



• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



ШЕЛЛИНГ



В. В. ЛАЗАРЕВ

ШЕЛЛИНГ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
Москва 1976

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Лазарев Валентин Васильевич (род. в 1937 г.) — кандидат философских наук, научный сотрудник отдела истории философии стран Западной Европы и Америки Института философии АН СССР. Является автором главы о Руссо в книге «История диалектики XIV—XVIII вв.», ряда статей в журнале «Вопросы философии» и в Философской Энциклопедии.

Лазарев В. В.

Л 17 Шеллинг. М., «Мысль», 1976.
199 с. (Мыслители прошлого).

В книге дается систематический анализ взглядов Шеллинга, представителя немецкой классической философии, энтузиаста диалектики, оказавшего значительное влияние на своих современников учением о природе и философией искусства. Автор прослеживает эволюцию воззрений этого мыслителя, подвергает разбору принципы его философии природы, теории познания, эстетики, этики и т. д.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей философии.

Л $\frac{10501-215}{004(01)-76}$ 32-76

1Ф

Шеллинг, как *Виргилий Данту*, только указал дорогу, но так указывает и таким перстом — один гений. Шеллинг принадлежит к тем великим и художественным натурам, которые непосредственно, инстинктуально, вдохновенно овладевают истиной. В нем всегда было что-то родное *Платону* и *Якову Бёму*. Этот процесс ведения — тайна гения, а не науки; тайны этой он передать не может, так, как художник не может передать акта творчества; но вдохновенный язык его взывает к истине и к пониманию, основываясь на предсуществующем сочувствии человека к истине.

А. Герцен

ЭПОХА И МЫСЛИТЕЛЬ

Великолепным восходом солнца назвал Гегель эпоху Великой французской революции. В то время, вспоминает он, «господствовало возвышенное, трогательное чувство, мир был охвачен энтузиазмом...» (22, 8, 414)*. Но несчастное и жалкое зрелище должно было представлять положение дел в этот период в стране, в которой энтузиазм по поводу крушения во Франции монархического режима мог выразиться лишь в нарушении режима дня — в преждевременном выходе на прогулку кёнигсбергского мыслителя. В Париже под натиском восставших скрипели тяжелые ворота Бастилии, а в Берлине, Кёнигсберге и Иене скрипели перья. Там решался вопрос о переустройстве общественных институтов, а здесь только ставился вопрос о реформе учебных институтов.

Безотрадную картину представляла в политическом и социальном отношении Германия к концу XVIII в. Нация оставалась раздробленной на сотни крошечных государств. Средневековые учреждения прогнили и расшатались, но не бы-

* Первая цифра указывает номер в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивная — номер тома (если издание многотомное) и последняя — страницу издания.

ло сил сбросить их. Ничто не предвещало благоприятной перемены. Но в то же время это была великая эпоха немецкой духовной культуры — имена Гёте и Шиллера, Канта и Фихте, Шеллинга и братьев Шлегель говорят о многом. Поэтому пренебрежительное отношение, которое вызывает к себе практическая жизнь в Германии этого периода, сразу же меняется на крайне почтительное, как только переходят к рассмотрению сферы духовной жизни, ибо в ней обнаружилась такая сторона бури и натиска новой эпохи, без учета которой даже общая характеристика происходящих сдвигов была бы совершенно недостаточной. Специфическая форма, которую приняла революционная деятельность в Германии, — теоретическая, философская работа — была определенным образом связана как с убогой немецкой действительностью, так и с революционными потрясениями и переворотами, происходившими во Франции с 1789 г. При невозможности поспевать на практике за основным направлением мирового развития, принявшего буржуазный характер, в условиях, когда английская буржуазия революционизировала промышленность и завоевывала мир коммерчески, а французская буржуазия посредством колоссальнейшей из известных до того времени революций достигла господства и завоевывала Европейский континент военно-политически, оставалась только возможность подчинять мир духовно, в мысли и в воображении.

Склонность к уединению, к тому, чтобы замыкаться в свои системы и предаваться бесстрастному созерцанию, более всего характерна для философии немецкого классического идеализма. Но это не значит, что философия от Кан-

та до Гегеля витала вне мира, и о каждом из блестящих ее представителей, как и о системе, им развитой, должно сказать словами К. Маркса: «...они — продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях» (1, 1, 105). Те из современников, которые были наделены практической энергией и выступали противниками философствования как пустого фантазирования, чудачества, лишённого практического смысла, вскоре сами могли убедиться, что оторванность философии от практики означает лишь несвязанность с собою, разорванность самой действительности, которую они пытались противопоставить теории; ибо в Германии, которая как раз и представляет собой эту отделенную от самой себя действительность, «практическая жизнь так же лишена духовного содержания, как духовная жизнь лишена связи с практикой...» (1, 1, 427).

Оторванность от практики ничуть не мешала идеалистической немецкой философии быть отражением и концентрированным выражением действительности, быть духовной квинтэссенцией своего времени, а идеальный, кажущийся «потусторонним» мир, с которым имела дело эта философия, содержал в своей основе, как это показано Марксом, действительный мир, находящийся всего-навсего по ту сторону Рейна. При всей отсталости своей государственности и экономики немецкий народ пережил в идее отрицание своих действительных порядков и осуществление своих чаяний, своих идеальных порядков, наблюдая жизнь соседних народов. Философию Канта Маркс назвал «немецкой теорией французской революции» (1, 1, 88).

Если немецкий классический идеализм называется философией самосознания, в центре которой стоит принцип Фихте: $Я=Я$, то этот принцип самосознания выражает по-немецки, т. е. в формах абстрактного мышления, то, что по-французски, т. е. на языке политики, обозначается словом «равенство».

Несомненно, что немецкая философия принадлежит прежде всего к миру самой немецкой действительности и является его идеальным продолжением и дополнением. Труднее понять то обстоятельство, что сама немецкая действительность на протяжении долгого времени была «теоретичной». Поэтому принятие первого положения нередко сочетают с упреками по адресу этой философии в том, что построенный ею мир существует только в голове системосозидателя, и так делают, обычно «не подозревая даже, что и «голова» принадлежит этому миру, или что этот мир есть мир головы» (1, 1, 105). При требовании исходить из действительных зародышей жизни Маркс считал важным не упускать из виду, что «действительный зародыш жизни немецкого народа до сих пор произрастал только под его черепом». «Ведь революционное прошлое Германии теоретично, это — реформация. Как тогда революция началась в мозгу монаха, так теперь она начинается в мозгу философа» (там же, 420, 422).

Все составившие эпоху радикальные сдвиги XVIII в. осуществлялись по частям отдельными странами, и ни в одной из них всеобщая революция не вылилась в целостный процесс, который гармонично охватил бы все стороны жизни, а происходила с известного рода односторонностью, присущей каждой нации. Где

практика находила высшее выражение — скажем, в политической борьбе, как это имело место во Франции, или в торгово-промышленной активности, как в Англии, — там она оказывалась не менее однобокой, чем абстрактное теоретизирование, в противоположность которому она развивалась. Передовые нации, вышедшие на арену мировой истории, не могли гордиться перед немцами превосходством в области философии, которая стояла, в отличие от прочих сфер немецкой жизни, вполне на уровне действительного развития этих наций.

Философская революция в Германии была начата Иммануилом Кантом. Он в корне перевернул представление, согласно которому познающий субъект подчинен предмету, определяется впечатлениями от него и находится в страдательном состоянии, предмет же исполнен активности. Согласно Канту, субъект, познающий предметы, дает им законы их существования; каковы вещи «в себе», независимо от нас, мы не знаем и знать не можем; но вещи, какими мы их знаем, есть наше собственное создание, продукт познающего субъекта.

Выступивший вслед за Кантом Фихте отверг существование непознаваемых «вещей в себе» и возвел самосознающего субъекта — Я — в единственную истинную и самостоятельную реальность: «...кто сознает свою самостоятельность и независимость от всего, что вне его, — а чтобы прийти к такому сознанию надо действительно сделать себя чем-нибудь, независимо ни от чего, через самого себя, — тот не нуждается уже в вещах, как в опоре для своего Я» (34, 33—34). Результатом этой теории было отрицание самостоятельности мира объектов, сама

природа появляется в ней лишь как призрачная тень субъекта; природа порождается бессознательной деятельностью мирового Я, или абсолютного субъекта; Я абсолютно, а не-Я — природа, это только продукт самопротивоположения Я (субъекта), результат его бессознательной деятельности.

В системе Фихте оставалось невыясненным отношение между конечным субъектом, или человеческим Я, и бесконечным субъектом, абсолютным Я, и при недостаточной их различности второе нередко подменялось по сути дела первым. Это смешение не ускользнуло из поля зрения такого пронизательного мыслителя, как Шеллинг, который уже в юные годы вполне овладел системой наукоучения Фихте и, развивая ее дальше, породил новую философскую систему, покоящуюся на более общем принципе. Рассматривать природу как плод деятельности конечного человеческого Я было бы нелепостью, и Шеллинг утвердил взгляд на природу как на бессознательную деятельность бесконечного субъекта, или «души мира»; природа — это абсолютное Я, которое продвигается вперед через целый ряд ступеней материального процесса и только в человеке приходит наконец к самознанию.

В рамках своей системы Шеллинг развил целый ряд точек зрения, двигаясь от одного круга проблем к другому. У него нет, как, скажем, у Канта, Фихте или Гегеля, такого произведения, о котором можно было бы сказать: вот средоточие всей его философии. Лишь при последовательном ознакомлении с его работами, прослеживая постепенное развитие мысли, можно уловить основную идею этого философа. Летопись

его работ прочно вплетена в биографическую канву.

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг родился 27 января 1775 г. в вюртембергском городке Леонберге, в семье учителя богословия. Десяти лет мальчик был отдан в латинскую школу. Он вызывал удивление учителей, увидевших в нем на редкость *ingenium praesox* (рано созревший ум). Пятнадцати лет, т. е. тремя годами раньше, чем допускалось законом, Шеллинг был принят в Тюбингенский теологический институт. Его студенческие годы отмечены тесной юношеской дружбой с Гегелем и поэтом Гёльдерлином. Общее их сближение началось на почве политического свободомыслия.

Французская революция тем временем достигла своего апогея и волновала умы тюбингенских студентов. Шеллинг перевел с французского «Марсельезу» и стал, как и Гегель, членом политического клуба, в котором горячо обсуждались революционные идеи. В один прекрасный весенний день Шеллинг и Гегель вышли на тюбингенскую ярмарочную площадь, чтобы там на память о духовной связи с революцией посадить дерево свободы. Это событие относится к 1795 г., когда Шеллинг оканчивал институт. Ему предстояло разделить участь всех классиков немецкого идеализма — побывать в роли домашнего учителя в промежутке лет от академического учения до академического преподавания.

Фихте обратил внимание на молодого Шеллинга как на проводника идей своего «Наукоучения» в 1797 г., когда тот уже осуществлял переход к новой системе, к философии природы. Абстрактное фихтеанское *не-Я* приобретало у

него живой и чувственный облик природы. Тогда же появилась значительная работа Шеллинга «Идеи к философии природы», а еще через год вышло получившее горячее одобрение Гёте исследование «О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма».

При содействии Фихте и Гёте Шеллинг получает в 1798 г. должность экстраординарного профессора в Иене. Здесь на рубеже двух веков так или иначе перекрещивались пути таких людей, как Шиллер, Гёте, братья Август и Фридрих Шлегели, Новалис, Фихте, Гегель. Общение и дружеские связи с ними способствовали тому, что иенский период (1798—1803) жизни и творчества сделался самым важным и наиболее плодотворным для молодого мыслителя. Его учение о природе развилось и расцвело в обстановке выдающихся естественнонаучных открытий Вольты, Гальвани, Кулона, Лавуазье и соответственно достигнутому в то время уровню науки опиралось на достаточно расчлененное и детализированное знание, что и нашло свое выражение в таких (последовавших за названными уже) сочинениях философа, как «Первый набросок системы натурфилософии для лекций» (1799), «Введение к наброску системы натурфилософии, или о понятии спекулятивной физики и о внутренней организации системы этой науки» (1799), «Общая дедукция динамического процесса» (1800). На формирование и упрочение натурфилософских взглядов Шеллинга оказали непосредственное влияние исследования И. В. Риттера, К. Ф. Кильмейера, К. А. Эшенмайера.

Значение первого из них заключалось в том,

что он на основе открытия Гальвани опытным и умозрительным путем проник в связи между электрическими и химическими процессами и пытался доказать, что гальванизм сопровождает жизненные процессы в организме.

Вместе с появлением первых работ энтузиаста натурфилософии начал свои изыскания в области магнетизма вюртембергский врач К. А. Эшенмайер. Опираясь на основоположения Канта, он пытался вывести образование материи из соотношения сил отталкивания и притяжения, что было также одной из важных проблем для Шеллинга, видевшего в магнетизме не просто особенность того или иного рода материи, но свойство материи вообще (см. 10, 154). В магнетизме для него важен был диалектический принцип единства через противоположности, принятый им вместе с тем как принцип развития и творчества природы.

Один из выдающихся биологов своего времени, К. Ф. Кильмейер, учитель Кювье, разрабатывал проблему единства сил, действующих в органической природе, и пытался вывести их все из одной силы. Подытожившая его биологические взгляды речь «Об отношении между органическими силами», произнесенная в 1793 г. в Штутгарте, оказала значительное влияние на натурфилософию Шеллинга и была высоко оценена в сочинении «О мировой душе». Заимствованную у Кильмейера идею развития органической природы через действие противоположных сил он расширил до более общего представления, охватывающего весь природный и духовный мир.

Природа выступает у Шеллинга как «видимый дух» — это живой, связный во всех своих

частях единый организм. Эстетическое видение, которым был щедро одарен мыслитель, упреждало такой подход к природе как к целостному, гармонично организованному устройству, прекрасному образцу для творческого художественного воспроизведения. К этому надо добавить, что знакомства в Иене с литературными романтиками наложили глубокий отпечаток на воззрения Шеллинга. Он даже почувствовал потребность выразить свое натурфилософское мирозерцание в поэтической форме:

Одну религию считаю я правдивой,
Ту, что живет в камнях и мхах, в красивой
Расцветности дерев; повсюду и всегда
Стремится к свету, в высь, и, вечно молода,
В провалах бездн и в высотах бескрайных
Нам открывает лик в извечных знаках тайных.
Она подьмется до силы размышленья,
Где мир рождается вновь, где духа воскресенье.
Всё, всё — единый пульс, единое дыханье,
Игра препятствий, пляска порыванья.

(Перевод А. В. Луначарского)

Шеллинг, однако, был, по замечанию Гейне, более одарен склонностью к поэзии, чем способностью к ней. Подлинную силу он обнаружил в философском конструировании, где и проявил весь свой юношеский пыл, смелый натиск духа, решительную силу мышления и гениальное провидение. Это сказалось в первую очередь в изображении природного процесса в его целенаправленном поступательном развитии через порождение и преодоление противоречий. Шеллинговская концепция быстро завоевывала при-

знание в кругах ученых. В лице крупного исследователя в области минералогии норвежца Генриха Стеффенса Шеллинг обрел в 1798 г. первого значительного союзника из среды естествоиспытателей. Найдя в философии природы обоснование медицинских взглядов на Броунову теорию раздражимости, бамбергская школа врачей признала Шеллинга своим главой, и медицинский факультет баварского университета избрал его своим почетным доктором (1800). Громкая слава и успех сопутствовали ему, число слушателей на его лекциях заметно увеличилось, их посещали будущий естествоиспытатель и натурфилософ Лоренц Окен и один из первых русских шеллингианцев, петербургский натурфилософ Данило Михайлович Велланский.

Труды Шеллинга, несомненно, оказали влияние на датского физика Г. Х. Эрстеда, в частности на его произведшее сенсацию в ученом мире открытие электромагнетизма. В 1820 г. Эрстед описал опыт, связанный с воздействием электричества на магнитную стрелку. Трудность заключалась в объяснении этого явления. Между тем в 1800 г. во «Всеобщей дедукции динамического процесса» (§ 45) Шеллинг уже предвосхитил открытие взаимодействия электрических и магнитных сил.

В учении философа, возвестившем собою наступление новой эпохи, художественные и мыслящие природы нашли выражение своей неудовлетворенности прежней абстрактной философией духа и альтернативу фихтеанскому кружению в холодных вершинах логики, — альтернативу, в известном смысле даже более подходящую, нежели художественно-романтическая увлеченность природой. Ибо хотя любовь немецких ро-

мантиков к природе и была велика, но они любили ее как бы заочно, в мечте, как один тургеневский герой («Гамлет Шигровского уезда») любил девушку: «Софья мне более всего нравилась, — признавался он, — когда я сидел к ней спиной или еще, пожалуй, когда я думал или более мечтал о ней, особенно вечером, на террасе...» Не удивительно поэтому, что прямая ориентация: «лицом к природе!» — завоевала многочисленных сторонников и восторженных последователей. Гейне вспоминает это время: «Как выпущенные на свободу школьники, целый день протомившиеся в душных классах под гнетом вокабул и цифр, вырвались ученики г-на Шеллинга на лоно природы, в благоуханную, залитую солнцем реальность, шумно ликуя, кувыряясь и неистовствуя вовсю» (23, 129).

В 1800 г. появляется значительная работа Шеллинга «Система трансцендентального идеализма». В ней автор признает равновозможными два взаимодополняющих друг друга подхода; исходным пунктом одного из них является природа (объективное), другого — человеческое сознание (субъективное). Природное развитие завершается появлением человеческого сознания, т. е. превращением объективного в субъективное, а развитие субъективного, или история самосознания, дает результатом законченную объективность. При последующем развитии своих натурфилософских идей автор постоянно имеет в виду, что они являются уже только составной частью его более общего представления об изначальном тождестве субъективного и объективного. В «Изложении моей системы философии» (1801) он провозгласил тождество принципом своей философии и зафиксировал много-

значительность этого события; мыслителю, по его собственному утверждению, открылся тогда «свет в философии».

Работа Гегеля «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» (1801) поддержала и укрепила Шеллинга в сознании того, что его натурфилософия не просто ветвь фихтеанской теории познания, но содержит в себе новый принцип и что тождество мышления и бытия есть как основной предмет, так и принцип его подхода. В различных сферах философии и разными способами прокладывает он дорогу своей философии тождества: в лекциях по философии искусства (читанных в Иене в 1802—1803 гг. и в Юрцбурге — в 1804 и 1805 гг.), в курсе лекций «О методе академического изучения» (1802), в философском разговоре «Бруно, или О божественном и естественном начале вещей» (1802), в своем гносеологическом и историко-философском подходе — повсюду проводит он один и тот же принцип. Наконец, обращая взор на историю своей собственной философии, он обнаруживает у самых истоков ее, в «Философских письмах о догматизме и критицизме» (1795), замечания об уничтожении в абсолюте всех противоположностей и противоборствующих начал, явный зародыш своих теперь уже оформившихся воззрений (см. 12, 54).

Чтобы довести свои взгляды до более широких кругов, Шеллинг публикует курсы читаемых им лекций, издает «Журнал спекулятивной физики» (1800—1802) и — в соавторстве с Гегелем — «Критический журнал философии» (1802), печатается даже в таком журнале, как медицинский ежегодник. Настойчивость Шеллинга в распространении им своих воззрений Примеча-

тельна в той связи, что саму философию он считает принципиально недоступной «многим», эзотеричной по самому ее существу. Его статья «Иммануил Кант» (1804) появилась сначала просто как газетный очерк. Он пробует различные стили: математический (опыт изложения «Философии искусства» по образцу Спинозовской «Этики»), диалогический («Бруно»), афористический («Изречения, служащие введением в натурфилософию»), наконец, публицистическо-полемиический стиль. Личные контакты также играют немаловажную роль в деле распространения им своих взглядов; непосредственное общение и переписка с ним оказали большее или меньшее воздействие на таких людей, как Г. Стеффенс, Л. Окен, Д. М. Велланский, П. Я. Чаадаев.

Это стремление сделать свое учение доступным и понятным многим, притом без снижения теоретического уровня, сочеталось у защитника философии тождества, точнее, постоянно боролось в нем с непомерным самомнением и аристократизмом. Излюбленной поговоркой его была строка из Горация: «Ненавижу толпу невежд и держусь от нее вдалеке». С другой стороны, при страстном отстаивании величия философии, как таковой, и своей в особенности, этот экспансивный гений часто примешивал к высокой принципиальности мелочные литературные склоки. Со временем непривлекательные, слабые стороны в складе характера философа стали выступать все обнаженнее. Если в ранние годы своего творчества он свободно использовал вошедший в обычай у романтиков способ софилософствования, замечательным примером чего было издание им «Критического журнала философии» совмест-

но с Гегелем без разграничения авторства, то позднее Шеллинг стал ревностно охранять свои идеи, отстаивать право собственности на них. «Мои идеи», приговаривал он, жалуясь на «похищения» и забывая, что в том завидном кругу знакомств, в котором вращался он в молодости, одни и те же идеи порой зарождались в разных головах одновременно; нередко они были плодом творческого общения, в процессе которого каждый оказывал воздействие на другого и одновременно впитывал духовное богатство другого; влияние было взаимным; случалось и так, что объединяющие этих людей общие им идеи разгуливали в их среде без авторского клейма, и вопрос о чьем-либо приоритете в их открытии не имел того особого значения, которое он приобрел для Шеллинга позднее. После смерти друга своей молодости Гегеля (1831) он не упустил случая ввязаться в спор об истинном авторстве стародавней статьи «Об отношении философии природы к философии вообще», напечатанной без подписи в «Критическом журнале философии» (1802), заявив, что статья написана им, Гегелю же не принадлежит в ней «ни буквы».

Изменение отношения к Гегелю очень показательно для философской эволюции Шеллинга. Получив от Гегеля экземпляр только что напечатанного первого крупного его произведения «Феноменология духа», Шеллинг 2 ноября 1807 г. посылает в ответ текст своей знаменитой речи об отношении изобразительных искусств к природе, произнесенной в мюнхенской Академии художеств, и краткое письмо, из которого видно, что между двумя главными защитниками философии тождества, примиряющей в себе все, появились непримиримые расхождения и что

«Феноменология» своим критическим введением фиксирует суть разлада, именно: противопоставляет понятие интуиции, постижение в понятии, непосредственному внутреннему переживанию. После этого переписка двух старых университетских товарищей навсегда обрывается и их дружеские связи прекращаются.

Уже в годы преподавания в Вюрцбургском университете (1803—1806) в Шеллинге зрел внутренний «переворот», наложивший печать на все последующее направление его мышления. Его мучат теперь проблемы добра и зла, которые не могут быть разрешены, по его мнению, на прежней рационально-эстетической основе; они находятся вне круга натурфилософских изысканий, в области нравственно-религиозной. Философия природы не отвечает на вопросы о смысле жизни и о страданиях в этом мире. Есть более основательный центр, на кругах которого вращаются миры разума и гармонии,— это религия. В сочинении «Философия и религия» (1804) поворот в миросозерцании мыслителя становится уже заметным, а в «Философском исследовании о сущности человеческой свободы» (1809) в основу кладется уже иррациональный принцип: сотворение мира из божественной «темной основы». Жизнеутверждающий оптимизм сменяется пессимистическим миросозерцанием, рационализм — мистикой, учение о природе меняет свою первоначальную натуралистическую окраску на религиозную. Все эти перемены происходят в рамках философии тождества, принципов которой Шеллинг придерживался на протяжении первого десятилетия XIX в.

С 1806 г. Шеллинг избирает местопребыванием Мюнхен, где становится членом Академии

наук и секретарем Академии изящных искусств. Избавленный от необходимости преподавать, он посвящает свободное время упражнениям в магии и размышлениям над ее тайнами. Во время продолжительного отпуска в 1810 г., проведенного им в Штутгарте, Шеллинг развивает в частных лекциях учение о личном бессмертии. На сдвиг в мировоззрении мыслителя — в целом отнюдь не вперед, а вспять — указывает его (последняя из изданных им самим) работа «О самофракийских божествах» (1815), появившаяся в качестве приложения к более значительной, но так и не опубликованной им работе о мировых эпохах. Шеллинг занят теперь проблемами божественной — не человеческой — истории, которая переживается человеком как самооткровение бога сначала в мифологических воззрениях древних, а затем в христианской религии, соответственно чему новая система его так называемой положительной философии подразделяется на философию мифологии и философию откровения.

Все это означало не просто перемещение круга интересов или попытку разработать содержание прежних взглядов применительно к новой области, а нечто более важное: коренное (хотя и осуществлявшееся «постепенно») преобразование первоначальной позиции и измену прежним принципам. Но и само по себе обращение от философии к теософии также весьма симптоматично для времени господства реакционных сил во всех странах Европы после падения Наполеона. В самом деле, 1815 год отмечен созданием так называемого Священного союза; царь Александр I, австрийский император Франц I и прусский король Фридрих-Вильгельм III заключили договор, направленный на пресечение вся-

кого революционного и национально-освободительного движения. Позднее к договору присоединились почти все европейские монархи. Оценивая сложившуюся тогда политическую ситуацию, Энгельс писал: «...после 1815 г. во всех странах антиреволюционная партия держала в своих руках бразды правления. Феодалы правили во всех кабинетах от Лондона до Неаполя, от Лиссабона до С.-Петербурга» (1, 2, 573—574). В идеологии дворянско-клерикального сословия выдвинулись на первый план наиболее реакционные ее стороны: антипросветительская направленность, прославление религии и церкви, нападки на науку, возвеличение абсолютистско-монархического режима. Подобная атмосфера способствовала мировоззренческой переориентации Шеллинга. В Баварии, где ему покровительствовал сначала король Максимилиан-Иосиф, а затем вступивший на престол наследный принц Людвиг, философ нашел наиболее благоприятные условия для беспрепятственной проповеди своих новых, созревших в тиши взглядов, возвращенных под влиянием учения гёрлицкого мистика XVII в. Якова Бёме о порождении бога в боге, а также под воздействием мифологическо-христианских представлений гностиков и александрийских неоплатоников о познании как откровении человеку глубочайших тайн божественной сущности.

Шеллинг оказался в стороне от главного направления философского развития, инициативой в котором решительно завладел Гегель. Его лекции в Берлине и работы, в центре которых стоит величественное построение «Наука логики», составили продолжение философской революции в Германии. Гегель достиг в рамках философии

тождества наиболее совершенной формы идеалистического монизма благодаря диалектике, которую он сделал высшим методом разрешения противоречий. И он осуществлял это как раз в то время, когда шеллинговская система расшатывалась внутренним противоречием: дуализмом между неподвижным абсолютом и бытием, между богом и миром, ибо, поместив абсолют вне мира, Шеллинг не мог объяснить перехода от абсолюта к единичным вещам иначе как через откровение, что, конечно, не является объяснением для разума. Преодолевая это противоречие, Гегель внес принцип движения и развития в самый абсолют, разрушив существовавшую до того метафизическую концепцию абсолюта, как находящегося вне мира и чуждого всякому становлению, подвижности, изменчивости. Абсолютное, по Гегелю, постигается в его становлении, познается посредством понятий, формой действительного познания его является не мистическая интуиция, как у Шеллинга, а научная система.

Между первоначальной «искренней юношеской мыслью Шеллинга» (Маркс) и гегелевской системой явно прослеживается преемственность и настоящий прогресс, тогда как позднейшее учение Шеллинга означает скорее расхождение его с прежними своими убеждениями и с гегелевскими взглядами. «Позитивная философия», разработывавшаяся приблизительно с 1815 г., была изложена Шеллингом в 90 лекциях, представлявших собой содержание позднейшего учения, которого он придерживался до конца своих дней. Решающим испытанием этих новых взглядов стало чтение им лекций в 1841—1842 гг. в Берлинском университете, куда он был приглашен

королем Фридрихом-Вильгельмом IV, чтобы «разделаться» с учением покойного уже Гегеля и с беспокойными его учениками.

К тому времени в столице Пруссии, как и в ряде других мест Германского союза, усилился пульс политической активности, возник широкий спектр антимонархических настроений. Всякая склонность к критике официальных порядков считалась «либерализмом», под эту рубрику подводилось даже помещичье недовольство бюрократией. На одном полюсе политических ориентаций сосредоточились «антироялисты», настроенные более монархически, чем короли; на другом — давала редкие, но сильные ростки революционная демократия в лице таких страстных борцов за свободу, как Людвиг Бёрне, Генрих Гейне, члены литературной группы «Молодая Германия».

Но подобная дифференциация политической жизни менее всего коснулась столицы клерикально-монархической Баварии — Мюнхена, где долгое время пребывал Шеллинг, — города, попковский характер которого хорошо выражался в латыни: *Monacho monachorum* (Мюнхен монахов). Ответом на июльскую революцию во Франции в 1830 г. и на отзыв ее в баварском рейнском Пфальце была консолидация союза монархического абсолютизма с церковной иерархией. Бавария стала оплотом католической реакции в Германии. Шеллинг сравнительно легко уживается с этим режимом. Вольнолюбивый юношеский пыл его иссяк, он теперь сторонник постепенного исторического развития и решительный противник всяческих насильственных переворотов. Защищаемый им порядок все же в известном смысле не мог не претить самому философу,

поскольку на его глазах философский факультет в Мюнхенском университете был низведен до уровня обыкновенной школы. Невольно приходили на память мрачные времена, которые университет знал на своем веку,— продолжительный период господства в нем иезуитов.

А между тем общественная жизнь в Германии в целом постепенно принимала совсем иное направление. Промышленный подъем все настойчивее требовал освобождения от средневековых пут. После 1830 г. ослабли узы Священного союза. В Пруссии государственная власть подчинила себе церковь и тем самым невольно открыла известную возможность борьбы за либерализацию. Послегегелевская философия обратилась к решению мирских вопросов, прежде всего социально-политических. Важным шагом в этом направлении было разложение гегелевской школы и образование левого ее крыла — «младогегельянцев», которые подвергли резкой критике идеологические устои «старого режима», и прежде всего религию. Начало было положено двухтомным трудом Давида Штрауса «Жизнь Иисуса, критически переработанная» (1835—1836). Затем последовали еще более резкие антирелигиозные выступления Бруно и Эдгара Бауэров. В том самом университете Эрлангена, где Шеллинг (с 1820 по 1826 г.) время от времени читал лекции, начал в 1828 г. преподавательскую деятельность Людвиг Фейербах, сделавший борьбу с религией главной задачей своей жизни. Своей работой «Сущность христианства» (1841) он оказал освободительное воздействие на умы и снискал себе восторженных почитателей, среди которых были молодые Маркс и Энгельс.

Чтобы понять, какой настрой общественно-

го мнения готовился по случаю приезда Шеллинга в Берлин, следует также учесть, что имевший сильное воздействие на публику Генрих Гейне еще в 1834 г. сравнивал его философию с Реставрацией. На первых порах это была, правда, реставрация в лучшем смысле: Шеллинг восстановил природу в ее законных правах, но в конце концов он вздумал восстановить и религиозный спиритуализм, что позволило Гейне сравнивать его с «Реставрацией и в дурном смысле» (23, 134). Втянутый в интриги лиц, нуждавшихся в имени философа для осуществления своих политических и церковных интересов, Шеллинг прибыл в «метрополию немецкой философии» (так стал он называть столицу Пруссии; прежде, когда там читали лекции Фихте и Гегель, он не называл ее так).

Его появление возбудило всеобщий интерес. Шестая аудитория университета была переполнена слушателями: представителями различных сословий, национальностей, молодежью и седобородыми старцами, приверженцами и противниками шеллинговских новых теософических взглядов. Среди присутствующих были Михаил Бакунин, Фридрих Энгельс, Сёрен Кьеркегор. С большой помпезностью вещал Шеллинг истины откровения. Почти всех своих слушателей он оставил неудовлетворенными. Мало сказать, что в борьбе за господство над общественным мнением он потерпел неудачу. Шеллинг не только был осужден, он сам себя публично осудил, сам себя отдал на позор. Лучше бы на пользу себе престарелый философ оставался в мюнхенской тиши, в неизвестности, не демонстрируя падение своего великолепия. Более здоровые идеи уже созрели и утвердились в умах и даже за-

вершали свой цикл, а новые, еще более жизнеспособные, уверенно пробивали себе дорогу. Гегель, Фейербах и, наконец, Маркс и Энгельс — вот имена, которые уже при жизни Шеллинга ознаменовали подлинное, восходящее развитие философской мысли.

Идеи, сыгравшие свою прогрессивную роль, относятся только к первой половине жизни и деятельности философа. Мы можем лишь сожалеть, что почти на полувековом отрезке последующей жизни Шеллинга запечатлен отказ от передовых убеждений его молодости, что мыслитель, раннее учение которого составило эпоху в развитии философии, отрекся от разума, попал в западню веры, что революционные события 1848 г. в Германии и ряде других стран никак не повлияли на взгляды, которых он придерживался до самой смерти, т. е. до 1854 г. Ф. Энгельс так отозвался о нем: «Когда он ещё был молод, он был другим. Его ум, находившийся в состоянии брожения, рождал тогда светлые, как образы Паллады, мысли, и некоторые из них сослужили свою службу в позднейшей борьбе... Он широко раскрыл двери философствования, и в кельях абстрактной мысли повеяло свежим дыханием природы; тёплый весенний луч упал на семя категорий и пробудил в них все дремлющие силы. Но огонь угас, мужество исчезло, находившееся в процессе брожения виноградное сусло, не успев стать чистым вином, превратилось в кислый уксус. Смелый, весело пляшущий по волнам корабль повернулся вспять, вошёл в мелкую гавань веры...» (2, 442).

Подвергая рассмотрению содержание учения мыслителя, мы будем обращать внимание преимущественно на прогрессивные тенденции в его

мышлении, благодаря которым Шеллинг стал выдающимся идейным предшественником марксизма, подготовившим почву для появления диалектико-материалистических взглядов на развитие природы, общества и сознания, внесшим важный вклад в разработку диалектического и исторического метода исследования. В этой связи, естественно, нас будет интересовать прежде всего молодой Шеллинг, восходящая ветвь его развития.

Перед нами сложное, многоплановое и многослойное учение. На каждом этапе его эволюции оно так или иначе включает в себя не только все предшествующее содержание — либо существенным образом, либо в качестве реликтов, — но и зародыши последующего этапа. Каждая фаза этой эволюции связана преимущественно с какой-нибудь специфической областью исследования (например, с природой, искусством, религией), и выбор той или иной предметной области всегда определяется у Шеллинга тем, насколько выпукло и «чисто» выступает в ней исследуемая проблема. Достижимый философем на каждом этапе его развития новый угол зрения каждый раз придает несколько иной оттенок всем прочим сферам, которые уже получили у него разработку на предшествующих ступенях, так что весь прежний материал частью переосмысливается, частью же получает по крайней мере возможность предстать в новом свете, соответственно разработанной уже точке зрения.

Этапы развития шеллинговского мышления, которые мы здесь приведем, в некотором отношении можно уподобить гомеомерийным формообразованиям, упорядоченным в эволюционный ряд и, как у древнего мыслителя, содержащим

каждый в себе всё*. С учетом доминирующей в каждом отдельном случае той или иной составной части этой философии и вырастающей в ее рамках точки зрения обычно выделяют следующие периоды: 1) «философия природы» — вторая половина 90-х годов XVIII в.; 2) «трансцендентальный идеализм» — 1800 г.; 3) «философия тождества» — первое десятилетие XIX в.; 4) «философия откровения» — от середины 10-х годов до 1854 г. Следуя этой периодизации, мы для лучшего понимания исходной проблематики рассматриваемой нами системы помещаем раздел, посвященный предварительным условиям формирования философии природы и, учитывая особо важное место, которое занимает эстетическое учение во всей системе, выделяем для анализа его особую главу.

* В учении Анаксагора «гомеомерии», или «семена вещей», — первоэлементы; каждая вещь представляет собою смесь их всех, а преобладанием тех или иных «гомеомерий» определяется своеобразие вещи.

ОТ САМОПОЗНАНИЯ К МИРОПОЗНАНИЮ

В философии Фихте, от которой отправлялся Шеллинг, учение о природе вовсе не было разработано. Весь интерес автора «Наукоучения» был сосредоточен на том, как в отрешенности от природы и независимо от нее субъект сам определяет и целенаправленно формирует себя. Бессознательно действующее Я, которое, по Фихте, творит природу, осталось у него вне рассмотрения. Шеллинг обратил внимание на то, что такое Я еще не есть, собственно, субъект; чтобы стать тождественным субъекту, оно должно пройти путь бессознательного природного развития, и ему еще только предстоит возвыситься к самосознанию. Таким образом, Шеллинг пришел к мысли, что начинать сразу с самосознающего Я, как это делает Фихте, неисторично, что надо возвратиться к самому истоку: изобразить генезис самосознания и показать необходимость его появления. А это — первая часть всей работы, добрая половина дела, «некритично» упущенная из виду Готлибом Фихте.

Анализу самосознания должен быть предпослан анализ природы. Но диалектический метод рассмотрения в том его виде, в каком он вышел из рук Фихте, неприложим к природе, ибо она, с точки зрения Фихте, есть неизменное, застой-

ное «бытие», резюмирующееся в понятии «объект», все в ней — от века, а метод наукоучения имеет дело только с тем, что развивается, — по Фихте, только с самосознанием. Объект — это «только необходимое препятствие» развитию, он — неустранимый элемент фихтевской системы, но вовсе не предмет исследования в ней.

Между тем в самых различных областях естествознания уже был накоплен и продолжал поставляться во всевозрастающем объеме такой материал, который никак не укладывался в рамки прежних метафизических представлений о природе и требовал нового способа его осмысления. Сквозь толщу старого воззрения на природу, через «застывшие» его черты неуклонно пробивало себе дорогу и крепло понимание того, что природа не просто существует, а находится в непрерывном становлении.

Уже кантовская теория возникновения небесных тел из туманных масс (1755) поколебала представление, что природа не имеет никакой истории во времени. Лаплас развил эту теорию применительно к солнечной системе (1795). Ламарк выступил с идеей развития в геологическом строении Земли и сформулировал взгляд на эволюцию органического мира в «Философии зоологии» (1809), что составило важную промежуточную стадию в победном утверждении учения об эволюции — от «Теории зарождения» Фридриха Вольфа (1759), совершившего первое нападение на теорию постоянства видов, до Дарвина (1859).

Таким образом, данные естествознания уже позволяли говорить о том, что лишённые сознания природные объекты развиваются сами по себе. Но когда в научных теориях заходила речь

о естественном развитии, Фихте настаивал на том, что развитие заключено, собственно, не в самом «объекте», а лишь в способе теоретического построения его и в характере изложения. Понятие о «развивающемся объекте» представлялось ему самопротиворечивым и разрушительным для всей его системы. Его диалектика самосознания не просто терпела рядом с собою, но даже предполагала метафизический взгляд на природу как на неподвижный «объект» и основывалась на нем. Предмет естествознания, каким воспринял его Фихте, мог и должен был включаться в его учение не как положительный источник и опора для диалектики самосознания, а лишь негативно, как контрастирующий фон, на котором она развивается. Природа не пробный камень, а антипод этой диалектики, безусловное противоположение ей.

Фихте с самого начала возвел концептуальный заслон критическому пересмотру однажды принятого толкования природы как неизменного «объекта» и отгородился от попыток проверить собственный метод в свете новых данных естествознания. «Объект» в его системе на протяжении всего ее развития не выявляет в себе никакого саморазличения, никакого внутреннего сдвига, при наличии которого только и можно было бы проникнуть в него с помощью фихтевского «антитетического» метода; нет, он неизменно выступает все в той же окостенелости, что и вначале, и по замыслу всегда должен оставаться таким.

Учение о природе отнюдь не было случайным образом «упущено» в наукоучении, Фихте даже упорно настаивал на невозможности такого раздела в своей философии. Если, таким образом,

необходимо было осуществить «прорыв» от системы Фихте к философии природы, то для этого нужно было усовершенствовать его метод, развить и довести до способности быть применимым к анализу природы, а центром всего преобразования сделать перестройку взгляда на «объект», т. е. на природу.

Новые данные естествознания, все более расшатывавшие метафизическую концепцию природы, не привели систему Фихте к внутренней необходимости взяться за анализ «объективно-го», но такую необходимость смогли вызвать иного рода факторы — социально-политические...

Система морального идеализма Фихте была направлена на то, чтобы побуждать человека к деятельности, разжигать энтузиазм к ней. Добру надлежит осуществляться, и мы должны претворять его. Руководствоваться нравственным идеалом вполне достаточно, чтобы быть уверенным в правоте и конечном успехе совершаемого поступка.

Фихте знал, что в результате деятельности возникает независимо от сознания еще и нечто непредвиденное, но он был убежден, что если деятельность определена по форме чистого Я, то «другое» (составляющее «объективное» в поступке), появление которого «абсолютно необходимо», хотя оно и не предусматривалось в действии, никоим образом не может идти вразрез «имевшемуся в виду».

Фихте ограничил рассмотрение деятельности субъекта лишь сознаваемыми актами и устранил надобность в специальном анализе того, что не сознается в них. Он сделал это неспроста. Поскольку учение немецкого философа в средоточии своем выражало натиск революционных

политических событий во Франции и идейно воспроизводило в себе пламенный порыв к переустройству мира, оно на первых порах не вполне могло и, пожалуй, даже не должно было заниматься предвосхищениями и предаваться трезво-холодному, скрупулезному анализу объективных последствий этой воодушевленной и целеустремленной деятельности. Предосторожность, осмотрительность, излишняя прозорливость относительно того, что действительно получится в итоге, породили бы сомнения и скепсис, внесли бы колебания и разброд, расслабили бы волю к действию, сковали активность, охладили бы воодушевление как раз тогда, когда нужны были величайшая концентрация воли, непреклонная решимость, отвага, напор, дерзания — все, без чего немислимы свершения, имеющие всемирно-историческое значение. Нужно было — Шеллинг хорошо сформулировал идею Фихте — «действовать так, как повелевает долг, совершенно не заботясь о последствиях...» (10, 345).

Герой мысли в области морали, Фихте вполне выражал и теоретически обосновывал эту установку героев действия в области политики. Невнимание к «объективному», появляющемуся из самой деятельности самосознания, было для философии Фихте исторически оправданным и закономерным.

Если в начале революции о содержании политических действий можно было судить почти исключительно по их замыслам, то в конце ее — также и по результатам. Плоды «дерева свободы» явно не походили на те, которых ожидали и хотели видеть люди, чьими руками оно сажалось и взращивалось. Такой оборот побудил Шеллинга присоединить к сознанию долга мотив ответ-

ственности за исход свободного действия и тем самым указать на необходимость анализа объективной стороны деятельности. Чистота помыслов и благородство намерений не могут служить достаточным оправданием следствия, которое они влекут за собой. «Даже если долг мой в том, чтобы так поступить,—предостерегает Шеллинг,—я не могу быть совершенно беспечным относительно того, что вытечет из моих действий. Это не может быть так, раз при зависимости моего поступка от моей свободной воли такой зависимости уже не существует для того, что вытекает из этих поступков, и того, чем они могут стать для всего человеческого рода в целом» (10, 345—346).

Неудовлетворенность «прозаическим» осуществлением идеалов, противоречивостью и неразумием того, что вытекает из поступков, проникнутых, как прежде казалось, ясным сознанием и озаренных светом разума, побуждала пристальнее всмотреться в содержание сознательной деятельности: как могла она обмануть ожидания? Именно в силу своей превратности результаты нуждались в объяснении. Помимо деятельности они не могли возникнуть, и если не были преднамеренными, то появиться они могли только из бессознательной части деятельности.

Новый факт, с которым столкнулся Шеллинг, состоял не в том, что акт воли является носителем некоторой скрытой, не признаваемой нами необходимости, а в том, что эта необходимость объективируется «наперекор воле действующего, в качестве такого, что он сам по своему желанию никогда не мог бы осуществить» (10, 344). И над этим нельзя было не поразмыслить, ибо попытки «доброй воли» установить моральный порядок,

как оказалось,— Шеллинг уже мог это зафиксировать — «явно обнаружили свою порочность, приводя к полной противоположности своим замыслам и к деспотизму в той его самой ужасной форме, которая является самым непосредственным следствием всех таких стараний» (там же, 330).

Неудачи в приключениях сознания, которое решает строить мир «свободно и согласно своему собственному закону» (Фихте), обусловлены вовсе не намеренным уклонением от поставленной им перед собой цели; они коренятся в самой природе той модели сознания, которая раскрывается через фихтевскую систему,— в исключительном самомнении, в нежелании взглянуть на себя извне, но только изнутри; порок заключается не в непоследовательности, а в субъективизме, превратные следствия которого по необходимости дали о себе знать не только в политической практике «субъективной воли», но и внутри самой «чистой теории» в ходе ее развертывания: учение Фихте, претендующее на то, чтобы называться «философией свободы», приходит к идее такого государства, которое, как оказывается, должно служить не средством реализации свободы индивидов, а средством ограничения и подавления их свободы. Это есть идея такого устройства, при котором, как замечает Гегель, «тюрьма, связанность, узы все растут» (22, 11, 479).

Если даже «чистое» самосознание не свободно от объективных структур, которые сказываются через нежелательные результаты его деятельности, идущие, как признается постфактум, вразрез «должному», то в целях более четкого уяснения актов самосознания появляется настоятельная необходимость провести анализ «объек-

тивного» по меньшей мере в тех пределах, в каких оно обнаруживает себя в самом средоточии «субъективного», в круге «чистого» самосознания, хотя бы для того, чтобы установить — с точки зрения самой философии Фихте это крайне важно, — имеет ли здесь место действительное противоречие между намерением и результатом или же только видимость противоречия.

Но эта необходимость упиралась в системе Фихте в невозможность такого анализа: препятствовала общая методологическая установка в подходе к «объективному», которая вела к целому ряду неувязок.

В его системе сознание только шаг за шагом теснит «объективное», но не углубляется в него; есть движение от субъективного к объективному, но нет встречного движения. В силу этой односторонней диалектики система никак не может получить завершения: дело подтверждения исходного принципа «*Я* есть всё» постоянно отодвигается в неопределенную даль. Получается вопреки замыслу системы невозможность *Я* и не-*Я*, дуализм. Единство (тождество) *Я* не реализуется и остается только субъективным должествованием, и каждый раз оказывается, в противоречии с исходным принципом, что *Я* не равно *Я*. Точка зрения субъективного должествования никак не подразумевает (скорее исключает) встречное объективное движение, а без последнего цель всего развития не достигается, тождество (субъективного и объективного) вечно становится, но никогда не устанавливается. Если порождаемое всякий раз деятельностью *Я* «объективное» в каждом случае вновь и вновь встает преградой на пути к тождеству *Я*

(с самим собою и с не-Я), то только анализ «объективного», как такового, мог бы стать решающим испытанием и дать (в случае успеха, конечно) в заключительном пункте системы окончательное подтверждение основоположению «Я равно Я» (т. е. «Я есть всё; Я и не-Я»). Но этого-то у Фихте как раз и нет; нет имманентного рассмотрения «объективного» самого по себе, оно «лишено самости» и берется только в отношении к «субъективному». Задуманный в качестве всеобщего фихтевский диалектический подход оказывается применимым только к особенной сфере. Диалектика «субъективного» тесно уживается здесь с метафизикой «объективного».

Отсюда ясно, что попытки Шеллинга преодолеть ограниченность фихтевской формы диалектического метода, придать ему действительно универсальный смысл, объективную значимость, не могли бы привести к успеху без надлежащей реинтерпретации взгляда на объективное, как таковое.

Где, как не в природе, объективное дано в наиболее чистом виде? А природа — область компетенции естественных наук. К ним Шеллинг и обратился. Но на науки о природе он взглянул иначе, чем Фихте, — не со стороны «состояния», а со стороны происходящих в них изменений, процессов, тенденций. Такой подход мог возникнуть только в условиях общего подъема естественнонаучных исследований, современником и свидетелем которых Шеллингу довелось стать.

Шеллинг отмечает, что естествознание, принимая объективное, или природу, за первичное, с неизбежностью влечется к противоположному

полюсу. Стараясь «облечь явления в форму теории», оно и само вместе с тем встает на путь преобразования себя из эмпирического в теоретическое естествознание и вступает на почву разума, общую с философией. Прошедший через горнило естественнонаучного освоения хаос явлений начинает выступать перед нами разумно упорядоченным. В этом смысле Шеллинг говорит о «неизбежной тенденции естествознания оразумливать природу», «переходить от природы к интеллигенции» (10, 13; 12).

Если допускать вслед за Фихте, что каждая из сменяющих одна другую научных теорий одного и того же объекта есть не более как субъективная конструкция, то в появлении каждой из них не улавливается никакой необходимости, она просто сосуществует наряду с прежними, и переход, точнее, скачок от нее к последующей есть просто дело произвола, связь между ними остается непонятной, необъяснимой из субъективистски толкуемого «конструирования». Шеллинг же исходит, в отличие от Фихте, из эволюционирующего естествознания, находит в развитии тех или иных теорий и в смене их новыми определенную закономерность, которую можно выразить как тенденцию ко все большему «одухотворению» (идеализации) объекта и (у Фихте этот момент отсутствует) к постепенной дематериализации его (см. 10, 12—13).

Внутри естественнонаучного познавательного процесса Шеллинг выявил, таким образом, не улавливаемое фихтевским рассмотрением движение от объективного к субъективному и расширил метод своего предшественника, удачно названный Куно Фишером «методом возрастающей субъективности», до метода потенцирова-

ния, т. е. постепенного возрастания «субъективного» с соответствующим уменьшением «объективного».

Бурные перемены в естественнонаучных представлениях о природе давали многостороннее подтверждение подмеченной им двуединой тенденции, в которой объективное как бы испепеляет себя и переходит в противоположное тому, чем оно признавалось прежде по своим характеристикам. Получалось так, что если продолжать признавать объект лишенной движения субстанцией, то он просто иллюзорен, реальным же оказывается лишь постольку, поскольку он есть движение.

Обе стороны указанного следствия хорошо иллюстрируются судьбою, постигшей такие понятия, как «флогистон» и «теплород». Благодаря открытию кислорода «флогистон» — невесомое горючее вещество — оказался вытеснен реальным антиподом этой «субстанции» — процессом окисления, соединения веществ с кислородом, и был отправлен на свалку фантастических идеализаций. Подобным же образом благодаря исследованиям Румфорда была ниспровергнута теория другой «невесомой материи» — «теплорода»: ученый пришел к заключению, что теплота «не может быть материальной субстанцией», что она есть не что иное, как движение. Еще раньше Ломоносов распознал в теплоте особую форму движения материи (молекулярную).

К началу XIX в. естествознание приступило к многостороннему изучению различных форм движения материи (физической, химической, биологической). Стали входить в терминологический обиход все новые так называемые специфические силы — измышления, в основе которых,

однако, нередко лежало правильное представление о качественном своеобразии определенных, хотя еще и не понятых форм движения материи. Это разрушало цельность воззрения, пытавшегося втискивать все многообразие форм движения в прокрустово ложе ньютоновской механики, и заменяло метафизическое по своей сути единство, достигавшееся путем сведения всякого движения к простому перемещению, столь же метафизичной разорванностью, ибо «специфические силы» обычно рассматривались никак не связанными с общими силами природы и друг с другом. В науках о природе вставал вопрос о немеханическом принципе унификации естественных сил. Для этого надо было установить опытным путем многосторонние взаимосвязи, переходы между ними, превращения друг в друга. Шеллинг застал физику вступающей в полосу исследований самого процесса превращения — «того великого основного процесса, в познании которого находит свое обобщение все познание природы» (1, 20, 13).

Первый подход Шеллинга к анализу развивающегося строения знания об «объективном» еще ничуть не противоречил фихтевской установке: иметь дело не с внешней предметностью, а со способом познания, не с объективным, а с субъективным. Но Шеллинг «настигает» наконец естественнонаучную форму познания в том пункте ее развития, где само ее строение находится в совершенно очевидной зависимости от строения ее предмета, так что всякое дальнейшее продвижение философского рассмотрения этого знания должно вылиться в анализ той же самой предметности, с которой имеет дело соответствующая наука. Так, переход от одной от-

расли научного знания к другой, например от физики к химии, от химии к биологии, находится в прямой зависимости от конкретного исследования превращений физической формы движения материи в химическую, химической — в биологическую. Не удивительно поэтому, что самим ходом исследования Шеллинг был вовлечен в непосредственные вопросы естественных наук. Он внимательно следил за стремительными переменами в этой области, происходившими у него на глазах. Это была эпоха великих открытий Гальвани, Вольты, Лавуазье, Эрстеда. Поскольку успехи естественных наук составили важнейший источник в формировании у Шеллинга нового взгляда на природу и метода подхода к ее исследованию, необходимо хотя бы вкратце остановиться на некоторых новых данных науки того времени.

Ни один из так называемых видов электричества (стеклянное, смоляное и т. п.) не вызвал столько научных споров и не дал такого толчка развитию науки, как «животное электричество», представление о котором сформировалось на основе опытов Гальвани (1791). Загадка этого явления, казавшегося сначала специфичным для живых организмов, с 1800 г. переместилась в вольтов столб. Это изобретение Вольты послужило опровержением идеи о существовании «особого» животного электричества: последнее в полной мере проявляется также и в неживой природе.

Исследование причин, вызывающих электрический (гальванический) ток, стало делом различных физических наук. Вольта нашел в «животном электричестве» не особую «вещь» или «силу», а обыкновенный продукт взаимодействия

различных физических тел (соприкосновение разнородных металлов). Уолластон рассмотрел это явление с точки зрения происходящего в нем химического процесса (окисление), а Деви — с точки зрения взаимодействия как физических, так и химических причин. Явление гальванизма опровергало представление об обособленности сил неживой природы. Соответственно стали разрушаться резкие перегородки между науками. Благодаря исследованиям Деви (1806—1812) удалось произвести разложение воды электрическим током и проникнуть в связь электрических и химических процессов. Понимание связи электричества и магнетизма вышло за рамки простых аналогий, подготавливалось сенсационное открытие Эрстеда (1820) — воздействие электрического тока на магнитную стрелку. Шеллинг оказался современником зарождения учений об электрохимизме и электромагнетизме.

В области биологии на него произвели глубокое впечатление эволюционные взгляды К. Ф. Кильмейера, пытавшегося объяснить развитие жизненных процессов в животных организмах через единство и взаимодействие естественных сил. Умами ученых уже завладела идея развития как дифференциации основных сил природы и интеграции их в сложные системы взаимодействия (Эшенмайер, Риттер).

В естественных науках стали рассматривать уже не просто те или иные повторяющиеся виды движения, но превращение одних видов движения в другие. Теория этих превращений, несомненно, должна также относиться к компетенции естествознания, и оно Шеллинг предчувствует этот сдвиг — приближается к тому, чтобы

обрести форму такой теории, стать учением о природном движении, как таковом, о закономерностях превращений этого движения. Теория таких превращений была бы одновременно и изображением истории превращений движения. А между тем подобного рода теория уже посвоему дана в фихтевском наукоучении. В самом деле, самосознание у Фихте понято как само движение, и он изображает метаморфозы этого движения, как такового, историю духа. Не распахнут ли в таком случае внешний мир перед нами, «чтобы мы могли снова отыскать в нем историю нашего духа»? (14, 1, 383).

Естественные науки как раз и ведут к этому: они исходят из объективного, не вытесняют его из сферы своего рассмотрения, не отгораживаются от него, как это делает Фихте, а проникают во все более глубокие слои его и улавливают там нечто само по себе прогрессирующее, некоторые аналоги интеллекта, те или иные намеки на разумность, и, чем далее, тем бóльшие степени этой еще «бессознательной» разумности, наконец, первые проблески сознания (см. 10, 13). Эволюционные теории, которые там и тут прорывают метафизическое воззрение на природу, наталкивают Шеллинга на мысль о наличии не только параллелизма между природным и духовным порядком, но и более глубокой, исторической связи между ними. Обозреваемая через призму эволюционирующего естествознания природа представляется философу самою, независимо от нашего сознания и воздействия на нее, «своим умом» намечающей себе вехи собственного развития, проторяющей себе путь и продвигающейся собственными усилиями по этому пути к осознанию себя через человека.

Вот к чему естествознание, по Шеллингу, подводит свой предмет («объективное»): оно отправляется от полюса, противоположного всему «субъективному», и пытается решить задачу, обратную Фихтевой: показать переход от природного развития к духовному, превращение объективного в субъективное, бессознательного в самосознающее; по мере того как оно осознает свою задачу и приближается к разрешению ее, оно превращается в натурфилософию.

Опираясь на естествознание, Шеллинг установил изначальность тенденции ко все большему «воодушевлению» природы. Путь науки убедительно показывает, что тенденция эта не зависит от наших субъективных намерений. Природа сама имеет тенденцию «идеализировать себя», очеловечиваться, и она не остается только при бесконечном «долженствовании» (на манер фихтевского и романтического субъективного долженствования), а достигает своих как бы бессознательно поставленных целей.

Наше оразумливание природы есть лишь продолжение ее собственной, поначалу бессознательной, «работы над собой». Человеческий разум — высший продукт ее усилий. «Благодаря последнему природа впервые целокупно самое себя вновь объемлет, обнаруживая тем самым, что искони она тождественна с постигающимся в качестве разумного и сознательного в нас» (10, 13). Природа, таким образом, есть по существу не «познаваемое нами», а «самопознающее», «ибо лишенное разумности» не могло бы стать предметом для разума, само лишенное познания не могло бы быть познано» (8, 297). Точно так же природа не созерцаемое нами, а нечто самосозерцающее, и существуют люди,

«в которых смотрит сама природа и которые сами в своем видении сделались природою» (14, 7, 247).

Природа, таким образом, не нуждается, согласно Шеллингу, в таком благодеянии, как «наделение» ее душою: душа в ней есть, и душа есть собственная сущность природы. Этот «идеализм природы» и диалектика ее соединились в учении Шеллинга не случайным образом. Если природа мертва, «бездушна», если она только «объект» и совершенно лишена «субъективности» (внутренней активности), тогда прав Фихте: она не диалектична. И обратно: если она диалектически развивается, значит, в ней живет «душа», внутренний ее «мастер».

Если природа несет в себе то же начало, которое составляет Я в человеке, если в ней проявляется тот же принцип, что и в духовном мире, то диалектический анализ приложим и к ней — путь к этому открыт. Это не означает, однако, что диалектика в фихтевской ее форме может быть просто «пересажена» в рассмотрение природы: система Фихте налагала запрет на это. Новая форма диалектики, натурфилософская, должна была появиться только в тесной связи с преобразованием фихтевской системы философии. Чтобы такое продвижение было понятным, надо иметь в виду опосредствующее звено, в котором как бы переплавились, или, лучше сказать, вывернулись наизнанку, основные положения фихтевской философии. В 1827 г. Шеллинг вспоминал о начале своего самостоятельного философствования: тогда еще «господствовала система философии (фихтевская.— В. Л.), мощная в самой себе, внутренне в высшей степени жизненная, но далекая от всякой

действительности... в наше время не многие 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» (цит. по: 37, 7).

Результаты, к которым пришел мыслитель, оказались возможными вовсе не на путях экстраполяции уже готового фихтевского метода, а через обращение к содержанию, данному в меняющейся естественнонаучной картине мира и непосредственно в открываемых наукою новых фактах. В плане развития диалектики «точка роста» обозначилась у натурфилософа с того момента, когда он отправным пунктом рассмотрения делает природу, когда он не продолжает (это было бы непосредственной филиацией идей — что нового внес бы он тогда?), а прерывает спокойное скольжение с фихтевской «горки». И поскольку в рамках своей натурфилософии он встает на точку зрения естествознания и принимает природу (объективное) за первичное, он пытается понять природу не из преднайденных у своего предшественника интеллектуальных схем, а из нее самой.

Такой отправной пункт ясно очерчивается у Шеллинга в его признании природы «законодательницей для себя самой». «Природа довольствуется сама собой»; «природа обладает безусловной реальностью»; «природа обладает реальностью, которая проистекает из самой природы — она есть ее собственный продукт — из себя самого организованное и само себя организующее целое» (9, 130). Здесь очень отчет-

ливо выражено тяготение мыслителя к материалистическому воззрению. Он определенно пытается принимать природу как она есть, без субъективных привнесений, и искать объяснение всего, что совершается в ней, из принципов, «которые заключены в ней самой» (там же). В русле этой кратковременной, не устоявшейся у Шеллинга тенденции в ранний, натурфилософский период его развития он стремился саму диалектику почерпнуть из изучения природы и осмыслить диалектический метод как способ действия самой природы.

В этом как раз и заключался запрос естествоиспытателей к философии: они ожидали получить от нее осознанное выражение (теорию) органичного своему предмету метода, к которому естественные науки стихийно влеклись в ходе собственного развития. Материалистический искус, тот крен к материализму, который мы выделили в качестве мимолетной, но важной тенденции, оказал свое благотворное воздействие на формирование натурфилософской диалектики.

Однако натурфилософия Шеллинга с самого начала находилась в связи с таким сопутствующим веянием, которое окрашивало ее в тона совершенно иного рода. Мы уже видели, что Шеллинг выявлял в науке вызревание духовного в лоне самого «объективного» и сам настойчиво проводил эту мысль применительно к развитию природы. Чтобы лучше определить эту линию, подчеркнуть ее значение и не смешивать с обратной ей (объективирование духовного), имеет смысл обратиться к соответствующему контексту, в котором она формировалась, — к мировидению немецких романтиков (Новалис, Август и Фридрих Шлегели), тесной связью с которы-

ми отмечен период подготовки и становления натурфилософии Шеллинга.

Исходя отчасти из фихтевских (или сопутствующих им) принципов, творчески развивая их в соответствии с требованием фихтевской философии, предъявляемым ею к своим последователям, — творить! — романтики конкретизируют и перерабатывают сами основные категории этой философии. Принцип деятельности преобразуется в деятельность по созданию художественного произведения, абстрактное Я — в творческую личность (гений), не-Я — в творение художника. Последнее уже не есть мертвый «объект», ибо в нем живет вложенная в него художником душа. Сама природа в процессе художественного ее освоения подвергается творческой переработке, поэтизируется и предстает уже одухотворенной. Это уже «не та» природа, что дана внешнему наблюдению, а очеловеченная, хотя очеловеченная лишь субъективным образом — в фантазии и воображении.

У романтиков имеются две «природы»: эмпирическая и воображаемая, существующая и долженствующая быть; одна как у Фихте, предстает человеку извне, дикою и суровою, лишенною разумности; другая дана во внутреннем созерцании — облагороженною и «окультуренною», не такую, «какова она на деле, но какой она возможна и какой она быть должна» (Новалис) (30, 135). Первая ревоплощается творческой фантазией во вторую. Процесс переработки — это привнесение в природу «души». В преобразованном виде природа выступает наделенной самостоятельностью, даже «первичной» и определяющей, а не определяемой. Но не такова она в первоначальном виде, это «мы» делаем ее такую,

вся деятельность признается проистекающей только со стороны субъекта, осуществляющего должное. В основе остается фиктивное представление о безынициативности внешней нам природы и об отсутствии в ней самой собственной устремленности к «очеловечению».

«Идеализирующий» аспект романтического подхода к природе (Новалис: «Природа есть чистая поэзия») Шеллинг направил и развил по руслу объективного идеализма: «Поэзии подобает быть скромной и не позволять высказываться одному только субъекту. Да будет она неким внутренним событием, присущим предмету, как музыка сферам. Сначала поэзия самих вещей, и только вслед за нею поэзия слов» (14, 7, 145). Но объективный мир все же представляется Шеллингу «не чем иным, как первоначальной, еще бессознательной поэзией духа» (10, 24). «Мировая душа» оказывается у философа не просто названием или метафорой для выражения спонтанной активности и развития природы, но и понятием, действительно несущим в себе спиритуалистический оттенок. Шеллингово понимание сущности природы содержит в себе обе эти смысловые нагрузки, смесь их. Природа выступает у него поэтом как субъект и объект одновременно, или — поскольку она становится началом и принципом натурфилософии — как объективный субъект-объект в отличие от принципа наукоучения — субъективного субъект-объекта.

Ущербность момента персонификации в понимании природы проистекает из общей идеалистической установки сводить сущность человека к духовной сущности, отчего и получается, что гуманизм природы выступает в форме спиритуа-

лизма природы, очеловечение ее выливается в обожествление. Такая ситуация преодолевается, согласно Марксу, в обществе, где человек выступает вполне человеческим во всех своих проявлениях и где ему открывается «человеческая сущность природы», а «природа становится для него человеком» не вследствие субъективной (в воображении) антропоморфизации ее, а вследствие действительной гуманизации; это общество означает «законченное сущностное единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществлённый натурализм человека и осуществлённый гуманизм природы» (2, 589, 590).

УЧЕНИЕ О ПРИРОДНОМ ПРОЦЕССЕ

Эмансипированная от уз, накладываемых на нее фихтевским субъектом, природа проявляет у Шеллинга свою ничем уже не сдерживаемую самопроизвольность, безграничную творческую мощь. Было бы недостаточно даже сказать, что она деятельна, ибо это указывало бы на нечто пребывающее, чему присуща деятельность. Природа у Шеллинга (как у Фихте Я) есть сама деятельность, бесконечный самосозидательный процесс, вечное становление. Первый подход к натурфилософии Шеллинг начинает с конструирования ее предмета. Предмет науки о природе не может быть просто «дан» нам готовым или преднайден без усилий к достижению его. Прежде чем ясно и отчетливо явиться перед нашим взором, он должен быть сначала сконструирован нами. Мы доподлинно знаем только произведенное нами самими. Если я действительно знаю что-то, так это свое дело, ибо я умею его делать. Другим известно, какую вещь стала в моих руках, я же знаю еще и то, как она становится, как производится. Для других она — предмет внешнего созерцания, для меня — предмет деятельности; для них она — некоторое бытие, для меня — произведение; другие от моего продукта как от следствия могут строить предположения

о его причине и о том, как она могла действовать, я же знаю о себе как о безусловной причине, достоверно знаю, как я действую и как образую вещь, как произвожу следствие.

Этими рассуждениями Шеллинг поясняет, что должно стать предметом науки о природе, или «умозрительной физики», в отличие от предмета «опытной физики»: продуцирование, а не продукт. Как продукт природа есть предмет опыта, как продуцирование — предмет теории. Наука о природе рассматривает свой предмет в становлении. Первоначально природа есть только бесконечное, всегда равное самому себе становление, или чистое тождество, не замутненное никакими различиями, и потому она есть безразличие. Но безразличие уже противоположно различию, а за пределами всеохватывающего тождества не может быть ничего вообще, значит, и ничего противоположного ему, от чего оно отличалось бы. Следовательно, различие как противоположность тождеству должно заключаться в самом тождестве. В тождестве должно быть противоположение. Тогда природа должна перестать быть чистым тождеством и стать двойственностью. Если бы в этой двойственности не было единства, а в единстве не было бы новой двойственности, то природа была бы лишена и внутренней целостности, и всякой активности. «В природе нельзя, следовательно, мыслить ни единство без раздвоенности, ни раздвоенность без единства. Одно постоянно вытекает из другого» (6, 133). Формула: «тождество в двойственности и двойственность в тождестве» — выражает господствующий в природе закон, он «противоречив», но в этом противоречии заключается причина всей ее деятельности.

Диалектические положения, как видим, проявляются у Шеллинга как необходимое следствие вполне доступных рассудку формальнологических выкладок. Они напоминают фихтевскую антитетику: движение фиксируется в неподвижных взаимоисключающих категориях, по своей структуре еще не адекватных рассматриваемому предмету, ибо категории «тождество», «различие» и т. д., каждая сама по себе, только обозначают различные стороны становления, но не выражают этих сторон, а выражают скорее бытие (не становление), состояние (не процесс). Эти категории должны быть приведены в движение, чтобы они могли нести в себе отблеск становления и ближе выражать его. Поэтому Шеллинг полагает, что первоначальное тождество должно означать вовсе не абсолютный покой но тенденцию, стремление к саморазличению и самопротивоположению, а противоположность тождеству — двойственность (в свою очередь содержащая противоположности) есть обратное стремление к безразличию, из которого она истекает. Стремление к различию, обусловленное безразличием, и стремление к безразличию, обусловленное различием, вместе служат основой для первоначальной перемены. «Но основа предполагает перемену так же, как перемена предполагает основу, здесь нет ни первичного, ни вторичного» (14, 3, 309).

Конструирование Шеллинг осуществляет путем приведения интеллектуальных ритмов в соответствие природным. Когда, например, в категории «становление» он вскрывает статичность — непрерывный поток, в котором ничего нельзя различить, следовательно, «самотождественность», а затем в успокоившемся тожде-

стве снова вскрывает подвижность, то в этом случае он реализует в мышлении то же самое, что прослеживает в природном процессе: превращение природой активности в продукт, а продукта — в деятельность.

У Фихте деятельность прекращается в продукте (поэтому природные предметы оказываются у него всего лишь пассивными «объектами»), а у Шеллинга только замирает, чтобы вновь оживиться в нем уже в новой форме и далее быть продолженной и перенесенной на следующий продукт и т. д. Следовательно, здесь имеется не просто проекция заимствованной у Фихте схемы на природный процесс, но и развитие ее.

В данной связи небезынтересно отметить, что К. Маркс в политэкономических исследованиях широко использовал аналогичные шеллинговским модели применительно к человеческой деятельности. Он прослеживает, например, угасание деятельности в продукте и рассматривает продукт производства как сгусток труда, или застывший труд, так что под видом чувственных предметов сама пормышленность выступает как опредмеченность человеческих сущностных сил, а «история промышленности и возникшее предметное бытие промышленности являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией...» (2, 594). Термин «производительные силы» и примыкающие к нему понятия несут у Маркса следы своего происхождения от немецкой классической философии (в принципах которой он высоко ценил акцентирование деятельных сторон), и от Шеллинга, пожалуй, не в последнюю очередь. Образец вскры-

тия натурфилософом деятельности в природном продукте и рассмотрения ее как продолжения деятельности изначальных природных сил предвзвешивает Марксов анализ «загадочного характера» продукта труда (анализ товарного фетишизма).

Достигнув очень высокой выработанной им точки зрения, Шеллинг постоянно предостерегает от соблазна снова рассматривать природу просто как бытие, а равно и категории, в которых она мыслится, в их окостенелости: природа есть становление, не пребывающее становление, но становящееся становление — именно оно, а не «вещи» — является предметом натурфилософии и тем, что составляет «само бытие». «Мы знаем природу только как деятельную» (14, 3, 13). «Почитаемая обычно людьми за единственно подлинную реальность — реальность вещей — носит лишь заимствованный характер и оказывается отражением высшей...; существует понятие более высокое, нежели понятие вещи, а именно понятие *действия* или *деятельности*» (10, 58—59).

Категория тождества потому и может стать принципом всех противоположностей, что она наполнена теперь далеко не традиционным содержанием — не тем «единством», которое вертится в круге безразличия, остается непрогрессивным и безжизненным, но единством динамичным, творческим. Именно в этом свете Шеллинг осмысляет отнюдь не новые сами по себе положения о всесторонней взаимосвязи явлений (другим выражением чего служит отрицание обособленности их), о единстве многообразия, о том, что нет ничего отдельного от другого, вне другого. Мир потому един, что все его процессы происходят из одного источника, что все

пронизано становлением, пульсацией одних и тех же диалектических ритмов, движением от тождества к противоположности и от нее к новому тождеству, или, иначе говоря, «от тезиса к антитезису и отсюда к синтезу» (14, 3, 317).

Натурфилософия ведет к преодолению как дуализма, неспособного пробиться к единству противоположностей, так и той точки зрения, которая настаивает на неразложимости целого, закрывая тем самым путь к объяснению происхождения различий. По Шеллингу, благодаря «заключенной в ней самой противоположности природа, собственно, и становится лишь в себе целой и завершенной» (9, 130). Утверждение об изначальной двойственности не отмечается, а включается в обобщенное видение мира. Дуальность во всех природных явлениях существенна для архитектоники мироздания, для утверждения в нем абсолютного единства, тождества, в которое все многообразие вновь погружается с такою же необходимостью, с какою и возникает из него.

Принципом развития и творчества природы является, согласно Шеллингу, раздвоение и поляризация в изначальном тождестве. Природа, таким образом, содержит источник своего движения в себе самой. Задача натурфилософии состоит в том, чтобы исходя из этого родника активности природы систематически выводить необходимые следствия и тем самым теоретически воспроизводить явления природы, представлять их так, как они происходили, как становились явлениями.

Познание направлено к опыту, к постижению его. Если природа есть непрерывный процесс творчества, бесконечное становление, то как до-

ходит она до известной нам из опыта устойчивости своих произведений? «Задача всей науки состоит в том, чтобы конструировать возникновение фиксированного продукта» (14, 3, 305). Природа только как продуктивность есть сплошное тождество, и в ней ничего различить нельзя. Но если мы тем не менее различаем в ней нечто, то только потому, что природа сама себя различает, «снимает» свое тождество и делается двойственностью: не только продуктивностью, но и продуктом. Поэтому необходимо признать, что в глубине продуктивности природы находятся две противоположные тенденции: положительной тенденции должна противостоять тормозящая ее, «не отрицающая, а негативная».

Продукт, который возникает из столкновения двух противоположных тенденций, должен ментально исчезать вместе с их взаимным уничтожением. Вспышка молнии дает наглядный пример этому. Но философия природы призвана объяснить и то, как возможны устойчивые, сохраняющиеся продукты. Объясняет она это следующим образом: покой, о котором свидетельствует опыт, следует понимать как постоянное воспроизведение деятельности. «Продукт должен быть мыслим как в каждый момент уничтожаемый, а также как в каждый момент вновь репродуцируемый. Мы видим, собственно, не состояние продукта, а только лишь постоянный процесс репродуцирования» (6, 133).

«Продуктивность в своей изначальности бесконечна» (9, 130), ее неистощимость должна отражаться в природе как продукте. Это приводит к понятию о продукте, который до бесконечности продуктивен, что и резюмируется в понятии материи. Природа необходимо является

нам и познается нами в форме материи, и на нее переносятся теперь все существенные определения природы.

Шеллинг стремится понять все многообразие форм движения материи как проявление общих природных сил, объяснить всё не теми или иными обособленными и потому непостижимыми далее «специфическими силами», а действием одной и той же в конечном счете естественной причины. Последнее основание всех сил он ищет «в субъекте самой природы» (14, 4, 75). Он намеревается реализовать замысел Канта: не «придумывать гипотезы для частных явлений», а «найти лишь принцип, на основании которого можно судить о всех них» (28, 6, 137). Напряженность между противоположными тенденциями служит Шеллингу универсальным принципом для объяснения всех явлений.

Первую, самую простую форму обнаружения напряженности, или полярности, всех естественных сил Шеллинг усматривает в магнетизме. Отдельные противоположности, которые мы наблюдаем в универсуме, суть только побег первоначальной противоположности, выступающей в явлении магнетизма (см. 9, 132). «...Магнетизм вовсе не особенность того или иного отдельного рода материи, но свойство материи вообще, следовательно, подлинная категория физики... (10, 154). Замечательное свойство магнита — в нем противоположные силы объединяются в одной точке — Шеллинг делает эмпирическим коррелятом самого принципа своей философии. «Закон полярности», или единства противоположностей, является как «общим мировым законом», так и «первым принципом философского учения о природе» (14, 2, 489; 459).

Примечательно, что по образцу действительного (принятого за «начало») предмета, в котором содержится такой пункт, как тождество противоположностей (точка «безразличия» в магните), мыслимое у Шеллинга «всеобщим», именно «полярность», также содержит в себе этот момент. «Полярность как таковая» является не просто стороной всего многообразия, абстрагированной от него и витающей над ним в качестве только мысленного представления, но воплощена в «особенном» (магнетизм), которое есть не метафора для выражения всеобщего, а сама действительность его: всеобщее совпадает с особенным. Парадокс!

Сравнение его с другим парадоксом (который сам по себе, как в математике при доказательствах методом «от противного», обычно исключается из дальнейшего рассмотрения: противоречия «не должно быть»), в котором «плод вообще» — абстракция — вдруг оказывается столь же реально существующим, как и отдельные плоды — яблоки и груши, показывает, что тождество магнетизма с «полярностью вообще» содержит в себе заряд такого же, но не чисто логического, а реального противоречия, которое требуется разрешить, а не отмежеваться от него, не выносить «за скобки» рассмотрения. А разрешением может быть только развертывание противоречия путем выведения следствий из него, или изображение в мысли того, как магнетизм — эта элементарная форма полярности — превращается в другие формы.

Без указанного противоречия «начало» не могло бы стать зародышем многообразных определенностей стройного целого. Аристотель, например, правильно находил в такой особенной

геометрической фигуре, как треугольник, вместе с тем и «фигуру вообще», фигуру фигур, потому что из треугольников строятся все прочие фигуры. В отличие от Гегеля, у которого в формуле: не только абстрактно всеобщее, но и всеобщее, охватывающее собой также и богатство особенного (см. 20, 112), — речь идет о конкретности мыслительной формы, о единстве знания и имеется лишь «догадка» (Ленин) об объективной связи природы и о собственном ее историческом развертывании, как из зерна, во внутренне расчлененную целостность, у Шеллинга то же самое, хотя еще не сформулированное, но уже по-своему известное ему положение прямо относится к природной связи; мы встречаемся здесь с гораздо большим, чем у Гегеля, объективизмом.

Шеллинг впервые в истории новой философии попытался установить и проследить стадии развития противоположностей в природе. На первой ступени (магнетизм) он находит противоположности заключенными внутри одного и того же тела. На второй ступени (электричество) противоположности разделяются и распределяются на различных телах, приходящих во взаимное напряжение, в относительную противоположность друг к другу. На третьей ступени (химизм) сами тела относятся друг к другу так же, как факторы (силы) магнетизма: тела абсолютно противоположны, а взаимодействие их дает результатом возврат к исходному пункту, к индифференции, но уже не сил (как в магнетизме), а тел (см. 14, 3, 314—321).

Магнетизм, электричество и химизм образуют, по Шеллингу, три ступени восходящего ряда потенций динамического процесса, модифика-

ции одной и той же изначальной силы. Если их рассматривать как три степени «наполнения» пространства: линия, плоскость, объем, то магнетизм, становясь плоскостной силой, переходит в электричество, а электричество, становясь силой, пронизывающей пространство, переходит в химизм. Априорным способом Шеллинг пытается проникнуть в связи и переходы между этими «потенциями».

Заслуживает внимания взгляд философа на химический процесс как на единство двух предшествующих — магнетизма и электричества. Среди многих процессов этого рода он отыскивает такой, который совершеннейшим образом представлял бы эту третью потенцию динамического процесса, т. е. такой особенный процесс, у которого с преимущественной ясностью выражено триединство потенций. Исследования Гальвани, Риттера и открытие Вольты дали Шеллингу основание предположить, что именно в гальванизме следует усматривать эмпирический коррелят новому звену умозрительного конструирования. Гальванизм приобретает в глазах натурфилософа теоретически обобщенное значение: это не просто «отдельный какой-либо процесс, но общая формулировка для всех тех процессов, действие которых переносится и на самый результат» (10, 158). Гальванизм подытоживает в себе неорганические процессы и служит переходным звеном от них к царству живой природы.

Много десятилетий спустя, как видно из нижеследующей полемики Энгельса против Фейербаха, подтвердилась важность натурфилософского предположения, которое было сделано Шеллингом в 1800 г., именно о необходимости иметь

ближайшей предпосылкой для появления органической жизни такой особенный химический процесс, в котором воплощалось бы богатство всех неорганических сил природы. «Конечно, — рассуждает Фейербах, — жизнь не есть продукт химического процесса, не есть продукт вообще какой-нибудь отдельной силы природы или отдельного явления, к чему метафизический материалист сводит жизнь; жизнь есть результат всей природы» (33, 1, 340). Автор «Диалектики природы» прокомментировал это место как «бессодержательную беллетристику». «То, что жизнь есть результат всей природы, — говорит он, — нисколько не противоречит тому обстоятельству, что белок, являющийся исключительным самостоятельным носителем жизни, возникает при определенных, даваемых всей связью природы условиях, но при всем том именно как продукт некоторого химического процесса. Если бы Фейербах жил в таких условиях, которые позволяли бы ему хотя бы поверхностно следить за развитием естествознания, то он ни в коем случае не стал бы говорить о химическом процессе как о действии одной изолированной силы природы» (1, 20, 514).

Следует иметь в виду, что Шеллинг постоянно совершенствовал и неоднократно обновлял схему натурфилософского построения. Начало при этом было всегда одним единым, но не всегда одним и тем же по своему конкретному содержанию.

Так, например, он пытался брать за начало «тяготение» и вслед за Кантом объяснять все явления действием противоположных сил отталкивания и притяжения. Если результат их взаимодействия угасает в продукте, т. е. если

силы уравниваются, то мы имеем мертвое тело; когда тела, выведенные из равновесия, стремятся к покою, тогда имеет место химическое явление; а если равновесие не восстанавливается, но вновь и вновь нарушается, если борьба сил непрерывно воспроизводится, то лицо феномен жизни, в которой, как в непрекращающейся борьбе сил, выражается одновременно и жизнь природы в целом (см. 14, 2, 186—187).

Почему же натурфилософу приходится принимать за начало то магнетизм, то тяготение, то, наконец, электричество? Дело в том, что природа неизменно выступает перед ним в качестве такого целого, в котором нет ничего безусловно первичного, и всякое «начало», как в окружности, относительно. Но так же и в теоретическом построении. По мере его продвижения вперед начало являет себя не статичным, а претерпевающим изменения. Оставаясь началом, оно само имеет определенные ступени развития и постольку не может всегда служить адекватным объясняющим принципом в том своем виде, в каком оно выступает в первом своем определении (как магнетизм). Иные стороны «высших потенций» (ступеней развития) не могут быть в достаточной мере объяснены непосредственно из первых же («низших») основоположений: понимание их дается только тем, что сами основоположения соответствующим образом развиваются.

Нередко еще до подтверждения данными естественных наук Шеллинг своими теоретическими построениями устанавливает многосторонние связи и переходы между такими явлениями, как магнетизм, тяготение, электричество, гальванизм, химизм, теплота, свет. Недостатки в фак-

тах восполняются продуктами воображения, фантазией, рассуждениями по аналогии, далеко не всегда умеренными. Он руководствуется при этом идеями всеобщей связи материальных процессов и постепенного их восхождения к высшим формам. Полнота всех явлений или процессов низших порядков каждый раз подытоживается у него в высшем — в таком процессе, рядоположение которого «в числе других», «наряду со всеми предшествующими» было бы очень поверхностным, потому что процесс высшего порядка выступает еще и связующим звеном для них, является реализованной сущностью всех их, наглядным бытием их сущности — таким «общим», которое не частично, а целиком воплощено в «особенном».

Сам термин «высшая потенция» у Шеллинга очень емкий, он означает одновременно и высшую возможность новой ступени, и — поскольку высшее есть предел, полное завершение и реализация всех возможностей — действительность ее. Граница старого уже есть новое; новое есть лишь завершенное старое. Так целокупность всех потенций неживой природы уже есть нечто живое, которое в организме находит для себя лишь некоторое особенное выражение. Органическая жизнь — это не просто одно из явлений материи наряду с другими явлениями, но высшее выражение жизненности материи в целом, совершеннейшая форма реализации всех дремлющих потенций к жизни; это высшая потенция по сравнению со всеми неорганическими формами материи, ставшая над ними, и вместе с тем это их собственная высшая потенция.

Надо учесть, что Шеллинг выступил со своим учением о жизни в условиях, когда, с одной

стороны, механицизм не давал и не мог дать удовлетворительного ответа на вопрос: благодаря чему физические, химические и т. д. факторы вступают в организме именно в такую, а не в иную связь? Объяснять это с помощью категории цели — значит привносить в природу сознание, которое как раз и должно быть еще выведено из природы и объяснено из нее. С другой стороны, именно на недостатках механицизма вырастали виталистические представления, вводящие для объяснения жизни понятие особой сверхприродной «жизненной силы», и в таком случае между живым и неживым появлялась непроходимая пропасть. Но «жизненная сила» опять-таки ничего не объясняла в явлениях организма, и Шеллинг верно отметил, что это совершенно пустое понятие, «продукт несозревшего разума», «временное пособие» для него (14, 3, 80). Натурфилософ уверен, что организация и жизнь могут и должны быть объяснены из принципов самой природы.

Мы видели, что «органическая жизнь» у Шеллинга выражена таким образом, что она таит в себе такое же противоречие, как явление магнетизма. Жизнь есть выражение целокупности всех неорганических процессов, и вместе с тем она имеет особое, наряду с предшествующими ей, специфическое проявление (в органическом мире). Индивидуальная жизнь организмов — это только особая форма проявления всеобщей жизни природы. Основание феномена жизни, таким образом, не есть ни внеприродное начало, ни принцип только некоторой частной области природы, а есть изначальная сила природы, это «мировая душа», совпадающая с глубочайшей сущностью природы как целого.

Идея природы как живого целого, «всеорганизма» ярче всего развита в сочинении «О мировой душе. Гипотеза всеобщего организма» (1798), где Шеллинг настаивает: «Не вещи суть принципы организма, а, наоборот, организм есть принцип вещей»; «существенное во всех вещах есть жизнь; к области случайного относится лишь форма их жизни» (14, 2, 500). Так называемая неживая природа — это только «оцепеневшая» жизнь, «жизнь скрывается здесь в смерти и лишь через многие преграды снова прорывается к себе самой» (там же, 226). Шеллинг пытается разрешить проблему целостности природы в самом важном пункте.

Проблема целостного единства вообще выдвигается тогда, когда реально действуют противоположные принципы. Шеллинг с самого начала сталкивается с резкой разграниченностью обоих: с одной стороны, компилятивное единство знания о природе, резюмировавшееся в характерной для XVIII в. идее «энциклопедии», с другой — возрожденное романтиками представление об античном «космосе» как внутренней связности, чуждой раздробления.

Романтики, собственно, откристаллизовали и вынесли за пределы естествознания одну из его тенденций (к единству) и противопоставили ее другой, еще господствовавшей, которую они односторонне раздули в своем представлении в чуть ли не универсальную его тенденцию — дробить мир на «кусочки», «отрезки» с помощью рассудочной аналитики. Формирование же представления о неделимом целом они связывали с иной способностью — эстетической.

Взгляду на мир как на агрегат, как на механически соединенные объекты противопоставля-

лось, таким образом, представление о гармонически связанном мироздании, не изменяющемся существенным образом и не поддающемся рассудочному анализу иначе как путем насильственного расторжения в нем его неразрывных уз, которыми как раз и поддерживается связь («душа») целого. С этой точки зрения, естествознание, изгоняя из всех уголков природы «духов», которыми полнился античный «космос», лишь разрушает целостное мировидение, выхолащивает из природы «душу» и омертвляет предметы. Стоит только направить рассудочно-аналитическую способность на осмысление живого целого, и оно сразу же каменеет, цепенеет, как под взглядом Горгоны. После этого имеют дело уже не с природой, как таковой, а с трупом ее, который, конечно, легко поддается анатомированию.

Попытки воссоединить разрозненные знания, добытые естественными науками (а равно и интегрировать сами эти науки), в живое единство имели не больше успеха, чем стремление понять, как из целого проистекает частное и обособленное.

С одной стороны, имелась в качестве непреложного итога естествонаучных исследований нового времени «бессильная» множественность добытых фактов, сведений и т. п., которые никак не удавалось сплотить в прочное единство; с другой — представление об отгороженном от них и неспособном найти в них свое выражение и подтверждение, неразложимом (не разрешающемся в множественность) единстве. Без крайней разведенности и противопоставленности того и другого не могло бы появиться проблемы синтеза.

Неразложимость (недостижимость для рас-судка) и самосохраняемость в обособленности и замкнутости составляет в «целом» не достоин-ство, а скорее недостаток, в силу которого оно (целое) оказывается неспособным к синтезу с другою стороною как своею противоположно-стью; именно потому, что из боязни «потерять» его оберегают от рассудочной аналитики, оно продолжает пребывать в своей ограниченности, не развивается до всеохватывающего единства, остается только на одной стороне всеединого, с которой «целому» этого рода никак не удастся совладать (оно не может вобрать в себя свою противоположность).

Синтезирующее в себе обе противоположности «всеединое» стало для романтиков предметом неутомимого поиска и приобрело у них этичес-кий смысл: оно не то, что «есть» (как у элли-нов, для которых «космос» был самоочевидным и непосредственно данным до всякой разделен-ности, так что и проблемы синтеза в греческом мире не возникало), а «должное», нечто без-возвратно потерянное в прошлом и уже несбы-точное, к которому тем не менее следует непре-станно стремиться (связанное с этим душевное состояние — постоянное колебание между воспо-минанием и предчувствием — романтики выра-жают в категории «томление»).

Камнем преткновения для синтеза выступало здесь представление о неподвижности целого. Все движение к нему совершается где-то за его пределами, а не в нем самом. Оно не может обо-гатиться противоположностью — ни включить ее в себя, ни развернуть из себя, потому что в нем нет стремления к этому: целое косо. Шеллинг первым пришел к осознанию, что «неколебле-

мость в себе» и «самодостаточность» не присущи целому, но относятся только к реликтам механического воззрения, которые еще несет в себе антимеханический взгляд. Целое не понято само как встречное движение к противоположному, не понято как становящееся и развивающееся целое. Потому оно и остается для романтиков недостижимым идеалом, предметом безуспешного стремления без всякой надежды когда-либо воссоединиться с ним. У романтиков идея целого свято хранится глубоко в тайнике души. Целое лишь идеально. «Понятие единого и целого,— говорит А. Шлегель,— никоим образом не выводимо из опыта, оно возникает из первоначальной свободной деятельности нашего духа» (цит. по: 30, 247).

Когда берутся универсализировать принцип целостности, то дуализм, которым завершаются попытки понять лишь из принципов механистического воззрения как органическое целое, так и целостность природы вообще, не преодолевается, а только возрождается; целое и не-целое в обоих случаях взаимно изгоняются одно из другого и существуют одно подле другого не объединенными; целое как принцип организации элементов, частей, множества выносится за пределы этих компонентов как нечто противоположное им, в конце концов в сознание. Кант показал, что, исходя из механических принципов природы, проблему ее целостности (приведения неорганического и органического к общему выражению) нельзя решить иначе, как локализовав принцип целостности в нашей способности суждения, т. е. не в природе, а в субъекте (см. 28, 5, 428—429).

Дуализм, т. е. то, в чем иные последователи

Канта видели последнее слово его философии, Шеллинг стал рассматривать как только отрицательное условие для конструктивных изысканий. Органическое и неорганическое брались только в качестве противоположностей; задача была неправильно поставлена, оттого и не могла иметь решения. В самом организме эти противоположности не разделены, поэтому в нем следует искать разгадку целостности природы, принцип единства двух ее царств. Как в органических явлениях целое не образуется составлением отдельных частей, а скорее само «образует» их, так и по отношению к природе вообще: в качестве целого она должна предшествовать своим частям, которые проистекают из целого (см. 14, 3, 279).

«Природа неорганического должна определяться через противоположение природе органического» (14, 3, 93). Противоположность неорганической и органической жизни — это та необходимая форма, в которой протекает всеобщая жизнь природы. Неорганическая материя составляет неперемutable условие органической, но в такой же мере она и обуславливается последней: обе возникли из общего живого единства, из природы, как таковой, в которой как общность, так и взаимная противоположность их уже «заданы». Скрепой этих противоположностей у Шеллинга служит не наше сознание, как это было согласно кантовско-фихтевской и романтической традициям, а сама природа. Его решение этого вопроса направлено явно против субъективизма: «Не мы познаем природу априори, а природа существует априори, т. е. все отдельное в ней предопределено целым» (там же, 279).

В органической материи природа в такой же мере продолжает свое развитие от неорганической, в какой и возвращается в себя. Ступень органической жизни — это такая потенция природы, на которой она (природа) развернуто выражает себя как целое: здесь целое существует не в оторванности от многообразия, а в нем самом, существует через эту свою противоположность. Только через такую противоположность природа и становится тем, что она есть, — завершенным в себе целым. «Так же как организм есть двойственность в тождестве, такой же является и природа, единая, себе самой равная и все же самой себе противоположная. Поэтому происхождение органической двойственности должно быть единым с происхождением двойственности в природе вообще» (14, 3, 160). Синтез органического и неорганического следует поэтому искать в природе, лишь представляя ее целым, безусловно органическим. Однако живой организм, как и природа в целом, диалектичен не только в своем существовании через противоположность, но и в дальнейшем своем развитии через противоположность. Действительным обоснованием единства природы служит у Шеллинга не просто «связь всего со всем», наглядно данная в живом организме, но такая связь, которая раскрывается в эволюционном процессе.

Подобно тому как каждая ступень неорганического процесса является «неудачной попыткой» природы отобразить себя целиком, так же и в органической природе особь (индивид) есть лишь несовершенное средство для выражения биологического вида (общего). Между видами, как и между индивидуумами одного и того же вида, существует генетическая связь, и каждый

из видов в восходящем ряду их есть несовершенное выражение рода, последовательное приближение к нему. На различных ступенях создания видов и родов проявляется одна и та же бессознательная деятельность природы (14, 3, 48). За 60 лет до Дарвина и за 10 лет до Ламарка Шеллинг в предисловии к сочинению «О мировой душе» выдвигает идею о том, что последовательный ряд всех органических существ должен представлять собою результат постепенного развития одной и той же организации.

Система Шеллинга живо откликнулась на запросы естественных наук. Естествознание могло теперь найти под идеалистической оболочкой натурфилософии обобщенную теоретическую форму целостного миропонимания и распознать в методе этой философии свой собственный, к которому оно само стихийно стремилось и достигало которого до сих пор лишь спорадически и фрагментарно. Ориентация на естествознание сама в свою очередь вызволяла философию из цеховой замкнутости и приобщала к «широкому поприщу науки». Предложенная Шеллингом концепция природы явилась такой формой освоения непрерывно растущего естественнонаучного материала, которая обрела обостренную «чувствительность» к своему предмету и способность тонкого приспособления к изменению его содержания, к прогрессу научного познания. Смычка с естествознанием, пусть кратковременная и непрочная, оказалась все же плодоносной. Шеллинговской натурфилософии довелось выдвинуть немало гениальных идей и предсказать ряд позднейших открытий.

Однако глубокое и истинное содержание было

дано в ней в сплаве с заблуждениями, носившими отнюдь не только случайный характер; поэтому вслед за Энгельсом надо признать необходимость критического осмысления и извлечения положительных результатов, добытых в рамках этой «ложной, но для своего времени и для самого хода развития неизбежной идеалистической формы, из этой преходящей формы» (1, 20, 513). Один из важнейших результатов такого освоения материала — диалектика; специфически шеллинговский вариант ее будет теперь для нас предметом ближайшего рассмотрения.

НОВЫЕ ЧЕРТЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА

Отличие метода Шеллинга от фихтевского мы попытались раскрыть «в работе» — как он сам обособливается и начинает себя отличать. Проанализируем теперь результаты.

Та противоположность *Я*, которая у Фихте присоединяется к *Я* логическим актом в виде антитезиса, существующего «рядом» с тезисом, у натурфилософа дедуцируется и развертывается в процесс. Он стремится показать, как противоположность становится противоположностью. В прежней системе становлением охвачена была только одна сторона противоположности, в новой — обе. Если Фихте хотел придать понятию становления универсальную значимость, то почему он не мог устранить косный элемент в своей системе, именно противоположение «становлению», «объект»? Надо сказать, что он решался на такой эксперимент. Но что получалось? Оказывалось, что вся диалектика самосознания рушится, все превращается в сплошной безудержный головокружительный поток, в котором ничего нельзя различить, — Фихте вынужден был признать, что даже реальность *Я* в таком случае исчезает. Не удивительно, что спасения от этого он вынужден был вновь искать в жестком противоположении «становлению» —

в стабильном «объекте», иначе говоря, постоянно предполагать, что победному шествию духа каждый раз должна противостоять устойчивая в себе природа. Последняя, правда, должна побеждаться, но не быть начисто уничтоженной, ибо без этого непрестанно сжигаемого материала не может состояться зрелище субъективной диалектики.

Казалось бы, гораздо бóльшие трудности должны появиться в системе, которая саму природу — это столь необходимое жесткое и неизменное противоположение становлению — берет «размыть», лишит постоянства. Но мы уже видели, как справляется Шеллинг с этим затруднением. Противоположность развитию, стабильность, которая создает необходимый фон для него, не есть у Шеллинга нечто внешнее и совершенно чуждое развитию — это лишь определенная форма его, заторможенное, но не исчезнувшее вовсе становление, и потому мы имеем в ней не внешний, как у Фихте, а внутренний фон развития, который находится не за пределами того, что развивается, а постоянно создается самим движением, не абсолютно неподвижный, не одноликий, а меняющий свои тона и обогащающийся всякий раз с достижением более высокой формы движения, развивающийся по степеням; отличие от деятельности в собственном смысле (чистой деятельности) здесь не качественное, а лишь количественное (степенное).

Поскольку у Фихте не было имманентного рассмотрения природы, то он и не мог осмыслить ее с этой деятельной ее стороны. Природа есть для него нечто однажды и навеки застывшее, безусловная противоположность деятельности (субъекта), «объект», а для Шеллинга — сама

деятельность, только затаившаяся и готовая воспламениться вновь, возродиться в новых формах. Покой — это только производный момент определенности природы в натурфилософии, а основная ее определенность — быть вечно становящейся. Таков смысл двуединства природы: она есть и порождающее и порожденное, само себя творящее и само из себя сотворенное.

Как нечто ставшее, порожденное из себя самого, устойчивое и покоящееся на себе самом природа предстает в натурфилософии окаменевшим, застывшим, окаменевшим интеллектом. Как нечто порождающее себя природа есть прозревающий, становящийся интеллект.

В системе натурфилософии в отличие от наукоучения природа сама по себе не идентична «объекту», но становится им и принимает облик застывшего объекта только по отношению к сформировавшемуся уже сознанию, только для сознания, как противоположность ему, и именно на той ступени своего развития, когда порождает сознание, раздваиваясь при этом на противоположности: субъект и объект. Но пока сознание еще только вызревает и не отпочковалось от своего лона, этих противоположностей нет, а есть только неразличенное единство.

Точка зрения на природу только как на лишенный становления объект получает в натурфилософии свое истолкование (не оправдание!). Все в природе открывает себя через противоположность: общее — через особенное, продуцирование — через продукт. Природа сама ведет свой продукт через противоположности и на высочайшей вершине повергает его в первоначальное тождество (от которого произошла дифференциация), в индифференцию (см. 9, 131), где

борьба противоположностей «замирает». Такою именно — индифферентным объектом — природа и должна представляться в том пункте своего развития, где ее активность уже перенесена на новый продукт, на человека, тогда как самое себя на этой вершине развития она выражает фихтевской формулировкой: «Я есть только деятельность, и ничего более», т. е. изначально, в чистом виде, по своей сути природа есть сама деятельность, и эта всеобщая ее определенность наиболее универсально представлена в особенном продукте природы, в человеке. Можно сказать даже, что устами человека — если угодно, самого Фихте — она заявляет о себе: «Я есть деятельность», хотя последний вкладывал в данное высказывание, конечно, совсем иной смысл: он имел в виду уже сознающее себя, субъективное Я, для которого природа стала не-Я, объектом.

Философия Фихте, принимающая сознание за отправной пункт, никогда не может дойти до единства сознания с природой, до тождества Я и не-Я, ибо она начинает с отделенности сознания от природы, так что принцип исходной тождественности остается неизменно за пределами сознания (см. 10, 228). Отсюда получается, что фихтевское понимание природы в каком-то отношении воспроизводит кантовскую «непознаваемую» вещь в себе, с тем только оттенком, что мы не то чтобы «не можем», но не хотим, не должны и нам нет надобности познавать ее; природа не должна иметь к нам никакого отношения, мы не желаем считаться с тем, что она есть «в себе», ее назначение — быть «для нас», чтобы подчиняться нашей власти над нею, нашей воле, призванной к господству над природой. Природа признается только в образе врага всего разумно-

го, и поэтому «разум находится с природой в постоянно продолжающейся борьбе» (35, 90). Установка разума — обуздывать природу, как дикого зверя, не мир и согласие с нею, а вражда и навязывание ей своей субъективной воли.

Попытка взглянуть на природу «незаинтересованно», бескорыстно, подойти к ней чисто теоретически, без вражды, без насилия над нею (ибо линия вражды и непримиримости к природе отваживает от имманентного постижения ее, препятствует пониманию ее самобытной сущности), с готовностью к согласию и с чувством интимной дружбы, если угодно, любви к ней — вот что отличает Шеллинга от Фихте. Naturфилософ вступает по данному вопросу в союз с романтиками: для достижения нового, «задушевного» единения с природой человек должен проявить инициативу в изменении отношения с нею — побороть в себе своекорыстные узурпаторские вожделения, укротить «натиск» на природу, претензии на господство над нею. Ибо именно установкой на насилие над природой (философия Фихте хорошо выражала интеллектуальный климат в этой ситуации) человек проектировал себя как субъекта, враждебно противостоящего природе как объекту, и приписывал сущностные характеристики только себе, лишая вместе с тем природу ее собственной сущности, ее «самости».

У Фихте Я делает природу противоположностью себе, по Шеллингу же, напротив, природа сама своим собственным развитием превращает себя в противоположность себе самой: становление — в ставшее, бессознательное — в сознающее себя. Шеллинг хочет видеть и познавать природу не в свете уже сформировавшегося и

«обособившегося» от нее сознания, а в ее собственном природном свечении, постигать природу не извне, а встав на точку зрения самой природы, не привнося в нее своего субъективного видения, света своего разума. Этим путем он намеревается раскрыть, вернее, показать, как природа сама через себя раскрывает все, вплоть до сознания, этой высшей противоположности, которую она производит из себя.

«Попад 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 объект» (14, 4, 84). При таком подходе мы попадаем, по мнению Шеллинга, в живые родники природного творчества, не доступные взгляду извне. Он подчеркивал эвристический характер натурфилософского метода (потенцирования) и называл натурфилософию («умозрительную физику») «матерью всех великих открытий в естествознании», «душою истинного опыта» (14, 3, 280). Он был убежден, что его метод «потенцирования» не только позволяет проникнуть в суть природных процессов, но что этот метод вполне тождествен способу действия самой природы.

А коль скоро природный процесс есть самозидательный и творческий, то и постижение его выступает как вторичное порождение того же процесса, и ничто не мешает мыслителю утверждать в таком случае: «Философствовать о природе — значит творить природу» (там же, 13). Этот тезис не несет в себе фихтевского, субъек-

тивистского смысла. Творить, по Шеллингу, значит дать предмету свободно родиться в нашем сознании, без насилия над ним, без навязывания ему посторонней воли. Диалектика осмысливается натурфилософом как творчество самой природы и как репродуцирование этого творчества в мышлении. Так что, когда он говорит о постоянном стремлении природы к снятию дуальности и к возвращению в первоначальное тождество и т. д., он тем самым описывает одновременно и свой собственный метод «мыслить и сочетать воедино противоречивое» (10, 391).

При применении этого метода у Шеллинга постоянно вырисовывается следующее. Из тезиса выводится и противопоставляется ему антитезис, а в этом последнем в свою очередь содержатся новые контрапозиции: тезис и антитезис, указывающие, поскольку они даны в противоречивом единстве друг с другом, на необходимость снятия противоречия, с тем чтобы перейти к более высокой ступени (на которой изначальное противоречие не уничтожается, а принимает новую форму); высшая ступень, с одной стороны, включает в себя предшествующую и окрашивает ее в свои тона, с другой стороны, взаимодействуя с нею как с не снятой и будучи сама основой этого взаимодействия, формирует такую целостность, в которой противоположности (высшее и низшее) безразличны и сохраняют свою значимость в качестве противоположностей только вне этой целостности, т. е. вне истины. Отсюда следует, по Шеллингу, что все указанные моменты движения мысли, чтобы не быть отрешенными от истины, должны быть даны в едином, нераздельном акте (в отличие от гегелевского типа систематической его расчлененности в по-

нятии), в акте интеллектуального созерцания. Если представить производимую им рациональную раскладку как линейное развертывание содержащихся в ней моментов, то можно сказать, что по осуществлении ее Шеллинг выбирает позицию, с которой линия видится точкой; в таком случае бесконечный ряд естественных процессов представляется вечностью (пройденной бесконечностью), а субъект перестает быть внешним наблюдателем всего, что там происходит, он становится бессознательным соучастником: предавшись ходу природного процесса, он естественным путем придет к тому, к чему влечется сам этот процесс,— к сознанию и самосознанию.

Философия, которая исходит не из сознания, а из природы, дает монистическое решение вопросу об отношении познания к миру вне нас: познание есть природная способность, высшая потенция природы, уплотнившая в себе все ее низшие потенции. Познавать — значит обнаруживать в себе эти самые потенции, развертывать их в себе; это и есть настоящее раскрытие структуры сознания, познавательной его способности. Не мы познаем природу с помощью какой-то особой, своей, отличной от природы, отделенной от нее познавательной способности, а природа познает в нас себя, свои собственные природные потенции. Через человека она заглядывает в свои собственные сокровенные истоки, «возвращается в себя», мыслит себя; так, в человеческом глазе она видит себя, в слухе — слышит себя. Постоянное возвращение природы в себя — это «существенная черта ее характера»; она выражает у Шеллинга замкнутость природы на себя самое, вечный круговорот ее,

погружение — на всех уровнях и ступенях ее становления — в то, что она есть изначально, в тождество с собою; природа содержит в себе все эти ступени вечно, поэтому история их развертывания — не временная (время признается несущественным), а вечная история и все новое в природе — вечно новое.

Развитие выступает у Шеллинга как открытое обнаружение того, что еще в неразличимом виде уже имелось в самом «начале». Ибо допускать «возникновение» значило бы, по Шеллингу, полагать появление нечто из ничего, «какими бы образами и словами ни пытались затем помочь делу» (12, 91). Он сразу же привносит ошибочное представление о «возникновении» как беспредпосылочном и потому с порога отвергает это понятие.

Над мыслителем еще господствовала традиция понимания развития как постепенного изменения, нигде не прерывающегося, не делающего «скачков». А взгляд, которому неорганическая природа представляется исконно существовавшей, органическая же — возникшей (т. е. естественнонаучный взгляд), настоятельно требует признания «скачка». Но это не вяжется с «постепенностью». Если такой перерыв постепенности останется непостижимым, принципиально недоступным пониманию (что, по мнению Шеллинга, никак не должно иметь места в разумно устроенной природе), то мы попадем в объятия дуализма; если же, напротив, он будет надлежащим образом объяснен и оправдан перед судом разума, то надвинется угроза материализма.

В столь критической ситуации натурфилософ предлагает уже известный нам выход: из грубой материи никогда не могло бы появиться ничего

живого, если бы в ее собственной основе не было органической целостности (именно органической, ибо что другое заслуживает названия «целое»?). Таким способом удается обойти — не разрешить! — проблему перехода к качественно новому формообразованию.

Шеллинг идет еще дальше по этому пути: он по существу упраздняет вопрос о возникновении духовного из материального и, уже неся в сознании идею тождества того и другого в абсолюте, выступает с критикой материализма своего времени, усматривая в нем скрытый дуализм. Материализм «в том виде, как он до сих пор существовал» (важная оговорка!), отвергается из-за его «неспособности» вывести духовное из материального: в этом учении происхождение духовного из материального не доказывается, «хотя вполне справедливым было бы этого ожидать», а догматически постулируется, не обосновывается, а принимается на веру, в нем дух «образует некий изолированный остров: какие бы окольные пути к нему со стороны материи мы ни пролагали, никогда на него не попасть иначе, как путем скачка» (10, 132).

Пока диалектика не стала способом объяснения скачка, он оставался непонятным мышлению, самопротиворечивым, недоказуемым, и Шеллинг обратил исторически обусловленную ограниченность философской методологии, ее метафизичность против материализма: если последний всерьез принимает за начало бездушную материю, то как он может вывести из нее исконно отсутствующее в ней? Ссылки на «постепенность» развития от материи к ощущению и далее к сознанию остаются невразумительными, если не предположить эти «новые» качества уже пред-

существующими — пусть в малой степени, хотя бы еще в зародыше — там, откуда они вырастают. Но тогда эти качества уже нельзя будет считать «возникшими», «новыми», их можно будет сравнительно легко «вывести» (ибо выведение путем изображения ступеней количественного роста одного и того же уже «готового» качества не представляет особого труда). Существенно то, что материалистический принцип в ходе такого рассуждения переворачивается: материя выступает спиритуализованной, она лишь пробуждающийся дух.

Отвергнув как логическую непоследовательность тот скачок в мышлении, с помощью которого приходилось совершать так называемый переход от материи к духу, Шеллинг достиг логической «непротиворечивости» ценою упразднения разнокачественности материального и духовного и сведения их различия к чисто количественному. Он усвоил мысль Лейбница: природа не делает скачков; сознание не «возникает», а лишь мало-помалу «вышелушивается» из материи. Все сводится к постепенному наращиванию в зачатке уже предпосланного.

Шеллинг выступает по данному вопросу, до предела используя все возможности метафизики, и потому находится на грани ее превращения в новую методологию. Качественные преобразования лишаются в его концепции истинной своей действительности тем, что истолковываются как мнимые обнаружения скрывающихся за ними движений постепенности. Но постепенность — это именно движение по степеням, не гладкое и безмятежное, а напряженное и противоречивое, через противоположности и борьбу — вот взгляд Шеллинга на формирование новых (а для не-

го — только «так называемых новых») качеств. Так сознание в виде противоположности материи появляется в кризисный момент, когда все потенции бессознательного развития природы уже доведены до предела и абсолютно исчерпаны. Бессознательное в точке высшего своего напряжения, где сосредоточена вся полнота и мощь его потенций и где выражается оно не как то или иное бессознательное, но бессознательное, как таковое, уже равно разрешению его в сознание, вернее, в первый проблеск его, подобно тому как максимум электрического заряда равен разрядке его напряженности в минимальном световом феномене (вспышка молнии). И в подобных критических ситуациях мы из данной концепции всякий раз узнаем о том, что сознание, как и все новое, в природе не возникает, а только постепенно выводится ею наружу, лишь обнаруживается то, что природа предусмотрительно таила в своих недрах «про запас».

Но постепенность, как замечает Гегель, есть скорее только безразличное изменение, противоположное качественному изменению; всякое рождение есть «не продолжающаяся постепенность, а, наоборот, перерыв такой постепенности и скачок из количественного изменения в качественное» (20, 466). Иронией судьбы идеалист Гегель в полемике против идеалиста Шеллинга выковыывал недостающий материализму диалектический методологический прием для рационального объяснения перехода от материи к духу — к «острову, попасть на который нельзя иначе как путем скачка».

Таким образом, историческую ценность составило в шеллинговском представлении об эволюционном процессе не мнимое «опровержение»

материализма, а антидуалистическое направление мышления.

Шеллинг видел свою задачу в том, чтобы привести в систему «все обломки (познаний.— В. Л.) великого целого природы» (5, 12), упорядочить разрозненные опытные данные о природе, возвести представление о каждом явлении в знание путем установления надлежащего ему места в системе сообразно достоинству или «ценности» этого явления в восходящем ряду степеней от низших к высшим: от материи, этого «общего семени Вселенной», к человеческому сознанию и самосознанию. Механизм, химизм и организм суть три первые ступени бессознательного развития природы и духа. Человеческое сознание не есть ни изначально существующее, ни внезапно порожденное из мрака недуховного начала, но имеет предысторию своего становления в рамках противоположных себе материальных форм.

Этого рода концепция столь значительно расходилась с наукоучением, с этой предпосылкой ее формирования, что Фихте увидел наконец в гениальном своем ученике не последователя, а противника. Натурфилософ подвергся нареканиям: он-де впал в «догматизм», т. е. в материализм. Шеллинг напрочь отверг такое обвинение. Он отстаивал только приоритет «идеализма природы» перед «идеализмом Я»: первый для него первоначален, а второй носит производный характер. Это, конечно же, не материализм. Тем не менее натурфилософия находится в явной конфронтации наукоучению и по исходному пункту, и по принципу.

Надо заметить, что, приступив к разработке натурфилософии, Шеллинг собирался лишь

упрочить наукоучение в основании и развить в следствиях (подтвердить учением о природе). Но оба направления: обоснование принципа «Я есть всё» и развертывание следствий— сливались воедино и влекли с необходимостью, присущей диалектическому ходу мысли, к более глубокому основанию, несущему в себе более общий принцип: «всё есть Я»; простое формальное обращение прежнего принципа придавало новый характер всему дальнейшему движению мысли и привело к замечательному положению о том, что теория познания должна быть выводом из изучения природы.

Учение о естественном процессе переросло во вторую часть натурфилософии — в учение о познавательном процессе; натурфилософия стала своеобразной теорией познания. Налицо выявилась новая ситуация: натурфилософия, происшедшая из наукоучения, не просто раздвинула его границы, но так преобразовала его, что обособилась и обрела независимость, стала самостоятельной и превратила гносеологию в собственном смысле слова в свое продолжение, в следствие, вытекающее из натурфилософии. А с другой стороны, фихтевская гносеология, будучи преодоленным натурфилософией и снятым ею внутри себя моментом, продолжала вместе с тем в своем первоизданном и отнюдь не «снятом» виде не только существовать, но и во всеоружии противостоять последней извне.

Движение в рамках натурфилософского принципа дало изображение предыстории самосознания и привело к Я, откуда весь дальнейший путь должен был бы стать повторением трансцендентальной философии (т. е. учения Фихте о прогрессе самосознания). Так обычно и смотрят

на соответствующее этому этапу произведение 1800 г.— «Систему трансцендентального идеализма». Однако вряд ли согласился бы Фихте допускать в трансцендентальном идеализме, как это делает его преемник, равную возможность принимать за первичное как самосознание (субъективное), так и природу (объективное); не мог создатель наукоучения признать и то, что «натурфилософия и философия трансцендентальная делят между собой два возможных направления философствования», тем более то, что трансцендентальную философию следует считать «второй необходимой первонаукой философии» (10, 14; 15), а натурфилософию — «первой».

Согласно Фихте, природа только «негативное», а по Шеллингу, она нечто положительное. Оба мыслителя называют натурфилософию и трансцендентальную философию противоположностями, но именно в этом пункте они коренным образом расходятся друг с другом: по Фихте, противоположность заключается в том, что философия может быть только наукоучением, а не натурфилософией (см. 36, 126), а по Шеллингу, то и другое суть два полюса одной философии. Вся система философии, утверждает последний, находит себе завершение «в двух основных науках, взаимно себя восполняющих и друг друга требующих, несмотря на свою противоположность в принципе и направленности» (10, 15).

Фихте настаивал на том, что «природа есть только граница, только отрицание, что в ней не должно быть ничего положительного» (36, 67). Если бы учение о природе строилось так, как предначертал Фихте, то и в таком случае оно было бы противоположением наукоучению, правда противоположением нереальным, и толь-

ко в таком виде Фихте мог бы принять его. Но он не мог принять всерьез такое «продолжение» своего учения, в котором противоположность эта строится значимую внутри себя и положительную, какую делает ее Шеллинг.

Фихте, находясь на трансцендентальной точке зрения, не мог переступить на натурфилософскую, а Шеллинг, исходя из своего взгляда на характер противоположности двух «первонаук», мог встать как на одну, так и на другую точку зрения. У первого никак не ладился диалог с натурфилософией: он не признавал ее реальной противоположностью своему учению и довольствовался монологом Я. Фихте полагал, что противоположность (натурфилософия) есть попытка отвергнуть и уничтожить положительное (наукоучение), он усматривал здесь одно только отрицание; для него противоположность — полное ничто, ничего не утверждающее. Шеллинг же видит в противоположном нечто содержательное само по себе, не «отрицающее» (упраздняющее), а «негативное»; подлинное противопоставление есть вместе с тем и сопоставление не наличного с отсутствующим (не существующим), а реального с реальным: «отрицание положительного невозможно через одно только лишение, но здесь обязательно требуется *реальное противопоставление...*» (10, 68).

У мыслителя, отправляющегося от натурфилософии, явилась возможность вести диалог, встать на точку зрения, противоположную своей собственной (натурфилософской). Натурфилософия подвергается у него испытанию со стороны трансцендентального идеализма. Фихте никогда не брался проверить подобным же способом свой принцип субъективности: Я у него все-

гда неоспоримо, оно всегда есть безусловная реальность. А натурфилософ не боится подвергнуть сомнению реальность «объективного» (см. 10, 15; 57), т. е. того, что в качестве предмета науки о природе было у него «безусловной реальностью». «Мыслитель лишь постольку диалектик,— справедливо замечает Фейербах,— поскольку он — противник самого себя. Усомниться в самом себе — высшее искусство и сила» (33, 1, 73).

Возрождая диалогический характер античной формы диалектики, Шеллинг расширяет перспективы внутренней полемичности своего метода и оказывается способным иметь дело с трансцендентальным идеализмом не только как со снятым натурфилософией моментом, но и как с неснятым. Гегелевский вариант диалектики, ориентирующийся только на неуклонный прогресс снятия предпосылок (ср. 2, 635—636), по существу не знает такого удвоенного отношения: преодоленное мышлением снято (сохраняется только в снятом, но не в первоначальном виде), и, если оно даже продолжает существовать в действительности, взаимодействие его с формообразованием высшего порядка просто выпадает из поля рассмотрения у Гегеля как несущественное. Ясно, что тем самым область компетенции диалектического метода урезывается и размах диалектического видения сужается.

Шеллинг сталкивается с диалектическим характером того, что называется «противоположным» («антитезисом»). С одной стороны, «противоположное» («антитезис») есть простое следствие, вытекающее из «тезиса», а с другой стороны, оно имеет свою сущность, своеобразную, несводимую к генезису и необъяснимую из него. И он

замечательно показывает необходимость именно такой ситуации, однако не с точки зрения становления, а исходя только из готового уже результата. Так (случись, кто усомнится в самостоятельности натурфилософии по отношению к фихтевской гносеологии, от которой первая явно зависит по своему происхождению), у него имеется следующего рода рассуждение: «Но зависимость не уничтожает самостоятельности, не уничтожает даже свободы. Она не выражает сущности и имеет лишь тот смысл, что зависимое — чем бы оно ни было — может быть лишь следствием того, от чего оно зависит; о том же, что есть это зависимое и что оно не есть, понятие зависимости не говорит нам ничего. Всякий органический индивидуум, как возникший, существует лишь благодаря другому индивидууму и постольку зависим по своему становлению, но отнюдь не по своему бытию... Напротив, противоречие (в обычном смысле, не диалектическое.— В. Л.) было бы налицо в том случае, если бы зависимое, или являющееся следствием, не было самостоятельно. Мы имели бы тогда зависимость без зависимого, следствие без того, что следует (*Consequentia absque Consequente*), и, таким образом, не имели бы действительного следствия, и все понятие последнего уничтожилось бы» (13, 15—16).

Гораздо сложнее было изобразить в логике понятий то, как мышление продвигает свой предмет к такому следствию, которое вступает в конфронтацию исходному пункту. На деле Шеллинг совершал диалектические переходы от одного к противоположному, и, покуда он осуществлял их, итоги, к которым он приходил, представлялись ему вполне причастным «началу» следствием.

А затем, исходя уже из наличного результата своих же собственных интеллектуальных операций, мыслитель улавливал противоположность «ставшего» тому, с чего он начинал.

Когда начало и конец требовалось увязать в мысли, он привлекал на помощь «интеллектуальную интуицию» — акт непосредственного усмотрения противоположностей в единстве. Кому такое синтезирование ясно, тот не нуждается в разъяснениях, кому нет, тому Шеллинг не может их дать, и хуже всего требовать от него этого, потому что, не умея еще диалектически истолковывать рациональные по существу переходы в движении собственной мысли, он начинает настаивать на таинственном и непостижимом характере этой интеллектуальной операции. Например, после того как он «построил» материю, дал генетическую конструкцию ее, он вдруг объявляет: «Учение о происхождении материи относится к высочайшим таинствам философии» (14, 6, 47). Овладев какой-нибудь истиной, Шеллинг как бы отбрасывает лестницу, по которой он взобрался к ней, само формирование продукта мыслительной деятельности он превращает в тайну. Нет ни «перехода», ни тем более «скачка». Ясно, что диалектический монизм в таком случае просто отдается на откуп метафизически-дуалистической интерпретации. Мы видим здесь философа, который собственный диалектический ход мысли выставляет метафизически. (В более поздний период, когда диалектика обрела популярность, можно наблюдать обратную картину.) Не удивительно, что мнение Шеллинга о собственной мысли не просто сосуществовало наряду с нею, а часто внедрялось в нее и разрушало ее диалектическое содержание.

С актами превращения в противоположность мыслитель справлялся, но одно дело — реализовать такого рода акты, другое — отрефлексировать их строго понятийным способом. Шеллингу было хорошо известно, и он даже настаивал на том, что «настоящее знание предполагает совпадение противоположностей, и притом совпадение обязательно опосредствованное» (10, 31). Он блестяще умел проводить опосредствования, но воспроизводить их в сфере «чистой мысли», покинув почву всякого — даже интеллектуального — созерцания, как этого требует Гегель, натурфилософу было не под силу. Отсюда получалось, что, пока Шеллинг был вовлечен в процесс преобразования фихтевского принципа, он еще не улавливал, что это есть именно процесс перехода в противоположность. Но когда натурфилософский принцип — этот итог всего движения от Фихте — сознается им как противоположность прежнему принципу, то он принимает это только как результат, со стороны его непосредственности, и потому ему никак не удастся концептуализировать скрытый там процесс опосредствования. «...Было бы односторонне, — замечает Гегель, — рассматривать результат развития только как результат; это — процесс, который есть также *опосредствование внутри себя*, так что само это опосредствование снова снимается и полагается как *непосредственное*. Шеллинг в общем и представлял себе дело так, но не провел этого своего понимания определенным логическим образом, а оно осталось у него *непосредственной истиной*, которая подтверждается лишь через интеллектуальное созерцание. Это — основная трудность в шеллинговской философии» (22, 11, 497—498).

«УСТРЕМЛЕННАЯ ВПЕРЕД ИСТОРИЯ САМОСОЗНАНИЯ»

Из натурфилософии Шеллинг вынес убежденность в том, что действительное развитие есть превращение в противоположность, и эту формулу он применяет теперь в «Системе трансцендентального идеализма» к развитию самосознания. Он хочет завершить внутри фихтевского принципа Я ту часть работы, которая у творца наукоучения никак не могла реализоваться.

Фихте имел серьезное основание отодвигать в бесконечность полное торжество принципа субъективности и оставлять все свое построение незавершенным в заключительном пункте. Уничтожение объекта, или не-Я, доставило бы только пиррову победу: ведь без объекта нет и субъекта. С достижением цели: $Я = Я$, к которой стремится субъект, исчез бы и сам он, как таковой.

Если Фихте безоговорочно принял альтернативу: готовый результат или бесконечное стремление к нему — и избрал в духе Лессинга второе, отказываясь от первого, то Шеллинг отвергает в такой дилемме безусловность «или — или» и решает соединить обе ее стороны: «как то, так и другое вместе», подобно тому как смелый человек не приемлет навязываемый грабителем выбор «жизнь или кошелек» и отстаивает и то и другое. У Фихте тождество субъекта и объекта

вечно становится, но никогда не устанавливается и остается для субъекта недостижимой целью, к которой он тщетно стремится. Для Шеллинга же это тождество не только бесконечное чаяние, но и удовлетворенность в тождестве, не только то, что должно быть, но и то, что есть (реализуется).

Взгляд своего времени на движение как бесконечный прогресс Шеллинг стремится объединить с античным представлением о циклическом движении — возвращении по кругу к исходной точке. Субъективному надлежит наконец обрести объективность, к которой оно стремится (у Фихте — как мотылек к свету лампы), сознательному — совпасть с бессознательным, свобода должна стать необходимостью (см. 10, 344). Шеллинг вступает на почву запрещенных у Фихте проблем. Самосознание должно превращаться в нечто противоположное тому, что оно есть, должно «погружаться» в объективность, но уже не в природную, а в объективность высшего порядка, порождаемую самим прогрессом самосознания, — в тождество с продуктом деятельности его самого.

Философия трансцендентального идеализма начинается с рассмотрения интеллектуальной деятельности. Эта философия имеет дело с субъективным, поэтому деятельность познания должна быть обращена внутрь. Если при обычном познании акт познания заслоняется предметом (объектом), то в трансцендентальном рассмотрении за познавательным актом исчезает объект, как таковой, — это есть знание о знании. Акт непосредственного мысленного улавливания интеллектуального действия в момент его совершения Шеллинг называет интеллектуальной интуи-

цией, которая выступает у него органом философствования. Шеллинг делает интеллектуальную интуицию основным ключом к разрешению диалектических противоречий, способом приведения противоположностей к единству, точнее, к «безразличию» их.

Подчеркивание Шеллингом безусловной непосредственности знания (о тождестве противоположных моментов) в акте интеллектуального созерцания, за что он подвергся резкой критике со стороны Гегеля, было не в большей мере заблуждением, чем приближенность и неизбежная односторонность в толковании всякого необычного явления, к исследованию которого только приступают. Указание Гегеля на то, что знание, кажущееся нам «абсолютно непосредственным», на деле всегда опосредствовано (историей, культурой и т. п.), по существу является дальнейшим развитием взгляда на интуицию, конкретизацией понимания ее именно как единства непосредственного и опосредствованного знания, хотя субъективно Гегель преследовал своим диалектическим подходом к пониманию этого единства совсем иную цель: опровергнуть учение об интеллектуальной интуиции. В. Ф. Асмус отмечает это как плачевное недоразумение: ведь Гегель сам широко пользовался интеллектуальной интуицией, хотя и не называл ее по имени (см. 18, 95—98). В самом деле, что это за способ, которым достигается у Гегеля подытоживание на каждом этапе развития всех опосредствований пройденного пути? Как это «в снятом и сохраненном виде» удерживается богатство добытого знания? В таких случаях действует интеллектуальная интуиция — непосредственное знание, в котором «сняты» опосредствования.

В «Системе трансцендентального идеализма» интеллектуальная интуиция получает систематическое применение. В этом произведении она выступает в наиболее характерном своем приложении: требуется одновременно порождать мысль и неустанно следить за актом ее порождения. Философ рассматривает свой предмет в становлении, заставляя его возникать как бы у себя на глазах. Это производится посредством актов интеллектуальной интуиции. Едва приостановим мы ее работу, чтобы взглянуть на нее и попытаться выразить в понятии,—ее уже нет. Эта деятельность никак не может стать объектом для интеллекта.

Для какого же рода нашей деятельности может она стать объектом? Только для эстетического акта воображения, т. е. она схватывается эстетическим созерцанием, в эстетическом видении она объективирована. Но этот эстетический акт еще сам должен быть выведен, дедуцирован из интеллектуальной интуиции. Автору наукоучения были известны оба этих акта, но в рамках своего рассмотрения он еще не мог добиться синтеза того и другого. Разрешению этой задачи посвящена, собственно, вся работа Шеллинга «Система трансцендентального идеализма».

Шеллинг стремится изобразить историю самосознания. Я возводится во все новые и новые степени, переводится с одной ступени самосозерцания на другую. Это по существу метод, который применял Фихте, но у Шеллинга он обогащен определенного рода связью с натурфилософией и ее достижениями. Как и у Фихте, абсолютное Я (иначе еще: абсолютный интеллект), с которого начинается Шеллинг, характеризуется простотой и непосредственностью, но у послед-

него эта простота и непосредственность добыта весьма и весьма сложным опосредствованием — натурфилософией. Абсолютный интеллект — итог натурфилософского рассмотрения, абсолютный синтез всего бессознательного (природного) развития.

Эмпирический интеллект выходит из этого вечного синтеза, чтобы вновь осуществить его, но не сразу, не в едином абсолютном акте, а лишь в ряде последовательных актов. Происходит реконструирование мироздания, но внимание мыслителя в этом случае сосредоточено не на том, что воспроизводится (после учения о природе это было бы скучным переложением), а на закономерностях самих актов построения, ибо они, будучи воспроизведением ступеней организации Вселенной, являются одновременно конструированием самого Я. «...Я, строя материя, строит, собственно говоря, самого себя» (10, 161). Воспроизводя способ построения механической формы материи, Я обнаруживает, что этот способ действия уже принадлежит химизму, а способ конструирования химической формы соответствует более высокой форме, органической.

Самосознание продвигается вперед тем, что неуклонно погружается в толщу еще не осознанных объективно действующих в нем структур и исторгает из них категории все более высокого порядка. Когда мы формируем понятия, в основе этой деятельности лежит уже бессознательно выработанная и скрытая еще от нас самих предпосылка: понятие о понятии. Переработка созерцаний и представлений в понятие, по мысли Шеллинга, уже предполагает понятие. Ибо откуда известно эмпирической теории образования

понятий, что предметы, в которых находят нечто общее, суть вещи одного и того же рода, если у нас не образуется понятия о вещах этого рода? Эмпирический способ усмотрения общего во многом частном сам предполагает уже правило, согласно которому это усмотрение производится, т. е. понятие, и, значит, ведет нас дальше указанной эмпирической способности, к абстракции высшего рода (трансцендентальной), служащей предпосылкой эмпирической абстракции,— к понятию понятия.

Примечательно, что столь высокую абстракцию Шеллинг выводит из деятельности, притом из деятельности практической. Создавать нечто сознательно — значит руководствоваться понятием о цели. Если цель (назначение) предмета составляет его сущность и совпадает с понятием о нем, то понятие о цели есть понятие о понятии; «во всяком сознательном действии имеется понятие понятия, т. е. цели...» (10, 301). Понятие понятия, этот фундамент формирования понятий и кажущихся самостоятельными, присущими только сознанию целей, присутствует в целесообразной деятельности и реализуется через нее независимо от (и чаще всего без) сознания, объективно. Объективные закономерности, наблюдаемые в природном мире и выражаемые в понятиях, продолжают действовать и там, где человек переходит от созерцания мира к преобразованию его, «реальность, усматриваемая нами в объективном мире и в нашем воздействии на мир чувственный, оказывается одной и той же» (там же, 312).

В какой мере принципы объективно-идеалистического натурфилософского монизма продолжают «работать» в «Системе трансценденталь-

ного идеализма», видно из того, что с их помощью мыслитель пробивается сквозь старательно укрепленные Кантом и Фихте рубежи, дуалистически разделяющие целесообразную деятельность человека и естественную необходимость, и сводит к единству отражение в нашем сознании объективного мира и кажущуюся его предшественникам независимой от закономерностей этого мира обращенную на него сознательную деятельность людей, преследующих свои цели. «...То, что нам кажется воздействием с нашей стороны на внешний мир, с идеалистической (т. е. с шеллинговской объективно-идеалистической.— В. Л.) точки зрения оказывается лишь продленным созерцанием» (там же, 308).

Будучи «продленным созерцанием», обращенная вовне деятельность составляет объективную сторону в воле. Обнаружение свободы выступает здесь в качестве естественного явления; «объяснимой она (эта свобода.— В. Л.) становится на основании законов природы и тем самым снимается в качестве свободы». Эта объективная сторона свободы оказывается «не чем иным, как естественным влечением» (10, 314).

Иное дело — деятельность Я, обращенная внутрь, на само Я. Такая деятельность направлена на самоопределение. Она должна подчиняться сформулированному Кантом нравственному закону: ты обязан хотеть только то, что могут возжелать и все вообще разумные существа. Нравственный закон не может (потому что это было бы бессмысленно) предписывать то, что происходит само собой, в силу естественной закономерности, т. е. что делает и к чему стремится индивид, побуждаемый своими естественными влечениями: стремлением к индивидуаль-

ному благу, корыстолюбием и т. п. Его предписания направлены как раз против естественной необходимости, против эгоистических устремлений, которые на деле сплошь и рядом противоречат этому закону. Не будь нарушений его, он не выступал бы в форме требования, заповеди, должного. Но сознание должного предполагает также сознание того, что можно действовать и иначе, вразрез должному. Индивид имеет возможность выбирать, он убеждается, что свободен в выборе действия.

Сама по себе эта свобода равна произволу. Если бы индивид действовал только как существо, влекомое естественными склонностями, т. е. только как эгоистический индивид, то это было бы просто детерминированное поведение; безусловное же подчинение закону также уничтожает всякую волю и делает индивида пассивным и покорным. На деле же индивид — сознающий себя, каким он здесь предполагается, — находится в напряженности между альтернативными действиями, выступающими в его сознании как совершенно равновозможные решения; выбор зависит от него самого, потому он и является моральным и свободным существом.

Современный экзистенциализм, особенно во французском его варианте (Ж. П. Сартр, А. Камю), разработал следствия из этого факта. Шеллинг же двигался в противоположном направлении — к рациональным основаниям: для него был важен не факт произвольного выбора, из которого исходит экзистенциализм как из предпосылки, не подлежащей дальнейшему рациональному анализу и объяснению, а именно рациональное его постижение и истолкование. Факт должен быть не принят на веру, а крити-

чески осмыслен, должен быть понят не как иррациональная вещь в себе, а как явление чего-то. Чего же?

Произвол есть явление чистой воли. Я, дедуцированное в «Системе трансцендентального идеализма» как воля к самоопределению, как абсолютная воля к самореализации, возведенная в закон, воля, не знающая отклонений, реализующаяся исключительно в силу внутренней необходимости, заключенной в ее природе, получает свободное проявление вовне соответственно своей природе как абсолютная свобода, т. е. как произвол. Произвол есть внешнее обнаружение абсолютной воли.

Реальной моделью для отвлеченных рассуждений Шеллинга об абсолютной воле была понятная его современникам теория французской революции. Как $Я=Я$ есть переведенная на язык философии формула равенства, политического равноправия, так речь об абсолютной воле есть философский пересказ социально-политических идей из «Общественного договора» Ж. Ж. Руссо. То, что у Руссо названо волей суверена, или волей народа в целом, у Шеллинга переряжено в «абсолютную волю».

Туманным кажется на первый взгляд смысл положений: «Раз же абсолютное обязано являться самому себе, то в силу своей объективности оно должно нам казаться в качестве зависящего от чего-то другого, ему чуждого. Но эта зависимость заключена не в самом абсолютном, но в том в нем, что относится к явлению. Это чуждое, в подчинение от чего ставит себя абсолютная воля в тех целях, чтобы выступить в качестве явления, и оказывается естественным влечением, единственно в противостоянии к ко-

тому закон чистой воли принимает характер императива» (10, 321). Переведя это на язык смертных, мы находим здесь только то, что известно со времен Руссо: конституция должна быть принята, но принятие ее зависит от готовности на то эгоистических индивидов, интересы которых — частные интересы — противоположны общему интересу, воле народа в целом; но поскольку конституция принимается ими самими, то безудержной экспансии частного интереса, особенно вторжению его в общественную сферу, положена граница: внешне — как сила закона, внутренне — как долг.

Частный интерес, или, как угодно называть его немецкому философу, «влечение», «идушую вовне деятельность», согласно его взгляду, устранить невозможно; можно и должно ограничить это «влечение» определенными рамками, но ни в коем случае не упразднить. «Неприкосновенность собственности» — это требование, слишком бьющее в глаза буржуазным практицизмом, в немецком идеализме принимает более возвышенный облик: «неприкосновенность личности», т. е. субъекта частной собственности. Борьба всех против всех (также находящая более утонченное название: «взаимодействие всех интеллигенций между собой») делает положение собственника неустойчивым, подверженным случайности, произволу со стороны других (или: «возможности свободных выступлений со стороны других»). Но «самое священное», т. е. субъект собственности, «не может быть предано па поругание случаю» (10, 328). Поэтому нужна принудительная сила закона, чтобы вслед за «посяганием на свободу» (читай: на собственность) другого тотчас же возникало «преткно-

вение своекорыстию». «Внешний мир должен быть так устроен, чтобы вышеуказанное влечение, переходя через край, обращалось волей-неволей против самого себя и противоположало себе нечто такое, в чем свободное существо могло бы проявлять волю в качестве разумного, а не природного существа, так чтобы действующий попадал бы в противоречие с самим собой и, по крайней мере, наводился бы на мысль о том, что он сам себе идет наперекор» (там же, 329).

Для этого необходимо устройство, возвышающееся над естественно-природными законами, нужен правовой строй, в котором «царит закон природы, но совсем иной, нежели в природе зримой, а именно закон природы, существующий ради свободы». Шеллинг дедуцирует правовой строй из условий, делающих его необходимым. В этой области он прямо следует передовым идеям «Общественного договора» Руссо.

Правопорядок, согласно Шеллингу, обязан своим возникновением нужде и на первых порах отличается неустойчивостью отчасти оттого, что, возникнув из нужды, он учитывает лишь ближайшие потребности, частью же оттого, что своей принудительной стороной вызывает сопротивление людей, которые терпят насилие над собой лишь до тех пор, пока находят это для себя выгодным.

Правовой порядок резко отграничен от морального и действует наподобие заведенного механизма, в полной независимости от нас, согласно собственной закономерности, слепо, как природная необходимость. «Все попытки преобразовать этот порядок в моральный явно обнаружили свою порочность, приводя к полной про-

тивоположности своим замыслам и к деспотизму в той его самой ужасной форме, которая является самым непосредственным следствием всех таких стараний» (10, 330). «...Самый недостойный и возмущающий душу вид приобретает зрелище такого устройства, при котором владыками являются не закон, а воля устроителя и деспотизм...» (там же, 331). Но народ, вынужденный под давлением обстоятельств отказываться от тех или иных своих прав, вовсе не склонен отчуждать их на вечные времена, а так как «стоящая у кормила власть, само собой разумеется, не бывает склонна к добровольной уступке вышеуказанных прав», то дело неуклонно движется к государственному перевороту и «в конце концов устанавливается действительно правовое государственное устройство...» (там же, 332).

Окончательная упроченность, незыблемость и полная безопасность такого устройства достигаются только в федерации всех государств, где каждое было бы заинтересовано в сохранении строя всех остальных и подчинялось бы одной общей для них законности.

Свобода должна стать свободой на деле, и только всеобщий правопорядок может служить для нее гарантией. «Свобода никак не может быть чем-то, что предоставляется в виде одолжения, не может она быть и тем запретным плодом, от которого вкушают исподтишка. В целях сохранения свободы необходимы гарантии в виде существования строя, по четкости своей и незыблемости равносильного с природой» (10, 343). Свобода должна стать необходимостью. Но в этом и заключается главная проблема трансцендентальной философии: как необходи-

мость, содержащаяся в свободе, раскрывает себя в истории?

Благодаря преобразованию фихтевской системы, осуществленному натурфилософией, удалось расчистить путь к анализу бессознательного — не зависящего от воли и желания людей — объективного содержания сознательной деятельности. Объективное, как таковое, обрело уже диалектически подвижный характер, и теперь раскрытые новые возможности диалектического метода используются при подходе к объективной стороне развития самосознания — к той, которой в наукоучении не было уделено должного внимания.

Свобода берется в форме произвола, своеволия, т. е. такую, с какой человек вступает в историю. Мифология также связывает первый шаг истории с такого рода действием (грехопадение). Но не заключается ли в истории известного рода необходимость, на пользу которой вынужден работать даже самый произвол? Не осуществляется ли произвольной деятельностью наряду с предвиденным нечто такое, что никак нельзя было предусмотреть? Шеллинг формулирует в этой связи важное положение: «...человек хотя и свободен в отношении непосредственно своих поступков, но тот итог, к которому они приводят в пределах обозримости, зависит от необходимости, стоящей над действующим и соучаствующей даже в развертывании самой его свободы» (там же, 346). Как понять эту необходимость?

То, что в результате моих действий получается помимо моей воли, есть объективное, независимое от моего сознания; объективное есть, следовательно, продукт бессознательной деятельно-

сти, не совпадающей с моими субъективными замыслами и часто, как оказывается, идущей вразрез им. Чья же это деятельность, невольным проводником которой я оказываюсь?

Деятельность человеческого рода, отвечает Шеллинг. Она-то и реализует через меня нечто такое, что мне, преследующему свои ближайшие цели, даже и в голову не приходит. Весь род в целом и есть тот субъект, в котором объединяются произвольные, не подчиняющиеся, казалось бы, никакой закономерности волевые устремления и действия людей и служат на пользу единой объективной цели, которая осуществляется в истории — осуществляется людьми бессознательно, через самый широкий произвол. И чем настойчивее проявляют они независимость от законов, тем вернее вовлекаются они в ход вещей, никак не могущий быть умыслом их поступков (см. 10, 350).

Объективная сторона наших поступков, несмотря на видимую противоречивость и дисгармоничность, обладает такой общностью, что все в ней обращается на ту высшую цель, которую ставит перед собой человеческий род в целом. И обратно: развертывание этой цели, которая представляет собою абсолютный синтез, создает объективную сторону истории. В абсолютном синтезе все как бы высчитано и взвешено наперед, объективно предопределено, здесь царствуют необходимость и закономерность, как в природе.

Не являются ли тогда люди просто марионетками истории? Не иллюзорна ли сама свобода, во имя которой с таким упорством сражался с «необходимостью» Фихте? По Шеллингу, когда мы обращаем внимание на бессознательное и объ-

ективное в действиях, то все свободные поступки и в самом деле представляются predeterminedенными. Что свобода должна проявляться в истории — это было известно и до Шеллинга. Но что раскрывает она себя через необходимость — это новый, добытый им момент в познании свободы. Свобода существует «исключительно в качестве внутреннего явления, и поэтому-то и мы становимся таковыми (свободными. — В. Л.), проникаемся внутренним убеждением в том, что нам предоставлена свобода, несмотря на то, что свобода наша в ее являемости, т. е. в той мере, в какой она становится частью объективного мира, так же точно подчинена законам природы, как и всякое другое событие» (10, 355—356).

В шеллинговской концепции свобода развивается не во вражде, а в союзе с необходимостью. Границы свободы тем самым раздвигаются. Индивидуальному творчеству открыт широчайший простор: люди — соучастники и соавторы истории, «зачинатели будущего», без них истории не существует. И если историю можно сравнить с художником, «разъятыми частями» (*disjecta membra poëtae*) души которого были бы отдельные люди — персонажи его драмы, то все же «этого художника нельзя рассматривать в качестве кого-то от нас не зависящего, раз его откровение и его обнаружение и сводятся всего только к последовательности свободно разыгрывающихся актов самой нашей свободы таким образом, что, *не существуя* последней, не существовал бы и сам творец...» (там же, 355).

Оттого что устанавливается и налаживается связь между свободой и необходимостью, эти мо-

менты связи еще не растворяются и не исчезают в ней, но остаются тем, что они есть. Связь есть связь чего-то с чем-то. Существует объективная закономерность истории, где все оказывается predetermined; существует еще и другая сторона истории, где господствует «свободно распоряжающееся», или субъективный произвол. Обе эти сферы совершенно друг от друга не зависят, и каждая держится на самой себе. Столь резко разводит их Шеллинг, выделяет из взаимного смешения и четко разграничивает, прежде чем добиться синтеза. В чем может заключаться этот синтез? Только в чем-то третьем, что стоит над ними и является основанием тождественности между абсолютно субъективным и абсолютно объективным, осознанным и бессознательным. Это абсолютное тождество, которое никогда не может быть удостоверено опытом и потому не может стать объектом знания, но только объектом веры.

Тождества, или абсолютного синтеза субъективного и объективного, сознательного и бессознательного, свободы и необходимости, в истории нельзя уловить именно потому, что эта тождественность снимается ради свободы действия путем бесконечного отрыва от тождественности. Тождественность должна выступить для Я чем-то объективным, но она не может выступить в качестве вывода из истории потому именно, что эта тождественность есть принцип для объяснения истории. Значит, вышеуказанную тождественность следует искать не в истории (этой объективности, так сказать, второго порядка), а лишь в объективности первого порядка, в природе.

Но природе уже придан этот характер иско-

ной тождественности еще до того, как она стала объектом сознательного действия. Природа хотя и выступила уже в философии природы в качестве произведения, созданного без участия свободы, без какой-либо цели, но представляется такой, что словно бы создана сознательно. Изумительное качество всего органического, очаровывающее каждого, кто на это способен, заключается в том, что эта природа, «будучи созданием слепых сил, в ней действующих, все же сплошь и сполна проникнута целесообразностью», «величайшая целемерность обнаруживается как раз там, где нет ничего умышленного, никаких целеполаганий» (10, 366). В природе остается еще неразрывным то, что претерпевает распад в свободной деятельности. «Всякое растение является целиком тем, чем оно должно быть: свободное в нем необходимо и необходимое свободно» (там же, 366).

Природа должна, следовательно, быть для нас образцом того, в чем можно было бы обнаружить совпадение сознательной и бессознательной деятельности. Природа, таким образом, служит первоначальным ответом на вопрос: каким образом или благодаря чему снова может стать для нас объективной абсолютная гармония необходимости и свободы?

Но совпадение сознательного и бессознательного должно быть обнаружено теперь уже не в бессознательном природном продукте, а в продукте сознательной человеческой деятельности, причем в таком, в котором это совпадение, или тождество того и другого, может являться самому действующему, может созерцаться и сознаваться им. Следовательно, это должен быть специфический продукт. Те необходимые свой-

ства, которыми он должен обладать, Шеллинг находит только в произведении искусства.

Свобода — непреложный исходный момент творчества, подразумевающий противоположность сознательной и бессознательной деятельности, — получает настолько полное завершение в настоящем произведении искусства, в связности и полноте сочетания его моментов, что в нем всякая видимость произвола исчезает, противопоставленность субъективного и объективного совершенно скрадывается, сознательная и бессознательная деятельность «внезапно» приводятся в гармонию.

На всем протяжении исследования в «Системе трансцендентального идеализма» до сих пор никак нельзя было добиться превращения субъективного в законченную объективность. Теперь, в области искусства, это оказывается возможным. «Абсолютная объективность дается в удел единственно искусству» (10, 396). То непостижимое, что придает объективность осознанному, есть гениальность. Гениальность есть то, что стоит над сознательной и бессознательной деятельностью и в чем абсолютно совпадают они обе. Произведение гения тем отличается от всякого другого, что в нем находит себе разрешение противоречие, абсолютно не преодолимое никаким другим путем. Поэтому «в искусстве мы имеем как документ философии, так и ее единственный извечный и подлинный органон...» (там же, 393).

Искусство выступает высшим моментом, завершающим строй самосознания в «Системе трансцендентального идеализма». Конец системы смыкается с началом. Гармония исследуемого объекта — Я — с самим собою устанавлива-

лась сначала лишь субъективным образом, переходами на все более и более высокие ступени самосозерцания, пока не достигла наконец на высшей ступени той полной объективности, которая дана в созерцании произведения искусства. А такое созерцание есть эстетическое, и в конце системы мы узнаем, что с самого начала, приступая к философскому размышлению, мы сами находились в состоянии эстетического созерцания и постепенно доводили свой объект — само Я — до этой ступени. Созерцание сначала неизбежно должно было принять форму интеллектуального. Последнее необходимо лишь при философствовании, находящемся вне круга обыденного сознания. Но эстетическое созерцание, «будучи не чем иным, как созерцанием интеллектуальным, приобретшим объективность и общезначимость, по крайней мере может возникать в любом сознании» (10, 395).

Из «Системы трансцендентального идеализма» вытекала необходимость дальнейшей разработки выявленных в ней направлений исследования: философии искусства и философии тождества.

Проблема искусства была поставлена сначала таким образом, что искусству надлежало бы покрыть всю область философии и возвыситься над последней. В эстетическом созерцании должны найти примирение и быть доведены до тождества противоположности субъективного и объективного, свободы и необходимости, философии природы и философии самосознания. Но поскольку эстетическое созерцание само приобретает философскую интерпретацию, то эстетическое должно само стать предметом философии, а эстетика — частью философии, ибо эстетика

есть все же философия искусства, есть отрасль философии. С другой стороны, результатом «Системы трансцендентального идеализма» явилось тождество, требующее своей трактовки в собственно философском плане, но философия искусства, из которого оно почерпнуто в качестве принципа, высказывается о тождестве как непостижимом и не подлежащем дальнейшему анализу. Возникающему в данной связи затруднению и тому направлению, в каком получили свое развитие философия искусства и философия тождества, мы посвятим две последующие главы.

КТО ЯСНЕЕ
ВИДИТ СУЩНОСТЬ ИСКУССТВА:
ХУДОЖНИК ИЛИ ФИЛОСОФ?

Во время создания «Системы трансцендентального идеализма» (1800) Шеллинг находился под сильнейшим влиянием эстетической теории немецких романтиков. Вместе с ними он склонен был отдавать предпочтение видению художественного гения перед научным познанием и трактовать гениальность как «непостижимую», «темную неведомую силу» (10, 378), которая витает над сознательной и бессознательной деятельностью и приводит к «внезапной гармонии», субъективное и объективное, разрешая тем самым «последнее и глубочайшее противоречие, в нас заключенное» (там же, 379).

С помощью «непротиворечивого» принципа самосознания ($Я=Я$) интеллект до сих пор мог справляться со всяким противоречием, но не с тем, которое в результате трансцендентального исследования вскрылось в самом этом принципе и которое своею безмерностью повергает в отчаяние и лишает нас последней опоры, ибо это не «то или иное», а принципиальное противоречие и «размеры» его превышают способность нашего конечного сознания совладать с ним. Намерение спасти, а вовсе не ниспровергнуть «непротиворечивость» принципа интеллектуальной деятельности, стремление «добиться

разрешения противоречия, становящегося угрозой для всего нашего интеллектуального существования» (там же, 385), — вот что побуждает Шеллинга обратиться к «чудодейственной силе» искусства, снимающей противоречие Я с самим собой. Механизм этого «снятия» остается тайной; Шеллинг еще не ставит перед собой задачу (за нее впервые примется Гегель) проанализировать саму логическую форму принципа Я—Я, или подвергнуть рефлексии освященный веками закон тождества $A \equiv A$, чтобы воспламенить его жизненностью противоречия и привести в соответствие с неумолимыми фактами созерцания, в котором тождество «невообразимым» для конечного рассудка способом восстанавливается именно через величайшую напряженность противоречия. Как это ни парадоксально, но мотив, совершенно противоположный доминировавшему в романтизме, — оправдать и подтвердить, а не похоронить интеллектуализм — влечет Шеллинга к «магии искусства». В этой области он находит поразительнейшие свершения, никак не поддающиеся истолкованию в понятиях. Художественный гений, «непроизвольно и даже вопреки своему внутреннему желанию» вовлекаясь в процесс творчества, как по какому-то наитию изображает и высказывает вещи, обладающие «неисповедимой глубиной». В художественном творчестве мы сталкиваемся со столь необходимым для мышления и вместе с тем превышающим всякое разумение «абсолютным синтезом абсолютных антитез» — с явлением, «ни в коем случае» не подлежащим дальнейшему объяснению; непостижимое в понятиях, оно с предельной очевидностью дано в созерцании, так что отрицать его невозможно, значит, следует при-

нять как откровение и верить; Шеллинг называет искусство «чудом», которое должно «уверить нас в абсолютной реальности высшего бытия» (10, 380).

Культ искусства сопровождается у Шеллинга приглушением сознательных моментов и принижением рационального познания. Основной особенностью произведения искусства он считает «бесконечность бессознательности» — то, что не может быть «изучено» и что в полноте своего раскрытия не доступно никакому конечному рассудку. Этим уже придано определенное направление, в котором Шеллинг пытается установить первоначальное отношение между искусством, с одной стороны, и наукой и философией — с другой. Наука оказывается для него всего лишь подчиненной, низшей по сравнению с искусством сферой. Конечная цель науки, правда, совпадает с целью художественного творчества, но там она приобретает характер «бесконечного задания», тогда как каждая задача, решаемая искусством, есть выход из противоречия, абсолютно не преодолимого никаким другим путем; поэтому «искусству надлежит быть прообразом науки, и наука лишь поспешает за тем, что оказалось доступным искусству» (10, 387).

Преимущества искусства перед философией — того же порядка. Философия поставлена перед фактом разделенности субъективного и объективного. Принцип, прилагаемый ею, — абсолютная тождественность; но само существование философии предполагает отпадение от этой тождественности, разведенность и противопоставленность, бесконечную раздвоенность. Абсолютно тождественное, как то, в чем нет подразделенности на субъект и объект, может быть дано нам

только вне понятий, в непосредственном созерцании. Само же это созерцание, хотя оно и интеллектуальное, никак не схватывается интеллектом, вечно ускользает от него. Интеллектуальное созерцание выступает лишь при философствовании, всегда оставаясь вне круга обыденного сознания, в исключительной сфере, доступной лишь немногим избранным и принципиально недоступной всем, существующей лишь в форме субъективности. Что может придать ему объективность и сделать общезначимым? Только искусство способно на это. Оно «как бы в едином светоче изначального вечного единения» наглядно представляет нам всем то, что философ «знает», но никак не может выразить с помощью косного концептуального аппарата. Поэтому «искусство является философу чем-то высочайшим, словно открывает его взору святая святых...» (там же, 393). Свойственное искусству эстетическое созерцание Шеллинг ставит выше интеллектуального.

Эстетическое созерцание есть не что иное, как созерцание интеллектуальное, приобретшее объективность и общезначимость; оно, таким образом, способно возникать в любом сознании. Благодаря эстетическому творчеству впервые объективными становятся сам первый принцип философии и весь механизм философского познания. Искусство полностью преодолевает всякую раздвоенность и доводит до каждого то абсолютно тождественное, что раздельно даже в самом Я и что должно браться раздельным в самом первом акте трансцендентальной философии (10, 390; 391). Искусство богаче и конкретнее, целостнее и доступнее, чем философия. «Нет спора — философия достигает величайших

высот, но в эти выси она увлекает лишь как бы частицу человека. Искусство же позволяет целостному человеку добраться до этих высот, до познания высшего, на этом основываются извечное своеобразие искусства и все свойственное ему очарование» (там же, 396).

Искусство «по всем статьям» возвышается над философией: оно для нее и источник и цель. Автор «Системы трансцендентального идеализма» предвкушает слияние множества струй всех наук совместно с философией в тот «всеобъемлющий океан поэзии, откуда они первоначально изошли» (там же, 394), именно в мифологию. Появляется пророчество о «новой мифологии», которая, как следует ожидать, завершит весь этот цикл развития. В закатных лучах своего творчества Шеллинг осуществит это пророчество, реализует его в своем собственном учении — в философии мифологии и философии откровения.

Завершив умозрительную часть системы трансцендентального идеализма, Шеллинг чуть было не поддался целиком утопическим чаяниям романтиков, чрезмерно уповавших на «магическую силу» искусства: он готов был пренебречь умозрением и изменить философии в пользу искусства. Ибо он полагал, что достаточно придать философии «объективность», и она «прекратит свое существование в качестве философии и перейдет в искусство» (там же, 396).

При таком обороте дела у Шеллинга, пожалуй, не могло бы возникнуть надобности в изложении так называемой системы тождества, принципы которой он сформулировал в 1801 г. в работе «Изложение моей системы философии». Но дело в том, что законченная объективность фи-

лософии достигается не претворением ее в искусство (актом, который мыслитель совершил к тому же посредством неожиданного поэтического скачка, прервав тем самым стройное логическое развитие), а претворением ее в действительность, и не только через напряжение духовных усилий, но также — и непременно! — через практическую энергию людей. Вопреки прорицаниям и уверениям Шеллинга искусство само по себе не придало философии характера «истинной объективности» и не упразднило философии; последняя под его собственным пером продолжала далее свое эзотерическое развитие. Дух философского конструирования, рационального познания и понимания снова возобладал в нем, колдовство художественного видения развеялось, и это последнее само стало объектом трезвого умозрительного подхода. У мыслителя явно выросла и окрепла уверенность, что сущность искусства не раскрывается тому, кто набожно падает ниц перед ним.

Теперь искусство выступает у Шеллинга предметом знания для философии, и в подлинном смысле только для нее: «помимо философии и иначе чем через философию об искусстве вообще ничего нельзя знать абсолютным образом»; «в недра искусства в научном смысле глубже философского понимания не может проникнуть никакое другое, и... философ яснее видит саму сущность искусства, чем даже сам художник»; «философ может углубляться в искусство до его сокровенного источника и самого горнила творчества» (11, 52; 51; 52). Это нечто совершенно противоположное выдвигавшемуся в 1800 г. в «Системе трансцендентального идеализма» положению об искусстве как документе, до-

подлинно свидетельствующем то, «чему философия не в силах подыскать внешнего выражения» (10, 393). Там автор переходил от интеллектуального созерцания объекта философии к эстетическому, как созерцанию более высокого порядка. В лекциях по философии искусства (1802—1804) он, наоборот, заботится о философском конструировании идеи искусства и художественного произведения, говорит о том, что «необходима именно строго научная точка зрения на искусство для выработки интеллектуального созерцания художественного произведения» (11, 58).

«Система трансцендентального идеализма» отводила гению такую же роль в искусстве, как принципу Я в философии. Никаких границ разгулу гениальничания и никаких ориентиров для отличения его от подлинной гениальности не было установлено. Два года спустя такие ограничения пришлось ввести ради самого романтического искусства, для защиты его от незадачливых сторонников и последователей и даже от самих представителей этого направления. В стремлении их ко всякого рода целостности, к единству на деле обнаруживались такие разнобой во взглядах и такие распри между ними самими, что со стороны могло показаться как раз наоборот, будто это единство уже существовало, а они все с разных сторон дружно трудились над его расколом.

Воцарение всеобщего разлада в этой области зафиксировано во вводной лекции по философии искусства: «Постоянно приходится убеждаться, в особенности в настоящее время, насколько сами художники в своих суждениях не только расходятся между собой, но и прямо противостоят

друг другу» (11, 58). В века расцвета искусства, его весенней поры оно, напротив, являет более счастливую картину: большее или меньшее согласие великих мастеров, вызревание и рождение великих творений «в тесной связи друг с другом, почти в одно и то же время, как бы от единого всепроникающего дуновения и под одним общим солнцем» (там же). Но с закатом общего для всех солнца в окнах зажигаются огни, в каждом — свой; так же и в искусстве: век счастливой общности и согласия проходит. «Каждый теперь вырабатывает себе свою собственную, особую точку зрения на искусство» (там же, 58—59). Таким видит Шеллинг состояние современного ему искусства и суждений о нем. «Насколько разнородным стало искусство в себе самом,— пишет он,— настолько же разнородны и разнообразны по своим оттенкам различные точки зрения в оценках». «И именно это разногласие, распространенное даже между теми, кто работает в области искусства,— серьезнейшая побудительная причина для того, чтобы искать в науке подлинную идею и принципы искусства» (там же, 59).

Искусство, по самой своей природе призванное единить, а не раздроблять,— это сила, которая сама еще в свою очередь нуждается в преодолении вражды в своей собственной сфере. Философия искусства как раз и дает принцип единства для расколотого в себе искусства и разрозненных, враждующих друг с другом взглядов на него.

Статус философии, таким образом, восстанавливается: «Философия есть основание всего и объемлет собою все; свои построения она распространяет на все потенции и предметы зна-

ния; лишь через нее можно достичь Высшего» (11, 62). Вступление философии на почву искусства не должно менять существа ее. Философия искусства есть философия. «Наша наука должна быть философией, — настаивает Шеллинг. — Именно это существенно; а то, что она должна быть философией именно по отношению к искусству, есть в нашем понятии случайный признак» (там же, 63).

В деле наведения порядка в «романтическом хаосе», в стремлении привести к общему знаменателю раздробленность и пестроту воззрений немецких романтиков на искусство, вскрыть сущностное единство их взглядов и выразить его в философски обобщенной форме Шеллинг получил решительную поддержку от Гегеля, который сочувственно отозвался о начинании своего друга в письме к нему: «Немецкая литература подобна цветущей поляне, о которой кто-то сказал, что у него есть желание быть коровой, чтобы полакомиться на ней. Мне кажется вполне назревшей и благородной задачей лишить эту поляну ее дикого вида, выполоть весь сорняк, освободить полезные злаки и вновь придать ей вид полезного для человека земельного участка» (21, 2, 266).

Специальная разработка проблем философии искусства была начата Шеллингом еще в натурфилософский период (лекции по эстетике читались им с 1799 г.) и продолжена в системе трансцендентального идеализма, но основной круг его идей в этой области наиболее систематически и обобщенно выражен в контексте системы философии тождества в лекциях по философии искусства. Поскольку сфера эстетических идей имеет своим достоинством то, что ею можно вос-

пользоваться как удобной лестницей для восхождения к вещам очень абстрактным и труднодоступным пониманию, то столь отвлеченный предмет, как философия тождества, легче всего может быть рассмотрен нами сначала в специфическом его приложении к области искусства.

Философия искусства базируется на выдвинутом в «Системе трансцендентального идеализма» положении, не получившем там (видимо, в силу его самоочевидности для романтиков) ни малейшего обоснования и никакого развития. «Существует, собственно говоря, лишь единое произведение искусства,— утверждалось там,— пусть имеется оно в любом количестве экземпляров, при всем том оно остается единственным, хотя вовсе не обязательно, чтобы существовало оно в своем изначальном облике» (10, 392). Принять такую посылку не составляет труда тому, кто проникся идеями созданной уже в основных чертах натурфилософии. А поскольку читающая публика быстро осваивала вехи новых принципов, выдвигавшихся автором, философское развитие которого происходило на глазах у нее, то Шеллинг считал себя вправе отмахнуться презрительным «крайняя отсталость» от всякого, кому искусство не представляется «замкнутым, органичным целым, столь же необходимым во всех своих частях, как и природа» (11, 56).

Еще до установления конкретного отношения между философией искусства и философией природы, из одной констатации подобия, или параллелизма их, можно вывести ряд черт, присущих философии искусства и ее предмету. Прежде всего мы имеем дело с наукой, которая должна сконструировать свой предмет, единый, обнима-

ющий собою столь же замкнутый и завершённый в себе мир, как и природа (см. там же, 55).

Предмет философии искусства в «Системе трансцендентального идеализма» был дан как объект веры, не поддающийся рефлексии. Хотя он и был там по существу сконструирован, чтобы быть данностью, но само это конструирование словно бы не улавливалось автором, как если бы, пускаясь в поиск тождества сознательного и бессознательного, он уже пребывал в этом тождестве, как будто философ был охвачен творческим процессом, совпадающим с поэтическим творчеством, творил бы сознательно и вместе с тем сам не ведал бы, что творил. Ситуация вполне подходила под сказанное Новалисом о поэте: «...воистину творит в беспамятстве, оттого все в нем мыслимо. Он представляет собою в самом действенном смысле тождество субъекта и объекта... упорядочивает, связывает, выбирает, измышляет, и для него самого непостижимо, почему именно так, а не иначе» (цит. по: 30, 122).

Но вот интеллектуальное оцепенение от волшебных чар искусства прошло, мыслителю, по собственному его выражению, открылся «свет философии», и с твердой уверенностью, что умозрение способно проникать в «организм искусства» (11, 56) и постигать в нем чудеса нашего собственного духа, он решает превратить искусство в объект сознательного философского конструирования. Об искусстве как какой-то непроницаемой для разума «вещи в себе» уже нет и речи. Оно доступно познанию. Об этом говорили и другие представители немецкого романтизма, правда, говорили изредка и нехотя, чаще утверждая как раз противоположное. Но, да-

же представляя нам искусство недоступным рациональному познанию, «тайной» и т. п., они, как ни парадоксально, дали, преимущественно в беспорядочных, фрагментарных замечаниях, познавательного материала об искусстве, тонких и глубоких наблюдений больше, чем кто-либо из оптимистов познания в этой области. Что отличает Шеллинга от прочих романтиков и возвышает над ними — так это настаивание его на абсолютной познаваемости искусства; соответственно наука об искусстве должна быть, согласно Шеллингу, абсолютной.

Ответ на вопрос о возможности такой науки, т. е. философии искусства, дается по образцу имеющегося уже в натурфилософии: последняя возможна потому, что абсолютное способно целиком воплощаться в природе как особенном. И то же самое имеет место применительно к искусству: оно может стать предметом философии потому, что, оставаясь особенным, способно вместить в себя — и действительно вмещает, по Шеллингу, — «всю неделимую сущность абсолюта» (11, 66). Выявляем ли мы в этом особенном абсолютное, или, наоборот, конструируем абсолютное (универсум) в образе искусства, мы находимся на почве философии, и само это «выявление» и «конструирование» есть философия.

Универсум как абсолютное (т. е. нечто большее, чем Вселенная) есть для искусства первообраз красоты. Единство произведения искусства зиждется на единстве и неделимости абсолютного, поэтому «в истинном произведении искусства отдельных красот нет — прекрасно лишь целое» (там же, 57). Если рассматривать это произведение с точки зрения созидательной деятельности, то оно повсюду имеет в основе

своей одну и ту же деятельность — эстетическую, по самой своей природе целостную. Это значит, что художник творит не с помощью какой-либо одной из способностей, а вовлекается в процесс созидания всеми силами своей души. Единством деятельности создается единство произведения.

Но Шеллинг, как мы видели, говорит еще и о большем: мир искусства един, и произведение искусства единственно. Возникает вопрос: каким образом единое переходит в множественность и многообразие, каким образом из одной общей абсолютной красоты могут произтекать особенные прекрасные предметы? Шеллинг полагает, что тот же самый метод, с помощью которого в натурфилософии удавалось распутывать хитросплетенную ткань природы и расчленять хаос ее проявлений, может не только послужить ему нитью Ариадны в еще более запутанном лабиринте мира искусства, но и пролить новый свет на его предметы.

Многоразличие искусства дедуцируется по уже разработанной и испытанной схеме, которая в данном случае является одновременно своеобразной классификацией искусств. Изобразительные искусства представляют реальный ряд, в котором бесконечное воспринимается конечным, словесные искусства — идеальный ряд, в котором конечное дается в форме бесконечного. Конструирование первого ряда соответствует натурфилософии, второго — трансцендентальному идеализму, а приведение их к единству выражается категорией «неразличимость». В реальном ряду единство распадается на реальное единство и идеальное, именно на живопись и музыку, а затем воссоединяется в пластике. В идеальном ряду схематизированы три формы поэзии: «Ли-

рика = облечению бесконечного в конечное = в особенное. Эпос = изображению (подведению) конечного в бесконечном = в общем. Драма = «синтезу общего и особенного» (11, 70).

Эта сущностная, или реальная, классификация по необходимости дополняется формальной, временной, учитывающей историческую сторону искусства. Только с учетом этой стороны, представляющей собою «существенный элемент всякой конструкции» (там же, 61), можно придать построению окончательную завершенность.

Элементами исторического конструирования являются противоположности, которые искусство обнаруживает в своем проявлении во времени. Эти противоположности были подвергнуты детальному исследованию романтиками и откристаллизовались в представлении Шлегелей как дуализм античного и нового искусства. Кто пытается установить историческую преемственность между ними и прийти к пониманию единства, неизбежно должен подчеркивать общие элементы, присущие тому и другому. Романтики приходили к пониманию этой общности, полагая в основу ее само видение, присущее их собственному направлению, с которым они отождествляли новое искусство, романтизируя вместе с тем античность.

Шеллинг вынашивал более основательную концепцию единства искусства и потому мог отважиться обнажить предвзятость и тенденциозность воззрения теоретиков немецкой школы романтизма: они выявляют противоположность древности и нового времени «больше для того, чтобы подчеркнуть значение так называемой романтической поэзии, чем для того, чтобы проникнуть в подлинные глубины старого времени.

Если это не простая условность — говорить о древности как об особенном мире, то придется признать за ним его собственный принцип, придется, далее, признать и то, что эта загадочная древность, — и чем более мы поднимаемся к ней, тем это очевиднее, — что эта древность подчинена иному закону и иным силам, нежели те, что управляют нынешним временем» (11, 464).

Заострять противоположности вплоть до разрыва их и до подчинения каждой своему особому закону, не имеющему силы для другой, можно было — а в целях конструирования еще и нужно было — с тем большей решительностью, что предел противоречия, согласно Шеллингу, уже равен выходу из него, что именно в точке высшей напряженности противоположностей происходит, подобно вспышке молнии, разряд, «снятие» противоречия.

Операция «снятия», несомненно, включает в себе диалектику, причем не в смысле романтической «иронии», «разрешения в ничто», а скорее в смысле, приданном впоследствии Гегелем диалектическому «снятию», т. е. «снятию» с положительным результатом. А положительный результат — это приведение радикальной двойственности искусства к единству и достижению более высокой точки зрения. Философия искусства так и высказывается на этот счет: «Поскольку конструирование есть, вообще говоря, снятие противоположностей, а противоположности, которые в отношении искусства возникают в связи с его зависимостью от времени, как само время, должны быть несущественными и чисто формальными, то научное конструирование будет заключаться в выявлении общего единства, из которого они проистекли, и как раз по-

этому возвысится над ними до более всеобъемлющей точки зрения» (там же, 54).

Таким образом, переводя конструирование искусства в историческое его конструирование и обращая внимание на временной, не «вечный» характер противоположности античного и нового искусства, можно прийти к завершению построения и к постижению единства и единственности того, что выражается искусством. «Только в истории искусства открывается сущностное и внутреннее единство всех произведений искусства, [и мы видим,] что вся поэзия есть творение одного и того же гения, который также и в противоположностях древнего и нового искусства лишь обнаруживает себя в двух различных ликах» (там же, 71).

Проблема преодоления противоположности античного и современного, классического и романтического не была надуманной. Постановка и своеобразное решение ее связаны с именами Шиллера и Гёте. Согласно Шиллеру, классическая древность была «наивна», современная же романтическая поэзия «сентиментальна». Наивная поэзия предполагает гармонию разума и чувства, сентиментальная — борьбу этих двух начал. Хотя наивная и сентиментальная поэзия представляют собою два различных рода, но возможно и сочетание их. Такое сочетание практически осуществлено в творениях Гёте, представляющих, по мнению Шиллера, синтез классической поэзии с романтической. Шеллинг имел перед собой, таким образом, живое воплощение того единства, к которому он шел путем теоретического воссоздания, «конструирования».

Это конструирование единства искусства имеет своим образцом натурфилософский метод,

с помощью которого осуществлялся синтез познания природных процессов. Эмпирическая история искусства является развертыванием во времени «вечной», или «высшей», его истории, а эта последняя дана в мифологии, где «прошлое и будущее суть одно», как в универсуме. Мифология в теоретическом ее рассмотрении должна соответствовать своему понятию, быть тем, чем она должна быть,— «она как бы посредством пророческого предвосхищения должна наперед оказаться согласованной с будущими условиями и бесконечным развертыванием времени или адекватной им, т. е. должна быть бесконечной» (см. 11, 113). Осмысленная таким образом мифология представляется Шеллингу необходимым условием и первичным материалом для всякого искусства, как античного, так и современного, вечной материей, из которой все формы сознательного поэтического творчества вырастают во всем их блеске и разнообразии. Как все исконное, мифология есть бессознательное творчество. Это стихийная поэзия, или прапоэзия, которая служит ответом на вопрос об источнике всякой другой, в том числе наивной и сентиментальной поэзии, хотя сама по себе эта исконная поэзия в своей абсолютности «ни наивна, ни сентиментальна» (там же, 175).

Путь философии искусства ведет к воссозданию многоплановых взаимосвязей и взаимозависимостей между расторгнутыми временем, исторически распавшимися моментами. Хотя частичные связи эмпирически всегда наличествуют, но они в качестве спорадических, там и здесь связывающихся узлов (среди них приведенный выше пример такого «феномена единства», как творения Гёте, лишь эпизод) скорее подтверж-

дают только, что связь времен распалась, и представляются исследователю случайными сплетениями, смешанными с привходящими обстоятельствами, так что все это только затемняет ясное усмотрение существа дела. Поэтому первый подход к предмету философии искусства имеет целью выделить предмет изучения в «чистом виде», чтобы затем постичь его изнутри со всеми его необходимыми отношениями и взаимозависимостями и воспроизвести в мысли конкретную целостность. Это дает нам возможность уяснить новую — логическую — сторону отношения философии искусства, развитой Шеллингом в лекциях 1802—1804 гг., к первоначальному ее наброску в «Системе трансцендентального идеализма» и вскрыть за имеющейся между ними определенной психологической разорванностью (о чем сам Шеллинг пожалел) строгое, только на первый взгляд кажущееся «непоследовательностью», вполне логичное проведение по существу одного и того же подхода.

Сначала произведение искусства должно быть строго отличено от произведения ремесленного: первое создается абсолютно свободно, второе подчинено той или иной внешней цели. В духе наиболее радикального романтического взгляда на «святость и чистоту искусства» Шеллинг столь широко простирает независимость художественного произведения от внешних целей, что исключает связь «не только с тем, что дарует одно чувственное наслаждение, но также и с пользой». «Мы идем здесь,— говорится в «Системе трансцендентального идеализма»,— гораздо дальше, порывая со всем, что носит морализирующий характер, отвергаем, наконец, связь с наукой, которая в силу своей бескорыстности

ближе всего стоит к искусству. Руководствуемся мы при этом только тем, что и наука направлена на внешнюю себе цель» (10, 387).

На более высоком этапе исследования, продолженного в лекциях по философии искусства, осуществляется воссоединение истины и красоты, а равно добра и красоты в нераздельную целостность. Красота, мыслимая в ее чистоте, не замутненная уже никакими случайными привнесениями, т. е. абсолютная красота,— и в строгом смысле лишь она одна — оказывается не только не противоположной истине и добру, но совпадает с ними. Мысль об одном и том же на различных ступенях ее развития (конкретизации) приобретает у Шеллинга, как видим, очень несходственные формулировки, меняющиеся даже на противоположные. Такою приведенною в движение мыслью охватываются и увязываются воедино кажущиеся весьма разноречивыми суждения романтиков об искусстве, вследствие чего их высказывания оказываются в сущности не только не опровергающими друг друга, но, напротив, очень тесно согласованными и приведенными в систему. Излюбленная романтиками триада основных категорий находит существенное единение в абсолютном. «Истина, которая одновременно не является красотой, не есть также абсолютная истина, и наоборот.— Чрезвычайно избитое противопоставление истины и красоты в искусстве основывается на том, что под истиной подразумевается обманчивая истина, которая охватывает лишь конечное. ...По той же причине добро, которое не есть красота, не есть также и абсолютное добро, и обратно; ведь и добро в своей абсолютности становится красотой, например, в любой душе, нравствен-

ность которой уже не зиждется на борьбе свободы с необходимостью, но выражает абсолютную гармонию и примирение» (11, 84).

Красота порождается величайшим единением свободы и необходимости, их взаимопроникновением и неразличимостью. Привилегированной сферой красоты является для Шеллинга искусство. Красоту, этот осуществленный в произведении искусства и реально созерцаемый абсолютный синтез, можно рассматривать как нечто самостоятельное в отношении к синтезированным в ней элементам — свободе и необходимости; или иначе: можно рассматривать отношение красоты в искусстве к нравственной красоте, поскольку нравственность есть сфера свободы, и отношение красоты в искусстве к природной красоте, поскольку природа есть сфера необходимости. Так как последнее отношение получило у Шеллинга специальную разработку, то к нему мы и обратимся как к образцу, по которому можно понять способ интеграции мыслителем прочих расторгнутых эмпирических связей.

Причастность природы к миру прекрасного уже засвидетельствована в натурфилософии, где объективный мир выступил как «первоначальная, еще бессознательная поэзия духа». Вслед за глубоким и тонким исследователем в области философии искусства К. Ф. Морицем (1756—1793) Шеллинг рассматривает природу как величественное и прекрасное целое. Но это не значит, что таков же всякий из ее фрагментов, — прекрасен только такой из них, «при создании которого природа как бы играла с величайшей свободой и с самой возвышенной обдуманностью, при этом не выходя из форм и границ строжайшей необходимости и закономерности»

(11, 82). Следовательно, прежде всего среди органических произведений надлежит искать в природе проявление прекрасного. Но от органического произведения природы творение искусства отличается тем, что в нем неразрывность свободы и необходимости, а равно сознательной и бессознательной деятельности выступает не до, а после разделенности. Бесконечная разделенность — неперемнное условие, при котором создается красота, — необходима для произведения искусства, но для органического произведения природы случайна; поэтому последнее не обязательно должно быть прекрасным, тогда как во всяком произведении искусства прекрасное составляет основную неотъемлемую его особенность.

В природе, таким образом, мы имеем не красоту вообще, а только случайную, лишь природе свойственную красоту, в силу чего простое подражание природе не может служить принципом для искусства; «скорее совсем наоборот — выдвигаемое искусством в качестве совершенства должно превратиться в принцип и норму для оценки красоты природной». Целое природы прекрасно, но принцип красоты «не может считаться существующим в природе» (10, 386). С такой резкостью проводит Шеллинг первоначальное размежевание, чтобы впоследствии подвергнуть критическому пересмотру теории подражания искусства природе и придать им, поскольку в них есть, по его мнению, доля истинного содержания, более возвышенный и совершенный вид.

Стремясь проникнуть глубже в отношение искусства к природе, Шеллинг не без основания обращается в первую очередь к изобразитель-

ным искусствам и соответствующим образом озаглавливает произнесенную им в мюнхенской Академии художеств речь: «Об отношении изобразительных искусств к природе» (1807); именно такая конкретизация наиболее существенна, потому что в классификации искусств изобразительными искусствами, а в мировой схеме природы представлен у Шеллинга один и тот же «реальный ряд».

В искусстве нет ничего, что не было бы прекрасным. В природе же прекрасное идет впере­мешку с безобразным. Должен ли художник, придерживающийся теории подражания, услужливо воспроизводить природу в таком ее виде? Ясно, что нет. Ведь доходящие до полной иллюзии подражания природным предметам производят на каждого, у кого хоть немного развит вкус, впечатление каких-то призраков и не увлекают нас, как подлинные произведения искусства с присущей им силой правды, а отталкивают, как только подделка под так называемую действительность разоблачается. Как же тогда в природе выделить то, что должно быть объектом подражания, где найти критерий для отличения прекрасного от лишенного красоты. Теория подражания сама по себе, если она не базируется на науке о природе, не дает удовлетворительного ответа и никак не может быть использована в процессе работы теми, кто занят в области изобразительных искусств, ибо при всем его добронравии это учение понимает под природой нечто порой весьма и весьма удаленное от того содержания, которое осмыслено через натурфилософские изыскания и выражено Шеллингом в понятии как подлинная сущность природы. Но и простое подражание истинной

природе не более помогло бы делу, ведь красота в ней носит слепой характер, а в творении искусства она насквозь пронизана сознательной деятельностью, идеализирована, благодаря чему и возвышается над чисто природной красотой.

Возвышение, или идеализацию, нередко понимают как отпадение от действительности, как если действительность была бы чем-то противоположным истине и красоте. Будь это так, для создания чего-либо подлинного и прекрасного действительность надлежало бы «искоренить, изничтожить». В этом отношении Фихте был по крайней мере последователен: природная действительность, выступавшая у него в образе врага истины, подлежала уничтожению. Но Фихте тем самым не достигал монизма, к которому стремился, а только отодвигал его в недостижимую даль. Пытаясь устранить постоянно возникающий дуализм, Шеллинг отождествляет идеализированную красоту с истинной действительностью: «...как, — рассуждает он, — что-либо могло бы быть действительным, не будучи истинным, и чем была бы красота, не будь она полноценным, лишенным каких-либо изъянов бытием? Может ли, следовательно, искусство ставить перед собой более высокую задачу, нежели изображение того, что на деле существует в природе?» (8, 299).

Что же на деле существует в природе? То, что составляет ее сущность: по Шеллингу, то, что не подвержено изменению, не стирается временем, — вечное. Если искусство и есть подражание, то не временной, а вечной природе. Когда искусство «задерживает быстрый бег лет человеческих, — приводится красочное пояснение, — когда силу зрелой мужественности соче-

тает с мягкой грацией первых юношеских лет, или мать взрослых сыновей и дочерей показывает в полном блеске мощной красоты, то разве здесь происходит не что-либо иное, как устранение несущественного — времени? Если, согласно замечанию глубокого знатока дела, каждое создание природы лишь на одно мгновение обладает подлинным совершенством красоты, то не вправе ли мы сказать, что лишь на это мгновение ему присуща полнота существования. В этом моменте оно является тем, чем оно есть извечно; во все же прочее время свойственны ему одни только возникновение и уничтожение. Искусство, запечатлевая сущность в этой мгновенности, изымает ее из тока времени, представляет ее в чистой бытийности, жизненной извечности» (там же, 300).

Шеллинг может говорить о природе как «истинном прообразе и коренном начале» изобразительного искусства (см. там же, 291) лишь постольку, поскольку природа берется им в аспекте идеализированной, вневременной ее «сущности», т. е. поскольку «сущностью» этой является для него опять-таки само искусство. По такого рода образцу приведения к единству искусства и природы конструирует Шеллинг и прочие связи. В универсуме, построенном как *«абсолютное произведение искусства и в вечной красоте»* (11, 85), все совпадает и все едино. Для художника это совершеннейшее произведение искусства есть первообраз красоты, для философа — первообраз истины. Оба созерцают в идеях один и тот же абсолютный мир, но философ рассматривает идею абсолюта, какова она сама по себе, а художник — в ее особенных реальных формах. В каждом произведении искус-

ства идея абсолюта — истинной действительности — дана целиком, но в особенной реальной форме ее отображения. Значение же действительности в обычном ее понимании состоит, по Шеллингу, в том, чтобы не иметь собственного значения. «Философия воспроизводит не действительные вещи, а их первообразы; но точно так же обстоит дело и с искусством, и те же самые первообразы, несовершенные слепки (abdrücke) которых представляют собой, как доказывает философия, действительные вещи, есть то, что объективируется — как первообразы, т. е. с присутствием им совершенством, — в искусстве и воспроизводит в мире отражений интеллектуальный мир» (там же, 67—68). Итак, искусство есть отражение идей, не вещей.

Если бросить упрек Шеллингу в том, что, наделяя идеи истинным существованием, придавая им смысл первосущной реальности, он тем самым обожествляет их, приписывает им некую мифическую реальность, то мы услышим в ответ, что попали, так сказать, в самую точку: «Эти реальные, наделенные жизнью и существованием идеи суть боги; поэтому общая символика или общее *воспроизведение идей* как реальных дано в мифологии...»; «...боги в любой мифологии суть не что иное, как идеи философии, но созерцаемые объективно, или реально» (там же, 69). Продукты, создаваемые в качестве мира художественного вымысла, «представляются действительными по ту сторону сознания, но они же оказываются идеализированными — для посюсторонности сознания» (10, 391). Шеллинг называет мифы вымыслом не для того, чтобы откреститься от них как от чего-то нереального, как от пустой фантазии, напротив,

он требует серьезного отношения к ним. Ведь божественный мир фантазии и вымысла, или мифология, есть продукт бессознательного творчества, создается произвольно и в этом смысле объективно, служит первичным материалом, из которого развивается искусство. В самом деле, разве не составляла греческая мифология почву и материнское лоно для греческого искусства, египетская мифология — для египетского искусства?

В мифологии как в изначальном объективном фундаменте искусства коренится характерная для всего художественного творчества черта, требующая вступления философии в свои права. Дело вот в чем: «те, кто в состоянии творить прекрасные произведения, часто менее всего обладают идеей красоты и истины самой по себе, именно потому, что они одержимы ею...» (4, 87). Творящий воспроизводит не красоту саму по себе, а только прекрасные вещи, тогда как философ стремится воссоздать не единичное истинное и прекрасное, а истину и красоту, как таковую. Философ, следовательно, в отличие от художника ставит целью «сорвать покровы с самого произведения искусства, разоблачить его сущность...» (8, 289).

Отличие этих взглядов Шеллинга на искусство от его взглядов периода «трансцендентального идеализма» составило то, что следует называть развитием их в настоящем смысле слова, а не просто детализацией. В 1800 г. имелся, правда, отдаленный намек на возможность такого развития. В «Системе трансцендентального идеализма» автор как бы невзначай обронил мысль, никак не вязавшуюся с доминировавшим в том контексте представлением о художнике

как ясновидце, у которого «неизменная тождественность», лежащая в основе всего существующего и скрытая от других людей, в том числе от философов, «совлекает с себя все покровы» (10, 379),— мысль о том, что художник изображает и высказывает вещи, «не открытые до конца его взору» (там же, 380). В обновленной системе рассуждений это уже не выглядело случайной оговоркой. Не в эмпирическом искусстве, а в философии вообще, и в особенности в более тесном круге ее, в философии искусства, доходим мы до «лицезрения вечной красоты и первообразов всего прекрасного» (11, 62). В разговоре «Бруно» прямо указывается, что создатель художественного произведения «необходимо является скорее профаном, чем посвященным», ибо он не познает, а только «открывает, не подозревая того, тем, кто понимает, сокровеннейшие из всех тайн» (4, 88).

Было бы, конечно, ошибкой видеть в рассуждениях философа стремление умалить роль творца художественных ценностей,— Шеллинг polemизирует с антиинтеллектуализмом и пытается возвести рационалистический способ познания к новой вершине: от безуспешных попыток конечного, ограниченного по своей природе рассудка познать абсолютное к познанию посредством бесконечного разума, к абсолютному познанию. Когда с очевидностью являющийся в творении искусства синтез противоречия оказывается превышающим нашу способность уразуметь его и, несмотря на отчаянные усилия мысли, невыразимым в понятиях, то даже в этом случае Шеллинг не отвергает в тождестве противоположностей, в этом столь загадочном для нашего конечного интеллекта предмете, его собственного

разумного устройства и ищет способ постижения этого предмета в нем самом, в его собственной конституции.

Теперь на саму философию искусства, которая возвысилась над художественным творчеством и сделала его открытым для умозрения, можно взглянуть как на составную часть уже продвинувшегося вперед общефилософского воззрения Шеллинга. Отдельные стороны его учения развивались им так, что возвышали вместе с тем и все здание его системы. Сведя воедино, как это делает и сам Шеллинг, общие тенденции, уже намеченные в философии природы, в трансцендентальном идеализме и в эстетическом учении, мы сможем проникнуть в самый центр его мышления, в философию тождества.

РАСТВОРЕНИЕ
ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ
В АБСОЛЮТНОМ ТОЖДЕСТВЕ

Шеллинг связал в своей системе единой непрерывной нитью природный и духовный мир, изобразив элементы того и другого в последовательно восходящем ряду. Каждая ступень этого ряда есть потенция развития универсума, относительная форма выражения мирового принципа. Низшая ступень этого ряда — материя, а высшая — познающая и создающая мир субъективность, субъективное в его совершенном самовыражении. Материальный и духовный мир — это два порядка одного и того же непрерывного процесса.

Мышление наталкивается на необходимость предположить согласованность обоих порядков. Искусство осуществляет это согласование, но «механизм» его оставляет в тайне. Проникнутая поэтическим духом философия Шеллинга уже ответила на вопрос, как это должно происходить. Весь мир предстал в ней как живое произведение искусства. Объективный мир есть первоначальная, еще бессознательная поэзия духа. Субъективный мир в интимнейшем его самовыражении, в искусстве, коренным образом согласуется с объективным: эстетическая деятельность, обнаруживающаяся на высшей ступени развития, тождественна с творческой актив-

ностью природы. Но ответ на вопрос есть только предрешение его. Дело встало за действительным решением.

Мыслитель верно уловил тенденцию предшествующего развития к преодолению противоположностей. «Восемнадцатый век... — говорил Энгельс, — не разрешил великой противоположности, издавна занимавшей историю и заполнявшей её своим развитием, а именно: противоположности субстанции и субъекта, природы и духа, необходимости и свободы; но он противопоставил друг другу обе стороны противоположности во всей их остроте и полноте развития и тем самым сделал необходимым уничтожение этой противоположности» (1, 1, 600). Заслуга Шеллинга заключается не в том, какими путями и средствами он решал проблему, а в том, что вообще пытался решить ее. Он пустился в поиски того, что лежит вне и выше всякой противоположности. Соответственно характеру сферы изысканий и принципу подхода к ней новая ступень философствования обозначается как философия тождества. Первым ее документом стала работа «Изложение моей системы философии» (1801).

Философию природы и философию самознания Шеллинг всегда считал двумя полюсами философии наподобие полюсов магнита. Теперь же все внимание исследователя сосредоточено на лежащей между этими полюсами точке безразличия. Предполагается, что абсолютный синтез потенций объективного вполне достигнут в философии природы, а абсолютный синтез всего субъективного — в трансцендентальном идеализме, и речь идет об объединении объективного и субъективного в абсолютное тождество, кото-

рое преподносится под видом единства конкретного и более прочного, нежели формальное соединение протяжения и мышления — атрибутов спинозовской субстанции, неизменно сохраняющих в ней качественную обособленность друг от друга. Каждая определенная потенция обозначает определенное количественное различие объективного и субъективного, преобладание одного или другого, а в абсолютном тождестве скрадывается также и это различие.

Вдохновляясь идеей о «совпадении противоположного», которая почерпнута прежде всего из диалога Джордано Бруно «О причине, начале и едином» (1584), Шеллинг в диалоге «Бруно» возводит «единство» вместе с его противоположностью к возвышающемуся над ними «единому». Если это единое растворяет в себе противоположности, то оно, как и эти противоположности, есть лишь относительно единое, — «только то, что абсолютно и бесконечно противоположно, может быть бесконечно единым» (4, 94). Бесконечно единое, как оно есть в абсолюте, уже не противостоит конечному, как, скажем, идеальное — реальному, мышление — бытию или понятие — вещи. Все подобного рода противоположности выступают в их разделенности лишь в мире явлений и представляются обособленными только нашему конечному рассудочному познанию, для которого «все является навыворот и как бы вверх ногами» (там же, 98). В абсолюте же все безусловно едино: идеальное есть непосредственно реальное, и обратно; мышление есть бытие, а бытие есть мышление. Бесконечно единое «не заключает противоположности ни над собою, ни в себе, а только ниже себя» (там же, 143).

Познание, которое улавливает безразличие противоположностей, есть, согласно Шеллингу, разумное познание, недостижимое для рассудка. Разум, и только он один, «познавая самого себя и полагая безразличие в себе самом обще и абсолютно», достигает «такого же единства мышления и бытия, как в абсолюте» (там же). «Абсолютная наука разума», или философия, обнаруживается в своем совершенном виде тогда, когда она подытоживает в себе целокупность всех своих потенций. Такая философия всегда имеет дело с абсолютным, она «обращается вообще не к особенному, как к таковому, но непосредственно всегда только к абсолютному, а к особенному, лишь поскольку оно в себе вмещает и в себе воспроизводит целиком все абсолютное» (11, 65). Во всех предметах она имеет только один предмет.

Каков предмет философии, такова и она сама: абсолют един (это единственное его определение), и философия, наука о нем, «в абсолютном смысле и по существу» едина. Поэтому не может существовать никаких отдельных философских наук; «то, что называют различными философскими науками,— это или нечто совершенно ложное, или только изображение единого и неделимого целого философии в различных потенциях или под различными идеальными определениями» (11, 63—64). «Сущности философии свойственна неразложимость» (4, 149). Поэтому не может также существовать и никаких обособленных философий.

С помощью своей историко-философской конструкции Шеллинг стремится обосновать идею о «едином металле философии».

Первая и низшая ступень знания, учит он, за-

ключается в опыте, затем является необходимость размышлять над опытом, и возникает философия, которая образует ряд ступеней и систем. Для объяснения возможности опыта и мира 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 (материалистическое) направление, а во втором — идеалистическое. В каждом из них существуют 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 гилозонистических систем, дуализм развит в системе Декарта, а учение о единстве — в системе Спинозы. Идеалистическое направление также проходит эти три ступени, оно порождает свою атомистическую систему в учении Лейбница о монадах, дуалистическую — в учении Канта и Фихте и достигает своей цели в соответствующем спинозизму учении о тождестве, завершающем идеализм и философию вообще. Это завершение, как полагает Шеллинг, осуществлено в более тесном круге его собственного философского развития, в его системе.

Если через философию природы Шеллинг пришел к объективному идеализму в противовес субъективному идеализму фихтевской гносеологии, выявив тем самым лишь относительный характер последнего, то теперь обе точки зрения — объективный идеализм и субъективный —

объединяются в идеализм абсолютный, не знающий более ни в чем противоположности себе и приводящий все противоположности к абсолютному тождеству.

Таким образом, философия тождества единым ударом, казалось бы, покончила со всеми противоположностями: между субъективным и объективным, идеальным и реальным, бытием и мышлением, природой и духом, материализмом и идеализмом, между принципом субстанции и принципом самосознания. Синтез противоположностей и преодоление их объединились у Шеллинга в одну задачу с единственно возможным, по его глубокому убеждению, решением: примирение в абсолютном тождестве с изглаживанием в нем всяческих различий. Недостаток такого решения очевиден: утрачивается конкретная форма тождественности в каждой определенной паре противоположностей. Это наложило отпечаток на отношение философии тождества к важнейшим областям современной ей жизни.

Естествознание не могло довольствоваться таким односложным ответом, как «абсолютное тождество», даваемым этой философией на всякий запрос о конкретной форме того или иного синтеза. Единство объясняющего принципа достигалось у Шеллинга ценою низведения различий к простой видимости. Так, например, своеобразное место причины, занимаемое ею по отношению к следствию, должно было утрачивать всякий смысл, так же как прошедшее и будущее должны были в вечности абсолютного тождества совлечь с себя какую бы то ни было специфическую значимость предшествующего и последующего. В непосредственном усмотрении сущности с помощью интеллектуальной интуи-

ции просто не находилось места ни каузальному отношению, ни временной последовательности: умопостигаемая сущность всякой вещи находится «вне всякой причинной связи, как и вне или над всяким временем» (13, 46). Уже по одному тому, что категория причинности — важнейшее орудие проникновения в сущность природных процессов — изображалась излишней, обузой для познания, кратковременный союз шеллинговской философии с естественными науками мог быть, по выражению Маркса, не чем иным, как фантастической иллюзией (см. 2, 595).

Столь же фантастическую иллюзию представляло собою примирение материализма с идеализмом и «непосредственное совпадение» того и другого в абсолютном познании. Шеллинг видит, правда, противоречие между этими направлениями, но относит его исключительно к сфере явления, «несущественности». Противоречие явления он понимает как единство в сущности и тем самым отрезает себе путь к осмыслению в действительности совсем иной и более глубокой сущности этого противоречия, а именно существенного противоречия, стороны которого отнюдь не равнокачественны, — положение их вовсе не «одинаково», как это может показаться при поверхностном подходе, уподобляющем стороны противоречия полюсам магнита или «правому» и «левому».

В соответствии с исторической тенденцией немецкой школы романтизма Шеллинг перешел от критического выявления реальных противоречий к возвышенно-идеалистическому примирению их в воображении. Духовный климат в Германии способствовал такому сдвигу. Романтическая настроенность к революционным битвам

повыветрилась. Наступало разочарование в ближайших последствиях буржуазных преобразований. Место развеянных иллюзий о прогрессе начинали занимать новые иллюзии: немецкие романтики обратили свои упования к прошлому и занялись поисками идеала в развалинах средневековья. Ревностно оберегая свой идеал от соприкосновения с пошлой буржуазной действительностью и от осквернения ею, романтики вместе с тем открыли широкий доступ в него заоблачной мечте и безудержной фантазии. Чем больше отрешалось их мышление от «обыденности», тем теснее соединялось оно с действительностью совсем иного рода — с воображаемой, в которой оно находило удовлетворенность и покой. Та же участь была уже запечатлена в самой сердцевине философии тождества, поскольку в ней единство мышления и бытия, или интеллектуальное созерцание, было не чем иным, как единством мышления и воображения (ср. 33, 1, 85).

Итог очень точно зарегистрирован Фейербахом: «Философия теперь стала красивой, поэтической, уютной, романтической, но зато она стала трансцендентной, суеверной, абсолютно некритичной. Коренное условие всякой критики — различие между субъективным и объективным — исчезло» (33, 1, 85—86). Абсолютизацией тождества сводились на нет многие значительные достижения шеллинговского философствования и дискредитировалась его прогрессивная историческая значимость, ибо, по справедливому суждению Фейербаха, «тождество мышления и бытия во всяком случае исторически вполне оправдано; оно также, если понимать его правильно, является субъективным

эстетическим принципом. Но если это тождество высказывают абсолютно как универсальный принцип, то оно становится принципом политического деспотизма, религиозного суеверия и спекулятивных фокусов» (там же, 395).

Не удивительно, что расслаблению напряженности мысли, утрате ею критичности сопутствовала неспособность сопротивляться надвигавшейся политической реакции. Более того, теоретический абсолютизм, выступив в своей идеологической функции, послужил обоснованием практическому абсолютизму.

Эта философия всегда носила двойственный характер, одновременно и революционный и реакционный; «точка равновесия» этих ее «потенций» была неустойчивой: сначала доминировала революционно-критическая сторона, потом, и, чем дальше, тем откровеннее, — реакционная. Некоторым важным положительным аспектом изысканий (особенно в философии искусства), продолженным в рамках учения о тождестве, философствование Шеллинга оставалось обязанным прогрессивному импульсу его ранней юношеской мысли.

В самой по себе идее тождества субъективного и объективного, субстанции и самосознания, мышления и бытия и т. д. скрывалась — на идеалистический манер переформулированная — фундаментальнейшая не только чисто философская проблема — проблема человека. В том же идеалистическом облачении эта проблема обсуждалась у Гегеля, который попытался дать, в отличие от шеллинговского «непосредственного» синтеза, синтез тех же самых элементов — спинозовской «субстанции» и фихтевского «самосознания», но через множество систематических

различий и опосредствований. Великой заслугой Фейербаха явилось то, что он, вскрывая под самыми различными масками, под самыми причудливыми, извращенными формами одно и то же человеческое содержание, сумел свести и мудрствование о том, что «превыше всего», об абсолюте, к человеческой основе (см. 33, 1, 132) и показать, что «самое высшее в философии — это человеческое существо» (там же, 95).

Равно и для молодых последователей Фейербаха — Маркса и Энгельса — раскрытием тайны странного соединения «субстанции» и «субъекта», действительной сущностью тождества этих двух принципов стало то же, что составило разгадку химерической сращенности природного и духовного начал в облике Сфинкса, именно человек, или, говоря словами Маркса, «действительный человек и действительный человеческий род» (1, 2, 154). Под призрачным покровом чудовищных и головоломных комбинаций «субстанции» и «самосознания» они распознали и довели до ясного сознания действительную проблему преодоления разлученности человека со своей собственной природой, или, иначе, проблеме единства человека с самим собой. Поэтому, отдавая должное реальному — гуманистическому — содержанию, скрывавшемуся под личиной «тождества в абсолюте», Энгельс не где, как в резко полемических статьях, направленных против Шеллинга, с почтительностью отзывался о настойчивом проникновении шеллинговской мысли в туманную даль «абсолютного» (см. 2, 390; 442).

До осознания истинного зерна своего воззрения Шеллинг не дошел: абсолют — пароль человечности — оставался у него абстрагированным

и отчужденным от человека существом, имеющим вполне самостоятельное и самодовлеющее значение. Отрешенная от человека и его мира, не устававшая повторять, что бытие абсолюта есть мышление, а мышление абсолюта есть бытие, философия абсолютного тождества уже не могла приложить действительной силы различения к миру; более того, она продолжила свою привычную работу по искоренению различий (сводя их к видимости) и завершила ее в своем собственном средоточии: не находя более достойного предмета вне себя, философия обратила взор внутрь, как ей теперь и подобало, углубилась в себя и занялась рафинированием «тождества» в себе самой, так что довела последнее до стерильнейше метафизичного вида: «Высший закон бытия разума, а так как вне разума ничего нет — всего бытия (поскольку оно заключается в разуме) есть закон тождества, который в отношении ко всему бытию выражается посредством $A=A$ » (14, 4, 116). Философия, непосредственно постигающая абсолют, заверяет, что он чужд распадению на какие бы то ни было противоположности, что в нем царит божественный покой, вечное, ничем не возмутимое неподвижное единство: «Отец и царь всех вещей живет в вечном блаженстве, вне всякой борьбы, спокойный и недостижимый в своем единстве, как в недоступной крепости» (4, 143). Внутренняя тайна его сущности состоит в том, что он не заключает в себе ни мышления, ни бытия, но есть единство обоих, «которое выше их и не замутняется ими» (там же). Различение и обособление противоположных моментов имеет место вне абсолюта. Сам же абсолют прост, замкнут в себе и изъе­млет себя от соприкосно-

вения с разделенностью. Как же может что-либо, и притом такое, как целый мир, находиться вне абсолютного? Как это мыслимо?

В «Философских письмах о догматизме и критицизме» уже было провозглашено главной задачей всякой философии разрешение проблемы существования (Dasein) мира (см. 12, 91). Теперь пришла пора ее решать. Там решалась задача сведения всех противоположностей к абсолютному тождеству, к точке соединения. Здесь выдвигается обратная задача: вывести действительные противоположности из абсолюта. «Найти точку соединения не есть еще самое главное; самое важное — это вывести из нее ее противоположность...» (4, 163—164).

Напряженность противоречия, имевшая место в существовании и угасшая в абсолюте, переключивается теперь в другую плоскость, появляется между абсолютом и существованием.

Чтобы вывести из абсолюта противоположность, в нем явно требовалось произвести какое-то расщепление, и вместе с тем этого нельзя было делать: под панцирем самотождественности должен храниться вечный, ничем не нарушаемый покой. В «Философском исследовании о сущности человеческой свободы» видно настойчивое стремление «расшевелить» неподвижное тождество, придать ему внутреннюю активность: «Содержание принципа тождества есть не то единство, которое, вертясь в круге безразличия, бесчувственно, не прогрессивно и безжизненно. То единство, о котором говорит закон тождества, есть единство непосредственно творческое» (13, 15).

Интересно наблюдать, как в косное метафизическое начало, за каковое принимается само-

тождественное абсолютное бытие, врывается живая струя диалектической мысли, принимающей на себя дело объяснения, на которое принцип тождества сам по себе оказывается неспособным. «Бытие,— говорит Шеллинг,— воспринимает себя лишь в становлении. В бытии нет, правда, становления; напротив, само бытие полагается в этом последнем как вечность; но в осуществлении через противоположность необходимо есть становление» (там же, 63). Но противоположность в абсолюте содержится как чистая возможность, она может реализоваться, а может и нет, в ней нет необходимости стать действительностью. Можно ли в столь важном деле, как объяснение существования, довольствоваться иным объяснением, чем через «необходимость»? Отношение абсолюта к конечным вещам, или бога к миру, Шеллинг удачно уподобляет отношению субъекта и предиката в тождественном суждении: «*A* есть *A*», где субъект отличается от предиката, как «свернутое» от «развернутого» (там же, 13). Однако вопрос заключается не в описании этого готового результата, а в том, почему и как происходит самораскрытие субъекта, развертывание его в предикат.

О ПОЗИТИВНОСТИ «ЗЛА»
И О ЗЛЕ
«ФИЛОСОФИИ ПОЗИТИВНОСТИ»

Сведенный к абсолютному мир Шеллинг любил сравнивать с кругом, имеющим нулевой радиус: периферия такого круга свернута, стянута в точку и непосредственно совпадает с центром. С вопросом сведения покончено, по крайней мере так кажется философу. Все многообразие мира уже предначертано в божественном разуме, все содержится имплицитно в представлении бога. Остается изобразить самораскрытие бога, реализацию его в мир. Мир несовершенен, об этом «кричит» опыт. Как из совершенного существа — абсолюта, или бога, может произойти нечто несовершенное, из целого — частное, из бесконечного — ограниченное и конечное, из доброго и прекрасного — злое и безобразное? Как вообще может из него что-либо произойти, если, согласно традиционному представлению, бог самодостаточен, довлеет себе и не испытывает надобности в чем-либо помимо себя, тем более в таком «дополнении» к себе, как «несовершенство»? Можно было бы объяснить мир как деградацию — но чего? — опять-таки бога, что противоречило бы понятию об этом существе.

В философии искусства Шеллинга еще удовлетворяло Спинозовское толкование безобразного, злого, неистинного как меньшей степени

или лишения чего-то положительного, и он совершенно в том же духе полагал, что «все вещи построены в абсолютной красоте», первообразы всех предметов равно «и абсолютно истинны, и абсолютно прекрасны, а в связи с этим извращенное, безобразное, точно так же как заблуждение или ложь, сводятся к простому лишению и принадлежат лишь к созерцанию вещей во времени» (11, 85).

Если не закрывать глаза на то, что далеко не все в этом мире божественно и прекрасно, нельзя настаивать, что все гнездится в абсолюте; тем не менее, как иронизировал Ф. Шлегель, «существуют писатели, пьющие абсолют как воду; и книги, в которых даже собаки имеют отношение к бесконечному» (цит. по: 30, 184). Дуализм дразнил Шеллинга готовностью заявить о своих правах в этом вопросе. Пустившись в дальнейшие изыскания, он столкнулся с проблемой качественного скачка, которую уже никак нельзя было обойти, ибо признание малейшего несовершенства требует признания выхода за пределы всесовершенного существа. Со времени написания трактата «Философия и религия» (1804) совершается драматический сдвиг в способе истолкования философии мира — в решающем пункте системы место прежней «постепенности» занимает иррациональный скачок; «никакого непрерывного перехода от абсолюта к действительности нет, происхождение чувственного мира мыслимо лишь как радикальное отпадение от абсолюта посредством скачка» (14, 6, 38).

Между тем Гегель в «Феноменологии духа» (1807) сделал значительный шаг вперед по сравнению с Шеллингом. Стремясь сохранить и

утвердить единство, или монистический характер философии тождества, он локализовал мир и развитие его не вне абсолюта, а в нем: абсолютный дух был включен Гегелем в работу истории, а развитие мира представлено было как история абсолютного. Шеллинг же продолжал упорно настаивать на бесконечном отличии и отделенности мира вещей от бога и долго еще ломал голову над возникающими отсюда затруднениями. Свою кипучую интеллектуальную энергию, достойную лучшего применения, мыслитель направил на замазывание трещин в своей ветшающей системе. Он продолжал разрабатывать систему, которая в существенных пунктах была уже превзойдена Гегелем.

«Философское исследование о сущности человеческой свободы» — последняя отчаянная попытка Шеллинга спасти самотождественный абсолют при допущении самостоятельной роли зла в мире и удержаться при этом на позиции монизма. Философия тождества уже отняла основу для противоположения мышления и бытия. «Настало время, — возвещает Шеллинг, — для выяснения высшей, или, скорее, подлинной противоположности; это — противоположность необходимости и свободы; затронуть ее — значит подойти к сокровеннейшему средоточию философии» (13, 3—4).

Шеллинг помещает теперь проблему свободы в этико-религиозный контекст рассмотрения. Он делает это неспроста: свобода, по его мысли, есть способность к добру и злу. Как способность ко злу она должна иметь независимую от бога основу. Как это возможно, если вне бога нет ничего? Данное затруднение преодолевается следующим образом.

Так как прежде бога или помимо бога нет ничего, то он должен иметь в себе самом основу своего существования. Она есть неотделимая, правда, от бога, но все же отличная от него сущность (см. 13, 26). Благодаря такому различению намечается путь к объяснению отторгнутости вещей от бога. «Чтобы быть отделенными от бога, они должны возникнуть в отличной от него основе. Но так как не может быть что-либо вне бога, то это противоречие может быть уничтожено лишь тем, что вещи имеют свою основу в том, что в самом боге не есть сам бог, т. е. в том, что есть основа его существования» (там же, 27). Природа и человек также возникают из этой основы и поэтому содержат в себе относительно независимое от бога начало.

Далее, вопрос состоит в объяснении происхождения зла. Шеллинг не видит иной возможности для этого, как предположить в самой «основе» воление как некоторый корень свободы, из которой проистекала бы возможность зла. Основа для зла должна содержаться в «первоволе первой основы» как в чем-то положительном. «Ибо уже то простое соображение, что из всех видимых тварей к злу способен один человек, т. е. совершеннейшая из них, показывает, что основа зла отнюдь не может заключаться в недостатке или лишении» (13, 34).

То, что составляет основу бога, темное начало в нем, есть «хотение». На человеческом уровне, поскольку человек происходит не из бога, а из основы его, хотение проявляется сначала как слепая воля, безотчетное вождение, своеволие твари. Эта воля есть то, что составляет самость в человеке; человек есть «проникнутое

самостью особое (отдельное от бога) существо» (там же, 31). Только в сокровеннейшей воле человека может возникать зло, и реализоваться оно может не иначе как через человека, только как результат его собственного деяния. Зло содержится в таком поступке, посредством которого человек хочет стать «творящею основой», господствовать над всеми вещами, когда он «в высокомерии своем хочет быть всем». Он был — в боге и с богом — всем, всеми вещами; он хочет стать тем же, но не в боге, а сам по себе (см. там же, 52). Зло появляется, следовательно, тогда, когда влекомый голодом себялюбия человек возвышает свою самость «на степень всеопределяющего начала, всеволи», когда эта самость как своеволие, как частная воля, отрывается от вселенской воли...

«Система трансцендентального идеализма» уже содержала, как мы видели, философский пересказ теории общественного договора Руссо. Теперь же проблематика общественного договора, этой политической теории французской революции, приняла у Шеллинга еще более удаленную от своей реальной модели форму — теологическую. То, что в «Общественном договоре» Руссо выступало как воля народа в целом, или общая воля, преобразовано теперь во «вселенскую волю».

Темная основа в боге — она же хаос, перво-воля, из которой рождается равно как божественный порядок, так и частная воля, способная оторваться от божественной и создать из непокорного войска желаний и вожделий свою собственную, обособленную жизнь, возвести себя на степень самобытия, — эта темная основа в руссоистском политико-правовом контексте рас-

суждений есть не что иное, как частная собственность. Она является, с одной стороны, предпосылкой и основой идеального правопорядка, государства общественного договора, но она же, проявляясь непосредственно, в отрыве от этого разумного устройства общества, является источником всех зол в этом мире. Руссо находит, что эгоистические интересы частных лиц противоположны общему интересу, интересу общества в целом, но, пока частный индивид не покушается на общий интерес, пока он не выходит за установленные ему рамки частной жизни и не пытается выдавать свою частную волю за общую, в государстве царит мир и гармония. Когда же обособленная частная воля «выходит из себя», когда она, будучи исторгнутой, изъятой из общей воли, все же подчиняет себе последнюю, то разрываются узы, связывающие индивидов друг с другом и с разумным устройством, водворяется зло в различных его формах: своеволие, беззаконие, деспотизм.

Отсюда становятся понятными дальнейшие рассуждения Шеллинга, несмотря на то, что они приобретают форму теософской мистики. «Пробужденная самость есть зло не сама по себе, а лишь поскольку она совершенно отрывается от своей противоположности, от света, от вселенской воли»; «когда своеволие человека остается пребывающим в основе, как центральная воля, так что сохраняется божественная связь начал... и когда вместо духа раздвоения, который хочет отделить особое, частное начало от всеобщего, в своеволии жив дух любви, воля пребывает в божественном строе и порядке», «и все же в основе по-прежнему еще лежит хаотическое, и кажется, будто оно может когда-нибудь про-

рваться снова», это есть «та сущность бога, которая существует как бы *ранее* всякого существования (и еще не смягчена последним) и потому страшна» (13, 60; 32; 27; 53).

Идеи немецкого мистика XVII в. гёрлицкого сапожника Якова Бёме послужили «первообразом» для размышлений Шеллинга. Это Бёме говорил о различении добра и зла в боге, или о том, что есть не-бог в боге; это от него заимствована идея темной основы в боге как принципа зла, идея раскрытия бога через противоположность, через зло, без которого все было бы «безвкусной кашей»; и из того же источника почерпнуто представление о злой воле как о стремлении к обособлению и отступлению от «целой сущности».

Начатое Людвигом Тиком и поддержанное другими немецкими романтиками возрождение философии Бёме не было случайным. С конца первого десятилетия XIX в. в пореволюционной Европе складывались настроения, созвучные тем, которые переживала Германия после таких событий, как разгром крестьянской революции XVI в. и Тридцатилетняя война. В думах Бёме, навеянных бедственными последствиями этого исторического периода, сквозили близкие романтикам мотивы: крушение великих надежд, разочарование, порочность земной жизни, отторгнутость ее от божественно прекрасного порядка.

Те же поветрия увлекают и Шеллинга. Исследование проблемы происхождения зла сочетается у него с переосмыслением собственной позиции в духе Бёме. Бог становится у него источником печали, распространяющейся на всякую конечную жизнь. Радостное восприятие

природы сменяется глубокой меланхолией: вся природа в его глазах окутывается покровом скорби. Мир предстает как бы погруженным в сумерки, его красочность блекнет. Сама первооснова бытия видится мрачной, демонической, угрожающей, она — первооснова для зла.

Без свободы как предпосылки зло необъяснимо. Но при амбивалентности свободы (она ведь есть способность как к злу, так и к добру) построение системы объяснений для зла было бы проблематичным, т. е. это означало бы показывать необходимость появления зла и одновременно допускать возможность совсем иного свершения.

Шеллинг хорошо сознавал всю противоречивость поставленной им перед собой задачи: спасти — более того, сделать альфой и омегой философии — понятие свободы при одновременном настоятельном требовании строить систему объяснений для свободных актов (божественного творения и человеческого поведения) как необходимых по своим предпосылкам и следствиям. Если выбор зла, например, не необходим, а произволен (не имеет основания), то зло необъяснимо.

Между тем человек выбирает. Он не может оставаться в нерешительности и бездействии. То, что он сделает, будет его собственным решением. Он сам определит себя, определит таким, каков он есть в себе, т. е. сообразно с законами своей собственной сущности; поступок вытекает из внутренней необходимости свободного существа, в этом пункте необходимость и свобода соединяются: «Именно сама внутренняя необходимость умопостигаемой сущности и есть свобода; сущность человека есть его соб-

ственное деяние; необходимость и свобода существуют одна в другой, как одна сущность, лишь рассматриваемая с различных сторон и потому являющаяся то одним, то другим, в себе она — свобода, с формальной стороны она — необходимость» (13, 48).

Шеллинг рассказывает, когда, где и при каких условиях появляется зло. Но почему оно появляется? Истолкования у него даются не причинные, а целевые. Зло нужно было для самооткровения бога. «Зло не было ни предметом какого-либо божественного решения, ни — еще менее — предметом позволения со стороны бога. Вопрос же о том, почему бог, необходимо предвидевший, что результатом самооткровения — по крайней мере побочным — будет зло, не предпочел совсем не открываться, на самом деле вовсе не заслуживает ответа. Ибо с таким же правом можно было бы желать, чтобы не существовало любви для того, чтобы не могло существовать противоположности любви...» (13, 62). Точно так же бог не препятствует воле основы и не желает уничтожить ее, пресечь зло, так сказать, в самом его корне, ибо тем самым он уничтожил бы условие своего собственного существования, собственную свою основу

Если перевести эти рассуждения на более «приземленную», социальную, модель, то отсутствие причинного объяснения зла сразу же станет понятным. Ведь «темная основа» в боге есть не что иное, как слепок с действительной основы буржуазного общества — с эгоистического индивида, собственника с его алчностью и необузданными страстями. Это необходимая предпосылка и неперемное условие существования буржуазного государства (даже при самой при-

влекательной и совершенной его форме: в демократической республике, или «государстве разума»). Указать на непреодолимые внутренние тенденции частной собственности к расширению своих пределов или на неукротимую волю субъекта частной собственности, эгоистического индивида, к экспансии в общественную жизнь.— указать на это как на причину зла и ставить вопрос об уничтожении этой причины, или о ниспровержении частной собственности, было бы предприятием для буржуазного мыслителя чрезмерным. Шеллинг закрывает путь к анализу «темной основы»; ему достаточно было признания ее для объяснения зла, но не хватало сил подвергнуть ее радикальной критике и вынести приговор, отвергающий эту основу. Он ищет примирения с нею.

Такова же, собственно, и точка зрения индивида, покоящегося на той же основе; последняя кажется (а в его положении и должна казаться) ему неустранимой и незыблемой; ограниченному эгоистическому буржуазному индивиду принадлежит и ограниченная точка зрения на условие своего существования как на универсальную человеческую ситуацию, не доступную ни слову, ни преобразованию, «неразложимую» и потому непроницаемую для разума.

Речь идет, конечно, не о естественноприродных условиях, которые как раз успешно постигаются и поддаются изменениям: овладению этими условиями уже давно дан ход, и уверенность в принципиальной познаваемости и возможности преобразования их в достаточной мере распространилась и утвердилась со времен Просвещения. Речь идет о невозможности для человека постичь и подчинить себе социальные

условия своего существования, свою «вторую природу», — вот какое «условие» имеет в виду Шеллинг, когда говорит: «Человек никогда не в состоянии овладеть этим условием, хотя бы он домогался этого...» (13, 60). Не видя возможности справиться с данным условием через борьбу, Шеллинг предлагает встать на путь кротости и любви, породниться с этим условием, подражая богу: «...бог имеет это условие в себе, а не вне себя. Он не может его уничтожить, ибо должен был бы при этом уничтожить самого себя; он может лишь преодолеть его любовью и подчинить его себе для своего прославления» (там же, 59—60).

Интересно, конечно, не рассуждение о смиренном исходе, а само выдвижение проблемы преодоления условий существования человека (положительное ее решение, как известно, составило заслугу К. Маркса и Ф. Энгельса). Философия Шеллинга делалась скорее «чувствительным» проблем и лоном их предварительного уяснения, нежели орудием положительного их разрешения.

В данной связи становится понятно также, почему Шеллинг застревал на «принципе», не приводил его в движение и не конкретизировал: вскрылась бы мнимость монизма системы тождества, развитие привело бы к диалектическому превращению, монизм обернулся бы дуализмом. И таким же стремлением избежать развертывания первоначального принципа, уйти от раскрытия его пронизано отношение Шеллинга к диалектике. Он, правда, пользуется в своем исследовании множеством диалектических приемов и оборотов, специально акцентирует внимание на них и говорит о диалектике с боль-

шим воодушевлением, но сам же перекрывает себе дорогу к обоснованию и дальнейшему развитию диалектических определений, оставляя их под формой уверений и оракульских изречений. То высокое место, которое отводил он диалектике, более подобало гегелевскому применению ее, чем его собственному. В руках Шеллинга диалектика еще не стала универсальным методом, в значительной мере она оставалась для него искусством — искусством субъективного оперирования понятиями. Это искусство приобретало черты софистики. Так, например, стремясь увязать противоположность добра и зла, философ утверждает: «Добро и зло — одно и то же, лишь рассматриваемое с разных сторон, или еще: зло в себе, т. е. рассматриваемое в корне своей тождественности, есть добро, как и, наоборот, добро, рассматриваемое в своей раздвоенности и нетождественности, есть зло» (13, 61). Реальность зла ставится здесь в зависимость от нашей точки зрения: изменим ее — и зло станет добром.

Не имея возможности при принятых им посылах ни объяснить появление зла, ни указать путь к искоренению его, Шеллинг ищет выход в известной схеме приведения противоположностей к точке безразличия и соответственно в переходе на точку зрения «индифференции», откуда, как из философского основания, прямо следует этический индифферентизм (к добру и злу постыдное равнодушие, по памяtnому приговору поэта). Получается так, что преодолевать следует не зло, как таковое, а точку зрения, не способную выйти за пределы противоположности добра и зла; иначе говоря, надо возвыситься над позицией моральности,

целиком основывающейся на безусловном различии добра и зла.

Казалось бы, проблема зла должна решаться в той области, в которой она действительно существует: здесь Родос, здесь и прыгай. Но у Шеллинга она решается там, где сами условия проблемы уже исчезли, где добро и зло «безразличны». Моральная позиция зиждется на предположении зла и на борьбе с ним, полная победа добра разрушила бы и моральную установку. Нет зла — значит, нет и морали. Точка зрения моральности: зло не должно быть искоренено. Преодолеть эту самопротиворечивую точку зрения — значит, по Шеллингу, отбросить «чуму всякой морали» и перейти к религиозному отношению, умиротворяющему вражду любовью, которая равно распространяется на доброе и злое. Ясно, что такая ориентация целиком проникнута духом Нового завета: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас; да будете сынами отца вашего небесного; ибо он повелевает солнцу своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Матф., 5, 43—45).

Если добро — действительный объект для зла — подменяется «любовью», которая предоставляет возможность беспрепятственно разрядиться энтузиазму зла и даже «подгоняет»: «Не противиться злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Матф., 5, 39), то, не встречая сопротивления, деятельность зла становится беспредметной,

уходит в бесконечность и теряется в себе самой. Зло в таком случае хотя еще продолжает существовать, но не выходит из состояния потенциальности (см. 13, 64). Оно нейтрализуется и в теологическом контексте рассмотрения перестает быть положительной силой, утрачивая даже видимость «сущности», каковою оно было сначала предположено в своем существовании (при этическом рассмотрении). Самостоятельная реальность зла была тогда признана, значит, наигранно, несерьез.

Проблема, следовательно, упраздняется: добро и зло не образуют действительной двойственности, не составляют они и первоначальной противоположности. «Двойственность налицо только тогда, когда друг другу действительно противостоят две сущности. Но зло не есть сущность, а нечто, лишенное сущности, являющееся реальностью не само по себе, а лишь в противоположность чему-то другому» (13, 68).

Шеллинг не сомневается, что сущность реализуется в существовании, что она обнаруживается, согласно признанному им положению, не иначе как в противоположности себе: «Всякая сущность может открыться лишь в своей противоположности, любовь — только в ненависти, единство — в борьбе» (там же, 39). Однако весь вопрос заключается в том, как из тождества вывести противоположность.

Шеллинг высоко ценит противоречие в явлении, настаивает на реальности противоречий в существовании, но принцип абсолютного тождества не позволяет ему перекинуть мост от сущности к существованию. «Переход от единства к противоречию непостижим» (14, 7, 219). Логическим завершением принципа абсолютно-

го единства стала абсолютная противоположность сущности и существования.

С принятием этой радикальной двойственности Шеллинг начинает переосмысливать философию тождества. Он находит, что эта философия была всего лишь «негативной», так как она имела дело не с существованием, а с сущностью вещей, с понятием о них. Из понятия как из чистой возможности никоим образом не вытекает действительность вещей. Понятие есть только мысленная сущность, от которой невозможно пробиться к существованию иначе как посредством иррационального скачка. Скачок полагает предел как пониманию, так и всей «негативной» философии.

Конфронтация Гегелю имела для Шеллинга первостепенное значение в проведении им нового взгляда. Если для Гегеля сущность переходит в существование, а последнее есть существенное бытие, есть существование сущности, то Шеллинг в противоположность Гегелю настаивает на том, что сущность и существование бесконечно разделены, что сущность может иметь только концептуальное, недействительное существование, действительное же существование лишено сущности. Гегелевская логика есть наука о рациональном, она не улавливает иррационального, прорывающегося в существование.

Самооткровение бога в существовании (в природе и в человеке) составляет предмет позитивной философии. Это откровение не поддается осмыслению в понятиях, мышление здесь только помеха, поэтому свет разума должен совершенно померкнуть. Пришла пора возвести само интеллектуальное созерцание в новую «потенцию». Оно ведь действительно уже сыграло

свою роль и исчерпало все свои разумные потенции, в нем осталось теперь столь мало интеллектуального, что Шеллинг считает нужным дать более точное обозначение для непосредственного познания бога — «экстаз». Только в состоянии экстаза, отказавшись быть субъектом, перестав быть мыслящим, можно постичь бога как абсолютного субъекта.

С признанием отпадения мира от бога началось «отпадение» Шеллинга от взглядов его молодости. Разбег к позитивной философии был подготовлен «Философским исследованием о сущности человеческой свободы», с тех пор теософский груз уже доминировал в его сознании. Мучительным путем, через неуверенность и сомнения продвигался мыслитель к своей «второй философии». К 1815 г. было написано несколько набросков к первому тому «Мировых эпох», но ни одного из них Шеллинг не решился опубликовать. Слишком кричащим был созревший в нем внутренний переворот, слишком круто менялось все его мировоззрение, чтобы без долгих колебаний можно было оповестить широкую публику о разрыве со своим предшествующим учением.

«Мировые эпохи» должны были состоять из трех частей: «Прошлое», «Настоящее» и «Будущее». Прошлое — это период созревания в божественном разуме решения творить. Настоящее — это мировой процесс, начавшийся с божественного решения творить. Будущее означало, по-видимому, завершение мировой истории и полное примирение бога со своим творением. Согласно К. Ф. А. Шеллингу (сыну философа, издателю его первого собрания сочинений), полный рукописный текст «Прошлого» в его пер-

вом варианте относится к 1811 г., второй — к 1813 и, наконец, третий — к 1814 или 1815 г. Из этих вариантов К. Ф. А. Шеллинг избрал для издания только третий, а первые два оставались храниться в архиве Шеллинга в Мюнхене. В 1943 г. М. Шрётер открыл их вновь и опубликовал в 1946 г. В предисловии Шрётер замечает, что читатель будет поражен сравнением трех вариантов: они драматично расходятся между собой и проливают свет на то, как Шеллинг вел неустанную борьбу в отыскании логического объяснения божественному решению творить мир. Удовлетворительного объяснения Шеллинг дать не смог, и этот отрицательный результат побудил его к непосредственному созданию «позитивной философии», в которой он совершенно расстается с попытками рациональных объяснений по данному вопросу.

При создании «Мировых эпох» (1811—1815) его еще мучили сомнения, представлять ли божественное решение творить мир необходимым или же, спасая свободу воли божества и отстаивая его как абсолютную личность, признать произвольность акта творения и совершенную непостижимость его. В берлинских лекциях по философии откровения была определенно принята вторая версия. Последние нити, связывавшие философа с рационализмом, оборвались. Шеллинг описывает, как бог создал мир из ничего и как человек, обольщенный сатаной в виде змия, отпал от божественного единства; как действием надчеловеческих сил человечество от несовершенной языческой религии возвысилось до христианства и как последнее, пережив эпоху католицизма («христианство Петра») и эпоху протестантизма («христианство Павла»), долж-

но воссоединить в себе обе эти ветви в «Иоанновой церкви будущего».

В философии мифологии — первой составной части нового учения — еще теплились остатки рационализма, в философии откровения они совершенно растоптаны. «Мифологические факты Шеллинг, по крайней мере по-своему, объяснял, — замечает Энгельс, — факты же христианства он утверждает» (2, 434). Двигаясь по свежим следам выступлений Шеллинга в Берлинском университете, Энгельс заключает: «Таким образом, сделан решительный шаг: открыто объявлено об отречении от чистого разума... В первый раз за последние пятьсот лет выступает герой науки и объявляет последнюю служанкой веры» (там же, 421).

Можно ли найти что-либо положительное, скрывающееся под теологической оболочкой «позитивной философии»? Эта философия намеревается разрешить противоречие между сущностью и существованием. Логическое поле она находит слишком ограниченным для такой цели. Но является ли более подходящим для этого теологический контекст? К тому же ведь тайной теологии, как выяснено Фейербахом, является антропология, тайной бога — человек. Именно, Фейербах утверждает: «Бесконечная или божественная сущность есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо». «Бог есть вообще индивидуализированное или олицетворенное понятие рода, то есть род, мыслимый существующим как род, в отличие от индивидуумов» (33, 2, 320; 323). Значит, преодоление разрыва между сущностью и существованием есть прежде всего проблема

преодоления отчужденности человека от своей родовой сущности, речь должна идти о возвращении человеку его действительной человеческой сущности. Или, если рассматривать то же самое с точки зрения существования, это есть проблема обретения человеком достойного его существования — такого, которое соответствовало бы его человеческой сущности.

Спор о сущности и существовании имеет свою историю, которая уже выходит за рамки нашего рассмотрения. Заметим лишь, что в буржуазной философии особенный интерес к этому проявляют экзистенциалисты, которые видят в Шеллинге одного из предшественников экзистенциализма. В марксистской философии проблема сущности и существования выявлена в контексте анализа социально-экономических отношений, прежде всего отношений собственности, а разрешение ее переведено в план революционной практически-преобразующей деятельности. «Коммунизм как положительное упразднение частной собственности — этого самоотчуждения человека» (т. е. именно того действительного, грубо осязаемого фактора отчуждения, который у Шеллинга был мистифицирован и превращен в «дух обособления», «дух зла») есть, по Марксу, «подлинное разрешение спора между существованием и сущностью» (2, 588).



«Принципы всегда носят печать независимости и свободомыслия, — писал Энгельс, — выводы же — этого никто не отрицает — нередко осторожны, даже нелиберальны» (2, 397). Шеллинг в своих выводах более чем нелиберален,

его отпугнули последствия начал, выдвинутых им в светлую пору своей деятельности. Грандиозные и многообещающие замыслы достойны были получить лучшее завершение, чем то, которое уготовил им сам мыслитель. Не будучи в силах провести до конца натурфилософскую линию, он отступил от нее сначала к проблемам трансцендентального идеализма, а затем как бы воспарил на более отдаленную орбиту — к абсолютному, откуда ему можно было бы обозревать антимирры: как натурфилософскую конструкцию, так и противоположность ей — систему трансцендентального идеализма. Заключительным звеном в многоактном отпадении от животворных идей натурфилософии стало признание необходимости выйти за пределы «абсолютной философии», в иную сферу, в практическую. Но при выходе Шеллинг «ошибся дверью». Эта роковая, повлекшая за собой удручающие последствия ошибка была неизбежной для него, поскольку под практикой он разумел нечто совершенно противоположное тому, что следовало бы под ней понимать: для него она была не разумной деятельностью, а безумной верой, непосредственным опытом мистического созерцания абсолютного существа.

...Шеллинг не дошел, — говорил Герцен, — ни до одного верного последствия своего воззрения...» (25, 2, 125). Он поистине величествен до тех пор, пока не дает окончательного решения, пока остается при проблеме, при постановке и разработке ее. Это немало, и было бы исторической неблагодарностью упрекать мыслителя за то, что он не сделал больше, и винить за то, что он не нашел верного выхода из мучивших его противоречий.

Пятнадцатилетний период (с 1794 по 1809 г.) был временем бурного философского развития для Шеллинга, ему удалось за этот срок, говоря его же словами, вставить в историю философии новый лист. «Страница заполнена, лист нужно перевернуть», — заявил он в первой берлинской лекции в 1841 г. «Переворачивание», как оказалось, означало очень драматичный переворот всего мировоззрения. В самом деле, какие разительные контрасты между первоначальными и позднейшими его взглядами! Если прежде он бросал дерзкий вызов христианской традиции («У нас... нет ортодоксальных понятий бога», «нет никакого личного бога», «мы пойдем дальше понятия личной сущности», — читаем мы в письме к Гегелю от 4 февраля 1795 г.), то во «второй философии» он признает существование внемирового личного бога; тогда он вдохновлялся пантеизмом Спинозы и всеми силами старался придерживаться монизма, теперь же он делает шаг назад — к монотеизму христианского толка, к признанию бога как «владыки», который вступает в отношение дуализма к миру и к человеку. Взамен прежней уверенности в могуществе познания он преподносит одряхлевшее «пути господни неисповедимы». Эта измена разуму была выражением чего-то большего, нежели просто непоследовательности, личных заблуждений и случайных отклонений от того прогрессивного направления, главной фигурой которого Шеллинг был в годы своей молодости. В ренегатстве его выразилась болезнь времени, он «вышел из современности, указывая на больное место» (25, 2, 76).

Не одною только генеральной линией развития живет исторический период, но участь от-

павших от нее трагична. Верно заметил о Шеллинге Арнольд Руге: «Судьба его, хотя она и заслужена, все же является для него великим несчастьем» (цит. по: 25, 9, 551). Поэтому не удивительно, что вместе с резким осуждением и суровым приговором, выносимым Шеллингу такими противниками позднего его учения, как Фейербах, Гейне, Герцен, Маркс и Энгельс, у них же самих, у этих строгих и бескомпромиссных критиков, можно найти также слова сожаления и сострадания к этому человеку.

Ибо прежде он был иным — как раз тем Шеллингом, который остался вечно живым в памяти потомков: «поэтом науки» (как назвал его Герцен), предпринявшим блестящую попытку обосновать космический монизм исходя из взгляда на природу как на прекрасное художественное произведение. Эстетическое мировидение окрыляло его мысль, он стремился к прояснению и расширению горизонтов знания, пророчески указывал путь, по которому самому ему не довелось пройти до конца, но по которому успешно стали продвигаться другие. Он выковывал действенное орудие проникновения в тайны природы — диалектический метод, в разработке которого стал ближайшим предтечей Гегеля. Шеллинг был горячим сторонником «диалектической философии». Еще не вполне различая ее четкие и строгие формы, он был уже вдохновенным певцом ее. Своей натурфилософией он смело прокладывал пути теоретическому естествознанию. Энгельс в «Диалектике природы» утвердил в правах на существование целый ряд положений, уходящих своими корнями в шеллинговскую философию природы; последняя имеет специфическую значимость для матери-

ализма уже потому, что содержит в себе идею построения такой теории познания, которая имеет свою предпосылку и основу в науке о природе. Шеллинг явился замечательным предшественником современного исторического метода в естественных и общественных науках. В этом отношении выдающееся место наряду с учением о естественноприродном процессе занимает также и его философия искусства. В ней обобщены и систематизированы взгляды немецких романтиков на искусство как на последовательно раскрывающийся в истории единый и закономерный процесс, в понимании которого у Шеллинга выпукло очерчивается ближайший прообраз гегелевской модели диалектически-противоречивого развития через тезис, антитезис и творческий синтез. Само постижение — не только как открытие нового, но и как усвоение старого — должно, по Шеллингу, стать творчеством. Истинное познание — это активный созидательный процесс. Всякое усвоение должно быть творческим — таково сокровенное завещание, оставленное нам мыслителем того периода, когда он был пламенным энтузиастом мысли. Безусловно, это должно относиться также к усвоению и пониманию его собственного учения.

ШЕЛЛИНГ

[НАЧАЛА УЧЕНИЯ О ПРИРОДЕ
В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ ТОЖДЕСТВА]

На русском языке публикуется впервые. Перевод выполнен З. Н. Зайцевой по: «Ideen zu einer Philosophie der Natur. Zusatz zur Einleitung. — F. W. J. Schelling, Frühschriften». Erster Band, Berlin, 1971, S. 223—231.

Абсолютное в вечном акте познания расширяет свою сферу (expandiert) переходом в особенное только для того, чтобы в абсолютном вложении (Einbildung) своей бесконечности в само конечное воспринять его обратно в себя, и в нем это один акт. Следовательно, там, где реализуется как таковой один из моментов этого акта, например переход (Expansion) единства во множество, должен одновременно осуществиться и другой момент вбирания (Wiederaufnahme) конечного в бесконечное, как и тот, который соответствует акту, как таковому,— а именно там, где одно (экспансия бесконечного в конечное) есть непосредственно также и другое (возвращение конечного в бесконечное),— и каждый из этих моментов должен стать различимым в особенном.

Мы находим, что, подобно тому как указанное вечное познание постигается в различности и из мрака своей сущности рождается в свет дня, три единства непосредственно выступают из него, каждое как особенное, и вот в каком виде.

Первое, которое как вложение бесконечного в конечное превращается в абсолютном непосредственно снова в другое, как и это другое в него, будучи различимо как таковое, есть природа, точно так же как другое есть идеальный мир,

а третье, как таковое, различимо там, где в тех двух единствах особенное единство каждого из них, становясь для себя абсолютным, одновременно растворяется в другом и превращается в него.

Но как раз потому, что природа и идеальный мир в самих себе имеют точку абсолютности, где обе противоположности сливаются воедино, как природа, так и идеальный мир должны содержать три единства, коль скоро каждое единство следует различать именно как особенное единство; эти три единства в их различенности и включенности в одно единство мы называем *потенциями*, так что этот общий тип явления с необходимостью повторяется также в особенном и, как тот же самый, равно одинаково в реальном и идеальном мире.

Вышеизложенным мы подвели читателя к тому, что он вообще мог бы потребовать в первую очередь такого воззрения на мир, где есть одна лишь философия, т. е. абсолютного, затем также научной формы, в которой она с необходимостью находит свое выражение. Нам потребовалась бы всеобщая идея философии для того, чтобы представить натурфилософию как необходимую и интегрирующую (*integrante*) сторону этой науки как целого. Философия — это наука абсолютного (*Wissenschaft des Absoluten*); абсолютное же в его вечной деятельности (*Handeln*) с необходимостью охватывает две стороны, реальную и идеальную, как единое (*als eins*); и философия, если подойти к ней со стороны формы, тоже должна с необходимостью делиться на две стороны, хотя ее сущность состоит именно в том, чтобы видеть обе стороны как одно единое (*eins*) в абсолютном акте познания.

Реальная сторона той вечной деятельности раскрывается в природе; природа в себе, или вечная природа, есть именно дух, рожденный в объективное, или же введенная в форму сущность бога, так что в нем это введение (Einführung) непосредственно постигает другое единство. Напротив, выступающая природа есть выступающее как таковое или в особенном (Besonderheit) вмещение сущности в форму, т. е. вечная природа, поскольку она сама себя принимает за тело и таким образом представляет себя через себя как особую форму. Природа, поскольку она выступает как *природа*, т. е. как это *особенное* единство, существует уже соответственно как таковая *помимо* абсолютного, не природа как сам абсолютный акт познания (Natura naturans), а природа как просто тело или символ такового (Natura naturata). В абсолютном она вместе с противоположным единством, которое является единством идеального мира, есть одно единство, но именно потому в том абсолютном нет ни природы как природы, ни идеального мира как идеального мира, а оба выступают как один мир.

Следовательно, если мы определим философию в целом по тому, в чем она все созерцает и излагает, т. е. по абсолютному акту познания, по которому также и природа есть опять-таки одна сторона,— по идее всех идей, то она есть идеализм.

Идеализмом является и остается поэтому вся философия, и только внутри себя постигает он опять реализм и идеализм, только так, что тот первый, абсолютный идеализм нельзя смешивать с этим вторым, относительным идеализмом.

В вечной природе абсолютное для себя в своей абсолютности (являющейся сплошной тождественностью) становится особенным, бытием, но также и здесь оно есть абсолютно-идеальное, абсолютный акт познания; в являющейся нам природе только отдельная форма познается как особенная, абсолютное скрывается здесь в другое, когда оно само находится в своей абсолютности, в конечное, бытие, которое является символом, и как и всё, выступающее символом, принимает форму жизни, независимую от того, что он означает. В идеальном мире оно постепенно сбрасывает с себя оболочку и выступает тем, что оно есть,—идеальностью, актом познания, но так, что, напротив, оставляет другую сторону и сохраняет только одну, а именно сторону высвобождения (*Wiederauflösung*) конечности в бесконечность, особенного в сущность.

То, что абсолютное выступает в являющемся идеальном, не превращаясь в другое, дало повод признать приоритет этого относительно-идеального перед реальным и выдать за саму абсолютную философию только относительный идеализм, которому, несомненно, может быть уподоблена система наукоучения.

В целом натурфилософия происходит из абсолютного идеализма. Натурфилософия не предшествует идеализму, точно так же как она никоим образом не противостоит ему. Будучи абсолютным и в то же самое время относительным, идеализм сам охватывает лишь одну сторону абсолютного акта познания, которая немислима без другой.

Чтобы ближе подойти к нашей цели, мы должны еще кое-что особо сказать о внутренних отношениях и структуре (*Konstruktion*) натур-

философии в целом. Выше уже упоминалось о том, что особенное единство — именно потому, что оно является таковым, — охватывает в себе и для себя снова также все единства. Так обстоит дело с природой. Эти единства, каждое из которых обозначает определенную степень вмещенности (Einbildung) бесконечного в конечное, изображаются в трех потенциях натурфилософии. Первое единство, которое в самом представлении (Einbildung) бесконечного в конечном есть опять это представление, изображается в целом как *общее строение мира*, а в отдельном — как ряд тел. Обратный процесс превращения (Zurückbildung) особенного в общее как в сущность выражается, однако, всегда в подведении под реальное единство, которое является господствующим в природе, в *общем механизме*, где общее, или сущность, выявляет себя (sich herauswirft) как *свет*, а особенное — как *тело*, согласно всем динамическим определениям. Наконец, абсолютное воссоединение (Ineinsbildung) или индифференциацию (Indifferenzierung) обоих единств, хотя и только лишь в реальном, выражает *организм*, который сам опять-таки, если его рассматривать не как только синтез, а как исходное (Erstes), есть *в-себе* (An sich) обоих первых единств и совершенное подобие абсолютного в природе и для природы.

Но именно здесь, где вмещение бесконечного в конечное доходит до точки абсолютного безразличия (Indifferenzierung), оно снова непосредственно растворяется в своей противоположности и тем самым в эфире абсолютной идеальности, так что вместе с совершенным образованием абсолютного в реальном мире, с совершеннейшим организмом, также и непо-

средственно совершенное *идеальное* образование, хотя и оно выступает в *разуме* опять-таки только для *реального* мира, и здесь в реальном мире две стороны абсолютного акта познания равно свидетельствуют друг о друге в абсолютном, как образ и подобие (*Gegenbild*),— разум как абсолютный акт познания в вечной природе, символизируясь в организме, и организм как природа в вечном обращении конечного в бесконечное, в свою очередь символизируясь в разуме, вместе преобразены в абсолютную идеальность.

Обозначение тех же самых потенций и отношений для идеальной стороны, когда они возвращаются по своей сущности теми же самыми, хотя и измененными по форме, не входит в сферу нашего рассмотрения.

Если натурфилософию, о которой данное произведение в своем первом варианте содержало только лишь отдаленные прорицания, усложненные подчиненными понятиями относительного идеализма, рассматривать с ее философской стороны, то она вплоть до настоящего времени является наиболее удачно осуществленной попыткой изложения учения об идеях и о тождественности природы с миром идей. Это высокое намерение было, наконец, возобновлено Лейбницем, но во многом даже у него самого и еще в большей степени у его последователей все остановилось лишь на наиболее общих теоретических положениях, которые им самим не были научно развиты и для его последователей остались непонятными, поскольку отсутствовала попытка благодаря им истинно постигнуть универсум и сделать их объективно значимыми. Некоторое время тому назад вызвало бы осуждение или

признавалось по крайней мере невозможным полное описание интеллектуального мира с его законами и формами их проявления, а следовательно, опять-таки полное постижение этих законов и форм из интеллектуального мира, но теперь это уже действительно отчасти проделано натурфилософией, отчасти же она пока еще продолжает осуществлять эту цель.

Мы приведем один, пожалуй, самый наглядный пример, конструкцию, которую она дает относительно всеобщих законов движения мировых тел,— конструкцию, о которой, может быть, никогда нельзя было бы раньше подумать, что она в зародыше уже имеется в учении Платона об идеях и в монадологии Лейбница.

Если рассматривать ее с точки зрения спекулятивного познания природы, как таковой, или как умозрительную физику, то натурфилософия никогда не согласилась бы с тем, чтобы к ней причислили механическую физику Лесажа, которая, как все атомистические теории, представляет собою паутину эмпирических фикций и произвольных предположений без всякой философии. То, что было для нее более родственным и что несла в себе древность, большей частью утеряно. С натурфилософии начинается более глубокое познание природы; после слепого и безыдейного по характеру исследования природы, которое утвердилось в общем и целом со времени упадка, в философии Бэконом, в физике — Бойлем и Ньютоном, формируется новый орган созерцания и постижения природы. Тот, кто возвысился до воззрений натурфилософии, стоит на ее точке зрения и владеет ее методом, вряд ли сможет не согласиться с тем, что она как раз с уверенностью и необходимостью

подводит к решению тех проблем, которые для прежнего способа исследования природы казались недоступными, правда, она идет не тем путем, который был избран прежде для их решения. Основное отличие натурфилософии от всего того, что до сих пор называли учениями о природных явлениях, заключается вот в чем. Эти учения рассматривали феномены в их основе, причины выводили из действий, чтобы затем последние вывести из первых. Если не считать порочного круга, в котором вращаются их бесплодные старания, теории такого рода, когда они достигали своего высшего развития, все-таки были способны фиксировать, что дело обстоит именно так, хотя никогда не указывали на необходимость. Выдвигая именно эти общие сентенции, эмпирики всегда горячо протестуют против такого рода теорий, хотя сами никогда не могут скрыть своей склонности к ним; но те же доводы еще и поныне приводятся против натурфилософии. В натурфилософии пояснения столь же редки, как и в математике; она исходит из принципов, которые сами по себе являются достоверными, независимо от какого-либо направления, предписанного ей явлениями; ее направление указано в ней самой, и, чем неукоснительнее она ему следует, тем вернее каждое явление само собой встает на то место, на котором оно только и может рассматриваться как необходимое, и это место в системе есть единственное объяснение их.

Этой необходимостью охватываются в общей связи системы по образцу, который как в отдельном, так и для природы в целом определяется сущностью абсолютного и самих идей, явления не только всеобщей природы, о которых

были известны раньше лишь гипотезы, но с такой же простотой и достоверностью именно явления органического мира, связи в которых с давних пор причисляли к наиболее глубоко скрытым и недоступным познанию. То, что сохранилось еще от остроумных гипотез, возможность принять их или не принять, здесь совершенно отпадает. Тому, кто понял связь вообще и сам выработал точку зрения для понимания целого, не в чем сомневаться; он придет к выводу, что явления могут быть только такими, а не иными и, следовательно, они и должны существовать только так, как они представлены в данной связи; одним словом, он постигнет предметы через их форму.

Мы закончим некоторыми замечаниями о более высоких связях натурфилософии с новым временем и современным миром вообще.

Спиноза оставался в неизвестности более ста лет. Взгляд на его философию как только на учение об объективном не позволил распознать в ней подлинно абсолютное. Решительность, с какой он раскрыл субъект-объективность (Subjekt-Objektivität) как необходимый и вечный характер абсолютности, указывает на заключавшееся в его философии высокое назначение, полное осуществление которого было предоставлено, однако, более позднему времени. У него самого нет еще какого-либо перехода от первой дефиниции субстанции к главному закону его учения, который можно бы было признать научным: *quod quid — quid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicum tantum substantiam pertinent, et consequenter, quod substantia cogitans et substantia extensa una*

aedemque est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur*. Научное постижение этой тождественности, отсутствие которого у Спинозы по сие время было причиной недоразумений, связанных с его учением, должно было также стать началом возрождения самой философии.

Философия Фихте, которая сначала форму субъективной объективности сделала снова действительной как *Одно* и *Все* (*das Eins und Alles*) философии, казалось, чем дальше сама развивалась, тем больше ограничивала ту же самую тождественность как особенное субъективным сознанием, но делала ее абсолютно и по себе предметом бесконечной задачи, абсолютного требования и таким образом, после устранения из спекуляций всей субстанции, оставляет ее как пустой колос, а абсолютность, как в учении Канта, снова связывает через действие и веру с глубочайшей субъективностью.

Философия должна отвечать высоким требованиям, и, наконец, вывести из тьмы человечество, которое, будь то сознательно или бессознательно, достаточно долго жило недостойно, не получая удовлетворения. Все новейшее время носит идеалистичный характер; господствующий дух — это погружение во внутренний мир. Идеальный мир мощным порывом пробивается к свету, но, однако, он сдерживается тем, что

* «...Что все, что только может быть представляемо бесконечным умом как составляющее сущность субстанции, относится только к одной субстанции и что, следовательно, субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом — под другим» (32, 407).

природа, как мистерия, отступила назад. Те самые тайны, которые заключены в ней, не могут стать поистине объективными, кроме как только в ярко выраженной мистерии природы. Еще не ставшие известными божества, которых порождает идеальный мир, не в состоянии выступить как таковые, прежде чем они не овладеют природой. После того как все конечные формы разбиты и в огромном мире нет больше ничего, что объединяло бы людей как общее воззрение, только созерцание абсолютного тождества в самой совершенной объективной тотальности может быть тем, что снова объединит их, а в конечном образовании — навечно в религию.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Александр I 22
 Анаксагор 30
 Аристотель 61
 Асмус В. Ф. 98
- Бакунин М. А. 27
 Бауэр Б. 26
 Бауэр Э. 26
 Бёме Я. 23, 163
 Бёрне Л. 25
 Бойль Р. 189
 Бруно Дж. 146
 Бэкон Ф. 189
- Велланский Д. М. 16, 19
 Вольта А. 13, 43, 63
 Вольф Ф. 32
- Гальвани Л. 13, 14,
 43, 63
 Гегель Г. В. Ф. 6, 8,
 11—13, 18, 20, 23—25,
 27—28, 62, 87, 92, 95,
 98, 117, 124, 130, 152,
 158, 159, 171, 178
 Гейне Г. 15, 17, 25, 27,
 178
 Герцен А. И. 178
 Гёльдерлин И. Х. Ф. 12
 Гёте И. В. фон 7, 13,
 131, 132
- Дарвин Ч. 32, 74
 Деви Г. 44
 Декарт Р. 148
- Камю А. 103
 Кант И. 7, 8, 10, 11, 14,
 64, 71, 102, 148, 192
 Кильмейер К. Ф. 13,
 14, 44
 Кулон Ш. О. 13
 Кьеркегор С. 27
 Кювье Ж. Л. 14
- Лавуазье А. Л. 13, 43
 Ламарк Ж. Б. 32, 74
 Лаплас П. С. 32
 Лейбниц Г. В. 148, 188,
 189
 Лесаж 189
 Лессинг Г. Э. 96
 Ломоносов М. В. 41
 Людвиг (принц) 23
- Максимилиан-Иосиф (ко-
 роль) 23
 Маркс К. 8, 9, 26, 28,
 52, 56, 153, 167, 178
 Мориц К. Ф. 135
- Наполеон I, Бонапарт
 22

- Новалис (Гарденберг) Ф. 13, 49, 51
Ньютон И. 189
Окен Л. 16, 19
Платон 189
Риттер И. В. 13, 44, 63
Руге А. 178
Румфорд Б. 41
Руссо Ж. Ж. 104, 106, 161, 162
Сартр Ж. П. 103
Спиноза Б. 148, 177, 191, 192
Стеффенс Г. 16, 19
Тик Л. 163
Уолластон У. Х. 44
Фейербах Л. 26, 63, 64, 151, 153, 174, 178
Фихте И. Г. 7, 9—13, 27, 31—35, 37—40, 45—47, 50, 56, 76, 77, 79, 80, 88—91, 95—97, 99, 102, 109, 138, 148, 192
Фишер К. 40
Франц I (император) 22
Фридрих-Вильгельм III (король) 22
Фридрих-Вильгельм IV (король) 25
Чаадаев П. Я. 19
Шеллинг К. Ф. А. 172
Шиллер Ф. 7, 13, 131, 158
Шлегель А. В. 7, 13, 49, 129
Шлегель Ф. 7, 13, 49, 129
Шрётер М. 173
Штраус Д. 26
Энгельс Ф. 23, 26—28, 63, 153, 167, 178
Эрстед Г. Х. 16, 43, 44
Эшенмайер К. А. 13, 14, 44

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, изд. 2-е.
2. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
3. Ленин В. И. Полное собрание сочинений, т. 29.

* * *

4. Шеллинг. Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. Разговор. СПб., 1908.
5. Шеллинг. Введение в умозрительную физику. Одесса, 1833.
6. Шеллинг. Введение к наброску системы натурфилософии (1799) (фрагмент). — «Философские науки», 1973, № 1.
7. Шеллинг. Иммануил Кант. — «Новые идеи в философии» (СПб.), 1914, № 12.
8. Шеллинг. Об отношении изобразительных искусств к природе. — «Литературная теория немецкого романтизма». Л., 1934.
9. Шеллинг. Первый набросок системы натурфилософии для лекций (1799) (извлечения). — «Философские науки», 1973, № 1.
10. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.
11. Шеллинг. Философия искусства. М., 1966.
12. Шеллинг. Философские письма о догматизме и критицизме. — «Новые идеи в философии» (СПб.), 1914, № 12.
13. Шеллинг. Философское исследование о сущности человеческой свободы. СПб., 1908.

14. Schellings sämtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 1—10. Stuttgart — Augsburg, 1856—1861.
15. Schellings sämtliche Werke, zweite Abtheilung, Bd. 1—4. Stuttgart — Augsburg, 1856—1858.
16. Schelling F. Ideen zu einer Philosophie der Natur. — Schelling F. Frühschriften, eine Auswahl in Zwei Bänden, Bd. 1. Berlin, 1971.

17. «Антология мировой философии» в четырех томах. М., 1969—1972.
18. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963.
19. Асмус В. Ф. Очерки истории диалектики в новой философии.. М.-Л., 1930.
20. Гегель. Наука логики, т. 1. М., 1970.
21. Гегель. Работы разных лет в двух томах. М., 1970—1973.
22. Гегель. Сочинения в четырнадцати томах. М., 1929—1958.
23. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. — Собрание сочинений в десяти томах, т. 6. М., 1958.
24. Гердер И. Идеи о философии истории человечества. — Избранные сочинения. М.-Л., 1959.
25. Герцен А. И. Сочинения в девяти томах. М., 1955—1958.
26. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
27. «История эстетики», т. III. М., 1967.
28. Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1963—1966.
29. Кэрд Э. Гегель. М., 1898.
30. «Литературная теория немецкого романтизма». Л., 1934.
31. Платон. Сочинения в трех томах, т. 3 (1). М., 1971.
32. Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах, т. 1. М., 1957.

33. Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. М., 1955.
34. Фихте И. Г. Первое введение в наукознание. — «Новые идеи в философии». (СПб.), 1914, № 12.
35. Фихте И. Г. О назначении ученого. М., 1935.
36. Фихте И. Г. Факты сознания. СПб., 1914.
37. Фишер К. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. — История новой философии, т. VII. СПб., 1905.

СОДЕРЖАНИЕ

Глава I. Эпоха и мыслитель	6
Глава II. От самопознания к миропознанию . .	31
Глава III. Учение о природном процессе . . .	53
Глава IV. Новые черты диалектического метода	76
Глава V. «Устремленная вперед история само- сознания»	96
Глава VI. Кто яснее видит сущность искусства: художник или философ?	116
Глава VII. Растворение противоположностей в абсолютном тождестве	144
Глава VIII. О позитивности «зла» и о зле «фи- лософии позитивности»	157
Приложение	181
Указатель имен	194
Литература	196

*Лазарев
Валентин Васильевич*

ШЕЛЛИНГ

Заведующая редакцией Э. М. Павлова
Редактор Л. В. Литвинова
Младший редактор А. В. Генералова
Оформление серии В. А. Носкова
Гравюра художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор Е. Ф. Леонова
Корректор Т. М. Шпиленко

Сдано в набор 22 апреля 1976 г. Подписано в печать 17 августа 1976 г.
Формат 70×90¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Усл. печатных листов 7,31. Учетно-издательских листов 7,14. Тираж 40 000 экз. А 06362.
Заказ № 3174. Цена 23 коп.

Издательство «Мысль». Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда»,
г. Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.