322 сс.

896 Там же стр. 328 сс.

897 Там же стр. 328 сс.

898 См. выше кн. I, гл. VI, стр. 45–46, гл. VIII стр. 111.

899 Собр. соч. I т. 6. Философия и религия, стр. 11–70. Вступительное замечание, стр. 13–15. Введение стр. 16–20.

900 Там же. Введение стр. 16 и 20.

901 Там же стр. 29.

902 Там же. "Идея абсолютного", стр. 21–27.

903 Там же. "Происхождение конечных вещей из абсолютного и их отношение к нему". Стр. 28–35.

904 Там же стр. 47.

905 Там же стр. 35–37. Ср. пред. гл. стр. 637. См. выше гл. XXVI стр. 498–502.

906 Philosophie und Religion, стр. 38 сс.

907 Там же стр. 39.

908 Там же стр. 39 и 40, 51 сс.

909 Philosophie und Religion стр. 40 и 41, 52.

910 Там же стр. 41–43, 52. Ср. Fernere Darstellungen u. s. f. Собр. соч. I. т. 4. стр. 389.

911 Там же стр. 42 сс.

912 Там же. Свобода, нравственность блаженство: конечная цель и начало истории стр. 57, 63.

913 Там же стр. 53, 55 сс.

914 См. выше. кн. II. гл. XXXI. стр. 464.

915 Philosophie und Religion. Стр. 57–59.

⁹¹⁶ Там же стр. 47.

⁹¹⁷ Там же "Бессмертие души" стр. 60.

⁹¹⁸ Там же стр. 60–62.

⁹¹⁹ Там же стр. 62–64. Ср. мое соч. История новой философии т. VIII. кн. II. гл. XV. стр. 383 сс.

⁹²⁰ Philosophie und Religion. "Приложение. О внешних формах, в которых существует религия". Стр. 65–70.

⁹²¹ Fernere Darstellugen u. s. f. Собр. соч. I. т. 4. стр. 400 сс.

⁹²² Hübert Becker. Schellings Geistesentwicklung u. s. f. Юбил. соч. (1875) стр. 9, 17 сс., 38.

⁹²³ См. выше кн. II. гл. XXVII. стр. 517 сс.

⁹²⁴ Собр. соч. Шеллинга I, т. 10 стр. 182–192. Отд. II. т. 3. стр. 120–125. Ср. наст. соч. кн. I. гл. XV. стр. 226.

⁹²⁵ Собр. соч. I. т. 7. Предисловие стр. 333–335. Ср. наст. соч. кн. I гл. I, стр. 159 сс.

⁹²⁶ Собр. соч. Шеллинга I. т. 7. стр. 336–347.

⁹²⁷ Там же, стр. 347–350 (особ. стр. 349 сс.).

⁹²⁸ Там же стр. 350. Ср. выше кн. II. гл. V, стр. 326–328. Приводя и оценивая эту цитату, Ф. Гофман упустил это из виду (Fr. Baaders Kleine Schriften. т. III. стр. XCVIII. Ср. мое соч. История Нов. фил. VIII кн. II. гл. XVII). стр. 450.

⁹²⁹ Соч. Шеллинга о человеческой свободе, собр. соч. I. 7. стр. 352 сс. Ср. стр. 367–370.

⁹³⁰ Там же стр. 353.

⁹³¹ Там же стр. 354.

⁹³² Там же стр. 354 и 355.

⁹³³ Там же стр. 357–359.

⁹³⁴ Там же стр. 357. Ср. выше кн. II, гл. XXXII стр. 601–603.

⁹³⁵ Шеллинг о человеческой свободе, стр. 358–360.

936 Там же, стр. 360 сс.

937 Там же стр. 361.

938 См. выше кн. II. гл. 26. стр. 504–505.

939 Исследование Шеллинга о человеческой свободе стр. 362.

940 Там же стр. 362 сс.

941 Там же стр. 363 сс., стр. 370.

942 Там же стр. 364–367. Ср. Fr. v. Baader "Ueber Starres und Fliessendes" (1808). Собр. соч. главн. отд. I. т. III, стр. 275 сс. прим.

943 Fr. v. Baader, Ueber die Behauptung, dass kein ubler Gebrauch der Vernunft sein konne (1807). Собр. соч. I т. 1, стр. 36.

944 Schelling, Untersuchungem über die menschliche Freiheit. Стр. 366–373.

945 Там же стр. 373 и 374.

946 Там же. стр. 373–376. Ср. мое соч. Ист. нов. фил. т. VIII. кн. II гл. VII, стр. 247–249.

947 Schelling über die menschliche Freiheit. Стр. 377 сс.

948 Там же стр. 378–380.

949 Там же стр. 380–382.

950 Там же, стр. 382 сс. Ср. мою речь, произнесенную при вступлении в должность проректора: Ueber die menschliche Freiheit (2 изд. Гейдельберг, 1888).

951 Schilling, Ueber menschliche Freiheit, стр. 382–385.

952 Там же, стр. 385–388.

953 Там же, стр. 388 сс.

954 См. мое соч. Ueber die menschliche Freiheit, стр. 44–45.

955 Schelling, Ueber die menschliche Freiheit. Стр. 389–91.

⁹⁵⁶ Там же стр. 389, 391–394.

⁹⁵⁷ Там же стр. 394 сс.

⁹⁵⁸ Там же стр. 395 сс.

⁹⁵⁹ Там же стр. 396–399.

⁹⁶⁰ Там же стр. 399–403.

⁹⁶¹ Там же, стр. 403–405.

⁹⁶² Там же, стр. 405 сс. стр. 407 сс.

⁹⁶³ Там же, стр. 403 сс.

⁹⁶⁴ Там же стр. 412.

⁹⁶⁵ Там же стр. 410 прим.

⁹⁶⁶ Там же стр. 406–408.

⁹⁶⁷ Там же стр. 409. Прим. 412–414. Ср. Лессинг, *Erzielrang des Menschengeschlechts*, § 76.

⁹⁶⁸ Schelling, *Untersuchungen über die menschliche*

Freiheit. Стр. 411 и 415

⁹⁶⁹ Там же, стр. 410, прим. стр. 416.

⁹⁷⁰ Ср. выше кн. II. гл. XXVII. стр. 507 сс.

⁹⁷¹ *Untersuchungen über die menschl. Freiheit*, стр. 414.

⁹⁷² Ср. выше кн. II. гл. XXXVI, стр. 655–657.

⁹⁷³ Ср. выше кн. I гл. XII, стр. 171–173. Собр. соч. Шеллинга I, т. VIII. Письмо Эшенмайера к Шеллингу и т. д. стр. 145–160. Ответ стр. 161–189.

⁹⁷⁴ Собр. соч. I. т. 8, стр. 146, 148, 150, 153.

⁹⁷⁵ Там же стр. 166–168, 169, 174 сс., 183–185.

⁹⁷⁶ Внешняя история спора Якоби с Шеллингом изложена в биографической части соч. Ср. кн. I, гл. XII, стр. 163–171.

⁹⁷⁷ Критическое исследование, написанное Гегелем, было озаглавлено так: "Вера и знание, или рефлексивная философия субъективности в

совершенной своей форме, как философия Канта, Якоби и Фихте". *Kritisches Journal der Philosophie*, т. II. St. I (1802).

978 См. выше кн. I. гл. XII. стр. 164–166.

979 Fr. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (Лейпциг 1811). Стр. 32–40, 90 сс.

980 Там же стр. 3 сс.

981 Там же стр. 67, 102–110.

982 Там же стр. 116–124.

983 Там же стр. 124–127.

984 Там же стр. 141.

985 Там же стр. 186 сс., прил. А. стр. 193–197.

986 Там же стр. 154–157, 169.

987 Там же стр. 98.

988 Собр. соч. I. т. VIII. стр. 19–36 (Предисловие

написано 13 декабря 1811).

989 Schellings *Denkmal u. s. f.* Предварительное пояснение. Собр. соч. I. т. 8. стр. 23, 38, 135.

990 Там же "3. Общие соображения (аллегорическое видение)" стр. 89–115 (в особ. стр. 94, 105–107, 114 сс.).

991 Там же 1. "Исторический обзор" стр. 38–53.

992 Там же "3. Общие соображения". стр. 132.

993 См. выше. кн. I. гл. XII. стр. 170.

994 *Denkmal* и. в. f. 2. Научное стр. 55.

995 Там же стр. 57–70.

996 Там же стр. 70–74.

997 Там же стр. 74–79.

998 Там же стр. 79–81.

999 Там же стр. 81 прим.

¹⁰⁰⁰ См. выше кн. I гл. XV. стр. 224 сс.

¹⁰⁰¹ Что касается возникновения и мотивов появления этих сочинений, см. биографию Шеллинга кн. I. гл. XI. стр. 159–163.

¹⁰⁰² Stuttgarter Privatvorlesungen. Собр. соч. I. т. 7. стр. 431–445, 454.

¹⁰⁰³ Там же стр. 422–431, 435 сс. Это различие обозначается также терминами "бытие и полагание бытия", "полагание и полагание полагания", стр. 426 сс.

¹⁰⁰⁴ Там же стр. 427 сс.

¹⁰⁰⁵ Там же стр. 484.

¹⁰⁰⁶ Там же стр. 464.

¹⁰⁰⁷ Собр. соч. I. т. VIII. стр. 195–345. Ср. выше кн. I. гл. XI. стр. 159–163. Гл. XII. стр. 173–177.

¹⁰⁰⁸ Schelling, Weltalter, стр. 256.

¹⁰⁰⁹ Там же стр. 259.

¹⁰¹⁰ См. выше кн. II. гл. XXXVII. стр. 686, гл. XXXVIII. стр. 704.

¹⁰¹¹ Weltalter, стр. 261.

¹⁰¹² Там же стр. 309 сс.

¹⁰¹³ Там же стр. 216.

¹⁰¹⁴ Там же стр. 321–322, 335 и 339.

¹⁰¹⁵ Там же стр. 321.

¹⁰¹⁶ Там же стр. 235–236.

¹⁰¹⁷ Там же стр. 290.

¹⁰¹⁸ Там же стр. 285.

¹⁰¹⁹ Там же стр. 301 сс.

¹⁰²⁰ Там же стр. 307, 310–311.

¹⁰²¹ Там же стр. 308.

¹⁰²² Там же стр. 289–307.

1023 Там же стр. 244, 252, 276.

1024 Там же стр. 261, 273.

1025 См. выше кн. I. гл. XI. стр. 159. Собр. соч. I. т. 8. стр. 346–422 (на стр. 369 422 помещены 122 примечания).

1026 Там же стр. 369.

1027 Die Gottheiten von Samothrake, стр. 349–354.

1028 Там же стр. 367–359, 360–361.

1029 Там же стр. 367–368. Прим. 115 и 117.

1030

Дивуйтесь этим дивам,
Что в дар мы принесли Вам!
Вот панцирь черепаший
С добычей чудной нашей:
В нем лик кумиров строгий.
О, пойте: это Боги!
Мы ездили к кабирам,
Чтоб шел наш праздник с миром:
Их волей усмирен
Спокоен Посейдон.

Фауст, II. ч. перев. Н. Холодковского.

1031

Малы на взгляд,
Силой обильные,
Помощь в крушение творят
Боги древнейшие, сильные.

1032

Горшок из глины вижу я,
Уродливо слепленный;
Пред ним-то, лоб свой не щадя,
Мудрец кладет поклоны.

1033

Здесь три, четвертый там остался:
Поехать с нами отказался,
Главнейший, как он уверяет,
Который всеми управляет
Всего их прежде семь считалось.

1034

Покуда сами мы не знаем –
И обыскать Олимп желаем.
Осьмого ж там открыли ныне,
Какого не было в помине.

1035

Эти несравненные
Вечно стремятся вперед,
Полные алчного влечения к недостижимому.

¹⁰³⁶ Eckermann, Gespräche mit Goethe ч. II. стр. 186.

¹⁰³⁷ Собр. соч. отд. II, т. 1–4. Историко-критическое введение в философию мифологии включает в себе 10 лекций (II. 1. стр. 1–252), философское введение – 14 (II. 1. стр. 252–590), философия мифологии в первой книге (монотеизм) – 6 (I. 2. стр. 1–131), во второй – 23 (II. 2. стр. 133–674). – Введение в философию откровения состоит из 8 лекций (III, 1–174), первая часть философии откровения – из 15 (II. 3. стр. 175–530), вторая часть – из 14 лекций (II. 4. стр. 1–367).

¹⁰³⁸ Собр. соч. II. т. 2 лекция VI. 110, 111.

¹⁰³⁹ Собр. соч. II. т. 3 лекц. XVIII XXIII. стр. 382 630. Таким образом, что касается числа лекций, философия мифологии относится к философии откровения не как 53:37, а как 59:31. Следовательно, философия мифологии составляет почти две трети всего позднейшего учения Шеллинга.

¹⁰⁴⁰ См. выше гл. XL. стр. 744 сс.

¹⁰⁴¹ Ср. там же стр. 744 сс. О сходстве между позднейшим учением Шеллинга и учением Шопенгауэра ср. соч. Э. Гартмана Schillings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer (Положительная философия Шеллинга, как единство философии Гегеля и Шопенгауэра, Берлин 1869) стр. 21 сс.

¹⁰⁴² Ср. выше кн. I. гл. XVIII. стр. 259 сс.

¹⁰⁴³ Собр. соч. II. т. 4. лекция XXXIII стр. 229–233.

¹⁰⁴⁴ Там же лекция XXXVII стр. 318 (311–320).

¹⁰⁴⁵ Там же лекция XXVII стр. 318 (стр. 317–320).

¹⁰⁴⁶ См. выше кн. II. гл. XL стр. 748.

¹⁰⁴⁷ Собр. соч. II. т. 4. Лекц. XXXVIII стр. 328–332.

¹⁰⁴⁸ Там же лекц. XXXIII стр. 232.

¹⁰⁴⁹ Leben Jesu, Заключение § 149: умозрительная христология.

¹⁰⁵⁰ См. выше кн. II. гл. XXXI. стр. 576. гл. XXXIV. стр. 626–628.

¹⁰⁵¹ Отд. III. стр. 405. прим. стр. 404–405.

¹⁰⁵² Второе издание (Мюнхен 1875) стр. 560–562.

¹⁰⁵³ Собр. соч. II. т. I. лекц. IX. стр. 224. Ср. т. 3. лекц. I. стр. 14.

¹⁰⁵⁴ Собр. соч. II. т. I. лекц. XI. стр. 223.

¹⁰⁵⁵ Там же стр. 216.

¹⁰⁵⁶ Там же стр. 211–213.

¹⁰⁵⁷ Там же лекц. I. и II. стр. 1–46. Там же лекц. IX. стр. 214.

¹⁰⁵⁸ Там же лекц. IV. стр. 89 (Первое изд. соч. Крейцера появилось в 1810–1812, а второе, которым пользовался Шеллинг, в 1820–1824).

¹⁰⁵⁹ Там же лекц. V., стр. 106–109.

¹⁰⁶⁰ Собр. соч. II. т. I. лекц. VI. стр. 120–122, стр. 131–133.

¹⁰⁶¹ Там же стр. 124–125.

¹⁰⁶² Там же лекц. VIII. стр. 193–198. стр. 196 прим.

¹⁰⁶³ Там же лекц. IX. стр. 207.

¹⁰⁶⁴ Там же лекц. VI. стр. 138. стр. 139–143, лекц. VII. стр. 149 сс. 155–158; лекц. VIII. стр. 187–192.

¹⁰⁶⁵ Там же лекц. VII. стр. 161–169.

¹⁰⁶⁶ Собр. соч. II. т. 3. лекц. IV. стр. 53–73 (в особ. стр. 57 сс.).

¹⁰⁶⁷ Собр. соч. II. т. 1. лекц. XI. стр. 264–276. Лекц. XII. стр. 277–283. Замечу между прочим, что здесь в изложении исторических фактов есть много ошибок, объясняемых забывчивостью, или неточностей, которые издатель должен был бы исправить. "Дружески расположенною последовательницей картезианской философии" была не супруга Фридриха V, а старшая дочь его пфальцграфиня Елизавета (лекция XI. стр. 264). Джордано Бруно "окончил свою беспокойную жизнь в пламени" через несколько лет после

рождения Декарта, а не до рождения его. Декарт родился 31 марта 1596, а Бруно был сожжен в Риме 17 февраля 1600 (на Кампо ди Фьори, где в наше время ему поставлен памятник).

¹⁰⁶⁸ Там же лекц. XII. стр. 279.

¹⁰⁶⁹ Там же лекц. XII. стр. 283 текст и прим. О Гербарте ср. Введение в философию откровения, собр. соч. II. т. 3. лекц. II. стр. 32; "я сошлюсь в качестве примера на то, что называют философией Гербарта".

¹⁰⁷⁰ Ср. выше кн. I. гл. XVII. стр. 236–242. Собр. соч. II. т. I. лекц. XX. стр. 464–466. Там же т. 3. лекц. III. стр. 51–64. лекц. IV. стр. 53–57.

¹⁰⁷¹ Там же т. I. лекц. XX. стр. 466–468.

¹⁰⁷² См. выше кн. II. гл. XL. стр. 744 сс. гл. XLI стр. 753 сс.

¹⁰⁷³ Там же гл. XL. стр. 698 с.

¹⁰⁷⁴ Собр. соч. II т. 1. лекц. XII. стр. 286–294. Лекц. XIII. стр. 302–304, 312–319. Лекц. XIV. стр. 335 сс. Лекц. XVI. стр. 380. Лекц. XVII. стр.

383, 393–402. Ср. т. 2 (монотеизм): лекц. II. и III. стр. 24–65. Ср. т. 3 (Философия откровения, часть I) лекц. X – XII, стр. 199–239

¹⁰⁷⁵ Там же т. I. лекц. XVII. стр. 388. Ср. выше кн. II, гл. V. стр. 317–328. См. мое соч. История новой философии т. VIII (Шопенгауэр), кн. II. гл. XVIII. стр. 450 сс.

¹⁰⁷⁶ Собр. соч. II. т. 1. лекц. XVII. стр. 399–468. Ср. выше кн. II. гл. XL. стр. 749–759.

¹⁰⁷⁷ Собр. соч. II. т. 1. лекц. XVIII. стр. 411 сс.

¹⁰⁷⁸ Там же XVIII. 420–422.

¹⁰⁷⁹ Там же лекц. XX. стр. 480 сс.

¹⁰⁸⁰ Там же лекц. XX. Стр. 481–487. Ср. лекц. XXII. Стр. 527.

¹⁰⁸¹ Там же стр. 461–464.

¹⁰⁸² Там же лекц. XX. стр. 467–475 Ср. Ed. v. Hartmann, Schellings positive Philosophie u. s. f. стр. 27.

- ¹⁰⁸³ Собр. соч. II. т. 1. лекция XXII. стр. 527–530.
- ¹⁰⁸⁴ Там же лекц. XXII. стр. 532–533. Ср. лекц. XXIII. стр. 535.
- ¹⁰⁸⁵ Там же лекц. XXIII. стр. 536–539.
- ¹⁰⁸⁶ Там же лекц. XXIII. стр. 539–542.
- ¹⁰⁸⁷ Там же стр. 541.
- ¹⁰⁸⁸ Там же стр. 541–543.
- ¹⁰⁸⁹ Там же лекц. XXIII. стр. 543–546.
- ¹⁰⁹⁰ Там же стр. 546–547. Под новейшим временем нужно понимать 1848–1850 гг. и парламентские речи того времени о прусской и германской конституции.
- ¹⁰⁹¹ Там же лекц. XXIII. стр. 547–550. Ar. Pol. II 10. Eth. N. X. 8.
- ¹⁰⁹² Там же лекц. XXIII. стр. 550–552.
- ¹⁰⁹³ Там же лекц. XXIV. стр. 553–556 (Oed. Col. стих 1225).

- ¹⁰⁹⁴ Там же стр. 557–558.
- ¹⁰⁹⁵ Там же лекц. XXIV. стр. 557 и 558. прим.
- ¹⁰⁹⁶ Там же стр. 558–560 (стр. 559 прим.).
- ¹⁰⁹⁷ Ср. там же лекц. XX. заключение.
- ¹⁰⁹⁸ Там же лекц. XXXIV. стр. 556. Ср. стр. 569.
- ¹⁰⁹⁹ Там же, лекц. XXIV. стр. 563–566. Ср. стр. 570. Ср. Abhandlung über die Qaelle der ewigen Wahrheiten (исследование об источнике вечных истин), доклад, прочитанный 17 января 1850 в общем заседании в Академии наук в Берлине. Собр. соч. т. I. стр. 573–590. Бог содержит в себе только чистую действительность своего бытия, но то, что он есть, не было бы истиною, если бы он не был что-то, – если бы он не имел отношения к бытию, отношения не к какому-либо отдельному понятию, но к понятию всех понятий, к идее. Здесь заключается истинное сознание того единства бытия и мышления, которое, будучи однажды признано, может быть применено различными способами". "В этом единстве приоритет стоит не на стороне мышления; бытие

есть первое, а мышление есть второе или последующее".

¹¹⁰⁰ Там же лекц. XXIV. стр. 567–569 прим. Ср. переписку Шеллинга с королем Максимилианом II. См. выше стр. 288–292.

¹¹⁰¹ Собр. соч. II. т. 1. лекц. XXIV. стр. 571.

¹¹⁰² Ср. выше кн. I. гл. XVII. стр. 254. прим.

¹¹⁰³ Собр. соч. II. т. 1. стр. 571.

¹¹⁰⁴ См. выше кн. II. гл. XLIII. стр. 773 сс.

¹¹⁰⁵ Собр. соч. т. II. т. 2, лекц. I. стр. 8.

¹¹⁰⁶ Там же лекц. IV. стр. 72.

¹¹⁰⁷ Там же лекц. IV. стр. 74–75.

¹¹⁰⁸ Ср. выше кн. II. гл. XXXVIII. стр. 710–714 и гл. XXXIX. стр. 716–735.

¹¹⁰⁹ Собр. соч. II т. 2. лекц. IV. стр. 69, 74 и 75.

¹¹¹⁰ Там же, лекц. II. стр. 47 сс.

¹¹¹¹ Там же. лекц. II. стр. 35 сс., лекц. III. стр. 50–61.

¹¹¹² Там же лекц. IV. стр. 75–77 (Зачатки английского теизма появляются впервые в конце 17 века, а его развитие относится к первой половине 18 века).

¹¹¹³ Там же лекц. IV. стр. 78 с.

¹¹¹⁴ Там же лекц. V. стр. 80–89.

¹¹¹⁵ Ср. там же лекц. V. стр. 90–92. Стр. 95. – В одном заслуживающем внимания юмористическом примечании Шеллинг прибавляет: "Много лет тому назад я написал следующие слова в альбоме одного знаменитого француза доброго старого времени, который был склонен к атеизму, но принадлежал к числу очень добродушных людей, как многие лица с этим складом мысли (они более добродушны, чем идущие за ними изуверы): "Мир есть только отсроченное божественное бытие, он смеется над теми, кто поддается этому обману, и ввиду удовольствия, доставляемого ему их поспешностью, он некогда милостиво простит им

то, что они его отрицали" (Там же стр. 92).

¹¹¹⁶ Процесс рождения божественного бытия Шеллинг называет теогоническим процессом (стр. 91). Он говорит: Уничтожение божественного бытия, составляющее условие теогонического процесса, конечно, не может считаться абсолютным, это немислимо. Это уничтожение имеет лишь временное значение, оно есть лишь отсрочка. При этом противоположное ему бытие прежде всего и непосредственно проявляется, как отрицание божественного бытия, но косвенным путем и в конечном итоге оно есть порождающий божество теогонический принцип, решительно утверждающий божественное бытие, утверждающий Бога, однако утверждающий его в переходе от одного к другому, т. е. в процессе (стр. 93). Потенции, выделенные из своего божества и потому именно заключающие в себе возможность опять вернуться в свое божество, суть все же Бог, если не actu (действительно), то potentia или Subnet (в возможности), так как они уже теперь даже в своем взаимном исключении суть все же теогонические, порождающие Бога потенции (стр. 97).

¹¹¹⁷ Там же лекц. VII. стр. 137–139.

¹¹¹⁸ Лекция VIII. стр. 161 сс. лекц. IX. стр. 172.

¹¹¹⁹ Лекция VIII. стр. 161 сс. Лекц IX. стр. 172.

¹¹²⁰ Там же лекц. X. стр. 201. Ср. выше кн. II. отд. II. гл. XXII. стр. 459 сс. Ср. собр. соч. отд. II. т. 2. лекц. X. стр. 191–193. Лекц. XI. стр. 200–202. Ср. лекц. XIII. стр. 259, где Шеллинг говорит: Сознание одержимо Богом, оно носит его с собою; оно как бы пропитано им. Что касается сравнения с учением о материи Канта, см. там же стр. 268.

¹¹²¹ Там же лекц. X. стр. 193–194 (Я не мог удержаться от того, чтобы не сообщить читателям сатирическую шутку по поводу Урании поэта Гидге).

¹¹²² Там же лекц. XII. стр. 237–252.

¹¹²³ Лекц. XI. стр. 205 сс. стр. 229 сс. стр. 235.

¹¹²⁴ Лекц. XI. стр. 216–228.

¹¹²⁵ Там же стр. 222. Издателю следовало бы

исправить неточную цитату Шеллинга. В Фаусте Мефистофель говорит:

Jch bin ein Theil des Theils, der Anfangs Alles war,
Ein Theil der Finsterniss, die sich das Licht gebar,
Das stolze Licht u. s. w.

Я – лишь части часть, которая была вначале все,
той тьмы, что свет произвела, надменный свет.
Перев. Холодковского.

¹¹²⁶ Лекц. XIII. стр. 262–263. стр. 283. Кто не вспомнит при этих словах об эпохе возрождения Германии, до которой Шеллинг уже не дожил, и о том человеке, который был создателем этой эпохи?

¹¹²⁷ Там же лекц. XII. стр. 254–257. Лекц. XIII. стр. 264–268. Лекц. XIV. стр. 286–289.

¹¹²⁸ Там же лекц. XII. стр. 274–281.

¹¹²⁹ Там же лекц. XII. стр. 255. лекц. XIII. стр. 283 сс.

¹¹³⁰ Там же лекц. XIV. стр. 291–292. стр. 306–315.

¹¹³¹ Там же лекц. XIV. стр. 309–313.

¹¹³² Лекц. XIV. стр. 294 сс.

¹¹³³ Там же лекц. XV. стр. 348–349.

¹¹³⁴ Там же лекц. XV. стр. 327–344.

¹¹³⁵

Но настал последний час – и смело
Мощный дух покинул тело
И понесся в высь к богам святым,
Восхищаясь сам своим пареньем.

Шиллер, Идеалы и жизнь, перев. Ф. Миллера.

¹¹³⁶ Там же лекц. XVI. стр. 360–363.

¹¹³⁷ Лекц. XVI. стр. 350, 363. О египетской мифологии ср. лекц. XVII–XIX.

¹¹³⁸ Лекц. XVII. стр. 364–369. стр. 373–375.

¹¹³⁹ Там же стр. 376–379. Лекц. XVIII. стр. 380 сс.

¹¹⁴⁰ Лекц. XVII. стр. 373. Лекц. XVIII. стр. 383–385.

¹¹⁴¹ Там же лекц. XVII. стр. 369–372. Лекц. XVIII. стр. 381–382.

¹¹⁴² Там же лекц. XVIII. стр. 383–387.

¹¹⁴³ Там же лекц. XVIII. стр. 391–399. Лекц. XIX. стр. 413–417.

¹¹⁴⁴ Там же лекц. XIX. стр. 417–419.

¹¹⁴⁵ Там же лекц. XIX. стр. 419–421. Ср. лекц. XVIII. стр. 404–407.

¹¹⁴⁶ Там же лекц. XIX. стр. 421–428.

¹¹⁴⁷ Там же лекц. XIX. стр. 428–430.

¹¹⁴⁸ Там же лекц. XX–XXII. стр. 431–520.

¹¹⁴⁹ Там же лекц. XXI. стр. 466–480.

¹¹⁵⁰ Там же стр. 477–480. Ср. мое соч. об Артуре Шопенгауэре Ист. нов. фил. т. VIII. кн. I. гл. III. стр. 47–48.

¹¹⁵¹ Собр. соч. II. т. 2. лекц. XXI. стр. 465–466, 485, 496–499, стр. 511 сс.

¹¹⁵² Там же лекц. XX. стр. 456–459. Там же стр. 443–448.

¹¹⁵³ Там же лекц. XX. стр. 449–452. Ср. лекц. XXI. стр. 482.

¹¹⁵⁴ Лекц. XXII. стр. 487.

¹¹⁵⁵ Там же лекц. XXII. стр. 492–493.

¹¹⁵⁶ XXI. стр. 479–480. Ср. XXII. стр. 492.

¹¹⁵⁷ Там же XXII. стр. 493–505.

¹¹⁵⁸ XXIII. стр. 529. XXIV. стр. 557 сс.

¹¹⁵⁹ Лекц. XXIV. стр. 559 сс., стр. 565.

¹¹⁶⁰ XXIV. стр. 564–568.

¹¹⁶¹ XXIII. стр. 521–525.

¹¹⁶² XXIII. стр. 526.

¹¹⁶³ XXIII. стр. 527–540.

- ¹¹⁶⁴ XXIV. стр. 541–547.
- ¹¹⁶⁵ XXIV. стр. 550 сс.
- ¹¹⁶⁶ XXIV. стр. 595.
- ¹¹⁶⁷ XXV. стр. 588.
- ¹¹⁶⁸ XXVI. стр. 592–594.
- ¹¹⁶⁹ XXVI. стр. 592, прим.
- ¹¹⁷⁰ XXVI. стр. 696. XXVII. стр. 615–617. Ср. выше, стр. 802. сс.
- ¹¹⁷¹ Там же лекц. XXVII. стр. 617–621.
- ¹¹⁷² XXVII. стр. 621–623.
- ¹¹⁷³ Там же стр. 624 сс.
- ¹¹⁷⁴ XXVII. стр. 626–627, стр. 631.
- ¹¹⁷⁵ Ср. собр. соч. II. т. 2. лекц. XXVII – XXVIII. стр. 632–650, и т. 3. лекц. XIX – XXIII. стр. 410–536.

- ¹¹⁷⁶ Там же т. 2. лекц. XXVIII. стр. 647.
- ¹¹⁷⁷ Там же стр. 650–660.
- ¹¹⁷⁸ Там же стр. 679–685.
- ¹¹⁷⁹ См. выше. стр. 828. Собр. соч. II. т. 2. лекц. XXVI. стр. 598–603.
- ¹¹⁸⁰ Там же стр. 603–604.
- ¹¹⁸¹ Там же стр. 607 сс.
- ¹¹⁸² Там же стр. 604–606, стр. 609–610.
- ¹¹⁸³ Там же XXVIII, стр. 610–614. В немецком языке греческому χαίνειν соответствует gahnen. Чтобы запечатлеть в уме слушателей свое истолкование имени "Янус", Шеллинг замечает, что по берлинскому произношению Хаос есть "eine jahnende Tiefe" (стр. 614).
- ¹¹⁸⁴ Собр. соч. II. т. 3. лекц. XXII. стр. 501.
- ¹¹⁸⁵ Там же лекц. XXII. стр. 503–507.
- ¹¹⁸⁶ Т. 2. лекц. XXVII. стр. 636–640.

¹¹⁸⁷ XXV. стр. 587.

¹¹⁸⁸ Там же т. 3. лекц. XIX. стр. 411 сс.

¹¹⁸⁹ Там же лекц. XIX. стр. 422–426.

¹¹⁹⁰ XXI. стр. 465. Эти слова Гераклита следует понимать в еще более глубоком смысле, чем то мифологическое мистическое значение, которое им придает Шеллинг. По учению Гераклита бытие и небытие, жизнь и смерть тождественны: человеческая жизнь есть смерть божественной жизни, и наоборот; поэтому Гадес и Дионис суть одно и то же существо.

¹¹⁹¹ XIX. стр. 531–435.

¹¹⁹² Там же лекц. XXI. стр. 482 сс.

¹¹⁹³ Развратные тайные оргии, называемые "вакханалиями" и подвергавшиеся преследованию согласно постановлению римского сената 186 до Р. Хр., не имеют ничего общего с празднествами в честь Вакха, т. е. второго Диониса. Шеллинг полагает, что они произошли из так называемых "сабацийских

оргий" которые празднуют появление первого Диониса (Сабадия), стоят в связи с культом Кибелы и, быть может, проникли из Египта в Грецию вместе с относящимся сюда культом фаллоса (фаллагогии). Лекц. XIX. стр. 422–426. О культе Кибелы и корибантах ср. выше гл. XLIV. стр. 811.

¹¹⁹⁴ Там же XIX. стр. 437–141.

¹¹⁹⁵ Там же стр. 436.

¹¹⁹⁶ Там же стр. 425.

¹¹⁹⁷ Т. 2. лекц. XXVII. стр. 627–632. Т. 3. лекц. XIX. Стр. 411–415, стр. 422. XXI. стр. 483 сс.

¹¹⁹⁸ См. выше т. II, гл. XXXVIII. стр. 697. Ср. гл. XXXVII. стр. 693 сс. Гл. XXXVI. стр. 665–670.

¹¹⁹⁹ Собр. соч. II. т. 2. лекц. VII. стр. 143, стр. 145–151. VIII. стр. 153 сс.

¹²⁰⁰ Там же VIII. стр. 161. Ср. т. 3, лекц. XXI. стр. 455–474. Стр. 479–481.

¹²⁰¹ Т. 3. лекц. XXII, стр. 500–501

[1202](#) Там же XXI. стр. 488 сс.

[1203](#) Там же XXII. стр. 502 и 503 (прим.).

[1204](#) Там же т. 3. XX, стр. 452, 455, 458.

[1205](#) Там же XXII, стр. 493–494. Ср. Федр соч. Платона: Федр 250 В, Федон 69 С. Законы X. 870 Д. Е. Аксиох 371 Д.

[1206](#) Там же т. 3. лекц. XX, стр. 449. XXII, стр. 494–495, стр. 502–503.

[1207](#) Там же стр. 503.

[1208](#) Т. 3. XX. стр. 450–451. XXI. стр. 460–464 (в особ. стр. 462). Стр. 482. сс. XXII. стр. 491 сс. Ср. выше кн. II. гл. XLI. стр. 751–757.

[1209](#) Собр. соч. II. т. 3. XXIII. стр. 515–517.

[1210](#) XXII. стр. 491 сс. XXIII. стр. 517. 528.

[1211](#) Там же XXIII. стр. 511–514, 517–522.

[1212](#) Там же стр. 523–527.

[1213](#) Там же XXIII. стр. 528. Ср. XX. стр. 427–433.

[1214](#) Там же XXII. стр. 503–510.

[1215](#) XXIII. стр. 529.

[1216](#) Собр. соч. II. т. 2. лекц. XXIX. стр. 65–67.

[1217](#) Ср. выше: 1. Об отрицательной в положительной философии: гл. XLII, стр. 757–759, гл. XLIII. стр. 775–779; 2. об учении о потенциях: гл. XXXIX, стр. 739 сс., гл. XL, стр. 741–745, стр. 749–751; 3. о философии мифологии: гл. XLIII – XLV (включ.); 4. о точке зрения и характере исследования проблем философии христианства: гл. XLII, стр. 760–768, стр. 766 с.

[1218](#) Собр. соч. II. т. 1. Лекц. XVI. стр. 371.

[1219](#) Т. 4. лекц. XXIV. стр. 9–11. стр. 23–24, стр. 26–28.

[1220](#) Там же стр. 6. стр. 28. лекц. XXV. стр. 35.

[1221](#) Т. 1 лекц. X. стр. 248. т. 4. лекц. XXVII. стр.

77–78.

¹²²² Лекц. XXVII. стр. 74–77. Стр. 88.

¹²²³ См. выше гл. XL. стр. 741 сс.

¹²²⁴ Собр. соч. II. т. 4. лекц. XXIV. стр. 12–17.

¹²²⁵ Там же стр. 21–22.

¹²²⁶ Там же стр. 17.

¹²²⁷ Лекц. XXIV. стр. 25.

¹²²⁸ Там же XXIV. стр. 25. XXXI. стр. 201.

¹²²⁹ Там же лекц. XXVI. стр. 37.

¹²³⁰ Там же стр. 37–47.

¹²³¹ Лекц. XXV. стр. 47–48. Слова οὐσέ ο υἱός Шеллинг перевел: "даже и Сын не знает", – т. е. внес в них усиление, которого нет в подлиннике.

¹²³² Там же стр. 48.

¹²³³ Ср. выше гл. XLII. стр. 709–711.

¹²³⁴ Собр. соч. II. т. 3. лекция XXXIII. стр. 229–231.

¹²³⁵ Там же стр. 232–233.

¹²³⁶ См. выше гл. XXXI. стр. 576, гл. XXXIV. стр. 619–628.

¹²³⁷ Собр. соч. II. т. 4. лекция XXVII–XXVIII. стр. 89–118.

¹²³⁸ Там же лекция XXVI. стр. 65.

¹²³⁹ Там же стр. 68.

¹²⁴⁰ Там же XXVI, стр. 71–73.

¹²⁴¹ Лекц. XXVI. стр. 86.

¹²⁴² XXVI. стр. 70.

¹²⁴³ Лекц. XXVI. стр. 66–67.

¹²⁴⁴ Там же стр. 67–68.

¹²⁴⁵ Лекц. XXIV. стр. 7–10. стр. 26. XXVI. стр.

52–54.

¹²⁴⁶ XXVI. стр. 1–7.

¹²⁴⁷ Там же XXIV. стр. 29. XXVI. стр. 60. XXVII. стр. 87–88.

¹²⁴⁸ Лекц. XXV. стр. 46.

¹²⁴⁹ XXV. стр. 37, стр. 48–50. Ср. выше стр. 859.

¹²⁵⁰ Собр. соч. II. т. 4. XXVI. стр. 60–64.

¹²⁵¹ Лекц. XXVII. стр. 87–88.

¹²⁵² Там же стр. 77, 88.

¹²⁵³ Там же стр. 77.

¹²⁵⁴ Там же XXIX. стр. 123–130.

¹²⁵⁵ Так как закон Моисеев заключает в себе мифологические или языческие элементы, то Шеллинг объяснял этим то место послания ап. Иуды (см. 9) где сказано, что из-за трупа Моисея спорили друг с другом Сатана, как вождь язычников, и Архангел Михаил, как вождь

израильтян, XXIII. стр. 252 и 253.

¹²⁵⁶ XXIX. стр. 132–161.

¹²⁵⁷ Там же XXX. стр. 163–170. XXXI. стр. 184 сс., стр. 192 сс.

¹²⁵⁸ XXX. стр. 170 сс. XXXI. стр. 179–183, стр. 187–190.

¹²⁵⁹ XXX. стр. 175.

¹²⁶⁰ XXXI. стр. 199–201.

¹²⁶¹ XXXI. стр. 193–205.

¹²⁶² Т. 2. Монотеизм. Лекц. V. стр. 104.

¹²⁶³ Т. 4. XXXII. стр. 194 с. Ср. выше гл. XXXVIII. стр. 708 сс. гл. XXXIX. стр. 734 сс. гл. XLIV, стр. 798, 806–807.

¹²⁶⁴ Собр. соч. II. т. 4. лекц. XXX. стр. 175. XXXIII. стр. 239–240.

¹²⁶⁵ Ср. выше гл. XXXVII. стр. 689–694, гл. XXXVIII. стр. 701, 710. Собр. соч. II. т. 4. лекц.

1282

Слаб человек: он часто засыпает
Стремясь к покою, – потому
Дам беспокойного я спутника ему:
Пусть вечно действует и к делу возбуждает.

1283 См. выше кн. I. гл. XIX. стр. 281–283. Ср. соч. Паулуса: Die endlich offenbar gewordene Philosophie u. s. w. Стр. 341–397 и собр. соч. II. т. 3. лекц. V. и VI. стр. 86–122.

1284 См. выше, кн. II. гл. VII. стр. 340. – Там же кн. I. гл. XVI. стр. 240–242. Ср. собр. соч. II. т. 1. стр. 584 сс.

1285 Собр. соч. II. т. 3. лекц. V. стр. 86 сс.

1286 Там же т. I. лекц. XIV. стр. 335 сс., т. 3. лекц. V. стр. 88–98.

1287 Ср. собр. соч. II, т. I. лекц. XIV. стр. 334 сс. т. 2. лекц. VI. стр. 115 и т. 3. лекц. V. стр. 87.

1288 См. выше кн. II. гл. V. стр. 324–329. гл. XL. стр. 744 сс., гл. XLIII стр. 781. Ср. собр. соч. II. т. 1. лекц. XVII. стр. 388. См. выше кн. II, гл. XXIV. стр. 482 и гл. XXXII. стр. 585.