

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

ФРИДРИХ ШЕЛЛИНГ: PRO ET CONTRA

*Творчество Фридриха Шеллинга
в оценке русских мыслителей и исследователей*

АНТОЛОГИЯ

Издание подготовлено к 225-летию со дня рождения
Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга

Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
2001



В. Ф. Пустарнаков

**ФИЛОСОФИЯ ШЕЛЛИНГА НА ВЕСАХ РЕЛИГИИ,
НАУКИ И ПОЛИТИКИ**

Издание «Шеллинг: pro et contra» является своего рода приложением к работе «Философия Шеллинга в России XIX века» (СПб., 1998) и в некотором смысле ее продолжением. С хронологической точки зрения новое издание отличается от первого тем, что в него включены тексты, относящиеся к началу XX в.

Издание 1998 г. представляет собой крупную работу, в которой довольно подробно исследован вопрос о восприятии и усвоении, а также об отторжении и критике философии Шеллинга в России XIX в. основными течениями отечественной философской мысли, выявлены этапы, формы, модели и закономерности рецепции философских идей Шеллинга, их неоднозначная роль в истории отечественной философии. Было бы поэтому бессмысленно в сравнительно краткой вводной статье к новому труду, но тоже посвященному историческим судьбам философии Шеллинга, повторять то, что уже сказано в работе «Философия Шеллинга в России XIX века». Главное в новом труде — это сами тексты: это — антология текстов, а не их изучение, понимание и интерпретация. Это, если хотите, проверочный материал, по которому можно судить, насколько авторам исследовательского труда, посвященного теме «Шеллинг в России», удалось адекватно понять и истолковать проблему. В то же время новое издание дает исходный фактический материал для других возможных интерпретаций уже другими исследователями.

* * *

У нас нет пока оснований вносить сколько-нибудь существенные коррективы в концепцию труда «Философия Шеллинга в России XIX века», но антология текстов на эту тему дает но-

вую возможность еще раз акцентировать и даже развить некоторые идеи, сформулированные в этом труде.

Прежде всего — это вопрос о первичном членении философского процесса в стране — в рамках культурологической модели исследования истории философии, а именно философии в одной стране, России — на три сферы, на три общих направления: *духовно-академическую, университетскую и «вольную», неакадемическую, философию*. Такая изначальная типология, представление философского процесса в России как дифференцированного целого, каждая из частей которого, в свою очередь, подразделяется на части (по другим критериям — онтологическим, гносеологическим и т. д.), дает возможность выявить наиболее общие закономерности философского процесса в стране и, в частности, процесса рецепции зарубежной философии, в том числе философии Шеллинга,

В данном труде в отношении к философии Шеллинга наиболее полно представлены университетская и «вольная», неакадемическая, философия. Типичные светские университетские профессора и преподаватели (некоторые из них формально в университетах не работали) — это Д. М. Велланский, И. Буле, И. Шад, Я. Снядецкий, А. И. Галич, И. И. Давыдов, И. Е. Дядьковский, М. Г. Павлов, Н. А. Иванов, М. И. Владиславлев, Л. М. Лопатин, Н. Н. Ланге, И. И. Иванов, Е. В. Спекторский, В. И. Герье, А. И. Огнев, Г. Г. Шпет.

Воспитанников духовных академий, ставших университетскими преподавателями, представляют О. М. Новицкий, П. Д. Юркевич, арх. Гавриил (В. Н. Воскресенский), И. Г. Михневич, С. С. Гогоцкий.

В университетской среде имелись еще характерные группы — это профессора и преподаватели, сочетавшие профессиональную университетскую карьеру с активной общественной и политической деятельностью — М. П. Погодин, С. П. Шевырев, С. Н. Трубецкой, или начинавшие с преподавательской работы, но затем покинувшие эту стезю (Н. И. Надеждин, Н. Н. Страхов, Б. Н. Чичерин, В. С. Соловьев, П. Н. Милюков) и ставшие «вольными» философами.

Различные общественно-политические течения представляют в данном труде: от крайне правых — С. О. Бурачек; от консервативного «центра» — любомудр-романтик В. Ф. Одоевский; либерал-консерватор в 40—50-е гг. М. Н. Катков; славянофилы — И. В. Киреевский и А. С. Хомяков; почвенник А. А. Григорьев; от становящегося либерализма — А. А. Краевский и В. П. Боткин; от «аутентичных» либералов второй половины

XIX в. — Е. В. Де-Роберти; от просветителей и предтеч народных М. А. Бакунин, А. И. Герцен, Н. П. Огарев, Н. Г. Чернышевский; от социал-демократов — Г. В. Плеханов и В. М. Шустиков.

Духовно-академическая философия в ее отношении к Шеллингу представлена достаточно репрезентативно, но неполно. Некоторые читанные в академиях курсы по истории философии, в которых философия так или иначе излагалась и оценивалась, остались неопубликованными. Но по текстам из сочинений Ф. С. Надежина, И. А. Кедрова, Н. П. Гилярова-Платонова, Ф. А. Голубинского, митр. Филарета, М. А. Остроумова и П. И. Линицкого можно вывести адекватные заключения о характере рецепции философии Шеллинга в духовно-академической среде.

Что характерно для текстов, относящихся к каждому из трех направлений, и для всех их вместе?

Опубликованные тексты еще раз свидетельствуют, как правило, о двойственном отношении к философии Шеллинга: это был действительно процесс *pro et contra*. Двойственность проявлялась не только в том, что у Шеллинга в России были почитатели, приверженцы, позитивно по преимуществу относившиеся к философии Шеллинга, и противники, относившиеся к ней враждебно, но также и в том, что один и тот же русский мыслитель мог одни Шеллинговы идеи одобрять, заимствовать, а другие отторгать и критиковать.

Общий обзор всей совокупности текстов за и против Шеллинга еще раз показывает, что в России не сложилось шеллингианства как относительно самостоятельного направления. В то время, когда Д. М. Велланский пел философии Шеллинга дифирамбы в духе выражения о «Шеллинговом огненном пере», которое-де «начало жечь бренные селения дряхлой учености», на страницах журнала, издававшегося И. Буле, философия Шеллинга критиковалась как «остроумная» и «вздорная», «мечтательная метафизика», а в отзыве на докторскую диссертацию Велланского появились обидные для Шеллинга слова о том, что его система бесполезна и относится к числу ложных мнений. Если И. И. Давыдов включал Шеллинга в пятерку главных немецких философов (Лейбниц, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель), а в глазах И. Г. Михневича Шеллинг и Гегель — это «два знаменитых философа», «начальника школ», утвердивших за немецкой философией «право первенства», более того, Шеллинг провозглашался «главой новейших немецких философов», что означало признание величия Шеллинга и зна-

чимости его философии (при всех ее недостатках, как они представлялись этим русским авторам), то, по мнению других русских ученых, часто, между прочим, весьма крупных и теоретически солидных, философия Шеллинга оценивалась сугубо негативно. По Т. Ф. Осиповскому, Шеллингова философия есть «фантазия по преимуществу», а Н. Н. Зимин относил Шеллинга к числу авторов книг, написанных предками астрологов, алхимиков и каббалистов.

Различия между духовно-академической, университетской и «вольной», неакадемической, философией проявлялись прежде всего в том, что в них в разном объеме отражены *религиозные, научные и политические установки*. Для того чтобы разграничить эти установки, мы воспользовались одним удачным, на наш взгляд, образным выражением молодого М. П. Погодина. Характеризуя в 1834 г. отношение к переводным сочинениям немецких философов в Троицкой духовной академии Погодин заметил: «Все они верно оценены на весах Религии». Нам представляется, что по аналогии с этим выражением можно говорить о том, что в отличие от духовных академий светские университетские профессора оценивали зарубежную философию, в том числе философию Шеллинга, прежде всего «на весах науки», а «вольные», внеуниверситетские, мыслители — на «весах политики», имея, однако, в виду, что все три установки наличествовали в каждом из направлений.

Уже уставные документы Петербургской академии наук и университета при ней прямо обязывали профессоров, чтобы они «не учили бы ничего, что противно быть может православно-греко-российской вере, форме правительства и добронравию», чтобы в их работах не было «противности ни закону, ни священной особе, ни добрым нравам». Но при всей зависимости *университетской философии* от политики как верховных властей, так и от политики, проводившейся в сфере образования Министерством народного просвещения, а также при зависимости от православной религии, всегда фактически являвшейся одним из основных компонентов официальной государственной идеологии в России, в ней в силу светского и институционального характера этой философии, в силу необходимости ориентироваться на известную систематичность в преподавании философии преобладали не политические и религиозные, а познавательные, «сциентистские» критерии. Для университетской философии социально-политический и идеологический климат в стране — это была как бы внешняя, навязанная со стороны сила, в принципе для нее «ненужная». Ритуальное от-

ношение к политическим и религиозным установкам, стремление обозначить свою лояльность государю, правительству и церкви причудливо сочетались у университетской профессуры с естественным для преподавателей стремлением к системности хотя бы в учебно-педагогических целях, которой можно было добиться только научными методами. При этом имелась наука вообще и светская философская наука во всей ее традиции. Поэтому в университетской философии в отношении к философии Шеллинга преобладали познавательные критерии.

Некоторые университетские профессора, предъявляя Шеллингу претензии теоретического характера, публично защищали его тем не менее от упреков в неверности христианской религии. Так, Д. Велланский утверждал, что философия Шеллинга не противоречит христианству вообще, православию в особенности. То же делали А. И. Галич, А. Дудрович и др.

Но оценка прежде всего на весах «науки», конечно, не означала, что религиозный фактор не присутствовал в дискуссиях университетской профессуры вокруг философии Шеллинга. Многие профессора и преподаватели философии не только ритуально подчеркивали свою лояльность к властям и религии, но и теоретически обосновывали единство философии и религии, и поэтому они, особенно в первой половине XIX в. и в адрес Шеллинга выдвигали упреки в неверности догмам христианской веры. У Я. Снядецкого было много чисто теоретических претензий к философии Шеллинга. Но от упрека в адрес Шеллинга в религиозном диссидентстве он не удержался, противопоставив Канту, Рейнгольду и Бардили, которые признают-де предвечное бытие Бога, теогоническую концепцию Шеллинга, согласно которой Бог еще не существует, а только готовится к восприятию существования и заключается в Nature, как бы в семени, из которого должен родиться. Фактически от пантеизма Шеллинга отмежевался М. Г. Павлов, когда прямо включил в свои работы библейские стихи вроде: «В начале сотворил Бог небо и землю» и т. д., или «И рече Бог: будет свет»... и т. д. У М. А. Максимовича на месте бога в философском толковании Шеллинга — традиционный Бог богословия, «Художник Всевышний», выражением мыслей которого является-де природа как храм, книга, в которой каждое слово есть изреченная мысль Творца...

При всем при этом акценты у университетских профессоров были расставлены иначе, чем у духовно-академических и «вольных» философов. Если духовно-академические философы взвешивали философию Шеллинга прежде всего на весах рели-

гии, университетские философы исходили главным образом из критерия значимости философии Шеллинга для науки, в широком смысле этого слова. Велланский рассматривал его философию прежде всего как теорию конкретных наук; у эмпириков оппозиция Шеллингу проистекала главным образом из убеждения о превосходстве опытного знания над умозрительным философствованием. Даже те, кто, как И. Давыдов, понимали философию Шеллинга как философию Абсолюта, высоко ценили его натурфилософию. Университетские философы отдавали предпочтение раннему Шеллингу-натурфилософу и трансцендентальному идеалисту, а не позднему философу Откровения — и в этом также проявлялась специфика рецепции шеллингианства в университетской философии.

Духовно-академические философы в первой половине XIX в. во главу угла выдвигали учение Шеллинга о боге как безразличном тождестве идеального и реального, которое трактовалось чаще всего как разновидность пантеизма. Поскольку пантеизм предполагает «одушевленность» природы «зиждательными идеями Божества», в Шеллинговом пантеизме некоторые духовные писатели усматривали нечто родственное христианской религии. Но в целом Шеллингов пантеизм отвергался, ибо не могла быть принята противоречащая религии установка на возвышение «сотворенной природы» до божества, что унижало-де бога до творений. Как несогласующиеся с религиозной догмой о творении «видимого мира» богом из ничего отвергались также пантеистические Шеллинговы идеи в духе теории эманации. Затронутой светскими философами теогонической идеи Шеллинга о становящемся боге духовно-академические философы почти не касались.

В духовно-академической философии за модель отношения к философии Шеллинга можно было бы принять трактовку выпускника Петербургской духовной академии И. А. Кедрова, который, полагая, что Шеллинг — это одно из замечательных имен в истории философских систем, что Шеллингова система абсолютного тождества превосходит многие другие системы, все-таки в главном, в основном оценивал ее негативно из-за ее пантеистичности. Аналогичной была позиция Ф. А. Голубинского, который относился к философии раннего Шеллинга без неприязни, но считал ошибочной ее в главном, в основном, также отвергая ее пантеистическую суть. Согласно Голубинскому, Шеллинг от одного берега отстал, т. е. отошел-де от философского идеализма, но к другому берегу, т. е. к «настоящей» религии, не пристал. Пантеизм — главный недостаток филосо-

фии Шеллинга и с точки зрения другого выпускника Петербургской духовной академии Ф. С. Надежина. Согласно Гавриилу Воскресенскому, который, будучи воспитанником духовной академии, фактически оставался представителем духовно-академического философствования, оказавшись и на кафедре философии Казанского университета, философия — это «уморазумяемая религия, вера, переведенная на разум». И с этой точки зрения «система отрешенного тождества Шеллинга» отвергалась в целом при одобрении лишь ее частных положений. Опять-таки по догматическим соображениям русские философы-теисты, придерживавшиеся принципа агностицизма в вопросе о возможности «постижения» существа бога, не одобряли любые «гностические» попытки Шеллинга уразуметь сущее, особенно «первосущее». В этой агностической позиции заключается также тайна на первый взгляд странных попыток русских духовных писателей первой половины XIX в. ограничить философию эмпирическим, «опытным» познанием вещного мира и от него идти к идее божества. Отсюда, в частности, и неприятие ими Шеллинговой гносеологии, идеи непосредственного постижения сути мира путем интеллектуальной интуиции.

Исключением в духовно-академической философии была точка зрения, согласно которой такой деятель, как Голубинский, мог следовать преимущественно Шеллингу, т. е. быть шеллингианцем. Митрополит Филарет, выступая против такой трактовки философских взглядов Голубинского, не просто защищал последнего, но и фактически доказывал принципиальную невозможность быть шеллингианцем в рамках православия.

«Вольная», неакадемическая, философия отличается от университетской прежде всего тем, что в ней ценностное преобладает над познавательным, любая философская идея так или иначе привлекается в конечном счете для обоснования социально-политических, философско-исторических, нравственных и иных идеалов тех или иных общественных течений и группировок. Так что отношение к Шеллингу «вольной», неакадемической, философии предопределялось их либо практическо-политической потребностью, либо «социоцентризмом», либо «этикоцентризмом», либо «антропоцентризмом» (или их комбинацией). Если для духовно-академической и университетской философии социально-политический и идеологический климат в обществе — это как бы «внешняя», «ненужная» для них сила, то для неакадемической философии связь с практическими потребностями общества, с политикой, идеологией —

это осознанная ориентация. Философия для них — это как бы надстройка над их ценностной ориентацией.

Приведем несколько примеров.

В рамках нашей типологии философских течений нетипичными представляются такие деятели, как М. П. Погодин и С. П. Шевырев. Эти профессора одновременно активно участвовали в общественном движении, оказавшись на крайне правом фланге славянофильства, причем Погодин стал одним из идеологов панславизма — этой своего рода превращенной формы консервативно-романтического по генезису славянофильства.

Профессорская карьера наложила свой отпечаток на творчество Погодина и Шевырева. Они — авторы многих собственно научных трудов, которые по многим параметрам вполне соответствуют типу университетских. В то же время и Погодин и Шевырев — не только профессора, но и идеологи. И в их отношении к Шеллингу проявилась не только их «академическая», университетская, но и «партийная» принадлежность. Молодой Погодин стремился на встречу с Шеллингом, чтобы «попросить» у него «начертать план воспитания для России», а из идей Шеллинга ближе всего первоначально он воспринял идею развития человеческого рода. Хотя Шеллинг мало занимался философией истории, Погодин (а также Шевырев) в Шеллинговой философии тождества нашел материал для своих философско-исторических построений в духе правого славянофильства. Погодин и Шевырев по-славянофильски домыслили оптимистические идеи немецкого философа о будущем России.

Славянофильскими ценностными установками предопределялось отношение к философии Шеллинга И. В. Киреевского и А. С. Хомякова. Абстрактные философские системы славянофилов не интересовали. И религиозный фактор не стоял у них на первом плане, как у духовно-академических, настоящих религиозных философов. И Киреевский, и особенно Хомяков, очень настойчиво подчеркивали свою близость к религии и на этом основании считали позднюю «Шеллингову христианскую философию» и не христианской и не философией. Но религию самих классиков славянофилов, которых впоследствии именовали иногда даже светскими богословами, отнюдь не возможно отождествлять с религией, представленной официальной православной церковью. У славянофилов не религия была главным системообразующим принципом, а совокупность ценностных установок, складывавшихся из их социально-политических, философско-исторических, антропологических, этических и эстетических идеалов, а также из их неортодоксальных по суще-

ству религиозных взглядов, которые были также ценностно ориентированными, как и другие составные части славянофильского мировоззрения.

«Казус Самарина», его попытки подкрепить славянофильскую социальную концепцию не аргументами из философии Шеллинга, а из философии Гегеля лишний раз говорит о том, что исходными для идеологов славянофильства были не метафизические, философские потребности, а ценностные установки, определявшие их социальными, этическими и иными идеалами. Все славянофилы мечтали, в частности, о решении очень важной для них проблемы Россия — Запад. Но если Киреевский и Хомяков представляли себе решение этой проблемы, опираясь на оптимистические мысли Шеллинга о будущем России, то Самарин думал, что если Россия примет от Германии философию Гегеля, то тогда «совершится примирение сознания и жизни, которое будет торжеством России над Западом». Здесь ценностно-оценочный подход Самарина к философии Гегеля очевиден. Но таким же ценностно-оценочным был подход Киреевского и Хомякова и к Шеллингу, и к Гегелю. Только они, в отличие от Самарина, Шеллинга всегда ставили выше Гегеля.

Примат ценностно-оценочного подхода к философии Шеллинга в «вольной», неакадемической, философии легко просматривается также на примере М. Н. Каткова. Пока Катков не выходил в 40-х гг. XIX в. за пределы умеренно-западнического, *либерального консерватизма*, он недвусмысленно отдавал предпочтение Гегелю перед Шеллингом. Но, когда Катков радикально «поправел», ему, видимо, показалось неудобным слыть последователем Гегеля, на которого ориентировались русские радикальные демократы, и он высказывался так, как если бы на него наибольшее влияние оказал Шеллинг.

Очень отчетливо просматривается специфика отношения к Шеллингу со стороны развивавшегося по направлению к *либерализму* А. А. Краевского. Идеалом философии либерализма был позитивизм в широком смысле этого слова, позитивизм, не связанный напрямую с какой-либо конкретной формой позитивизма — контовской, миллевской, спенсеровской и т. д. разновидности. Философы либерализма противостояли метафизическим, крайне идеалистическим системам, с одной стороны, материалистическим, с другой, — стремились к «здоровой философии», связанной с эмпиризмом и индуктивизмом, к философии антропоцентрической, которая бы соответствовала индивидуалистическому этическому идеалу либерализма. Как раз стремление к такой философии проявил Краевский, и поэтому

он сугубо критически подошел к онтологизму, субстанционализму и дедуктивизму философии Шеллинга. Негативное отношение к «философии мифологии» позднего Шеллинга В. П. Боткина, который, как и А. А. Краевский, эволюционировал в направлении к либеральному мировоззрению, еще раз оттеняет акценты в либеральной модели интерпретации Шеллинговой философии. В аналогичную либеральную модель истолкования философии Шеллинга укладывается и сугубо критическое к ней отношение О. И. Сенковского (при всех его передержках в критике немецкой идеалистической философии вообще, Шеллинга в частности).

Демократически-просветительскую модель понимания и истолкования в 40—60-х гг. XIX в. философии Шеллинга наиболее адекватно выразили А. И. Герцен и Н. Г. Чернышевский. Изначально интересуясь проблемами естествознания и идеей примирения бытия и мышления, Герцен позитивно отнесся к пантеизму раннего Шеллинга. Но по мере того как Герцен развивался к 40-м гг. в направлении мировоззрения, типологически являвшегося просветительским, он все более сдержанно относился к философии Шеллинга, пока, наконец, тот не предстал перед ним лишь в образе гениального дилетанта. Н. Г. Чернышевский же, позитивно оценивая заслуги Шеллинга в разработке диалектической идеи развития, дошел тем не менее до полного нигилизма в отношении немецкого философа, позволив себе писать о «жвачке, наблеванной Шеллингом».

Если суммарно оценивать «вольную», неакадемическую, философию в ее отношении к философии Шеллинга по познавательным, собственно теоретическим критериям, то лишь немногие из высказываний, выводов и оценок неакадемических философов можно признать имеющими солидный теоретический смысл. В силу примата ценностных ориентации над познавательным во всяком неакадемическом философствовании в центре внимания была либо селективная выборка из Шеллинга подходящих для доктрин неакадемических философов отдельных идей, либо критика идей, не соответствующих этим доктринам. Но это, конечно, не значит, что подход неакадемических философов к философии Шеллинга был всегда настолько политический и конъюнктурный, что никакой теоретически важной позиции по отношению к Шеллинговой философии неакадемические философы не проявили и никаких солидных выводов из нее не сделали.

Даже среди русских консерваторов правого фланга находились глубоко теоретически мыслящие в деятели, разглядевшие

очень важную в Шеллинговой системе теогоническую идею «становящего бога» и, разумеется, понявшие ее взрывоопасный, «безбожный» характер. Славянофил Шевырев, не принимавший никаких философских принципов Шеллинга, тем не менее сумел разглядеть рациональное зерно его философии искусства. Хомяков, как и Киреевский, осознал, что «немецкая» идея непосредственного знания вообще, Шеллингова интеллектуальная интуиция в частности — необходимая предпосылка для его концепции «живого», «цельного» знания.

Что касается русских либералов, ориентировавшихся на позитивистскую философию, то их отношение к философии Шеллинга было по преимуществу негативным.

Все представители становившегося в 30—40-х гг. просветительского направления (Белинский, Герцен, Бакунин) отдавали предпочтение Гегелю перед Шеллингом и рассматривали философию Шеллинга главным образом как систему, предшествующую гегелизму. Со временем же, когда авторитет Гегеля сошел на нет и его философия перестала выступать в роли «алгебры прогресса», а тем более «алгебры революции», частью позитивное отношение к Шеллингу, особенно к его диалектическим идеям, сохранилось только у тех русских философов-просветителей, которые, подобно Н. Г. Чернышевскому, сохранили в своем мировоззрении верность некоторым принципам диалектического метода Гегеля.

* * *

В истории рецепции философии Шеллинга в России вторая половина XIX в. характерна снижением интереса к ней, что было связано с общим упадком влияния спекулятивных метафизических систем и мощным влиянием сциентизма, позитивизма и материализма.

В *университетской философии* крайним выражением этой тенденции стала позитивистская (в конце 60-х гг. XIX в.) философская концепция М. М. Троицкого, который устроил буквально разнос Шеллинговой философии, изобразив ее «фантастическим построением», «неостроумною шуткою над здравым смыслом». С полупозитивистских позиций критиковал Шеллинга Н. Н. Грот. Своего рода «центристскую» позицию занял по отношению к философии Шеллинга идеал-реалист М. И. Владиславлев — менее критическую, чем у Троицкого, но более жесткую, чем у традиционных метафизиков типа П. Д. Юрке-

вича, который усматривал в шеллингианстве как немалые достоинства, так и большие недостатки.

К концу 80-х гг. XIX в. в университетской философии в отношении к философии Шеллинга наметились новые подвижки. Критические выпады в его адрес продолжались, но обозначилось и стремление подойти к Шеллинговой философии более объективно, более того, стремление в той или иной степени опереться на нее, заимствовать из нее те или иные идеи (А. А. Козлов, Л. М. Лопатин, Н. Н. Ланге).

Общее у университетских профессоров во вторую половину XIX в. состояло в том, что в своем отношении к философии Шеллинга они исходили, как правило, из принципов своих философских концепций, т. е. «взвешивали» Шеллингову философию на «весах науки», почти не обращаясь к аргументам «от религии» и «от политики». Во всяком случае у профессоров второй половины XIX в. не было таких явных апелляций к религиозной догматике, которые раньше встречались у Велланского, Шада, Павлова или Максимовича.

Ценностно-оценочная установка в отношении к философии Шеллинга продолжала определять также позицию *неакадемических, внеуниверситетских, «вольных»*, философов. Либерал-консерватору в политике и полупозитивисту в философии К. Д. Кавелину Шеллинг оказался неинтересен. Б. Н. Чичерин, тоже либеральный консерватор, как и Кавелин, но в философии сторонник «научной метафизики», избрал философию Шеллинга в качестве примера, осуждавшегося им «чистого идеализма», «чисто умозрительной методы» и даже «фантастических построений». Еще более негативно оценивал философию Шеллинга настоящий либерал и весьма последовательный позитивист Е. В. Де-Роберти, полагавший, что в общем ходе развития философии идеализм Шеллинга (как и Фихте) был несомненным шагом назад, причем регрессивный характер их философии особенно ярко сказался-де у Шеллинга, к концу жизни предпринявшего «ретроградную попытку основать философию на христианском откровении».

В радикальной оппозиции к традиционной метафизике и соответственно к Шеллинговой были также философы народнического направления (М. А. Бакунин, П. Л. Лавров, П. Н. Ткачев, Н. К. Михайловский, В. В. Лесевич), из которых особым неприятием «фантастических вымыслов» и «софизмов» «разных гегелей, шеллингов и шопенгауэров» отличался П. Н. Ткачев.

* * *

После выхода в свет издания «Философия Шеллинга в России XIX века», наряду с весьма позитивными отзывами, нам пришлось выслушать упрек за то, что мы «оборвали-де» историю рецепции Шеллинговой философии на XIX в., не охватили историко-философский материал начала XX в., когда влияние шеллингианства значительно усилилось. Упрек в принципе справедливый, если абстрагироваться от фактора объема издания... Авторы издания «Философия Шеллинга в России XIX века» и так безмерно благодарны РГНФ за то, что он обеспечил возможность довести до читателя книгу в том солидном объеме, который авторы считали для данной темы оптимальным. Тем не менее очевидно, что, хотя в издании 1998 г. зафиксирован факт начала роста влияния философии Шеллинга на русскую философию с 80-х гг. XIX в., история ее рецепции в начале XX в. действительно осталась нераскрытой. Теперь есть возможность хотя бы частично исправить недостаток издания 1998 г.

Что можно заметить в текстах данной антологии, относящихся к началу XX в.? Несомненное оживление интереса к философии Шеллинга, тенденцию к преодолению пренебрежительного отношения к ней, которое очень часто проявлялось и в зарубежной и в русской философии во второй половине XIX в. Присмотримся к некоторым «максималистским» выражениям русских философов начала XX в. в адрес Шеллинга.

Е. В. Спекторский провозгласил Шеллинга «основателем новой теоретической философии XIX в.», хотя-де не наступила еще для него очередь быть предметом призыва: «Назад...» (т. е. «назад к Шеллингу», по аналогии с лозунгами «Назад к Канту», «Назад к Фихте» и т. д.). А начинающий философ А. И. Огнев в своей пробной лекции в Московском университете доказывал в 1915 г., что Шеллинг — один из величайших и гениальнейших мыслителей на всем протяжении человеческой истории. Философии Шеллинга, провозглашал Огнев, присущ дух универсальности, она поднимает мысль на предельные высоты идеального созерцания, служит живым источником философского вдохновения для всех ищущих решения основных вопросов бытия.

Как в данном, так и в других случаях обращение к философии Шеллинга русских философов начала XX столетия имеет свое объяснение. Молодой философ Огнев, включившийся в широкий поток искавших тогда «новую метафизику», многое нашел именно у Шеллинга, противопоставив его, в частности,

Гегелю, поскольку-де философия Шеллинга отличалась от гегельянства большей широтой и свободой романтического идеализма.

У других русских философов оказались свои резоны для обращения к философии Шеллинга: и всегда это обращение обуславливалось их принадлежностью то ли к университетской, то ли к духовно-академической, то ли к «вольной» философии и особенностями индивидуальной философской позиции внутри этих направлений.

Будучи не только активным участником общественного движения, но связанным также с университетской философией, С. Н. Булгаков, например, по соображениям познавательного характера полагал, что Шеллинг совершил «великое философское деяние»: его философия тожества разрушила стену, воздвигнутую его предшественниками, стену между субъектом и объектом, и субъект прорвался к объективной действительности. Как идеалист Булгаков своеобразное величие философского деяния Шеллинга видел также в философском преодолении материализма и даже полагал, что в конце своей жизни Шеллинг создал «грандиозную» религиозно-философскую систему.

Булгаков попытался обосновать тезис о конгениальности В. С. Соловьева Шеллингу, о творческом влиянии философии Шеллинга на русского мыслителя в учении о мировой душе и о природе.

Идеалист в онтологии, но «реалист» в политической экономике Булгаков упрекал «школу Маркса» за то, что она взяла себе в «крестные отцы» «идеалистического интеллектуалиста» Гегеля, хотя для этих целей «несравненно» пригоднее-де натурфилософ Шеллинг. Полагая, что проблема «экономического материализма» или воздействия хозяйства, а в нем природы на человека, а также человека на хозяйство и природу — это прежде всего натурфилософская проблема, Булгаков доказывал, что «философия хозяйства», как философия объективного действия, должна быть сознательным продолжением натурфилософского дела Шеллинга и что истинным основоположником философии хозяйства является не Кант, «философ субъективного идеализма и пассивного созерцания», а Шеллинг, «философ природы и объективной действительности».

Нетрудно заметить, что ход мысли Булгакова, апеллирующего к авторитету немецкого «философа природы и объективной действительности», не очень гармонирует с рассуждениями некоторых современных сторонников истолкования истории философии в России начала XX в. главным образом как некоего русского «религиозно-философского ренессанса»...

Еще одним примером возросшей степени влияния философии Шеллинга на русскую философию начала XX в. может служить Г. Г. Шпет, подход которого к Шеллингу не лишен даже некоторой парадоксальности.

Хотя Шеллинг отрицал возможность философии истории, Шпет в противовес концепции, согласно которой философия истории немецкого идеализма выросла на почве кантовского критицизма, доказывал, что Шеллинг первым из идеалистов поднял вопрос об истории, что с него начинается новый поворотный пункт в философском и методологическом решении исторической проблемы.

«Сугубый» рационалист в духе Гуссерля Шпет встал на защиту Шеллинговой концепции интеллектуальной интуиции, хотя уже Кант отвергал самую идею интеллектуальной интуиции как нелепость, а многие (и не без оснований) усматривали в этой идее истоки Шеллингова мистицизма.

По критериям научного мировоззрения далеко не всякое обращение к философии Шеллинга русских философов начала XX в. можно считать способствовавшим развитию философии в России в позитивном направлении. Далеко не во всем можно согласиться, скажем, с восторженными оценками философии Шеллинга молодым философом А. И. Огневым, для которого основным авторитетом из русских оставался Л. М. Лопатин и который ставил романтика Шеллинга выше диалектика Гегеля и симпатизировал интуитивизму Бергсона. Но в целом рост влияния Шеллинга на русскую философию начала XX в. свидетельствует и об общем подъеме философии в России в этот период и о том, что эта философия развивалась в общем русле европейской философии того времени.

* * *

Как теоретические исследования об изучении, рецепции и критике философии Шеллинга в русской философии XIX в., так и предлагаемая в данном издании антология соответствующих текстов свидетельствует о том, что рецепция философии Шеллинга — одно из важнейших измерений русской философии XIX — начала XX вв. По отношению к Шеллинговой философии можно судить о сущности и уровне тех или иных течений русской философии. Нет оснований говорить о том, что «русское шеллингианство» — это некое целое самостоятельное философское направление, существовавшее на протяжении всего XIX в., или школа диалектического идеализма, базиро-

вавшаяся на шеллингианских принципах в начале XIX в. Даже применительно к началу XIX в. нельзя сказать, что Шеллинг оказал преобладающее влияние на духовный рост сколько-нибудь широкого круга тогдашней российской интеллигенции. Довольно широкому распространению влияния философии Шеллинга в начале XIX в. сопутствовало гораздо более мощное сопротивление ей, ее порой беспощадная критика, опирающаяся не только на идеологические или чисто религиозные послышки, но и на солидные теоретические аргументы, в частности на другие философские авторитеты. В 40—70-х гг. XIX в. влияние Шеллинга на русскую философию резко уменьшилось, но с конца 80-х гг. XIX в. интерес к ней стал снова возрастать, и в начале XX в. Шеллингова философия вновь стала важным фактором эволюции идеалистических направлений отечественной философии.

Философия молодого Шеллинга оказала в целом благотворное влияние на русскую философию. Поздний Шеллинг стал одним из источников распространения иррационализма и мистики, сдерживавших развитие русской философии. Но в целом «русская шеллингиана» стала одной из важных страниц в истории отечественной философии. Предлагаемая антология — еще одно тому подтверждение.





Д. М. ВЕЛЛАНСКИЙ

**Пролюзия¹ к медицине
как основательной науке. Предуведомление**

Уже довольно протекло времени, как Шеллингово огненное перо начало жечь бранные селения дряхлой учености. И в отечестве моем не видно еще ни одной искры от полезного сего пожара! Прибегающие сюда иноплеменники, с обгорелыми остатками своих пожитков, стараются, как можно, утвердить здесь свою безопасность. Они рассевают нелепые слухи о новой, счастливой реформе Ученого Света; и приняты для просвещения, проповедуют блаженное незнание!

Ежели ныне и удастся им иметь доверенность у простых, то не надолго останется она с ними, Дух Россиян теперь непрежних времен. Сначала можно еще занимать их представлениями оптического фонаря; но после увидят они сами, что это пустая тень, и пренебрегут гистрионов². <...>





Д. М. ВЕЛЛАНСКИЙ

Биологическое исследование природы...

<...> Натуральная философия, древностию современная умствующему человеку, а только в наше время восстановленная и возделанная Профессором Шеллингом¹, довольно показала теперь Ученому Свету важность и силу свою. Без оной никакая теория физических наук не имела свойственного значения; и где только блеснул ее свет, там начинает исчезать мрак и хаос превращается в стройный мир. Кому утверждение сие кажется пристрастным и подозрительным, тому советую я заглянуть в высший класс нынешних Германских Писателей, особливо: Шеллинга, Стефенса², Трокслера³, Окена⁴, Герреса⁵, Шелвера⁶, Бурдаха⁷, Валтера⁸ и многих других, где физические понятия найдет он совсем в другом виде и свойстве, нежели какими представлены оные от прежних авторов, преподаются ныне в Европейских школах и Академиях. Наипаче органическая природа — к внутреннему исследованию которой не было по сие время возможного приступа, — проникнута теперь довольно далеко быстрыми взорами глубокомысленных наших философов. Посему физиология и медицина получили столь знатный свет от натуральной философии; хотя не посвятившиеся в таинства последней не видят там ни малейшего луча от ее сияния.





Д. М. ВЕЛЛАНСКИЙ

**Обзорные главные содержания
философического естествознания...**

<...> При мнимой важности обыкновенных физических познании ни одно еще явление природы не представлено и не выведено в оных из последней его причины; а посему из всех физических умоположений, признаваемых классическими и общими, нет ни единого истинного. В настоящей бедности естественных наук должно бы всякое благое подаяние принимать с благодарностью, но строптивные нищие, гордясь обветшалыми своими рубищами, отвергают с негодованием предлагаемое им новое, великолепное убранство. Однако тьма неведения не будет скрывать вечно таковой нищеты, и наступит время, когда она обнаружится пред всеми в своем виде. Сколько бы помрачительни усиливались к отдалению эпохи истинного познания, не возмужают они потемнить сияния наступившей ее зари, и умозрительные понятия господина Шеллинга о сущности природы, несмотря на все возмущения не разумеющих его противников, составляют начало сей эпохи. <...>





Д. М. ВЕЛЛАНСКИЙ

Предуведомление от издателя

<К кн.: *Голуховский И.* Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека>

Совершеннейшее человеческое знание открыто в Философии, служащей единственным факелом истинного просвещения. Но Философия, занимающая высочайшую степень в области Наук, не каждому человеку доступна; и не достигшие к оной, имеют различное и превратное о ней мнение. Никакая Наука не подвержена толиким упрекам, нападкам и гонениям от простых и ученых людей, как Философия, возвышенная над обыкновенными понятиями! Человек, по свойству его духа, стремится к высочайшему познанию; но встретив непреодолимое затруднение в своем усилении, отвращается от вожденной ему цели и ненавидит оную!

Однако же истина, как собственный предмет философического знания, столь сильна, что противники Философии, населяющие весь мир, не могут противостоять ее убеждениям; и самые слабые мыслители либо пристают к старым Сектам Философов, либо составляют новые Системы. Отрицать достоинство Философии есть то же самое, что отвергать ум человеческий. Посему рассудительные люди стыдятся считать Философию пустою и ничтожною Наукою, а только не признают твердости и постоянства ее оснований, думают, что каждый мудрствующий может строить свою Философию, как ему угодно, и говорят: сколько голов, столько умов. Но ум (*ratio*), как божественное образование в человеке, есть один; по которому и Философия, основанная на умственных положениях, должна быть одна.

Множество философских Сект доказывает их неосновательность и происхождение от разума (*intelligentia*), свойственного каждомумышленому человеку. Таковые Филосистемы столько же суетны, сколько и вредны по их кичливости, препятствующей

щей развитию ума и дающей преимущество темным, чувственным сведениям над ясными, идеальными понятиями! В области Наук, при владычестве обскурантизма, настоящее просвещение не может иметь решительного влияния, без которого все способы к образованию должны оставаться тщетными.

Истинное знание состоит в идеях, излагаемых Философией, а не в чувственных сметах, доставляемых опытностью, которая, хотя показала многие сокрытые явления Природы, но не объяснила ни одного в существенном значении. Опыты и наблюдения, относясь к преходящим и ограниченным формам вещей, не касаются беспредельной и вечной их сущности. Посему ревностнейшие испытатели и вернейшие наблюдатели всех веков и у всех народов не могли соделать ничего прочного и основательного ни в физических Науках, ни в исторических познаниях. Собранные ими огромные запасы мертвых материалов лежат в разбросанных кучах; и только то вошло в органический состав Наук, что оживотворено идеями ума, производящими теорию, как душу опытных сведений, составляющих одно тело, зиждимое понятиями разума.

Философия издревле считалась душою Наук; но с того времени, когда образованные народы разорены дикими варварами, пала и она под ударами лютого невежества! С ее падением уничтожились все идеальные познания; и в глубокой тьме, объявшей дух человеческий, оставались одни чувственные понятия, блуждавшие подобно ночным приведениям! В XV веке занялась только заря просвещения; но в конце XVIII и в начале XIX столетия взошло солнце на горизонте Ученого Мира — когда *Фридрих Шеллинг* восстановил падшую Философию *Платона*¹ и дал ей блистательнейшую, величественную форму, каковой она у древних Греков вовсе не имела. Свет нового Платонизма столь яркий, что не все могут переносить оный; и многие отворачивают от него взоры свои, дабы не ослепиться его блеском! Посему в продолжение сорока лет весьма малое число Ученых воспользовалось Шеллинговою Системою — и то в одной Германии — а в других странах Европы не имеют об оной настоящего сведения.

Сия Система, показав абсолютную сущность Природы и духа, преобразовала или, лучше сказать, вновь соделала физические и психические Науки, доставила им теоретическое содержание, какового они никогда не имели и от которого зависит все достоинство Ученого Света. Настоящая теория Физики произошла от Шеллинговой Философии. Никакая из прежних Систем не могла изъяснить ни единого явления в Природе; чем

и доказывається метафизическое ничтожество оных. Но как Природа и дух человеческий произведены тою же абсолютною сущностью; то Физика и Этика имеют одно основное начало, и одна без другой понятна быть не может. Идеалисты и материалисты должны согласиться между собою и строить совместно здание своих Наук; если хотят, чтобы оное было непоколебимо!

Истинное физическое познание есть то, которое одушевлено идеями Философии и не остается в одном мертвом механизме, занимающем механико-атомических Физиков. Таким же образом и этическая Наука, излагающая нравственный мир, может только взимать свет свой от философских идей, без которых моральные наставления темны и неосновательны.

Предлагаемое здесь Сочинение относится к Этике и составлено из понятий трансцендентальной Философии Шеллинга, которому Автор² посвятил оное, как плод, возродившийся в нем от его поучений. Я с удовольствием сообщаю эпиграфы сии любезным моим соотечественникам; потому что подобных моральных писаний на нашем языке еще нет! Хотя Сочинение сие произошло из глубоких оснований, к которым добираться надлежит чрез запутаннейший лабиринт; однако по содержанию в нем одних последствий без дальнейших доказательств изложено оное просто, связно и вразумительно каждому, знающему только обыкновенные логические правила.





И. БУЛЕ

Рецензия на книгу

«Уроки о способе академического учения»

Уроки сии, как видно из предисловия, читаны были в *Йенском* Университете летом 1802 года пред многочисленным собранием слушателей... Действие, которое они произвели на них, и надежда, что многие в них идеи, кроме других последствий, могут также быть довольно важны для ближайшего или будущего назначения Университетов вообще, вместе с некоторыми другими причинами, побудили Автора выдать их в свет. Всех уроков четырнадцать. Определенность и важность языка, сообразное цели исключение всех не необходимо нужных Технических терминов, и вообще какое-то торжественное красноречие, которое, со времени основания Кантовой школы, едва ли уже и понятно Немецким Философам, все это должно расположить в пользу Автора. Непрерывной ход такого красноречия удалил отсюда и все спорные, колкие и бранчивые выражения, которые находятся в других Философских сочинениях Г-на *Шеллинга* и его последователей. Но не один язык сих уроков заслуживает всякую похвалу; также и превосходные, хотя не всегда новые, по крайней мере новым образом выраженные и наставительные мысли, какими изобилуют сии уроки, без сомнения произведут полезное действие и на опытных мужей, не только на обучающихся юношей. Ибо чем более распространяется область Наук и чем богаче делается запас опытов и Исторических сведений, коих ученая материя собственно называется *Ученостью*: тем необходимее становится для Ученого, который не хочет оставаться назади или довольствоваться бесполезным знанием на память, Философское обозрение всего круга своей науки и ясное понятие о Философской связи всех Наук. Такому обозрению и приобретению такого понятия упо-

вательно будут несколько способствовать и Шеллинговы уроки.

Но кто, впрочем, Философское обработка Наук меряет не по масштабу Шеллинговой секты, тот, конечно, не одобрит другой цели сих уроков, а еще менее того искусно составленного метода, посредством которого Автор пользуется слабою ступенюю юношеских умов для достижения оной цели. Все Науки подвергать начальству мечтательной Метафизики, которая в глазах Автора и его учеников за несколько лет уже сделалась единственною мудростью, и во всех слушателях или читателях возбуждать, сколько можно, совершенное презрение ко всем отличным талантам, которые в духе Шеллинговой теории не подвигаются вперед вместе с веком или которые даже противодействуют сей теории: вот идея, господствующая повсюду в сих уроках. Дабы этой идее придать большую силу, Автор примешивает, где только связь позволяет, темное предчувствие *необходимого единства всего знания*, с такою Логическою оборотливостью и так искусно, как будто бы только в простых людях могло родиться сомнение, существует ли в самом деле то, что может быть сходно с тем предчувствием, где-нибудь еще, кроме возвещенной самим Автором Философии.

О понятии сей единственной Науки Философии трактуется в первом уроке. Ни разу не упомянуто о тех Философских системах, которые, как, например, Кантова система, противостоят тому понятию. Напротив того, от каждого слушателя, дабы он ясно выразумел сие понятие, требуется тотчас *новой орган созерцания*, и тот, кто не имеет от Природы сего органа или не умеет его искусством подделать, неспособен к Философии. Математика призывается на помощь для объяснения, каким образом знание совершенное (absolute), которое приобретается посредством нового органа созерцания, представляется глубокомысленному Гению. Потом говорится о *Гении Учености*, которого существо, как можно себе представить, приводится к тому же органу созерцания. И после того на стр. 17 уже решительно предлагается: «Знание во всем пространстве своем есть одно совершенное в отношении к нам (subjective) явление одного целого, которого другое явление, в отношении к предмету (objective), есть бытие или *Натура*». Как приятно должно быть для слушателя знать уже теперь так непомерно много, чего не знают столь многие глубокомысленные люди, неутомимые в исследованиях...

...Во втором уроке сообразно духу Шеллинговой системы объясняется *назначение Университетов в отношении ученом*

и нравственном. Путь к сему пролагает забавная идея, которая несколько может показаться занимательною. *Г. Шеллинг* держится такого мнения, что теперешний человеческой род получил свои Науки как бы в наследство от прежнего и благороднейшего рода человеческого. Не понятно, чтоб человек, каким он теперь представляется, сам по себе мог возвыситься от дикости до утонченных способностей разума. Сим впечатлевается в слушателях презрение ко всем нашим Историям человечества. Из сей идеи *Г. Шеллинг* выводит Исторический характер, какой всегда обнаруживался по любопытству нынешнего рода человеческого и для которого также для возрождения человечества в — Йене, должен быть приискан и Философский характер неизвестных лучших предков. Выключая сие мнение, Рецензент в рассуждении оценки Исторического познания совершенно сходно мыслит с *Г. Шеллингом*. Но всеобщее стремление к подтверждению Философским образом и к применению Исторического познания вошло давно уже в обычай между Учеными всех образованных Европейских народов, и не можно сказать, чтоб оное было произведено прежде всех *Г. Шеллингом*.

Следующий урок, о *первых предложениях при Академическом учении*, Рецензент одобряет во всем. Сочинитель совершенно справедливо вооружается против Педагогической неосновательности; он с похвалою отзывается об Университетах, что они во всех землях противодействовали и противодействуют еще сей неосновательности; потом он говорит с великим жаром о древней классической Литературе и о необходимости так называемых школьных познаний при вступлении в Академическое поприще.

Четвертым уроком начинается частное рассмотрение Наук в отношении к совершенной (*absolute*) сочинительской Философии. Здесь представляется эта Философия, так как нельзя ее было понятно предложить в немногих словах, тем в торжественнейших фразах перед слушателями, чтобы отнять у них всю склонность ко всякой другой Философии. Для точнейшего показания суждений, какие сочинитель дает об одной Науке после другой и о методе, по какому учиться должно, недостает места в сих листках. Краткое ж показание было б не занимательно и не ясно¹.





И. Е. ШАД

Оправдательная записка

<...> Главная уловка, посредством которой обвинитель старался меня и мою философию сделать ненавистными, состояла в том, что он огласил меня приверженцем *Шеллинговой философии*. Но против этого я замечу: 1) то, что мой обвинитель, по месторождению француз, не знает ни одного немецкого слова и потому никогда не читал немецких философов, так что, если бы у него спросили, в чем состоит Шеллингова философия, он бы был тотчас изобличен в своем совершенном неведении ее. Каким же образом мог он утверждать, что мои сочинения написаны по началам Шеллинговой философии? 2) Шеллинга наиболее порицают за то, что он, остановясь на одной только природе, обоготворил ее. Справедливо ли это обвинение или нет, здесь не место рассуждать. Но если и предположим, что положение — *самая природа есть Бог* — составляет дух Шеллинговой философии, то и тогда всякий, читающий мои сочинения, на каждой странице будет видеть, что моя философия совершенно удалена от такового духа и что собственный дух ее есть только тот, который стремится ниспровергнуть все алтари этого зло-честивого и для всего человечества крайне опасного духа, равно как и его самого низринуть в вечную ночь, откуда он и вышел. Нельзя выдумать никакой иной более злобной клеветы, нежели та, которая приписала и поставила мне в порок совершенную противоположность моего образа мыслей, т.е. якобы бы я утверждал, что самая природа есть Бог. Напротив, я уверен, и на это имею в моих сочинениях самые ясные доказательства, что не только моя философия, но и все мои ученые занятия единственно клонятся к тому, дабы утвердить на незыблемых основаниях не одни только истины естественного богослужения, которые ныне много ослаблены господствующею философией, но и положительное (откровенное) христи-

анское учение подкрепить и объяснить такими доказательствами, которые заимствованы из всеобщих начал разума и, будучи столько же вечны, как и самая вечность, представляли бы учение Иисуса Христа во всем его великолепии, ясности и красоте, так чтобы каждый мог видеть все его достоинство, всю божественность, и, в исполнении его, свое собственное блаженство. Я совершенно уверен, что мое величайшее благополучие и моя высочайшая мудрость заключается в том, чтобы во всем мироздании — от персти¹ до человека, во всех происшествиях света, во всей природе, в искусствах, в науках умозрительных — видеть Бога и Христа Иисуса, Бога — Создателя и Искупителя, Бога — Источника вечной любви, открывающейся в действиях или творения, или искупления, видеть так, что без Бога, яко Творца и Искупителя, всякое земное благополучие было бы для меня не иное что, как несчастье, всякая мудрость — буйство, всякая образованность — порча. Я внутренне уверен, что Евангелие, которое я читаю ежедневно с величайшим вниманием и благоговением, объясняет мне важнейшие человеческие происшествия и даже тайны, сокрытые от высочайших духов, несравненно лучше представляет убеждения к добру, несравненно сильнейшие, и наконец успокаивает и радуется гораздо сладостнее, нежели все сочинения философов. Я сердечно уверен, что, при всех моих занятиях и трудах, я не имею для себя ничего более важного, как обязанность познавать учение Иисуса Христа, *в нем же*, как говорит апостол (Кол. 11. 3), *суть вся сокровища премудрости и разума сокровенна*, всегда с большею ясностью и назидательностью, и обращать таковое спасительное познание не к одному только усовершенствованию самого себя, но и распространять его между людьми изустно и письменно, со всевозможнейшею ревностью, дабы таким образом истребить от лица всей земли вместе с новою философией возникшее язычество и уничтожить все пагубные его последствия. Я уверен собственным сознанием, что я не только не стыжусь вносить Евангелие и в самую область философии, но и велегласно исповедую, что крест Иисуса Христа есть единственная кафедра, с которой слышатся глаголы истинной мудрости. — Я уверен самою совестью, что несчастье, постигшее меня за имя Иисусово, не только не привело меня в уныние, но еще наполнило душу мою утешением и радостью, так что я готов теперь, если бы это было нужно, пожертвовать и самую жизнь за учение Иисусово. Вот дух моей философии, которую я всеильно старался распространять в России как словесно, так и письменно! И если этот же самый дух господствует и в

Шеллинговой философии, то, подлинно, ничего более не остается желать, как только, чтобы весь свет присягнул в преданности этому духу. Я не знаю, как сам Шеллинг думает об этих сверхъестественных и вышечувственных священных предметах, составляющих преимущественнейшее содержание моей философии: знаю только то, как я о них думаю, равно как и то, что может узнать мои мысли об этих предметах всякий, кто будет читать мои сочинения. Признаюсь, что я заимствовал из сочинений Лейбница², которого почитаю глубочайшим философом и христианином, некоторые лучшие мысли, положенные мною в основание моей совершенно христианской философии. Воспользовался и Шеллинг некоторыми из этих же мыслей среди доказательств своей естественной философии. Но эти доказательства были бы справедливы тогда только, когда бы самая система, подобно системе Лейбница, и нисходила, по своим началам, от Бога, и восходила бы паки, своею целью, к Богу. И потому система Шеллинга, как не выходящая из круга природы, не только не имеет для меня никаких твердых начал, но еще ведет к развращению. Притом предмет моей философии не есть природа, подлежащая чувствам человека, но та высшая сфера бытия, в коей одним умозрением рассматривается все то, что справедливо или несправедливо, добродетель или порок, достоинство или низость, заслуги или преступление, свобода или необходимость, также бессмертие души, богослужение вообще, христианское вероисповедание, и все то, что относится к высшему назначению человека. Злонамеренность и клевета издревле имели обыкновение называть какими-нибудь ненавистными именами самых благороднейших и общепольнейших друзей истины, дабы, очернив их таким образом, тем большую иметь возможность их преследовать. Но при беспристрастном изыскании истины, не надобно смотреть на имена, но на самое дело, на истинность дела, на его назначение и цель. Не о том надобно спрашивать, кто утверждает что-либо, но *что* утверждает кто-либо? справедливо ли утверждает и достойно ли особенного внимания, полезно ли, необходимо ли для человечества то, что он утверждает? Руководствуясь такими правилами, и я утверждаю многое, что утверждает и Кант³, так как я нахожу это справедливым, хотя относительно главного предмета его философии, равно как и ее оснований и цели, я весьма не согласен с Кантом. Всякий, именующийся философом, между тем обучающий одним только заблуждениям, и, при изложении пагубных своих заблуждений, выдаваемых им за истину, очень редко встречающийся с самою истинною, не только не

может быть назван философом, но еще заслуживает наименования человека сумасбродного. Сорок лет занимался я чтением древних и новых философов с величайшим прилежанием, и часто под дразгом самых вздорных и заразительных мнений находил я драгоценнейшие бисеры истины, которые и употреблял с благодарностью для подкрепления или для украшения моей системы. <...>





Я. СНЯДЕЦКИЙ

Нечто о разных толках германской философии *

Известно, что славный *Кант* совершенно переменял состав умозрительной философии между Германскими своими соотчичами и дал им новое стремление к отвлеченным изысканиям. Не отнимая славы у сего Философа, ни у его науки, ни у его гения, даже не отрицая тех открытий, которые мог он сделать по своей части, дозволим себе, однако ж, заметить, что упомянутая наука еще при жизни его получила дурной оборот и самое несчастное направление. *Кант* против своего желанья сделался, так сказать, отцом разных сект и споров философических, излившихся из его реформы. Лучшие ученики его, в намерении дополнить или исправить науку своего учителя, творили новые и час от часу более странные системы, которых сам *Кант* не мог признать справедливыми. Несходство и противуречия оных систем достаточным служат доводом, что усилия нынешних метафизиков Немецких до сих пор еще не попали на дорогу истины и совершенных открытий. Бросим один только взгляд на множество разных мнений касательно главнейших задач в Метафизике.

Кант, допуская действительное бытие некоторых существ вне нашего разума, полагает только, что они не таковы сами в себе, какими разум наш их себе понимает и представляет. *Бардилли*¹ не отрицает упомянутой существенности и доказывает, что предметы, вне нас находящиеся, суть действительно таковы, какими быть нам кажутся. *Бутервек*² признает одно толь-

* Отрывок из разбора одной Польской книги под титулом: *О философии*, — книги, написанной по руководству Немецких авторов и в особенности Венцеля. — *Ред.*

ко истинное существо, или, как сам называет, *истинную единицу*, которая есть *мир, находящийся в нас, а мы в мире*. Наконец *Фихте*³ и *Шеллинг* выводят совершенный идеализм, отвергают всякое существо внешнее и не допускают никакой разности между понятиями и их существенностью. Между тем как *Кант*, *Рейнгольд*⁴ и *Бардилли* признают предвечное бытие Существа высочайшего, по мнению *Шеллинга*, Бог еще не существует, а только готовится к восприятию существования и заключается в *Натуре*, как бы в семени, из которого имеет родиться*. Такому же разногласию подлежит назначение первого начала наших познаний, сего первейшего основания *Философии*. *Кант* полагает три источника всех познаний человеческих: *способность ощущать, способность понимать и рассудок*. *Рейнгольд* сие вожделенное начало, сие первейшее основание находит в том состоянии души, которое называет он *сведением* (conscientia). *Фихте* изобретает какое-то *свободное действие*, от которого происходит Я, а из этого Я он уже выводит все познания**. *Шеллинг* видит *неотносительное начало* в отнятии от мысли и *подлежащего мыслящего и предмета мышлемого* (терпение!), и сему-то чудесному отвлечению или, лучше сказать, сему ничтожеству мысли дает он имя *не-относительного разума (!)*. *Бутервек* начало сие полагает в *неот-носительной виртуальности* и проч.*** Та же неверность, то же разногласие в назначении цели, разделения, границ философии и ее частей, и даже в самом ее названии; так, на примере один (*Венцель*) почитает *Психологию* за часть *Метафизики*, между тем как другой (*Проф. Абихт*⁵) последнюю признает за отрасль первой. Словом, каждой из нынешних *Немецких метафизиков* иначе представляет себе умозрительную философию; каждой

* Непонятно, по какому чудесному обстоятельству *Шеллинг* не преподает учения своего в доме сумасшедших! Вот до чего доводит безумное желание недосыгаемую глубину измерить своим аршином! — *Ред.*

** Просим великодушного терпения у читателей. *Немецкая галимаття* и в *Русском* переводе не может не быть галиматтеею же; а ее никак нельзя избежать, говоря о *Метафизике* *Немецких философов*. — *Ред.*

*** Незнакомый с системами нынешней *Немецкой философии* может читать книгу на *Французском языке* г-на *Дежерандо*⁶: *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. Почтенный Автор, предлагая в ней историю всех систем умозрительной философии, какие только были от начала света до нашего времени, говорит на своем месте о *Кантовой науке* и о происшедших от нее системах. — *Соч.*

по-своему дает ей и состав и пространство; каждой назначает ей новые отделения и творит новые технические слова или же словам вообще употребительным дает новое значение. Можно сказать со всею достоверностью, что Немецкие философы доныне заподлинно не знают подлинной цели своих изысканий; не знают, какую идти к ней дорогою, как изъясняться, как что называть и с чего начинать должно. Пускай же теперь приверженцы Немецкой Философии утверждают, что наука сия находится в цветущем состоянии, что Немецкие метафизики славно подвизаются на своем поприще и что они открыли важные для человечества истины. Говорить таким образом значило бы соглашать вещи, совершенно несогласные между собою; значило бы уничтожать веками освященное мнение, что *истина есть для всех одна и та же*; значило бы вместо сего непреложного мнения вводить новое, а именно: *видов истины столько же, сколько голов на свете*.

Еще сильнее бросится нам в глаза та мнимая достоверность Немецкого критицизма, которую придавали ему некоторые угорелые почитатели, когда взглянем на непонятные противоречия, на неуместные положения, на принужденные отвлеченности, на странность выражений, до которых Кантовский критицизм довел самых славных преобразователей его науки*. Здравой смысл видит себя совершенно изгнанным из сей горней страны⁷ отвлеченных изысканий, видит права свои попранными, видит речения вывороченными наизнанку. Как бы ни думал кто, но мне кажется, что истинная философия не может быть противна здравому смыслу, не может даже обойтись без его участия. Я согласен, что она должна и больше и лучше видеть, нежели обыкновенный рассудок, но не должна разрушать сего последнего. По моему мнению, умозрительная фило-

* Шеллинг, например, уверяет, что *мысль и пространство, идеальное и существенное* есть совершенно одно и то же; что *ощущение* бывает в то время, когда Я почитает себя *ограниченным* посредством некоторого действия, которое есть вместе и *неотносительно свободным* и *неотносительно необходимым*. По его мнению, всякое познание первоначально есть *совершенно эмпирическим* и *совершенно a priori*. Он же утверждает, что *натура, будучи творением, которое само себя рождает*, есть вместе *бесконечность ограниченности и граница бесконечности* и проч. Здесь было бы не у места исчислять все противуречия и уродливые выражения, находящиеся у Шеллинга, Бардилли, Фихте и других Немецких философов. — Соч. — Можем смело поручиться, что мозголомные слова переведены здесь со всею аналогическою точностью. — Ред.

софия ничем иным быть не может, как тем же здравым смыслом, только приумноженным новыми идеями, умеющим объяснить свои положения, знающим пределы своих сил и пути своих понятий; или, что будет все одно и то же, истинная умозрительная философия должна быть *здравым смыслом, объясненным и доказанным.*





А. И. ГАЛИЧ

История философских систем

Фридр. Вильг. Иосиф ф. Шеллинг (род. в Леонберге, 1775), ныне ученый Секретарь Мюнхенской Академии Художеств, — мыслитель первой величины, — наделенный творческим умом (гением) и пламенной фантазией, — философ и ученый, физик и медик, литератор и деловой человек — друг и единомышленник Енскаго Фихте¹, талантам коего принес он первую и чистейшую дань, мало-помалу увидел себя неудовольствованным состоявшеюся философией. Он следил природу, как она изливается в своих явлениях из обильного источника духовной деятельности, обрабатывал при помощи обширных своих положительных сведений в естественных науках все более противостоящую сторону — умозрительной физики, удерживая, однако, трансцендентальную точку зрения. С раскрытием такого побуждения раскрылась вместе и потребность избыть односторонности Фихтевой, и решительно противопоставить мышлению бытие, свободной деятельности духа необходимый механизм природы, но и связать опять то и другое тесно и неразрывно в чем-то высшем, *Безусловном* или *Божественном*, одинаковом в существе и разном в явлениях, в коем мышление и бытие значат соподчиненные, хотя в разные направления простирающиеся ветви единого древа жизни; — произошли *идеальная философия*, *философия натуральная* и (поелику первая своим построением не истощает многообразия, а последняя — не объемлет высочайшего единства) *учение о Безусловном*, или совокупно *система тождества*, коей отличительный характер — совершенная равнозначительность единого во всем и всего в едином.

Шеллинг стремится — в созерцании мира — к *целому*, к *Безусловному*, коего откровение — вселенная. Объять вселенную

действием умственного созерцания, не тесниться в кругу ограниченного, мелочного Я, а познать все сущее, природу и дух, в *общем* их начале — вот и главная цель его и блистательная заслуга!

Сия философия простирается новыми путями, о которых прежние едва имели предчувствие и которые указал один Фихте — но слегка и в малом виде. Она *воображает общее в особенное*. Идеи, *выражающие высочайшее единство для особенного*, суть провозвестницы и споручительницы вечной истины. Все, что вне их, — призрак, и кто обнял их в высочайшем духовном действии созерцания, тот познал вселенную в прямом ее виде. Он творит ее пред глазами своими, и обращает явления и призраки в существенность; из оных идей не выводится, а производится истинное бытие.

Gegel's Differenz des Fichteschen und Schellingschen systems, Jena, 1801. — Der transcend. Idealismus in. s. dreifachen Steigerung, von I. Thanner, Mnch., 1805.

ЧАСТЬ ОБЩАЯ

§ 139

Шеллинг, как мы сказали, противопоставил внутренней стороне духа сподчиненную сторону природы; смотрел на ту и другую, как на ветви одного корня, который чужд всякого разделения, но тождествен по существу и форме, принадлежа Безусловному.

а) Для того он постановил верховное, чистейшее единство Божественного, приступное лишь для *умственного созерцания*, (которое, производя свои предметы, непосредственно и ведает об них, а будучи безусловным или умственным, составляет единое с ними бытие (вечную их форму). *Совершенное тождество, как источник всяких разностей во всевозможных явлениях*, положено во главу угла Шеллинговой системы.

б) Это дает состав *вселенной*, живимой и содержимой единою сущностию в многоразличных видах и формах, на какие она дробится и в каких изображается.

с) По сему же самому и вселенная должна быть рассматриваема как *всеобъемлющий, живой организм*, который во всех своих частях, во всех отдельных, несметных обличьях, в каких раскрывается Бесконечное, определяет и изображает себя взаимно, как единое и все.

d) Относительно сей Вселенной, изображающейся в своих отдельных явлениях, бесконечно разнообразных, должно Истинное или Вечное в Божественном отличаемо быть от явления. — Вечное никогда не открывается прямо, а только *посредственно* в сих обличьях, и открывается лишь тому, кто умеет его сущность, т. е. Первоначальное тождество (Indifferenz), познавать с помощью идей, или, что все одно, построивать конечное по идее бесконечного.

e) Поелику Божественное, вечная сущность, остается сохранною в каждом явлении — то ни в мысленной области, ни в вещественной, ни в области свободы, ни натуры со всеми подчиненными их явлениями нет ничего, состоящего в *совершенной, чистой противоположности*, а в каждой из двух противоположенных вещей должна находиться малая мера (Minimum) противного; что происходит из единого существа, не может быть вовсе чуждым, несовместным; нет свободы без необходимости, нет вещественного без духовного и наоборот. Допускается (да и то не безусловно) *количественная* только разность направлений, по причине вечного стремления вещей к соединению, к тождеству.

f) По сей же причине постановляется и сплошная взаимообразность в действии и жизни вещей, стремящаяся к чему-то третьему, как относительной своей целости, — к произведению (продукту).

Кто вникнул в сии главные пункты, объемлющие не только духовную область, как у Фихте, но и вещественную, не только подчиненные явления, но и высочайшую степень противоположности, тому не могут быть чужды и особенные выражения или чувственные изображения оных. Безусловное тождество вещественного и мысленного в Божественном означает в его первоначальной чистоте чрез $A = A$. Здесь рассматривается оно само по себе, а не в той примечательной борьбе с самим собою, где оно, вступая в явление, обнаруживается в виде подлежательного и предлежательного, как высочайших противоположностей. Поколику же оно и здесь должно быть в истине его, а не в явлении рассматриваемо, как тождественное; то приличнее выражение $A = B$, которое разными буквами (A и B) означает разность подлежательного и предлежательного для явления, между тем как относительно внутреннего существа знак равенства (=) изображает существенное тождество. В явлении высочайшие одна другой противоположащие ветви суть подлежательное и предлежательное. Поколику они купно происходят из безусловного тождества, имеют в сем уважении одну, нераз-

рывно связующую их сущность, и потому разнствуют только направлениями (количественно, не качественно); то они изображаются как полюсы оси, на концах коей стоят буквы А и В (А — В). Ежели они в сей противоположности никогда совершенно не разнствуют, но, начиная или смыкая ту же линию, необходимо влекут за собою хотя малую меру первоначального их единства, то ясно, что А не есть чистое А, В не есть чистое В, но что во всех точках должно быть А + В, В + А, т. е. подлежательнопредлежательное. Сим образом и крайние точки упомянутой линии могут быть означены так, чтобы вместе означалась и малая мера находящегося еще здесь противного. Отсюда происходит формула $A^+ + B - B^+ + A$, означающая, что крайность образуется лишь тогда, когда ее противное приводится к малой, едва приметной мере, воздвигая другое тем мощнее; — означающая, что в А имеется не чистая, а только преодолевающая подлежательность (выражаемая A^+) и наоборот. — Сия формула являющейся вселенной $A = B$ еще видимее и ощутительнее изображается так: $A^+ + B = B^+ + A$.

§ 140

Божественное, как бы проторгаясь из своего тождества и вечного единства, как бы разверзая свое лоно, порождает вселенную. Из Божественного *исходит в бесконечном развитии всесущее*; Божественным оно проникается и одушевляется как единым началом; *две главные отрасли* являющегося мира, противоположные и, однако ж, теснейшими узами между собою связанные, образуются из Божественного. Вот три главные точки, с которых всего легче обозреть, каким образом Безусловное *содержится* к Относительному.

І. Божественное, как Безусловное, вечно и одинаково — есть чистейшее тождество, в котором мысленное и вещественное доведены до безразличия, до единства. Только тогда, когда вступает в явление (сие действие перехода, вечного рождения непостижимого, хотя существенно), делается оно неиссякаемым источником всякого бытия и познания. Все, что ни существует, является в Божественном и чрез Божественное и, следовательно, состоит с ним в теснейшей связи, в точнейшем соотношении. Почему необходимо принимает и участие в существенных его свойствах, сколько способно к тому каждое явление в своем роде. Божественное сообщает истекающим из него явлениям — по мере их ограниченности — свое бытие, свою жизнь, вечность и безусловность.

Все, что ни является, есть порождение из Божественного; для того порождение сие можно представлять себе не иначе, как *беспредельным развитием конечных явлений*, которое в своей беспредельности никогда не теряет характера единства, — представлять не иначе, как Вселенную, а посему сомкнутым в идее, бесконечным и вечным, единым и равносильным самому Божественному. — Если Божественное значит бытие само по себе, (без противоположностей), то Вселенная или Относительное есть *вечное возникновение* или происхождение в противоположностях и произведениях, кои опять производительны. Это значит: в бесконечных обличьях, в каких разверзается вселенная, запечатлено единство, которое есть не иное что, как определенная степень развития, последующего всегда тем же законам и повторяющегося в своих произведениях — только в разной мере.

Сущность, изливающаяся во всех явлениях, *едина*, т. е. Божественное. Самое явление есть только его обличье, которое изменяется в бесконечность, будучи лишь по существу непреложным и одинаковым. Почему истина заключается только в сущности и в том, что изрекает оную — в идеях, — вечных образах Божественного. Частные порождения, сравниваемые между собою, *одинаковы* в отношении к проникающему их Вечному и при всем том весьма разнятся. Почему сия разность явлений, как ни бесконечна, может быть лишь разностию *степеней*, в каких Вечное изливает свою сущность в видимую вселенную. Но как они составляют единство мира, то необходимо должны быть и сами рождены от единства; должны образоваться как бы *определенные сферы*, на которых отражается оное единство, — образоваться, начиная с высочайшей противоположности мысленного и вещественного, непосредственно составляющих единство вселенной до определенной степени явления на каждом из полюсов. Они вовсе не случайны и произвольны, а утверждают самую природу открывающегося Вечного; суть мира, принимаемого ими в Вечном участии в каком-либо отношении (см. ниже); суть *видовая* разность в природе вещей. Сим не уничтожается вышеупомянутая количественная только разность во вселенной. Сколько бы ни было мелкое, презренное произведение вселенной равносущно благородному, высшему, — это не уничтожает их разности по виду, которую основывает высшая степень Вечного, ярко отражающегося в последнем. Сим поясняются некоторые особенные выражения Шеллинговой школы, каковы; вечное, бесконечное и конечное — форма и существо. Божественное, по себе единое

и все, изливается для явления в несмешных формах, в коих по отношению принимает дальнейшее означение. Оно есть Вечное в противоположность непрерывному течению видимых обли- чий, — есть истина в противоположность явлению, — существо в противоположность особенным его формам, или порождени- ям. Сии порождения из недр Вечного имеют в бесконечной все- ленной *определенные* свои места и степени; делаются чрез то конечными, *совершенно отдельными*, будучи, однако, беско- нечными касательно их порождения из Вечного и касательно вселенной, ими составляемой и содержимой.

II. *Божественное есть одушевляющее начало вселенной*, ко- торая, как бесконечное явление, получает чрез него всякое бы- тие и значение; почему жизнь, истина и существенность зак- лючается не в отдельных вещах, в явлениях, а токмо в Вечном, как оно отражается на конечном в беспредельных постепеннос- тях.

Вселенная, как образ и подобие Божественного, есть *единая и живая* — в самомалейшей пылинке и огромнейших массах. *Единая жизнь* должна проникать оную, — как тело. В ней вез- де связь и гармония, везде устремление к целости; нет разлуче- ния, нет ничего совершенно самостоятельного, отдельного, рав- но как нет и смерти, которая может значить лишь прикрытую жизнь и гармонию.

Мир есть живое целое — *организм*: ибо он есть изображение вечного в сфере конечности; Вечное же может изображаемо быть лишь тем, что изливает беспредельную жизнь в несмет- ных раз-витиях и что при высочайшей разновидности состав- ляет высочайшее единство, объемлемое идеями. На сей конец утверждается вечное начало, как *душа мира*, поколику она внедряется в развивающиеся явления, все образует и творит в беспредельных постепенностях, указывающих вместе и на веч- ное, общее происхождение единством и гармонией, какие они на себе являют; — утверждается производительность природы во всех частях, начало жизни и т. п., ибо что имеется в целом, имеется и в мельчайших дробях оного. Органическая жизнь течет во всех жилах вселенной; отдельные части суть токмо разности, назначенные к тому, чтобы взаимным противобор- ством нудить друг друга к соединению. Такое стремление унич- тожать противоположности должно явственно оказываться на каждом явлении. Произведение опять производительно; оттого- то оно и есть = откровение единого во многом, зеркало Вечного.

1) Философия, упускающая сие из виду, необходимо сколь- зит на поверхности явлений; она не созерцает *живого мира в*

его действию производительности, а смотрит на него, как на мертвое обличье, в коем, яко сомкнутом уже произведении, угасла внутренняя сила. Далее простирается *динамическая философия*, которая следует за сею внутреннею деятельностью и для раскрывающегося произведения требует по крайней мере двойственности противоборствующих сил. Совершеннейшею же бывает теория лишь тогда, когда усматривается необходимость, каким образом по означенному содержанию Безусловного к Относительному постановляется тройственность сил; каким образом две противоположные вещи сливаются в третьей. 2) *Душа мира* не есть отвлеченное понятие, ни существо особого рода, еще же менее существо оличенное, а жизнь самой вселенной, равная Божественному и Вечному, как начало всех явлений. 3) Понятно, каким образом *общее воображается в особенное, бесконечное в конечное*. Совершенно равное самому себе и тождественное существо Божественного напечатлевается, как общее, на особенном, изливается в оное. Если теории надлежит объять и означить сие действие, то оно может быть означено лишь чрез построение. Живое начало творит и воздвигает отдельные обличья в особых отношениях, отражая свой образ в бесчисленных оттенках. Построение знает и указывает начало и место с окрестностями, на каком всякая частная вещь должна находиться во всеобщем организме. 4) Сим еще однажды поясняется слово: *степень* (*potenz*). Оно означает могущество или силу, с каковою вечное тождество решительно утверждает себя в беспредельной конечности — в главнейших и подчиненных противоположностях — с характером *тройственности*, означающей не иное что, как способ и меру, в каковой *вечное проявляется в беспредельной конечности*.

III. Божественное чуждо всякой разницы. Познание и бытие значат в нем совершенно одно и то же. Но в *явлении* Божественное разрозняется, *двоится*. Мысленное и вещественное выступают, обнаруживаются в двух полюсах, двух ветвях Вселенной, в коих Вечное делается видимым во времени. — Но поелику разность их не значит существенной противоположности, то она *такого рода*, что на каждой стороне не только превозмогает что-либо одно (на мысленной мысленное и пр.), но и явственно усматривается постоянное стремление к слиянию. Они изображаются расходящимися линиями, кои, склоняясь мало-помалу одна к другой, соединяются в обличье круга. — Сии *расходящиеся направления сил* (источник всяких противоположностей) и *влечение к конечному соединению* суть равно существенные условия созерцать Божественное в явлении =

тройственность сил и направлений. Без первого нет явлений, без второго — нет изображений Божественного в являющемся.

1) С той точки, с которой рассматриваются даже явления, нельзя никогда усматривать вещественного без мысленного и наоборот. Природа и дух суть *отношения*, кои всегда предполагают друг друга. Вне божественного, в коем они — совершенно значат одно и то же, единство возможно лишь частное; хотя оно бывает разных степеней, но и на высочайшем никогда не довершается или не смыкается ради производительной силы самых произведений. — 2) Сия философия выставляет не только верное начало, но и такую же верную методу, соединяющую разнообразные противоположности в явлениях, начиная с какой угодно стороны. В живой сфере вселенной одно развитие необходимо ведет к другому; нижайшая точка духовности есть высочайшая вещественность и наоборот. Разрозненность, происходящая из безусловного тождества, продолжается дотол, пока не выступит опять в единстве. Но необходимо обе стороны должны быть обрабатываемы для довершения системы безусловного тождества.

Безусловное, *выступая из своего тождества*, порождает в сем первоначальном разрознении *пространство и время* (о которых оно само по себе не знает), — образует из первоначально Единого нечто другое *вне и после* его; — образует совместное, предыдущее и последующее — далее Бесконечное со всеми прочими отношениями.

1) Все, что объемлется в понятиях или мыслится, не есть безусловно, а всегда только *относительно*, и притом, с одной стороны, по занимаемому им в целом месту, составляющему (относительную) его сущность, с другой — по *взаимному действию сил*, которому оно подлежит и которое составляет его природу. Но то и другое обретается посредством построения (a priori); почему всякая философия, не взимающая в рассуждение такую двойственную относительность (в пространстве и времени), недостаточна. 2) Смысл с своим *размышлением* (Reflexio) никогда не может *непосредственно* изрекать истину, занимаясь одними отношениями. Здесь все является не в первоначальном виде, а только в *отраженном* и, следовательно, *превратном*, как в зеркале. — Коренное истинное едино, без пространства и времени, нераздельно, безразлично; вечная гармония, чистейшее единство и изящество и пр.; напротив того, в отражении или в явлении оно *разъединяется*, становится протяженным и подлежит времени; при всем своем различии делается бесконечным стремлением к соединению, которого,

однако, никогда совершенно не достигает. Гармония, красота *исчезает*, и только умственное познание божественного или идея в состоянии открывать ее в сем искажении.

ЧАСТЬ ОСОБЕННАЯ

§ 141

Выше уже замечено, что коль скоро Божественное выступает из своего тождества и открывается в видимой вселенной, происходит разрознение единого на двойственное; однако ж так, что первоначальное единство весьма еще заметно, как стремление во всех частях к соединению, и что, следовательно, двойственность переходит в тройственность. Сие обстоятельство направляет ход Шеллинга во всех отраслях и оттенках его философии. Оно основывает две главные ветви безусловного тождества, кои относительно еще своего соединения представляют нечто третье — безразличное, основывает повторение сего закона тройственности во всех степенях и подробностях, так что везде воздвигаются две противоположности, соединяемые в чем-то третьем. — Трехчленная постепенность простирается чрез все великие и малые явления в мысленной области и вещественной.

Сии пункты ради важности их требуют пояснений. — Коль скоро вступаем в область размышления и, следовательно, Относительного, открывается или выступает тебе в сознании мысленное и вещественное, как высочайшие отвлеченности и высочайшие отношения; дух и материя вообще предлагаются на философское рассмотрение, требуя одного, каждое по себе, и образуя тем в полной теории подчиненные отрасли идеальной и натуральной философии. Каждая из сих наук получает относительную самостоятельность; образуется, с одной стороны, сомкнутой реализм, с другой — сомкнутой идеализм, кои, однако, состоят в необходимом соотношении и не уничтожают друг друга, подобно низшему и одностороннему реализму и идеализму. Последние получают подчиненное место — в области размышления, которое повторяется идеями. Они противопоставляют только представления и предметы, тогда как высший идеализм и реализм объемлет оные в целости, не разлучая, а соединяя.

Природа вещей и природа духа должны быть раскрыты в отдельных теориях. Но кто решается на таковой подвиг, тотчас усматривает необходимость каждую из теорий в относительной ее самостоятельности разложить на определенные противопо-

ложности, подобные верховным противоположностям мысленного и вещественного, теряющимся или сливающимся в Божественном. — Это закон противоположения и соединения, основывающийся на относительности явления к единому существу. Божественное, как единое, может проявляться в относительном не как чистое, беспримесное, а только как относительное единство чрез сопряжение многого. — Но как Разнообразное из единого Вечного простирается к целости в беспредельном развитии, то это необходимо совершается лишь тогда, когда ты соединяешь противоположности все далее одну после другой. Конечное явление не может иначе удовлетворять Божественному, как раскрываясь в органической, животворным единством сопровождаемой, полноте чрез бесконечные обличья и оттенки. — Каждая из означенных относительных наук получает тем установленные степени соединения — не произвольные, а необходимо следующие по коренному закону построения. Тройственность оказывается всякой раз, когда Божественное как бы воображается в явление; там, где единство оно не есть уже чистое, беспримесное, может оно быть только соединением двух факторов, т. е. *тройственностью*. — Самые общие и главнейшие степени образуются по главнейшим отношениям Божественного, Вечного, к тому, что из него вступает в явление, — к мысленному и вещественному, к Бесконечному и конечному. Первое означает Божественное в его тождестве; второе и третье — в его противоположностях. Последние называют также *степенями подведения и размышления*, степень же Безусловного, как оно обнаруживается в явлении, степенью *споставления*. По сделанным до сих пор замечаниям, мы имеем.

Идеальную философию <и> философию природы,
сливающимися
в познании Божественного
помощию умственного созерцания.

Сей первый чертеж здесь только для связи. Если каждую из философий объять в относительной ее самостоятельности, то получишь размышления два чертежа, а именно:

ЧЕРТЕЖ	
идеальной философии	
Теоретической	Практической
познания	действия (поступков)
Эстетической	
искусства.	

Сей чертеж изображает одну ветвь являющейся вселенной, сторону духа, идеализм в относительной его целостности, определяя оба противоположные направления духа в познании и поступках, присообщая нечто третье, объемлющее в себе и соединяющее оба направления, — случай, какой бывает в всяком художественном изделии, где столько же мысленной деятельности (вымыслов), сколько и внешнего изображения, — столько же необходимости, сколько свободы.

У м о з р и т е л ь н а я ф и л о с о ф и я

- Степень Конечного
 созерцание
 чувствование
 представление.
- Степень Бесконечного
 субстанция (пространство)
 винословность (время)
 сообщение или взаимность.
- Степень Вечного
 идеи
 идеал
 умственное созерцание.

Сия умозрительная часть, коей идея есть — истина, объемлет чистую сторону духа, где он, действуя по собственному побуждению в вольных направлениях, видит, однако, с другой стороны, противостоящее конечное и потому чувствует себя в рассуждении внешнего связанным. Сим образом отделяются два противостоящие полюса. Кои, взяты будучи в их совокупном виде, образуют противоположности умозрительной и практической части философии, но в силу данных посылок опять и в каждой из сих частей встречаются. Умозрительная часть старается то и другое (Бесконечное и конечное) соединить, мысленное как бы овегетворить, осуществить. Оттого происходят три степени. — Первая знаменует подлежательную сторону преимущественно в материальной ее условности — каким образом в нас созерцание (яко внешнее), чувствование (яко внутреннее) сливаются в представлении (в опытной подлежательности). — Вторая степень изображает ту же самую подлежательность преимущественно в бесконечном ее самоопределении, умственной независимости — каким образом в чистом Фихтевом Я чистые формы мышления, постоянное (в субстанции и в пространстве) и текущее (в винословности и времени) сливаются опять

и доходят в сем слиянии до взаимообразного действия, до мысленной самостоятельности и сомкнутости, нераздельности. Третья степень занимается тем, чтобы отдельно рассматриваемые до сих пор степени возвысить, соединяя оные в относительно целостную.

Вторая часть идеальной философии есть практическая сторона действия, где

- | | |
|---------|-------------------------------------|
| степень | Конечного |
| | воля |
| | нравственность |
| | мудрость |
| степень | Бесконечного |
| | конституция |
| | законодательство |
| | управление |
| степень | Вечного |
| | идея человечества и государств |
| | идеал усовершенности и вечного мира |
| | блаженство в царстве Божиим. |

Практическая философия, как вторая сторона идеальной, имеет в виду мысленное или духовное преимущественно с *противоположного* направления. Она хочет вмещающуюся в нашем Я конечность опять уничтожить — возвратит ему первоначальную беспредельность (вещественную беспрепятственную свободу) — самое материальное возвысить до мысленного, как бы одухотворить. Ее идея есть — доблесть. Поелику она проходит ту же самую подлежательную область, только в противоположенном направлении, то необходимо имеет и те же самые три степени, кои, однако, здесь, где вещественному надлежит перелиться в духовное, изображается иначе. Она восхищает *отдельное эмпирическое Я* в идею, освобождая его от уз необходимости, подчиняя высшему порядку свободы и сим духовным слиянием необходимости и свободы приводя к идеальному бытию — к мудрости. — Она облекает частные лица в идею, уничтожая их отдельность и образуя (конституцией) в целое, одухотворяя сей состав (законодательством) и соединяя его (управлением) в органическое сомкнутое бытие. — Она возводит такое одухотворение до высочайшей точки, определяя частные лица и государства всеобъемлющею идеею человечества и всемирной монархии, подчиняя оные высшему идеалу законодательства, преднамеревающего усовершенность и вечный мир, —

и замыкая все это гармоническим единством царства Божия и правды Его — началом всякой жизни и всякого блаженства.

Третья часть идеальной философии есть безразличие, тождество обеих предыдущих — *философия искусства* (Поэзии). Ее занятия устремлены к тому, чтобы сторону двух в конечной его связанности и бесконечном освобождении изображать *совокупно*. Сие чистое слияние необходимости и свободы усматривается в произведениях гения, где внутренний, по себе свободный дух порывается наружу — к изображению самого себя в изящных изделиях облагородствованного вкуса. Высочайшая идея и цель сей философии — *красота*, как внешнее изображение внутренней совершенной гармонии. —

Здесь

- | | |
|---------|-------------------------------------|
| степень | Конечного (очертательные искусства) |
| | пластика |
| | рисованье |
| | живопись |
| степень | Бесконечного (музыка) |
| | гармония |
| | размер (Rhythmus) |
| | симфония |
| степень | Вечного (мимика) |
| | танцованье |
| | искусство телодвижений |
| | лицедейство. |

Пластика есть искусство *телесных* очертаний, рисованье — очертаний идеальных; живопись, как искусство красок, подде- лывает тенями и цветами телесность, а очертаниями обличье, и, следовательно, соединяет оба предыдущие искусства, с коими разделяет *недвижимые поверхности*. — Вторая степень берет изящное со внутренней и живой его стороны, которую приводит в *движение*; *стройные* звуки вылетают из груди одушевленного певца в наполненное *пространство* и, *размеряемые* быстрым или продолжительным течением *времени*, сливаются в сладкую симфонию. — Третья степень — покой и движение в совокупном виде. Совершенная мимика включает в себе пение и живую пластику (идея оперы). Искусство телодвижений есть физиономическое искусство со включением декламации, танц- ванье состоит в живописных положениях; выразительные те- лодвижения, интересные положения и декламация довершают драматического художника.

§ 142

Вторая главная ветвь безусловного единства, как оно различается в явлении, есть, как сказано, *философия природы* или умозрительная физика. Она занимается видимостью и определяет, каким образом Божественное в вещественном направлении подчиняет себе беспредельную конечность или природу вещей. Почему здесь видимая сторона, как прежде сего внутренняя, взята и обрабатывается в сомкнутой ее целости. Впрочем, и сия вещественная философия, подлежа одинаковым законам построения, разделяется опять на 3 подчиненные части, имеющие такое же отношение между собою, как и части идеальной философии. Едва ли нужно напоминать, что здесь не вовсе упускается из виду идеальный полюс; вещественное и мысленное не могут быть разлучены совершенно; первое поставляется только, как преодолевающая сторона, с которой, как главной, начинает построение, имея притом целью приближаться постепенно к противостоящей идеальной и, следовательно, определить, каким образом от низжайшей степени природы до самовысочайшей, *идеальное*, духовное *растворено* в вещественном. — Взямая природу с самой низшей точки, где идеальная противоположность для глаз *только наблюдателя* вовсе не приметна, получаем следующие три части и теории:

ПРИРОДУ

неорганическую

органическую

духовную

или общую физику, философию так называемой безжизненной природы в строжайшем смысле, умозрительную физиологию, чистую психологию.

Неорганическая природа, как степень Конечного, строится непосредственно в *измерениях и телах* — в *силах* и процессах — и соединяется или отождествляется во *внешнем начале* теплоты и света.

Здесь

степень Конечного

длина

ширина

глубина

степень Бесконечного

притяжение

растяжение или отражение
тяжесть
степень Вечного
теплота
цвет
огонь.

По первому чертежу изображаются измерения в чистом понятии, — изображаются в действительности обличья отдельных тел и очертания оных. Длина образует линию, телесный ствол, ширина поверхность или плоскость, глубина тело — явления, поразительные на низшем степени природы — в царстве ископаемом, и также, видимо, преобладающие еще на первом степени высшего организма растений.

Внешние сии явления и образования управляются чем-то внутренним — силами. Силы с разнообразными их действиями составляют предмет второй степени. Стремление удерживать бытие за собою и в случае разлучения действовать друг на друга и соединяться в новых произведениях — есть известный опыт и наблюдение в природе, повторяющиеся как в составных частях тела, так равно в явлениях и действиях разлученных тел — под разными именами, но при одинаковом основании. Сим образуются в неорганической природе процессы, кои относительно притягивания, отталкивания и соединения равнозначительны с процессами и явлениями *магнетизма, электричества и химизма*, кои для того общи всей неорганической природе, хотя обнаруживаются в разной мере и степени.

Все сие бытие и действие состоит наконец под влиянием известного *начала*, которое в неорганической природе, или так называемой мертвой, не есть внутреннее, а *внешнее*, отделенное. *Теплота*, как известно из опыта, расторгает в телах сцепление частей, освобождает тем противоборствующие силы и отождетворяет их в огне, который разрушает одно обличье, чтобы воздвигнуть другое. Внешнее начало, порождающее все сии явления, — причина теплоты, цветов и огня есть свет. Почему наружное образование — внутренние процессы — и свет с своими действиями составляют три предмета сей теории неорганической природы.

Выше природа *органическая*, где нет уже расторгенности или разъединения тел и сил, кои только сами по себе в частном их бытии обнаруживают первоначальное стремление к соединению. Сие стремление в органической природе сильнее и оказывается в сомкнутых сферах тел и сил, кои взаимно действу-

пятственной деятельности, заключая действующие силы купно с возбуждающим началом в одну целость нераздельного бытия. Каждое неделимое и притом во всех своих частях есть органическое. — Чего в сферах или вовсе нет, или же что они имеют в известном токмо отношении (к системе), — что в растениях изображается несовершенно, *животное* имеет то во всех уважениях. Оно красуется на высочайшей степени *органического* единства, нося само в себе начало жизни и имея чрез то не только самостоятельность, но и самодеятельность, не только бытие, но и внутреннюю независимую жизнь.

В животном начало и силы слиты в нераздельной организм, который здесь и является в своем совершенстве. Но тем не достигается еще самовысочайшее соединение в существах, составляющих лествицу природы. Все еще состоят разности; и стремление к соединению не удовлетворено в полной мере. Деятельные части организма как между собою, так и в отношении к оживляющему началу различаются еще — в животном, равно как и в растении. Сие различие между частями и оживляющим началом должно рушиться — требование, удовлетворяемое лишь в таком живом неделимом, которое может *само себе делаться предметом*, само в себе отражаться и потому само себе быть началом и материей своего явления (subject-object); — в неделимом, которое имеет самосведение, самочувствие, по коим может само ставить себя перед собою. Натура, в коей имеется сие существеннейшее соединение, называется *духовною* и составляет особую и высочайшую степень науки, где вечное единство довершается в своем проявлении с устранением всякой внешней разности (сколько то возможно в конечном). Сия духовная натура по беспредельности своих явлений, равно как и по совершенству их соединения, есть живой образ и подобие Вечного. Она то без потери существенного и первоначального единства делится сама в себе, рассеиваясь, так сказать, в многоразличнейших созерцаниях. Единое *всеобъемлющее самочувствие* раскрывается в тьмочисленных определенных ощущениях и представлениях, кои все тяготеют к нему, как средоточию духовной жизни. — Когда *смысл* при помощи воображения объемлет порознь каждое из сих скоропреходящих обличей и состояний, раздробляет их и по силе первоначального стремления к соединению слагает оные по каким-либо уважениям; то происходят понятия, открываются определенные виды внешнего или внутреннего бытия — собирательные единства явлений. Но духовная сия жизнь смыкается лишь тогда, когда она с созерцанием и сведением самой себя возвращается

к первоначальному единству, которое оставила без «самосозерцания и самочувствия, и тем достигает высочайшей точки соединения для всего идеального и вещественного, для познания и нравственного хождения. Достигать сей степени духовного самовоспроизведения и самовоссоединения есть дело — *разума* и подкрепляющей его *фантазии*, что и без того уже, неволью, бывает в гении, по особенному его организму, но что повторяет только философ свободно и с сознанием. —

Конечный *смысл*
Бесконечная *фантазия*
вечный *разум*,

соответствующие тройственному бытию органической жизни в воспроизводительности раздражительности и чувствительности, являют три степени духовной природы; они довершают натуральную философию, подобно как открывают идеальную, и круг изысканий — смыкается.

Шеллинг прежде всего обнял вольным философским духом Кантову критику (его первое сочинение *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. Tübing., 1794², потом Фихтево наукословие (*Vom Ich, als Princip der Philosophie*. Tübing., 1795; — *philos. Briefe über Dogmatismus und Criticismus*. Jena, 1796³, односторонность коего привела его к *философии натуральной*, изъясняющей мысленное из вещественного. Сюда принадлежат: *Ideen zu e. Philosophie der Natur*. Lpz., 1797⁴; — *Erster Entwurf der Naturphilosophie*. Jena, 1799⁵ и *Einleitung*⁶, там же, кои, впрочем, дают несовершенное понятие о новом направлении науки. Решительнее: *Weltseele*, Hamb., 1798⁷. В параллель с таковою философией природы воздвиг он сподчиненную философию духа в *transcendentaler Idealismus*. Tübing., 1800⁸, где назnamenovan и обработан безусловный идеализм, в противоположность безусловному реализму, — до совершенного слияния обоих, или до системы тождества. — Трудно, говорит один из почтеннейших последователей и знатоков сей философии (*Betrachtungen über den gegenwertigen Zustand der Philosophie in Deutschland und der Schellingischen ins besondere*. Nrnб., 1813⁹) дать истощенное об ней понятие, за тем что она не изложена в полном систематическом виде и господствующие об ней мнения так противоположны, что неудивительно, если многие разумеют ее худо и толкуют криво. Шеллинг не обрабатывал ее в особенных науках или по частям и не удержался обыкновенных отделений, а старался более о самом изыс-

кании, более о высочайших задачах, нежели о расположении найденного. Натурально это было соблазном для тех, кои поставляют сущность науки в тщательном размежевании данных познаний и привитых мыслей. Первое, сообщенное им в *Zeitschrift für die speculative Physik* (2 Bände. Jena, 1800—01), всеобщее изложение системы «по внешним обстоятельствам» не продолжено. С тех пор ограничивался он естественнофилософскими исследованиями и только обрабатывал письменно некоторые главные пункты либо в форме разговорной (*Bruno o. über das göttl. und natürl. Princip der Dinge*. Brln, 1802¹⁰: творение, которое «примыкается к отдаленной будущности»), либо же вообще менее систематической — в небольшом сочинении: *Philosophie und Religion*. Tübing., 1804 и в трактате: *Philos. Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände*¹¹, в 1-м и, к сожалению, единственном томе полного собрания его философских трудов, Landshut 1809: (где, между прочим, помещена и превосходная его академическая речь *об отношении образовательных искусств к природе*) Якобиев суд о новых философиях в книге: *von den göttl. Dingen*¹² подали Шеллингу повод к особенному сочинению: *Schelling's Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen des Hr. Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*. Tübing., 1812, коего полемиическая часть не совсем одобрена и самими друзьями Шеллинга. В *Allgem. Zeitschrift von und für Deutsche*, 3 Hefte. Nrnbn., 1813 читаем его ответ *Эшенмайеру*¹³ на замечание последнего, о вышеприведенном трактате *über die Freiheit*, каковой ответ поясняет еще более спорную материя. — Прежде того изложил он *отношение натуральной философии к исправленному учению Фихтеву*. Tübing., 1806¹⁴; читал *über die Methode des academischen Studiums*, ib. 1803¹⁵ и в продолжение некоторого времени издавал вместе с *Гегелем Neues Kritisches Journal der Philosophie*¹⁶. Вот философские писания Шеллинга! Что касается самых мыслей, образовавшихся преимущественно под влиянием Платона, Бруно и Спинозы¹⁷, то они еще не раскрыты пред глазами публики в полном виде, а показаны только отдельные стороны, да и то часто в особенном каком-либо, например, полемиическом отношении; почему и составляют до сих пор, по собственному его отзыву, лишь отрывки целого, совершенное уразумение коего предполагает, впрочем, и более проницательности в назойливых последователях и более благонамеренности в противниках. К тому ж глубокомысленные его изыскания в большом

виде и изложены, как сказано, в разных, неопределенных формах; почему и не удивительно, если он нашел много порицателей, к коим принадлежит особенно *Könen*¹⁸ (Schelling's Lehre o. das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst einigen Briefen Jacobi's. Hamb., 1803), *К. Вейлер*¹⁹ (der Geist der allerneuesten Philosophie der Herren Schelling, Hegel u. Kompagnie. Mnch., 1803. 2 Th.), *Фрис*²⁰ (Reinhold, Fichte u. Schelling. Lpz., 1803; — Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt, Heidelb., 1807), *Эшенмайер*, утверждавший, что из философии Шеллинговой изгнаны душа, вера и добродетель (Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Anphilosophie, Erlang., 1803; — der Eremit und der Fremdling. Gespräche über das Heilige und die Geschichte. Erl., 1805; — Einleitung in die Natur und Geschichte, ib. 1806). Сему последнему отвечал Шеллинг в вышеприведенной Philosophie und Religion, где касается спорной материи в духе своего безусловного идеализма и изъясняет происхождение конечных вещей с Платоном — чрез *отпадение или отдаление идей от Божественного*, из чего потом чрез восстание или свободное воссоединение проистекает нравственность. К Эшенмайеру примкнулся и *И. Я. Вагнер*²¹, оуждавший Шеллинга за то, что а) его учение *чистый идеализм* или *пустое умозрение*, что б) он отнюдь не изъяснил, в каком отношении состоит Безусловное к действительным вещам, и что с) не имеет начала религии и нравственности (System der Idealphilosophie. Lpz., 1804. Einleitung). Первого упрека не надобно смешивать с возражением крити<ческой> философии, что противно-де понятию философской методы начинать изыскания с того, что может быть лишь выводом (с Безусловного); напротив того, приверженцы Шеллинга похваляют, что он основал свою систему на идее о Боге, которая есть *аксиома*, не нуждающаяся в доказательстве, чем самым религию, занимавшую у Канта весьма подчиненное место, восстановил в высоком ее достоинстве. Что же касается первого возражения *Вагнерова*, то оно, сколько нам известно, осталось без ответа. Второе возражение относительно догмата об отпадении, основывается либо на бессудных положениях, либо же на темном, неопределенном языке, каким Шеллинг в оном догмате изъясняется; впрочем, это возражение; коль скоро идет речь о способе, как действительные вещи произошли из Вечного, есть общее *всякой* философии, которая не признает противоположности (дуализма) за нечто первоначальное либо же с большим или меньшим произволом ограничивает философские задачи законами духа человеческого. Третье возражение, а именно, что Шел-

лингво учение пантеизм или безбожие было с тех пор повторяемо весьма часто, но, может статься, по иной случайной причине, что Шеллинг мало касался нравоучительной стороны. Но и на это возражение он отчасти отвечал в трактате о *свободе*, в *Denkmal* и пр. Всего же примечательнее новейшие его мысли (в *Abhandlung über die m. Freiheit*), по коим Бог раскрывается из особенного основания, в нем содержащегося и, однако ж, от него отличного, где Ш<еллинг>, впрочем, говорит не о Боге, *по себе* взимаемом, которого он позже называл разумным, все-совершенным и личным существом, но о Боге, *открывающемся* и бесконечные свои совершенства проявляющем. Еще возражали, что человек, яко откровение или изменение Бога, не может иметь свободы и, следовательно, нравственности? Ш<еллинг> отвечал, что Бог и может открываться лишь в своем *подобии*, следовательно, в существах свободных, действующих по собственному начинанию. Но Ш<еллинг> не уничтожает ли разности вещей, сливая оные с Богом, и не все ли у него — даже Бог = натура? На это отчасти дан уже ответ выше, отчасти же замечается, что «натура не значит действительных явлений в обыкновенном смысле, а значит то начало в Боге, из коего проистекает весь мир — как духовный, так и естественный в тесном разуме». Впрочем, надобно признаться, что Ш<еллинг> часто избирает произвольное словозначение, не изъясняя оно, и тем причиняет сам множество недоразумений и заблуждений в своих последователях и противниках, кои должны предполагать обыкновенное употребление языка. Особенно же укоряют Ш<еллингову> философию в *мистицизме* и *пиитической мечтательности*. Но кто знает, сколь темное имеют понятие о мистицизме самые те, кои об нем говорят, и кто примет в рассуждение, что Ш<еллинг> даже там, где другие говорят только о предчувствии, признает возможным определенное, положительное ведение и подчиняет его науке, тот знает, сколь и маловажно оное возражение, касающееся относительной невразумительности, которая неизбежна в системе оригинальной, многообъемлющей, не всегда согласной в отдельных мыслях с главными своими положениями и на иных местах темной. Стихотворческая же мечтательность совершенно чужда наставнику, который, конечно, восстановил уничиженную и из области философии вытесненную фантазию в прежних ее правах и для пояснения мыслей употреблял местами фигуральные речения; но сам торжественно отрекся (в *Vorrede zu s. philos. Schriften*²²) от *пиитического бреда* многих из своих *приверженцев*, кои, не имея обширных его познаний, особливо по части естественных

наук, — не имея ни духа его методы, превращали в пустую игру остроумия и фантазии возвышенные его мысли, попускающие себя изображать сколько философски, столько же и стихотворчески. Напротив того, утверждается, что с появлением Шеллинговой системы дух ее проникнул в науку и в самую жизнь, и проникнул тем глубже, что начала оной входят во все отрасли знаний человеческих, во Врачебную науку, Правоведение, Богословие, не исключая положительного, и что философия Ш<еллинга> не есть только отвлеченная, мертвая, определенная для одних кабинетов, но светская и житейская, приводящая истинный опыт в связь с разумным ведением, которая по сему многообразнее и живее других новейших систем, так что сам Фихте начал было в последнее время заимствоваться ею для своего Наукословия. С другой стороны, из Ш<еллинговой> школы произошли знаменитейшие мужи, кои не только поясняли ее учение, но и применяли к другим наукам и способствовали втечению в самую жизнь. В практическую философию ввели ее *Г. М. Клейн*²³ (*Versuch die Ethik als Wissenschaft des All zu begründen. Rudolstadt, 1811*), изобразивший главные ее пункты в кратком виде (*Beyträge zum Studium der Philosophie, als Wst. des Alls, nebst e. voll. ständigen und faßl. Darstellung ihrer Hauptmomente. Wrzb., 1805*), *Краузе*²⁴ (*Grundlage des Naturrechts, Jena. 1803; — System der Sittenlehre. Lpz., 1810*), *Танер* (*Naturrecht. Mnch., 1807*)²⁵, которому мы одолжены общевразумительным и отменно ясным начертанием всей системы (*Versuch e. möglichst faßlichen Darstellung der absoluten Identitätslehre. München*)²⁶; в Антропологию *П. Ф. Груитгуйзен* (*Anthropologie. Mnch., 1810*); в Логику *Гегель*²⁷ (*Wissenschaft der Logik. Nrnbrg., 1816*), *Танер* (*Aphorismen, als Versuch einer neuen Darstellung der Logik nach den Grundfäßen der absol. Identitätslehre. München, 1810*)²⁸; в *Историю Древности, Мифологию и Эстетику Аст*²⁹ (*Entwurf der Universalgeschichte. 2 Aufl. Landshut, 1810; — System der Kunstlehre. Lpz., 1805; — Grundlinien der Grammatik und Kritik. Landshut, 1808*³⁰; — *Grundriß der Philologie, ib. 1808; — Grundlinien der Althetik, ib. 1813*), *Канне*³¹ (*Pantheum der ältesten Naturphilosophie, die Religion aller Völker. Tübing., 1811*), *Штуцман*³² (*Philosophie der Geschichte der Menschheit. Nrnbr., 1808*), *Солтъер*³³ (*Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst; 2 Th. Brln., 1815*), в Богословие *Циммер*³⁴ (*Philosophische Religionslehre, 1 Th. Lehre von der Idee des Absoluten. Landshut, 1805*), в собственную метафизику *Танер* (*Metaphysik. München, 1808*)³⁵. Обработыватели натуральной философии суть *Стефенс* (*Grund-*

züge der philosophischen Naturwissenschaft. Berlin, 1806), *Окен* (Lehrbuch der Naturphilosophie. 3 Th. Jena, 1809), *Трокслер*, «запутавшийся в хитросплетениях своей системы по недостатку опытных познаний» (Ueber das Leben und sein Problem. Götting, 1807; — Biosophie; — Blicke in das Wesen des Menschen. Aarau, 1812), *И. Я. Вагнер* (Von der Natur der Dinge. Leipzig, 1803), фантаст *Виндишман*³⁶, «который остановился на 1-м томе бесконечной своей книги: Ideen zur Physik. Wrzb., 1805, и, видя, что в нем злой дух, прилепился к теософии, о коей писал с изумительною ученостью, но не сообщил еще публике, *Шельфер*, который, впрочем, «едва ли и сам себя понимает» (Philosophie und Medicin. Frnkf., 1809; — Kritik der Lehre von den Geschlechtern der Pflanzen, 1813—14; — Das Geheimniß des Lebens. Frankf., 1816; — die 7 Formen des Lebens. Heidelb., 1817)³⁷, *ф. Гаген*³⁸ (Kosmologische Geschichte der Natur. Heidelb., 1808), *Шуберт*³⁹ (Ahndungen einer allgem. Geschichte des Lebens. Nrnbrg., 1807. — Symbolik des Schlafs. Hamberg, 1815), *Вальтер* (Physiologie des Menschen. 2 B. Landsh., 1807 — über Geburt, Dasein und Tod. Nrnbrg., 1808 — über den Egoismus in der Natur, ib. 1807), *Бадер*⁴⁰, *Бурдах* и многие другие. — Учение Шел<линга> нарочито споспешествовало дальнейшему, глубокому исследованию природы как *органического и живого* целого и многим открытиям в Физиологии и Медицине. Оно не исключает ни одной задачи, какие искони надлежало философии решать, и связывает науки теснейшими узами. Менее всех обработана сторона Нравоучения, более всех — сторона натуральной философии. Почему и в сем уважении желательно было бы, чтобы не *Штуцман* (Philosophie des Universums. Erlang., 1818), но сам Шеллинг сообщил нам давно обещанную полную и связную систему философии, равно как желательно было бы — с другой стороны — и то, чтобы какой-нибудь равный ему Гений подверг ее всестороннему испытанию. Но Ш<еллинг> лишил нас первой надежды, занявшись теперь мифологическими, к системе его примыкающимися, изысканиями, коих интересный опыт дал в сочинении: Ueber die Gottheiten von Samothrace. Tübing., 1816⁴¹.





И. И. ДАВЫДОВ

Опыт руководства к истории философии

<...> Германия разделена на два главные учения — *Лейбницево*, обогащенное и переобразованное *Платнером*¹ и *Эберггардом*², другое *Кантово*, разделенное на несколько сект, из которых замечательны: *Бутервека*, *Фихте*, *Бардили*, *Шеллинга*. Кроме сих есть последователи Философии Английской — таковы ученые Берлинской Академии. Вообще ученые Германцы отличаются страстью к системам, трудолюбивым изучением древних и всем, что требует неутомимости.

Во всех школах новейшей Философии замечают, как отличительные свойства, недоверчивость к гипотезам, отвращение ко мнениям энтузиастическим, исследование начал, рассмотрение нравственных чувств, потребность очевидности умозрительной, глубокое исследование способностей, точнейшее употребление методы, связь Философии с произведениями ума и вкуса, применение ее к языку, употребление Физиологии для объяснения душевных способностей, сближение всех познаний посредством Философии. <...>





И. И. ДАВЫДОВ

**Вступительная лекция
о возможности философии как науки**

<...> Всякое Философическое знание начинается с исследования сущности предмета: и мы посвятим нынешнюю беседу рассуждению *о возможности Философии как науки*. Следующее умозаключение будет предметом оногo: I. Всякая наука имеет а) содержание в известной б) форме; II. Если в Философии сие условие удовлетворяется; III. То убедимся, что она наука. Отсюда уже непосредственно выведется 1) определение Философии, 2) разделение на части и 3) объяснится связь оной с прочими знаниями ума человеческого *. Как вновь посвящающиеся науке, соберем воедино рассеянное в многих творениях высоких мыслителей.



* Для сего можно читать Schelling's — über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. 1795.



И. И. ДАВИДОВ

Возможна ли у нас германская философия?

<...> В таком состоянии застаёт философию Шеллинг, призванный гением ее исследовать совершенно противоположную сторону Фихте. Шеллинг выходит из круга, начертанного Кантом; но он не довольствуется наблюдением нашего *я* и *не-я* в точке их соприкосновения, или в знании; его не удовлетворяет ни отдельное, ни совместное рассмотрение этих элементов всякого знания: он ищет начала, превышающего тот и другой элемент. Умозрение приводит его к так называемому началу абсолютному, или верховному и безусловному, в котором, как в третьем члене, сливаются два противоположные члена знания. Потом он показывает, каким образом та и другая противоположность освобождаются из тождественного слияния, совершают различные проявления и развития, взаимно соответственные. Совокупность идей Шеллинга оставляет полную систему философии, именно философию безусловного, где дух и природа взаимно объясняются и все их явления совокуплены в одной системе законов. Такова цель всех усилий Шеллинга, хотя он не достиг ее совершенно: от него ум получил вдохновение и указание пути к желаемой философии безусловного, но сам он не положил твердой основы этой философии. Станем ли обвинять его в самом методе учения, поэтическом и не совсем определенном, которым заменил он строгое и дидактическое учение Канта? Уму, утомленному последованием за Фихте в пространствах идеализма, не нужно ли было низойти на землю, снова взяться за действительность и вещество? Несмотря на всю роскошь поэтического вдохновения, философия Шеллинга собственно есть философия природы. В этой области он тоже сделал, что Фихте в области духа. Наука природы, или мира видимого, по его учению, приведена в стройный организм.

Наконец слава полной системы философии принадлежит Гегелю. Мы сказали, что Фихте органически развил философию духа, а Шеллинг философию природы; Гегель же соединил в одно целое ту и другую философию, эти две части философии, до него отдельные, различные. Помощью формул своих, неразрывно между собою связанных, этот ум, обширный, глубокий и диалектический в высочайшей степени, построил вновь все идеи, все учения, до него как бы враждебные. Всесильною логикою своей сплавил он в одну массу идеализм, критицизм, искусство, природу, религию, закон, историю. Из этого образовалось целое если не совсем однородное, по крайней мере столь связанное во всех частях, что невозможно решить, вылилось ли оно за один прием или составилось из разных частиц. В этом великая заслуга наук Гегелева. Метод у него вошел в права свои; все философские науки собрались в один цикл и составили органическое целое. Таким образом, основана система, в которой заключаются Кантов критицизм, Фихтев идеализм и натурализм Шеллинга. В философии Гегеля два главные предмета обращают на себя все наше внимание: основание и система. Основанием философии его служит единство, бытие, безусловное, идеи — слова, в языке его однозначительные. Система состоит в законе, связывающем все проявления этого единства: оно, приходя от покоя в движение, ему свойственное, проявляется в различных фазах, изменяется, ограничивается, определяется. В развитии системы особенно показал Гегель всю силу своего ума. Истинное призвание его было возратить философии форму науки. У него не было в высокой степени дара изобретения; между основными мыслями мало найдется таких, которые бы ему собственно принадлежали: взамен этого, он изумляет диалектикой. До него философия долго не знала определенного пути; возвышеннейшие идеи, важнейшие вопросы человеческого знания не имели средоточия и оттого не действовали на отдельные отрасли ведения. Гегель привел их в одно целое, в полный, живой организм. Разрушив существовавшие до него системы, построил из обломков собственную систему, переплавив все в логику своей и связав все части системы могучими силлогизмами. По направлению ума и способностям в новой философии Гегель то же в отношении к Шеллингу, что в древней Аристотель¹ в отношении к Платону. Творчество, поэтическое вдохновение, увлекательное слово принадлежат равно Платону и Шеллингу; сила судительная, утонченнейшая диалектика и язык математический — свойства Аристотеля и Гегеля. Отличие Аристотеля и Гегеля в отношении к их учите-

лям состоит в том, что первый изменил воззрение Платона, а второй развил и утвердил все основные истины Шеллинга. Гегелево единство, из которого развивается двойство, сливающееся в единство, есть не иное что, как Шеллингов дуализм. Тот и другой принимал Платоновы идеи за живые сущности, которые последовательным и непрерывным движением проявляются в различных формах действительности. По учению Шеллинга и Гегеля, идея и действительность нераздельны, тождественны; невозможно предполагать идеи вне действительности или действительности без идеи. Бытие не может быть без проявления и, наоборот, проявление без бытия; напротив, бытие есть идея, сущность, а действительность есть проявление идеи. С этой точки зрения должно начинать сравнительное изучение двух великих мыслителей — Шеллинга и Гегеля: и тут-то открывается, что ученик исповедует мысль учителя. <...>





М. Г. ПАВЛОВ

О полярно-атомистической теории химии

<...> В заключение сего рассуждения не излишне заметить следующее: Химия равно как Физика и все вообще Естественные Науки, имея один предмет — природу, должны быть озаряемы светом одной общей энергии; ибо истина — сходство понятий с предметом — должна быть одна, поколику одна только есть природа; частные теории сказанных наук должны быть только отражение общей. Если же каждая из Естественных Наук будет иметь свою собственную теорию, от других отличную, из того необходимо следует, что из них или одна только истина, или все ложны. В первом разе перевес должен быть на стороне той, которая наиболее объемлет предмет; скажу определеннее: справедливейшею теорию вообще ту считать должно, которая может быть проведена чрез все науки, целью занятий своих один предмет имеющая; а в частности, ту за вернейшую принимать можно, которая наиболее подходит к общей. В умозрительных исследованиях *Шеллинга* полярность найдена главною причиною явлений физического мира. Последователи сего Философа теорию его проводят чрез все царства природы с разительным успехом; по сему теория *Шеллинга* имеет право на преимущество пред всеми доселе известными. Полярно-атомистическая в главном сходствует с сею общею теорией; но в ней примешано много эмпиризма; очистить ее от оного есть требование, исполнение коего для любителей Химии не может быть нежелательно.





М. П. ПОГОДИН

Дневниковые записи 1824 г.

<в изложении Н. П. Барсукова>

<...> Таинства философии Шеллинга все более и более привлекали к себе любознательный ум Погодина. Он мечтал даже отправиться путешествовать и представиться Шеллингу, и просить его, чтобы он «просветил его и приготовил для пользы целого Севера». «Я добр, — сказал бы ему Погодин, — люблю науку, просветите меня. Возбуждается во мне сильно потребность заниматься философией»... Пока только почтенный Галич был руководителем Погодина в этой премудрости, и он, «переворачивая о Шеллинговой системе у Галича», восхищался чудным ее ходом... Но в то же время Погодин постоянно скорбел о недостаточности своих познаний. «Был у нас Титов¹, — отмечает он в Дневнике. — Говорил, между прочим, с В. И. Оболенским² о Виргилии³ в сравнении с Гомером⁴. Я не могу здесь вымолвить ни слова. О стыд! Вечером был у нас Мухин, говорил с Оболенским о Философии, и я опять ни слова»... Погодина пленяла мысль Шеллинга, что «Бог есть душа Вселенной». Положение Шеллинга он силился применить к Истории. «Природа есть незрелый разум, говорит Шеллинг, все творения образуют цепь, из коих в каждом следующем повторяются все предыдущие и вместе является новая степень. Человек есть венец всего творения. В нем отразилась вся природа. *Что прекрасно можно применить к Истории; события должны составлять такую же цепь: в каждом следующем повторяются все предыдущие. Вот точка, с которой смотреть на Историю. Вот предмет для развития*». Строки эти были написаны Погодиным пред исповедью (2 апреля 1824). «Человек в первую минуту, — философствовал он, — своего творения явился только с семенем всех настоящих и будущих способностей. Человечес-

кий род начал жизнь свою младенчеством, а не совершенством. Он должен был развертывать сам все способности. Будущий момент, в котором он по развитию всего явится всем тем, чем он может быть, будет довершением творения. Развить эти мысли для сочинения: *Взгляд на Историю человеческого рода*, которое посвятится с благоговением Шеллингу»... Однажды В. И. Оболенский привез Погодину Шеллинга и Естественную Историю⁵ Окена. Это возвысило его дух, и он стал даже прыгать от радости и тут же взялся переводить речь Шеллинга об искусстве. Увлечение философией Шеллинга у Погодина все росло и росло и достигло до Геркулесовых столбов. Так, он мечтал однажды «об объятии всей Шеллинговой системы» в эпическую поэму *Моисей*. «Нет предмета, — писал Погодин, — богачейшего для таланта. Пою Моисея. Им преобразился Христос, путь к блаженству человеческому. Уже столько-то лет жили Евреи в Египте с отношениями к прежним патриархам. Притеснения Египтян. Рождение Моисея и пиитическое спасение. Каковы, например, будут под великим пером эпизоды: рождение, спасение, царица и воспитание Моисеево, переход чрез Чермное море, ниспослание манны, воды, огненный столп впереди, дарование законов Моисею, зрение Бога, откровение будущих судеб человечества, смерть Моисея, описание Обетованной земли. И это все в значениях аллегорических, примененных ко всему роду человеческому. Вся Шеллингова Философия должна здесь явиться. Посвятить такую поэму должно Шеллингу. Учиться! Учиться!» <...>





А. И. ТУРГЕНЕВ

Дневники (1825—1826 гг.)

<...> 9 сентября / 28 августа... Я встретил Шеллинга на дороге к Постгофу, долго разговаривал с ним о сочинениях St.-Martin¹, он читал некоторые из них; нашел в них свои мысли — и не хочет читать другие до тех пор, пока не издаст полную систему свою², дабы не мешать развитию собственных мыслей своих, так как он не читает почти ничего из области философии и мистики. Он называет St.-Martin — ein geistiges Cadaver³ потому, сколько я понял, что в нем много истинного духа; но не развитого, сокрытого в мертвой шелухе. Он не успел или не мог раскрыть все, что было в нем духовного.

Шел<линг> сказал мне, что жалеет, что не может объяснить хода или, лучше, внутреннего развития своей системы, — а я еще более о сем жалею, ибо его словесное объяснение послужило бы мне при чтении книги его в Париже. <...>





И. Е. ДЯДЬКОВСКИЙ

**Программа курса патологии
на 1826/27 уч. год**

...Учение трансцендентальное Шеллинга и его последователей... Здесь взаимное несогласие писателей в понятиях; общая им произвольность и [слово неразборчиво] странность в оных; совершенная бесполезность сих понятий в деле практическом; отвлечение врача от опытного, необходимо для него нужного познания природы, и приучивание рассудка увлекаться воображением и ложным умозаключением; делают его не токмо бесполезным, но и вредным.

<...> Между тем учение сие принесло также в область естественных наук и свою пользу, показав, хотя и в ложном виде, испытателям природы [слово неразборчиво] однородность оной и непрерывную одинаковость законов, по которым она действует.





Н. И. НАДЕЖДИН

«Всеобщее начертание теории изящных искусств» Бахмана

Сия *третья эпоха*¹ начинается Шеллингом, отцом нынешней германской философии. Муж, поистине великий и дивный, соединяя в себе исполинский ум с исполинской фантазией, не мог остановиться на крайней точке *трансцендентального идеализма*, на которую вознесся вслед за Фихте, но, опершись своею обширною опытностию на краеугольном камне натуральной философии, шагнул далее и утвердился в высшем пункте зрения, откуда природа и дух слились для него в одно великое целое. Пункт сей находится в идее *безусловного тождества*, намекнутого уже Лейбницевою предуставленною гармониею (*harmonia preestabilita*). Во свете сей идеи все трансцендентальные построения духа человеческого — а следовательно, и изящное — получили высочайшую *предлежательную* вещественность, без малейшего ущерба своей идеальности. После того как началом и первообразною формою всякого бытия и всякого действия признано было *безусловное тождество*, дух должен был только сознательно воссоздать то, что производится бессознательно *природою*. Это суть два полюса жизни или действительного *проявления бесконечного в конечном*. Сие проявление совершается в них по закону *тройственности*, образуемой соединением двух противоположностей, составляющих условие являемости, в совершительном единстве, которое есть непреложное начало бытия. Два противоположные фактора, из коих слагается *духовная жизнь*, суть: *познание* и *действие*. Их совершительное единство выражается *художническим творчеством*, в коем столько же мысленного одушевления, сколько деятельной работы. Плод художнического творчества — *искусство* — есть посему торжественнейшее проявление духовной жизни. Его идеал — *изящное* — есть гармония истинного и доб-

рого. Такова была точка зрения на искусства и на изящество, установленная творцом системы *трансцендентального идеализма* («System des transcendentalen Idealismus»)². Сей новый взгляд, обещавший полное удовлетворение всем требованиям и полное соглашение всех притязаний в умственной тяжбе изящного, только что запутанной Кантом, произвел удивительное брожение в Германии. С жаром ухватилась за него кипящая молодежь, соскучившаяся под Кантовою тяжелою схоластическою ферулою³. Начались толки: посыпались объяснения, распространения, применения: образовались розыскания, теории, системы. Новое понятие об изящном и искусствах было развито со всею методическою строгостию, единоследственностью, связью и полнотою в систематических опытах Г. Лудена⁴, Ф. Аста, А. Мюллера⁵ и других бесчисленных. Знаменитые братья Шлегель (Фридрих и Август Вильгем)⁶ обработали его *прагматически*, прилагая преимущественно к произведениям поэзии в ее синхронистическом соотношении с историею человечества. Сам Гете в своих «Прописях» («Propyläen»)⁷ дозволял гению своему испытывать и судить самого себя по уложению Шеллингову. Неоспоримо, применения сии послужили в величайшее благо искусству и имели ощутительно действенное влияние на характер и судьбу поэзии. Чрез них возвратила она свое достоинство, погибавшее прежде под тяжестью школьных дефиниций или ускользавшее из-под щупа психологических розысканий, и явилась снова, во свете идеального *одушевленного* созерцания, *языком богов*, глаголом творящего духа, поведующим дивные тайны жизни, во глубине его сокрытые. Но сие самое одушевление, к коему воззывало Шеллингово учение об изяществе, быв простерто за пределы благоговейного философического смирения пред святилищем истины, послужило эстетическому умозрению в пагубу. Очарованная вскрывшимся пред ней чудным светом, мечтательность захотела прочесть в нем все сокровеннейшие тайны искусства. Она пыталась подстеречь и уловить все биения внутренней жизни творческого духа в таинственном общении с идеею изящного; вслушаться в их внутреннейшие отношения, отыскать таинственный ключ образуемых ими аккордов и положить их на размеренные и разочтенные ноты. Невозможность уловить их бессущную простоту в ясные и определенные понятия заставляла ее прибегать беспрестанно к образам, искованным разгоряченною фантазиею, и, подобно древним Титанам, громоздить их друг на друга, дабы завоевать ими недоступный Олимп безусловного изящества. Но сии затеи естественно должны были погребаться под

собственною тяжестью. Тщетно иступленный смысл истощал весь запас логических тонкостей и все богатство фантастических красок: он задыхался в невещественной пустоте об-он-пол-вещественности, и усилия его оканчивались почти всегда шумным гулом многосоставных слов и длинным рядом алгебраических формул. Было время, когда Аст, излагая в своем «Искусствословии» («System der Kunstlehre») отношение между философиею, религиею и искусством, утверждал со всею методическою официальностью, что философия есть «познание конечного в бесконечном», религия есть «видение бесконечного в конечном», а искусство — разумеется, творческое — есть «созерцание и представление безусловной гармонии конечного и бесконечного»; и — вероятно, для большего приближения к общему разумению — позаботился очувствовать сию великую тайну мудрости в математической схеме треугольника⁹. Чем страннее, необычайнее, ярче и заносчивей были подобные выходки, тем больше возбуждали они удивления. В «Афоризмах об искусстве» («Aphorismen über die Kunst») проф. Герраса¹⁰, оказавшего себя во многих других опытах умным и светлым мыслителем, «поваренное искусство» называется «пластикою текучего» («Plastik des Flüssigen»); а парфюмированье — «музыкой запахов» («Musik der Düfte»). Фридрих Шлегель в ранних своих *опытах* — коих промахи искупаются обилием истинно возвышенных мыслей — называл *зодчество* — «застывшею музыкою» («gefrorne Musik») и величал *историка* — «вспять обратившимся пророком» («rückwärts gekehrter Prophet») ¹¹. Сия страсть увиваться фантастическими образами продолжается и поныне, служа для иных благовидною личиною философического шарлатанизма и обезображивая у других истинно высокие взгляды и драгоценные мысли. Нередко понятие укутывается ими до такой степени, что погибает и для смысла и для воображения. Так у Трандорфа¹² изящное называется «объятием мира ради объятия» («das Erfassen der Welt für das Erfassen»); просим разгадывать! Таковы плоды метафизического иступления, произведенного в Германии Шеллинговою *системою тождества* — иступления, подававшего и подающего донныне повод к беспрестанному возникновению различных теорий изящного, из которых каждая находит свой более или менее обширный приход, благоговеющий пред ней с более или менее изученным одушевлением, и которые все ранее или позже отходят друг за другом на общее место безмятежного покоя — в шкафы библиотек и исторические предисловия новых систематиков. Но в бесчисленном множестве фанатических энтузиастов нового

учения были и умеренные мыслители, заключавшие себя в должных границах любознательности и принесяшие теории изящного существенную пользу, благоразумным применением к ней нового философического взгляда. Между ними особенное счастье у нас в России послужило Бахману, коего творение, давно известное в нашей литературе по слухам и отрывкам, теперь все является в переводе.

Перевод Бахмановой «Теории искусств» отличается достоинствами, еще редкими в нашей литературе. Кроме недавнего перевода Бахмановой же «Логики», сделанного в Санкт-Петербургской духовной академии¹³, мы не знаем других опытов переложения на русский язык ученой, философской книги, где бы в равной степени совмещались правильность, чистота и благородство выражения с верностью, точностью и вразумительностью. Утонченно-искусственная номенклатура новой немецкой философии передана без варварского насилия отечественному языку. Благодаря умению переводчика, в диалектическом машинизме теории не слышно тяжелого скрыша педантизма. Коротко сказать, творение Бахмана, в настоящем переводе, не будет казаться пугалом для образованной не официально ученой публики. Это тем приятнее, что перевод сей принадлежит молодому студенту Московского университета. Истинно русские, считающие сие высокое святилище наук средоточием просвещения великой империи, без сомнения, порадуются вместе с нами успехам в мысли и в языке, коих труд сей есть приятное ручательство. Молодой переводчик посвятил его своим товарищам, студентам Московского университета, для которых творение Бахмана, за недостатком других пособий на отечественном языке, может быть полезно, при благоразумном употреблении. Посему, дабы столь похвальное усердие достигло вполне своей цели, мы поставили обязанностью войти в подробное исследование разных систем теории изящного, которое одно только может сохранить юную любознательность, среди колебания мнений и толков, на прямой, истинной точке зрения. Те, кои внимательно просмотрели краткое изложение судьбы теории изящных искусств, нами представленное, легче и вернее поймут истинное достоинство Бахманова опыта и воспользуются им надежнее и прочнее.

Обозревая многочисленные формы, кои теория изящных искусств принимала в различные времена у различных народов, нельзя не заметить, что их разномыслие и разногласие основывается на исключительном пристрастии к одному из трех главных деятелей всякого, а следовательно, и эстетического позна-

ния. Все, доступное нашему ведению, слагается из двух элементов: *идеального*, постижимого уму чрез внутреннее созерцание (ноумен), и *вещественного*, осязаемого чувственностью чрез внешнее наблюдение (феномен). Сии два элемента, в своем нераздельном соединении переходя чрез ощущение в собственность сознания, уловляются разумом в *понятии*, сообщающем образуемому из них предмету познавательную вещественность. Таким образом, каждое сознание, и следовательно познание изящного, предполагает три данные, без которых оно не может существовать как определенное событие (факт) разумения. Это суть: *воззрения*, *понятия* и *идеи*, соответствующие трем главным познавательным способностям души: *чувственности*, *разуму* и *уму*. Каждое из сих трех *данных*, в свою очередь, служило для мыслителей единственною точкою отправления и исключительною темою умственного исследования. Отсюда происходят три главные образа воззрения, к коим могут быть возведены все различные проявления умственной деятельности при составлении теории изящных искусств, равно как при всяком умозрении. Это суть: *эстетический эмпиризм*, *эстетический критицизм* и *эстетический трансцендентализм*, коих в древние времена представителями были Аристотель, Лонгин¹⁴ и Платон и которым в новейшие времена соответствовали не лица, а целые нации: Франция, Англия и Германия. Сия последняя, обнявши поочередно все сии три способа исследования под *трансцендентальным* углом зрения, сообщила *эмпиризму* методическую стройность чрез Баумгартена¹⁵, возвысила *критицизм* до философической полноты Кантом и явила высочайший образец систематического *трансцендентализма* в Шеллинге. Так как в Бахмане мы признали ученика школы Шеллинговой, обратим здесь внимание на достоинства и недостатки *эстетического трансцендентализма*, коего теория Бахмана есть не полное, но живое отглашение.

Приникать в таинственное святилище ума, где в светозарной сени *идей* почивают вечные первообразы бытия, составляющие небесное наследие духа человеческого, и доведываться там разрешения тайн изящества, просиявающего сквозь наружную кору искусственных произведений, есть, без сомнения, дело великой и существенной важности для умозрительного исследования мира художеств. Явления изящных искусств тогда только позволяют разгадывать истинное свое значение и достоинство, когда дышущая в них таинственная гармония жизни открывает себя умственному взору в превышечувственном созерцании *идеи безусловного изящества*. Иначе при виде Зевеса

Фидиева¹⁶ пробуждалось бы одно добродушное сожаление о своде храма, долженствовавшем неминуемо сокрушиться о величественное чело восставшего громовержца. Мрак, в коем почивает идея безусловного изящества, не совсем недоступен ведению. Отражаясь в живом зеркале сознания более или менее ясными отлучами, она позволяет уловлять себя в светлые образы одушевленной фантазии (идеалы), из которых разум может выработывать логические абстракты, допускающие себя развивать и свивать в целост систематического единства. Таким образом, составляется *метафизика изящного*, довершающая вместе с *метафизикой истинного и доброго* целост *трансцендентальной философии*. Ее существенная необходимость для теории изящных искусств не подлежит сомнению: ибо она только одна может сообщить ей философическую полноту, основательность и непреложность. Но теория изящных искусств весьма осторожно должна пользоваться ее содействием. Ничто не может быть для ней опаснее метафизического исступления. Увлекаясь им, она подвергается опасности упустить из виду существенность, которая должна составлять главнейший предмет ее изысканий и затеряться в беспредельных пустынях бесплодного умозрения. Тем менее можно доверять метафизике изящного исключительное право созидать теорию изящных искусств собственной силою, без всякого чуждого содействия, как то делается в *эстетическом трансцендентализме*. Сколь ни безусловна должна быть вера наша в *идею*, все остается возможность усомниться и спросить, не произвольны ли понятия, коими она определяется. Конечно, нисходя от *идеи* к *явлениям*, можно прицеплять к ним эфирную ткань умозрения и таким образом вплетать в нее свидетельства опыта. Но кто поручится, что сии свидетельства не вынуждены тирански диалектической пыткой или не подобраны лукаво софистической хитростью для защиты ложных мечтаний? Сам опыт получает голос и право свидетельствовать не иначе как свыше и может служить решению умозрительных задач только тем, что раскрывает внутри нас изъясняющее начало; бесконечною же своею частностью возбуждает всегда опасение касательно общих положений, на нем основываемых. Итак, теория изящных искусств превратится в паутину, развевающуюся по воздуху, если позволит себе ограничиться *эстетическим трансцендентализмом*. Она может быть проста в началах, тонка в различениях, строга в выводах, плодovита в результатах, но ее приложение к изящным искусствам всегда останется проблематическим, пока сама она будет уединяться в надоблачных пустынях метафизики.

По счастью, Бахманова «Теория искусств» не такова. Она заимствовала у Шеллингова *трансцендентализма* идеальное одушевление, коим просветлены все ее взгляды; но сохранила себя постоянно в пределах благоразумной осторожности. Последняя часть ее, рассуждающая собственно об искусствах, отличается особенно прагматической внимательностью к явлениям опыта. Зато, конечно, «Теория» Бахманова не может похвалиться тою высочайше симметрической стройностью и полнотой, которая ослепляет и дивит в системах Аста, Вагнера, Трандорфа, Сольгера и других решительных трансценденталистов. Но да не огорчает это юных мыслителей! Мы сами знаем, по собственному опыту, сколь обольстительны сии фантастические калейдоскопы, в коих понятия представляются в таких стройных, в таких изящных формах. Эта изящная стройность есть оптический обман, коим забавляться извинительно только детям. По несчастью, забава сия очень легка и потому весьма соблазнительна. Молодым умам, конечно, охотнее тешиться этой калейдоскопической игрой призраков, чем рыться в хаосе действительности и собирать раздробленные ее крупички в систематическое единство усилиями собственного мышления. На это надобно много трудов, много терпения. Отсюда особенное пристрастие молодежи к *трансцендентальной* мечтательности, обнаруживающееся и в нашем отечестве. Мы убеждаем их вразумиться несчастными последствиями сей мечтательности, оканчивающейся или смешным шарлатанством, или жалким сумасбродством. Отправляясь в высшую страну умозрения, без запаса опытных, прагматических сведений —

В челноке
Налегке, —

шарлатаны и сумасброды скоро налетают

Через мглу,
На скалу
И кладут свою главу
Неоплаканную!¹⁷

За примерами ходить недалеко. Сколько соблазна произвело у нас известное философическое превращение *мухи в науку!* И между тем это произошло от незнания Баумейстеровых эмпирических правил силлогизма второй фигуры!¹⁸ Не доказывал ли весьма недавно один самоучка *высший взгляд*, что *духовная, внутренняя* сторона музыкального искусства выражается ду-

ховными инструментами потому, что *внутри* их дуют? От высокого до смешного один шаг: эту глубокую истину доказывают все сумасбродные трансценденталисты, все *верхогляды*, начиная с звездочета Фалеса, свалившегося в ров¹⁹, до историка русского народа, ударившегося в романы²⁰.

В заключение скажем, что всякое истинное познание, а следовательно, и познание изящного возможно только при участии всех сил мыслящего духа и посему не может и не должно быть односторонне. Да и для чего ж иначе снабжены мы от всезидительной мудрости различными орудиями познания, если б одним из них могли вполне управиться с многостороннею вещественностью? Инстинкт, управляющий низшею степенью развития нашей познавательной деятельности, *чувственностью*, может быть для нас полезным обличителем и наставником. Она обогащена пятью различными орудиями приятия внешних впечатлений: и между тем не ограничивается ни одним из них исключительно при составлении полного *опытного* понятия о предметах. Она *осматривает* их наружные формы, *ощупывает* их толщу, *прислушивается* к когезии* их частей и изведывает внутренний их состав *обонянием* и *вкусом*. Точно так же должен поступать и дух ведения в высшем своем стремлении к изучению таинств бытия и действия. Всякое живое и полное знание — а следовательно, и теория изящных искусств — должна быть плодом совокупного гармонического действия различающего *самоуглубления*, *созидающего умозрения* и оправдывающей *наблюдательности*. *Чувство*, *разум* и *ум* должны трудиться общими братскими силами: и тогда можно ожидать полного успеха. Только не должно забывать, что строить надобно снизу, что *начинать* нельзя иначе как *сначала*.



* От франц. cohésion — сцепление. — Ред.



Н. И. НАДЕЖДИН

«Основания физики» Михаила Павлова

<...> К чести современного просвещения должно признаться, что первые удачные покушения возвести знание о природе к живому, систематическому единству принадлежат так называемой Философии Природы, воспитываемой в школе нового Германского любу мудрия. Но основатели ее, Шеллинг и Окен, простерлись уже слишком далеко. Возвысившись счастливо на такую точку зрения, с коей природа открывалась им в своем живом, гармоническом единстве, они мечтали изъяснить вполне тайну ее божественного происхождения, тайну, принадлежащую неоспоримо к неизлечимым советам вечного и беспредельного Творца. Они думали создать космогонию. Излагая систему Окена, мы имели случай некогда заметить, как исполнен им сей Титанский замысел. У нас, в России, с подобной космогонической точки зрения учение о природе представлено знаменитым Велланским в его Физике¹, которая, к сожалению, не нашла себе между нами достойных истолкователей.

Г. Павлов в своих исследованиях поступил гораздо осторожнее и безопаснее. Удержав основной взгляд на природу, как на гармоническое единство сил, он устранил от себя все метафизические притязания. Посему его Основания Физики ограничиваются только систематическим развитием сил природы. И сие развитие, к чести Русского мышления, не заимствовано ниоткуда, а принадлежит самому г. Павлову. Вот краткий очерк его системы, коей важнейшие отрывки неоднократно были помещены в «Телескопе»!

Физика есть наука о силах или деятелях природы. Главных сил, коими содержится бытие вещественного мира, две: сила расширительная или средобежная и сила сжимательная или средостремительная. Сии две силы являются в трех видах или степенях могущества: как силы общие или мировые, как силы

частные или планетные, как силы органические. Из первой степени сила средобежная есть свет, сила средостремительная есть тяжесть: из их соединения образуется вещество, третий деятель мировой жизни, которое есть не что иное, как свет, потемненный тяжестью. Рассмотрение сих трех деятелей составляет первую часть системы г. Павлова, которую он называет *Физикою Общею*. На второй степени сила расширительная является электричеством, сила сжимательная магнетизмом; соединение их составляет гальванизм: это предметы второй части, которую г. Павлов называет *Физикою Частною*; сюда относятся также исследования воздуха, земли и воды, как трех вещественных деятелей планетной жизни, соответствующих невестественным силам электричества, магнетизма и гальванизма. На третьей степени органическая жизнь выражается двумя главными процессами, растительным и животным, сливающимися в единстве процесса мирового: это содержание третьей части, которую г. Павлов называет *Физикою Органическою*.

Ныне сомнения, что основная идея триединства сил, на коей зиждется система г. Павлова, не есть его собственное произведение: она составляет теперь уже общее достояние философического умозрения. Но г. Павлов обнял и развил сию идею собственным, оригинальным образом. Теперь вышла только первая часть его системы, составляющая *Общую Физику*: и здесь видны уже значительные отступления, ему собственно принадлежащие. По учению Германских представителей философического естествознания, мировая жизнь держится также двумя главными силами, светом и тяжестью: но их единством признается не вещество, а теплота, которую г. Павлов, с своей стороны, рассматривает, как явление света, а не как общую мировую силу. Верный основному взгляду, г. Павлов представил общие свойства вещества в систематическом единстве, которое принадлежит также собственно ему. Вот права на оригинальную самобытность, доказанные одною первою частию; с нетерпением ожидаем последующих, где сии отступления должны повести к другим частнейшим особенностям, кои довершат самобытную физиономию умственного создания г. Павлова.

Само собою разумеется, что положительные сведения, составляющие вещественное содержание *Физики*, в сей превосходной раме уместены во всей современной свежести и полноте. Отстранена только чуждая примесь, коей прежние физические учебники загромождались вследствие логической неопределен-

ности круга науки: но это необходимая ампутация, от которой система выигрывала самостоятельность и целость. Вместо хаотического крохоборства из Механики, Химии, Акустики и Оптики, наук, имеющих свою отдельную самобытность, в системе г. Павлова Физика дополнила состав свой исследованием органических сил, представляющих последнюю степень развития вещественной жизни, и таким образом сделалась полною умственной картиною великого здания природы.

Повторяем, труд г. Павлова есть сокровище, коим мы достойно можем хвалиться. И сие должно быть тем приятнее для нас, что он начат и совершается в недрах Императорского Московского Университета, в сердце Русского образования и духа! Честь и слава Московскому Университету! Да процветает он в роды родов под сенью попечительного правительства! Да украшается всегда, истинными жрецами наук! И да возвращает на Русской девственной почве достойные плоды живого, благотворного просвещения!





П. Я. ЧААДАЕВ

Отрывки и афоризмы

<...> Как известно, по Канту, работа разума сводится к некоей постоянной проверке собственных наших восприятий: по его мнению, мы знаем и наблюдаем только нас самих, поэтому мы можем воздействовать только на самих себя. Ясно, что человеческий разум не мог на этом остановиться, как не мог он несколько позднее довольствоваться и точкой зрения Фихте, в сущности составляющей чрезмерное развитие той же критической философии. Впрочем, это возвеличивание своего «Я», начатое Кантом и завершенное Фихте, должно было неизбежно погрузить человеческий разум в своего рода ужас и заставить его отшатнуться от необходимости в будущем раз и навсегда рассчитывать на одни только свои единичные силы; поневоле человеческому разуму пришлось искать убежища в *«абсолютном тождестве»* Шеллинга, *искать* помощи и содействия в чем-то вне самого себя, в чем-то таком, что не есть он сам. К несчастью, разум обратился к природе, и, к еще большему несчастью, он, в конце концов, слился с природой. Вот в каком он сейчас положении, несмотря на работу *спекулятивной* философии, несмотря на все те более или менее осторожные оговорки, которые она пытается установить. Остается теперь, воспользовавшись все же завоеванием человеческого разума, вернуть его к подножию вечного. Таково предназначение философии наших дней, и, как нам кажется, она его недурно выполняет, хотя, может быть, и не отдает себе отчета во всем значении своей работы...

...Причина и действие не разнородны; начало и следствие — одно целое. Одно не может существовать без другого, ибо начало таково, только поскольку оно производит такое-то действие или порождает такую-то вещь. В индивидууме часто преобла-

дает та или другая сторона, только во вселенной, в совокупности вещей субъект и объект совершенно сливаются, тождество полное. Такова система Шеллинга. Раз не-Я признано и допущено его действие на мое Я, спрашивается, нет ли в не-Я чего-то, что по отношению к самому себе тоже есть Я, и если это нечто действительно существует, то какова его природа и каково его действие на первичное Я. Такова проблема, поставленная Фихте. Движение человеческого ума не что иное, как последовательное рассуждение. Достигнув конечного предела этого универсального рассуждения, человеческий разум достигает полной своей мощи. Гегель.

<...> Известно, что Шеллинг считается лишь продолжателем Спинозы, развившим его учение и придавшим окончательный облик современному пантеизму¹. Нет сомнения, что, с его точки зрения, действительные силы природы только утверждают себя, проявляя свое действие в мире, и что поэтому природные явления приравниваются как бы к логическим операциям, а не вещественным фактам. Из этого, однако, не следует, что при таком взгляде на физические силы вселенной природа превращается в разум, а отсюда вообще еще далеко до пантеизма. В сущности, это не что иное, как философская фразеология, налагаемая на нас бессилием человеческого языка и потребностью нашего разума все свести к идее единства, идее, под вдохновением которой, как известно, была сформулирована вся эта система. Идеалист объясняет природу на языке спиритуализма², вот и все, но отсюда не следует, что он видит повсюду Дух и Идею. За каждым явлением природы он видит акт духа, но этот акт духа, по его мысли, всегда остается отличным от явления. Вы рассуждаете, вы вычисляете, говорит он, и вы приходите к известным логическим выводам, реальное осуществление которых зависит только от вас; вы встречаетесь затем в природе с фактами, которые соответствуют этим выводам и которые, как вам известно, являются результатом аналогичных актов; вы заключаете из этого, что между природой и вашим разумом существует тождество. Вот исходный пункт этого учения. Но, очевидно, здесь речь идет не о самой природе, но о силе, определяющей движение материи, совокупностью которых только и является природа. Но пребывает ли эта сила в недрах самой природы или вне ее, этого идеалист не знает; более того, у него нет никакого основания предполагать, что она пребывает скорее в природе, где-либо вне ее. Он, впрочем, прекрасно знает, что те приемы, которыми пользуется человечес-

кий разум, не заимствованы им из мира физического, что он нашел их в самом себе, что поэтому их тождество с приемами, применяемыми природой, не есть результат присутствия природы или действия, оказываемого ею на наш ум, но что это первичный факт, т. е. что тут просто два разума, действующие независимо друг от друга, но тождественно, две силы раздельные, но одного порядка. Поэтому, с его точки зрения, тождественны между собой не мысль и природа, но один управляющий ими закон, который проявляется известным образом в природе и иначе в разумном существе. Одно из его проявлений знакомо нам по голосу нашего сознания, другое — путем наблюдения; эти два рода знаний взаимно дополняют друг друга, современное же знание, естественно, знание общее и всемирное. Особым законам природы соответствуют частные законы логики и мышления; никогда нет противоречия между тем, что совершается внутри и вне нас, если только мы, злоупотребляя своей свободой, не исказим своего суждения, ибо всякому, как известно, мыслящему существу предоставлено право и возможность заблуждаться, равно как и познавать; наконец, подлинное тождество существует не между нашим разумом и природой, но между нашим разумом и другим разумом. Вот как нужно понимать теорию *абсолютного тождества*. <...>





П. Я. ЧААДАЕВ

Письма

ШЕЛЛИНГУ

1832. Москва

Милостивый государь.

Не знаю, помните ли вы молодого человека, русского по национальности, которого вы видели в Карлсбаде в 1825 году¹. Он имел преимущество часто беседовать с вами о философских предметах, и вы сделали ему честь сказать, что с удовольствием делитесь с ним вашими мыслями. Вы сказали ему, между прочим, что по некоторым пунктам вы изменили свои воззрения, и вы посоветовали ему подождать выхода нового произведения, которым вы тогда были заняты, прежде чем знакомиться с вашей философией. Это произведение не появилось, и этот молодой человек был я. В ожидании я прочел, милостивый государь, все ваши произведения. Сказать, что я поднялся по вашим стопам на те высоты, куда в таком прекрасном порыве вознес вас ваш гений, было бы, может быть, самонадеянностью с моей стороны; помнится, вы находили, что г. Кузен² плохо вас понял; и было бы слишком смело со стороны человека, неизвестного в европейском мире, притязать на превосходство перед столь крупной литературной известностью; но мне будет позволено, думаю я, сказать вам, что изучение ваших произведений открыло мне новый мир; что при свете вашего разума мне приоткрылись в царстве мыслей такие области, которые дотоле были для меня совершенно закрытыми; что это изучение было для меня источником плодотворных и чарующих размышлений; мне будет позволено сказать вам еще и то, что, хотя и следуя за вами по вашим возвышенным путям, мне час-

то доводилось приходиться в конце концов не туда, куда приходили вы. В настоящее время я узнал от одного из своих друзей, который провел недавно несколько дней в ваших местах, что вы преподаете *философию откровения*. Публичный курс, который вы читаете в настоящее время, милостивый государь, является, думается мне, развитием той мысли, которая зарождалась в вашем уме, когда я вас видел в Карлсбаде. Мне неизвестно, что представляет из себя то учение, которое вы излагаете в данное время вашим слушателям, хотя, признаюсь, при чтении вас у меня зачастую являлось предчувствие, что из вашей системы должна когда-нибудь проистечь религиозная философия; но я не нахожу слов сказать вам, как я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией. С первой же минуты, как я начал философствовать, эта мысль встала передо мной, как светоч и цель всей моей умственной работы. Весь интерес моего существования, вся любознательность моего разума были поглощены этой единственной мыслью; и по мере того как я подвигался в моем размышлении, я убеждался, что в ней лежит и главный интерес человечества. Каждая новая мысль, примыкавшая в моем уме к этой основной мысли, казалась мне камнем, который я приносил для построения храма, где все люди должны будут когда-нибудь сойтись для поклонения, в совершенном знании, явному богу. Затерянный в умственных пустынях моей страны, я долго полагал, что я один истощаю свои силы над этой работой или имею, по крайней мере, лишь немного сотоварищей, рассеянных по земле; впоследствии я открыл, что весь мыслящий мир движется в том же направлении; и великим был для меня тот день, когда я сделал это открытие. Но в то же время я был поражен потребностью в высоком индивидуальном разуме, в отдельном великом деятеле, созданном для того, чтоб руководить всеми разумами, всеми деятелями толпы. С тех пор естественно я стал думать о вас. Я сказал себе, возможно ли, чтоб новый свет, который несомненно вскоре просветит нас всех, не воссиял во всем своем блеске, прежде чем открыться глазам всего мира, пред очами этого человека, столь высоко поставленного в моральной сфере мира и которому род человеческий обязан в значительной мере тем, что вновь обрел свои первые и святые воззрения? Он, согласивший столько расходящихся начал человеческой мысли, не приведет ли к соглашению религиозное начало с началом философским, которые уже теперь соприкасаются? Одним словом, в моих сокровенных положениях про-

гресса и совершенствования я предназначал вас к осуществлению того великого переворота, к которому, на мой взгляд, стремится новый разум: и вот мне говорят, что уже не земную науку возвещает ваше красноречивое слово, а науку небесную; мои желания, мои предчувствия осуществились в некотором роде!

Сначала, милостивый государь, я хотел написать вам лишь в целях поблагодарить вас. Но теперь я не могу противостать желанию узнать что-нибудь об этом новом облике вашей системы. Будет ли с моей стороны нескромностью просить вас (без всяких других прав на благосклонное внимание, кроме моей страсти к прогрессу человеческого разума и моего качества гражданина страны, в высокой степени нуждающейся в просвещении) сообщить мне некоторые данные об общих основах или главной мысли вашего теперешнего учения. Ибо, как ни могуществен ваш голос, милостивый государь, он не достигает наших широт; мы очень удалены от вас, милостивый государь; мы принадлежим к другой солнечной системе; и светлый луч, исходящий от какой-либо из звезд вашего мира, совершает огромный путь, прежде чем достигнуть нашего, и зачастую теряется в пути.

Если г. Тургенев, друг, о котором я только что говорил вам, все еще в сношениях с вами, он мог бы, пожалуй, сообщить вам, что мои научные занятия и мои труды делают меня достойным общения с вами. Как бы то ни было, в данную минуту я не хочу ни говорить вам о своих собственных мыслях, ни повергать на ваше авторитетное суждение то, что я с моей стороны называю своей системой; я знаю, что если на этот раз я могу рассчитывать на что-либо, то исключительно на интерес, который вы могли бы найти в том, чтобы ввести в вашу философию не только меня, но через мое посредство и целое молодое поколение, бедное настоящим, но богатое будущим, столь же жадное к просвещению, как и имеющее мало средств к удовлетворению своего научного пыла и великие судьбины которого не могут быть безразличны мудрецу, стремящемуся объять вселенскую судьбу всех вещей. Я очень желал бы, милостивый государь, не обмануться на этот раз в моем ожидании, как когда-то, но, что бы ни случилось, я никогда не перестану удивляться вам и сохраняю память о тех немногих часах, когда я наслаждался беседой с вами.

Благоволите принять, милостивый государь, уверения в моем глубоком уважении.

А. И. ТУРГЕНЕВУ¹

Благодарю вас, мой друг, за ваши крайне интересные сообщения. Это — настоящее обозрение в форме письма. Ваше письмо из Лондона¹ в особенности живо меня заинтересовало. Значит, правда, что существует только одна мысль от края до края вселенной; значит, действительно, есть вселенский дух, парящий над миром, тот Welt Geist², о котором говорил мне Шеллинг и перед которым он так величественно склонялся; можно, значит, подать руку другому на огромном расстоянии; для мысли не существует пространства, и эта бесконечная цепь единомысленных людей, преследующих одну и ту же цель всеми силами своей души и своего разума, идет, следовательно, в ногу и объемлет своим кольцом всю вселенную. Продолжайте давать мне чувствовать движение мира: ваши труды, я надеюсь, не пропадут даром. Есть, впрочем, вещи, которые ускользают от вас. Вы ничего мне не сказали, например, о последнем сочинении Гейне. Правда, что большая часть глав этой странной книги появилась уже раньше в различных журналах; но не может быть, чтобы соединение их в одно целое не вызвало волнения в философском мире³. Знаете, как я назвал Гейне? Фиески⁴ в философии. Вы знаете, что он проводит параллель между Кантом и Робеспьером, Фихте и Наполеоном, Шеллингом и Карлом X⁵. Я, следовательно, только продолжил параллель и вполне естественно пришел к ужасающему сочетанию этих двух сатанинских существ, представляющих как тот, так и другой царубийц, каждый на свой лад. Смею думать, что этот новый Фиески немногим лучше старого; но во всяком случае его книга есть покушение, во всем подобное бульварному, с тою только разницею, что короли Гейне законнее короля Фиески; ибо это, во-первых, сам господь бог, а затем все помазанные науки и философии. В остальном тот же анархический принцип, то же следствие вашей прославленной революции; наконец, как тот, так и другой бесспорно вышли из парижской грязи...

ШЕЛЛИНГУ

1842. Москва, 20 мая.

Милостивый государь.

С тех пор как вы сделали честь написать мне¹, произошло немало событий в философском мире, но из всех этих событий

наиболее живой интерес вызвало во мне ваше выступление на новой сцене, куда призвал вас государь, друг гения². Как только я узнал о вашем прибытии в Берлин, во мне проснулось стремление обратиться к вам с пожеланиями успеха вашим учениям в этом средоточии немецкой науки; различные обстоятельства, независимые от моей воли, помешали мне выполнить это: теперь мне остается только поздравить вас с вашим успехом. Я не настолько самонадеян, чтобы предположить, что мои приветствия могут вас бесконечно тронуть, и если бы мне не было ничего другого сказать вам, то я, может быть, воздержался бы от того, чтоб писать вам; но я не мог противостать желанию сообщить вам о том могущественном интересе, который связан для нас с вашим теперешним учением, а также о глубоких симпатиях, с которыми маленький кружок наших философствующих умов приветствовал ваше вступление в этот новый период вашего славного поприща.

Вам известно, вероятно, что спекулятивная философия издавна проникла к нам; что большая часть наших юношей, в жажде новых знаний, поспешила приобщиться к этой готовой мудрости, разнообразные формулы которой являются для нетерпеливого неопита³ драгоценным преимуществом, избавляя его от трудностей размышления, и горделивые замашки которой так нравятся юношеским умам; но чего вы не знаете, вероятно, — это что мы переживаем в данную минуту нечто вроде умственного кризиса, имеющего оказать чрезвычайное влияние на будущее нашей цивилизации; что мы сделались жертвой национальной реакции, страстной, фанатической, ученой, являющейся естественным следствием экзотических тенденций, под властью которых мы слишком долго жили, но которая, однако, в своей узкой исключительности, поставила себе задачей ни более ни менее как коренную перестройку идеи страны в том виде, как она дана теперь не вследствие какого-либо насильственного общественного переворота, что еще могло бы до известной степени оправдывать насильственное возвращение к прошлому, но просто в силу естественного хода вещей, непогрешимой логики столетий, а главное, в силу самого характера нации. Надо принять в соображение, что философия, низвергнув с престола которую вы явились в Берлин, проникнув к нам, соединившись с ходовыми у нас идеями и вступив в союз с господствующим у нас в настоящее время духом, грозила окончательно извратить наше национальное чувство, то есть скрытое в глубине сердца каждого народа начало, составляющее его совесть, тот способ, которым он воспринимает себя и

ведет себя на путях, предначертанных ему в общем распорядке мира. Необыкновенная эластичность этой философии, поддающейся всевозможным приложениям, вызвала к жизни у нас самые причудливые фантазии о нашем предназначении в мире, о наших грядущих судьбах; ее фаталистическая логика, почти уничтожающая свободу воли, восстанавливая ее в то же время на свой лад, усматривающая везде неумолимую необходимость, обратясь к нашему прошлому, готова была свести всю нашу историю к ретроспективной утопии, к высокомерному апофеозу русского народа.





О. И. СЕНКОВСКИЙ

Германская философия

<...> Если Германские философы действительно озарены горным светом, пусть они докажут это, истолковав нам в самом деле тайную связь вселенной и прояснив мрак множества второстепенных вопросов, которые утомляют доселе самые ревностные исследования? Вот скала, о которую всегда сокрушается их Философия и где никакие уловки не в силах прикрыть ее немощи, которая давно заметна людям здравомыслящим и которая заставит наконец молчать многообещающих философов.

Кант, низложитель схоластики, сам Кант был главным виновником этого трансцендентального заоблачного учения. В основание своей системы положил он следующую мысль: единственный источник познания внешнего мира есть опыт, а вывести сущность вещей из идей человека значит предаваться пустым и бесплодным умствованиям: вещи познаваемы только как явления, а не сами по себе, не в безусловно-подлинной их действительности, которая навсегда останется неизвестною. Итак, Кант установил учение, совершенно противоположное тому, какое проповедует позднейшая философия. Но способ изложения его системы отнюдь не благоприятствовал изгнанию старого догматизма, который возобновился тотчас после него: точками отшествия Кант по-прежнему принимал отвлеченности — главный недостаток Философии всех веков; он не спросил себя, имел ли бы он те идеи, которые называет врожденными, если б у него не было чувств, источника опыта, и вместо того чтоб опровергать схоластику методою опыта, он защищал опыт схоластически. Сверх того, он допускал в душе известные первобытные формы знания, то есть рамы, в которых распределялись отношения познаваемых предметов, и наконец довершал несогласимость своего учения вымыслов особенного практического разума, который, в противоположность теоретическому,

определяет у него человеческие поступки помощью собственно-го ясновидения и в познании того, что быть должно, не следует общему логическому способу. От разума, созданного Кантом, до разума, *построивающего* вселенную, один шаг. В этой философии крылся зародыш двух учений: одно истинное, постепенное, ограничивавшееся только возможным знанием; другое мечтательное, исполненное предположений, богатое пустыми перспективами, — и оно-то восторжествовало с помощью Фихте. Он первый провозгласил это мнимое умственное, или безусловное, созерцание всеобщим и единственным источником знания. У него не идеи отражения действительности, а напротив, действительность — оттиск идей; знание не зависит от свойства предметов, а *полагает*, то есть производит, их из себя как собственное дополнение. Слово *полагать* есть философский камень Германского любу мудрия: прибавляя к нему разные предлоги, вы получите удивительные глаголы, которыми все объясняется — то есть *предполагается*. Безусловное лицо, Я, полагает мир внешний, не-Я, как свой антитез, и связывает его с собою безусловным синтезом. Это очень ясно: это значит, что ум производит природу и что только он один имеет истинное бытие, а все прочее существует для него и по его милости; для познания истины стоит лишь углубиться в это Я и выслушать его откровения.

Это слишком идеальное направление системы Фихте, уничтожавшей предметную действительность, возбудило противодействие Шеллинговой философии. Шеллинг наследовал от своего предшественника предположение самобытного ясновидения разума, которое называли тогда умозрением, и вся разница между Фихте и Шеллингом в употреблении этого волшебного жезла.

Шеллинг придал вещам такую же действительность, как и идеям, и соединил их предположением безусловного тождества: вещь и идея одно и то же; это — одно существо, только оно проявляется в двух различных формах. «Безусловное, как всюду тождественное начало деятельности, для проявления себя должно перейти в деятельности противоположные; но разъединение это не есть действительное: что само в себе тождественно, то в сущности не разъединяется, а должно быть только формное, то есть происходящее оттого, что безусловное отражается в самом себе и делается собственным противоположением». И вот почему бык и идея быка одно и то же! Это безусловное тождество всего сущего и всего мыслимого *объясняет* ли или только показывает непроницаемую тайну? Вывод ли

это горнего ясновидения или только самое общее выражение самой обширной отвлеченности? По решению этих вопросов должно судить, настоящее ли открытие сделала Шеллингова философия или только открытие пустых слов.

Называйте идею и предмет тождественными — мы согласны: только не говорите, чтоб между ими не могло быть и безусловной разности; не скрывайте под этим уловочного старшинства идей, которым вы уничтожаете действительность вместо того, чтоб познавать ее. Называйте общую связь вселенной безусловным тождеством, а феномены формами его проявления — Бог с вами: только не уверяйте нас, что этими отвлеченностями объяснили вы первую причину или последние условия всего сущего: блаженной памяти Метафизика толковала их не хуже вашего своими *substantia* и *modi*.

Учение Шеллинга преимущественно занималось внешним миром и оттого получило название Философии Естественной. Но это самое приложение его к природе ускорило упадок школы в общем мнении, потому что сближением с действительностью всего легче было поверить ее догматы. Умозрительная Физика Шеллингистов хотела объяснить явления природы во всех их отношениях и доказать всемирный организм в его целости помощью одного умозрения; но, растерявшись в отвлеченностях, в аллегорических образах и самых странных сравнениях, она скоро превратилась в формализм неподвижный и безжизненный, где силы природы, числа и математические знаки олицетворяются и распределяются по особенной табели о рангах. Так, например, электричество представляет собою смысл, кровь соответствует воде, инстинкт свету, череп алмазу, а что золото и серебро — мужчина и женщина, которые *тяготят* друг к другу, об этом нечего и говорить. «Вещество проявляется в воде, как безразличное, в свете, как идеальное, в алмазе, как существенное». Все объяснено — и дело кончено.

Система Шеллинга далеко распространяла тождество идей с предметами и единство безусловно-подлинного с его проявлениями, однако ж орган знания все еще служил как бы мостом, соединяющим два эти мира, которые поэтому представлялись порознь. Здесь говорили еще об умозрении и познании безусловно-подлинного; безусловно-подлинное было еще предметом, который следовало постигнуть. Путь к нему указан был таким образом, что каждый мог протестовать, если не находил в своем Я обещанного ясновидения, если напрасно измучился, стараясь вдолбить себе в голову возможность, чтоб из $a = a$, из этого пустопорожного тождества и вечного покоя, могло возникнуть

бесконечное разнообразие действительности. Для устранения этого неудобства надлежало еще раз перегнуть эфирную тождественность, надлежало совершенно уничтожить различие между знанием и предметом и так совокупить безусловно-подлинное с идеею, чтоб отнюдь не к чему было привязаться. Это предпринял Гегель. Он хочет решительно устранить всякое психологическое исследование о возможности безусловного знания и говорит, что недоверяющим этой возможности должно отвечать «таким же недоверием к их недоверию». Возможность безусловного всеведения принимает он за факт, не подлежащий сомнению и не требующий доказательств, а так как оно не совместно с умом, стесненным необходимыми условиями, то, по мнению его, должно забыть об этих условиях, не говорить ни об уме, ни об его пределах, и тогда все пойдет как нельзя лучше: только надо иметь доверие.

Кант основал систему свою на критике умственных способностей, чтоб разрушить царство произвола в Философии и уничтожить грезы старой Метафизики. Гегель, в самом начале своего учения, провозглашает невозможность такого философствования для того, чтоб опять вызвать привидения, изгнанные Кантом. Гегель утверждает, что он усовершенствовал систему форм Шеллинга. По его мнению, Шеллинг дал Философии безусловное ее содержание, но, поставив философствующий ум вне решаемых им вопросов, он не успел соединить знания с предметами. Форма, изобретенная Гегелем, форма *per excellen-
tiam*, форма, которая вместе и содержание, есть умозрение, движимое собственно диалектикой, — способ, по которому знание приходит само собою без посредничества ума, изгнанного из этого самодвига; способ, не начинающий с чего-нибудь, предполагающий сперва ничто и разрешающийся ничтожеством. <...>





С. П. ШЕВЫРЕВ

Теория поэзии

<...> Фихтева Философия была переходною и, произведши мгновенный взрыв в умах, скоро исчезла, вместе с своим основателем и всеми его последователями. Между тем Поэзия и искусство в Германии достигли высшей степени развития. Винкельман¹, Лессинг² и Гердер³ раскрыли многие его тайны и собирали цвет искусства у всех народов мира для своей Германии. Шиллер⁴ и Гете были в полной силе развития, и Германия имела уже произведения Поэзии, равные произведениям других народов. В это время явился новый Философ *Шеллинг* (род. в 1775 г.), который должен был отвечать художественному образованию Германии и окончательно решить для нее вопрос об искусстве.

Шеллингу принадлежит создание начал новой теории искусства. Он ввел ее решительно в область Философии и дал ей место в трех частях Трансцендентального Идеализма*, под именем Эстетической. В числе трех деятельностей духа он указал место деятельности художественной наравне с познающею и действующею; в числе трех идей, врожденных духу человеческому, следуя Платону, Шеллинг признал и красоту наравне с истиною и благом и показал их единство и сродство между собою; самое искусство определил свободным творением духа человеческого, в котором проявляется часть божественной творческой силы; творческую силу поставил в соединении бессознательного божественного вдохновения с сознанием художника; красоту заключил в гармонии бесконечного с конечным (идеи с формою); произведению искусства дал совершен-

* System des transcendentalen Idealismus. Tübingen, 1800. Шеллингу в этом последовал и Вагнер в своей Idealphilosophie⁵.

ное превосходство над произведением природы и наконец освободил его от всякой внешней цели, от всякой посторонней зависимости, утвердив цель искусства в нем самом и оградив чувство нравственное тем, что прекрасное есть вместе истинно и благо.

Шеллингу, который сам во многом отправлялся от начал Платона и особенно Неоплатоников⁶, предстояло необходимо решить вопрос: в каком же смысле древние определяли искусство подражанием природе? Он согласил решение этого вопроса с своим определением. Все зависит, говорит Шеллинг, от значения, какое мы дадим слову: природа. Для одного она есть мертвый агрегат неопределимого множества предметов или кладовая вещей мира; для другого почва, от коей приемлет он пищу и содержание; но древним язычникам, обоготворявшим природу, являлась она творящею первоначальную силою, которая производит из самой себя все вещи*. Прибавим, что такую являлась она и создателю Естественной Философии, прежнему Шеллингу, до примирения его с Религией. Итак, если в этом смысле принимать природу, заключает Шеллинг, то искусство, и по мнению древних, будет соревнованием творящей силе природы. Август Шлегель и Бахман повторили мнение Шеллинга**.

В началах, поставленных Шеллингом, видим мы истинное основание новой теории искусства, соответствующее самому характеру искусства Христианского, почерпаемому более из области духа...

Мы усмотрим после, как начала Шеллинга были развиты его последователями, которые вдалились в крайность, равно как и

* Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur. München, 1807.

** Шеллинг в помянутом сочинении (стр. 5) говорит о природе: dem begeisterten Forscher allein die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werktätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte jener Grundsatz wohl, wenn er die Kunst dieser schaffenden Kraft nacheifern lehrte... Авг. Шлегель, в своих чтениях о Теории и Истории образовательных искусств (1827): Nach ihrem wahren Begriffe ist die Natur jene unendliche Urkraft des unerschöpflichen Schaffens und Gebährens (θύσις von φύσις von *natura nasci*). Verstehen wir das Nachahmen und die Natur in diesem Sinne, dann können wir allerdings sagen: die Kunst soll nachahmen, d. h. jener höchst schöpferischen Kraft nachstreben. Бахман говорит то же в своей теории: die Kunstwissenschaft. Jena, 1811. Стр. 26 и 27⁷.

все ученики сего Философа. Но здесь заметим только, что явление Шеллинговой теории в Германии, соответствовало совершенно явлению искусства. Что Шеллинг утвердил в теории, то Гете исполнил на практике.





С. П. ШЕВЫРЕВ

Из писем С. С. Уварову

<...> Не будучи в состоянии слышать Шеллинга, я желал по крайней мере его видеть. Он не жил в Минхене*, а удалился на лето в Нейгауз, что было мне почти по дороге в мое Дакауское уединение, место моей работы. Я был у Шеллинга в его скромном приюте: он принял меня с тем же радушием, с каким принимает обыкновенно Русских, питая к ним душевное сочувствие. С выражением особенной благодарности отзывался он об отношениях своих с Вашим Высокопревосходительством и особенно помнит, как Вы обязали его скорою присылкою каталога Восточных манускриптов. Первый том его новой системы Философии, как мне сказывали, был совсем уже отпечатан и готов к выходу, но он остановил его: иные говорят, потому, что он все еще не признает своего труда довольно совершенным; он же сам ссылается на недостаток времени, причиняемый его многообразными занятиями, сопряженными в особенности с званием его, как Президента Королевско-Баварской академии. Но в будущем году, т. е. нынешнею зимою, он обещает выдать свой труд непременно. Я говорил ему о том ожидании, в каком находится все поколение, воспитанное под влиянием его Философии и дошедшее с ним по какому-то предчувствию до великой задачи: необходимого примирения Философии с Религией. Он был чувствителен к словам моим и сказал мне с сильным чувством самоуверенности: «Я уверен, что Русские друзья мои будут мною довольны». Слышавши прежде от учеников самого Шеллинга, что лучшее до сих пор изложение его настоящей системы находится в книге Профессора Шталя¹ Философия

* Мюнхене. — *Ред.*

Права (Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht von Julius Stahl. Heidelberg, 1830. 2 Vde.), я обратился к нему с вопросом: признает ли он это изложение верным? — Он отвечал мне: «До сих пор из всего того, что было напечатано об моей новой системе, Шталево изложение всех более приближается к моему собственному. Шталь с моего позволения это напечатал и, прежде чем напечатать, сообщил мне свою рукопись. Но, как вы сами могли заметить, изложение его не может дать полного понятия о всей моей системе: оно касается только нравоучения в отношении к Праву. Кроме того, он отступил от меня немного тем, что в нравственных законах мира исключительный перевес дал элементу свободы, почти не признавая необходимости: я этого не говорю в своей системе. Необходимость есть и должна быть, но не такую, какую она является у Гегеля. В этом отношении Шталево изложение даже не верно и не согласно с моим началом. Впрочем, как я сказал вам, из всего печатного до сих пор это лучшее, что было сказано о моей системе».

Форма новой системы его, как уже известно, историческая: в порядке истории человечества он развивает Откровение. Древний мир Греко-Римский входит у него как эпизод, как отступление от главного развития: в нем видит он перерождение или искажение начала Христианского, как он выразился. В своей книге он обещает указать место и Гегелю с его последователями, против которых восстает очень сильно. Прекрасно выразился он о том, как Гегель понимает Бога: «Бог у Гегеля так скован узами логической необходимости, что теряет даже Свое всемогущество; Он не может сделать ничего необыкновенного, ничего сверхъестественного. Вот почему к Гегелеву Богу нельзя принести молитвы: это лишнее, потому что Бог его, скованный логическою необходимостью, был бы не в силах ее исполнить». — Говоря со мною о Франции и соглашаясь с тем, что в ней всякое человеческое развитие парализовано злоупотреблением преобладания политической жизни, он сказал: «Вы видите во Франции на деле то, что Гегель изложил теоретически в своей системе: он поставил целью всего государство, тогда как оно есть только средство к развитию человечества. Франция — пример того, как опасно эту мысль привести в действие».

В своей системе он обещает бросить, сколько человеческому уму возможно, взгляд и на будущее человечество. В планы этого будущего входит и Россия, от которой ожидает он великого развития, и особенно в религиозном отношении.

Памятны мне будут всегда свидание и разговор с Шеллингом: его большие голубые, пронизательные, всеобъемлющие глаза всего более поражают в его физиономии. Надеюсь улучшить время для слушания его лекций, которые он обещает в зимнем семестре, и тогда не премину сообщить Вашему Высокопревосходительству результат слышанного мною. <...>





С. П. ШЕВЫРЕВ

Взгляд русского на современное образование Европы

Известно, что учение Гегеля излагается теперь его учениками: мало осталось сочинений, писанных пером самого учителя. Но не все ученики верны мыслям своего наставника: в каждом из них эти мысли принимают уже особенный оттенок; — нередко последователи одного и того же философа противоречат друг другу; нередко противоречат и сами себе так, что трудно из всех этих разбросанных членов составить единого, полного, самому себе во всем верного и настоящего, неподдельного, неподмешанного Гегеля. Невольно вспомнишь Горациевы¹ *disjecta membra*, только не *Poetae*, а *philosophi*. В Берлине господствует общее мнение, что из всех излагателей самый верный и точный по изложению есть *Гото*², издатель Гегелевской Эстетики.

Но из всех последователей великого и последнего философа Пруссии, из всех ветвей, на которые разделилось теперь его учение, самую лучшую и полезнейшую сторону представляют те, которые заключают область Философии в одной чистой области мышления, в одной Логике, как Гегель заключал ее прежде, и не применяют своих начал ни к какой науке, ни к какому другому развитию человеческому. Такого рода философские упражнения могут быть полезны отдельно, для изощрения человеческой мысли, и чужды вреда, который они наносят, будучи к чему-нибудь применяемы. Великий мастер неосязаемых и неуловимых умозрений сам не любил, чтобы отвлеченное мыслительное начало его Логики применяли к чему-нибудь действительному: ибо оно сокрушалось при первом прикосновении к какой-нибудь существенности. Так благоразумнейшие из учеников Гегеля поступают с его Философией — и главою этой школы чистых мыслителей можно поставить молодого Профессора в Берлине *Вердера*³, преподающего Логику, который с глубиною умозрительности соединяет необыкновен-

ный дар слова. Сюда же можно отнести и *Фейербаха*⁴, который живет в Мангейме и не имеет до сих пор такого поприща деятельности, какое открывает Вердеру Берлинский Университет.

Такое обособление Философии от прочих отраслей развития человеческого и ограничение владений ее одним только чистым эфиром мысли весьма благоразумно придумано теми, которые заранее предвидят вред, могущий истекать от ее применения. Но не менее того, вопрос об том отношении, в каком должны находиться Религия и Философия между собою, существует и раздается громко, особенно в Южной Германии, которая не может принять решения северного, противного Христианскому чувству.

Этот вопрос, величайший из вопросов современного человечества, гремит не только там, но и повсюду, где человек мыслит. Он отдается и у нас, даже, быть может, сильнее, нежели где-нибудь. Во всех странах есть ученые, по силам своим трудящиеся над его разрешением. Но взоры всех обращены на ту страну, которая в наше время была родиною Европейской Философии. Все ждут от нее: что скажет она?

Там, в полуденной Германии, есть человек, на которого устремлены взоры всех, занимающихся решением сего вопроса. Ему по праву подобает оно: ибо он сам занимал место в ряду философов Германии, он сам содействовал к развитию науки — и вдруг исполн мысли остановился и преклонил смиренное чело перед Религией. Все знают, что это явление совершилось в нем по чистому убеждению, без всяких внешних влияний, без всяких уступок: это высший психологический факт нашего века, и тем он замечательнее, что, совершившись начально в душе главы-мыслителя, он повторился и во всех учениках его, которые вместе с своим наставником, не зная о внутренней его перемене, ту же потребность в себе ощутили; на том же вопросе, поникнув глазами, остановились. Все нетерпеливо ждут: что скажет учитель? когда же откроет безмолвные уста? когда совершит великую исповедь перед лицом мира и повергнет знание к подножию Веры?

Все ждут подвига Шеллингова, но *Шеллинг* молчит и коснет в своем молчании. Между тем силы старца слабеют — и время, может быть, отнимет у него возможность совершить великое дело.

Но что же значит молчание Шеллинга? — Из недостатка убеждения оно проистекать не может: благородный характер мыслителя ручается в том, что убеждение было чисто и полно. Из чувства своего бессилия? — Этого предположить нельзя в

такой голове, как Шеллингова. К тому же внутреннее сознание истины должно бы придать ему еще большую силу. Не из чувства ли самолюбия, как многие объясняют? Неприятно же отречься заживо от всего своего минувшего, уничтожить всю прежнюю жизнь добровольным сознанием своих заблуждений перед лицом всего мира! — Нет, мы так не думаем. Отречение совершено, все это знают. Остается подвигом новым в летописях мысли Христианского человечества увенчать жизнь свою и увековечить память во благо истины! Нет, здесь не может быть оскорблено самолюбие: здесь ему пища высокая, если бы оно ее и требовало.

Нет, мы думаем, что причина молчанию Шеллинга глубже: она не в нем самом, не в его личности, не в его отношениях. Нет, причина эта вне его, она в самой Германии. Если бы Философ был уверен в том, что его новая религиозная Философия, ясно им самим созданная, произведет полное убеждение в большей части Германии, — он, конечно, не замедлил бы совершить свой подвиг. Но он предчувствует верно противное и потому не решается. Если обращение Шеллинга к Христианской Религии и мысль его подчинить ей Германскую Философию называли мы высшим психологическим событием нашего века — то, с другой стороны, упорное молчание его есть факт, не менее замечательный, свидетельствующий нам глубоко, что духовное распадение в Германии совершилось и что примирение Философии с Религией, при условии подчинения со стороны первой из них, невозможно. Безмолвие Шеллинга есть самое очевидное и лучшее тому доказательство.

Говоря о тех ученых мужах, которые благодетельно подвизаются на поприще религиозной Философии, не могу не упомянуть еще о *Баадере*, который действует открытее, нежели Шеллинг, и, несмотря на преклонность лет своих, работает бодро и неутомимо. Учение его основано на чисто Христианских началах и даже применено к догматам первоначальной Церкви. Правда, что оно не приведено в строгую логическую систему и имеет рапсодический характер. Но Баадер жестокий противник папизма, также противник и протестантской партии, а потому в Баварии не может иметь поприща для своей философской деятельности, на севере также не возбуждает сочувствия. Его тщетные усилия, не подкрепленные никакими последователями, служат также доказательством той печальной истины, которую извлекли мы из безмолвия Шеллингова.





С. П. ШЕВЫРЕВ

Христианская философия

Беседы Баадера

Братие, блюдитесь, да никто же вас будет прелщая философиею и тщетно лестию, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христе.

Посл. к Кол. Гл. 2. Ст. 8

Франц фон Баадер принадлежит к числу замечательнейших мыслителей Германии современной — и занимает первое место между теми, которые задали себе решение важнейшего вопроса: как примирить Философию с Религией? Вникнув в учение Баадера и сравнив его с учением других Философов Немецких, можно смело сказать, что Баадер глубже, чем все другие, постиг истинное начало Христианской Философии и черпает в самом источнике. Шеллинг и Гегель отдавали справедливость Баадеру. Шеллинг сознается сам, что в своем новом учении о религиозной Философии он заимствовал некоторые основания у Баадера*; Гегель в предисловии ко второму изданию своей логики с особенным уважением отзывается о его учении и даже вменяет себе в достоинство то, что Баадер в некоторых пунктах согласен с его системою**.

Баадер не основал особенной школы Философии в Германии по той причине, что не развил учения своего в виде полной логической системы, как то сделал Шеллинг и потом еще с большею славой Гегель. Причина тому заключается, конечно, не в

* См. статью г-на Мельгунова, напечат. в Отеч. зап. 1839 года¹.

** См.: Hegel's Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Die Logik. Berlin, 1840. Vorrede zur zweiten Ausgabe. S. XXVI.

том, чтобы Баадер был не тверд в своем начале философском; нет — она заключается в полемическом характере, который должно было принять учение Баадера по местным отношениям. Касательно Религии, вся Германия делится на Протестантскую и Римско-Католическую или, правильнее, Папистическую. Баадер не принадлежит ни к той, ни к другой стороне. Он не протестант, он — сильный и резкий противник Папизма²; — но он католик в настоящем смысле этого слова — и всего более сочувствует учению Восточной Церкви. Баадер желал бы развить в своем отечестве, в Баварии, это чисто католическое начало Христианской Религии — и освободить Южную Германию от Римской Диктатуры, говоря его собственными словами. Он думает, что в этом и заключается назначение его отечества, что Баварцы и вообще Германцы южные по своему особенному характеру имеют к тому призвание: есть люди в Баварии, сочувствующие Баадеру; но политические и религиозные отношения правительства препятствуют исполнению его мыслей. Живучи в такой стране, где Папизм имеет сильное влияние и даровитого представителя в лице Герреса, — Баадер, разумеется, должен направлять все свои усилия против сего учения. Но отсюда никак не должно заключать, чтобы он склонен был к протестантизму, как заключали то некоторые протестанты. Баадер не ведет такой полемики с сими последними потому только, что учение их не имеет доступа в Баварской столице, а потому не опасно.

Такое положение не протестанта, не паписта, конечно, весьма не выгодно в той стране, которая была сценою Реформации, где до сих пор надобно принадлежать к тому или другому знамени, где обе стороны доселе утверждают настойчиво в своих крайностях и где кажется невозможною никакая благоразумная середина между тем и другим направлением.

Также не выгодно положение Баадера и по месту, какое занимает он в мире философии. Он не сочувствует ни Шеллингову учению, даже и в новом его виде, тем еще менее Гегелеву, в котором он видит одну из крайностей Протестантизма и против которого ведет жаркую полемику. Он решительно отвергает притязания Гегелева учения на связь с Христианством — и доказывает, что здесь примирение невозможно.

Такое полемическое отношение Баадера к своим современникам, как сказал я, было главною причиною того, почему он не развил начал своей Философии в одну полную систему. Но если кто вникнет в сие учение, то, конечно, найдет в нем, несмотря на рапсодический его характер, единство духа и вер-

ность одному Христианскому началу. К тому же прибавим, что дух истины заключается, конечно, не в системе, органически построенной: система есть более или менее диалектическая хитрость ума; в ее тонкостях и сплетениях часто видны бывают уловки мысли человеческой, признающей противоречие за необходимый закон для того только, чтобы избежать упрека в противоречии. Началам Платоновой Философии более сочувствовало мыслящее человечество, нежели началам Аристотеля, а между тем Платон был только рапсодист-Философ. Аристотель же — творец первой логической системы.

Книга, из которой Баадер почерпал дух своего учения, была Евангелие. В течение 12 лет он ежедневно каждое утро читает Новый Завет — и таким постоянным чтением только он мог напитать дух свой учением Христовым, так что все мысли его вращаются в этой сфере. Отцы Церкви ему также знакомы. Из философов Немецких он преимущественно изучал Иакова Бема³: он сожалеет, что Философия Германская впоследствии изменила тому Христианскому направлению, которое дал ей сей знаменитый муж, по всем правам достойно именуемый Тевтонским Философом (Philosophus Teutonicus). <...>





А. А. КРАЕВСКИЙ

Обозрение русских газет и журналов за первую половину 1835 года

2. ФИЛОСОФИЯ

Оригинальных статей по части Философии в первую половину нынешнего года вовсе не являлось в наших журналах. Переводных было также не много: и из них лучшие принадлежат «Телескопу». Там особенное внимание обращают на себя три статьи: 1) *Суждение Шеллинга о Философии Кузена*, 2) *Эммануил Кант* и 3) *Григорий Варсава Скворода*¹.

По знаменитости Автора первое место должно занять *Суждение Шеллинга о Философии Кузена* (№ 1). Если не ошибаемся, это — первое сочинение Шеллинга, переведенное на Русский язык, по крайней мере напечатанное с его именем. Впрочем, здесь знаменитый Германский Философ является не Систематиком, развивающим обширную систему свою, каким привыкла видеть его образованная Европа, но Рецензентом, одобряющим первые произведения таланта, воспитанного под его влиянием. Эту статью, после продолжительного молчания, написал Шеллинг в «Баварские Летописи» (*Baierische Annalen*, № 135, 1833 г.) по случаю выхода в свет второго издания «Философических Отрывков» Кузена, к которому присоединено новое Предисловие, составляющее, по мнению ветерана Германской Философии, замечательнейшую часть сочинения. Это самое Предисловие и составляет предмет рецензии Шеллинга, рецензии вообще замечательной, как справедливо говорит переводчик статьи, потому что она может дать довольно верное (хотя, прибавим, и не совсем полное) понятие об отношениях и степени сродства между эклектизмом Кузена и Германской Философией, в особенности же Философией знаменитого творца Системы Тождества.

По мнению Шеллинга, первая услуга, оказанная Кузеню Францией, состоит в том, что он ниспроверг безусловный сенсуализм, который в мысли и во всех возвышеннейших произведениях умственной деятельности видел только преображенную чувственность. Кузен начал с той точки, на которой застал Философию между своими соотечественниками, и в занятиях своих постоянно следовал этому ходу, который и означает в новом Предисловии своем под тремя главными отделами: 1) метода, 2) приложение методы к Психологии, 3) переход от Психологии к Онтологии и 4) общий взгляд на Историю Философии. Каждую из этих статей Шеллинг представляет в извлечениях и делает на них несколько замечаний. — Относительно методы Кузен объявляет себя на стороне той, которая ставит исходным пунктом всякой здравой Философии изучение человеческой природы, и следовательно, наблюдение, и которая обращается потом к наведению и размышлению, дабы из наблюдения вывести все результаты, в нем заключающиеся. Следовательно, он предпочитает анализ синтезу, методу психологическую — онтологической, и по тому самому Философия его, по собственным его словам, глубоко запечатлена духом Новейшей Философии и отделяется от Новой Философии Немецкой, начинающей с существа существ, дабы по всем степеням бытия низойти до человека и до различных способностей, коими одарен человек. Шеллинг отдает справедливость тому, что в наблюдениях Кузена действительно основательно и остроумно, соглашаясь, что ни в одном сочинении, изданном по сие время, не было ответно удовлетворительно на вопросы, которые он предлагает, и на возражения, кои он противопоставляет методу противной; но замечает, что главнейшее неудобство аналитической и опытной методы, предлагаемой Кузеню, состоит, может быть, в трудности назначить ей предел и с помощью ее действительно возвыситься до крайней точки.

«Путь, по коему следует Автор (говорит Шеллинг), правда, довольно краток; но приводит ли он к цели, это другой вопрос».

При изложении второго от дела Предисловия — приложения методы к Психологии — Шеллинг замечает, что если Кузен по методе приближается к Французской Философии XVIII в., то, по собственным словам его, уклоняется от нее решительно с самых первых приложений. Французская Философия XVIII в. наблюдает только факты ей пригодные; но беспристрастное наблюдение показывает, что в сознании есть такие явления, кои никакими усилиями не могут быть законно подведены под яв-

ления чувственности, — и тут Кузен сознает себя обязанным Школе Шотландской и Школе Канта; но ставит Канту в вину 1) непризнание того, что разум хотя и тесно соединен с личностью, однако глубоко различается от нее; 2) придавание понятиям разума одного лишь субъективного достоинства и 3) новый скептицизм, которым подверг он сомнению и спору законность всякого перехода от Психологии к Онтологии.

Относительно этого перехода от Психологии к Онтологии, составляющего третий отдел в Предисловии Кузена, Шеллинг выписывает слова Автора: «Так как Бог постигается мною в качестве причины, то Он есть безусловная субстанция, поколику есть безусловная причина, и Его сущность заключается именно в творческой силе; три идеи: *я*, или свободно-разумное лицо, *не-я*, или Природа, и их абсолютная причина, их субстанция, или *Бог* (тождество субъекта и объекта), тесно соединены между собою и составляют один и тот же факт сознания, коего элементы нераздельны», и прибавляет к этому следующее: «Читатели, знакомые с Немецкою Философией, могут отсюда достаточно видеть настоящее положение Автора. Мы сделаем только одно замечание, что Немецкая Философия занимается доньше исканием точки отправления, которая дозволила бы идти далее общих истин: ибо все сии общности доставляют только весьма не достаточное знание, весьма не верное, едва достойное имени Науки». — Далее, Шеллинг выписывает и одобряет возражения, делаемые Кузеном своим противникам, именно Школам Сенсуалистской и Теологической, упрекающим его в пантеизме, в пересадке Немецкой Философии на Французскую почву, в том, что он не признается в своих заимствованиях у чужестранцев, и поставляющим в главное преступление его Философии то, что она Философия.

Наконец, при рассмотрении 4-й статьи Предисловия — общего взгляда на Историю Философии — сказав несколько слов в защиту эклектизма Кузена и выписав его собственные ответы противникам, Шеллинг замечает, что Кузен сделался уже добычею неблагодарности, коей должен ожидать всякой, усиливающийся совратить своих современников с пути, давно ими проходимому, и направить их на новый путь. «К этому, — говорит он, — присоединились еще и политические раздоры. Если, с одной стороны, твердой и счастливой полемикой против Философии Сенсуализма он навлек на себя ненависть тех, кои утвердились в сей Системе и обязаны ей большими успехами: то, с другой стороны, и по той же причине партизаны параллельной политической Религии не могли простить ему, что

он, достигши важного сана в Государстве, не предался на их сторону, чтоб разрушить немногие остающиеся еще во Франции элементы Монархии, и что в Парламентском прении о законе касательно устройства Первоначальных Школ защищал необходимость участия Религии и Духовенства в народном воспитании». В заключение Шеллинг изъявляет желание, чтобы Кузен решился снова принять на себя звание Профессора Философии, и утверждает, что должно б было считать невознаградивою потерю не только для Науки, но и для самой Франции, если б политическое поприще безвозвратно отторгло Кузена от поприща, которое проходил он с таким успехом.

Мы не можем кончить отчета об этой рецензии Шеллинга, не выписав мнения его касательно темноты языка Немецкой Философии. «Немцы, — говорит он, — так давно занимались Философией единственно про себя, что их умозрения и язык, становясь более и более непонятными для других народов и удаляясь от общепринятого языка, дошли наконец до того, что мера отступления от общего образа мыслить и выражать мысли сделалась наконец мерою философического таланта. За примерами дела не станет. Семейства, отделяющиеся от общества, чтобы жить только про себя, в числе других особенностей, отталкивающих от них общество, принимают наконец некоторые выражения, им одним свойственные. Это самое случилось с Немцами в Философии. После некоторых тщетных усилий распространить вне Германии идеи Канта, они, по-видимому, отказались от всякой надежды сделаться понятными для других народов и привыкли некоторым образом смотреть на себя, как на особняков Философии, забывая, кажется, что первоначальная цель всякой Философии, цель хотя часто пренебрегаемая, но всегда долженствующая быть предметом постоянных усилий, именно состоит в том, чтобы производить всеобщее убеждение, и что, следовательно, Философия должна быть для всех доступна. Без сомнения, отсюда не следует, что о творениях философических должно судить, как об упражнениях в слоге; но что всякая Философия, которая не может быть понимаема всеми образованными нациями и передаваема приличным образом на всех языках, по сей именно причине не может быть Философией истинною и всеобщею. Итак, участие, с коим иностранцы начинают следовать за ходом Философии Германской, непременно должно иметь благоприятное действие на нее саму. Писатель-Философ, который, за несколько десятков лет, не мог отдалиться от принятой терминологии и освященных формул, не подвергаясь опасности прослыть неучем, ныне может с

большею уверенностью и с большею смелостью свергать с себя оковы принуждения. Он будет искать глубины в мыслях, и, по крайней мере, совершенное отсутствие легкости и ясности в языке не будет уже почитаться, как бывало прежде, талантом и вдохновением философическим». — Этот отрывок может служить как представителем образа мыслей Шеллинга о непонятной и для многих таинственной терминологии философско-Немецкого языка, в которой у нас некоторые видят только одно шарлатанство, так и образчиком прекрасного изложения статьи его на Русском языке.





Н. В. СТАНКЕВИЧ

Из писем к Я. М. Неверову

<19.9.1834>

<...> Прочел я «Систему трансцендентального идеализма», понял целое ее строение, тем более что оно было мне наперед довольно известно, но плохо понимаю «цемент», которым связаны различные части этого здания и теперь разбираю его понемногу. Не смейся! — это одушевляет меня к другим трудам, ибо только целое, только имеющее цель может манить меня. Например, если бы я не читал «Практической Философии» Шеллинга, я бы никогда не принялся с такой охотой за историю, как примусь за нее теперь. Прошло время, когда блестящая мысль была для меня истиною, но потребность веры становится сильнее и сильнее, а постепенное воспитание человечества есть одно из сладчайших моих верований. И как отрадно видеть его в согласии с бытием природы, с сущностью человеческого знания, человеческой воли! Только — или я худо понимаю Шеллинга, или мысли его о человеке оскорбительны! Полагая, что натуральное влечение одного человека (эгоизм) ограничивает свободу другого, он говорит, что прогрессивность в истории есть улучшение общественных отношений (законов), т. е. улучшение средств противодействовать эгоизму, уравнивание эгоизмов чрез действие и противодействие. Он исключает из истории науки и искусства и допускает только по степени их влияния (больше вредного, по его мнению) направление. Мне больше по сердцу мысль Гизо¹ — представить в истории постепенное развитие человека и общества.

Но довольно! Может быть, и очень может быть, что я несправедлив к Шеллингу, не понимая его и говоря такие вещи; он пробудил много интересов во мне. <...>

<16.10.1834>

<...> Я прочел 6 книг Геродота и Систему Шеллинга, которые — простите, Януарий Михайлович! читаю во второй раз, а почему и для чего, о том следуют пункты. Я, кажется, решил-ся на первый случай особенно заняться историей, не то чтоб из непреодолимого влечения, но и не то чтобы по жребию, во что святая не хлыснуть², как говорят наши москали.

В старые годы я ставил единое благо в философии — так и должно было думать. То был возраст непреодолимой жажды к знанию, возраст веры в силы ума и возраст сомнений в старых шатких верованиях. Надобно было дать пищу душе, надобно было смирить междоусобие в ее недрах, надобно было запастись побуждениями к деятельности. Система сменялась системою, но круг знаний расширялся, и высокие предметы исследования поставили душу выше благ мира сего. Так, говорит Одоевский³, в средние века искали философского камня и нашли тысячи целебных составов для болезней! Но в моем учении недоставало прочности и постоянства. Приблизился возраст деятельности, а я чувствую, что многого не знаю. Интерес наук умалился с верою в решение высочайших вопросов. Этот интерес принял другой оборот, я ищу истины, но с нею и добра. История обещает мне много как для одной, так и для другого.

Я имею, я составил себе понятие об истории, но как же узнать мнения об этом предмете таких людей, как Шеллинг? И ради истории я бьюсь над его Теоретическою Философией, с которой в тесной связи находится и Практическая, где он трактует обе истории.

Теперь я гораздо более понимаю Шеллинга, нежели в первый раз, хотя и потею иногда. Мне часто непонятен только ход его мышления (*das Verfahren*). Система для меня уясняется, но мне не нравится немножко его *я* (всеобщее), из которого он как-то слишком механически выводит разумение: я хотел бы, чтобы разум предшествовал всему. Но поелику постройка эта происходит до создания *времени*, то я, вследствие моей душевной потребности, имею право признать, что это *я* в безначальности современно разумению.

Я предвижу, что история должна получить высокое значение на основании этого учения: это — природа, творимая вторым разумением, природа, творимая с сознанием, ибо первая природа сотворена необходимо (по Шеллингу). И философия истории к практической (философии воли) относится как нату-

ральная (философия природы) к теоретической (философии знания). <...>

<28.03.1835>

<...> С Ключниковым⁴ мы читаем один раз в неделю Шеллинга: это прием самый умеренный. Мы хотим непременно вполне понять его, ясно увидеть ту точку, до которой мог дойти ум человеческий в свою долговременную жизнь. Я себе составил свои понятия о истине философских систем: она условная — все основано на методе. Кант показал, до чего ум человеческий может дойти, основавшись на рассуждении (и притом на критике душевных способностей), французы — на вере во внешние чувства и внешние впечатления, Шеллинг — на чистом самосознании и созерцании. Выше возможна одна только ступень (может быть, еще будут системы, но, кажется, полнее, смелее, выше этой, едва ли будет) — проникновение этой системы религией или религии этой системою. Она может развиться в чистое христианство. Но об этом на словах, да и надобно еще изучить получше Шеллинга. <...>

<10.10.1835>

<...> Ты давно уже подшучивал над моим стремлением к философии, но это стремление спасло во мне многое. Оно занимало меня более, нежели что-нибудь другое, и всякое занятие казалось мне односторонним, если оно не имело философского значения. Я занимаюсь историей — но она для меня привлекательна, как философская задача. Теперь мы с Ключниковым принялись за Канта. Мы с ним читали Шеллинга — и если не поняли вполне его хода, его диалектики, то постигли основные идеи, сущность системы. Чтоб возвести свое верование, свое горячее убеждение на степень знания надобно хорошенько изучить основание, на котором утверждается новая немецкая философия. Это основание — система Канта. Уничтожив догматические попытки метафизики, он указал ей новую дорогу. Он вывел, что чистые, преждеопытные понятия нашего ума суть только формы, которые должны быть наполнены опытностью и вне ее теряют свое значение. Следовательно, эти чистые понятия не могут служить органом для решения вопросов о Боге, свободе, бессмертии, предлагаемых обыкновенно в метафизике. Эти три предмета постигаются практическим умом, им *веруют*. Так, Кант, с одной стороны, навсегда оградил религию

от ударов свободного мышления, а с другой — указал новую задачу философам: отыскать начало и возможность знания, как прежде отыскивали начало и возможность мира. Шеллинг взялся за решение этого вопроса. С строгою последовательностью отыскал он, что основное начало нашего знания есть *самосознание*. Оно выше всего, ему нет причины, оно не доказывается, а чувствуется и служит опорой всякому другому знанию. Из этого начала (я = я) он должен был построить все человеческое разумение по закону необходимости и нашел, что между чистым, отрешенным самосознанием и полным разумением лежит целая природа, как необходимое звено, как условие, под которым простое самосознание может развиться в полное разумение. Он исследовал одно только знание, но как будто мимоходом решил происхождение природы. До Канта философия была только поэзия или пустая диалектика; с Канта она стала наукою, ибо исследованием умственных способностей положил он ей прочное основание. Гегеля я еще не знаю. Теперь ты видишь, как необходимо изучение Канта для того, кто желает стать наравне с лучшими идеями нашего века, понять торжество человеческого ума, его заслугу в наше время. А как не хотеть этого? не хотеть нам, которые толкуем о жизни, о благе, о человечестве, о средствах быть ему полезным? — Но быть полезным — неужели значит указать средства к пропитанию, к спокойному житью, к удобствам жизни, к эгоистическому образованию, которое бы умножило удовольствия жизни? Не лучше ли внушить ему высокие убеждения, сознание своего достоинства, христианские истины? — А упрочить религию может одна философия. — Не знаю, достанет ли у меня терпения и сил, а я займусь ею. Скучны формы, в которые она заключена, но мы потерпим за будущее поколение и, может быть, с Божией помощью облегчим труд его. Не думай, чтобы занятие это было у меня исключительное. Нет, мой друг! Истина должна быть жива и плодотворна; заключенная в бедные логические формы, она сушит душу и не возвышает ее. Философия заставит меня с большим жаром изучать историю и искусство...

...Погодин возвратился из-за границы и сообщил мне несколько подробностей о тамошних курсах. В Германии вышла книга: «Die Seherin von Jawort»⁵. Эта ясновидящая рассказывала тайны другого мира, и истину наблюдений, собранных в этой книге, засвидетельствовали Шеллинг, Эшенмайер и другие философы. Эшенмайер, вследствие ее откровений, переменял кое-что в своей системе. То, что мне рассказывали из ее

откровений, очень странно: эти господа — католики, и не шутка ли это? Впрочем, надобно самому прочесть: я никому не верю, а напрасно обвинять Шеллинга в легковерии или иезуитстве — не хочу: он был велик и едва ли может упасть так глубоко; его католицизм основан на какой-нибудь мистической идее, едва ли на расчетах. Совершивши такой подвиг, желать чего-нибудь от мира! И добро бы человеческого счастья, любви! а то — выгоды! Трудно верить! Впрочем, книга, кажется, запрещена, и я не знаю, можно ли свободно говорить об ней. <...>





Н. В. СТАНКЕВИЧ

Из писем к М. А. Бакунину

<...> Теннеман¹ причисляет его (Стеффенса — *Ред.*) к шеллингистам. Погодин советует слушать философию в Мюнхене, где читают Шеллинг и Бадер, любимец Иннокентия². Он находит их католицизм искренним; может быть, все это так, но я плохо верю Погдину, во-первых, потому, что он не в состоянии возвыситься ни до одной чистой, мировой идеи, а во-вторых, потому, что у него на все одна причина: Богу так угодно! Несмотря на это, я очень благодарен ему за сведения, которые сообщил он мне о Германии. Вообще он говорит, что в протестантских землях все наклонны к католицизму. Мне это не нравится! Впрочем, Мишука уверили в этом — по всей вероятности — мюнхенцы, а его религиозности это на руку! Я люблю убеждение чистое, веру, дружную с разумом!

<12.11.1835>

<...> Ты пишешь мне, что не можешь успокоиться, пока не войдешь в дух Канта. Для этого я тебе в коротких словах расскажу, как знаю, его систему. А читая его наскоро и гоняясь за одними результатами, ты собьешься с толку и не получишь никакой пользы. Надо его изучать, надобно привыкнуть на нем к методу новой философии, надобно твердо убедиться в его положениях, которые послужили основанием системе Шеллинга и в трансцендентальной и в натуральной философии. Этот твердый методический ум разбил старые кумиры, развеял призраки, носившиеся в области ума и своею сухою критикою приготовил поэзию Шеллинга. Я благоговею перед Кантом, несмотря на то, что от него болит у меня голова по временам. Вот главное в его системе: знание наше имеет два источника — чувственность (*Sinnlichkeit*) и рассудок (*Verstand*); посредством

первой предметы даются (или принимаются), посредством второго обдумываются. Но как чувственность, так и рассудок имеет в себе чистые, преждеопытные (*antérieurs à l'expérience*, а priori) формы, которые они налагают на данные предметы. Формы чувственности суть пространство и время; формы ума — чистые понятия или категории. Те и другие суть только формы, следовательно, нуждаются в содержании, которое дает им природа, подлежащая нашей чувственности. Следовательно, они имеют свое значение только в царстве опытности; они служат основанием опыту, а не извлечены из оногo — но за всем тем, без внешнего содержания, пусты. Следовательно, нельзя с этими чистыми формами пускаться на решение вопросов, превышающих опытность (например, о Боге, нравственной свободе и бессмертии), нельзя брать их *органом* (орудием) для решения этих вопросов; чистые формы (т. е. пространство, время и категории) могут быть только *канон* (законом, правилом для мышления). — Вопросы о Боге, свободе и бессмертии решает ум практический; видя гармонию природы, мы получаем идею Бога, сознавая в себе нравственный закон, — идею свободы; чувствуя недостаточность этой жизни для развития своих способностей, — идею бессмертия. Таким образом, религия навсегда ограждена от влияния философических переворотов, а философии указан новый путь: не решая отвлеченного вопроса о возможности мира, она должна заняться решением вопроса о начале и возможности человеческого знания. Шеллинг естественно должен был обратить на это свое внимание; согласный с Фихте в рассуждении начала нашего знания, он дал этому началу больший объем (я не читал Фихте, но слышал, что у него *я* человеческое, у Шеллинга — абсолютное). Он заметил сходство законов природы с законами человеческого ума, и это сходство привело его к общему началу тех и других.

Строго и последовательно доказал он, что начало нашего знания, основание всех его законов, закон самый простейший, который не доказывается (ибо дальше его мы выходить не можем), есть *самосознание*, положение: *я есмь*, или *я = я*. — Теперь оставалось ему вывести из этого начала по закону необходимости весь состав человеческого ума, описанный Кантом, или, лучше сказать, *показать*, каким образом из этого сознания должно было развиться все наше разумение.

И он нашел, что между первым абсолютным самосознанием и разумением человеческим лежит целая природа, как условие, под которым самосознание развилось в полное разумение. Вся природа есть лестница, по которой *я* идет к полному разу-

мению в человеке. Человек свободною волею прерывает ряд необходимых действий, и с первым актом воли начинается новое создание. История есть вторая природа, творимая человеком. В искусстве, в изящном творчестве человек уравнивается с абсолютном; он возвращается в первоначальное тождество, сознательное существо творит без сознания. <...>





М. А. БАКУНИН

Из письма родным

22 октября (3 ноября) 1841.
Берлин

<...> Я познакомился в Дрездене с доктором Руге, издателем *Deutsche* (прежде они назывались *Hallische*) *Jahrbücher*¹. Он — интересный, замечательный человек, замечателен более как журналист, как человек необыкновенно твердой воли и ясностью своего рассудка, чем спекулятивною способностью. Он без всякого исключения враждебно относится ко всему, что имеет хоть малейший вид мистического. Разумеется, что вследствие этого он впадает в большие односторонности во всем, что касается религии, искусства и философии. Но во многих других отношениях эта односторонность и абстрактное направление его приносят немцам большую пользу, вырывая их из гнилой, золотой и неподвижной середины, в которой они так давно покоятся. 27 октября (по-нашему 15-го) я выехал рано поутру из Дрездена по железной дороге и в тот же день по железной же дороге прибыл в Halle и там познакомился с профессором Шаллером, с тем, который написал против Штрауса «*den historischen Christus*»². Шаллер не вполне удовлетворил меня. Правда, что из двухчасового разговора человека нельзя вполне узнать, но мне не понравилась в нем какая-то бесхарактерная определенность, которая проглядывает через все существо его.

На другой день я приехал в Берлин и на другой же день моего приезда: 1-е, был у Вердера, который встретил меня с открытыми объятиями, говоря, что ему давно было нужно видеться со мною для того, чтобы освежиться в моей *Rücksichtslosigkeit*³. Я был тронут его встречей. Мы с ним провели часа три; усло-

вились в наших уроках. Через две недели я буду брать у него по два урока в неделю: один раз буду заниматься с ним логикой, а другой раз читать с ним Фихте и Шеллинга. Я от него много-много ожидаю. Его логика (напечатанная до Quantität⁴) — глубокая вещь: она воскресила систему Гегеля, которая в старых представителях своих, как философия, чуть было не заснула на своих лаврах; а в новых представителях пустилась в аферы, т. е. критику, а критика по натуре своей уж необходимо противоречит свободному и глубокому спекулятивному мышлению. Вердер теперь весь в заботах — через недель пять здесь дают его «Колумба»⁵, о котором вы, верно, уж много слышали от Тургенева.

2-е, был в университете и записался на лекции. В этот год я буду слушать: а. Логiku у Вердера; Philosoph<ie> der Offenbarung⁶ — у Шеллинга, «Geschichte der neuesten Zeiten»⁷ у Ранке и кроме этого буду заниматься политической экономией и латинским языком. Работы много, как вы видите, но она не пугает меня: я теперь привык много работать, и предметы-то (кроме латинского языка) все такие интересные.

3-е, отправился к Шеллингу, для того чтобы взять у него номер, кланялся ему от Елагиной⁸, с которой он виделся в Карлсбаде. Говорил с ним о моих занятиях, о том, что он будет читать, — все это в продолжение получаса. Он пригласил меня приходить к нему, и я постараюсь поближе познакомиться с ним. Он почти совсем не похож на свой портрет — маленького роста, но глаза у него чудесные. <...>

Вы не можете вообразить себе, с каким нетерпением я жду лекций Шеллинга. В продолжение лета я много читал его и нашел в нем такую неизмеримую глубину жизни, творческого мышления, что уверен, что он и теперь откроет нам много глубокого. Четверг, т. е. завтра, он начинает. Через несколько времени напишу вам об нем. <...>





М. А. БАКУНИН

Реакция в Германии

Они¹ так же ясно, как и мы, сознают, что наше время есть время противоположения; они соглашались с нами, что это — дурное, в самом себе разорванное состояние, но вместо того, чтобы, доведя его до конца, помочь ему перейти в новую, утвердительную и органичную действительность, они хотят путем бесконечной «постепенности» вечно сохранять это в его нынешнем существовании столь убогое и чахоточное состояние. И это есть прогресс? Они говорят позитивистам: «Сохраняйте старое, но одновременно позвольте отрицателям мало-помалу разрушать его»; отрицателям же они говорят: «Разрушайте старое, но не сразу и не совсем, чтобы у вас всегда оставалось какое-нибудь дело», т. е. «оставайтесь каждый в своей односторонности, а мы, избранные, сохраним наслаждение цельностью для себя» — жалкая цельность, какую могут удовлетворяться только скудные души! Они отнимают у противоположения его движущую, практическую душу и радуются тому, что могут произвольно расправляться с ним. Великое нынешнее противоположение вовсе не есть для них практическая сила современности, которой безоглядно должен предаться каждый живой человек, если он хочет остаться живым, а не только теоретическою забавою. Они не проникнуты действительным духом времени, а потому они — безнравственные люди. Да, они, столь много похваляющиеся своею моральностью, являются людьми безнравственными, ибо нравственность вне блаженно-творящей церкви свободного человечества невозможна. Им нужно повторить то, что автор Апокалипсиса говорил современным ему соглашателям:

«Ведаю дела твои; ты ни холоден и ни горяч; о если бы ты был холоден или горяч!»

«Но раз ты тепел, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст моих».

«Ты говоришь: я богат, сыт и ни в чем не имею нужды, а не знаешь, что ты несчастен и жалок, нищ, слеп и наг».

Но, скажут мне, не возвращаетесь ли Вы с Вашими абсолютными, вне друг друга находящимися крайностями к абстрактной точке зрения, давно преодоленной Шеллингом и Гегелем? Разве этот так высоко ценимый Вами Гегель не сделал сам весьма важного замечания о том, что в чистом свете можно увидеть столь же мало, как и в абсолютной темноте, и что только конкретное единство обоих делает вообще возможным зрение? И разве великая заслуга Гегеля не состоит как раз в доказательстве того, что каждое живое существо лишь потому жизненно, что его отрицание находится не вне его, а в нем, как имманентное условие жизни, и что если бы оно было только положительно и имело отрицание вне себя, то оно было бы неподвижно и безжизненно? Все это, господа, я знаю прекрасно! Я согласен с вами, что, например, живой организм только потому и жизненен, что носит в себе зародыш своей смерти; но если вы хотите цитировать мне Гегеля, то цитируйте его полностью. Тогда вы увидите, что отрицание остается условием жизни данного организма лишь до тех пор, пока оно находится в нем, как определенный момент в его цельности, но что в известном пункте постепенное действие отрицания внезапно прекращается, так что последнее превращается в самостоятельный принцип, и этот момент есть смерть этого определенного организма, момент, который в философии Гегеля характеризуется как переход природы в качественно новый мир, свободный мир духа.

То же повторяется и в истории: принцип свободы в теории, к примеру, давал о себе знать еще в былом католическом мире с самого начала его существования; принцип этот был источником всех ересей, которыми так богат был католицизм. А без этого принципа католицизм был бы инертен, так что этот принцип был вместе с тем принципом его жизненности, но лишь до тех пор, пока он оставался просто элементом в цельности католицизма. Вот так-то постепенно и зарождался протестантизм; начало его относится к началу самого католицизма; но однажды эта постепенность оборвалась, и принцип теоретической свободы возвысился до самостоятельного, независимого принципа. И только тут противоположение проявилось во всей чистоте, и вы, господа, вы, называющие себя протестантами, очень хорошо знаете, что ответил Лютер² соглашателям его времени, когда они предложили ему свои услуги.

Вы видите, что мой взгляд на природу противоположения не только логически верен, но подтверждается и историческими фактами. Но я знаю, что вам никакими доказательствами не поможешь, потому что вы в своей безжизненности ни за какое другое дело не беретесь так охотно, как за переделку истории по-своему. Недаром вас прозвали сухими правщиками!

«Мы еще не разбиты, — быть может, ответят мне соглашатели, — все, что Вы говорите о противоположении, — верно; только в одном мы с Вами согласиться не можем, а именно в том, что в наше время дела обстоят так скверно, как Вы утверждаете; конечно, в настоящем есть много противоположений, но они вовсе не так опасны, как Вы уверяете. Взгляните: везде спокойно, движение повсюду улеглось. Никто не помышляет о войне, и большинство народов и живущих ныне людей напрягают все свои силы, чтобы сохранить мир, ибо они хорошо знают, что материальные интересы, которые, по-видимому, стали теперь главным делом политики и общей культуры, без мира не получают удовлетворения. Сколько представлялось серьезных поводов к войне и к ниспровержению существующего порядка вещей, начиная со времени июльской революции и до наших дней! На протяжении этих 12 лет создавались такие запутанные положения, что трудно было ожидать их мирного разрешения; бывали такие моменты, когда всеобщая война была почти неизбежна и когда нам угрожали страшные бури, — и все же постепенно все трудности разрешились, все оставалось спокойным, и мир, по-видимому, навсегда снизошел на землю!»

Мир, говорите вы; и это вот называют миром! Я, напротив, утверждаю, что еще никогда противоположности не выступали в такой резкой форме, как сейчас, что вечное противоположение, остающееся всегда одним и тем же во все времена, только все более усиливается и развивается на протяжении истории; что противоположение свободы и несвободы в наше время, столь сходное с критическими периодами языческого мира, дошло и поднялось до своего последнего и высшего предела. Разве вы не читали на фронте воздвигнутого революцией храма свободы таинственных и страшных слов: *Liberté, Egalité* и *Fraternité* — и неужели вы не знаете и не чувствуете, что эти слова означают полное уничтожение существующего политического и социального строя? Разве вы ничего не слышали о бурях революции и разве вы не знаете, что Наполеон, этот мнимый укротитель демократизма, в качестве достойного сына революции распространил победоносною рукою ее нивелирую-

щие принципы по всей Европе? Быть может, вы что-нибудь слышали о Канте, Фихте, Шеллинге и Гегеле? Или же вы действительно ничего не знаете о философии, выдвинувшей в интеллектуальном мире тот же нивелирующий, революционный принцип, а также принцип автономии духа; и неужели вы не понимаете, что этот принцип находится в глубочайшем противоречии со всеми ныне существующими положительными религиями, со всеми современными церквями?

«Да, — ответите вы мне, — но ведь все эти противоречия отошли уже в область истории; революция в самой Франции побеждена мудрым правлением Луи-Филиппа³, а новейшая философия недавно превзойдена одним из ее величайших основоположников, самим Шеллингом. Противоречие ныне разрешено повсюду, во всех областях жизни». И вы действительно верите в это разрешение, в это преодоление революционного духа? Неужели вы слепы и глухи и не видите и не слышите того, что вокруг вас происходит? Нет, господа, революционный дух не побежден; он только снова ушел в себя, после того как его первое появление потрясло весь мир в его основаниях; он только углубился в себя, дабы вскоре снова проявиться в качестве утверждающего, созидającego принципа и, если мне дозволено будет употребить здесь выражение Гегеля, роется теперь, как крот под землю; а что он трудится не напрасно, это вы можете увидеть по тем многочисленным обломкам, которыми покрыта наша религиозная, политическая и социальная почва. Вы говорите о разрешении, о примирении! Оглянитесь только вокруг и скажите мне, что осталось живого от старого католического и протестантского мира? Вы говорите о преодолении принципа отрицания! Неужели вы ничего не читали из *Штрауса*⁴, *Фейербаха*, *Бруно Бауэра*⁵ и не знаете, что их сочинения есть у всех на руках? Разве вы не видите, что вся немецкая литература, книги, брошюры, газеты, даже сочинения позитивистов бессознательно и невольно проникнуты этим духом отрицания? И это вы называете примирением и спокойствием?!

Вы хорошо знаете, что человечество, следуя своему высокому назначению, может умиротвориться и успокоиться только на универсально-практическом принципе, принципе, который мощно охватывает тысячекратно различные проявления духовной жизни. Но где же этот принцип, господа? Ведь и вам в течение вашей иначе столь печальной жизни тоже приходится переживать живые, человеческие моменты, — моменты, когда вы отбрасываете мелочные побуждения своей повседневной жизни и тянетесь к истине, к великому, к святому. Ответьте

же мне откровенно, положила руку на сердце, нашли ли вы где-нибудь что-либо живое? Нашли ли вы среди окружающих нас обломков тот страстно желанный мир, где вы могли бы целиком отречься от себя и вновь возродиться в этом великом союзе со всем человечеством? Не является ли этим миром протестантизм? Но он отдан во власть ужасающей анархии; на какие только разные секты он не распался! «Без великого всеобщего энтузиазма могут существовать только секты, но никак не общественное мнение», — говорит Шеллинг⁶, а современный протестантский мир как небо от земли далек от того, чтобы быть проникнутым всеобщим энтузиазмом, это — самый трезвенный мир, какой только можно себе представить! Может быть, искомым миром является католицизм? Но где его былое великолепие? Разве не превратился он, некогда царивший над миром, в послушное орудие чуждой ему, безнравственной политики? Или, может быть, вы готовы успокоиться на современном государстве? Да, уж действительно, хорошенькое это было бы успокоение! Государство охвачено сейчас глубочайшими внутренними противоречиями, так как государство невозможно без религии, без сильного общего всем настроения. Если вы хотите в этом убедиться, взгляните только на Англию и Францию; о Германии же и говорить нечего.

Загляните, наконец, в самих себя, господа, и скажите мне откровенно, довольны ли вы сами собою и можете ли вы быть собою довольны? Разве сами вы без исключения не представляете печальное и убогое явление нашего печального и убогого времени? Разве вы не исполнены противоречий? Разве вы цельные люди? Верите ли вы действительно во что-нибудь? Знаете ли вы, чего вы желаете, и можете ли вы вообще желать? Разве современная рефлексия, эта чума нашего времени, оставила в вас хоть одно живое место и разве вы не проникнуты ею насквозь, не парализованы, не изломаны ею? В самом деле, господа, вы должны признать, что наше время — печальное время, а все мы — еще более печальные его дети!

Но, с другой стороны, вокруг нас появляются признаки, возвещающие нам, что дух, этот старый крот, уже почти закончил свою подземную работу и что скоро он явится вновь, чтобы вершить свой суд. Повсюду, особенно во Франции и в Англии, образуются социалистически-религиозные союзы, которые, оставаясь совершенно чуждыми современному политическому миру, почерпают свою жизнь из совершенно новых, нам неизвестных источников и развиваются и расширяются в тиши. Народ, бедный класс, составляющий, без сомнения, большин-

ство человечества, класс, права которого уже признаны теоретически, но который до сих пор по своему происхождению и положению осужден на неимущее состояние, на невежество, а потому и на фактическое рабство, — этот класс, который, собственно, и есть настоящий народ, принимает везде угрожающую позу, начинает подсчитывать слабые по сравнению с ним ряды своих врагов и требовать практического приложения своих прав, уже всеми признанных за ним. Все народы и все люди исполнены каких-то предчувствий, и всякий, чьи жизненные органы еще не парализованы, смотрит с трепетным ожиданием навстречу приближающемуся будущему, которое произнесет слово освобождения. Даже в России, в этом беспредельном, покрытом снегами царстве, которое мы так мало знаем и которому, может быть, предстоит великая будущность, — даже в России собираются мрачные, предвещающие грозу тучи! О, воздух душен, он чреват бурями!





В. Г. БЕЛИНСКИЙ

Менцель, критик Гете

<...> У каждого народа необходимо две стороны: действительная, сущая, и, как конечное ее отражение, пошлая и смешная; поэтому и немцев можно разделить на *германцев*, каковы Лессинг, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Шиллер и Гете, и на *немцев*, каковы: Клаурен¹, Коцебу², Август Лафонтен³, Фан-дер-Фельде⁴, Баумейстер, Круг⁵, Бахман и пр. <...>





В. Г. БЕЛИНСКИЙ

Тарантас. Путевые заметки

Сочинение гр. В. А. Соллогуба

<Дон-Кихот> — истинный мудрец. Потому ли, что такова уже натура его, или от воспитания, от обстоятельств жизни — но только фантазия взяла у него верх над всеми другими способностями и сделала из него шута и посмешище народов и веков. От чтения вздорных рыцарских сказок у него, по русской поговорке, ум за разум зашел. Живя совершенно в мечте, совершенно вне современной ему действительности, он лишился всякого такта действительности и вздумал сделаться рыцарем в такое время, когда на земле не осталось уже ни одного рыцаря, а волшебникам и чудесам верила только тупая чернь. И он свято выполнил свой обет — защищать слабых против сильных, остался верен своей воображаемой Дульцинее, несмотря на все жестокие разочарования, которым подвергла его совсем нерыцарская действительность. Если б эта храбрость, это великодушие, эта преданность, если б все эти прекрасные, высокие и благородные качества были употреблены на дело, вовремя и кстати, — Дон Кихот был бы истинно великим человеком! Но в том-то и состоит его отличие от всех других людей, что сама натура его была парадоксальная и что никогда не увидел бы он действительности в ее настоящем образе и не употребил бы кстати, вовремя и на дело богатых сокровищ своего великого сердца. Родись он во времена рыцарства, — он, наверное, устремился бы на уничтожение его и, если бы узнал о существовании древнего мира, стал бы корчить из себя грека или римлянина. Но как не было уже и следов рыцарства, когда он родился, то рыцарство сделалось точкою его помешательства, его *idée fixe**. Когда ему случалось выходить на минуту из

* Навязчивой идеей (франц.). — Ред.

этой мысли, он удивлял всех своим умом, здравым смыслом, говорил как мудрец. Даже, когда мистификация сильных людей осуществила мечты его рыцарских стремлений, — он в качестве судьи обнаружил не только великий ум, но даже мудрость. И между тем, в сущности, он тем не менее был сумасшедший, шут, посмешище людей... Мы не беремся примирить это противоречие; но для нас ясно, что такие парадоксальные натуры не только нередки, но даже очень часты везде и всегда. Они умны, но только в сфере мечты; они способны к самоотвержению, но за призрак; они деятельны, но из пустяков; они даровиты, но бесплодно; им все доступно, кроме одного, что всего важнее всего выше, — кроме действительности. Они одарены удивительною способностью породить из себя нелепую идею и увидеть ее подтверждение в наиболее противоречащих ей фактах действительности. Чем нелепее запавшая им в голову идея, тем сильнее пьянеют они от нее и на всех трезвых смотрят как на пьяных, как на сумасшедших, как на безумных, а иногда даже как на людей безнравственных, злонамеренных и вредных. Дон Кихот — лицо в высшей степени типическое, родовое, которое никогда не переведется, никогда не устареет, — и в этом-то обнаружилась вся великость гения Сервантеса¹. Разве изувер по убеждению в наше время не Дон Кихот? Разве не Дон Кихоты — эти безумные бонапартисты, которых только смерть герцога Рейхштадтского² заставила расстаться с мечтою о возможности восстановления империи во Франции? Разве не Дон Кихоты — нынешние легитимисты³, нынешние ультрамонтанисты³, нынешние тори в Англии? А этот некогда великий мыслитель, который в молодости дал такое сильное движение развитию человеческой мысли, а в старости вздумал разыграть роль какого-то самозванного пророка, этот Шеллинг, одним словом, — разве он не Дон Кихот? К особенным и существенным отличиям Дон Кихотов от других людей принадлежит способность к чисто теоретическим, книжным, вне жизни и действительности почерпнутым убеждениям. <...>





А. И. ГЕРЦЕН

Из дневника 1842—1845 гг.: 1843 г.

<...> Брошюра Фрауенштедта о Шеллинге¹. Нет дела более неблагодарного, как то, что делает Шеллинг, — подтасовка и прилаживание философского мышления к данному неподвижному, прошедшему воззрению. Это схоластика и с тем вместе ложь. Сколько поэтического дара и остроумия истощено на объяснение мифов, и между тем объяснения эти оставляют какое-то неприятное чувство; чувствуется, что все придумано после. Положение Шеллинга понятно; понятно, как его платоническому духу болезненно видеть негацию, одну негацию, но как понять, что он удовлетворился жалким мистико-философским, натянутым и худо склеенным воззрением? Он начинает с пантеизма и приходит вдруг к юдаизму, и этот юдаизм называет положительной философией. По мере того как он развивает свою положительную науку, становится тягостнее и неловче; чувствуешь, что его решения не разрешают, что все покрыто туманом, не свободно. Мало-помалу он совершенно оставляет наукообразный путь и теряется в самом эксцентрическом мистицизме, объясняет сатану, чудеса, воскресение, сошествие духа *au pied de la lettre* *. Не веришь, что это писано в XIX в., кажется, это слова схоластика XIV в. или теолога первых лет Реформации. Язык и воззрения Бэкона² понятнее для нас и современнее. Новое доказательство, как германский ум всегда готов свихнуться в область туманных фантазий и тратить талант и гений на пустую работу — лишь бы вне практических сфер, лишь бы вне тех сфер, в которые человек призван. А после Канта могли бы идти путем трезвых. Впрочем, Шеллинг нанес удар страшный христианству, его философия обличила, наконец, всю нелепость христианской философии, он своим

* В буквальном смысле (франц.). — *Ред.*

именем, своей ссорой с Гегелем заставил обернуться на себя всю ученую Германию и подумать о своем бреде. Есть вещи, для которых гласность, обличение, обследование — смерть.

Шеллинг сделался кверху ногами поставленный Яков Бем. Тот, полный мистического созерцания во все стороны, выходил к глубокому философскому воззрению, а Шеллинг из глубокого философского воззрения опустил в детский мистицизм. Бем, заключенный в мистическую терминологию, живши в начале XVII столетия, имел твердость не останавливаться на букве, имел мужество принимать страшные консеквенции³ для боязливой совести того века, он действовал разумом, и мистицизм окрилял его разум. У Шеллинга везде видна покорность разума и устремление всех сил подчиниться теизму и преданию — без истинно наивной веры. Простая вера не станет употреблять его Spitzfindigkeiten³.



* Ухищрения (нем.). — Ред.



А. И. ГЕРЦЕН

Письма об изучении природы:

Письмо первое. Эмпирия и идеализм

<...> Шеллинг, как Виргилий Данту¹, 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 что-то было 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. Шеллинг — vates науки. Гете сознавал себя таким, каким он был; он в письмах к Шиллеру говорит, что у него нет никакой способности наукообразно развить свои мысли; он учит на деле, он до высочайшей степени практичен, он умеет спускаться в подробности, не теряя общего. Шеллинг, напротив, считал себя, по превосходству, философскою, спекулятивною натурою и потому живое свое сочувствие и предведение старался заморить схоластическою формою; он победил в себе идеализм не на деле, а только на словах. Его непрактическая, нереальная натура всего яснее видна из того, что он, занимаясь по преимуществу философией природы, никогда не занялся положительным изучением какой-либо отрасли естественных наук. Его эрудиция огромна, но он знает энциклопедию естествоведения — он гениальный дилетант. Гете, например, специалист, когда это нужно, ученик в анатомическом театре, наблюдатель, рисовальщик: он работал, делал опыты, изучал практически целые годы остеологию²; он знал, что без специальности общая теория все будет отзываться идеализмом; что собственный взгляд в естествоведении то же, что чте-

ние источников в истории; оттого он вдруг, внезапно открывает целый мир, совершенно новую сторону своего предмета. Эмпирики никогда не отрекались от Гете; все великие мысли его приняты ими, оценены*; а Шеллинга, протягивавшего им руку философии, они не поняли и не признали. Натуралисты, последователи Шеллинга, взяли формальную сторону его учения; дух, веющий в его писаниях, не был ими схвачен; они не умели раздуть искры глубокого созерцания, рассеянные у него везде, в светлую струю пламени. Нет, они соорудили из его воззрения какое-то странное здание метафизико-сантиментальное; схоластическая сухость сочеталась у них с чисто немецкой гемютлихкейт**. Не то чтоб они наукообразно или систематически изложили по началам Шеллинга философию природы: они взяли две-три общие формулы, сухие и отвлеченные, и на них прикидывали все явления, всю вселенную. Эти формулы — точно мера в рекрутских присутствиях: кто бы ни взошел в нее, выйдет солдатом. Даже те из натурфилософов, которые принесли много пользы фактической части своей науки, не избегали ни формализма, ни сантиментальности. Возьмите, например, Каруса³: он сделал бездну пользы физиологии, но что он пишет в своих общих взглядах, в введениях? Что за разглагольствование, что за мысли! Жалеешь, что дельный человек так компрометируется. Выше их всех стоит Окен; но и его нельзя совершенно изъять. В природе Окена неловко и тесно и, сверх того, не менее догматизма, как у других; видна широкая и многообъемлющая мысль; но в том-то и вина Окена, что она видна как мысль: природа как будто употреблена им для того, чтоб подтвердить ее. Естествоведение Окена явилось с немецким притязанием на безусловное значение, на оконченную архитектонику. Вспомните замечание, сделанное нами выше, что идеализм делается недоступен ничему, кроме своей *idée fixe*; он не уважает настолько фактический мир, чтоб покоряться его возражениям.

Не помню, где и когда я читал какую-то статью Эдгара Кине о немецкой философии⁴; статья не очень важная, но в ней было премилое сравнение немецкой философии с французской революцией. Кант — Мирабо⁵, Фихте — Робеспьер, а Шеллинг — Наполеон; вообще, это сравнение не чуждо некоторой вернос-

* Например, его мысль о том, что череп есть развитие позвонков; его превращение частей растения, *os intermaxillare* и сотни заметок остеологических. См. у Жоффруа Сент-Илера⁶, де-Кандоля⁷ и проч.

** Сантиментальностью (нем. *Gemütlichkeit*). — *Ред.*

ти; я сам готов сравнить Шеллинга с Наполеоном, только обратно Эдгару Кине. Ни империя Наполеона; ни философия Шеллинга устоять не могли — и по одной причине: ни то, ни другое не было вполне организовано и не имело в себе твердости ни отрезаться от прошлых односторонностей, ни идти до крайнего последствия. Наполеон и Шеллинг явились миру, провозглашая примирение противоположностей и снятие их новым порядком вещей. Во имя этого нового порядка вещей признали Бонапарта императором; пушечный дым не мешал, наконец, разглядеть, что Наполеон остался в душе человеком прошедшего. Исторический маскарад à la Charlemagne, в котором Наполеон оделся очень не к лицу, окруженный своими герцогами-солдатами, — была *intermedia buffa* *, за которой следовало Ватерлоо⁸ с настоящим герцогом во главе. Шеллинг в своей области поступал так, как Наполеон: он обещал примирение мышления и бытия, но, провозгласив примирение противоположных направлений в высшем единстве, остался идеалистом, в то время как Окен учреждал шеллинговское управление над всей природой и «Изида» — «Монитор»⁹ натурфилософии — громко возвещала свои победы. Шеллинг одевался в Якова Бёма и начинал задумывать реакцию самому себе для того, между прочим, чтоб не сознаться, что он обойден. Шеллинг вышел вверх ногами поставленный Бём, так, как Наполеон — вверх ногами поставленный Карл Великий¹⁰. Это худшее, что может быть, потому что чрезвычайно смешно. Яков Бём, полный мистического созерцания, выходит во все стороны к глубокому философскому воззрению, и, если его язык труден и заключен в схоластико-мистический терминологии, тем удивительнее гениальность его, что он умел этим неловким языком высказать великое содержание своей мысли; жив в начале XVI столетия¹¹, он имел твердость не останавливаться на букве, имел мужество принимать консеквенции, страшные для боязливой совести того века; мистицизм не только не подавлял его мощного разума, но окрылял его. Шеллинг, совсем напротив, сделал опыт от глубокого наукообразного воззрения спуститься к мистическому сомнамбулизму — мысль заделать в иероглиф. Следствие этого было очень печальное: люди истинно религиозные и люди нерелигиозные отреклись от него и уступили ему маленькую Эльбу в Берлинском университете. Окен остался один с «Изидой». Неудачная борьба с естествоиспытателями, их неприятная манера возражать факта-

* Комический дивертисмент (*итал.*). — *Ред.*

ми сделали его капризным, ожесточили. Он неохотно говорит с иностранцами о своей системе; он пережил эпоху полной славы ее и разве в тиши готовит что-нибудь... надобно надеяться, по крайней мере, что он не попробует писать зоологию стихами, как было придумал Шеллинг для своей теории. <...>





Н. П. ОГАРЕВ

Из письма Н. М. Сатину

<...> Было время, я без великого занятия вошел в учение Гегеля, и теперь выхожу из него также без великого занятия. В Берлине точка зрения меняется. Школа Гегеля заключила мир в логическую форму. Жизнь абстрактной идеи она назвала жизнью мира. В этом и была ошибка. Мир, казалось, прояснился в строгом логическом развитии. Так все это закончено, что уже и в истории нечего было прибавить. Бог был логическое бытие, которое перешло в другое — в природу, и возвращалось к себе в человеческом сознании. Человек вел сознание бога и не существовал сам по себе. Логическая необходимость господствовала. Свобода человеческая исчезла. Это был пантеизм. Шеллинг назвал это отрицательной философией. Отрицательной потому, что бытие только было абстрактное, логическое, а не положительное, не действительное. Шеллинг этим не сказал ничего, что бы уже не существовало в требованиях новейшего поколения. Всем становилось душно в очерченной системе, из которой выход казался преступлением; формализм становился тяжел. Но многое разработалось, метода прояснилась. Гегелизм совершил свое дело и принес плод. Теперь Шеллинг начинает переход от отрицательной философии в положительную. *Разум*, полагает он, не может ни до чего прийти, кроме самого себя, т. е. только до бытия логического, абстрактного, отрицательного. Чтобы прийти до бытия положительного, действительного, ему надобно выступить из самого себя, подняться до созерцания действительного бытия, действительного бога. Потом он говорит: *положимте*, что мы дошли до такого созерцания, — и на этой гипотезе строит. Тут ясно, что его бог — *deus ex machina*¹ — бог знает откуда взялся. Но Шеллинг просит его дослушать до конца, тогда его система оправдается. Он пришел с претензией человека, предназначенного провиде-

нием высказать остальную философию. Он долго молчал, и теперь, когда король призвал его в Берлин², он сознал призвание — иначе он бы отказался. Но, кажется, у старика нет сил для великого дела: он хочет выдумать новое и возвращается к Спинозизму и своей старой *Abhandlung über die Freiheit des Menschen*³. Изложение его вяло. Гегелем он подавился и не может проглотить его. Студентами он частью принят грубо; третьего дня он опоздал, извинился, хотел просидеть 10 минут после звонка; студенты зашаркали. Это свинство. Шеллинг много сделал и заслуживал бы более уважения. Но вот настоящие требования: выйти из абстрактности, выйти из формализма, выйти из пантеизма; отдать человеку свободу воли. Я немало мучился этими вопросами, хотя славянская лень мешала строго заняться ими. Мое собственное безволие, безволие моего характера клонили меня отрицать волю человека и все подчинить закону необходимости. Но ведь это ложь. Надо спасти волю, иначе всякое нравственное начало исчезает. Есть требование на личное бессмертие. Есть вера в примирение с этими вопросами. Но теперь я в хаосе, как и все, и тяжело, и душа ропщет. За вопросами умозрительными следуют социальные. Потом вопрос личного блаженства. Но надо видеться, чтоб говорить об этом; на бумаге нет ни места, ни времени. Но я болен, я глубоко страдаю этими вопросами. Часто спокойствие оставляет меня; я мучусь и рвусь, и все бесплодно. Везде какие-то снега, скалы, которых ни перелезть, ни разломать нельзя, и тяжело становится. Душно, душно! Вообще есть вера разрешить и эти задачи, но до сих пор ничего не разрешилось. А потребность выхода с каждым часом ощутительнее и гнет с каждым часом нестерпимее. Много силы надо. Чтоб жить. А надо жить. Самоубийство невозможно. Для него надо еще более бессилия. Вера в жизнь и резигнацию⁴ — вот мой девиз. А тяжела резигнация... Dahin, Dahin⁵.





Ф. С. НАДЕЖИН

Пиитический пантеизм Шеллинга

Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Tübing., 1794¹. Vom Ich etc. Tüb., 1795. Ideen zu einer Philosophie der Natur. Leipz., 1793. 1803². Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur. 3. Aufl. 1809³. System des transcendentalen Idealismus. Tüb., 1800. Zeitschrift für die speculative Physik. Jena; Leipz., 1800—1802. Bruno etc. Berl., 1802. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. Tübing., 1806. Philosophische Schriften. Landsh., 1809. Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, in d. Philos. Schriften. I. Bd.⁴ и многие другие.

ШЕЛЛИНГ. — ЕГО ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ. — ГЛАВНЕЙШИЕ НАЧАЛА УМОЗРИТЕЛЬНОЙ ФИЗИКИ. — ФИЛОСОФИЯ ДУХА

87. ...Односторонность и недостатки Фихтева Наукоучения побудили Шеллинга (род. 1775 в Леонберге), Профессора Философии в Йене, потом Секретаря академии наук, Директора и Генерал-Секретаря академии художеств в Мюнхене, искать начала в области, высшей умственного созерцания чистой деятельности Я. С гением и остроумием, но с преобладанием производительности над анализом Шеллинг 20-ти лет приступил к синтетическому, украшенному поэзией, взгляду на мир и показал в себе самого смелого мыслителя в Кантовой школе. Сначала цель его была объяснить Кантово начало, которое, думал он,

Кант высказал приспособительно к образу представления и языку древней Философии; но этого начала искал уже Шеллинг не в Я, а в абсолютной, неограниченной силе, которая заступила у него место Спинозиной субстанции. Основываясь на том, что во вселенной не могут быть две безусловные силы, он по примеру Фихте, хотел противоположность нашего Я и подлежательного бытия объяснить из всеобъемлющей действительности Я абсолютного. Абсолютное есть тожество подлежательного и подлежательного, идеального и действительного, оно проявляется в Природе, как начало образующее, в борьбе сил. Так хотел он объяснить необходимость в природе, явления разумности и свободы. На Идеализм и Философию Природы смотрел он, как на основные части Философии. В ведении подлежательное и подлежательное должно быть тожественно, и если начать с того или другого исключительно, то произойдет или Философия природы, или трансцендентальная Философия, из коих одна необходимо требует другой. — После Шеллинг изменил этот взгляд; почитал показанные науки противоположными полюсами, имеющими общее основание в основной науке — в системе абсолютного тожества, развитие которой и составляет собственно систему Философии. — Наконец Шеллинг почитал уже всю Философию только Философией природы. — Шеллинг не составил законченной системы; его взгляд и не может принять строго систематической формы; хотя есть в нем подражание синтетическому методу Спинозы. Не находя соединения противоположностей в мышлении, он удалился в область воображения и представил смесь деятельности разума и фантазии. Но его учение важно по противоположности кантову мнению, что все ведение имеет только подлежательное значение, по усилию уничтожить противоположность подлежательного и подлежательного, по влиянию на учение о жизни природы, по значительному развитию Философии. — Мы разделим его философеми, отдельные от идеализма, на три части по его названию: на фундаментальную Философию, умозрительную Физику и Философию духа.

88. Философия состоит в ясном познании Божества и учении о Нем. Одно Божество есть истинное, действительное, абсолютное бытие. Бог есть бытие всенаполняющее, или существенная природа и обратно. Посему-то Философия или Наука о действительном в мире называется Философией природы. Абсолютное бытие, тожество единства и противоположностей, не понятно для рассудка; его постигает непосредственным созерцанием разум, представляя первообразное живое тожество. Под

противоположностями разумеются знание и бытие, бесконечное и конечное. Философы не решили вопроса — как относится бытие к знанию и обратно? потому противопоставляли их, между тем как они сами в себе одно. Единое истинное бытие, Абсолютное или Бог, — несомненно; несомненно и Его самоутверждение; иначе бы оно не было абсолютным. Утверждение бытия — также бытие; иначе оно не было бы действительным. Утверждение бытия есть также познание бытия и обратно. Следовательно, вечное, как существенное самоутверждение, есть самопознание в бытии и бытие в самопознании, а потому безразличное единство бытия и знания. Этим уничтожается противоположность подлежательного и подлежательного мира, т. е. всякая часть Природы есть также самоутверждение, как и сознание, или Я; следовательно, каждая вещь в себе есть образ бытия, самопознания и самооткровения Абсолютного. — И по этому самооткровению в единстве Абсолютного заключается и истинная противоположность единства и множества; иначе оно было бы ничто; потому Абсолютное и открывается, что в нем есть *другое*. Это другое — не привходящее что-либо к единому, не постороннее, но само единое является другим в существовании. Посему существование составляет *связь* единства с множеством. Следовательно, единое есть цепь себя самого, как единства, и себя самого, как множества. Объясним это примером. Если какое-нибудь тело не почитать сбором неделимых атомов, то надобно почтить или единством, или совершенно неделимым и тождественным положением. Но оно не существовало бы и не раскрывалось бы, если бы в единстве не содержало многообразного. Следовательно, положительное и действительное в теле есть связь единого и многого. Так, растение без ветвей, листьев и цветов — только понятие, жизнь его является в абсолютном тождестве его единства и множества. — Следовательно, вообще существует единое, только как многое; а потому истинно существующее есть живая связь единого и многого, самое бытие и Бог. Все другие понятия об Абсолютном — понятия обыкновенные. Итак, Бог раскрывает себя в вещах, или — Природа есть полное Божественное бытие, Бог в действительности своей жизни, в своем самооткровении.

Отсюда объясняется и конечность. Связь есть живое соединение единого и многого; следовательно, вместе с связью существует и составившееся из соединения единого и многого. В составившемся есть живое и действительное единство, его-то мы видим. Если мы видим материю, протяженную в пространстве, то здесь заблуждение в представлении. Каждый видит единст-

во составившегося с связью, самую связь, все прочее только воображает, а не подлинно имеет перед глазами. Притом каждое происхождение и уничтожение отличает от вечного и единое время представляет по частям. Но надобно видеть одну вечность — тогда происхождение и уничтожение будет уже не преходящее, а вечное бытие. Отсюда следует, что мы знаем вещи в себе, а то, чего не знаем в нем самом, только предмет мысли или воображения; а потому нет умопроизводных (a priori) познаний; чистые понятия рассудка — выдумка Канта и Фихте. Для разума нет ничего, к чему бы он стремился, как к первому; последующее и есть действительность для него, он познает вечное; а потому и действительное. Противоположность между умопроизводными и опытными познаниями — только кажущаяся.

Абсолютное раскрывается во всех формах, степенях и потенциях действительного; отображение его — мир, который поэтому в своем положительном и существенном не отличается от Абсолютного. Формы раскрытия суть многое; а потому каждое определенное существо есть форма раскрытия безусловного тождества; отдельные вещи — представления произвольные, рефлексии; они ряд форм, являющихся и исчезающих, одна другую определяющих и простирающихся в бесконечность. Всеобщая форма бытия абсолютного — подлежательное и предлежательное. Одна и та же сила проявляется в природе и духе, только там с перевесом вещного, здесь — идеального. Посему природа есть целость относительно-вещная, дух — относительно-идеальная. Потенция относительно-вещного: 1) тяжесть и материя, 2) свет и движение, 3) жизнь и организм; потенции относительно-идеального: 1) истина и наука, 2) добро и религия, 3) изящество и искусство. На раскрытии первых основывается мир, на раскрытии последних — человечество. Высший результат образовательной силы в природе — человек, малый мир, соединение вещного и идеального.

89. Самое непонятное из всех вещей — эта материя в абсолютном смысле, из коей происходят живые явления природы. Начала материи, очевидно, составляют начала Природы, а потому всего. Посему в материи надобно открыть художественную вселенной. Посмотрим сперва на понятие пространства. Оно только форма вещей без связи, или форма того, что имеет силу, без дающего силу. В природе связь, или сила, соединяющая множество в единство, проявляется *тяжестью*. Отсюда происходит другая форма конечности — время, отрицание самостоятельности, выражение единого во множестве, вечного в проти-

воположности с вечным. Пространство и время относятся между собою, как отрицания. Первому принадлежит сосуществование, и оно содержит вид истины; время, напротив, уничтожает раздельность вещей, открывает их внутреннее тожество; но и само содержит отрицание, именно — преемственность. Из того, что вечное, как единство во множестве, в природе проявляется как тяжелое, следует, что вечное также находится во всем, как множество в единстве. Это второе существо — множество в единстве, составляющее, впрочем, одно с первым — тяжелым, есть вездесущий *свет**, производящий целость вещей, внутренний центр всего, душа, проникающая время, видящая будущее, соглашающая настоящее с прошедшим, оживляющая вещи, всеобщая жизнь Природы, проявляющаяся и в частном. Тожество двух этих начал составляет сущность вещей: почему они составляют неразрешимое — абсолютное. Из такого отношения света к тяжести происходит *материя* — полное выражение всего существа. Тяжелое, как целое нераздельное, как единство во множестве, организуется в материи в собственный мир, содержащий все формы связи под печатью конечности. Оно производит зародыши вещей и ограничение пространства, вносит в соединенное преемственность или время. Отсюда отображение тяжелого — *твердое*. Свет производит целость и в частном; его отображение — *воздух*, коего каждая часть — целое, тогда как части твердого различны. Но собственно творящая природа состоит в тожестве тяжести и света; отображение этого тожества *вода*. По этим трем первообразным формам составляется все творение. Если будем смотреть на эти формы в их отдельности: то получим представление о природе неорганической; но в природе они не раздельны и вещи составляют живую неразрывную цепь. Выражение стремления связи многообразного, старающейся выразить во временном вечное, в дробном целое, — *магнетизм*. — Выражение связи, приводящей временное в вечное, различное в тожество, — *электричество*. Из соединения их происходит производительность органической природы — *химизм*, силою которого каждая часть материи переходит в общую жизнь и получает органическое бытие. Когда это высшее соединение утверждается в неделимое, тогда является *микроскоп* — полное представление общей жизни. В органических неделимых проявляется тройкий союз тройким образом: во-первых, темный союз тяжести разрешает

* Под этим словом *свет* Шеллинг разумеет нечто общее того, что обыкновенно разумеют под этим словом.

ся в двойственность царства растительного; во-вторых, зародыш света проявляется в царстве животном; наконец абсолютная связь, центр обоих находится в человеке.

90. Сочинение Шеллинга о существе человеческой свободы, в котором содержится идеальная часть его Философии, совершенно противоположно предыдущим исследованиям; оно носит на себе фантастическо-мистический характер творений Плотина⁵ и Бема. Задача этого сочинения — разъяснить существо свободы, ее связь с необходимостью природы — открыла Шеллингу недостаточность его прежнего отождествления Бога с природою: почему он говорит, что Философия должна разъяснить противоположность необходимости и свободы. Но, дабы удержаться несколько на прежних своих началах, Шеллинг, по примеру Новоплатоников, прибег к учению о раскрытии Божественного бытия. — Нет ничего прежде Бога и кроме Бога; Он содержит в себе вещную *Основу* своего бытия, природу — отличную, но неотдельную от себя. Вещи природы бесконечно отличны от Бога, но не могут быть вне Его; а потому они должны иметь свою основу в основе Его бытия. Первое движение бытия Божественного в своей основе есть первоначальное желание произвести мир и Божественный рассудок. Отсюда родилось в Боге внутреннее вникательное представление, рассудок, слово того желания; это — начало раскрытия Божества. Первое действие рассудка в начавшейся природе — вечной основе бытия Божия есть разделение сил. Первоначальное желание — основа бытия Божия силится удержать искру жизни — Божественное существо в себе самой; рассудок, напротив, стремится к разрешению сил, извлекает сокрытую искру жизни и таким образом производит нечто — понимаемое и частное. Силы составляют материю; из которой образуется тело; а живая связь, центр сил, происходящая из основы, составляет душу. Посему душа происходит из основы, независимой от рассудка, почему душа и делается независимым от него, особым существом. Таким постепенным развитием происходят все вещи. Следовательно, каждое неделимое составляется из двух начал, которые, впрочем, сами по себе одно и то же, — из темной основы и света рассудка. Темное, происходящее из основы, составляет своенравие (*Eigenwille*) творение; где оно не достигло совершенного единства со светом, там оказывается только слепая воля — пожелание. Рассудок, как всеобщая воля, покоряет ее себе и делает своим орудием. В человеке темное начало возвышается до света, почему он делается самобытным. Для прояснения темной основы человека происходит высшее начало —

дух. Только в человеке начала сии могут разделяться, тогда как в Боге они нераздельны; от чего в человеке есть возможность добра и зла. Когда воля в человеке уклоняется от гармонии со всеобщей волею, тогда происходят в нем борьба пожеланий, беспорядки, зло.

91. Но это только возможность зла; а как оно делается действительным? Основа Божества отлична от него: а потому в Боге есть две независимые противоборствующие воли — разумности, или любви и основы. Почему и в человеке, состоящем из этих двух начал, также две противоборствующие воли. Но рождение духа есть царство Истории; так же как рождение света — царство природы, и в обоих те же периоды творения. Вначале зло было сокрыто в основе, и было время невинности, или нравственного бессознания — золотой век, когда Бог открылся по своей природе. За ним следовало время владычества Богов, героев и могущества природы, в которое господствовали силы основы, — время Оракулов. Прежде нежели основа потеряла свое владычество, управляющие дотоле силы приняли природу злых духов и наступил век магии, заклинаний и волхвований. Наконец родился высший дух, явился в виде человеческого, как ходатай, Бог соделался человеком для доставления спасения человеку — и началось новое царство. — Человек явился вместе с первым творением, а потому от вечности, но явился с началом зла. Поэтому есть первородный грех. Обращение к добру производит в человеке дух добрый; впрочем, зло и добро зависит и от нашей свободы; потому что действие в нас тех начал есть следствие умственного действия, которым доверменно уже определено наше существо и жизнь. Бог, раскрывающийся в свободе, не хотел зла, ни как средства, ни как условия возможного совершенства мира. Наконец зло это кончится и Бог будет все во всем или вполне осуществится.

Примеч. Как система Фихте уничтожает бесконечное: так система Шеллинга уничтожает конечное. Она в разуме представляет вечное единство всего (идеал), а это единство безразличием (уничтожением) подлежательного и подлежательного: следовательно, единство не абсолютное начало, а отрицательное, составленное чрез уничтожение противоположностей. Но противоположности составляют условие жизни: следовательно, система тождества уничтожает и самую жизнь. Она не представляет предметов, как они есть, но как их мыслит разум в отвлеченном тождестве. Представляя, что абсолютное раскрывается в конечном, она впадает в Пантеизм. Но поколику единственная действительность есть Абсолютное, а конечное только относи-

тельное явление: то выходит, что конечное — не истинное бытие, и Абсолютное раскрывается в неистинном бытии. — Система тожества основывается на понятиях единства, тожества, бесконечного, предполагает их первоначальными в нашем уме: но это надобно доказать, и едва ли не окажется, что основные понятия системы тожества суть понятия производные. От этого в ней непрестанно встречается *petitio principii*. Средством для доказательства система эта, как и все новейшие системы, употребляет противоположение рассудка разуму, их деятельности и взглядов: но кто дал право противопологать их?

92. Блеск, смелость и новость многообещающего учения Шеллингова привлекли к нему многих последователей*, кои думали произвести переворот не только в учении о природе, но и во всех науках и искусствах, свести в одно интерес поэзии и ведения. Но средства не соответствовали такой цели: вместо теории познания, строгого метода в развитии философских понятий и в опытных наблюдениях господствовало в этой школе пиитическое воодушевление; критика оставлена. Впрочем, учение Шеллинга своим направлением имело большое влияние на Германских Богословов и Философов. Из Богословов замечательен *Шлейермахер*⁶, прославившийся остроумным суждением об Ифике, взглядами на существо религии в духе пантеизма, но с недостатком теории познания и философского значения. — Недостатки Шеллинга: неспособность решать важные задачи нравственности и религии ученым удовлетворительным образом, отрывочный несистематический метод — открыты самими его последователями. Первый недостаток открыл *Эшенмайер*, хотя и в нем фантазии и чувство преобладали над рассудком и остроумием. Он говорил, что Бог и блаженство бесконечно выше абсолютного и вечного. Первое постигается верою, последнее составляет предмет Философии. — *Вагнера* побудила отстать от школы Шеллинга уверенность, что в его учении нет начала религии и нравственности. Он говорил, что Абсолютное, источник бытия и знания, в науке только предполагается. После Вагнер говорил уже, что Философия должна превратиться в Математику, покоится на религии, быть видимой в Истории мира и науки о природе, организоваться по закону мира, находящемуся в Математике. Этот закон составляет тип раскрытия Бога в духе и мире, и этот тип — основа явлений в пространстве и времени, который можно представить в

* К ним принадлежит: Штефенс, Окен, Геррес, Франц-фон Баадер, Шуберт, Виндишман и др.

виде чисел и фигур. — На другой недостаток системы Шеллинга обратили внимание особенно *Краузе и Гегель*. Сочинения Краузе наполнены тяжелою, безвкусною и педантическою терминологией. Основа мышления и ведения, начало науки по нему есть мысль о Боге, мысль несомненная сама по себе. Идеи духа, мира — полны, самосущественны, но не безусловны и ведут к высшей совершенной полноте, заставляют искать первоначала — своей основы, единства Бога, существа безусловно и неограниченного. После этого задача науки — развить из этой основной Идеи познание существ и сущностей.





И. А. КЕДРОВ

Опыт философии природы

<...> Натуральная Философия Фридриха-Вильгельма-Иосифа Шеллинга, произведшая столь много движения в ученом мире, заключается в *системе абсолютного тождества*. Основные мысли этой системы суть следующие: «Бог есть абсолютная, вечная, единая, все наполняющая и все объемлющая сущность, которая сама в себе составляет полное безразличие подлежательного и предметного. Почему как мир духовный, так и телесный развиваются из нее как из своего начала. Каждая отдельная вещь и каждое лицо суть только формы бытия абсолютного тождества, а не самое бытие его. В них проявляется одна и та же сущность с тем только различием, что в мире духовном перевес ее оказывается на стороне идеального, а в мире физическом на стороне реального». Это новейшее учение о сущности Природы весьма не ново по своему происхождению. В первый раз оно явилось еще у Элеатов¹, не постигавших, каким образом может существовать множественность вещей; потом развиваемо было Плотиним, знаменитейшим из Философов Александрийской школы²; после глубокого мрака невежества мелькнуло снова в Иорнанде* Бруно и, казалось, подвергалось одной с ним участи на костре: но гениальный Еврей Спиноза возобновил его, и наконец Шеллинг преобразовал так успешно, что последователи этого знаменитого Философа сделали приложение из усвоенных начал своего профессора не только к Естественным, но и к Богословским наукам**. Мы должны рассмотреть основания натуральной Философии Шеллинга тем

* Джордано. — *Ред.*

** К числу первых принадлежат Окен и Д. Велланский, к числу последних Шлегеммахер, Миргенике³, Газе⁴ и другие.

беспристрастнее и внимательнее, что семена ее не чужды и нашей родной земли Русской.

Надобно согласиться, что *система абсолютного тождества* имеет некоторые блистательные качества и превосходит ими многие другие системы, но несовершенства ее весьма ощутительны для каждого, понимающего этот предмет, и беспристрастного критика.

1) Каким образом Шеллинг получил понятие об абсолютном? По его мнению, как говорит Шульц^{5*}, «эту основу вещей можно внутренне созерцать посредством разума, стоит только употребить нужное для сего напряжение. Но, если рассмотреть условия, при каких первоначально возникает в человеке познание, какого бы то рода ни было, — тотчас найдешь ясным, что Шеллинговское созерцание абсолютного есть чистая невозможность. Ибо это созерцание, по его утверждению, должно составлять вместе и познание абсолютного (иначе оно не могло бы назваться ни воззрением, ни усмотрением); между тем всякое познание, о чем бы то ни было, требует сознания нашего Я в различии его от предмета познаваемого, хотя это сознание может быть иногда и слабо. Таким образом, никакой человек не может дойти до того, чтоб соделаться созерцанием абсолютного без всякого сознания своего Я в его отличии еще от абсолютного, и, следовательно, достичь до внутреннего усмотрения того, с чем самое его Я должно слиться в едино. — Если же бы кто вздумал утверждать, что он в созерцании абсолютного простерся так далеко, что во время этого созерцания у него устранен был всякой след сознания собственного Я, отличного еще от абсолютного, и что он зрел только чистое единство, или чистое тождество идеального и реального: мы можем поставить на вид, что по естественному устройению человеческой природы для него должно всегда оставаться невозможным делом знать что-либо о сем состоянии, как оно кончилось, ибо воспоминанием мы можем вызывать только то, что вошло прежде в объем нашего человеческого сознания».

2) Возможно ли представлять, чтобы абсолютная, вечная и свободная в природе своей сущность мира по физической необходимости проявлялась в неделимых, ограничивалась пространством и временем, принимала всякого рода видоизменения? И как после этого называть ее совершенным безразличием мышления и бытия, идеального и реального? Такое безразличие в

* Психологическая Антропология Готтлоба Шульца. Перев. Свящ. Федора Сидонского⁶.

абсолютном подлежательного и предметного можно было бы предположить лишь тогда, когда бы оно не только, по причине своих материальных изменений, не ограничивалось, как существо конечное, но и не даровало бытия тварям.

3) Учение Шеллинга о природе очевидно есть учение пантеистическое. Рассматривая взгляд идеалистов на мир, мы уже заметили, что пантеизм составляет одно из важнейших заблуждений разума человеческого. Эту мысль вполне подтверждает *система абсолютного тождества*. Признавая во всем обнаружение всеобщей и единой жизни, она отвергает в существах разумных и личность и усовершенствование нравственную или умственную, — эти основы, на которых держится весь индивидуальный быт наш, все превосходство наше пред бессловесными, все счастье и блаженство. Удивительное самоотвержение! К счастью, сознание личности в душе нашей напечатлено так глубоко, что никакие убеждения не могут его изгладить. Тождество нашего Я при всех разнообразных явлениях психических; отношение к другим подобным нам существам, поставляющее нас к ним в обязанности или дающее права; нравственный закон, который осуждает или оправдывает наши не только дела, но и тайные мысли, — все, все доказывает, что *мы* имеем душу, а не душа *нас*. Касательно же усовершенствования нравственной или умственной еще менее можно сомневаться, потому что История подтверждает эту истину бесчисленными примерами, которых нельзя ни отвергнуть, ни объяснить из абсолютного.

<...>





О. М. НОВИЦКИЙ

**Об упреках, делаемых философии
в теоретическом и практическом отношении,
их силе и важности**

<...> Что сказать нам в оправдание философии от этих нареканий на нее? — Действительно, философия покушалась иногда построивать эмпирическое содержание и были или даже творить их по чистому умозрению; и нередко она величалась тем, что возвысилась над мышлением общего рассудка, стесняющегося данным эмпирическим содержанием, и что успела вознестись до высочайшего, идеального способа познавания. Так уже Фихте в своем *Наукоучении* замышлял произвести все бытие из чисто философических начал; так Шеллинг и Гегель, с их последователями, покушались своим философическим умозрением возвыситься, независимо от эмпирических условий, до абсолютного ведения всех вещей. Станем ли защищать это самоуправство философии с бытием действительным? Как ни значительна доля, которую предоставляем мы влиянию философии на образование наук эмпирических, все, однако ж, не можем не допустить, что и она, для собственной полноты своей, требует опыта, потому что умозрение философическое дает для нашего знания только формы и законы, которым подчиняются все предметы, а содержание нашего познания получаем эмпирическим, чрез усмотрение; не можем не допустить, что философические познания суть только условия, при которых мы можем понимать данные предметы, а не самые предметы познаваемые; что философия ничуть не может дать нам былей, действительности для нашего познания, а дает только законы и сообразный с ними взгляд на готовые были, так что все факты, всякая действительность в нашем познании имеет происхождение эмпирическое. И, следовательно, мы никак не будем

оправдывать философии, если она переступает заветную черту разделения между содержанием и формой, между бытиями и законами нашего познания: эмпирия по праву противодействует притязаниям на нее эксцентрического и насильственного умозрения. Понятно поэтому и простительно, что так многие эмпирики в чувстве негодования на зловредность умозрительного метода для наук точных недоверчиво глядят на философию вообще, а особенно — на применение ее к наукам эмпирическим и заключаются единственно в сфере опыта. Впрочем, соглашаясь с эмпириками до известной степени, мы никак еще не должны осуждать философии. Как скоро мы внимательнее рассмотрим в ее существо, как скоро не станем смешивать ее злоупотребления с ее надлежащим употреблением, то мы тотчас согласимся, что есть еще другая философия, которая может находиться с эмпирией в совершенном мире и согласии.

Более важны осуждения философии в том, что будто она, питая своемыслие, оскорбляет святыню Религии безверием, а питая своеволие, разрушает установленный порядок гражданской жизни. — Правда, что эти обвинения философии, с постепенным распространением образования и при многостороннейшем развитии самой же философии, со дня на день становятся реже; однако ж и доныне еще они повторяются нередко, и, следовательно, ответ на них неизлишен.

По словам знаменитого мыслителя Германского *Шеллинга*, ближайший ответ на эти упреки, несомненно, был бы следующий: «Чтоб это было за Государство, чтоб это была за Религия, для которых может быть опасною философия? Будь это действительно так, то вина в этом случае должна бы пасть на самую Религию и Государство». — (*Vorlesungen über die Meth. des academ. Stud. Stutt. und Tüb., 1830. S. 103.*)

При всем уважении нашем к этому корифею Германской философии не можем не заметить, что слова эти только полуистины. Они верны, если под именем Религии и Государства будем разуметь только чистую, отвлеченную идею. Идея истинной Религии и благоустроенного Государства, как идея истины вообще, неразрушима и незыблема, в каком бы отношении к ней ни поставлял себя человек; она превышает всех его заблуждений и страстей и не может померкнуть от их тучи, как лучезарное солнце, далеко вознесенное над атмосферою нашей планеты, не может помрачиться ее туманами и облаками. И наоборот, та идея Религии и Государства, без сомнения, была бы ложною идеей, для которой мог бы быть опасным строгий, испытующий взор здоровой философии. Но совершенно другое дело, ког-

да мы рассматриваем идею Религии и Государства в ее действительном отношении к человеку, в ее временном проявлении. Тогда Религия не есть уже идея самобытная; она заключена в чувстве и помыслах человека, а здесь при всей чистоте и святости своей она может в неделимых лицах помрачаться и извращаться, как и всякое чувство, как и всякие помыслы смертного. Тогда и государственный порядок не есть только мысль отвлеченная; это уже действительная жизнь людей, общественная деятельность существ чувственно-разумных; а поток общественной жизни и деятельности людей может принимать как ложное и губительное направление, так истинное и благотворное. Итак, если Религия и Государство, понимаемые в этом последнем смысле, признают известного рода философию опасною для себя, то вина в этом случае не тотчас еще падает на самую Религию, на самое Государство. Чем чище Религия, чем благоустроеннее Государство, тем вреднее была б для них та философия, которая несообразна была бы с их духом и вела б к вольнодумству и своеволию. <...>





Арх. ГАВРИИЛ (В. Н. ВОСКРЕСЕНСКИЙ)

Система отрешенного тождества Шеллинга

§ 124

Фрид. Вильг. Иог. Шеллинг, мыслитель оригинальный, превосходит Фихте гибкостью и живостью воображения, пиитическим духом, огромными положительными познаниями особенно истории древней, философии и естественных наук. Он родился 1775 года в Леонберге, был профессором в Йене, секретарем Академии наук и наконец Директором и Генерал-секретарем Академии художеств в Мюнхене. Сначала он держался системы Фихте со многими ограничениями, но наконец оставил ее, по причине одностороннего направления ее и недостатка в очевидности.

Фихте все выводит из *я*; но большею частью он не представляет доказательств на то, что подлежательное может произвести предлежательное, а не наоборот. Можно, наоборот, восходить от природы к *я*, от предлежательного к подлежательному. Если начать умозрения без руководства критического метода: то можно с равною вероятностью согласиться на оба эти действия. Так точно Спиноза показал пример систематического догматизма и предлежательного реализма в самой высшей их степени.

Эти взгляды внушили Шеллингу мысль о двойном философском знании, состоящем из двух противоположных и параллельных частей, т. е. *философии природы и философии трансцендентальной*. Обeim им, а особенно первой он посвятил частные свои произведения, хотя и первая не раскрывает вполне разнообразия вещей, и вторая не достигает безусловного и существенного простого. Мы не можем из обыкновенных дей-

ствий разума понять, как из единства вытекает множество и как из множества вытекает единство, и, удерживая свойство единства и множественности, и то и другое теряются в бесконечном, общем им обоим. Итак, есть еще высшая философия, которая должна служить общему точкою соединения для двух колец, равно зависящих от нее и соединяющихся с ней.

Шеллинг, постоянно держась той мысли, что знание существенно должно основываться на первоначальном единстве мыслящего и мыслимого, составил систему отрешенного тождества подлежательного и предметного, или систему безразличия в разнообразном, в котором заключается природа безусловного или Бога. Вот главные положения этой системы.

Одно тождественное существо имеет бытие; предметы различаются, относительно их вещественности, только количественно, а не качественно; их различие зависит от перевеса предметного или подлежательного, умственного или вещественного. Конечное, производимое размышлением и относительное по своей природе, имеет действительность только видимую.

Отрешенное существо проявляется в вечном происхождении вещей, которые суть формы этого единичного существа. Итак, всякая вещь есть проявление отрешенного существа в определенном виде, и все существующее участвует в Божественном существе. Отсюда следует, что природа не мертва, но жива, и сколько Божественна, столько и идеальна.

Это проявление отрешенного совершается посредством противоположений или соотношений, являющихся на различных степенях всеобщего развития, в котором преобладает то умственное, то вещественное. В сих противоположностях, выражается тождественность. Она обнаруживается в противоположении двух крайностей, например, подлинника и образа, лица и затылка, полюса и антиподов.

Такие крайности выходят из недр этого отрешенного или с идеальным, или вещественным преобладающим свойством и опять в него возвращаются, соединенные по закону всеобщности. Отсюда положение: *Тождественность в троичности* есть закон раскрытия. Наука есть исследование сего обнаружения, она есть образ вселенной, поколику выводит идеи о предметах из оснований мысли об отрешенном по закону *тождества в троичности*, поколику в таком построении, как называет ее Шеллинг, она излагает ход природы, т. е. постепенность форм, принимаемых ею по очереди. А как упомянутое построение составляет философию, то самый высший философский взгляд есть тот, по которому во множественности и

разнообразии видят только форму относительную, а в этой форме отрешенное тождество.

Вот главные черты этого построения:

Отрешенное, всецелое в своей первоначальной форме обнаруживается в природе, которая есть отрешенное во второстепенной его форме; здесь оно проявляется в двух родах относительного, т. е. как вещественное, и как идеальное.

На низшей степени:

Тяжесть	— материя.	}	истина	— знание.
Свет	— движение.		доброта	— религия.
Организм	— жизнь.		красота	— искусство.

На высшей степени:

Человек (малый мир)	— Государство.
Система мира (внешняя вселенная)	— История.

Шеллинг раскрыл эти взгляды с особенным искусством, не соображаясь с обыкновенным разделением философии, и умел весьма удачно воспользоваться некоторыми идеями Платона, Бруно и Спинозы. В целом составе своего учения он занят одною из двух частей, именно вещественною, или философией природы, как наукою о начале живом и плодотворном, производящем себя самого в двойственном виде по закону двойственности. Из идеальной части, в последних сочинениях своих, он занимается только некоторыми отдельными вопросами, как то: о свободе, о начале зла, о Божественном естестве.

Правоучение его состоит из следующих положений: вера в Бога есть основание нравственности. Ежели Бог существует, то необходимо должен существовать и нравственный мир. Добродетель есть такое состояние, в котором душа сообразуется не с законом внешним, но с внутреннею необходимостью своей природы. Нравственность есть вместе чистое счастье; это блаженство не есть случайное свойство добродетели, оно есть сама добродетель.

Нравственность состоит в стремлении души к соединению с своим центром, т. е. Богом. Общественная жизнь, соображаемая в нравственности, религии, знании и искусствах по Божественному образу, есть общественный порядок, или государство. Во внутреннем составе это есть гармония необходимости и свободы, основывающаяся на самой природе свободы.

История в целости есть откровение Бога, непрестанно раскрывающееся постепенно.

Шеллинг занимался прекрасным только по отношению к искусству; оно, по его мнению, есть бесконечное, представленное в конечном; искусство, изображение идей, есть откровение Бога в духе человеческом.

Сам Шеллинг объявил, что его система не окончена; и она еще доселе не имеет систематического вида, а заключается в небольших отрывках.

Несмотря на то, она произвела большое волнение так, что стали излагать каждую науку, приноровляясь к отрешенному тождеству, и дополнять теорию этого великого философа. Она обнаружила большое влияние на естественные исследования, Мифологию, Историю, искусства и Эстетику; этому влиянию на последнюю науку содействовали два брата Шлегели, Фридрих и Вильгельм Август, товарищи и друзья Шеллинга.





С. А. БУРАЧЕК

Библиотека избранных сочинений

Статья 2. История философии

Шеллинг. После Фихте, который покушался построить в систему совершенно идеалистическую все человеческое знание как в его действительных элементах, так и в его формах, явился Шеллинг с философией, которая еще выше поднимает дух умозрения, потому что на верхушке своей системы поставила уже не прежнее *я*, субъекто-объект, а прямо абсолютное; и смело берется удовлетворить самым возвышенным требованиям разума, т. е. достигнуть познания абсолюта и уразумения законов, составляющих полный порядок вещей конечных.

Фихте все выводит из *я*; но говоря, что субъективное производит объективное, и не допуская обратного, он только говорит, но не доказывает. Можно взять противный ход, и от природы идти к *я*. Предаваясь умозрению без руководства критической методы тот и другой ход можно принять с равной доверенностью. Так, Спиноза* показал уже великий пример системати-

* Я с умыслом пропустил в своем месте систему Спинозы; здесь она более к стати. Спиноза, Еврей, пламенный последователь Декарта, ум глубокомысленный, пронизательный, могучий, оригинальный, — принял за исходную точку понятие о существовании бесконечном, о котором рассуждал как о субстанции. Он утверждал, что существует одна только субстанция и что все явления имеют субстанцию только в связи с целым, отсюда вывел: *что Бог есть все и все есть Бог*. Конечные «были» суть только явления: их существенность заключается в бесконечном. Противники Спинозы обвиняли его, да и теперь еще не перестали обвинять, в атеизме и материализме, между тем как его система, правильнее понимаемая, есть скорее идеалистический пантеизм. Протяжение, по мнению Спинозы, есть только проявление субстанции, а сущность ее составляет дух. Одно только может придать важность обвинениям

ческого догматизма, проведенного так далеко, как только он мог идти, и пример объективного реализма. Эти виды навели Шеллинга на идею о двойственном философическом учении, состоящем из двух частей противоположных и параллельных, именно: философии *естественной* и философии *трансцендентальной*.

Первая идет от *я* и из него выводит объективное, разнообразное, необходимое — природу; вторая идет от природы и из ней выводит *я*, свободное, единичное, простое. Оба учения направлены к объяснению одного другим и к уразумению, через тожество, сил природы и сил души. Общее начало есть следующее: законы природы должны быть непосредственно внутри нас, как законы сознания, и обратно, законы сознания должны поверяться внешним миром, где они же проявляются как законы природы. Между тем первая из двух философий (философия естественная) не в силах исчерпать разнообразия вещей, а вторая (трансцендентальная) не может достигнуть до абсолютного, до существенного простого. Посредством обыкновенных действий разума мы не можем постигнуть, как из единицы происходит множественное или как из множественного выводится единица, соединяющая в себе характер единства и множественности; то и другое теряется в бесконечности, общей обоим. Итак, необходима еще высшая философия, служащая первым звеном для обеих других, от нее зависящих и в ней соединяющихся. Преследуя эту идею, что наука должна существенно лежать на коренном единстве познающего и познаваемого, Шеллинг пришел наконец к системе *абсолютного тожества* субъективного и объективного, или к системе безразличия в различном (равнодушия к различному), в чем и состоит природа абсолютного, т. е. Бога. Этот абсолют подведен под наш разум абсолютным актом познания, актом, в котором субъективное и объективное участвуют неявно и неразлично (интеллектуальное созерцание). Вследствие этого Шеллинг различает и противопоставляет одно другому: абсолютное знание, данное посредством идей, и вспомогательное знание, которое он называет еще воззрением (*point de vie*), размышления отнесенного к отвлечениям ума. Это вспомогательное познание имеет предмет условное, индиви-

противников Спинозы, именно то, что его бесконечная субстанция, в своих действиях, *подчинена законам необходимости*: она должна от вечности производить мир, который ее обнаруживает. Природы совечна Богу, к которому она относится как чувственное его проявление.

дуальное, делимое, о коих ум составляет различные отвлеченные сочетания или свойственные ему понятия. Другое познание имеет предметом абсолютное, то, что непосредственно схватывается идеями, как независимое и безусловное в себе; это и есть собственно знание, развивающееся в органическое целое, по закону своей природы — единству, и в коем субъективное и объективное — параллельны и тождественны; наконец такое знание, достигнув высшей точки, став на высоте вещей божественных, делается единственным предметом, достойным быть крайнею целью наших усилий, и называется философией. Итак, вот вкратце главные черты Шеллинговой философии: она предлагает себе: познать, помощью идей ума, сущность и форму всего; для нее быть и знать — одно и то же, тождественно; отсюда титул ее: система абсолютного тождества или теория тождества; это идеализм трансцендентальный (абсолютный, как звал его Шеллинг), который всю науку выводит не исключительно из *я*, но из высшего начала, из абсолютного, значение которого содержит в себе и *я* и природу. Эта философия стремится узнать природу через идеи (философия природы*, построение природы а priori) и старается установить постоянный параллелизм между законами разума и законами мира; наконец это идеализм и реализм, сведенные в одну высшую точку зрения — в точку абсолютного.

Абсолютное ни конечно, ни бесконечно, ни бытие, ни знание, ни субъект, ни объект; в нем сливается и исчезает всякое противоположение, все разнообразие, все разделение; как разделение субъекта и объекта, знания и бытия, духа и вещества, идеала и реала, это, стало быть, неразделимо абсолютное бытие и знание, или совокупная сущность того и другого. Это абсолютное тождество идеала и реала, абсолютное безразличие различного, единства и множественности; это — *единое*, единица, которая в то же время есть вселенная, целость, все. Есть абсолютное тождество; и вне себя оно не есть что-либо действительное; стало быть, ничего нет конечного, что существовало бы в себе. Все, что есть, есть абсолютное тождество и его собственное развитие. Это

* Это учение о сущности природы — не ново: о нем заговорили первые элетики, не постигавшие, каким образом возможно существование множественности вещей. Плотин знаменитый, из Неоплатоников Александрийских, развил его дальше. Схоластиком возродил его Иорнанд Бруно, Спиноза поддерживал, наконец Шеллинг до того преобразовал это учение, что школа Шеллингова делала приложения его не только к естественным, но и к Богословским и политическим наукам.

развитие имеет место чрез противоположность вещей, которые, происходя из тожественного абсолюта, как печать и отпечаток, лицо и реверс¹, как положительный и отрицательный полюсы (полярность), исходя из того же абсолютного с преобладающим характером, то более идеальным, то более реальным, и снова входят соединенные (обезразличенные) по закону целости; отсюда предложение: тожество в тройственности есть закон развития. Эти разрешения абсолютного, выходящего из своего недвижимого единообразия, Шеллинг называет различным образом: то делением абсолютного или образом различия, то добровольным откровением абсолютного, то еще падением идей, истекших от Бога. Это откровение дает нам возможность абсолютного знания; и разум в самом себе, поколику абсолютен, есть тожество идеального и реального. Существенная форма абсолютного есть абсолютное знание, в котором тожество, единство, переходит в состояние двойственности и может выразиться следующей формулой: $A - A$. Стало быть, вот главные предложения этой системы: 1. Есть только одно существо тожественное: всякое различие между вещами относительно их реальности есть чисто количественное, а не качественное и заключается в преобладании воззрения субъективного или объективного, идеального или реального. Конечное, происшедшее от рефлекса, совершенно относительного по своей природе, имеет только видимую реальность. 2. Абсолютное существо открывает себя в вечном рождении вещей, составляющих формы сего единого существа; стало быть, все есть откровение существа абсолютного, под определенною формою, и ничто, непричастное существа божественного, существовать не может. Отсюда следует, что природа сама по себе не есть мертвая, но живая и божественная, так как идеал. 3. Это откровение абсолютного произошло чрез противоположения или соотношения, появившиеся на различных степенях целого развития, в коем встречается преобладание различное, то идеального то реального, стало быть, противоположения эти суть только выражение тожества. Наука есть разыскание сего развития, есть образ вселенной в такой мере, в какой она из идеи существ выводит основную мысль абсолютного, по началу тожества в тройственности, и столько, сколько в сем построении, как выражается Шеллинг, она воспроизводит ход природы, т. е. последование форм, которыми природа облекается поочередно. Это идеальное построение есть философия (наука идей): самое высшее философическое воззрение есть то, которое во множестве и разнообразии

усматривает только относительную форму, а в этой форме только абсолютное тождество. Вот общий очерк этого построения:

I. Абсолют, все (Бог) в своей первичной форме открывается:

II. В природе (Абсолют с его вторичной формой).

Он производит там себя в двух порядках Относительного, именно:

Реал

Идеал

Следующими силами:

Вес — материя

Истина — Наука

Свет — движение

Благость — Религия

Организм — жизнь

Красота — Искусство.

Над этим, как отраженные формы вселенной, помещаются:

Человек (Микрокосм)

Человечество

Система мира

(внешняя вселенная).

История.

Так-то Шеллинг надеялся, посредством умозрительного созерцания, открыть в идеях сущность и необходимую форму вещей; так-то он надеялся исправить Канта, который дозволяет только совершенно субъективное понятие о мире явлений и простое верование касательно вещей в себе; так-то он надеялся опровергнуть Фихте, для которого *я* — единственная реальность, а природа не-реальность бездушная, безжизненная, производящаяся единственно как предел или отрицание противоположное абсолютной деятельности *я*; таким-то образом, наконец, он льстил себя доставить науке идеальное построение вселенной, отнесенной не к тому, как она может нам казаться, а к тому, что она сама в себе. С превосходным искусством развернул Шеллинг свои великие виды, не справляясь о разделении философии, до него употреблявшемся, и весьма удачно воспользовался идеями Платона, Бруно и Спинозы. Преподав многие изложения своего основного учения, взятого в совокупности, он исключительно занялся одною из двух ее частей, т. е. воззрением реальным, или философией природы, как изучением начала животворящего и плодотворного, которое производит само собой, разделяясь под законом свойственности. Что касается до идеальной ее части, он говорит только о некоторых отдельных вопросах в последних своих сочинениях, именно о свободе и начале зла, природе Божией и проч. В нравственном учении он дает следующие предложения: вера в Бога основание нравственности. Ежели Бог есть, то непосредственно следует и бытие

нравственного мира. Добродетель есть состояние, в котором душа сообразуется не с законом, вне ее поставленным, но с внутренней потребностью своей природы. В то же время нравственность есть чистое блаженство; это блаженство не есть случайность добродетели, это именно сама добродетель. Стремление души соединиться с центром, с Богом, составляет нравственность. Жизнь общественная, учрежденная по божественному первообразу относительно нравственности, религии, науки и искусства, есть общественный порядок или Государство: он заключается во внешнем механизме, в гармонии свободы с необходимостью, гармонии, которой основанием служит сама свобода. История в своей целостности есть откровение Божие, откровение постепенно и беспрестанно развертывающееся. Говоря о свободе, Шеллинг отличает Бога как Бога во всей чистоте этой идеи, или абсолюта, от Бога сущего и открывающегося, исходящего из недра Бога абсолютного, в силу начала бытия в нем содержащегося (начало природы в Боге), и приходит таким образом к условию бытия совершенного, так что Бог сходит в мир в состоянии личности. Всякое производное существо природы подчинено двойственному началу, именно: началу темному и началу светлостому, кои в некоторой степени сливаются одно с другим. В человеке это начало есть личность, составленная из разума и воли. Когда личность рассматривает себя как бы помещенную в свободу абсолютную и произвольную и таким образом удаляется от света, от воли универсальной, управляющей всей природою, то из этого бунта личной воли против воли универсальной родится зло, коего реальность совершенно относительная и отрицающая. Прекрасное, которое Шеллинг рассматривал в его отношении к искусству, есть, по его мнению, бесконечное, выраженное в конечном; искусство, изображение идей, есть откровение Божие в человеческом духе. Наконец Шеллинг сам объявил, что его система не кончена, и кроме небольших отрывков нет для нее научного общего изложения.

Шеллингова философия отличается оригинальностью своего воззрения, глубиной работы, последовательностью частей и безмерным объемом приложений. Сливая в одну идею все существа природы, чрез то самое она думает снять преграду, положенную человеческому знанию, доказывая возможность для человека уже не только представления субъективного, но и познания объективного и научного, познания прочного и определенного о Боге и вещах божественных в силу того, что человеческий дух и субстанция бытия начально тождественны. Эта система обнимает целый круг умозрительных познаний, тем

что она уничтожает различие между понятиями эмпирическими и понятиями рациональными. Ее начала равно становятся в главу всех наук. Но вот и недостатки ее: 1. Относительно практического знания она слишком тесна и затруднительна: трудно понять, каким образом в такой системе абсолютного тождества может иметь место необходимость практическая, обязательность, подчиняющая действия закону долга. В самой вещи в этой системе господствует слепая судьба, необходимость природы. Но эта система справедливо усматривает во всем откровение Божие, не стесняющее свободы человечества, хотя принимает сей догмат только теоретически, а не подчиняется ему практически в своих построениях. 2. Системе недостает прочного основания. Она не доказывает и не показывает практических путей, орудий, крыльев, посредством которых человеческий дух может вознестись до созерцания духовного. Эти начала в ней суть только положения, для утверждения коих надлежало бы войти в гласную поверку опытов мистических, чего Шеллингу, вероятно, не хотелось делать явно, хотя втайне вся система его есть умозрительный (но не практический) мистицизм. Мысль в субъекте мыслящем есть чистое отвлечение; абсолютное тождество нельзя понять без тождества относительного. Без этого последнего условия абсолютное обращается в ничто. Не доказано, что сие абсолютное тождество есть природа существ; объективная реальность опирается на смешении мысли и природы вещей. Утверждая, что это отвлечение представляет реальность и природу всех вещей, предлагает только гипотезу без доказательств. За недостатком доводов для представления абсолюта часто прибегает она то к произвольной игре слов: тождество тождества и нетождество или к противоречию (связь единства и множественности, абсолютное в абсолютном, божественное в божественном); наконец — злоупотребление терминов глухих и неопределенных. 3. Форма этой системы менее научна в самом деле, чем кажется. Она взяла себе задачу вывести, посредством действительного доказательства (через построение), конечное из бесконечного и абсолютного, частное из универсального, но не решила ее, потому что нельзя решить. Шеллинг уверяет, что в корне вещей конечное и бесконечное, реальное и идеальное сосуществовали безразлично; потом он их разрешает своевольно в силу того абсолютного тождества, которое сам же предположил. Точно то же и относительно добровольного откровения: просто словом *надобно* (как дело морально необходимое) отвечает он на вопрос, почему Бог открывает себя? — Тогда как этот факт опыта реальный. Иногда Шеллинг прибегает к мис-

тической теории Платона касательно падения (озарения) идей, исшедших от абсолюта, тогда как он мог бы прибегнуть к источнику чистому и истинному, выразить это иначе; потому что в его системе может ли что-нибудь упасть из абсолюта, когда вне абсолюта (всего) нет ничего? Иногда он усиливается доказать, что нет ничего вне единства, связки, абсолюта; откуда же происходят конечные познания во времени и пространстве и категории? Вся реальность Шеллингова решения состоит в том, что вместо понятия глухого и поминального (голословного) об абсолюте он поставил изделия своего воображения и понятия положительные, заимствованные от опыта; но он не исчерпал и той доли того, что в этом случае представляет философии опыт, как материал, ожидающий только философской обработки. 4. Какой человек может возыметь дерзкое притязание втиснуть природу Божества в рамку идеи абсолютного тождества? Философия природы вовсе не дает понятия о Боге, а что и дает, то, видимо, противоречит верованию религиозному; тогда как природа, откровение, опыт и умозрение должны взаимно поверяться и непременно согласоваться, в силу необходимого их единства, реально пребывающего и им же самим допущенного. В самой вещи, во-первых, он стождествляет Бога и природу и падает в пантеизм; во-вторых, он подчиняет самого Бога условиям преобладающим над божественною природой, потому что вмняет ей в обязанность открывать себя и Божеству выступать во времени как разуму из недра бытия неразумного (природа в Боге, хаос). Понятен источник, откуда взято это положение (воплощение), но, втиснутое в рамку системы, оно отталкивает свою несообразностью. Бог делает страдательною (деемою) частицу своего существа, с которою перед тем был деющим; чтоб понять Его как существо личное, надобно вставить в него природу, отрицательное. Бог не только существо, но жизнь. Но всякая жизнь имеет свое назначение и подчинена условиям приемлемости чисто деемой и развития деющего: вот и этим условиям Бог добровольно подчинился. Короче, вся эта система, говоря просто, — поэзия человеческого духа, обольстительная своею кажущеюся легкостью все объяснять и своею манерой построять природу, выдумка, долженствовавшая представить сильную приманку множеству умов, исключением всякого закона и всякого нравственного или другого обязательства, множеством прелестных идей и новых взглядов и обширную перспективой обольстительных надежд расширить до бесконечности наши познания. Что же касается до манеры излагать эти учения, то кроме указанного уже злоупотребления глухой и темной тер-

минологии и формуляции фраз, нельзя не укорить и за те злоупотребления мистических форм и образных выражений, в которых Шеллинг, видимо, подражал Платону и которые, по не всегда удачному выбору, не имея в себе строгого аналогического основания, еще более затрудняют уразумение системы. <...>





Ф. А. ГОЛУБИНСКИЙ

Из переписки с Ю. Н. Бартеневым

<...> Недавно перечитывал я Берлинские лекции Шеллинга, от которого так много ожидали даже лучшие христианские мыслители (Мейер, Стефенс и др.) для высшей философии, для метафизики христианской. Но выходит, что он от одного берега отстал (и то не совсем), а к другому не пристал. Теперешняя его Философия Откровения не удовлетворит ни строгим философам, требующим не провещаний оракула, а доказательств, — ни любителям и ученикам премудрости божественной. За все берется, усиливается философически вывести и таинство Троицы, и учение об искуплении, и глубины сатанины, но все по началам пантеизма. Давнее его направление, чтобы процессы жизни конечного мира переносить на жизнь божества, и ныне сбивает его с правильной точки зрения. Так, у него в учении о Троице первая потенция (potenz), родотворная сила Отца — есть слепая, бессознательная, только беспрестанно стремящаяся к развитию воля; вторая потенция — это ограничивающая, обуздывающая первую сила — Сын; третья — Дух, умеряющий борьбу двух первых сил, источник самосознания. Это повторение старой его гипотезы об Urgrund, бездонной, безумной, темной, абсолютной силе в божестве, в которой нет еще личности и сознания. Дух зла, Satan, по его, не есть тварь, но начало выше твари, необходимое для раздражения деятельности существ конечных, для задержания их от слишком скорого погружения в единство с божеством, и проч. и проч. <...>





Н. А. МЕЛЬГУНОВ

Шеллинг

(Из путевых записок)

Во все время моего пребывания в Мюнхене Шеллинга там не было. Мой приезд в этот город можно назвать весьма неудачным. Прожив там почти всю осень (1836 года), я не видал ни Пинакотски¹, ни Эслера, ни Шеллинга, не был ни на одной лекции. Пинакотска отстроивалась; Эслер лежал при смерти; университет, по случаю ферий², был закрыт; профессоры, а в числе их и Шеллинг, пользуясь свободным временем, разъехались в разные стороны. Шуберт отправился в Сирию и Египет, Тирш³ поехал в Париж, иные переехали на дачи, Шеллинг исчез... исчез буквально: никто не знал, куда он девался.

Только перед отъездом своим успел я мельком, и то по особой милости, заглянуть в Пинакотску; также удалось мне видеть на сцене и выздоровевшего, хотя еще слабого, Эслера, но видеть раз, в Аббате л'Эне, где Эслер, этот «германский лев», как его прежде называли, представился мне существом овечкой. Наконец, перед отъездом же, узнал я случайно и о месте, где скрывается Шеллинг. Один молодой литератор, только что приехавший из Стутгарта, сказывал мне, что, проезжая через Аугсбург, слышал он, будто Шеллинг там, живет в одной отдаленной гостинице, от всех скрывается, и что-то пишет. Я собирался тогда в Париж через Стутгарт и Страсбург; Аугсбург мне был по дороге. Как кстати посетить Шеллинга! Я спешу с своей вестью к одному из самых близких к Шеллингу людей — к Сульпицию Буассере⁴. Буассере встречает меня тем же: и ему удалось узнать, где кроется знаменитый философ. Но как помочь мне? Пребывание Шеллинга в Аугсбурге — тайна: он не сказал о том даже друзьям своим. В целом Мюнхене тайну эту открыл он только г-же Шеллинг; да и та говорит всем, что муж ее в деревне, никому не дает его адреса, и тех, кто желал бы

писать к нему, просит, чтоб письма доставляли к ней. «Шеллинг уединяется часто, — сказал мне Буассере, — он пишет свою систему, но бывает редко доволен написанным и часто уничтожает свои рукописи. Лет шесть тому назад он напечатал было у Котта⁵ первый том своего сочинения: “Die drei Weltalter”; но экземпляры до сих пор лежат в магазине Котта в Стутгарте, запечатанные самим Шеллингом. Никто, ни даже издатель, не смеет заглянуть в них. Не думайте, однако, — продолжал Буассере, — чтоб эта нерешимость и переменчивость происходили в Шеллинге от незрелости его системы и шаткости его основных положений. Нисколько. Его академические чтения, в продолжение нескольких лет, почти те же, и он изменяет их разве в частностях. Нет, не сущностью своей системы, а ее формой он недоволен. Так, например, он желал бы написать ее сколько можно удобопонятнее, имея в виду не одних Немцев, но и Англичан, и Французов: сделать философию свою доступною всем образованным народам — это его любимая мысль, о которой он уже намекнул в предисловии к переводу одного сочинения Кузена⁶. Шеллинг давно отстал от мнения, будто наука мудрости должна быть исключительной принадлежностью одной малочисленной касты и преподаваема на каком-то условном языке, понятном только для немногих. Историческая метода, которую он принял для некоторых частей своей системы, естественным образом придаст и языку его более объективности. Года с два тому назад принялся он снова за изложение всей своей системы, и прошедшею зимою сказывал мне, что уже окончил философию мифологии. Теперь он, верно, занимается отделкою прочих частей своего здания».

В Германии иногда упрекают Шеллинга в том, что он умеет лишь философствовать, но полной системы философической никогда построить не в состоянии. Его лекции, как уже замечено, доказывают противное. Впрочем, эта недоконченность системы, это всегдашнее недовольство избранною для нее формою не есть ли скорее признак добросовестного, бескорыстного искания истины? Не доказывает ли это, что Шеллинг уразумел настоящий ее характер и значение и, вместо того чтобы почитать свою систему последним звеном в цепи систем философских, верит скорее в бесконечность пути познания, удаляя от себя надменную мысль, будто человечество совершило уже свой умственный подвиг? Он понял, что мы можем открывать только *истины*; но что *истина* нам недоступна. Сам Гегель, этот гордый систематик, с глазу на глаз сознавался Францу Баадеру, незадолго до своей кончины, что у него нет системы, что

он не успел еще составить стройного целого. Это бессилие, как уверял меня Баадер, составляло мучение его жизни. Но Гегель, верно, не сознавался в том пред учениками своими, а, напротив, уверял их, что система его сомкнута и окончена. Если справедливо сравнивают Гегеля, по его диалектической силе и строгому анализу, с Аристотелем, а Шеллинга, по возвышенности его идей и поэтическому полету его философствующей фантазии, с Платоном, то это сравнение можно еще усилить и тем, что после Гегеля, как и после Аристотеля, осталось множество сочинений, составляющих из себя что-то похожее на целое; Шеллинг же, как и Платон, написал лишь несколько отрывков, без видимой связи между ими, и одним ученикам поверяет вполне тайну своей системы, ее последнее слово.

— Правда ли, — спросил я у Буассере, — будто Шеллинг до того колебался в выборе приличной формы для своей системы, что когда-то решался даже изложить ее метрически, в виде поэмы?

«Клевета, как и то, что он будто сделался католиком, как и многое другое, — отвечал Буассере. — Шеллинг писал когда-то в молодости стихи, но никогда не думал писать своей системы метрически; Шеллинг весьма склонен к первобытному христианству, но это далеко до католицизма, и он, уверяю вас, остался до сих пор верен протестантской церкви, в которой взрос и воспитан».

Этому легко поверить. В Германии теперь мода смеяться над философией и философами. Недавно Левальд⁷ в одной книге своей рассказывал, будто напротив квартиры Шеллинга в Мюнхене висит на доме большая вывеска с надписью: «Reale Bierbrauerey», реальная пивоварня («Reale», непереводаемое слово, значит: подлинный, настоящий, неподложный). Оно бы, казалось, и забавно, что напротив дома *идеального* немецкого философа стоит *реальная* немецкая пивоварня; можно бы, кстати, назвать и улицу, где идеализм и реализм так кстати живут друг против друга, *улицею тождества*, да и еще придумать многое другое; но, на беду Левальда и подобных ему насмешников, Шеллинг живет в бельэтаже известного в целом городе дома барона Котта, и напротив его нет и не было ни реальной, ни простой пивоварни. Вероятно, пивоварня, которую видел Левальд, чисто идеальная и существует в одном его воображении. После того мудрено ли, что на Шеллинга взводили и другие, еще большие небылицы, что иные, не довольствуясь шутками, из особенный целей, с намерением менее невинным, искали запятнать его славу. Клеветали на него, порочили его

ученье? Некоторые, как известно, обвиняют Шеллинга в обскурантизме, иезуитизме и тому подобном. Гейне, а за ним и вся «Юная Германия»⁸ без обиняков приписывают Шеллингу намерение — своей системою содействовать восстановлению папизма, и называют ее продолжением системы иезуитов. К этим обвинениям, вообще несправедливым, главным поводом служило особенное положение Шеллинга в Мюнхене. Один из молодых немецких публицистов и критиков Густав Шлезьер⁹, которого нельзя подозревать в излишнем пристрастии ни к иезуитам, ни к «Юной Германии» и которого мнение, стало быть, беспристрастно, недавно писал: «Шеллинг стоит в Мюнхене совершенно одиноко и почти невольно сделался средоточием римско-католического движения». Вообще, из слышанного мною надо заключать, что Шеллинг, вследствие разных случайных обстоятельств, сделался не главою и не двигателем, а что просто некоторые партии думали в нем найти себе пособие и оправдание; что системы своей не подчинил добровольно никакому временному направлению, никаким частным целям, а что другие, напротив, воспользовались его системою для своих видов, оперлись на нее, как на силу века, и на этом современном основании вздумали пересоздать прошедшее. Шеллинг поддался этому — из слабости, позволил философию свою унижить до средства — из снисхождения; но сам остался непричастен ни к каким иезуитским интригам и проискам. Он, как говорит Шлезьер, стоит совершенно одиноко в Мюнхене и не имеет ни многочисленной школы, ни многочисленных друзей и последователей. Он так удалился в свой мир идей, в свое царство отвлеченностей, что не может принимать деятельного участия ни в какой партии, ни в какой секте, ни религиозной, ни политической.

Но — такова участь Шеллинга — в то время как ослепленные духом партии поборники юной школы обвиняют его учение в иезуитизме и возвращении вспять — некоторые журналы наши находят в философии Шеллинга «какую-то тайную цель, какое-то скрытное стремление, напечатленное немецкою осторожностью (?); намекают, что восстановление верования есть только средство этой будто политической секты, что лозунг Шеллинга тот же, что и аббата Ламне¹⁰; что как скоро эти врачи душевных болезней века, как они будто себя называют, вылечат свой век, то знают, что сделают его здоровым», и пр. и пр.

Если такие намеки и обвинения не есть признак совершенного незнания того, в каком состоянии находятся теперь умы в Германии, то это, конечно, самая неблагонамеренная ложь, ос-

нованная на обидном предположении, будто перед русской публикой можно безнаказанно клеветать на кого хочешь. Шеллинг и аббат Ламне! Основатель системы, которую обвиняют в иезуитизме, и Автор «Des affaires de Rome»! Протестант, которого упрекают в переходе к католицизму, и католический аббат, который нападает на папу, отрекается от него, предсказывает близкий конец римской церкви! Наконец, друг короля баварского, наставник его детей, известный приверженец монархического образа правления — и сочинитель книги, которая проповедует раздор и ненависть!..

Но я очень хорошо знаю, что те, которые смеют клеветать на Шеллинга и на немецкую философию, имеют в виду не его и не философические системы Германии; что им до Шеллинга так же мало дела, как и Шеллингу до них. Нет, эта клевета и эта ложь устремлена не на знаменитого основателя системы тождества: судьба поставила его слишком далеко, а гений слишком высоко от низких порицателей, и ядовитые их стрелы до него не долетят; эта клевета и эта ложь устремлена на тех русских, в особенности же московских литераторов, которые имели счастье не понравиться благонамеренным журналистам и о которых известно, что они занимаются немецкой философией.

Не менее того, я не вижу, почему за то, что этим журналистам не нравятся некоторые московские литераторы, — Шеллинг и немецкая философия должны быть подвергнуты той же, как и они, опале. Говорите о своих противниках прямо и косвенно сколько угодно; но оставьте в покое великого мужа, который вам ничего не сделал, и его учение, которого вы вовсе не знаете.

Странные судьбы Шеллинговой системы! Сколько обстоятельств против нее! Говоря о Шеллинге, нельзя умолчать, что он с некоторых пор перестал пользоваться в Германии прежнею знаменитостью; тому много причин. Упадок его философского кредита происходит, с одной стороны, оттого, что он в последние двадцать пять лет всю литераторскую деятельность свою ограничил одними лекциями и почти ничего не издал; с другой стороны, и от успеха новой философской системы бывшего его товарища и друга, а потом соперника Гегеля, который оригинальностью, смелостью своих выводов — хотя он отправлялся от тех же начал, что и Шеллинг, — но, еще более, своею неусыпной литературной деятельностью помрачил славу своего предшественника и обратил философствующие умы на свою сторону. Кроме нескольких слушателей, большею частью Баварцев или Вюртембергцев, посещающих Мюнхенский Уни-

верситет, почти никто не знает теперешней системы Шеллинга; немногие ученики его, перенесшие учение своего наставника в другие высшие училища, или не отличаются блестящими дарованиями, или преподают в малоизвестных академиях Южной и Западной Германии; между тем как почти во всех университетах, которые теперь неоспоримо лучшие в Германии и посещаются более других, кафедры философии заняты учениками и последователями Гегеля. Надобно сказать и то, что как прежняя система Шеллинга, не сведенная им в стройное целое, вся распалась на фрагменты и истоцилась в частных применениях и, искаженная формализмом, не удовлетворяя более современным потребностям, потеряла всю свою жизненную силу; так его теперешняя система, по-видимому, совершенно измененная если не в основаниях, то в направлении, форме и методе, по странной таинственности, которою облечена творцом своим, еще не имела случая, ни возможности получить общую известность; тогда как система Гегеля, значительно развитая самим главою, приведенная им в большее единство и округленность, беспрестанно применяемая ко всем возможным наукам даровитыми и многочисленными учениками, а сверх всего этого, имеющая на стороне своей неоспоримое преимущество новosti, богатая результатами смелыми, резкими, прельщающая ум надменностью, можно сказать, дерзостью положений, быстро и победоносно распространилась по всей Германии. В то время как новая система Шеллинга зрела в тиши, преподавалась малочисленному кругу друзей и слушателей, обязанных почти клятвою не переносить через порог академический учения своего наставника и хранить это учение как тайну, лишь для себя, не делясь им с непосвященными, — система Гегеля гордо водружала свое знамя, образовывала школу, почти секту, завладела журналами, воссела на сотни кафедр и засыпала книжную Германию бесчисленными сочинениями. Явно, что все внешние выгоды были и есть на стороне ее.

Друзья Шеллинга, зная его нерешимость, переменчивость, сомневаются, чтобы он когда-нибудь окончил свой труд; при отсутствии полного изложения его системы новое учение едва ли может приобрести заслуженную известность и распространиться по Германии. Знающие Шеллинга сомневаются, чтобы он сам решился когда-нибудь издать свою систему; по смерти же его изложить ее другим — будет весьма трудно. Шеллинг, как уверяли меня, не пишет вполне своих лекций. За час, за полчаса до того, как ему идти в университет, он — на письмо довольно ленивый — подходит к своему письменному столу и

наскоро набрасывает схему или очерк лекции, которым потом и руководствуется. Эти очерки он изменяет почти с каждым новым курсом, так что, по его собственному признанию, другой кто, кроме его, если бы захотел при их помощи изложить его систему, не извлечет из них ничего существенно важного. Конечно, тетради слушателей, собранные в значительном количестве, из разных годов, и тщательно сличенные вместе, как то сделано было для некоторых курсов Канта и Гегеля, могли бы быть, по смерти Шеллинга, важным пособием к составлению чего-нибудь полного и связного; но прежние примеры таких *сводо*в, например физической географии Канта, истории философии Гегеля и многих других, достаточно доказывают, как такие *воссоздания* или, правильнее, такие мозаики — неудовлетворительны, бледны, мертвы, как слабо заменяют живое слово, собственную речь учителя! Нельзя любителям и ценителям философии не пожелать Шеллингу успеха и постоянства в предпринятом им труде; нельзя не принять живого участия в тяжелом, по-видимому, для него подвиге — изложить письменно свою систему: ибо, если труд его будет покинут, недокончен, сколько великих, гениальных идей померкнет, быть может, навсегда, сколько не оцененного для человечества невозвратно погибнет вместе с его смертью! Потеря будет неизмерима*.

Нет сомнения, эта-то малоизвестность Шеллинговой системы и главной причиною того, что как она сама, так и ее основатель сделались предметом самой противоположной клеветы. Недоброжелательным и злонамеренным людям было легко распускать самые нелепые слухи о таком учении, которое скрывалось в одной отдаленной аудитории и не ограждало себя гласностью. Я заметил это Буассере, и он согласился со мною, что Шеллинг своею скрытностью сам подает повод ко всем небылицам, которые из него взводят.

* Сомнения и опасения друзей Шеллинга подтверждаются. По последним известиям, дошедшим до меня, Шеллинг снова раздумал писать и издавать свою систему, сознавая, что ему гораздо легче излагать ее изустно, чем письменно. Чтоб пособить этому, король баварский назначил Шеллингу искусного и опытного секретаря, которого обязанность — составить полный курс его философии под надзором самого учителя. Особенные стенографы должны записывать все его лекции и передавать их секретарю, который потом, пересмотрев, сличив с другими списками и исправив, представляет их Шеллингу. Надобно надеяться, что хотя этим средством сохранится для потомства учение, которому иначе угрожает незаслуженное забвение и неизвестность.

«Он до того простирает заботливость о целости своей системы, — сказал мне Буассере, — что строго запрещает уникам своим сообщать посторонним их академические тетради, разумеется, из боязни, чтобы через переписку не исказился смысл его учения. Даже друзьям своим не дает он своих рукописей».

— Если Шеллинг, — заметил я, возвращаясь к прежнему разговору, — так же скрывает свое пребывание в Аугсбурге, как он скрывает свою систему, то неприлично же нарушать его тайну и его уединение. Как вы об этом думаете? «Попробуйте, сходите к нему, — отвечал Буассере, — может статься, он вас и примет. Если же нет, то по крайней мере ваша странническая совесть будет успокоена: вы сделали, что могли. Для такого человека, как Шеллинг, почему не подвергнуться маленькой неприятности — получить отказ? Побывайте у него; если он примет, то, ручаюсь, примет вас радушно, и вы в труде раскаиваться не будете. Охотно бы дал вам к нему письмо; но предполагается, что я не знаю, где он теперь. Впрочем, отвезите от меня к нему поклон; скажите, что здесь, в Мюнхене, носятся слухи, будто он в Аугсбурге, и что я посылаю через вас поклон на случай, если эти слухи справедливы. Дать же письмо — значило бы показать ему, что я утвердительно знаю, где он находится, значило бы явно нарушать его тайну, которой он мне, правда, не верил, но которая через это не перестанет быть тайною; да это было бы притом как бы упреком в скрытности и недоверчивости к друзьям своим».

После такого обстоятельного объяснения причин, почему не могу получить к Шеллингу письма, я должен был довольствоваться поклоном Буассере, к которому покойный кн. Г., а также и Т., оба приятели Шеллинга, хотя в разных степенях и родах, присоединили и свои. Снабженный этими тремя поклонами, я отправился в Аугсбург с твердым намерением отыскать Шеллинга и, если примет, отвесить ему в три темпа поклоны трех мюнхенских его приятелей.

На другой день по приезде моем в Аугсбург послал я рано поутру наемного слугу отыскивать Шеллинга и приказал, когда найдет его квартиру, отдать ему мою карточку, да сказать, что я прошу у него позволения посетить его — в какое время дня ему угодно.

Часа через полтора слуга воротился с ответом, что господин тайный советник фон Шеллинг извиняется, что за теснотою и отдаленностью не может принять меня у себя, но что он сам придет ко мне в четыре часа после обеда (в благословенной

Германии это время считают послеобеденным, потому что там обедают в час, редко в два).

«Ну уж забился он в угол», — сказал мне говорливый лонлакей¹¹. «Избегал весь город, прежде чем мог отыскать его гостиницу. Это совсем на конце, почти у выезда. Живет же он в небольшой комнатке; а когда служанка отнесла к нему вашу карточку, то он сам ко мне вышел с ответом. Ведь г. тайный советник из Мюнхена?»

— Да; он тамошний профессор и президент Академии Наук. «Президент? So!»

После такого объяснения лакей, видя, что я человек не простой, ибо вожусь с господами королевскими президентами и принимаю от них визиты, вышел от меня почтительно, подаваясь спиною назад, в ожидании дальнейших приказаний.

Итак, я увижу Шеллинга!.. Буассере прав; рекомендательное письмо было бы почти лишним. Однако почему Шеллинг, не имея обо мне никакого понятия, оказывает мне такую честь, и не только нарушает для меня обет уединения, но еще сам собирается навестить меня? Причины такого предпочтения заключались, думаю, в моей визитной карточке: я Русский, а Шеллинг любит Россию и Русских; да и вообще в Германии мы пользуемся большим уважением: там охотно верят нам в кредит, почтительно признают наше политическое могущество и силу, с любопытством и часто с любовью следят за ходом нашего образования и нашим умственным развитием. Я знал, что Шеллинг в особенности, в противоположность Герресу, имеет о России высокое понятие и ожидает от нее великих услуг для человечества. Кроме этой важной причины предпочтения, оказанного мне Шеллингом, было еще две: одна заключалась в незначущей у нас, даже непереводаемой по-русски, но весьма важной в Германии частицы *de*, которая стояла на карточке перед моим именем; другая, думаю, в том, что там же было написано: *из Москвы*. Шеллинг любит Москву, как представительницу России, любит ее и потому, что, как ему известно, в ней много занимаются его системой философии. Ко всем этим причинам, заключавшимся в моей визитной карточке, надо было присоединить и ту, что, по словам лонлакея, Шеллинг ожидал сына своего из Тюбингена и, вероятно, взволнованный ожиданием, почитал тот день потерянным для своих занятий. Наконец, ему было известно, что я приехал прямо из Мюнхена, где в то время ждали со страхом еще небывалую там гостью, холеру, и где оставалось семейство Шеллинга. Когда я перечел в уме все эти причины неожиданной чести, которую

Шеллинг хотел оказать мне, — тщеславие, пробудившееся во мне на минуту, тотчас утихло, и я с полным смирением стал ожидать к себе высокого посетителя.

В 5 минут пятого по моим часам (они, верно, уходили 5 минут от городских) вбежал запыхавшись в мою комнату лон-лакей, за ним Кельнер¹², оба с известием, что г. тайный советник фон Шеллинг спрашивает обо мне и желает меня видеть.

— Разумеется, просить.

Вскоре после того дверь в мою комнату отворилась и в нее вошел мужчина лет шестидесяти, среднего роста, довольно плотный, в широком темно-коричневом сюртуке, несколько с приемами старого немецкого придворного. Во всей его наружности было что-то почтенное, приветливое, но вместе и тяжело-весно-светское: какая-то смесь ученого с придворным.

Это был Шеллинг. — Мы встретили друг друга обоюдными извинениями. Я извинился в том, что доставил ему труд прийти ко мне; он — в том, что не мог принять у себя.

Тут мы сели. Я посадил знаменитого гостя на софу, а сам сел напротив. Пока он повторял мне причины, почему не мог меня принять, я внимательно рассматривал его физиономию.

Наружность и лицо Шеллинга принадлежат к числу тех, которые не поражают с первого взгляда. Это наружность и лицо немецкого ученого, и не нового, а старого поколения. Но всмотритесь пристальнее: вы откроете в нем черты не общие. Всего более вас поразит форма лба его: он не столько высок, сколько необыкновенно широк. Если бы я писал не по-русски, а по-немецки, то, разумеется, избежал бы сравнения, которое, по-моему, всего лучше живописует лоб Шеллинга. Но по-русски оно недвусмысленно: это лоб *бычачий*, что-то, обличающее силу не только умственную, но, можно сказать, и физическую. Седые с прожелтью и еще густые волосы окружают этот могущественный лоб, по которому ни лета, ни постоянные глубокие размышления не провели морщин: он гладок столько, сколько лоб шестидесятилетнего человека может быть гладок; нет на нем признаков усилий и головоломного труда. Идеи в этой гениальной голове рождаются, нет сомнения, легко и свободно; за это можно поручиться, взглянув хоть раз на лоб и на глаза Шеллинга. Эти последние с первого взгляда так же мало примечательны, как и вся физиономия его: это серые, средней величины глаза, без всякой особой выразительности; но вас поразит их необыкновенная светлость, которая, по словам одного из старых друзей Шеллинга, в молодости его была такова, что в них можно было глядеться, как в зеркало. Теперь они от лет

и от упражнений, конечно, несколько потускнели, но все еще очень светлы. Мне прежде много говорили о сократическом носе Шеллинга; действительно, если смотреть на его лицо с боку, то нос, довольно широкий в низу и как бы сплюснутый, покажется вздернутым, и тогда вся физиономия Шеллинга является с выражением тонкой и вместе едкой насмешливости, которую еще более усиливает болезненно-желчный цвет лица и поднятые кверху, несколько изогнутые, углы рта. Но спереди ни нос, ни вся физиономия не имеют этого выражения; и широкое, круглое лицо Шеллинга скорее кажется добродушным, чем насмешливым.

Еще в Мюнхене видел я портрет Шеллинга, снятый с него, по поручению кронпринца, известным Штилером. Сходство есть: когда вошел Шеллинг, я тотчас узнал его по портрету. Но сходство это, говоря о общей физиономии, не очень значительно, у Штилера Шеллинг представлен светским человеком, почти щеголем; волосы его взбиты кудрями, галстук повязан с рачением¹³, фрак, сшитый по моде, живописно драпированная шинель, а вместе и ловкое положение тела заставляют принять его скорее за придворного, чем за немецкого философа и профессора; между тем как у настоящего Шеллинга ничего этого нет: его одежда проста, даже неизящна, волосы разбросаны кое-как, белый узенький галстук не повязан, а обмотан около шеи, и положения тела его не имеют в себе ничего придворно-светского. В начале нашей беседы он сидел, прислонясь к спинке софы и опираясь на свою тросточку; потом, когда разговор оживился, он тросточку отставил в сторону, придвинулся к столу и, запрятав руки в свои широкие рукава, положил их на стол, как будто бы сидел на кафедре и читал лекцию. Конечно, при короле своем Шеллинг не принимает таких положений и не одевается так просто, но все-таки я не думаю, чтобы он был когда-либо птиметром¹⁴, и весь грех остается на душе Штилера.

Шеллинг объявил мне, что он ждет к вечеру сына своего из Тюбингена, где этот учится. Сын должен был на другой день отправиться в Мюнхен к матери, а вечер провести с отцом.

«Я бы охотно уделил вам часть вечера, — сказал мне Шеллинг, — если б не ждал сына. Мы с ним давно не видались, и нам есть много кое о чем переговорить».

За этим Шеллинг спросил меня, не слышно ли чего о холере в Мюнхене, и сказал, что, если она там появится, он немедленно поедет к семейству; в противном случае останется в Аугсбурге до окончания феерий.

Я передал ему поклоны от кн. Г., Т. и Сульпиция Буассере. Он распространился об этом последнем, называл его одним из отличнейших людей в Мюнхене, и спросил меня, видел ли я собрание картин на стекле гг. Бертрана и Мельхиора, Буассере, брата Сульпиция, живущих вместе. На мой утвердительный ответ Шеллинг сказал с простодушием: «Если бы я был богат, то украсил бы целую комнату такими картинами и удалялся бы в нее в известные часы дня. Ничто не располагает так к размышлению, как эта воздушная живопись».

Видно было, что это желание Шеллинга давнее и глубокое. Он высказал его с таким непритворным чистосердечием, что я невольно подумал в себе: если б можно, то накупил бы таких картин и, в отсутствие Шеллинга, украсил бы ими кабинет его. Как бы он, воротясь, обрадовался!

После такого наивного излияния своего сердца Шеллинг, не помню каким образом, обратился к политике и заговорил о португальских делах, которые на ту пору наполняли газеты. Я искал свидания с Шеллингом, право, не за тем, чтоб рассуждать с ним о политике, и потому старался обратить разговор на другой предмет. Могу, однако, уверить, что политические мнения Шеллинга диаметрально противоположны тем, которые так благонамеренно приписываются ему и его школе некоторыми русскими журналистами.

Я заговорил о России, о Москве, о любви учащегося юношества русского к немецкой философии, в особенности к его прежней системе, изъявив притом сожаление, что его новая еще так мало у нас известна. Шеллинг отвечал мне, что ему было бы весьма по сердцу войти с Россией в умственный союз, и он всегда желал, чтоб Русские более посещали его лекции.

Я напомнил ему о некоторых прежних его слушателях; он спросил меня о г. Погодине, который посетил его за год перед этим.

«Я слышал, — примолвил он, — что г. Погодин издает или издал, какое-то сочинение о философии истории».

Шеллинг разумел, вероятно, *Исторические Афоризмы* г. Погодина.

«Я сожалею, — сказал Шеллинг, — что не читаю по-русски; мне было бы любопытно следовать за ходом вашей юной и свежей образованности».

Он спрашивал меня также о Тург<еневе>¹⁵, с которым несколько лет тому назад ездил в Венецию; о Ч.¹⁶ и о некоторых других своих русских знакомых. Видно, что ему приятно было знать, какое у нас участие принимают в его философских тру-

дах; и когда я сказал ему, как один петербургский журналист вздумал смеяться над его учением, как неуместные насмешки журналиста возбудили негодование во всех тех, кому, хотя по слухам, известна система мюнхенского философа, Шеллингу было явно приятно слышать о таком к нему сочувствии, и он сказал мне, улыбаясь: «Я уверен, между вами найдутся защитники; к неприличным же нападкам я привык и в Германии».

Когда вопросы Шеллинга о России истоцились, я решился круто повернуть разговор на предмет его занятий, на философию.

— В Мюнхене слухи, — сказал я, — что вы поехали сюда для какого-то литературного труда. Вы, верно, извините нескромное любопытство путешественника и позвольте мне спросить у вас, правда ли это?

«Да, — отвечал Шеллинг, — я удалился сюда, чтобы писать изложение своей системы. В Мюнхене это невозможно: там я завален делами и по университету, и по академии; этот город не для ученых занятий, в нем беспрестанные помехи извне. Так, нынешней зимою придется мне, кроме университетских лекций, читать еще лекции нашему кронпринцу, который изъявил желание прослушать курс моей философии. Это требует особенного труда, ибо кронпринцу, да еще в течение одной зимы, нельзя же изложить философской системы в той же форме и в том же объеме, в каком я преподаю ее своим университетским слушателям. Это у меня отнимет много времени; но делать нечего. У меня в жизни были вечные помехи; я во всегдашней зависимости от обстоятельств, и мне никогда не дают спокойно окончить труда своего. Так и теперь; я располагал провести здесь все феерии и дописать одно отделение своей системы; но, если в Мюнхене покажется холера, мне придется тогда все бросать и ехать к семейству».

Боязнь Шеллинга оправдалась. Спустя неделю после моего с ним свидания, в Стутгарте я узнал, что холера проникла и в Мюнхен; труд Шеллинга был верно и на этот раз прерван.

— В чем заключается, — спросил я, — та часть вашей системы, которою вы теперь заняты?

«Это система философии позитивной, — отвечал Шеллинг, приняв положение профессора на кафедре, — моя совокупная система будет иметь четыре части или отделения. Первая часть есть вступление, в виде истории философии со времени Декарта: здесь естественным образом определится и настоящая метода философии. Эту часть я уже окончил. Теперь тружусь, как уже сказал, над системою философии положительной, которая

составит вторую часть. В ней изложены будут основные начала моей совокупной системы».

— Что значит *положительная* философия?

«Я этим выражением даю знать, что моя система философии не есть чисто идеальная, логически построенная, как Гегелева, и следственно, более или менее гипотетическая, но имеет корень свой в живой действительности, основана на самой природе вещей. За этими двумя частями будет следовать философия мифологии и философия веры. Эти две последние части только другая сторона (*le revers*) положительной философии. Каждая из них будет составлять отдельное сочинение. Впрочем, я издам их не иначе как вместе, чтобы ученая публика могла осмотреть мою систему со всех сторон и видеть, в какой связи ее части находятся между собою».

— Вы не упомянули о философии природы. Неужели она будет исключена из системы вашей?

«О, нет! о природе у меня совершенно новые мысли; но я никогда не обнародую их при жизни, ибо они должны быть подвержены опыту, хотя я и глубоко уверен в их истине. Это будет моим посмертным творением».

— Но почему не сообщите вы их германским или французским естествоиспытателям? Они бы ваши мысли подвергнули опытам.

«Естественными науками во всей их совокупности нигде не занимаются с таким успехом, как во Франции: там, я уверен, мои мысли о природе нашли бы скорее подтверждение. О, если бы я мог съездить за этим в Париж и пожить в нем! Через переписку же ничего не сделаешь. Впрочем, философия природы входит и во все другие части моей системы; но собственно она должна составлять отдельную ее часть, ее пятое отделение».

— Какое существенное отличие вашей теперешней системы от прежней?

«Она та же; главные, основные начала не изменены; только она *возведена в высшую степень*. Вы меня понимаете? Я стою теперь на высшей точке, чем прежде; но основание, которое меня поддерживает (*la base qui me soutient*), то же».

Здесь я хотел предложить Шеллингу несколько частных вопросов, и начать вопросом о произволе человека, которому, как известно, он дает в своей теперешней системе гораздо более места, чем в прежней. Но Шеллинг посмотрел на часы и, вставая, сказал: «Я жду сына. Вы меня извините. — Куда вы отсюда едете?»

Я отвечал, что еду в Париж, и спросил, не имеет ли он чего поручить мне.

«На этот раз ничего. Если увидите Кузена, то поклонитесь ему от меня. Куда писать к вам в Париже?»

— *Poste restante*.

«Прощайте. Надеюсь до свидания».

Тут, пожав друг другу руки, мы расстались...

Как некстати для меня Шеллинг вспомнил о сыне! Уйти в минуту, когда разговор стал оживляться, когда заговорили мы о философии! Читатели поймут, как тяжело мне было расставаться с Шеллингом и так скоро, и так внезапно.

Слышав прежде, что он хорошо говорит по-французски, я начал беседовать с ним на этом языке. Он точно говорил свободно, правильно, хотя и с немецким акцентом. Когда речь зашла о философии, он поневоле должен был прибегать и к немецким философским терминам. «Если вы читаете мои сочинения, — сказал он мне в извинение свое, — то уже верно понимаете по-немецки».

К концу беседы нашей Шеллинг стал очень прост как в словах, так и в приемах. Сначала, как я сказал, он мне показался каким-то старым немецким придворным с притязаниями на утонченную светскость и вежливость; но не прошло и пяти минут, как эта оболочка исчезла и передо мною явился Шеллинг во всей гениальной простоте своей.

Разговор наш продолжался около часа. По уходе Шеллинга я тотчас записал его. Вечером того же дня меня уже не было в Аугсбурге.





В. П. БОТКИН

Германская литература

Наука в Германии представляет в настоящее время характер в высшей степени любопытный. Почти исключительно вращаясь до сего времени в теоретическом, отвлеченном направлении, — она теперь с какою-то жадностью обратилась к сфере практической, или, точнее сказать, она стремится осуществить результаты эти в жизни. Потому тот бы весьма ошибся, кто стал бы считать немецкие романы, повести, стихи — вообще беллетристику — представительницею современной германской литературы. Нет, интересы современной Германии так расширились, достигли такой упругости и возвышенности, что форма художественного произведения стала слишком сжатою для них. Полнейшим представителем современного движения в Германии должно считать ее историческую и философскую критику, в которой преимущественно сосредоточиваются все ее современные вопросы науки и жизни.

Никогда еще Германия не разделялась на столько ученых партий, как в настоящее время, никогда еще не было такой ожесточенной борьбы между этими партиями, как ныне. На первом плане этой борьбы стоит так называемая «молодая гегелевская школа». Она собственно пробудила эту борьбу, сосредоточив в ней все современные вопросы. Это критическое движение в основах своих имеет много общего с характером французской литературы XVIII века; разница только в том, что все вращавшееся там более в чувстве, предположениях, мнениях, основанных на внутренней достоверности, — в Германии, в продолжение 100 лет, выработалось в определенное, логическое знание, основанное на исторической критике, вооруженной всеми результатами исследований германских наук. Немцы, доселе смотревшие с презрением на писателей французских

XVIII века, теперь не только с жадностью читают, но снова переводят их и указывают на них.

Чтения Шеллинга имели целью парализовать критическое движение. Но история его призвания в Берлинский Университет составляет такое замечательное событие в современном положении германской науки, что мы считаем нелишним сказать здесь об этом несколько слов.

Уже в продолжение десяти лет носилась по горам Южной Германии туча, которая все грознее и гуще скоплялась против северной германской философии. В то время Шеллинг снова начал читать в Мюнхенском Университете; тогда же заговорили, что новая система близится к окончанию и что она решительно разрушит всю философию Гегеля. Сам Шеллинг давно стал противником этой философии; все прочие враги ее, за неимением действительных опровержений, обыкновенно оканчивали свои нападения на нее упованием, что Шеллингу стоит только выдать свою систему — и от учения Гегеля останутся пыль и прах. Отсюда понятна радость гегелианцев, когда Шеллинг, год тому назад, прибыл в Берлин и обещал предложить на общественное суждение свою, наконец, готовую систему. Сверх того, при боевом духе, которым всегда отличалась гегелевская школа, при той самоуверенности, какую она имела, — она рада была случаю наконец померяться с знаменитым противником.

Туча шла, шла, и наконец разразилась громом и молнией на кафедре в Берлине. Теперь этот гром умолк, молния не сверкает более. Но попал ли он в цель, разрушается ли здание гегелевской системы — этот гордый чертог мысли? спешат ли гегелианцы спасать, что спасти пока возможно? Ничего не бывало. Дело, напротив, приняло неожиданный оборот. Гегелевская философия продолжает себе жить по-прежнему и на кафедре, и в литературе, и в юношестве, спокойно продолжает свое внутреннее развитие, зная, что все эти угрозы, эти мнимые разрушения — нисколько не коснулись ее. Шеллинг не оправдал надежд своих последователей.

Все, что мы сказали, — очевидные факты, против которых не может возражать ни один из поклонников новых Шеллинговых чтений.

Когда, в 1831 году, Гегель, умирая, завещал свою систему ученикам, число их было очень невелико. Система была вылита в строгую, упругую, отчасти тяжелую форму, которая впоследствии была причиною стольких порицаний. Но эта форма имела свою необходимость. Гегель, в гордой доверенности к

силе идеи, сам не сделал ничего для популярности своего учения. Сочинения, изданные им при жизни, были написаны строго наукообразным, почти тернистым языком, и назначались исключительно для одних ученых. Но самая эта странность языка и терминологии, на которую так нападали, была только следствием борьбы его с мыслью, ибо сначала главное было в том, чтоб решительно исключить язык представления, фантазии, чувства и уловить чистую мысль в ее самосознании. Когда этот фундамент был выработан, тогда можно было обратиться к популярности и общепотребительному изложению.

Настоящая, действительная жизнь гегелевской философии началась лишь после смерти Гегеля. Издание его чтений имело необыкновенное действие. Широкие врата открылись к доселе скрытому, дивному богатству. Вместе с этим само учение в устах учеников Гегеля приняло более доступный, ясный образ. Оппозиция против него в то время была слаба и незначительна. Юношество тем с большею жадностью обращалось к новой философии, что в ней стал обнаруживаться прогресс, именно тот, что она начала принимать в себя жизненные вопросы науки и практики.

Границы, в которые заключил было Гегель могучее, стремящееся движение своего учения, зависели отчасти от его времени, отчасти от его личности. Система его в своих основных чертах была окончена еще до 1810 года; взгляд Гегеля на современность заключился 1820 годом. Политические его мнения, его понятие о государстве, за образец которого взял он Англию, носят на себе очень ясную печать времени восстановления. Отсюда можно объяснить и то, почему для него представлялись в смутном виде последующие события в Европе. Но необычайная верность и крепость ума Гегеля видна именно в том, что система его слагалась независимо от его личных мнений, так что лучшая критика выводимых им результатов есть проверка их его же методом. И в этих-то результатах часто видно влияние его личных мнений. Его философия религии и философия права получили бы иной вид, если б он развил их из чистой мысли, не включая в нее положительных элементов, лежавших в цивилизации его времени; ибо отсюда именно вытекают противоречия и неверные выводы, заключающиеся в его философии религии и философии права. Принципы в них всегда независимы, свободны и истинны — заключения и выводы часто близоруки. В этом обстоятельстве лежала причина разделения школы на правую и левую. Одна часть учеников обратилась к принципам и отвергла выводы, если они не вытекали из принципов;

они же внесли в диалектический метод его все жизненные вопросы времени. Эта школа названа была левою школою. Правая осталась при одних выводах, нисколько не думая о принципах их.

Но вместе с этим внутренним развитием школы, и ее внешнее положение не осталось без перемены. Министр Альтенштейн¹, чрез посредство которого Гегелева философия утвердилась в Пруссии, — умер. Вместе с другими переменами после его смерти прекратилось и покровительство новой школе; напротив, начали теснить ее. Впрочем, гегелевская философия не имеет причин жаловаться на это: ее прежнее положение бросало на нее ложный свет и иногда привлекало в ней таких приверженцев, которых гораздо лучше иметь врагами. Ее ложные друзья — эгоисты, люди половинчатые и поверхностные, теперь, к счастью, понемногу отступаются от нее.

Чтобы парализовать движение гегелевской философии, начали приглашать в университеты профессоров противоположного направления и наконец, чтоб нанести окончательный удар учению Гегеля, — пригласили в Берлин самого Шеллинга. Действительно, проезд его туда возбудил большие ожидания. Шеллинг занимал в новой философии место высокое и значительное: но, несмотря на многие глубокие идеи и движение, внесенных им первоначально в философию после Фихте, он доселе не издал еще полной системы своей философии. Во вступительных лекциях объявил он, что система его давно готова, но что он все держал ее втайне, дожидаясь своего времени. Сущность этой системы было, по его словам, примирение веры и знания. Чтения начались. Но, к удивлению всех, Шеллинг оставил в стороне путь чистой мысли и погрузился в мифологические и гностические фантазии. Словом, возвещенное им новое было то, что он читал еще с 1831 года в Мюнхенском Университете — без всякой перемены, вместе с своею философией мифологии, известно еще до того времени.

Между тем самое желание парализовать критическое направление необходимо должно было усилить его и способствовать к ясной определительности противоборствующих сторон. Так как Немцы ни о чем не любят говорить поверхностно, да и предметы споров слишком глубоки и многосторонни, то противники часто оставляют слишком тесные границы журналов, бросают друг в друга сотнями брошюр, доказывают свои положения в книгах, многотомных сочинениях. А прошло едва ли восемь лет с тех пор, как начало обнаруживаться это движение. Особенно замечательно то, что люди, направляющие его,

отличаются самую глубокою, многостороннейшею ученостью. Но это же самое делает, что прения их доступны только людям, уже сколько-нибудь знакомым с наукою, между тем как большая часть публики остается лишь удивленным, пассивным зрителем их. Наука у Немцев еще до сих пор не свергла с себя своей отчасти схоластической внешности, которая иногда отталкивает от себя людей ученых и образованных: ибо, не освоившись с ее внешностью, языком, терминологией, не без большого труда можно приступить к ней. Критическая школа понимает это и первая начала употреблять старания сблизить науку с жизнью, то есть выработанные наукою результаты излагать и объяснять простым, общеупотребительным языком. Впрочем, надобно ко всему сказанному присовокупить то, что это новое критическое движение выработано самую германскую жизнь: все его вопросы и спорные пункты суть результаты ее исторического и религиозного развития, и потому надобно хорошо знать ступени германской цивилизации и науки, чтоб понимать их. Сверх того, это критическое движение вращается в столь философской сфере, что для русских читателей оно не может представить достаточного интереса. Да притом сколько-нибудь отчетливое изложение его потребовало бы слишком много предварительных исследований. Вот почему, оставляя его, мы будем по-прежнему говорить о замечательных явлениях немецкой литературы, не входящих в ее философско-критическое движение, имеющее свою совершенно отдельную литературу.





ФИЛОСОФИЯ

Статья из Справочного энциклопедического словаря
под ред. А. В. Старчевского

<...> *Третий отдел новой философии* — начинается с Канта. Этот философ начал реформу науки применением критической методы к познанию человеческого духа, возвысив таким образом критическую философию над всеми прежними философическими учениями. В короткое время его учение приобрело многих приверженцев (кантисты), которые мечтали уже достигнуть до полного и окончательного заключения всякого философствования. Но при строгом рассмотрении этого учения легко заметить, что Кант, вместо низложения скептицизма, по-видимому, сам же возбудил его. Тогда возникли новые попытки, стремившиеся частью к новому усилению догматизма, частью к возведению критической философии на высшую степень науки. Начало сделал Рейнгольд — своей теорией способности воображения: «*Theorie des Vorstellungsvermögens*», думая тем доставить философии новую точку опоры. Гораздо большее внимание обратило на себя появившееся вскоре учение Фихте. Но когда, после того, убедились в бесплодности попыток «построить идеалистически знание по форме и по содержанию», выступил Шеллинг и своим учением старался привести философию, на полученном ею в новейшее время основании, еще к более высшим степеням. Во главе своей системы он поставил не Фихтово «я» (как объект самого себя), но Абсолют, Божество, и смело взялся за решение, в философическом построении, высшей задачи разума, «познания абсолютного и вывод всего конечного». Система Спинозы дала Шеллингу идею о двух противоположных философских науках, обработанных им впоследствии под именами «Естественной философии» и «Трансцендентальной философии». Приняв в основание то положение, что сущность знания должна первоначально заключаться в единстве познающего и познаваемого, он пришел наконец к «системе абсолют-

ного тождества субъекта и объекта» (духа и материи), или безразличия дифферентов, а в этом-то и заключается сущность абсолютного в Боге. Философия Шеллинга нашла многочисленных приверженцев, преимущественно между врачами; как третья степень и необходимое следствие Кантовой философии, она много способствовала к водворению современных философских воззрений и общего характера философии. В ней-то в сущности и заключается эта противоположность, в которой германская философия находится к философии соседних народов. В Германии и до сих пор высшая сфера деятельности человеческого ума еще сильно занимает многих мыслителей, а вне пределов Германии философия получила более отрицательный, чем положительный характер. <...>





В. Ф. ОДОЕВСКИЙ

Русские ночи. Предисловие

<...> Моя юность протекла в ту эпоху, когда метафизика была такою же общею атмосферою, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы строить (мы говорили — конструировать) все явления Природы, точно так, как теперь верят в возможность такой социальной формы, которая бы вполне удовлетворяла всем потребностям человека; может быть, и действительно, и такая теория, и такая форма и будут когда-нибудь найдены, но *ab posse ad esse cousequentia non valet*. — Как бы то ни было, но тогда вся природа, вся жизнь человека казалась нам довольно ясною, и мы немножко свысока посматривали на физиков, на химиков, на утилитаристов, которые рылись в *грубой материи*. Из естественных наук лишь одна нам казалась достойною внимания любомудра — анатомия, как наука человека, и в особенности анатомия мозга. Мы принялись за анатомию практически, под руководством знаменитого Лодера¹, у которого многие из нас были любимыми учениками. Не один *кадавер*² мы искрошали, но анатомия естественно натолкнула нас на физиологию, науку тогда только что начинавшуюся и которой первый плодовитый зародыш появился, должно признаться, у Шеллинга, впоследствии у Окена и Каруса. Но в физиологии естественно встретились нам на каждом шагу вопросы, не объяснимые без физики и химии; да и многие места в Шеллинге (особенно в его *Weltseele*³) были темны без естественных знаний; вот каким образом гордые метафизики, даже для того, чтобы остаться верными своему званию, были приведены к необходимости завестись колбами, рецепиентами и тому подобными снадобьями, нужными для — грубой материи.

В собственном смысле именно Шеллинг, может быть, неожиданно для него самого, был истинным творцом положительного направления в нашем веке, по крайней мере в Германии и в России. В этих землях лишь по милости Шеллинга и Гете мы сделались посписходительней к Французской и Английской науке, о которой прежде, как о грубом *эмпиризме*, мы и слышать не хотели. <...>





В. Ф. ОДОЕВСКИЙ

Русские ночи. Ночь вторая

<...> У меня были в молодости два приятеля, которые наткнулись на тот же вопрос; только им показалось, что отвечать: зачем живем мы? — можно тогда только, когда решим: зачем живут *другие*? Исследовать *других* во всех или по крайней мере в важнейших фазах земной жизни показалось им предметом любопытным. Это было давно, в самый разгар Шеллинговой философии. Вы не можете себе представить, какое действие она произвела в свое время, какой толчок она дала людям, заснувшим под монотонный напев Локковых рапсодий¹.

В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб² в XV: он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали только какие-то баснословные предания — его *душу*! Как Христофор Колумб, он нашел не то, чего искал; как Христофор Колумб, он возбудил надежды неисполнимые. Но, как Христофор Колумб, он дал новое направление деятельности человека! Все бросились в эту чудную, роскошную страну, кто возбужденный примером отважного мореплавателя, кто ради науки, кто из любопытства, кто для поживы. Одни вынесли оттуда много сокровищ, другие лишь обезьян да попугаев, но многое и потонуло. <...>





Н. П. ГИЛЯРОВ-ПЛАТОНОВ

Рационалистическое движение философии новых времен

<...> После этого собственно онтологическим результатом Фихтевой философии, очевидно, было то, что достоверно существует только безсубстанциальная деятельность наших «я»; бытие внешнего мира есть только неоправдываемое предположение, а существо верховное, как особое существо, есть не более как только вымысел ненаукообразного знания.

Шеллинг тотчас заметил неудовлетворительность такой философии и в самом глубочайшем ее корне открыл несообразности и противоречия. Фихте, рассуждал он, для приобретения абсолютно-единого начала науки и для утверждения абсолютной самостоятельности «я» положил на это «я» какие-то необъяснимые оковы: но он не догадался, что этим-то самым он и уничтожил абсолютность своего «я» и сделал его вовсе негодным к составлению абсолютно-единого начала философии. Для доставления твердости и строгости своей науке Фихте объявил действительность чем-то непостижимым и недостижимым: но он не догадался, что без этой действительности наука есть только пустая мечта, знание ни об чем, форма, лишенная содержания. Знать не другое что и значит, как быть уверену в действительности того, что мы созерцаем или представляем; и потому знание без сознанного, действительного нечто есть что-то, само себе противоречащее.

Что же теперь сделал Шеллинг? Злу помочь казалось ему очень легко: стоило только снять с абсолютно «я» те оковы, которые наложил на него Фихте, считая их необходимыми, но которые между тем оказались теперь вовсе никуда не годными и на самом деле только сковывают и абсолютное «я», и его знание. Так и сделано. У Фихте внешний мир исчез, но еще не совсем уничтожился; он являлся только каким-то недостижимым

об-он-полом (*jenseits*); Фихте говорил только: *если* внешний мир и существует — *его нет для меня*. Шеллинг же теперь вконец уничтожил всю внешность, какая еще предносилась в Фихтевом наукоучении (*Wissenschaftslehre*), — по крайней мере, хоть как необъяснимая преграда моему я. С точки зрения обыкновенного сознания, теперь оставалась чисто одна субъективная познающая деятельность: ее-то Шеллинг и объявил единственным содержанием всего сущего*.

* Читателя просим обратить внимание, что мы излагаем здесь теорию Шеллинга, как и все другие рационалистические теории, с точки зрения обыкновенного сознания. В этом смысле и говорим, что Шеллинг *объявил* субъективную деятельность единственным содержанием сущего». Шеллинг, конечно, этого не объявлял, то есть не высказал своей мысли в форме прямого, открыто выраженного отрицания. Напротив, в своей системе он является ярким защитником объективности и с тем как будто бы и выступает, чтоб восстановить ее. Но смысл, в котором он понимает объективность, собственно есть отрицание объективности, — отрицание, скрытое конечно. Просим припомнить, что выше было нами сказано о часто встречающемся факте противоположности содержания, при совершенном тождестве слов, между философским и обыкновенным сознанием, и о том, как, при одностороннем начале, принятом в философию, перенесение явлений одного мира на другой и отождествление обоих становится вполне равнозначительным совершенному отрицанию того, который объясняется предикатами, взятыми с мира противоположного. В этом вся и сущность дела. Кюто, при обсуждении философии Шеллинга, иначе понимает ее, тот тем самым заранее уже становится на ее точку зрения — следовательно, заранее соглашается с рационализмом и по тому самому уже не понимает системы, как следует. Главная причина к недоразумению здесь в том, что когда после обсуждений Кантовой и Фихтевой философии, приступаешь к Шеллингу, то следует тотчас превращать смысл тех же самых слов, какие употребляются в первых двух системах, в совершенно противоположный. Это и понятно. Кант, и даже Фихте, стоят еще в положении скепсиса, раздвоения, — еще не вполне отрешаясь от обыкновенного сознания, принимая его предположение как данное и, следовательно, выражая свое отношение к нему по необходимости прямым, самосознанным отрицанием. Но Шеллинг, вполне отрешаясь от этого предположения, вполне отождествляя два мира, тем самым уже становился вне необходимости высказывать свое воззрение в форме отрицания. Но отрицание тем не менее все-таки остается отрицанием, хотя оно и не высказано и даже ясно не сознано. Воззрение Шеллинга есть все-таки совершенно последовательное продолжение Канта и Фихте и, следовательно, все то же самое — рационалистическое, все то же самое — отрицание всего *немыслимого* — но отрицание еще более полное, чем те прежние, — отрицание в форме игнорирования.

Такое суждение о Шеллинге может показаться, конечно, очень странным тому, кто привык видеть в этом мыслителе основателя философии тождества субъективного с объективным и творца натурфилософии. Но потому-то Шеллинг и признал тождество бытия и мышления за непререкаемую истину, что он исключил из области сущего всю внешнюю действительность в том смысле, как принимает ее обыкновенное сознание: ибо теперь за одним только субъектом и осталось реальное бытие. В этом смысле Шеллинг и назвал свое абсолютное субъект-объектом, то есть — разумея здесь под объектом одно субъективное определение. Мы видели, что даже Кант познание субъективных форм называл познанием объективным, основываясь на том, что внешняя объективность хотя и существует, но совершенно недоступна для нашего знания. Теперь же, когда эта внешность, как внешность, не только признана неизвестною, но даже и совершенно изгнана из области сущего, естественно, субъекту тем более не нужно было называться только субъек-

Если судить иначе, то ужели не признавать отрицания потом и в самой системе Гегеля — в этом уже окончательном всерационализации? Но с этим едва ли кто согласится, кроме разве самого отчаянного гегелиста, каких теперь уже нет. А Гегель тоже ведь нигде не выражает своего всеотрицания, не сознается в нем, воображая, напротив, свою систему *всепризнанием!* — Каждую систему надо судить *физиологически*, а не по ее только собственным словам, не по собственному только ее признанию, которое часто совсем не выражает ее сущности.

Замечание, сделанное нами здесь, под строкой, вызвано возражением, которое не раз слышали мы в былые времена от читавших настоящее изложение, — несмотря на то, что в самом тексте сделана нами уже оговорка. В предотвращение всяких недоразумений, мы сделали теперь и в изложении самой этой оговорки некоторые дополнения против прежнего. Но замечательно, по нашему мнению, самое это недоразумение, возбуждаемое вышеизложенным понятием о Шеллинге и, по нашему мнению, вполне естественное. Не служит ли оно лучшим свидетельством того постоянного *qui-pro-quo*, в которое поставлено современное образованное мирозерцание рационалистической философией? Не служит ли оно лучшим указанием на необходимость к серьезному изучению этого всеобщего влияния рационализма? И не в смысле ли этого постоянного *qui-pro-quo* нужно понять знаменитое изречение Гегеля, сказанное им о Геннинге¹ которое, однако, по нашему мнению, гораздо глубже, нежели как о нем обыкновенно думают, и имеет отношение не к одному Гегелю и его ученику, но может быть приложено ко всему современному образованию: «nur Einer hat mich verstanden, und der hat mich nicht völlig verstanden»!

том. С полным правом он мог назваться и объектом: субъект есть объект, как бытие; объект есть субъект, как мышление. Такое мышление и знание о собственной познающей деятельности могло казаться чем-то ничтожным, только пока предполагалось бытие внешней действительности; теперь же, когда она уничтожена, оно, очевидно, получает достоинство полной реальности; потому что оно теперь единственно возможное знание, и предмета его — единственный, реальный предмет.

Итак, существует один субъект-объект или, что то же, самообъект. Но этот субъект не есть уже более Фихтево индивидуальное «я». И Фихте совсем не отвергал бытия других «я», кроме его собственного. «Это, — говорит он, — безумный, неосновательный и необузданный идеализм и вместе эгоизм, который навязали мне только оскорбленные пустомели и негодные философы». Он рассматривал свое я, как схему всех прочих я, утверждая при этом, впрочем, что его я и, следовательно, я каждого из нас, по причине необъяснимых преград, не может выйти из себя и знать о чем-нибудь, кроме себя самого. Шеллинг, теперь уничтожив непонятные преграды наших я, очевидно, вместе с тем уничтожил и ту индивидуальность, в какой заключено было Фихтево я, и ту самостоятельность, какую владела эта индивидуальность: ибо, кроме преград, у Фихте не было другой опоры, не было субстанции, на которой бы держалась и самостоятельность и индивидуальность. Шеллингово я, или субъекта-объекта, есть общее, мировое я, которое есть все во всем; отдельные люди суть только как бы бесчисленные глаза одного и того же абсолютного субъекта. Действительно, мы существуем только относительно этой внутренней сущности, поскольку именно мы, вместе взятые, составляем мировой дух и в каждом из нас действует именно эта всеобщая натура.

Но мы не действительно существуем относительно формы нашей самостоятельности, поскольку именно каждый из нас воображает себя независимо-отдельным и не сознает себя моментом одного и того же общего духа. Это, впрочем, и не то, что субстанция Спинозы, — сама в себе пребывающая сущность, носительница всех видоизменений: такая сущность давно скрылась еще у Канта и, наконец, решительно исчезла у Фихте. Существует одна чистая деятельность, без самого деятеля, и если спрашивается о всеобщем и необходимом в действиях или об абсолютном, то мы имеем право указать только на закон, по которому совершаются действия, а не на силу, которая их производит. И — заметим это — теперь философия именно шла к тому, чтобы уничтожить все состоящее или пре-

бывающее; и дело ее — объяснить все из закона, а не из силы, вывести из основания, а не из причины. — Итак, абсолютное есть не более как закон, или, еще лучше, оно есть известные Кантовы априорические формы, названные только одним именем субъект-объекта или духа. Впрочем, эта абсолютная форма и не вполне есть то, что разумеет под формою общий смысл и даже сама Кантова философия, то есть не внешний только, отвлеченный образ действия. Вспомним, что теперь уже не существует ничего, в отношении к чему форма могла бы быть внешнею, — нет того, что разумеется под материей: поэтому абсолютная форма, или субъект-объект, есть нечто имманентное в самой вещи или, лучше, сама вещь, и единственно возможная вещь. Вспомним, что теперь, хотя нет силы, а одна деятельность, впрочем, при этой деятельности оставлена жизнь, которую она прежде получала от силы. Отсюда легко поймем, что абсолютная форма, или субъект-объект, есть не отвлеченный только закон, но исполняет вместе и обязанность силы. Он есть закон, но этот закон вместе имеет в самом себе мочь (*das können*) выполнять себя; — закон, *по которому* совершается жизнь, и вместе — закон, *почему* она совершается.

Если теперь обратим внимание на самую эту жизнь абсолютного духа, на реализацию этой всеобщей формы: то найдем, что она идет тем же порядком, как и у Фихте; то есть духовная деятельность объективирует собственные свои видоизменения и потом сознает их. Но смысл выражения переменяется: объективировать значит теперь не только представлять объектом собственные свои действия, но так как другого объекта и не предполагается, то, и в собственном смысле, значит выводить из себя объект, творить реальный мир собственною своею деятельностью. Акт этого творения есть именно чувственное созерцание (*sinnliche Anschauung*), и созерцание, таким образом, есть не только непосредственное соприкосновение духа с чуждою ему внешностью, но именно собственное образование нашего духа или, лучше сказать, сам дух в известном образе. Дух, впрочем, является здесь еще совершенно слепую деятельностью, как было и у Фихте; созерцания возникли в нем и из него, но при этом не было ни его произвола, ни его сознания; и от того-то он и считает их чем-то чуждым для себя, независимым, внешним предметом. Такою чуждою внешностью они остаются для нас дотоле, пока мы не воспроизведем их свободною своею деятельностью; и в этом-то последнем случае мы называем свое созерцание уже в теснейшем смысле нашим представлением, то есть признаем его своею собственностью, своим соб-

ственным определением. Мы называем его потом понятием, если обнимаем его в его сущности, не обращая внимания на то, что мы видели в нем один раз и чего не видали более, когда вызвали его снова. Понятие поэтому означает образ моей собственной деятельности, посредством которой я даю бытие созерцанию или, что то же, предмету; и вместе оно есть я сам, поелику я не что иное, как только сама эта живая деятельность. Впрочем, при этом одухотворении созерцания, при этом пресуществлении предмета в мысль необходимо, чтобы мы, приписывая себе созерцание, вместе и отличали себя, как производящую деятельность, от себя же, как произведения. Как скоро я не рефлектирую на себя, не обращаю внимания на производящую деятельность и совершенно погружаюсь в произведение: в таком случае я нахожусь опять в бессознательном созерцании; предо мной — внешний объект, а не я сам. Такое различие в соединении есть суждение, где я, как понятие, приписываю себе созерцание и вместе отделяю себя от него; и этим завершается сознание.

Итак, все есть только этот процесс самосознания: дух выходит из себя, становится в созерцании объектом и потом, в понятии и суждении, возвращается из бессознательной объективности опять в себя самого и становится существом мыслящим; и потом снова выходит из себя и снова возвращается. «Знание наше поэтому есть вполне *a priori* и вполне *a posteriori*». Оно подобно художнику, который стоит пред собственным своим произведением и в нем изучает свои манеры, правила, по которым он, сам не зная как, одним художническим инстинктом произвел свое творение. Дело философии — только подмечать в себе эту творящую и самосознающую жизнь и орган этой деятельности, которая как бы подслушивает в себе процесс творения, Шеллинг обозначил даже особым именем *рассудочного созерцания* (*intellectuelle Anschauung*).

Есть или, по крайней мере, был ошибочный взгляд, по которому философию Гегеля считали за одно с Шеллинговою. Думали, что Гегель построил свою науку не только на тех же основаниях, на каких Шеллинг, но и из того же самого материала; разницу между тою и другою философией находили только в образе изложения, а не в самом содержании. Это ошибка. В действительности Гегель соглашался с Шеллингом только в исходном пункте, в основном стремлении, или в самой общей задаче философии, равно — и в общем способе ее выполнения: самое же осуществление этого стремления, то есть не один только образ изложения философии, но и содержание ее, Ге-

гель находил вообще далеко не полным и односторонним. Изменение образа изложения есть уже следствие нового воззрения на самое содержание философии*.

Мы видели, что Шеллинг, в противоположность Канту и Фихте, стремился к тому, чтобы совершенно сравнять субъективное с объективным, мысль с действительностью, реальное с идеальным, и осуществление этого стремления полагал основною задачей истинной философии. Замечено было также, что способ, которым Шеллинг думал достигнуть примирения мысли с действительностью, в основании своем состоял именно в совершенном уничтожении всей действительности, так чтобы вследствие этого реальность принадлежала одной идеальности и, следовательно, все реальное было вместе с тем и идеальным. Все это Гегель признавал совершенно справедливым, и сам в своей системе особенно нападает на Канта за то, что он представлял вещь по себе (*Ding an sich*) чем-то отдельным от субъективной мысли и совершенно для нее недоступным. Но вместе с тем Гегель не мог не видеть также и того, что Шеллинг, вопреки своим основаниям, хотя и невысказанным, оставил еще в своей системе нечто реальное. Шеллинг уничтожил только внешнюю действительность, какую оставил ему Фихте, в виде преград нашему я, — действительность по ту сторону мысли; но действительность по сию сторону мысли, или реальность самого духа, у него осталась неприкосновенною. Он одухотворил объект, сделал его духовным творением, созерцанием: но самая-то творящая природа духа у него есть не мысль только наша, но нечто реально существующее. Правда, у Фихте, от кого Шеллинг в этом случае заимствовал свое понятие о духе, дух уже потерял свою субстанциальность и был только чистым знанием и мышлением; да и сам Шеллинг положительно называл творческую деятельность своего абсолютного «мышлением, самоутверждающим свое бытие». Но тем не менее это мышление есть мышление только по названию, а не на самом деле: ибо оно мышление бессознательное. У Шеллинга абсолютный закон, при своей реализации, или, говоря его словами, всеоб-

* Впрочем, и самый образ изложения, если под ним здесь разумеют собственно диалектику, вовсе не составляет с своей стороны исключительной принадлежности Гегеля. Диалектичен и Шеллинг, хотя понятия о диалектике у него несколько иные, нежели у Гегеля, и, по моему мнению, более глубокие. Превосходные в этом отношении замечания находятся у Шеллинга во второй книге недавно изданного Введения его в философию о мифологии. (Stuttgart; Augsburg, 1856. I Band, 2-te Abtheilung.)

щий дух на степени чувственного созерцания есть, как известно, деятельность совершенно слепая — то, что обыкновенно называют слепыми силами природы. Конечно, это бы еще ничего, если бы только в несознанной сфере находилось именно столько, сколько впоследствии доходит до сознания; другими словами, — если бы дух, являясь в созерцании, являлся в нем всею полнотою своей природы, не оставляя за собою никакой еще не проявившейся сущности, и если бы созерцание с своей стороны вполне приходило к сознанию. В таком случае Шеллинг, конечно, имел бы право сказать, что дух есть *только* мышление, без всякой примеси реального бытия*, и на степени созерцания есть такое же мышление, как и на степени понимания, только еще там не обращающее на себя внимания. Но этого-то и нет в Шеллинговой системе. Дух в бессознательной деятельности вырабатывает объект, становится известным созерцанием; созерцание это, конечно, вполне доходит до сознания, но оно не вполне выражает природу духа. Из того же самого духа выйдет впоследствии еще объект, и еще объект; значит, при первом созерцании, равно как и при дальнейших, дух оставляет еще за собою какую-то темную, непроявляющуюся сущность; значит, мышление, если созерцание и есть мышление, рождается не само собою, а из чего-то другого или, по крайней мере, отделяется от чего-то другого; словом, значит, *есть* нечто вне мышления, немислимое, реальное, назовем ли его духом, субъектом, сущностью или даже, если угодно, законом. Во всяком случае, не достигается главная цель — единство бытия и мышления: наравне с светлою полоскою мысли постоянно идет параллельная ей темная полоса бытия немислимого. Мировой процесс вовсе не есть процесс *самосознания*, а скорее только история *самосознания*: мы должны только ждать, что-то явит нам наша внутренняя натура, и воспринимать, что откроется из темной глубины ее сущности.

Замечая такую непоследовательность, Гегель вознамерился освободить Шеллингову философию от того неравновесия, в которое она сама себя поставила. Он задумал сделать ее тем, чем она хотела быть, но чего между тем не могла достигнуть. Посредством уничтожения реального бытия философии в системе Шеллинга хотелось добиться единства бытия и мышления и самой чрез это занять, как носительнице мысли, высшее место, нежели какое занимала она прежде, — быть не воспринимаю-

* Т. е. чисто внешне-реального бытия. Просим припомнить замечание, уже сделанное нами по поводу изложения Шеллинга.

щим только органом или одним стремлением к ведению, но верховною законодательницею сущего. Так, по крайней мере, следовало из основного приема, какой она употребляла для объяснения бытия и мышления. Но ей не удалось оторваться от реальности: бытие осталось еще у ней, в виде творящей природы и в виде объекта, как произведения этой природы. Следовательно, не удалось ей ни достигнуть желанного единства, ни самой сойти с исторически-эмпирической ступени. Этому-то и хотел помочь Гегель. «Способствовать тому, — говорит он, — чтобы философия приблизилась к форме науки, к цели иметь возможность отложить свое имя *любви к знанию* и быть *действительным знанием* — вот что именно я предположил себе» *. С этою целью он уничтожил все, что у Шеллинга было или только хотя казалось реальным, то есть и реальную, творящую природу, и произведение этой природы, объекта, который носил на себе оттенок реальности своего производящего начала. Исчезло все пребывающее: все есть только деятельность и только идеальная деятельность, то есть мышление.

Заветная грань перейдена; желанная цель достигнута. Бытие есть мысль, и кроме мышления не существует ничего. Нет ни бесконечного существа, ни конечной природы, ни мыслящего я; — никакого особого субъекта, которому бы принадлежало мышление, никакого особого объекта, о котором бы оно мыслило: словом, нет ничего реального, пребывающего, ничего такого, о чем говорили доселе: «оно есть», разумея под сим, что это не одно пустое мышление. Существует, напротив того, только эта среда между мыслящим я и мыслимым предметом, или — самое мышление, то есть то, о чем говорили доселе: «этого не существует еще, это мысль одна». Можно выразиться и иначе. Существует все, и верховное существо, и природа, и человек, существует все реальное, но только поскольку мыслится, или как мыслимое. Говоря другими словами, мышление есть деятельность совершенно творческая: оно мыслит о себе самом, и мысли его имеют полную действительность. Всякая мысль, сама в себе, есть уже и бытие; и бытие чего бы то ни было тотчас же возникает чрез возникновение мысли, и — в этой самой мысли. Выразимся так или иначе, результат будет один: бытие и мышление одно и то же. Где есть мысль, там есть и реальное бытие, потому что нет другого бытия, кроме мысли; и наоборот, где бытие, там и мысль, — опять потому же. Вследствие этого и философия, очевидно, приобретает ту важность, какой

* Phænomenol. Vorred, с. 6, по изд. Берлин. 1841 г.

она домогалась еще у Шеллинга. Если все есть мысль, и мысль есть реальное бытие, то, очевидно, философия, как система мыслимых законов сущего, есть вместе с тем система и действительных законов сущего — действительной сущности сущего.

Философия совершила чудный оборот. От Локкова абсолютного сенсуализма она дошла теперь до абсолютного рационализма. Как там логика была представляема чистым механизмом, так здесь, наоборот, механизм природы превратился в чистую логику. Как там девизом было: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*; так здесь, наоборот, принят девиз: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu* *.

Если посмотрим теперь на мир, как понимала его Гегелева философия, то есть как на систему мышления; то увидим, что содержание этого мира составляют теперь уже не субъект-объект, и не созерцание, а понятия. Не понятия чьи-либо и о чем-либо, но понятия просто, для себя. Говоря, что существуют понятия о чем-либо, мы уклонимся в реализм, который допускает бытие предмета вне мышления и ставит мысль в зависимости от объекта. Утверждая, что существуют понятия чьи-либо, мы уклонимся в чистый субъективизм, или так называемый субъективный идеализм, который допускает реальность субъективного я и ставит мысль в зависимости от субъекта. Абсолютный рационализм или, как желает назвать себя сама система Гегелева, — абсолютный идеализм не признает реальности ни в субъекте, ни в объекте; и субъект и объект сами суть такие же понятия, как и понятия собственно так называемые; и следовательно, в отношении реальности те и другие имеют одинаковую значительность или, лучше, одинаковую незначительность. Таким образом, понятие не зависит ни от кого и не принадлежит никому, а зависит от себя самого и себе же самому принадлежит. Оно есть нечто замкнутое в себе, и в самом себе, в своем единстве есть и субъект, и объект, и вместе чистая мысль. Вместе с тем понятие, очевидно, не есть что-либо пустое и бессодержательное, каким находится оно в обыкновенной формальной логике; оно есть понятие с материей, ничего еще не откинувшее от себя посредством отвлечения, словом, таково, каким оно находится в живом мышлении. Оно, следовательно, почти то же, что прежде называли существом. Да и не нужно более называть его понятием: говоря о нем, мы с полным правом можем называть его именем самой вещи, которую

* Encyklop., I Thl, p. 14, § 18.

оно обозначает, ибо оно-то и есть эта вещь. Таким образом, говоря о понятии качества или понятии бытия, мы можем называть его не понятием только качества или бытия, но просто качеством или бытием, ибо нет другого качества, кроме понятия о качестве, и нет другого бытия, кроме понятия о бытии. Нужно только всегда и везде помнить, что дело идет только о понятии, а не о самой вещи, как понимает ее реализм, или обыкновенное сознание, и что мысль всегда стоит на первом месте, а действительность есть уже ее следствие.

Мы назвали все понятия совершенно равными в отношении реальности. Это правда, если о реальности судить с обыкновенной точки зрения, по понятиям обыкновенного сознания; но выйдет совсем не то, если наперед уже согласимся с Гегелем, что существует только мысль и нить собственно так называемой реальности. При таком образе воззрения на мир под реальностью, конечно, должно разуметь не более как явление понятия на свет из пустой возможности мышления; и в этом отношении, конечно, уж нельзя сказать, чтоб все понятия были одинаково реальны, то есть имели одинаковую действительность мышления, одинаковую определенность (*Bestimmtheit*), одинаковое богатство содержания. Отвлеченные понятия, — то есть то, что обыкновенно называется отвлеченными понятиями, — будут реальны гораздо менее конкретных, потому что они общее их и, следовательно, гораздо беднее их по содержанию. Всякое конкретное понятие уже включает в себе отвлеченное, но кроме того, содержит в себе и еще нечто, собственно ему принадлежащее, чего нет в отвлеченном понятии. Поэтому можно сказать, что на стороне конкретных понятий перевес действительности над возможностью, так как, наоборот, на стороне отвлеченности более возможного, чем действительно мыслимого. Самое отвлеченнейшее понятие, понятие бытия, даже нельзя назвать и бытием, поелику в нем нет ровно никакого содержания и оно есть именно одна пустая возможность мышления. Самые конкретнейшие понятия, или представления индивидуальные, даже нельзя назвать и понятиями, поелику в них нет уже места для возможности и содержание их является во всей возможной широте действительности. — Так выходило и по Шеллингу: ибо и у него понятие называлось объектом, пока имело более разнообразия, чем единства в своем содержании. Так несколько выходит и по обыкновенной логике, и она утверждает, что только у конкретных понятий предмет является в действительности, как отдельное существо. Что же касается до понятий отвлеченных, то их предмет в дей-

ствительности не составляет отдельных существ, но является слитно с другими существами и в других существах, в виде их качеств и взаимных их отношений между собою. Поэтому они и составляют хотя и не совершенно произвольное вымышление, однако во всяком случае собственное, свободное произведение мышления.

Если посмотрим теперь на отношение чистых мыслей к чистой действительности, или понятий отвлеченных к понятиям конкретным, взятым в их конкретности: то увидим, что бытие относится к понятию как явление к своей сущности, как исполнение к своему закону. Это понятно. Если мысль есть не следствие, а первообраз или, лучше сказать, основание бытия и единственное бытие, то, очевидно, не понятие есть отвлечение от индивидуальных образов, но индивидуальные образы суть явление понятия или, что то же, его внешняя сторона. Поэтому если что существует, то существует потому, так и для того, что таково его понятие; и оттого все, что есть в понятиях конкретных несоизмеренного общим понятиям, то есть весь излишек конкретности против отвлеченного, или всякая индивидуальность, есть бытие неистинное. В этом отношении совокупность отвлеченных понятий, если угодно, можно назвать божеством, потому что в божестве привыкли полагать первосущность, верховный закон и цель всего сущего. — В своей сфере важность общих понятий признает и обыкновенное сознание, только из-за этого оно не считает еще чувственной реальности бытием неистинным в отношении к понятиям; напротив, оно понятия считает бытием неистинным в отношении к существенной реальности, потому что она бытие почитает не следствием, а первообразом мыслей. В этом случае Гегель, как и естественно, ближе подходит к Шеллингу, у которого индивидуальность созерцания, или объективная реальность, была также чем-то неистинным; разница между учением того и другого только та, что у Шеллинга понятие есть объект, сбросивший с себя индивидуальность, а у Гегеля объект есть понятие, облеченное в индивидуальность.

Предмет философии, по согласному признанию всех, есть истина; поэтому она должна предоставить другим наукам описание всего разнообразия явлений действительности и на себя взять одно изложение понятий отрешенных, составляющих сущность и закон действительности. Если же теперь обратим внимание на то, что отвлеченные понятия мыслятся и сами по себе, и в понятиях конкретных, а область самой конкретности делится на две совершенно различные половины, на область

природы и область конечного духа: то отсюда легко поймем, что философия естественно является в трех частях. Первая часть, которая займется отвлеченными категориями или чистыми мыслями, как они мыслятся сами по себе, может по праву удерживать за собою название логики, которое издавна принадлежит науке мысли. Философия природы и философия духа покажут существование отвлеченных понятий в природе и конечном духе и составят, таким образом, остальные две части философии. «Посему логику, — приведем подлинные слова Гегеля, — нужно представлять, как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, как она есть без покрова, сама по себе, и для себя.* Поэтому можно выразиться, что это содержание есть *представление Бога, как Он есть в своей вечной сущности, прежде творения природы и конечного духа*»*.

Мы называли отвлеченные понятия существами и существующими; не забудем, однако ж, что дело идет не о самых вещах, а о понятиях, которые только по недостатку истинных вещей названы вещами. Поэтому существования их нельзя принимать в смысле собственном, как будто Гегелев Бог, как Бог христианский, существует от вечности, с полнотою совершенства неизменяемою; как будто содержание этих отвлеченных понятий, составляющих сущность божественного, неизменно существует без начала и конца, и если они имеют начало, то произведены все разом и существуют все вместе, одно в другом или одно при другом. Утверждать подобное о понятиях значит говорить, что мышление стоит, а не идет или, что то же, что мышление не есть мышление. Чтоб понятия могли владеть бытием непреходящим и существовать одно с другим, в форме соседственности или параллельности, для этого нужно сделать их мертвыми атомами, как сделал это некогда, сам того не подозревая, Лейбниц, — или, по крайней мере, дать им реальную субстанцию. А мы уже имели случай видеть, что абсолютный рационализм ничего так не боится, как субстанции, и цель его именно — искоренить все, похожее на сущность. Мышление есть деятельность, а не сила, — процесс, а не пребывание, и его область существует не в пространстве, а во времени, идет в длину, а не в ширину, в порядке преемственной последовательности, а не соседственной параллельности. Поэтому и звенья этой, в длину простирающейся цепи, или отдельные понятия, не существуют — а *бывают* — одно после другого, а не одно

* Logik, 2-te Ausg. Einleit, p. 33.

возле другого: одно рождается вслед за другим и — для того, чтобы самому, в свою очередь, дать место третьему. Их бытие поэтому есть бытие моментальное; их пребываемость заключена в тесном промежутке между рождением и смертью, возникновением и прехождением, между понятием, только что кончившимся и понятием, которое уже возникает.

Итак, если все есть процесс, а не пребывание, то и философии приходится сказать не то, что существует, а изложить самое это движение понятий. Она не есть что-либо чуждое тому творческому мышлению, о котором говорено было выше и которое составляет сущность сущего и содержание божественного; она есть именно то же самое божеское мышление, только мышление, дошедшее до самого себя, сознающее само себя. Поэтому если она хочет быть поистине божеским самосознанием, как она должна быть вследствие принятой основной точки зрения, то она должна изложить именно весь процесс, как он совершался в действительности. И в этом смысле, очевидно, важнее всего решить собственно, откуда берутся понятия и как они друг за другом следуют.

Сообразно с принятой уже заранее точкою зрения, оба предложенные вопроса очень легко разрешаются в трех словах: понятия вымышляются посредством мышления. Но эти слова требуют пояснения. Мы уже имели случай видеть, что, по Гегелю, мышление не есть что-либо внешнее для самого мыслимого, назовем ли это внешнее силою, субъектом, субстанцией или даже законом. Видели также, что его нельзя назвать и таким самообразованием деятельности, по которому в произведении является хотя и сама производительная сила, но является не во всей полноте своей природы, так что, сколько бы ни было произведений, дающая сила все еще остается над ними, в виде реальной, не проявившейся сущности. И знаем, что это составляет даже существенный пункт различия между философией Шеллинговой и Гегелевой. Поэтому если дело идет о явлении понятий на свет и это явление приписывается мышлению, то мышление не должно быть принимаемо за что-то, лежащее *за* понятиями, как будто какая-то, отвне побуждающая деятельность, или толчок, дающий движение первому понятию, а чрез него и всем прочим. Равным образом, если говорится о самой последовательности понятий и она приписывается опять мышлению, то мышление вовсе не должно разуметь, как что-либо, простирающееся *над* понятиями, в виде какой-либо обнимающей необходимости, которой они подчиняются в своем движении; — так что понятия существуют будто только в форме про-

стого соседства по времени, имея между собою связь не непосредственно, но лишь в единстве своего основания. Если понятия являются и исчезают одно за другим, то в смысле высшего и полнейшего рационализма они являются именно одно из другого и исчезают одно в другом; и являются и исчезают именно потому, что каждое понятие в самом себе носит закон и потребность перейти в другое. Мышление, таким образом, существует не *на* понятиях, не *за* понятиями и не *при* понятиях, но именно *в* самых понятиях, и оно принадлежит им, я, не они ему. Оно существует только, поскольку существуют понятия, и существует именно как их собственная жизнь, как их внутреннее развитие, как самый этот непрерывный процесс понятий, простая история их рождения и смерти, не более и не менее; так что вне самых понятий оно не существует ни в виде закона или сущности, ни даже в виде какой-либо чистой возможности.

Вследствие такого понятия о мышлении вопрос о начале и образе последовательности понятий или, что будет выходить совершенно то же, вопрос о начале мира и вечном образе его жизни, очевидно, получает теперь другой, более определенный смысл: теперь, следовательно, нужно знать только, каким именно первым понятием начинается этот процесс творческого мышления и в чем состоит это внутреннее развитие понятий. Начало (Princip), о котором спрашивалось, как о силе, творящей понятия, есть, следовательно, не более как начало (Anfang), с чего начинается процесс мышления; и закон последовательности понятий есть их внутренняя природа и жизнь.

Если спросить об образовании понятий обыкновенную логику или психологию, то они ответят нам, что началом этого образования служит множественное и разнообразное. По их понятиям, сначала существует дух и вне его природа с своим определенным содержанием; дух созерцает разнообразные явления природы и чрез постепенное отсечение различного в разнообразном доходит, наконец, до самого общего и пустого понятия бытия. Такое объяснение спекулятивная философия, какую называет себя Гегелева, считает совершенно правильным, но тем не менее неудовлетворительным и вовсе не философским. Все это так, рассуждает абсолютный рационализм; это совершенно правильно, что дух познает природу и даже познает именно таким образом. Но спрашивается совсем не о том, как я познаю природу, или, что то же, как понятие природы доходит до понятия духа, но о том, как образуются понятия, — словом, не о познании сотворенного, а о творении. Изложенная выше теория, как мы видели, прежде всего предполагает уже

готовый мир природы и духа, следовательно, принимает уже заранее данное содержание и с него начинает свое повествование: очевидно, что с точки зрения рационализма она начинает свой путь по крайней мере с половины, если не с конца. Она показывает не творение, но то, что уже сотворено, разлагает опять на составные части, и потому именно называется анализом, то есть раскладыванием того, что сложено. После всей этой теории все-таки остается место для вопроса, откуда же взялась природа, откуда взялся дух и какими судьбами они стали друг вне друга: словом, вопрос о начале понятий остается совершенно нетронутым. Решать этот вопрос или, что то же, происхождение природы и духа обыкновенным понятием творения, значит, по абсолютному рационализму, не решать ничего, ибо мир есть процесс, а не разом или в несколько немногих приемов произведенное содержание.

Нетрудно догадаться, что путь, которым идет творческое мышление, по абсолютному рационализму, совершенно противоположен изложенному выше: это естественно следует из самого понятия о бытии, которое у Гегеля совершенно противоположно обыкновенному и принимается не как первообраз, а как следствие мысли. Творческое мышление идет именно от единого к разнообразному, от простого к сложному, от неопределенного к более определенному. Начало должно быть едино, потому уже самому, что у понятий нет какой-либо внешне-общей силы, которая бы их поддерживала, и, следовательно, если положить много начал, то они все должны быть абсолютно независимыми, что очевидно нелепо. Что начало должно быть просто и неопределенно, это видно уже из того, что оно должно быть едино: ибо если оно имеет внутри себя какой-либо признак, то этим самым предполагается вне его другое понятие, от которого оно этим признаком отличается, и, следовательно, предполагается посредство, или переход от одного к другому. Итак, очевидно, началом должно быть чистое бытие, то есть самое простое и неопределенное понятие. Необходимость именно этого начала понятна и из того, что говорено было выше об отношении между действительностью и чистыми мыслями, в смысле абсолютного рационализма или, как это выражает обыкновенная логика, — об отношении между объемом и содержанием понятий. Понятие, известно, чем беднее по содержанию, тем обширнее по объему; иначе, — чем оно проще и неопределеннее, тем в большем числе прочих понятий заключается. Поэтому самое простое понятие, или понятие чистого бытия, есть самое необходимое для всех понятий, предполага-

ется всеми ими; и, следовательно, оно и должно быть положено прежде прочих. Всякое другое определенное понятие, которое можем положить первым началом, есть не что другое, как именно то всеобщее бытие, с одним или более определениями, о которых всегда можно опять спросить, как они в этом определенном понятии дошли друг до друга. «Но даже принимаемое доселе за начало определение бытия, — говорит Гегель, — могло бы быть опущено, так что требовалось бы сделать только чистое начало. В таком случае налицо нет ничего, кроме самого *начала*, и нужно было бы посмотреть, что оно такое... Оно еще ничто, и оно должно стать чем-нибудь. Начало есть не чистое ничто, но ничто, из которого должно выйти нечто; следовательно, бытие содержится уже и в начале. Начало содержит, таким образом, то и другое, бытие и ничто, — оно есть единство бытия и ничтожества; — или оно есть небытие, которое с тем вместе есть и бытие; и — бытие, которое с тем вместе есть небытие» *.

Итак, из этого-то понятия чистого бытия и развивается все широкое царство действительности. Оно теперь совершенно неопределенно и пусто, и даже неопределеннее и пустее всего, и есть одна пустая возможность мышления, но мало-помалу оно будет выводить из себя другие понятия, становиться более и более конкретней, более и более действительней, пока не дойдет наконец до самого разнообразного и определенного.

После того как найдено первое понятие, каким начинается мышление, и даже узнан несколько самый порядок его развития, нетрудно решить и второй, требующий разрешения вопрос, то есть в чем именно состоит это развитие понятий. Если именно уже положено, что мышление идет от безразличного к различному, от неопределенного к более определенному, от возможного к действительному: то само собою разумеется, что развитие понятий состоит в раскрытии их внутреннего содержания или, говоря языком обыкновенной логики, в суждении и умозаключении. Суждение, как издавна признано в логике, есть именно раскрытое понятие; то есть что в понятии заключается в безразличном единстве, как имманентная его натура, то в суждении становится вне его, как особое от него понятие, как его внешнее определение, или — сказуемое. Равным образом, и умозаключение есть не что иное, как раскрытое суждение; то есть оно высказывает раздельно то, что в суждении заключалось подразумеваемо (*implicite*). Само собою разумеется,

* Logik, Th. I, p. 63.

впрочем, что при раскрытии суждения раскрываются не понятия, из которых оно составляется, а оно само. В суждении главное дело не в том, что стоят рядом два понятия, а в их отношении между собою, то есть в том, что эти понятия, стоя одно вне другого, взаимно определяют себя. Поэтому умозаключение должно высказывать не содержание тех понятий, которые служат членами суждению, самих по себе, но именно отношение, в котором они стоят между собою и о котором, однако ж, сами они не говорят. Словом, умозаключение должно показать, что предикат, стоящий вне субъекта, действительно есть его определение — то, что составляет его внутреннюю натуру. Его дело, таким образом, состоит в обратном подведении предиката к тому же субъекту, из которого он вышел. — Итак, все мышление или, что опять будет все-таки то же, — весь процесс творения есть не что иное, как непрерывное суждение и умозаключение — постепенное высказывание чистого бытия о собственной своей природе, о том, чем оно есть само в себе и само по себе.

Как, однако, и в силу чего совершается это высказывание и где его необходимость? — Необходимость эта — в правиле, по которому предикаты выходят из субъектов. Это правило есть метод, и об нем-то некогда спрашивал Кант в своем основном требовании, как возможны а priori синтетические суждения? В приложении к настоящему случаю это требование можно перевести так: как бы сделать, чтобы из чистого бытия и других понятий выходили именно те предикаты, которые находятся в самых понятиях, а не прилагать к ним готовых, данных в опыте, — чтобы логический субъект суждения был вместе и субъектом, в смысле психологическом? и как выразить тот общий образ поступания, по которому субъекты высказываются именно в том, а не в другом предикате? Обыкновенная логика дает на это такой ответ: предикат вообще не должен противоречить субъекту. Но в этом случае она, очевидно, предполагает уже готовый субъект и готовый предикат, и ее правило годится только для сложения готовых частей, а не для первоначального выведения одного понятия из другого. Ибо несуществующего еще предиката мы не можем сравнивать с субъектом и, следовательно, он не может ни идти, ни не идти к своему субъекту.

Первое правило, которое здесь является необходимым, состоит в том, чтоб предикат был один, а не многие. При многих, и даже только при двух понятиях, всегда предполагается уже совершившимся переход от одного понятия к другому; и, следовательно, если придается субъекту зараз несколько предика-

тов, то они выводятся не из самого субъекта, а прилагаются к нему отвне готовыми. Это и бывает всегда с так называемым синтетическим методом, который обыкновенно начинает свое мышление определением и продолжает его разделениями, подразделениями и т. д., так что все исследование имеет вид пирамиды, которая тем шире, чем далее от своей вершины. В этом методе бытие, если он и начинается бытием, есть не первоначальное, чистое бытие, вне которого, равно как и внутри, нет ничего, но — бытие, добытое анализом, то есть простым отвлечением определений, которые давно образовались. Поэтому все дело его состоит только в обратном сложении разрешенного анализа: словом, он совсем не показывает, какое определение заключается в самом бытии, а отыскивает только, в каких, давно готовых конкретных понятиях оно само содержится. Существенная, внутренняя связь понятий при этом, очевидно, теряется из виду, и понятия имеют между собою только простую связь соседственности, выражаемую подобными фразами: «глава первая», «глава вторая» и так далее. Потому этот метод и называется собственно синтезом, то есть не внутренним развитием, а собственно только внешним сложением или, лучше, механическим сцеплением того, что давно уже развито и выведено.

Если, с одной стороны, для необходимости в поступании требуется, чтобы предикат состоял в одном, а не многих понятиях, то, с другой — столь же необходимо, чтобы это единое понятие как по объему, так и по содержанию не было ни обширнее, ни теснее своего подлежащего. Беднее по содержанию и, следовательно, обширнее по объему оно даже и быть не может, потому уже самому, что развитие начинается с самого общего понятия и, следовательно, для самого наиболее общего понятия предполагалось бы и еще более общее, что нелепо. Более же частный против своего субъекта предикат не должен иметь места потому, что в противном случае признан был бы опять Шеллингизм; то есть понятие бытия оказалось бы такою сущностью, которая вполне не исчезает в своем выражении, но, при всем бесконечном процессе мышления, всегда еще оставляет за собою темное, непроявившееся зерно, хотя бы в виде чистой возможности. Итак, второе условие абсолютного метода именно в том, чтобы предикат и субъект совершенно закрывали друг друга; то есть совершенно были равны один другому, — были одинаково определены и неопределены, общи и частны, тесны или обширны.

Такое равенство, впрочем, вовсе не чистая тождественность субъекта и предиката. При полной тождественности не могло бы быть и никакого развития, никакой жизни, и все мышление состояло бы только в пустом повторении одного и того же понятия: бытие равно бытию и так далее. Даже не могло бы быть и самого этого повторения, и все мышление было бы только мертвенною неподвижностью одного и того же понятия: ибо к выведению из себя себя же самого понятие, очевидно, не имело бы никакой нужды и никакой силы. Очевидно, развитие понятий может быть только при одном условии, когда предикат хотя и выражает натуру самого субъекта, но выражает ее чем-нибудь другим, а не тем же самым понятием.

Итак, если правильный метод абсолютного мышления требует, чтобы предикат состоял в одном понятии и притом таком, которое бы совершенно закрывало свой субъект и вместе с тем было каким-либо новым, другим понятием: то, очевидно, таким понятием может быть только прямая противоположность субъекта, и искомый закон, по коему выводятся предикаты, есть именно закон отрицания. Итак, истинный предикат, истинное определение каждого понятия есть именно его противоположность; и потому-то мышление и не остается в покойной неподвижности какою-либо мертвою субстанцией; потому-то именно оно и движется и развивает себя, что каждое понятие находит себе противоречие в самом себе и видит в самом себе, что оно есть совсем не то, чем оно есть. Чувствуя в себе такое противоречие, оно отталкивает от себя, выводит из себя вон то, что составляло его внутреннее несогласие, то есть собственную свою противоположность (*Gegentheil*), и держит ее, таким образом, в совершенном от себя отдалении. Так, понятие бытия сперва есть нечто совершенно пустое и неопределенное; так кажется; но, если посмотреть внимательнее, это бытие совсем не то, что собственно мыслится с бытием, оно скорее есть ничто. Итак, оно само по необходимости расторгает себя в мышлении на свою противоположность: бытие есть и ничтожество, сущее есть и не сущее. Оба момента стоят теперь друг против друга, и само мышление кажется как будто в разрыве с самим собою. В этом-то расторжении или отдельном состоянии двух противоположностей и состоит суждение творящего мышления: то, чем понятие есть само в себе, стоит теперь вне его, как будто совсем ему чуждое, другое понятие. При этом, очевидно, главное дело в том именно, чтоб предикат вполне закрывал свой субъект, то есть чтобы противоположность предиката субъекту была именно прямая (*conceptus contradictorius, diametraliter*

oppositus), а не косвенная (contrarius). Так, предикатом добра может быть не все без исключения, что есть недоброго, например сладкое и т. п., но именно только в тесном смысле недоброе, или злое: ибо при таком только условии возможно внутреннее противоречие понятия и, следовательно, по абсолютному рационализму — развитие всего мышления.

Достигнув, наконец, понятия о методе, мы обратимся теперь, для лучшего его уяснения, к обыкновенной логике и посмотрим, как рассуждает она в этом случае. При этом вспомним, что, и по обыкновенной логике, всякое наше познание, всякое созерцание и понимание состоит существенно в отличии одной вещи от других, следовательно, — в отделении и отдельном представлении того, что мы созерцаем и о чем мыслим. Мы созерцаем, например, радугу. Сперва, посмотрев, мы замечаем только одну светлую полосу; но если будем рассматривать пристальнее, то различатся отдельные семь цветов в том, что пред тем представлялось вообще только светлым или пестрым. Итак, уже наше чувственное восприятие есть, в собственном смысле слова, взаимное отличие, иначе, — отличие безразличного. Где мы не можем предположить никакого различия, то есть где не можем противополжить одного другому, там не можем вообще и ничего заметить. То же бывает и при мышлении в теснейшем смысле. И здесь всякое понятие уразумевается именно посредством отделения его от понятий ему противоположных: определение каждого понятия состоит именно в изложении тех признаков, которыми оно отличается от всех других. Поэтому при всяком понятии мы, очевидно, всегда имеем нужду в его противоположности. Как скоро одно из двух падает — мы не можем удержать и другого: потому что в таком случае теряется и самое отличие, которое дает ему определение, словом, дает ему быть тем, чем оно есть; и, наоборот, как скоро возникает одно из них, то оно тотчас же вызывает за собою и другое. Это наблюдение легко можно сделать в обыкновенном мышлении над понятиями, например, действия, духа, левого и т. п. Как бы мы помыслили понятия действия без понятия причины, которая есть его противоположность? И — понятие духа без понятия тела? Никаким определением никто вообще не сумеет сказать, что такое дух сам по себе; выразят только его отношение к телу, скажут, что он не телесное. И, потом, как можно представить левое, если не предположить правого? Такие понятия и обыкновенная логика соглашается назвать соотносительными (correlata); то есть соглашается, что одно из них предполагает другое и может быть мыслимо только

с ним и посредством его, а не для себя одного; что каждое из них может быть определено и понимаемо только как противоположность своей противоположности, как другое своего другого.

Но доселе только и идет согласие обыкновенного сознания с воззрением Гегеля. Именно если обыкновенное сознание и соглашается, что понятия определяются пред ним только посредством своей противоположности, то, однако ж, из-за этого оно еще не считает таких, взаимно друг другу полагающих предел понятий существенно связанными, тем менее — совершенно одинаковыми и в самой действительности. Напротив, таким противопоставлением мы выражаем именно совершенную отдельность того, что мыслится посредством этих понятий или самых предметов. Совсем иное по Гегелю. Потому уже самому, что вещь есть не первообраз, а следствие мысли, взаимное определение одного понятия посредством другого зависит, по его воззрению, именно от того, что обе противоположности возникли из одного и того же понятия и даже составляют, в сущности, одно и то же. Если мы держим эти определенности одну вне другой, считаем их взаимно отдельными и совершенно чуждыми, или, как выражается Гегель, понимаем их отвлеченно; это происходит оттого, что мы сами забыли, посредством какой операции возникли эти понятия. Такое мышление есть собственно рассудочное мышление, или мышление, остановившееся на суждении. Поэтому-то оно и оставляет обе части или, употребим опять выражение Гегеля, — оба *момента*, тезис и антитез, один вне другого — переходит от тезиса к предположению антитеза, и наоборот, от последнего к первому, но не доходит до их существенной, внутренней связи — не говоря уже — до существенного тождества обоих. Хотя оно и слагает потом эти антитезы, делает сложение, синтез, но при этом следует не собственному методу понятий, а только известному уже синтетическому. Внутреннее, существенное отношение обоих моментов друг к другу чрез это несколько не уясняется; внешнее сцепление их в этом методе вовсе не показывает, почему в действительности такие противоречащие понятия существуют, однако, вместе, являются внутренне связанными и стоят во взаимодействии, как, например, тело и душа. В опыте мы принимаем эту связь, — принимаем, например, одушевленные тела, но такое эмпирическое понимание — *непосредственно*; оно утверждает простой факт связи, не давая видеть, *посредством* чего он составил. Словом, оно вовсе не есть мышление и с тем вместе — необходимость, открывающаяся в самом по-

нятии и чрез понятие, что это так должно быть и не может быть иначе.

Все это ведет к тому заключению, что мы не должны же оставаться при твердом разграничении противоположностей, но так как они существенно проистекли из одного и того же начала, то снова должны их свести в первобытное единство. Словом — мышление не должно оставаться в сфере рассудка, или при суждении, но должно войти в область разумной деятельности, достигнуть до умозаключения. Умозаключение, как замечено было уже выше, должно быть раскрытым суждением или обратным подведением к субъекту его предиката, вышедшего из него в суждении; и это совершится в абсолютном мышлении по силе того же противоречия и по закону того же отрицания, по которым образовалось и суждение. Суждение именно возникло оттого, что внутренняя, имманентная натура субъекта выражает собою совсем не то, что субъект есть сам себе; определение понятия есть его противоположность — не то, что оно есть, и чрез то самое оно уже не остается внутри субъекта, но становится его внешним предикатом. Потому же, однако, самому предикат не может оставаться и вне субъекта, что этот предикат составляет же все-таки внутреннюю природу субъекта. Бытие не могло остаться в себе самом, потому что оно в самом себе было не тем, чем оно есть, — и вот оно вышло из себя: оно — ничто; оно, таким образом, расторглось на две половины, и ничтожество легло вне его. Но ничтожество, однако же, составляет внутреннюю природу бытия и вышло именно из него; поэтому ничтожество опять должно возвратиться в бытие — необходимо, неудержимо мыслится опять, как тождественное с ним. Впрочем, это, вновь усматриваемое мышлением тождество — уже не то безразличное тождество, какое заключалось в понятии. Оно возникло из различия и, следственно, состоит в показании не *тождества, самого по себе*, но именно того, что *различие*, заключающееся в суждении, есть вместе и *тождество* субъекта и предиката. Выразимся иначе: суждение есть отрицание понятия — показание того, что понятие есть не то, что оно есть: а умозаключение есть отрицание суждения — показание, что то, чем субъект не есть, составляет опять то, чем он есть. Умозаключение, таким образом, есть отрицание отрицания или — утверждение, но утверждение, возникшее посредством отрицания и имеющее его своим существенным моментом. Так, бытие, расторгшееся в суждении, возвратилось в себя, не как в первое простое безразличие; «истину бытия и ничтожества составляет не их безразличие, но то, что они не

то же, что они абсолютно различны, но вместе не раздельны и не делимы, и каждое непосредственно исчезает в своей противоположности. Их истина, таким образом, есть это движение непосредственного исчезания одного в другом; *бываемость* (Werden) — движение, в котором то и другое различно, но таким различием, которое вместе с тем непосредственно себя разрушило»*.

Этот момент взаимного уничтожения противоположностей в абсолютном методе Гегель назвал моментом *диалектическим***.

А единство противоположностей, возвратившееся из своего различия, или утверждение, возникшее посредством отрицания, составляет момент метода *положительно-разумный* или *спекулятивный****. Этот последний момент, в бесконечном значении признанный Гегелем, и составляет ту крайность рационализма, то полнейшее отождествление всего реального в понятии, а с тем вместе и отрицание всякой реальности, далее которого философия уже не могла двигаться по принятому пути.

Этим мы заканчиваем свое изложение. Метод, как само собою явствует из всего вышеизложенного, составляет в философии Гегеля — все; или — воспользуемся собственными словами этого мыслителя, он есть «истиннейшее содержание философии и душа всего содержания»****. Таким образом, все остальное по отношению к нему составляет уже несущественное. Поэтому мы не станем представлять затем состав воззрения в его подробности — как осуществилось оно во всех частных положениях и приложениях, возникших из основного начала: это принадлежит уже к объективному изложению системы и не входило в нашу цель. Для нас важно было изложить процесс возникновения рационализма с его исторической стороны и той *физиологической*, с которой он известен немногим. Равным образом, мы не станем подбирать здесь всех понятий, рассеянных в современном образовании, начало которых скрывается в рационализме и тем менее входит в разбор, которые из них могут вступить в органическое примирение с обыкновенным сознанием. Естественно, что все понятия и положения рационализма имеют вполне законную силу, коль скоро относить их исключительно к миру рефлексивной мысли, — мысли, уст-

* Object. Log., p. 73, 74.

** Encykl. I Thl. § 81, p. 151.

*** Encykl. I Thl. § 82, p. 157.

**** Log. 1 Thl., p. 39, сравн. Phænomen., p. 36; Encykl., p. 413 § 243. Log. 3 Thl., p. 319—321 и пр. и пр.

ремленной на себя, отрешенно от мира действительного, — не распространять на самую действительность, не отождествлять с законами чисто объективными и, тем более, не придавать им значения всеобще-реальных начал. Одним словом, в сфере субъективной логики рационализм вполне верен: раскрыть ее законы было его историческою задачею. Здесь он оказал бесмертную услугу, и едва ли кто в этом пойдет далее его: ибо исторические задачи мысли по два раза вполне не повторяются. Естественно, наоборот, что, коль скоро понятие, рационалистическое по своему происхождению, изъявляет притязание быть началом реальным, оно требует проверки, и чем более внимательной и осторожной, что, при усвоении себе его, обыкновенное сознание легко вдается в самообольщение. Термины, употребляемые обыкновенным сознанием для обозначения реальных сущностей, суть те же самые, которые употребляет и рационализм, но с скрытым предположением, что это *только* понятия. Таким образом, обыкновенное сознание, согласясь раз с рационализмом на термин сам в себе, легко может согласиться потом и на его приложения, не догадываясь, что эти приложения суть уже чисто рационалистические и отходят от его основоозрения. Словом, здесь повторяется та же история о тождестве слов и различия содержания, которая уже не раз упоминаема была нами выше. Из числа бесчисленных примеров самообольщения, в которое вовлекает себя сознание, укажем на один, ежедневно встречающийся в литературе. Что может быть обыкновеннее, как употребление личной формы речи при рассуждении о безличных предметах? «Наука признает то-то», «искусство поставляет себе задачу такую-то», «жизнь высказывает то-то» и проч. — такие фразы встречаются ныне на каждом шагу. Эти фразы, конечно, вполне и допустимы, в особо фигуральном значении. Но не всякий, кто их употребляет — а употребляет их всякий, — ясно держит пред сознанием эту фигуральность значения; а еще более редкий знает, что повсюдное употребление таких оборотов внесено именно не далее как с господством рационалистической философии, которая их всеосвятила и для которой они имеют вовсе не фигуральное, а вполне собственное значение. Из представленного выше изложения всякий легко поймет, что, сообразно с воззрением этой философии, «наука», «искусство», «жизнь» — которые в сущности суть только сводные понятия, — должны иметь сами в себе реальную целостность потому уже самому, что другой реальности, кроме реальности самих понятий, она не признает; и что эта реальная целостность гораздо еще реальнее самих жи-

вых лиц, в которых науки, искусство и жизнь обнаруживают-ся. Итак, это, по-видимому, вполне совместное с обыкновенным сознанием употребление речи в различных приложениях своих может приводить людей, вовсе не отданных рационализму, к признанию положений чисто рационалистических, не оправдываемых с точки зрения общего сознания. Примеры этому недавно были в нашей литературе, да и теперь еще повторяются, как скоро заходят толки о «науке» и ее значении для отдельных исследователей и отдельных народов. И замечательно, что на этот самый кунштшюк² ловится сознание у самого Гегеля, в первой главе его Феноменологии Духа, задача которой именно — заставить добровольно распроститься обыденное сознание само с собою*. И для таких-то случаев особенно нужна строгая оглядка и поверка.

* В первой главе Феноменологии Гегель излагает диалектику сознания на степени чувственной достоверности (*Sinnliche Gewissheit*) и ведет ее следующим образом. Прежде всего он полагает саму чувственную достоверность как нечто непосредственно данное; различает в ней «я» и предмет; ищет истины сперва в предмете, потом в «я»; не находит ее ни здесь ни там и возвращается потом опять к самой чувственной достоверности, как к истине и сущности по отношению к «я» и предмету. Итак, чувственная достоверность, которая собственно есть не что иное, как понятие об отношении между «я» и предметом, снятое с наблюдения над тем и другим и, следственно, уже предполагающее их реальность, у него с первого раза уже берется, как что-то прежде всего данное, после чего еще следует обсудить реальность «я» и предмета, как первоположенная *сущность*. При таком приеме впоследствии естественно должно выйти, что сущность и останется за самую достоверностью, а «я» и предмет станут *ее моментами*. Разумеется, обыкновенное сознание легко дает себя увлечь этим изложением именно потому, что само, говоря об отвлеченных отношениях, часто олицетворяет их: само часто скажет, как Гегель, «в чувственной достоверности положены я и предмет» — но, конечно, в том разуме, что чувственная достоверность есть все-таки не более как их внешнее отношение. — То же самое должно сказать и об упоминаемых Гегелем в той же главе «теперь» и «здесь». «Сознание, — говорит он, — на степени чувственной достоверности познает в двойкой форме “здесь” и “теперь”; отсюда выводится, что ничего “здесь” и “теперь” реально не существует, а существует только общее “здесь” и общее “теперь” — или — понятие о том и о другом». Тут тот же самый кунштшюк. «Здесь» и «теперь» точно суть понятия: но чувственная достоверность познает не в форме этих понятий, а в форме того, что обозначается этими понятиями; понятия являются после. Между тем, конечно, нет ничего, по-видимому, согласнее с обыкновенным сознанием,

Впрочем, эта поверка уже начинает совершаться самим ходом образования, хотя, по неизбежному закону развития исторического, одна односторонность вытесняется здесь другою односторонностью же: (закон этот, должно отдать справедливость, впервые обследован рационалистическою же философией, хотя она по обыкновению и придает ему слишком обширное значение). Мы не говорим о гениальном труде Шеллинга, — Шеллинга в последнем периоде его деятельности. Как ни метко-убийственны его критические примечания на гегелевскую безреальность, как ни великолепно, во многом, собственное его положительное содержание философии: но не ему судьба создать новую школу; не ему определить поворот в образовании. Причина простая. Отмечая недостатки крайнего рационализма, Шеллинг сам, однако, вовсе не отрешился от того основного начала, которое положено Кантом в философию и которому наиболее верно-последовательным представителем остается все-таки Гегель, — словом, от начала рационалистического. Он стоит на его же почве, хотя и порицает его крайние выводы. Итак, масса — мы говорим все-таки о массе образованной, — которая не справляется с относительно силою отвлеченных аргументов в пользу и против системы, а принимает ту или другую, сличая их просто с темными потребностями жизни религиозной и общественной, естественно усвоила себе гегелизм, как наиболее соответственный рационалистическим потребностям жизни. Но здесь и должен был необходимо совершиться поворот. <...>



как сказать, что чувственная удостоверенность познает именно в форме «теперь» и «здесь». Впрочем, желающим ближе познакомиться с философскими кунштюками мы вообще посоветовали бы прочитать всю первую главу Феноменологии. В этом отношении она в высшей степени интересна и остроумна.



И. В. КИРЕЕВСКИЙ

Деятнадцатый век

<...> Натуральная философия, названная так по случайной особенности своего происхождения, была последнею ступенью, до которой возвысилось новейшее любомудрие. Идеализм Фихте и реализм Спинозы, догматизм Схоластики и критицизм Канта, предустановленная гармония Лейбница¹, вещественная последовательность Английского и Французского материализма, одним словом, все развитие новейшего мышления от Декарта до Шеллинга совместились в системе сего последнего и нашло в ней свое окончательное развитие, дополнение и оправдание. Казалось, судьба философии решена, цель ее отыскана и границы раздвинуты до невозможного. Ибо, постигнув сущность разума и законы его необходимой деятельности, определив ответственность сих законов с законами безусловного бытия, открыв в целом объеме мироздания повторение того же вечного разума, по тем же началам вечной необходимости, — куда еще могла бы стремиться любознательная мысль человека?

Таково было мнение почти всех приверженцев системы тождества, то есть не одних Шеллингистов, но и последователей Гегеля, Окена, Аста, Вагнера и других предводителей новейшего Немецкого любомудрия. И по мере того как это любомудрие распространялось вне Германии, вместе с ним распространялась уверенность, что оно составляет последнее звено и верховный венец философского мышления.

Но тот же Шеллинг, который первый создал систему тождества, теперь сам открывает новую цель и прокладывает новую дорогу для Философии. Истинное познание, говорит он, познание *положительное, живое*, составляющее конечную цель всех требований нашего ума, не заключается в логическом развитии необходимых законов нашего разума. Оно *вне* школьно-логи-

ческого процесса и потому *живое*; оно выше понятия вечной необходимости и потому *положительное*; оно *существеннее* математической отвлеченности и потому *индивидуально-определенное, историческое*. Но все системы новейшего любомудрия, под какими бы формами они ни обнаруживались, под какими бы ни скрывались именами, преследовали единственно развитие законов умственной необходимости, и даже новейший материализм основывался на убеждении чисто логическом, выведенном из отвлеченного понятия законов нашего разума, но не из живого познания сущности вещей и бытия. Весь результат такого мышления мог заключаться только в познании *отрицательном*; ибо разум, сам себя развивающий, сам собою и ограничивается.

Познания отрицательные необходимы, но не как цель познания, а только как средство; они очистили нам дорогу к храму живой мудрости, но у входа его должны были остановиться. Проникнуть далее предоставлено философии положительной, *Исторической*, для которой теперь только наступает время; ибо теперь только довершено развитие философии отрицательной и логической.

Очевидно, что это требование исторической сущности и положительности в философии, сближая весь круг умозрительных наук с жизнью и действительностью, соответствует тому же направлению, какое господствует и в новейшей литературе. И то же стремление к сущности, то же сближение духовной деятельности с действительностью жизни обнаруживается в мнениях религиозных. <...>





И. В. КИРЕЕВСКИЙ

Речь Шеллинга *

Шеллинг нынешнюю зиму не читает лекций. Но в Берлинской Академии Наук, по случаю празднества в день рождения Фридриха Великого¹ (30 Января), прочел он речь: о значении Римского Януса²; Сочинение это, как говорят журналы, скоро выйдет в свет, и если это справедливо, то мы надеемся, что оно сообщит нам много важного и нового о малоизвестной у нас до сих пор философии Шеллинга. В речи своей о Янусе Шеллинг, говорят, выражает свой взгляд не только на мифологию, но и на самые основные начала своей философии вообще; ибо известно, что философия мифологии имеет высокое значение в его новой системе. В мифологии видит он не дело выдумки того или другого изобретателя, не поэтическое выражение бессознательного инстинкта отдельных народов; но понимает в ней великий, всеобщий, в сознании целого человечества совершившийся процесс внутренней жизни, который потому именно не мог принадлежать одному народу, но распределялся по различным народам, в различных степенях своего развития, покуда его отдельные отрасли, достигнув зрелости, в эпоху перелома совокупились, наконец, в Римско-Греческом мире в одну общую систему верования. Чтобы понять важность подобного взгляда на мифологию относительно целой системы философии, необходимо знать понятие Шеллингово о философии религии вообще.

Религия, по его мнению, не есть простое *знание* о Боге, не отвлеченное, *идеальное* отношение человека к Богу, но действительное *бытие* в Боге, существенное, *реальное* отношение к Богу. Отсюда происходит совершенно особенный взгляд на фи-

* Эта статья составлена из журнальных отрывков и записей лекций Шеллинга, читанных в Мюнхене и Берлине.

лософию религии, и, между прочим, происходит новое разделение религии.

Обыкновенно разделяют религию на откровенную (положительную) и естественную (выведенную разумом из своих понятий); оба взгляда на религию обыкновенно противопоставляют один другому. Под естественную понимают выходящую из чистого разума, в отличие от той, которая непосредственно дана человеку извне, сообщена откровением. Но если мы удовольствуемся этим разделением, говорит Шеллинг, то ни в том, ни в другом члене деления не найдем особого религиозного начала. Ибо знание мое о религии откровенной приобретает не особенным, ей исключительно свойственным образом, но тем же самым способом, каким я получаю сведения мои о других вещах, например, о событиях исторических и т. п., следовательно, здесь нет речи о каком-либо особом, одной религии принадлежащем образе познания. То же можно сказать и о религии естественной: ибо и наука религии, основанная на выводах разума, не имеет особого образа познания, одной религии принадлежащего; многие другие отрасли ведения приобретаются таким же способом. Потому если мы остановимся при таком разделении религии, то признаем, что в человеке нет особого начала, которому бы исключительно принадлежало порождение религиозного знания, нет смысла *специфически-религиозного*. С одной стороны, религия, приписывающая свое происхождение откровению, — в отношении к разуму то же, что история; с другой — религия естественная то же, что философия. Чтобы действительно вывести начало специфически-религиозное, необходимо отыскать религиозное основание, *независимое от всякого знания*, чрез которое человек является в живой зависимости от Божества, — основание, представляющее не одно *идеальное*, но вместе и *реальное* отношение человека к Богу, начало, не только мысленно, разумно полагающее Бога в знании человека, но вместе и действительно, существенно.

Теперь спрашивается: возможно ли отыскать в человеке такое существенно Бога полагающее начало? Ответ заключается в том, что прежнее религиозное бытие человека, его прежние верования, то есть мифология, не может быть ни понята, ни объяснена иначе, как чрез такое Бога существенно полагающее начало.

Человек, выходящий из существенного, реального отношения к Богу, должен чрез необходимый процесс быть возвращен к Богу. Мифология может произойти единственно из этого про-

цесса. Но в этом случае мифология будет уже не что иное, как естественная религия, следовательно, Религии откровенной противопоставляется не только религия научнообразно порожденная, но равно и естественная религия, которая есть мифология. Через этот третий член система выигрывает много. Ибо без предположения этого третьего невозможно понять откровения. Из религии рациональной решительно нет перехода к откровенной; ибо рациональная знает только об идеальном отношении человека к Богу, между тем как откровенная предполагает отношение реальное. Теория откровения не может выходить из идеального отношения к Богу, но из реального. Она должна полагать это реальное отношение человека к Богу *предразумно*, фактически, существенно, *бытословно*, *исторически*. Это единственное основание, возможное для теории откровения. Но такое, прежде всякого знания положенное, существенное отношение человека к Богу не может быть ничем иным, как религией, которая бы сама из себя порождалась; а эта естественно самопорождающаяся религия есть не что иное, как мифология, или в мифологии заключающаяся религия. Таким образом, явно, что реальную основу для теории откровения надобно искать в *философии мифологии*. Потому для собственной цели теории откровения противно становится против язычества в положение чисто противоположное, только исключаящее. Христианство освобождает человека не из-под власти этого реального отношения, но только из-под власти темного язычества. Потому реальность христианства не может уничтожиться понятием о реальности язычества. Выражение: *тьма языческая*, означает именно *темную, слепую*, естественно самопорождающуюся религию. Потому в понятии о самопорождающейся религии противопоставляется рационализму не только факт откровения, но вместе и факт мифологии.

Мифология и откровение, по Шеллингу, относятся взаимно как естественное к сверхъестественному. Но естественное содержится к сверхъестественному, как предыдущее к последующему. Потому сверхъестественное есть не что иное, как побеждение естественного. Потому сверхъестественное может быть познано только в своем отношении к естественному.

Таким образом, вместо прежнего разделения религии на откровенную и естественную, Шеллинг принимает: 1) религию естественную — мифологию; 2) религию сверхъестественную — откровение; 3) порождение философии и умозрения — разумную религию. Но не должно понимать этого разделения таким образом, как будто эти три понятия о религии должны быть

разнородны и разрозненны; особенно два первые находятся в такой тесной связи, то есть сверхъестественное находится в таком близком отношении к естественному, что не иначе может являться, как только в момент своей победы над естественными верованиями, над религиями древности. Вследствие этого отношения мифология и откровение отстоят не так далеко друг от друга, как обыкновенно думают; *ложная* религия есть только искажение истинной. Откровению предшествует потемнение; откровенной религии необходимо предполагается начало более скрывающее, чем открывающее Бога. Потому именно откровение, как дело победы, необходимо должно являться в границах определенного времени, ибо заключается единственно в момент проблеска (между тем как религия естественная постоянно порождается из саморазвивающегося начала). Отсюда видно, какая необходимая связь находится между *философией мифологии и философией религии*.

Философическое вероучение, говорит Шеллинг, может произойти единственно из примирения религии естественной с откровенною, и по необходимости предполагает их обе. Мифология, или естественная религия, как естественная, есть вместе и *необходимая, слепая, несвободная, религия оцепенения, суеверие*. Только оттого, что откровенною религией истина освобождается из слепоты и несвободы, только отсюда возникает собственно возможность свободного ведения. Итак, отношение следующее: религия оцепенения — освобождение в откровении — религия духовная. При таком отношении свободно духовной религии к необходимо предполагаемой естественной и откровенной философское вероучение было бы лишено всякого содержания, если бы эти два момента не служили ему основанием.

Такое же близкое отношение имеет философия мифологии и откровения к *философии истории*. Не только потому, что предысторическое время может быть понято единственно чрез мифологию, но также и потому, что отношение нового мира к старому может быть постигнуто только из последнего; ибо чрез откровение новый мир находит себя освобожденным из-под той власти, которая необходимо действовала в старом силою необходимости и которая есть начало, породившее мифологию.

Не менее тесно связывается это воззрение и с *философией искусства*. Если и без того философия искусства не может не касаться мифологии, то новое воззрение на отношение мифологии к откровению объясняет впервые истинное содержание древнего искусства к новому, и таким образом могут разрешить-

ся многие загадки из художественного отношения мифологии к откровению. Например, каким образом религиозное чувство не мешало художникам средних веков сливать в одну мысль или в одно изображение предметы язычества с предметами христианства?

Но и с философией вообще находится философия откровения и мифологии в необходимом сопроникновении. Конечно, с первого взгляда нет ничего разнороднее как философия и мифология; мифология, по-видимому, есть царство необузданного неразумия, между тем как в философии должно созидаться царство самого разума. Но самая эта противоположность заставляет нас предпринять наукообразное исследование: нет ли в видимом неразумии — разума? нельзя ли открыть и представить в наружном бессмыслии — смысла? — Для этого необходимо *объективное представление смысла* (смысла, проявляющегося не во внутреннем разумении, но во внешнем бытии), что, естественно, не может быть исполнено без значительного расширения области философии вообще. Как всякая философия почерпает свое первое содержание из непосредственных фактов, которые в человеческом сознании требуют себе понимания и размышления, так никакая положительная, полная и dokonченная система философии не может возникнуть, не созная и не объяснив всех фактов, имеющих решительное влияние на человечество. Следовательно, та система философии, которая не приняла в соображение такого факта, как мифология, уже потому не может назваться ни dokonченной, ни полною. Следовательно, как прежде, около сорока лет тому назад, переобразовалась вся философия и основная точка исхода совершенно изменилась только по той причине, что в дополнение к ее прежнему развитию присоединилась еще *философия природы*, так и теперь розыскание о чистом, неискаженном *факте мифологии и откровения* (который остается необъясненным для философии, как она развилась до сих пор), — это розыскание, говорю я, должно не только расширить пределы философии, но изменить ее таким образом, что она явится совершенно отличною от теперешней.

Такое изложение улучшенной философской системы может назваться косвенным, непрямым, отраженным, потому что оно исходит из данного факта, а не от безусловного первого начала. И здесь является вопрос: не лучше ли вообще начинать с такого рода фактов и только по мере возрастающих розысканий сооружать систему, чем, начиная с высшего начала, доходить до факта уже по развитию системы? Не лучше ли прямо к делу,

чем так долго оставаться в предисловии? Таким практическим способом некогда Сократ³ и Платон учили философствовать, не так, что предварительно составляли розыскания о самом мышлении; но так, что заставляли учеников своих мыслить, выходя от предметов, случайно встречающихся, и восходя до высших вопросов посредством возвышающегося стремления ума. Потому очень важно спросить: лучший ли способ учения философии есть теперешний, или не должна ли система сообщаться именно косвенным образом? Мы берем мифологию, говорит Шеллинг, где и как ее находим, и именно такую, какую она явилась в мире. *Система, которой косвенное изложение должно представиться образом, есть система положительная, система науки, освобожденной от всякой субъективности, система прямо объективного бытия и дела, которую одну только можно желать, как существенную потребность разума, которую одну искали истинные мыслители и для которой только заменой, суррогатом, служили все те искусственные системы, которые строились не вследствие существенной, внутренней их правды, но потому только, что разум не мог получить, не мог достигнуть того именно, чего желал, как недостаточный хозяин пьет иногда желудочный кофе оттого, что не в состоянии иметь настоящего.* Потому не нужно и опровергать искусственные системы; ибо, существуя только за неимением системы положительной, они сами собой должны уничтожиться при одном возникновении положительного. Они так же мало мешают системам положительным, как мнение слепого видению зрячего.

Шеллинг, разбирая теперешнее понятие о мифологии, толкует Геродотово⁴ положение, что *Гомер и Гезиод*⁵ *составили трактат мифологии* таким образом, что мифология хранилась хаотически в сознании Греческого народа и в Гезиоде и Гомере только высказалась определенно и ясно во всех своих моментах.

Мифы не могут быть изобретены; ибо тогда является вопрос: *кто изобрел их?* Кто-нибудь один не мог их выдумать, ибо мифология так сростается с народом, что почитать ее изобретенною то же, что выводить язык народа из чьего-либо сочинения. И как бы мог изобретатель передать свои понятия народу и заставить его верить, что его вымыслы суть настоящие боги? Легче даже предположить, что мифология есть изобретение целого народа; но такое поэтическое состояние трудно объяснить исторически. Впрочем, это предположение было бы еще самое разумное, если бы оно не встречало себе противоречия в самом

понятии о народе. Ибо что такое народ и что делает собрание людей народом? *Не совместное бытие многих отдельных людей составляет народ, но общность сознания, выражающаяся наружно в языке, а внутренно в общности одного взгляда на порядок вещей и мира, единомыслие, из которого происходят нравы и обычаи.* Эта общность взгляда на порядок и первоустройство вещей есть не что иное, как религия, которая у древних народов является в образе мифологии. Потому несообразно думать, чтобы мифология примкнула после к народу, уже существующему, когда народ уже не может возникнуть без общего взгляда на первоустройство мира, без мифологии. Итак если мифология не может возникнуть в народе уже существующем, то она необходимо должна возникнуть вместе с самим народом, и, следовательно, она есть не что иное, как *тот участок всеобщего сознания, с которым народ вышел из первобытного единства человечества, чтобы существовать как какой-то определенный и от всех отдельный народ.* Мифология народа есть то наследство, которое он получает из прежнего единства и с которым он отделяется от общности человечества. Судьба каждого народа заключается в его мифологии; и она именно есть его судьба. Возникновение различных мифологий, следовательно, современно возникновению различных народов. Это возникновение различий само уже предполагает первобытное единство, в котором они заключались. Это единство не может опять быть народом, но только самим человечеством в его первобытной целостности и нераздельности. Между тем первобытная нераздельность уже не может быть внешнею, но возможна только как внутреннее единство сознания.

Отсюда выводит Шеллинг, что первобытное единство человечества заключается в монотеизм, из которого потом, чрез отделение, возникли народы с многобожными религиями. Очевидно, говорит он, что как первобытное человечество могло быть соединено только идеею о Едином Боге, так решительно раздроблено оно не могло быть ничем иным, кроме как политеизмом. Можно приводить физические причины разделения, как-то: землетрясения, вулканы, разрывы земли и т. п. Однако каждый народ прямо при своем образовании уже является с решенным характером. Физические перевороты не могли сообщить отдельным частям решенного характера. Физическое определяется внутренним; физическое распадение народа уже предполагает распадение духовное. Итак когда мы доходим до последнего начала раздвоения, то непременно находим раздвоение внутреннее; ибо перелом внутренний необходимо предше-

ствует внешнему. Понятие о разделении народов посредством такого перелома сохраняется в самых древнейших преданиях. Библия изображает его как смешение языков в человечестве, до того времени согласном. Язык, однако, есть только выражение внутреннего сознания, и, следовательно, различие языков объясняется только из различия внутреннего сознания. Но именно в распадении общности языка уничтожается общность сознания. Распадение общности языка есть только внешний признак распадения общего сознания. Итак, это смешение языков было перелом, кризис, произведенный возникающим многобожием. Но с той поры, как началось это смешение и как возникли многие боги, *от человека уже не отходила боязнь, происходящая из сознания, что он достался в удел особому божеству*, и эта именно боязнь составляла силу их индивидуального сознания. Она соединяла людей в народ и она же отделяла их от всех тех, с кем они не имели ничего общего. Таким образом, боязнь сделалась основанием как внешних религиозных, так и гражданских учреждений. Боязнь искала средств против совершенного раздробления. Такие средства находим мы в разделении каст, в учреждении строгого священноначалия, в гигантском зодчестве Индии, Нубии⁶, Египта, Греции, Италии, в гигантских стенах и башнях, которые в древних преданиях приписываются гигантскому роду, уже исчезнувшему с лица земли. При этих колоссальных памятниках нельзя удержаться, чтоб не думать о многозначительности Вавилонского столпа⁷, которого сооружение передано нам как стремление соединиться, не растеряться, собраться вместе.

Какое же значение этого, предшествующего мифологии — монотеизма? Мнение, что политеизм есть искажение монотеизма, принадлежит к древнейшим. Теперь спрашивается о свойстве и образе этого первоединобожия; ибо что может распадаться на части, то должно содержать в себе разнообразие, многочастие, сочленение. Мы по необходимости принуждаемся предположить целое единоучение, и такое, какое мы в настоящее время называем пантеизмом. Оттого должно бы нам выразиться так, что политеизм есть распавшийся монотеизм. Однако какую причину можно допустить для такого распадения? Как представить себе возможность такого рода сознанию разрешиться в политеизме? Расслабление духа не объяснило бы нам именно той силы, с которою возник политеизм; точно так же как монотеизм, если бы мы предположили его только как учение, не объяснил бы нам той силы, с какою единство стремилось восстановиться в сознании. Потому необходимо предполо-

жить: 1-е, причину, действующую независимо от воли и знания человека и стремящуюся к порождению политеизма; 2-е, сопротивление этому порождению. Потому человек долженствовал быть захвачен движением произвольного события. Нельзя монотеизм, предшествующий политеизму, понять как наукообразную систему, но необходимо в сознании человека *предположить бытие в Божественном единстве*; ибо знание единства есть идеальное; *бытие в единстве: реальное отношение человека к Богу*. Очевидно, человек поставлен в центр вещей. Разумность его, кажется, основывается только на том, что те же силы, которые в природе являются раздельно, в нем опять собраны в единство, из коего они выступали только для того, чтобы породить природу. Потому человек находится в центре Божественного единства и в состоянии пантеистического прозрения к Богу. Покуда он остается здесь, все вещи видятся ему как органы Божества; но как скоро он изгоняется из центра, то и окружность для него смешивается. Но он не хочет оставить прежнего состояния, ибо оно было *состояние блаженства*. Из этого противоречия между желанием видеть вещи в Боге и положением вне центра вещей — из этой борьбы возник смешанный пантеизм и политеизм, и возник *непроизвольным, роковым образом*. Но как чувство бытия вне Бога было естественное, так возникновение политеизма из монотеизма есть необходимое; и этот взгляд есть единственно возможный, который в самой мифологии показывает реальное отношение человека к Богу и представляет распадение первобытного единобожия в многобожие, как необходимое, на всеобщем сознании человеческого рода основанное событие. Явление многобожного понятия имеет столько рокового, слепого, что мы никак не можем допустить, чтоб оно образовалось из одного мышления. Этот роковой характер требует отношения гораздо более существенного; он предполагает не простое знание о Боге, но бытие в средоточии Божественных вещей.

Это бытие человека в Божественном единстве может быть, с одной стороны, понято не иначе как первобытное состояние людей вообще и, следовательно, как прошедшее. Неоспоримо по крайней мере, что пантеистическое прозрение должно было нарушиться вместе с первым исходом человека из первобытного состояния. Раем Библия называет то место блаженства, откуда человек был изгнан. Но как скоро нарушено Божественное единство сил, то он становится подчиненным всему тому, чему подчинены другие вещи; между тем как незаглушаемое чувство ему говорит, что он не то, что другие вещи, что он

выше их. Уже оттуда начинается это расстройство прозрения. Между тем, с другой стороны, мы сейчас предположили, что до самого непосредственно доисторического времени продолжается в человечестве единосознание, которое нарушилось не прежде как с раздроблением человечества на народы.

В рассуждении своем о Римском Янусе Шеллинг весьма легко мог связать с фигурой двуличного бога начало и конец всего мифологического процесса, как он его понимает.

Ибо, основываясь на философских выводах и на свидетельстве древних, Шеллинг видит в Янусе идею хаоса⁸, под этим хаосом не должно понимать беспорядочного смешения разнородных веществ, как разумеют некоторые; хаос у Шеллинга есть первоединство вселенной, о котором понятие предшествует в человеческом сознании понятию об отдельных богах; первоединство, в котором еще покоятся в безразличии теогонические и космогонические силы. В подтверждение этого взгляда Шеллинг приводит длинный ряд свидетельств от Геродота до Сенеки⁹. В двух отвернувшихся головах Януса, между которыми стоит полумесяц, видит Шеллинг второй момент единства сил, когда они являются хотя еще соединенными, но уже обозначившимися в своем различии. Шеллинг опровергает и то мнение, которое видит в Янусе единственно божество границы, ворот или перехода; как и то мнение, которое предполагает в нем выражение идеи о необходимом изменении времен, о противоположности прошедшего и будущего. Более правдоподобия, чем эти бесцветные толкования, имеют иногда исторические объяснения мифологии; но в этом случае и они были неудачны. Шеллингу нетрудно было показать неосновательность Овидиева¹⁰ объяснения, что будто врата храма растворялись во время войны для того, чтобы дать убежище войску в случае бегства; это мнение равно противоречит и добродетели и нравам Римлян.

Мнение Нибура¹¹, который в воротах с Янусовыми головами видит символ вооруженного союза между Сабинским и Латинским племенем¹², сохранявшего гражданскую самостоятельность каждого племени, — также опровергается Шеллингом, который видит в повествованиях о первых началах Рима не историю, переобразованную народными песнями, но понятия мифологические, перенесенные на историческую почву, перекроенные по исторической мерке. Для него ворота с Янусовыми головами представляют не войну Сабинцев с Латинцами, но борьбу первоначальных созидательных сил: они напоминают ему из мифологических преданий *πόλεμος ἀλάντων πατῆρ*. Но

для тех, которым это значение Януса кажется преувеличенным или несогласным с понятием о нем древних, Шеллинг приводит места из Макровия¹³, Цицерона¹⁴ и других, которые называют его *deorum deus* и рассказывают, что при всех важнейших предприятиях, прежде других богов, призывали Януса. Шеллинг приводит те слова Овидия, в которых Янус сам свидетельствует о своем тождестве с Хаосом¹⁵. Важность этого места замечали отчасти и другие и потому старались различными средствами разрешить затруднение, как понять Януса вместе с Юпитером, главным богом Римского народа. Буттман¹⁶ при имени Януса думал о Ζάυ (Zeus); но Шеллинг приводит самое сильное этимологическое доказательство из одного места Феста¹⁷, до сих пор всеми просмотренного, где Янус производится от *Nios, hiare* (зиять). Таким образом, Янус, *Nianus* и *chaos* являются и по звуку и по смыслу однозначительными.





И. В. КИРЕЕВСКИЙ

О необходимости и возможности новых начал для философии

<...> То понятие о разуме, которое выработалось в новейшей философии и которого выражением служит система Шеллинго-Гегельянская, не противоречило бы безусловно тому понятию о разуме, какое мы замечаем в умозрительных творениях Святых Отцов, если бы только оно не выдавало себя за высшую познавательную способность и, вследствие этого притязания на высшую силу познания, не ограничивало бы самую истину только той стороной познаваемости, которая доступна этому отвлеченно-рациональному способу мышления.

Все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное познание истины. Если бы оно сознало свою ограниченность и видело в себе одно из орудий, которыми познается истина, а не единственное орудие познания; тогда и выводы свои оно представило бы, как условные и относящиеся единственно к его ограниченной точке зрения, и ожидало бы других, высших и истиннейших выводов от другого, высшего и истиннейшего способа мышления. В этом смысле принимается оно мыслящим Христианином, который, отвергая его последние результаты, тем с большею пользою для своего умственного развития может изучать его относительную истину, принимая, как законное достояние разума, все, что есть верного и объяснительного в самом одностороннем развитии его умозрений.

Впрочем, если бы разум философский сознал свою ограниченность, то, развиваясь даже внутри ее, он принял бы другое направление, могущее его привести к высшей полноте знания. Но это сознание ограниченности было бы смертным приговором его безусловному авторитету: потому он всегда боялся этого сознания, и тем более что оно всегда было близко к нему. Чтобы избежать его, он беспрестанно менял свои формы. Едва

понимали его недостаточность, как он ускользал от этого понимания, являясь в другом виде и оставляя свой прежний образ, как простую чешую, в руках своих противников. Так: чтобы избежать упреков в недостаточности, он перешел от формально-логических доказательств к опытным наблюдениям, с одной стороны, с другой — к внутреннему сознанию истины и назвал прежнее свое мышление *рассудочным*, а новое *разумным*. Обнаружив вследствие своего развития в новой форме также и ее недостаточность, он назвал и ее *рассудочною* и перешел к *чистому разуму*. Когда же Якоби обличал ограниченность теорий чистого разума, как они выразились в системе Канта и Фихте, то в конце своей длинной и многолетней полемики узнал, к своему удивлению, что все, сказанное им о *разуме*, должно относиться к *рассудку*. Теория Канта и Фихте оказалась рассудочная; развитие разума должно было только начаться в системе Шеллинга и Гегеля. «Теперь только, — писал Гегель в 1802 году, указывая на систему Шеллинга, — теперь только может начаться собственно философия *разума*; ибо цикл рассудочного развития окончился системою Фихте».

Таким образом разум, как его понимает последняя философия, не смешивает себя с логическим рассудком, заключающимся в формальном сцеплении понятий и движущимся посредством силлогистических выводов и доказательств. Разум в последнем своем виде выводит свое знание, по законам умственной необходимости, не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество. Его мыслительный процесс заключается не в логическом развитии, движущемся посредством отвлеченных умозаключений, но в развитии диалектическом, исходящем из самой сущности предмета. Предмет мышления, предстоя зрению ума, сам собою прелается из вида в вид, из понятия в понятие, беспрестанно возрастая в полнейшее значение. Ум, вглядываясь в предмет своего мышления, открывает в нем внутреннее противоречие, уничтожающее прежнее об нем понятие. Это противоречащее, отрицательное понятие, представляясь уму, также обнаруживает свою несостоятельность и открывает в себе необходимость положительной основы, таящейся в нем, которая таким образом уже является, как соединение положительного и отрицательного определения в одно *сложное* (конкретное). Но это новое понятие, в свою очередь, едва представляется уму в виде последнего результата сознания, как уже в этом притязании на конечную самобытность обличает свою несостоятельность и открывает свою отрица-

тельную сторону. Эта отрицательная сторона опять приводит свою положительную, которая снова подвергается тому же видоизменительному процессу, покуда наконец совершится весь круг диалектического развития мысли, восходящей от первого начала сознания к общей и чистой отвлеченности мышления, которая вместе есть и общая существенность. Отсюда тем же диалектическим способом сознание наполняется всем развитием бытия и мышления, как тождественного явления одной осуществленной разумности и самосознающейся существенности.

Но, высказав свое последнее слово, философский разум дал вместе с тем возможность уму сознать его границы. Вследствие того же диалектического процесса, который служил разуму к построению его философии, сам этот диалектический процесс подвергся тому же разлагающему воззрению и явился пред разумным сознанием, как одна отрицательная сторона знания, обнимающая только возможную, а не действительную истину и требующая в пополнение себе другого мышления, не предположительно, а положительно сознающего и стоящего столько же выше логического саморазвития, сколько действительное бытие выше простой возможности.

Это сознание ограниченности и неудовлетворительности последнего выражения философского мышления составляет теперь высшую степень умственного развития Запада. Это не мнение каких-нибудь дилетантов философии; не возгласы людей, нападающих на философию по причине каких-нибудь посторонних интересов; это даже не суд таких людей, как Краузе и Баадер, которые своим философским глубокомыслием во многом помогали развитию последней философии, но не имели довольно власти над умами для того, чтобы их протест против ее безусловной истинности мог изменить направление философского развития. Они сильно действовали на другом поприще, которое проходит невидимо между наукою и жизнью; но ни один из них не образовал особой философской школы*.

* Халибеус¹ не может входить в категорию философов, противных последнему направлению философии. Ибо хотя его начала в самом основании несколько разногласят с воззрением Гегеля на общие законы разума, но эти разногласия не выводят его из сферы рационального отвлеченного мышления. Геррес, бывший одним из знаменитейших последователей Шеллинга и перешедший от философии к вере, также не мог иметь влияния на общее развитие ума, потому что его переход совершился не вследствие правильного развития сознания, но вследствие его личной особенности и посторонних влияний.

Односторонность и неудовлетворительность рационального мышления и последней философии, как его полнейшего проявления, сознал и выразил в очевидной и неопровержимой ясности тот же самый великий мыслитель, который первый создал последнюю философию и возвысил, по признанию Гегеля, рациональное мышление от формальной рассудочности к существенной разумности.

Ибо последняя философия Немецкая столько же принадлежит Шеллингу, сколько и Гегелю. Она начата была Шеллингом, им утверждена на своем новом основании, им развита во многих отдельных частях, им вместе с Гегелем введена в общее сознание Германии. Гегель долго почитался учеником и последователем Шеллинга. Ему принадлежит ее подробнейшее развитие, обнимающее все отрасли наук и представляющее довершенную круглоту наукообразно построенной системы. Потому Шеллинг и мог так ясно сознать ограниченность этой философии, что она была его собственная мысль*.

Авторитет Шеллинга и еще более очевидная справедливость его воззрения на ограниченность рационального мышления видимо поколебали в Германии безусловную доверенность к выводам последнего любомудрия и были одной из причин охлаждения умов к философии. Конечно, Гегельянцы еще остались и останутся надолго, ибо весь характер современной образованности сочувствует их направлению. Но когда мысль на самой вершине своего развития сознала свою несостоятельность, то новое направление уже возможно. Большинство, составляющее толпу, еще долго может оставаться в отживших убеждениях; но прежнего огня уверенности убеждение толпы в них не вло-

* Гегель в своей истории философии обозначает некоторые отличия своей системы от Шеллинговой; но эти отличия принадлежат тому периоду Шеллинговой философии, когда его мышление уже начало принимать другое направление, о чем, впрочем, и сам Гегель упоминает. Единственное различие между первою системою Шеллинга и системою Гегеля заключается в способе изложения основной мысли. Ибо то внутреннее противоречие мысли, которое Шеллинг представляет в совокупном проявлении двух полярностей и их тождества, у Гегеля является в последовательном движении сознания от одного определения мысли к противоположному. Что же касается до *умственного созерцания*, о котором говорил Шеллинг и которое не вмещалось в систему Гегеля, то оно и в Шеллинговой первой системе не имеет существенного значения. Об нем Шеллинг упоминает, но не развивает его. Это было только предчувствие будущего направления его мысли.

жит. Знаменитый Эрдман² называет себя последним Могиканом из учеников Гегеля. Новых философских знаменитостей уже не видно — и вряд ли они уже возможны.

Но последняя система Шеллинга не могла еще иметь настоящего действия на умы, потому что соединяет в себе две противоположные стороны, из которых одна несомненно истинная, а другая почти столько же несомненно ложная: первая — отрицательная, показывающая несостоятельность рационального мышления; вторая — положительная, излагающая построение новой системы. Но эти две стороны не имеют между собой необходимой связи и могут быть отделены одна от другой, и непременно будут отделены. Тогда отрицательное влияние Шеллингова мышления будет еще несравненно сильнее. Убедившись в ограниченности самомышления и в необходимости Божественного Откровения, хранящегося в предании, и вместе с тем в необходимости живой веры, как высшей разумности и существенной стихии познания, Шеллинг не обратился к Христианству, но перешел к нему естественно, вследствие глубокого и правильного развития своего разумного самосознания: ибо в основной глубине человеческого разума, в самой природе его заложена возможность сознания его коренных отношений к Богу. Только оторвавшись от этой существенной глубины или не достигнув ее, может мысль человеческая кружиться в отвлеченном забвении своих основных отношений. Шеллинг же, по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию своего философского глубокомыслия, принадлежал к числу тех существ, которые рождаются не веками, но тысячелетиями.

Но, стремясь к Божественному Откровению, где мог он найти его чистое выражение, соответствующее его разумной потребности веры? — Быв от рождения протестантом, Шеллинг был, однако же, столько искренен и добросовестен в своих внутренних убеждениях, что не мог не видеть ограниченности протестантизма, отвергающего предание, которое хранилось в Римской Церкви, и часто выражал это воззрение свое; так что долгое время по Германии ходили слухи, что Шеллинг перешел к Римской Церкви. Но Шеллинг также ясно видел и в Римской Церкви смешение предания истинного с неистинным, Божественного с человеческим.

Тяжелое должно быть состояние человека, который томится внутреннею жаждою Божественной истины и не находит чистой религии, которая бы могла удовлетворить этой всепроникающей потребности. Ему оставалось одно: собственными силами добывать и отыскивать из смешенного Христианского преда-

ния то, что соответствовало его внутреннему понятию о Христианской истине. Жалкая работа — сочинять себе веру!

Здесь руководствовался он не одними умозрительными соображениями, которых недостаточность так ясно сознавал, но, кроме Священного Писания, искал опоры для мысли в действительном Богосознании всего человечества, во сколько оно сохраняло предание первобытного Божественного Откровения человеку. В мифологии древних народов находил он следы хотя искаженного, но не утраченного Откровения. То существенное отношение к Богу, в котором находилось первое человечество, распадаясь на различные виды, сообразно разветвлению различных народностей, в каждой народности являлось в особой ограниченной форме и этою особою формою Богосознания определяло самую особенность народности. Но внутри всех этих более или менее искажающих ограничений оставались неизменные черты общего существенного характера Откровения. Согласие этих общих внутренних и основных начал каждой мифологии с основными началами Христианского предания выражало для Шеллинга чистую истину Божественного Откровения.

Такой взгляд на историю человеческих верований мог бы быть весьма питателен для Христианской мысли, если бы она предварительно уже стояла на твердом основании. Но неопределенность предварительного убеждения и вместе неопределенность внутреннего значения мифологии, подлежащих более или менее произвольному толкованию изыскателя, были причиною, что Шеллингова Христианская философия явилась и не Христианскою, и не философией: от Христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии — самым способом познания.

К тому же, требуя истины существенной, основанной не на отвлеченном умозрении, но на мышлении, проникнутом верою, Шеллинг не обратил внимания на тот особенный образ внутренней деятельности разума, который составляет необходимую принадлежность верующего мышления. Ибо образ разумной деятельности изменяется, смотря по той степени, на которую разум восходит. Хотя разум один и естество его одно, но его образы действия различны, так же как и выводы, смотря по тому, на какой степени он находится и какая сила им движет и действует. Ибо эта движущая и оживляющая сила происходит не от мысли, предстоящей разуму, но из самого внутреннего состояния разума исходит она к мысли, в которой находит свое успокоение и чрез которую уже сообщается другим разумным личностям.

Эта внутренняя природа разума обыкновенно ускользает от внимания Западных мыслителей. Привыкнув к мышлению отвлеченно-логическому, где все знание зависит от формального развития предмета мышления и где весь смысл поглощается выразимой стороною мысли, они не обращают внимания на ту внутреннюю силу ума, которая в предметах живого знания, превосходящая формальность логического сцепления, совершает движение мышления, постоянно сопровождает его, носит, так сказать, над выражением мысли и сообщает ей смысл, невместимый внешним определением, и результаты, независимые от наружной формы. Потому в писаниях Св<я>тых Отцов искал Шеллинг выражения Богословских догматов, но не ценил их умозрительных понятий о разуме и о законах высшего познания. По этой причине положительная сторона его системы, не имея внутреннего характера верующего мышления, хотя мало нашла сочувствия в Германии, но еще менее может найти его в России. Ибо Россия может увлекаться логическими системами иноземных философий, которые для нее еще новы; но для любомудрия верующего она строже других земель Европы, имея высокие образцы духовного мышления в древних Св<я>тых Отцах и в великих духовных писаниях всех времен, не исключая и настоящего. Зато отрицательная сторона Шеллинговой системы, обнимающая несостоятельность рационального мышления, вряд ли может быть так беспристрастно оценена в Германии, сроднившейся с своим отвлеченным и логическим мышлением, как в России, где, после первого, юношеского увлечения чужою системою, человек свободнее может возвратиться к существенной разумности, — особенно когда эта существенная разумность согласна с его историческою своеобразием.

Потому я думаю, что философия Немецкая, в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступень мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума. <...>





А. С. ХОМЯКОВ

**По поводу отрывков,
найденных в бумагах И. В. Киреевского**

<...> Глубокое уважение, с которым И. В. Киреевский говорил о прежних великих деятелях науки, и разумность его критического взгляда на них доказывают, как высоко ценил он их труды и как глубоко он их изучал. Действительно, снова отыскивать то, что уже давно уяснено, или томиться над системой, уже испытанною и уличенною в несостоятельности: таковы две опасности, предстоящие тому, кто вздумал бы вести мысль человека по новому пути, не ознакомившись вполне с старыми, ею пройденными, путями. Только отчетливое знание прежних школ философских дает право признать их ошибочность или неполноту и пытаться создать новое, более полное и стройное учение. Труд прошлых поколений не отвергается, но поглощается и пересозидается в новый труд поколения современного и в будущий труд поколений, имеющих за ним последовать.

Законный владыка древнего философского мира и кумир средневекового Аристотель был свергнут восстанием великих и свободных мыслителей; но свергнут был только кумир, а не тот царь древней науки, чье имя он носил: критика и метод Аристотелевский торжествовали, когда мнимый аристотелизм пал. Заслуга Стагирита¹ не умирала и не могла умереть, ибо она заключала в себе стихии бессмертия. На развалинах павшего авторитета возникло множество школ под знаменами эмпиризма, сенсуализма, идеализма или мистики; многие являлись имена, достойные благодарной памяти мыслящего человечества (таковы, например, Декарт или неподражаемо-разнообразный гений Лейбница); но по недостатку объема, или глубины, или логической строгости все учения, все школы действительно, хотя и бессознательно, разрешились на время в остроумном, но мелком и сухом скепсисе Юма². Почему ум человечес-

кий так долго блуждал по ложным путям и чем был обусловлен выбор этих путей, покойный Киреевский уже объяснил, показав зависимость мышления философского от верования религиозного и неизбежное влияние Латинства и Протестантства на все умственное развитие Западной Европы.

Скепсис Юма (особенно же его нападение на общепринятую связь между причиной и следствием) вызвал Канта. Этот светлый и строго логический ум нанес смертельный удар пирронизму³. «Законы разума не подлежат сомнению, ибо они не что иное, как самый разум, самое я человека; а в своем я человек не сомневается просто потому, что не может сомневаться, ибо нет той области, в которую мог бы он перенестись для утверждения своего сомнения, и нет орудия или процесса, посредством которого он мог бы сомневаться. Слово пирронист звук, а не смысл». Так можно выразить строгое и простое положение, выведенное Кантом в формулах, непривлекательных по их выражению, но неотразимых по их последовательности. В них высказывается его гениально-рассудительная природа. Положение Канта сделалось краеугольным камнем всей новой философии и, скажу более, всякой будущей философии. Не помню, кто-то сказал очень остроумно и не без глубокого смысла, что древняя философия говорила: «ощущаю, следовательно есмь» (*sentio, ergo sum* *); новая, освобожденная от схоластического аристотелизма, сказала: «мыслю, следовательно есмь» (*cogito, ergo sum*); Кантовская: «есмь, следовательно есмь» (*sum, ergo sum*); и в этом много правды. Полнота человека была поставлена с его несомненною уверенностью в себе. Но рационалистические формы мышления присутствовали при рождении великой школы Германской: они выражались в особенностях ее основателя, и им следовало развиваться далее при односторонности религиозных верований. Так и было. Сам Кант, не постигая вполне всей важности добытого им вывода, был исключительно рационалистом во всех своих дальнейших построениях и всю свою систему (т. е. во сколько она была себе верна) основывал единственно на логическом мышлении, и, читая его, чувствуешь, что едва ли мог он попасть на иной путь. В самых первых шагах его учения есть скрытое «следовательно», связующее непосредственное бытие человека с бытием новоприобретенным посредством труда мысли. Логическая формула, допущенная в эту высшую область самосознания, должна была развиваться рационализмом. Тем же путем, но еще

* Впрочем, это требует некоторых ограничений, хотя вообще верно.

решительнее шел пламенный Фихте, смело признавая *сущим* для человека только его личное понимание в раздвоении я *мыслящего и я мыслимого* (я — не-я, иначе субъект и объект). Тем же путем шел самый гениальный изо всех деятелей школы человек, которому подобные, по словам покойного И. В. Киреевского, родятся тысячелетиями, Шеллинг. Он пополнил учение Фихте, примилив противоречие мыслящего и мыслимого (или отрицание я — не-я, *субъект-объект*) самым актом сознания (субъект-объективация), и этим положением повершил великодушное развитие самостоятельного духа в его логической определенности*.

Путь был рациональный, чисто рассудочный, но рационализм ударился об свою границу. Пусть Шеллинг и признавал первое, не проявившееся бытие тождественным небытию: из этого положения он не делал наукообразной формулы, служащей логическим началом дальнейшему развитию. Действительно, это видимо-отвлеченное бытие имело у него весь характер и права *сущего*, ибо переходило в объект и в целый мир явлений и сознаний какою-то внутреннею, несознанною, вольною силою. Достало ли у Шеллинга ясновидения, чтоб понять, что дальнейший путь в этом направлении невозможен, или не достало сил, чтобы пытаться продолжать его, или наконец, богатая душа почувствовала, хотя неясно, скудость рационализма: во всяком случае Шеллинг остановился. Его дальнейшая деятельность, еще блестящая разнообразием, глубиною и остроумием отдельных мыслей и соображений, еще полезная наукообразным противодействием восставшему в силе Гегелизму, не принадлежит уже ни истории школы, ни истории чистой философии. Ряд блестящих заблуждений, перемешанных с высокими истинами, не связанными между собою никакою разумною нитью, проблески поэтических догадок, затерянных в тумане произвольной гностики⁴; такова последняя эпоха Шеллинга, о которой И. В. Киреевский в своей последней статье говорил с такою горячею любовью и с таким скорбным сочувствием.

То, перед чем остановился гениальный учитель, пытался совершить великий ученик его, Гегель. *Сущее* должно быть совершенно отстранено. Само понятие, в своей полнейшей отвлече-

* Мне кажется, вернее бы должно назвать этот момент не субъект-объективацией (Subject-objectivirung), а объект-субъективацией (Object-subjectivirung), ибо в законе сознания мыслящее начало (τό πρῶτον), получая возвратное отражение объекта, обращается самопризнанием действительно в субъект.

ченности, должно было все возродить из собственных недр. Рационализм или логическая рассудочность должна была найти себе конечный венец и божественное освящение в новом создании целого мира. Такова была огромная задача, которую задал себе Германский ум в Гегеле, и нельзя не удивляться той смелости, с какою он приступил к ее решению. Он сначала берет простейшие познания из житейского круга и подвергает их суду логического рассудка или, лучше сказать, рассудочной диалектики. От определения, которое всегда оказывается неполным и неудовлетворительным, восходит он к другому высшему, над которым произносится тот же приговор, и все далее и далее, выше и выше, от грубо-осязаемой земли до тонкого и невидимого эфира мысли, и наконец до беспредметного знания, до совершенной пустоты, которой возможно уже только одно название: бытие. Гегелизм пройдет, как всякое заблуждение, и теперь уже он живет более в жизни бытовой, чем в науке; но феноменология Гегеля останется бессмертным памятником неумолимо-строгой и последовательной диалектики, о котором никогда не будут говорить без благоговения им укрепленные и усовершенствованные мыслители. Изумительно только то, что до сих пор никто не заметил, что это бессмертное творение есть решительный приговор над самим рационализмом, доказывающий его неизбежный исход. <...>





А. С. ХОМЯКОВ

О современных явлениях в области философии

Письмо к Ю. Ф. Самарину

Давно уже, любезный Юрий Федорович, обещал я вам написать письмо о современных явлениях в области философии и, по своему обыкновению, откладывал со дня на день исполнение своего обещания, надеясь на скорое свидание и предпочитая слово устное письменному. Теперь вы надолго от нас удалились, и поневоле приходится браться за перо. Но кстати ли зазывать вас в область отвлеченностей, когда вы работаете в области практической, и позволительно ли даже приглашать вас на тяжелый труд философского мышления, когда вы и без того несете нелегкий труд бесконечных соображений, толкований и прений, как деятель в разрешении современного из всех наших вопросов?

Я было и призадумался к вам писать, как вдруг случайно попал в Шеллинге на следующие слова: «Счастливы государства, где люди, зрелые и богатые положительными знаниями, постоянно возвращаются к философии, чтобы освежать и обновлять дух свой и пребывать в постоянной связи с теми всеобщими началами, которые действительно управляют миром и связуют как бы в неразрывных узах все явления природы и мысли человеческой. Только от частого обращения души к этим общим началам образуются мужи в полном смысле слова, — способные всегда становиться перед проломом и не пугаться никакого явления, как бы грозно оно ни казалось, и вовсе неспособные положить оружие перед мелочностью и невежеством даже тогда, когда (как нередко бывает) многолетняя общественная вялость позволила крайне посредственным людям возвыситься и крайне невежественным сделаться вожаками общества». Эти слова рассеяли мои сомнения. Действительно, чем многообразнее и утомительнее ваши занятия в мире

практическом, тем полезнее, может быть, освежать душу напряжением мысли в другом направлении, тем необходимее обновлять силы духа погружением его в оживительную и укрепляющую среду бесстрастных и отвлеченных созерцаний. Как бы ни был человек крепок, ему часто нужно сосредоточиваться, дабы не растрачивать своей крепости: нужно, чтобы душевные способности, рассеивающиеся в жизненной борьбе, как воины в продолжительном бою, были часто возвращаемы, как будто трубным звуком, в твердый и правильный строй вокруг центральных сил нашего Богообразного разума.

Вас я смело могу приглашать на крутые высоты философского мышления...

...Справедливо сказал покойный Киреевский, что в наше время философия, в тесном смысле этого слова, остановилась в своем развитии по всей Европе и живет более в своих разнообразных, часто бессознательных приложениях, чем в виде отдельной и самостоятельной науки. Эпоха наша питается трудом недавно миновавшей великой эпохи Германских мыслителей. Это положение он изложил в той, превосходной статье, которая дала Московскому Сборнику¹ значение действительной поворотной точки в истории Русского просвещения. В другой статье, которую смерть не позволила ему кончить², Киреевский продолжал уяснение своего первого положения и доказывал, что строй Западной образованности, вследствие односторонности своей и ее исторических причин, должен был прийти к остановке и к безвыходному рационализму. Я старался, как вы знаете, определить самую точку, на которой остановилось это философское движение, и показать ту последнюю форму, в которой высказалась задача Германии. Кратчайшее ее выражение будет следующее: воссоздание цельного разума (т. е. духа) из понятий рассудка. Как скоро задача определила себя таким образом (а собственно таков смысл Гегелевой деятельности), путь должен был прекратиться: всякой шаг вперед был невозможен. Но не осталась же Германия без философа: к ее чести, должно сказать, что она без философии немыслима. Какое же направление приняла и должна была принять эта новая эпоха мышления? Новых основ мышление принять не могло вследствие причин, так превосходно изложенных Киреевским; оно должно было оставаться при старых и довольствоваться их видоизменением. В чем же состоит это современное видоизменение и которую из ложных сторон прежней философии старалось оно исправить или пополнить?

Вся школа Канта есть школа рассудочная. Правда, что точка отправления ее — отрицание безусловного сомнения (скепсиса) — поставлена в самом средоточии мысли, в мыслящем я; но, расширяя и, следовательно, отвергая положение Декарта: «мыслю, следовательно есмь», и ставя более правильное и широкое: «есмь, следовательно есмь», т. е. «для себя есмь безусловно», она впадает постоянно в стремление определить это средоточие одним из его начал, понятием, следовательно рассудком. Бессмертный Кант, основатель и бесспорно сильнейший мыслитель всей этой великой школы, уже обличает в себе такое стремление самым разделением философии на две философии или критики: чистого разума и практического разума, т. е. собственно чистого отвлеченного рассудка, и практического, т. е. действительного разума. Вторая часть, несмотря на всю гениальность ее творца, несравненно слабее первой и входит в историю самой школы; как великолепный эпизод, но только как эпизод, а не как необходимая степень перехода или дальнейшего развития. Философия практического разума, так сказать, эксцентрична истинной Кантовой системе и поэтому не вошла и не могла войти в наследство, которое приняли и разработали его преемники. Ближайший из них — Фихте — был вполне рационалистом³, как бы назло своей страстной и энергически деятельной натуре. Резко и определенно, без примирения, отрывается у него понятие, как положительное начало, от предмета, как отрицательного; строго и полно развивается положительное понятие, обращая отрицательный мир в какой-то смутный образ. Подумаешь, что перед мыслию Фихте носилась бессознательно возможность объяснить отношение мысли к явлению на манер Индейский, в виде какой-то Майи⁴ самосознанного сновидения Брахмы⁵, но Индия сохраняла в своем объяснении более спиритуализма, чем Германский рационалист, у которого собственно одни только понятия рассудка носят характер самостоятельности и право на существование. Примиритель внутреннего разногласия, восстановитель разумных отношений между явлением и сознанием, следовательно, воссоздатель цельности духа — Шеллинг дает разумное оправдание природе, признавая ее отражением духа. Из рационализма он переходит в идеализм, а впоследствии, по закону ли собственного развития, ускоренного Гегельянством, или прямо в противодействии Гегельянству, он переходит в мистический спиритуализм. Последняя эпоха его имеет, впрочем, значение эпизодическое еще более, чем философия практического разума у Канта, и далеко уступает ей в смысле гениальности. Первая же и действитель-

но плодотворная половина Шеллинговой деятельности остается в важнейших своих выводах высшим и прекраснейшим явлением в истории философии до наших дней. Не будет и не может быть такого века в просвещении человека, который бы вспомнил о Канте, как основателе разумной уверенности, или о Шеллинге, как определителе внутреннего движения самосознующегося разума, без благоговейной благодарности. Но приобретение, добытое путем рассудочного анализа, осталось опять только в области рассудка. Отражение всего разума в рассудке (т. е. разум на последней и венчающей степени его развития, на степени уясненного самосознания) опять заняло место полного разума, и, следовательно, рассудок сохранил один за собою значение безусловно положительное, а все другие начала откинута подразумевательно (*implicite*) в область отвлеченности. Поэтическое слово, поэтическая мысль Шеллинга утаивают этот вывод. Он сам его не признавал, его ученики покачают головою на мое определение, но законность приговора легко бы было доказать, а Шеллинг сам потрудился ее выставить в одном слове. Верный своему прежнему пути и понимая этот путь гораздо глубже и яснее своих учеников, в последнюю эпоху своей философской деятельности, он самую точку отправления всего духовного развития, *то протон* духа, определяет словом: «чистая возможность бытия (*das reine Seynkönnen*)». Для человека, знакомого с ходом философской мысли, другого объяснения не нужно. Существенность и самостоятельность обратились очевидно в отвлеченность: бытие выказалось своим отражением в понятии. Законность Гегеля, как окончательного вывода из всех его предшественников, не подлежит сомнению.

Гегель — полнейший и, смело скажу, единственный рационалист в мире. То, что у Фихте являлось невольным выводом из направления, признанного его умом за единственно разумное; то, что Фихте проповедовал и защищал наперекор всем внутренним стремлениям своей благородно-страстной природы, все это совершенно согласовалось с характерическими особенностями Гегелева гения и приходилось по мерке его тонкого и строго диалектического ума, его смелой и глубокомысленной, но несколько сухой и односторонней природы, не способной к увлечению, не требующей образа и вполне довольной бесплотным миром понятия. Гегель мог довести и довел рационализм до крайнего предела. <...>





А. С. ХОМЯКОВ

**Второе письмо о философии
к Ю. Ф. Самарину**

<...> *Мир является разуму как вещество в пространстве и как сила во времени.* Немецкие мыслители уже сознали такое деление понятий, и Шеллинг говорил о нем очень много в своей Пропедевтике, называя, между прочим, время жизнью; но тут великому философу изменяет сила и ясность мысли: метафорические выражения (т. е. элемент мистицизма) становятся на место выражений строго сознательных, и кажущаяся (только кажущаяся) последовательность диалектической критики смешивается незаконно с неопределенным созерцанием и с обманами представления (*der Representation*). Различие между пространством и временем не находит у него никакой логической формулы, и шаткость выражений доходит до того, что в одном месте он оставляет за пространством только значение бессильного распада, что, конечно, противно всякому здравому философскому смыслу. Я сказал, что мир является разуму как вещество в пространстве, как сила во времени; но тут встречается нас вопрос: что такое вещество? Откинем безрассудное и датское представление о самостоятельном атоме, понятие, которое не заслуживает даже и опровержения (ибо неизменяемое — атом — не может быть ни причиною, ни орудием действия и обращается в простое понятие об отвлеченном пункте); затем вещество, относительно к форме, является как произведение силы, между тем как, кроме формы, мысль за ним ничего утвердить не может; сила же является как изменение или, лучше сказать, как начало изменения формы. Следовательно, пространство и время являются одинаково категориями силы. <...>





И. Г. МИХНЕВИЧ

**Опыт простого изложения системы
Шеллинга, рассматриваемой в связи
с системами других германских философов**

<...> Германия в последнее время заняла весьма важное и, по всей справедливости, первое место в истории философии. Это — Греция в новом мире. Право первенства в области человеческого мысли приобрели ей и, так сказать, утвердили за нею ее глубокие мыслители, а особенно два знаменитые философа — начальники школ, преобразователи систем древних и творцы новых, родившиеся в одну и ту же эпоху и в одной и той же стране, — это *Шеллинг* и *Гегель*. Оба они известны своими огромными трудами, своими блистательными чтениями и своим могущественным влиянием на умы современников, продолжающимися более сорока лет. Но один из них сошел с своего поприща, назад тому уже двадцать лет; другой продолжает свое служение философии еще доселе: Гегель умер в 1830¹ году, а Шеллинг — еще хранится Провидением, может быть, для того, чтобы в нем одном видимо олицетворились все возрасты человеческого мысли. Слава последнего из них почти двадцать лет была потемняема славою первого; но смерть одного, так сказать, поравняла заслуги обоих и даже возвратила одному из них неоспоримое право первенства. Так как система Гегеля была только преобразованием системы Шеллинга, то это первенство, по всей справедливости, должно принадлежать тому, кто положил начало этому преобразованию, т. е. Шеллингу. Оттого на нем и останавливаем мы наше внимание, как на главе новейших германских философов, тем более что его система не иначе может быть понята нами, как в связи с системами предшествовавших и современных ему германских философов, а потому изложение ее познакомит нас и с другими философа-

ми, которых, по необходимости, мы должны будем касаться. Но и мысли Шеллинга будут представлены нами не во всей их полноте и подробности; ибо для этого потребовался бы труд огромный, обнимающий восемь томов его сочинений. Понимая значение и цель настоящего собрания, которое вы почтили своим присутствием, я намерен представить вам, Мм. Гг., только краткое извлечение из философии Шеллинга, в котором будут показаны: сперва главнейшие обстоятельства жизни этого философа, потом существенные мысли его системы и наконец то значение, какое имеет эта система как сама в себе, так и в связи с другими системами, ближайшими к ней по своему содержанию и направлению.

I

Знаменитейший из германских мыслителей новейшего времени Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг родился в Швабии, в городе Леонберге, 1775 года; следовательно, доживает уже 75-й год своей жизни. Как сын ученого прелата², он, по выходе из элементарных школ и окончании гимназического курса, получил то классическое образование, которое делает молодых людей способными к серьезным ученым занятиям и трудам. Вслед за тем он вступил в Тюбингенский университет, где, наравне с науками философскими, слушал и Богословские, потому что в Германии посвящающие себя философии большею частью приготавливаются к ней основательным изучением догматов Откровенной Религии. Здесь судьба свела его с другим юношею, который был старше его пятью годами и которому тоже предназначено было достигнуть славы знаменитого философа: это — Гегель. Вскоре они узнали друг друга; но различие возрастов, а тем более целей, потому что один преимущественно имел в виду философию, а другой Богословие, было причиною того, что между ними не было тесных дружеских сношений, какие предполагают некоторые биографы. По прошествии двух лет со дня их знакомства Гегель отправился для окончания своего образования в Швейцарию, а Шеллинг остался в Тюбингенской семинарии еще на три года, чтоб пройти полный курс Богословских наук, и получил наконец (1795 г.) степень доктора философии, которою он занимался вместе с Богословием.

Но преимущественным местом философии, а особенно метафизики, была в то время Северная Германия. Поэтому для высшего изучения ее Шеллинг перешел в Лейпциг, где, однако ж,

прежде всего обратился к наукам естественным и математическим и изучал их во всем их объеме, преимущественно занимаясь физикою, химиею, естественною историею и алгеброю, не смотря на то, что тогдашние германские философы, считая эти науки, не относящимися к кругу их занятий, пренебрегали ими. Успехи его во всех этих отраслях человеческих знаний были быстры и блистательны, потому что он соединял в себе живое воображение, счастливую память, основательное суждение, горячую любознательность и особенный дар слова*.

По примеру всех молодых германских ученых, странствующих по разным университетам и таким образом приобретающих познание различных метод преподавания и вступающих в связи со всеми знаменитостями германской учености, — Шеллинг также не оставался на одном месте, тем более что в Лейпциге он еще не имел никакой особенной цели и не получил какого-либо определенного направления. В эту эпоху, т. е. около 1796 года, господствовала в школах философия Канта; но уже стал приобретать ученую известность и ученик Канта — Фихте. Молодому мыслителю, каков был в то время Шеллинг, при всем стремлении его к самостоятельности мышления, невозможно было не подчиниться влиянию единственного в то время философа — Канта и знаменитого ученика его — Фихте, который вначале был так близок к своему учителю, что первый труд его, изданный им без означения имени автора, был сочтен за произведение Канта.

Но Фихте слишком заметными недостатками своего характера, а особенно гордостью и самонадеянностью, так сказать, оттолкнул от себя молодого Шеллинга и тем заставил его сделаться оригинальным мыслителем, как это видно в сочинении, изданном Шеллингом в 1797 году под названием: «Идеи для философии природы»**. Сочинение это написано в духе той возвышенной поэзии, которая составляет отличительную черту всех творений Шеллинга и за которую философия его получила название «романтической».

* Некоторые биографы Шеллинга полагают, что из Лейпцига он отправился в Йену, где, слушая Фихте — этого смелого преобразователя Кантовой философии, почерпнул из его чтений начала для своей системы. Но Шеллинг слушал в Йенском университете только одну лекцию Фихте, и то не в качестве студента и ученика его, а в качестве его товарища. См.: *Matter M. Schelling ou la philosophie de la nature et la philosophie de la révélation. Paris, 1845.*

** *Ideen zur einer Philosophie der Natur, als künftige Grundlage eines allgemeinen Natursystems. Leipz., 1797. 8. A. 2. Landsh., 1803.*

Удивительное сочетание высоты мысли с изяществом речи, философии с поэзией, замеченное в Шеллинге двумя знаменитыми поэтами — Гете и Шиллером, обратило на него внимание германских ученых и доставило ему в 1798 году кафедру экстраординарного профессора философии в Йене, в то время небольшом городке, вмещавшем около пяти тысяч жителей, но составлявшем тогда, так сказать, одну из столиц германской философии, а другою был Кенигсберг, где господствовал Кант.

Для Шеллинга, имевшего тогда только двадцать три года, назначение это было весьма лестно, тем более что оно делало его товарищем знаменитого уже в то время Фихте; но, с другой стороны, надобно было иметь большую уверенность в самом себе, чтобы осмелиться занять место преподавателя у кафедры профессора, пользовавшегося уже всеобщою известностью и увлекавшего всех своим даром слова. К тому ж Шеллинг был уроженец Южной Германии, а известно, что южные Немцы не пользуются большим успехом на кафедрах школ Северной Германии как потому, что акцент их речи не имеет той приятности, какой требует ухо обитателя прибалтийских стран, так и потому, что их фразы часто бывают слишком длинны и тяжелы. Поэтому Гегель никак не мог возвыситься к классическому языку Гердера и Гете. Но Шеллинг в первых чтениях своих показал, что, несмотря на свойственное ему ударение речи, он был из числа тех людей, которые принадлежат не одной какой-либо провинции, а всей нации.

Между тем, уча других, Шеллинг не переставал учиться сам. К прежним знаниям физики и математики он присоединил здесь знание психологии и нравственности, а особенно медицины, так что Ландсгутский университет поднес ему почетное (*honoris causa*) *титло*³ доктора медицины (1802 г.). Его Йенские слушатели видели, что положительные познания, приобретенные Шеллингом из других наук, дали его философии направление, более приближающее ее к действительности, чем сколько это могла сделать философия Фихте, теряющаяся в области отвлечений. Оттого число их постоянно увеличивалось и особенно стало возрастать с того времени, как Фихте, уличенный в атеизме, должен был (1799 г.) оставить Йену.

Но, подобно учащимся, и учащие в Германии редко остаются на одном месте. Как только кто-либо из них делается известным своими сочинениями или методою преподавания, то вдруг разные места начинают обращаться к нему с своими приглашениями — занять кафедру того предмета, к преподаванию которого он более всего способен. Есть профессоры, которые до

пяти, шести и более раз переменяют поприще своей деятельности, переходя с места на место и увеличивая таким образом славу своего имени и выгоды своего внешнего состояния. К числу их принадлежит и Шеллинг. В 1803 году он был призван в Вюрцбургский университет, который после Йенского был для него вторым местом его академической деятельности. В Вюрцбурге он преподавал различные отрасли философии в течение четырех лет и в 1804 году издал сочинение: «Философия и Религия»*. Эта книга хотя не нападала прямо ни на кого, но не могла всем нравиться и имела в себе много такого, что могло быть худо истолковано теми, кои не поймут ее. Потому сам автор в предисловии к ней выразился так: «не всякий к ней прикасайся — она жжет». Его обвиняли в темноте, и некто «Шюц» (Schütz)⁴ написал на него злой памфлет под следующим заглавием: «О поведении Шеллинга и о положении, в какое он привел себя своим обскурантизмом, с подтвердительными статьями». Но такова обыкновенно участь людей; отличные из них имеют своих завистников и врагов, да и у других нет в них недостатка. Последователи Фихте раздражены были против Шеллинга за то, что он заступил место удаленного из Йены начальника их школы; ученики Канта ненавидели его за то, что он своею изящною поэзиею затмил грубую прозу Кенигсбергского философа, и эта ненависть вполне выразилась в Фризе, ревностном последователе Канта. Но это не уронило Шеллинга, а заставило его еще усилить свою ученую деятельность, преимущественно в области изящных искусств. Он занимался ими и прежде, и в Йене и Вюрцбурге преподавал эстетику — эту теорию изящных искусств. Но горизонт его деятельности на этом поприще более раздвинулся, когда в 1807 году он был сделан членом Мюнхенской академии наук. Исполняя должность академика на этом третьем уже месте своей деятельности, Шеллинг посвятил все свои дарования изучению изящного. Повод к тому был следующий. При назначении его членом академии ему всего естественнее было поступить в отделение философии; но здесь были уже два философа — Якоби и Вейллер, — которые не были расположены к нему дружеским образом, и потому, не желая иметь его своим близким товарищем, внесли его в число членов отделения изящных искусств. Однако ж гений везде находит для себя пищу. Шеллинг и здесь выказал себя как нельзя лучше; он образовал в себе вкус к поэзии, искусствам и ко всему изящному так, как никто из германских философов.

* Philosophische Schriften. Landsh., 1809. 8.

Потому и был сделан (1808 г.) главным секретарем академии художеств.

Впрочем, философия все оставалась любимым занятием Шеллинга, в которой он, в течение этого времени, сделал значительные успехи, так что приступил к составлению полного курса ее, издав первый том своих «философских творений»*. Но здесь же он тотчас выразил свое непостоянство, которое потом часто повторялось в различных преобразованиях его системы, так что этот первый том был и последним в подобном роде. Задача, которую он хотел тогда решить, была слишком смела. «Я, — говорит он, — ищущий бытия не отвлеченного, или чистого, а действительного и потому должен произвести большое преобразование в области философии. Она должна быть положительным изъяснением действительности, не лишая, однако ж, ума его права на обладание тем, что существовало прежде всякой вещи, или на познание Бога». Конечно, обещанной Шеллингом положительности философия у него не достигла; но с этого времени он преимущественно занялся основным вопросом ее о первом начале всего или, так названном им, *абсолюте*. Между тем в этом искании первого начала Шеллинг, как выразился Якоби, терял из виду истинное начало вещей, и потому в мнении этого президента Мюнхенской академии он был атеистом. Это титуло, которое он с жаром отвергал в ответе (*Denkmal*) на замечания своего противника, и слабость здоровья заставили его, спустя, впрочем, два года после смерти Якоби, переселиться из Мюнхена в Эрланген. Здесь он снова занял профессорскую кафедру, и Эрланген был четвертым местом его ученой деятельности, а вскоре готовилось ему и пятое. По перенесении Ландсгутского университета в Мюнхен пожелали украсить это заведение именем Шеллинга, дав ему кафедру философии, которая сделалась самою блистательною в Германии. Король Баварии Максимилиан⁵ (*de deux-ponts*) и преемник его Людвик⁶ почтили Шеллинга всеми отличиями, какими Германия обыкновенно награждает труды ученых. Он был сделан президентом академии, главным консерватором ученых коллекций и тайным советником. Самые враги Шеллинга признали его талант и заслуги.

Несмотря на свои служебные отношения, которые, впрочем, были чисто литературные или артистические, Шеллинг, живя в Мюнхене, посвящал свои силы ученым исследованиям, имевшим своим предметом философию, искусства и символику снов

* Philosophie und Religion. Tübing., 1804. 8.

у древних. С особенным жаром и воодушевлением читал он здесь курс своей философии Откровения и привлекал к себе слушателей не только из своих соотечественников, но и из иностранцев. Многие и из наших соотечественников слушали его с восхищением.

Мюнхену — столице германского искусства, долго завидовал Берлин — столица германской философии. Если бы на берегах Шпре не господствовало другое учение и если бы нетрудно было свести Шеллинга с Гегелем, который из прежнего ученика его сделался его противником: то, без сомнения, Берлин давно бы пригласил к себе Мюнхенского философа. Но, и по смерти Гегеля, Шеллинг, несмотря на приглашения прусского короля, оставил свой любимый Мюнхен не вдруг, а спустя уже более десяти лет. Только в 1842 году *аудитория** Берлинского университета огласилась именем Шеллинга, который, несмотря на свои преклонные лета, вступил на ее кафедру с свойственным ему воодушевлением и произвел большое впечатление на многочисленное собрание своих слушателей, хотя между ними находилось немало число почитателей Гегеля. Окончив курс своих блистательных чтений в Берлинском университете, Шеллинг снова оставался в молчании около семи лет; но в прошлом году студенты этого университета обратилась к нему с просьбою — возобновить свои чтения, на что он изъявил свое согласие. Что будут содержать в себе его новые чтения, этого мы еще не знаем, и потому философия его, к изложению которой мы теперь приступаем, будет заключать в себе только то, что сделалось уже известным посредством изданных им сочинений.

II

Сочинения Шеллинга, по своему содержанию, относятся к философии, медицине, мифологии, поэзии, истории и изящным искусствам. Собственно философские его сочинения стали появляться с большою поспешностью, одно за другим, с 1792 по 1812 год. Укажем прежде на те, в которых молодой мыслитель следовал Фихте. Это — *во-первых*: «Опыт изъяснения происхождения зла»**, в котором выразилось покушение ума

* Аудитория (*ред.*).

** Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis explicandi tentamen. Tübing., 1792. 4.

объяснить третью главу Книги Бытия, содержащую повествование о падении человека; — во-вторых: «Об идее теории знания и о возможности формы философии вообще» *, где, между прочим, отвергается теория идей Рейнгольда, знаменитого канцианиста, и, в-третьих: «О я, как начале философии» **, где Шеллинг является совершенным последователем Фихте, но ничего не говорит о своем согласии с ним: так что Фихте в письме к Рейнгольду жаловался на это молчание Шеллинга.

Но вскоре затем Шеллинг становится мыслителем самостоятельным и оригинальным. Собственные мысли о философии он изложил в следующих сочинениях: 1) «Идеи для философии природы» ***; 2) «О душе мира» ****; 3) «Первый опыт системы философии природы» *****; 4) «Система трансцендентального идеализма» 6*; 5) «Бруно, или Разговор о божественном и естественном начале вещей» 7*; 6) «Чтения о методе академического учения» 8*; 7) «Философия и религия» 9*; 8) «Об отношении идеального и реального в природе, или О началах тяжести и света» 10*; и 9) «Показание истинного отношения философии природы к усовершенствованному учению Фихте» 11*.

Как только стали появляться эти сочинения, то Фихте, жаловавшийся прежде на Шеллинга, как на непризнательного последователя, увидел в нем своего соперника, который наконец явно разорвал связь свою с Фихте, когда идеализму его

* Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Tübing., 1795.

** Vom Ich als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. Tübing., 1795. 8.

*** Ideen zur einer Philosophie der Natur, als künftige Grundlage eines allgemeinen Natursystems. Leipz., 1797. 8.

**** Von der Weltseele. Hamb., 1798. 8.

***** Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Jena; Leipz., 1799. 8.

6* System des transcendentalen Idealismus. Tübing., 1800. 8.

7* Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge; ein Gespräch. Berl., 1802. 8.

8* Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Tübing., 1803. 8. A. 2. 1813.

9* Philosophie und Religion. Tübing., 1804. 8.

10* Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur, oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts. Hamb., 1806. 8.

11* Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. Tübing., 1806. 8.

противопоставил свою трансцендентальную философию природы и этот разрыв окончательно представил в последнем из упомянутых нами сочинений, где ясно определено отношение между ним и Фихте.

К этому же разряду сочинений Шеллинга можно причислить: «*Anti-Sextus*, или Об абсолютном познании» (Heidelberg, 1807. 8), «*Philosophische Schriften*» и «*Denkmal*», или Ответ на обвинения Якоби (Tübing., 1812). Но первое из этих сочинений приписано Шеллингу только по сходству своего заглавия с общим содержанием его философии⁷, второго явился только один том, содержащий, впрочем, несколько новое учение о свободе человека⁸, а третье есть критика на Якоби, высказанная с таким жаром, что ее не одобряют самые друзья Шеллинга⁹.

Кроме этих, более или менее обширных трудов своих, Шеллинг известен еще, как издатель большого числа отдельных статей о разных предметах, как основатель некоторых философских журналов и как соучастник во многих периодических изданиях, предпринятых его друзьями. В подтверждение наших слов, можем указать на журнал, издание которого было предпринято им в Йене вместе с Гегелем*, — на другой журнал умозрительной физики**, — на журнал философии и физики, который был издаваем Нитаммером и в котором было много статей Шеллинга, и на журнал доктора Маркуса, в котором Шеллинг поместил свои идеи о медицине, имевшие влияние на образование брата его, Карла Шеллинга, известного медика¹⁰.

Что касается до произведений Шеллинга по изящным искусствам, то к этому разряду должно отнести его рассуждение «об отношении пластических искусств к природе»¹¹ и брошюру «о памятниках, хранящихся в коллекции наследного принца Баварского (1817 года)»¹².

Пример Гете и Шиллера усилил в нем природную страсть к поэзии, и он преимущественно удовлетворял этой страсти в то время, когда был секретарем Мюнхенской академии. Но Шеллинг был поэт, так сказать, только в прозе, как это видно из отрывков, помещенных им, под именем Бонавентуры, в альманахах Шлегеля и Тика^{12a} (Tübingen, 1802. in-12).

Символика и мифология, занимавшая собою умы отличных германских ученых — Гейне, Фосса¹³, Крейцера¹⁴, Беттигера¹⁵, Вильгельма Гумбольдта¹⁶ и Герреса, привлекли к себе особенное внимание и Шеллинга, во время его пребывания в Мюнхе-

* *Kritisches Journ, der Philosophie*. Tübing., 1802. 2 Bd. 8.

** *Zeitschrift für specul. Phys.* Jena; Leipz., 1800. 2. 2 Bd. 8.

не. В «Достопамятностях Павлюса» * он поместил первый взгляд свой на мифы, исторические предания и философические мнения древних¹⁷. В 1814 году он объявил о скором выходе в свет своего сочинения «о возрастах мира», но, напечатав уже пятнадцать листов этого труда, взял обратно рукопись и прекратил печатание, издав, вместо его, в следующем году сочинение «О божествах Самофракии» **. В 1826 году вышла «Первобытная мифология» Шеллинга, которая, однако ж, не удовлетворила ожиданиям ученой публики; а в 1830 году он обещал издать свои «мифологические письма», которые, впрочем, не явились, подобно как и обещанная им в 1833 году «философия мифологии». Отсюда можно заключить, что Шеллинг более сделал, нежели сколько нам известно о его трудах; впрочем, и из того, что уже известно, можно видеть тон, направление и характер его философии.

Можно укорять Шеллинга не в том, что не все им издано, а в том, что изданное им не везде ясно. Впрочем, это не новость в истории человеческой мысли, и нынешний Берлинский философ, без сомнения, не первый и не последний подвергся этому недостатку. С полною ясностью излагаются только мысли совершенно ясные, а таковыми могут быть мысли наши только тогда, когда относятся к предметам совершенно нам известным, но сфера таких предметов весьма ограничена. Один Бог есть свет совершенный; а для человека совершенная ясность есть идеал, к которому он постоянно должен стремиться, но достижение которого во времени для него только отчасти возможно. Цель настоящей умственной деятельности человека состоит в исследованиях и изысканиях истины; а где начинается совершенная ясность, там открывается истина во всем свете, и, следовательно, полагается предел умственным изысканиям. Что касается до темноты, встречающейся в сочинениях Шеллинга, то она, конечно, могла бы быть отвращена; ибо она произошла от особенной, слишком сложной и чрезмерно отвлеченной терминологии, а равно и оттого, что философия его являлась в нескольких фазах и принимала различные формы. Но эту темноту, а особенно ее следствия, т. е. представляемые ею трудности к должному уразумению мыслей Шеллинга, недоброжелатели его слишком увеличивают, утверждая, будто бы тем менее можно понять его, что он и сам себя не понимал, и будто бы, несмотря на все усилия, никто не изложил удовлетворительно

* Paulus Memorabilien. 1793.

** Ueber die Gouttheiten von Samothrake. Stuttg.; Tübing., 1815. 4.

его учения. Если под удовлетворительностью разуметь здесь, так сказать, совершенную ощутимость и осязаемость истин, представленных этим философом, то в таком смысле это должно сказать и относительно всех важнейших философов: Платон и Аристотель, Декарт и Спиноза, Лейбниц и Кант — стоят в той же категории. Стремление философствующего ума к истине уподобляется полету орла, парящего к солнцу и теряющегося в облаках. Там, где умственное око наше теряет его из виду, остается критика, которая по началу известного направления определяет его продолжение и следствия. Касательно Шеллинга эта критика простерлась до того, что стала признавать его учение опасным для здоровой философии, религии и нравственности. Конечно, повод к этому дали некоторые его сочинения, в коих выразил он свои поспешные заключения и для правильного уразумения коих, равно как для определения истинного значения Шеллинга в ряду германских философов, необходимо обратиться к предшествовавшим мыслителям — Канту и Фихте — и посмотреть на его философию, так сказать, в ее зародыше.

Кант, состоявший под влиянием английского скептика Юма и оказавший много услуг философии своими бессмертными трудами, остановился на основном пункте человеческих познаний — на определении их законности, чистоты и достоверности; но, после глубокого анализа способностей познавательных, пришел к сомнению, или к так называемому скептицизму. «Мы можем знать, — говорит он в своей критике чистого ума¹⁸, — только то, что можем наблюдать в нас или вне нас. Наблюдение внутреннее и внешнее — вот вся область знания». Следовательно, в своем чистом уме он не нашел познаний *созерцательных*. Но, несмотря на то, он допускал, как некоторую опору для своей философии, *веру в познания практические*. Это значит, что он, начав сомнением, окончил верою и что система его есть более идеальная, чем скептическая. Он утверждал, что вещи сами в себе неизвестны, но что мы знаем их такими, какими они нам являются, и так, как свойственно знать их нашему уму. Следовательно, не выводил того скептического заключения Юма, что мы знаем их худо и что наши познания сомнительны; равно как не полагал с английским идеалистом Беркелеем¹⁹, что все вещи суть одни лишь наши чистые представления, а только познание их признавал чистым произведением нашего ума, действующего на основании внутреннего или внешнего наблюдения. Но так как ни то, ни другое наблюдение, представляя одно являемое и случайное, не приводит

ума к прямому убеждению в бытии Бога, бессмертии души и будущей жизни, этих необходимых условий нравственности и закона; то Кант, сделав такое предположение и опасаясь ужасных следствий его, по необходимости допустил еще «ум практический», дав ему право признать положительным и достоверным то, в чем сомневается и чему не верит ум теоретический. Таким образом, в учении Канта смешивались разные направления философии, без должной последовательности и единства. Это вызвало деятельность последующих мыслителей, которые стали точнее определять и вернее обозначать начала Канта.

Более всех поражен был отсутствием последовательности и единства в системе Канта Фихте. Он видел в ней два направления — *отрицательное* или критическое и *положительное* или догматическое: одно из них названо у Канта «умом чистым», другое — «умом практическим». Эта двойственность, или, как называют ее, дуализм, ему казалась следствием неполноты и как бы незаконченности системы Канта, потому что еще шаг вперед и — Кант мог бы открыть начало, объединяющее противоположности. Потому что Фихте стал сам искать этого общего начала и представил его в своей «теории науки или наукословии», существенное содержание которой есть следующее: «Главная задача науки состоит в показании отношения мыслей или идей к их предметам. Для решения ее надобно подвергнуть исследованию наш мыслящий субъект или, как выражается Фихте, наше *я*, а равно и то, о чем он мыслит и что, как отличное от этого *я*, называется у него по противоположности *не-я*. Это исследование тотчас покажет, что наше *я* сознает себя и что оно *непосредственно* проявляет себя, так что между ним и его явлениями нет ничего среднего. Поэтому наше *я* и не знает ничего более, кроме себя и своих изменений? Следовательно, у человека нет другого знания, кроме знания о самом себе и о своих действиях. Это — единственная область науки, за пределами коей все — только предположение, призрак и мечта».

Таким образом, это идеальное учение Фихте есть порождение подобного же учения Канта, Юма и Беркелея с тем только изменением, что Фихте уничтожил веру, которая спасла Канта на бурном океане сомнений и нашла для него некоторую опору в *предположениях*. Но на этом не остановился Фихте. Не видя ничего, кроме себя, он хотел найти все в себе и потому перенес в свое *я* не только все существа сотворенные, но и самого Творца их, так что мир сделался для него совокупностью не вещей, а мыслей и Бог обратился в чистую идею человеческого ума.

Шеллинг сначала с безусловным доверием последовал этой системе. Но как только начал мало-помалу разоблачать ее, то тотчас заметил, что это тоже двоеение ума, какое было у Канта, с тою только разностью, что Кант мыслимое (идеальное) полагал, а действительное (реальное) предполагал; Фихте, напротив того, полагал то и другое, производя действительное из мыслимого, и таким образом лишая надлежащего значения одно и другое. Бог и мир, вселенная и я, материя и дух, тьма и свет, жизнь и смерть — это, говорит Шеллинг, только видимые противоположности, действительной двойственности ни в чем нет: ибо в таком случае в одном мире было бы два мира и два закона, а следовательно и два Верховные Существа. Но этого не может быть и нет. Значит — есть только *единство* (Identität). До этого единства не может, продолжает он, довести нас анализ, восходящий от явлений к началам; его мы найдем на противоположном, синтетическом пути, начав с умозрения, которое полагает прежде всего самые начала. И потому вместо того, чтобы, подобно Фихте, производить мир от своего я, Шеллинг стал смотреть на них, как на произведение одного и того же начала, которое, впрочем, само в себе, по его словам, есть не что иное, как идеальное единство этих своих произведений. Следовательно, природа, дух и их начало различаются у Шеллинга только своими проявлениями, а в сущности составляют одно и то же. Исследование этого *тождества всего* и послужило предметом для его *философии природы*, которую он начал поприще своей собственно философической деятельности. Посмотрим, как он на нем действовал.

Прежде всего критически исследовал он начала своих предшественников и весьма удачно обнаружил их недостатки и заблуждения. Философия последнего столетия, с Локка и Лейбница, почти исключительно была сосредоточена в изучении человеческого духа и в области своих отвлечений сделалась слишком сухою и почти безжизненною. Правда, Кант занимался естественными науками, Вольф²⁰ — математикой, а Лейбниц — почти всем. Но эти философы остались позади Декарта и Бакона в общем познании природы, подобно как сии последние далеко отстали в этом отношении от Аристотеля. Беркелей, Юм, Кондильяк²¹ и Фихте привели философию к фантастическому учению о нашем я, или к так называемому *метафизическому эгоизму*. В самом деле, ослабить все связи души с миром — местом первого ее назначения, и с Существом Верховным — виновником ее последней судьбы — это значило дать

мышлению ума ложное направление и покрыть мраком смерти все, чему дана Всемогущим Творцом полнота жизни и обилие действующих сил.

Шеллинг живо чувствовал необходимость обратиться к тому, от чего насильно отторгнут был ум человека этою идеалистическою, в сущности своей почти не отличною от средневековой схоластики, философиею, т. е. к природе, поэзии, религии и ко всему, что возвышает и успокоивает человека на пути его познаний. Впрочем, он не уничтожил учения о нашем *я*, но только смотрел на него, как на первый прием философии, как на введение в эту науку. «Душа, — говорит он, — есть орудие познания, и потому знание ее необходимо; но она не может быть постигнута сама из себя и не должна господствовать одна над всеми. В философии не должно быть того эгоизма, который останавливается на одном *я* и выводит из него фантазмагорическую паутину воображаемых явлений. Ее задача — привести в стройную гармонию дух и природу, идею и вещь». — Чтобы решить эту задачу, Шеллинг обратился к Спинозе, которого с равным тщанием изучали в то время Якоби, Гегель и Павлюс, и стал читать его с большим вниманием. Но перейти к Спинозе и Ксенофану²² с тем, чтобы обойти Канта и Фихте, — это значило попасть из одной крайности в другую, и Шеллинг имел несчастье испытать это как в начале, так и при конце своих умственных занятий: его философия природы, равно как и философия Откровения, — обе, вследствие первого, неудачного, поворота мысли, запечатлены характером пантеизма или всебожия.

Но первый шаг Шеллинга был, по-видимому, нерешителен и робок. Первоначально он выдал свое учение за неважное изменение философии Канта и Фихте. В своем «трансцендентальном идеализме» он даже объявил себя прямым последователем этих философов. Впрочем, и в этом сочинении не мог уже удержаться, чтобы не высказать той мысли, что трансцендентальная философия Канта и его философия диаметрально противоположны одна другой. Вскоре затем он стал действовать с большею свободою и ясно указывал на черту, отделяющую его от Канта; ибо искал основы духа и природы не в нашем мыслящем субъекте, а в другом высшем начале, которое составляет предмет его философии природы, изложенной им в следующих трех сочинениях: 1) «Идеи для философии природы»; 2) «Трактат о душе мира» и 3) «Первый очерк философии природы». К ним он сделал потом «Введение», где более определил это свое

учение, назвав его *трансцендентальною* или *умозрительною физикою**.

Но это название подало повод к различным вопросам. Не есть ли это, спрашивали некоторые, философия физики? В таком случае чем отличается она от той древней метафизики, пустые умозрения которой брошены уже всеми лучшими философами? — Не есть ли это, говорили другие, древнее всебожие, или так называемый пантеизм? В таком случае чем отличается учение Шеллинга от учения философа элейского Парменида²³ и амстердамского Спинозы?

Эти вопросы заставили Шеллинга точнее определить основную идею своей философии природы. Представлять природу, как собрание отделенных друг от друга предметов, как совокупность существ, которые сами по себе мертвы и едва способны действовать один на других и на нас, — это, по мнению Шеллинга, значит иметь об ней самое поверхностное понятие. Без сомнения, вещи действуют одна на другую, и природа составлена из частей, соединенных между собою взаимным действием; но в основе вещей, в недрах природы нет ничего подобного тому, что мы называем *бездейственною материею* (*vis inertiae*). То, что известно у нас под именем предмета, вещи, материи, есть не что иное, как *сила, деятельность, жизнь*. Эти силы и деятельности, соединяясь в пространстве и задерживаясь одна другою, образуют нечто материальное, чему мы обыкновенно даем название *тела*. Но от самых низших степеней этого материального бытия до самых высших — от камня, в котором сила и деятельность покоятся как бы в летаргическом сне, до существа органического, в котором они приходят в состояние бодрствования, — везде непрерывное последование энергии, произвола и свободы, совершающееся не по внешнему побуждению, а по внутреннему стремлению самих существ. Это произвольное стремление есть мировой закон, данный существам не извне, как мертвая буква, но происходящий из них самих, как сила, как всеобщая жизнь, которой свойственно на высшей степени своего развития сознавать себя и являться *разумом*. Отнимите у природы ту внутреннюю силу и жизнь, которая проявляется на различных степенях своего развития то инстинктом, то движением, то деятельностью, то произволом, то разумом и умом: тогда не останется ничего, что можно бы было назвать действительным или материальным, так как дей-

* «Введение» это переведено на русский язык (издано в Одессе в 1833 году) профессором Ришельевского Лицея И. Курляндцевым.

ствительность и материальность суть не что иное, как игра этих взаимных деятельностей. Отсюда произвел Шеллинг свое главное начало тожества, выразив его так: «все есть одно и то же», где под всем разумеет он совокупность не одного материального, но всего существующего. Мыслить и существовать, идея и вещь — у Шеллинга суть только различные изменения одной и той же сущности, так что тело и душа различаются только как две особые формы, а не как две различные вещи; ибо все существующее, по природе своей, есть одна и та же вещь, а эту природу его составляет деятельность и жизнь, которая, впрочем, в своем первобытном состоянии, не есть вещь, а только *возможность* быть вещью. Так как это тожественное и единичное начало существует, по идее Шеллинга, самостоятельно, не стесняясь никакими условиями, то он назвал его отрешенным от условий, или *абсолютом**.

«Отдельные существа или неделимые, в которых развиваются природа и которые суть не что иное, как ее формы или явления, тесно связаны с нею, как с своим началом. Не будь ее, не было бы и их. Возьмите, — говорит Шеллинг, — какой-нибудь из предметов живущих, например: яблонь, — отделите ее от почвы, на которой природа ее произрастила, — удалите от земли, воды, воздуха, света и всего, чем ее питает природа: тогда вы получите не живое существо, а труп. Но и природа, в свою очередь, живет во всех, производимых ею, предметах, так что все они вместе составляют ее».

Нет нужды и говорить, что это пантеизм, для которого девизом служит следующее положение: «одно есть все, и все есть одно». Подобное учение не ново по своему содержанию; оно только получило у Шеллинга более систематическое развитие. Но сам Шеллинг чуждался имени пантеиста. Для этого он усиливался доказывать, что в его системе не допускается слияния всего в одно, — что пребывание бесконечного в конечном не есть, как сам он выражается, поглощение одного другим. Однако ж он поставил себя на такой точке, что взор его сделался почти не способным точно различать предметы один от другого. Оттого, заговорив о различии бесконечного и конечного, он тотчас сводит это различие на любимое им тожество; ибо вслед затем он рассуждает так: «конечное есть развитие бесконечного, соединенное с *необходимостью* делать то, чего желает природа, тогда как бесконечному свойственна *свобода*; но эта необходимость является необходимостью только на низших степенях

* От латинского глагола: *absolvere* — отрешать.

развития, по причине чуждых ей форм, а на высшей степени — в человеке — она сознает себя свободою. Следовательно, свобода и необходимость аналогически между собою сходны: это одна и та же сила, которая в вещи (объекте) есть необходимость, а в лице (субъекте) свобода». Что ж после этого будет его бесконечное и конечное, как не безразличное одно?

При этом отождествлении всего существующего и возведении природы на степень начала, во всем действующего и все оживляющего, в системе Шеллинга не могло быть места правильному учению о Существое Верховном, как Творце мира. Одна крайность угрожала ему другою: пантеизм сам собою порождал атеизм. Шеллинг, кажется, видел это сам и потому, опасаясь прослыть атеистом, употребил хитрый изворот. Он находил везде в природе сознание, мысль, или то, что называется вообще разумностью, духом. Это послужило ему основанием для следующего вывода, который он употребил, как спасательное средство, против обвинений его в безбожии. «Существующая в природе мысль, — говорит Шеллинг, — не есть идея, парящая в пустом пространстве; но она составляет свойство самостоятельного и действительного существа: следовательно, есть Верховное Существо, как субъект все созидающей и все оживляющей мысли — есть Бог, в отношении к которому все предметы природы суть не что иное, как его идеи и формы этих идей». — Но чем докажет он нам, что это Верховное Существо не слито в его мыслях с природою?.. Мы вправе предполагать в нем этот грубый пантеизм, тем более что, по его же словам, это безусловное существо, названное им абсолютом, само сознает себя тождественным со всем тем, что в нем пребывает, а природа вся заключена в нем.

Гораздо проще и яснее взгляд Шеллинга на явления природы, нежели на ее высшие и первые начала. Движение, бытие, материя, пространство, время, свет, электричество, магнетизм и гальванизм — предметы, которых доселе не касалась философия или касалась только слегка, заняли в его философии природы довольно обширное место и расположены им в порядке, которой можно представить в следующем кратком извлечении.

«*Материя* есть бытие в своей первоначальной форме (*primum existens*). Она в самом начале содержала в себе все, что существует и будет существовать; в основе ее заключена жизнь, обнаруживающаяся постоянною борьбою *расширения* и *сжатия*; сила расширительная производит все материальное — *пространство* и *протяжение*, а сила сжимательная образует *форму* и *предел*; преемство деятельности этих сил есть *время*;

деятельность, не сознающая себя, выражается в *движении*, а *свет* в мире материальном есть то же, что сознание и мысль в мире духовном. Но две главные силы — сила расширения и сила сжатия, из которых изъясняется вся деятельность и все движение в мире материальном, не суть силы, изолированные между собою: они имеют одну общую связь — это *магнетизм*, составляющий главный закон природы, и в борьбе тел, которые взаимно притягиваются и отталкиваются, являющийся под новою формою — под формою *электричества*, которое разделяет то, что соединено магнетизмом, так что магнетизм есть соединение сил, а электричество — их разделение: одно из этих явлений природы стремится к единству, другое — к разнообразию, и потому ни одно само по себе несовершенно, но оба они соединяются в *гальванизм*, который показывает единство в разнообразии и разнообразие в единстве».

Для этих явлений, объясняемых Шеллингом более остроумно, чем основательно, он искал опоры в химии, которою поэтому занимался с особенным старанием. Так названный им *химизм* вел он об руку с гальванизмом, стремясь к тому, чтобы сделать философию знанием всего существующего и найти в ней ключ к тайнам природы, а особенно к открытию ее законов и к изъяснению развития ее жизни. Это дало ему возможность начертать картину жизни и деятельности природы в следующем размере.

«Природа вообще есть *порядок* (*κόσμος*). Сама неорганическая природа не есть хаос, но представляет ход действий, развитый с совершенною правильностью, хотя не с должною полнотою. И в ней есть закон и жизнь. Произвести различие в том, что было безразлично; сделать многим то, что было одно; развить то, что было завито в своем зародыше; одним словом — образовать отдельные, *неделимые* существа (*individuatō*) — вот основной закон природы на всех степенях ее развития! Эта неделимость существ происходит вследствие развития всех вещей из того первоначального семени, которое заключает в себе все, но в неразвитом состоянии. Следовательно, отдельные существа живут не сами чрез себя, не сами для себя, но природою и для природы: общее есть источник и цель частного».

«Это общее, как начало всех частных, — продолжает Шеллинг, — беспрестанно действует, обращая в живые существа землю, воздух и воду; но это оживление, имеющее, по словам его, свою поэзию, есть или только *видоизменение* элементов материи, или совершенное *перетворение* их, производящееся посредством химического процесса света и материи и образуя-

щее нечто третье — *организм*. Весь этот, известный нам, организм делится на два класса: класс *растений* и класс *животных*. Жизнь растения, или его прозябаемость, есть процесс химический, состоящий в непрерывном разложении кислорода и водорода, так что жизнь растительная постоянно переходит в состояние обезкисления и оканчивается плодом, который составляет часть растения самую обезкисленную и потому сгораемую. Жизнь животного представляет явления противоположные. Она, напротив того, есть постоянное принятие кислорода посредством дыхания, а органы животного одарены способностью воспламенять жизненный кислород. Эта способность есть естественная *раздражимость* тела, которая в свою очередь служит началом *движимости*. К ним присоединяется третье свойство, принадлежащее высшим органическим существам — животным, — *чувствительность*. В этих трех естественных отправлениях жизнь проявляется, как целое органическое. Раздражимость, стремящаяся во внешность, есть то же, что воззрение (*intuitio*), устремляющееся в отдаленность; но воззрению нужен предел, чтобы не потеряться в беспредельном пространстве: подобным образом раздражимости необходимо препятствие, чтобы не прийти в бездействие от недостатка противодействия. Способность раздражаться внутренно и определяться внешними впечатлениями есть *инстинкт* — сила могущественная, но бессознательная. Оттого-то животное чувствует, но не сознает своих чувствований; оно на степени, близкой к человеку, и есть как бы человек в состоянии сна: потому, подобно сонному человеку, оно не может владеть собою. Жизнь с сознанием есть высший степень организма, на котором неделимое становится предметом для самого себя и делается *духом*. Принадлежности духа — сознание и знание, или мысль и идея, составляют последний предел длинного ряда видоизменений природы, преемственно восходящей от видимого усыпления к совершенному бодрствованию и полному сознанию. Все эти изменения суть только различные формы одной и той же деятельности и силы. Следовательно, бытие и сознание, вещь и идея: это — два полюса одного центра, и потому в своем безусловном начале они тождественны».

Таков общий очерк Шеллинговой философии природы. Она оставила много вопросов нерешенных. Не видно, например: откуда происходит тот верховный закон, которому следует жизнь природы? От нее ли самой или от кого другого? — Непонятно также, как исполняется этот закон и как начинается жизнь природы, если нет другого высшего начала: ибо у Шеллинга

это высшее начало есть та же природа. Но это был первый плод юности, который по тому уже самому не мог быть полным и зрелым. Шеллинг сам, подобно изображаемой им природе, прошел несколько степеней умственного развития, употребив на это целую половину века, а его философия природы занимает только первую степень, за которою следует вторая, представляющая нам его «философию духа».

Под именем «философии духа» германские мыслители разумеют не психологию или древнюю пневматологию, но науку о всем том, что называется духом, — науку об уме Божественном и человеческом, безусловном и условном, бесконечном и конечном. Эта отрасль знания, кажется, была Шеллингу, так сказать, не по душе; по крайней мере, он не занимался изучением духа с тою ревностью, с какою следил за явлениями природы. Тут он позволил себе позаимствоваться многим у Канта, Фихте, Гегеля и Кузеня, так что его философия духа, будучи, с одной стороны, результатом его философии природы, с другой стороны, есть прямое подражание упомянутым философам, а особенно Канту и Фихте, и не заключает в себе ничего такого, что могло бы поставить ее наравне с антропологию Канта, с учением о *я* Фихте, с феноменологию духа Гегеля и с психологию Кузеня. Он только изменил идеальное учение о нашем мыслящем *я* своего непосредственного предшественника — Фихте, сообразно с началами, высказанными им в своем учении о природе.

По идее Фихте, наше *я* производит из себя все, как паук извлекает из себя нити паутины, и это все есть то же самое *я*, потому что его только существование нам известно. Шеллинг хотел уменьшить значение этого всеобъемлющего и единственно существующего начала, дав действительное существование и тому, что отлично от него и чему Фихте дал название *не-я*. Но на самом деле он только, так сказать, перевернул учение Фихте, сделав самостоятельным то, что у него было зависимым, а самостоятельное обратив в зависимое. По мнению Фихте, природа есть произведение нашего духа, и вещи существуют только потому, что мы об них мыслим; а по началам Шеллинга, дух есть не что иное, как высшая степень развития сил природы. И потому если один из них производит мир силою своего духа, то другой, в свою очередь, делает дух произведением мира; один возвышает наше *я* на степень творца всего, нас окружающего, — другой обращает *не-я* в себя, произрастающее из себя и самое *я*.

Бесполезно было бы входить во все подробности этого учения, потому что здесь повторено Шеллингом почти все то, что

было сказано им в философии природы, только с видимым применением этого к духу, который на основании своего тождества с природою проходит те же степени и является в тех же формах, какие свойственны развитию природы. Мы только представим здесь общую параллель, открытую Шеллингом между развитием духа и развитием природы и проведенную им по всем степеням этого развития.

Так, трем силам, замеченным на первой степени развития природы, соответствуют у него три силы духа: расширению — чувствование, сжатию — углубление в самого себя или рефлексия, а тяжести — свобода. На второй степени — с природным магнетизмом привел он в соответствие духовную индивидуальность, с электричеством — духовную деятельность, с химизмом — историю, в которой являются нравственные индивидуумы с свойственною им деятельностью. Неизвестно только, что Шеллинг поставил в параллель гальванизму: не жизнь ли духа вообще, которая, по словам его, собственно начинается там, где оканчивается история? На третьей степени — природной воспроизводительности соответствует духовное самовозбуждение, раздражимости — созерцание и наблюдение, подвижности — художественное творчество. Затем дух и природа между собою отождествляются.

Нельзя отвергать, что этот параллелизм имеет свой смысл и притом глубокий, но, чтобы открыть его, для этого нужны тонкие соображения и остроумные сближения духовного с материальным; с другой стороны, это не столько плод изысканий ума, сколько игра воображения, которая слишком заманчива своею новостью, но не совсем благоприятна своими результатами: ибо она приводит и действительно привела Шеллинга к следующим заключениям, что предметы суть те же идеи ума и что природа внешняя с своими законами тождественна с природою внутреннею и с ее законами, так что природа и дух суть только две особые формы одной и той же субстанции. Эту тождественность их подтверждает он произведениями духа в области искусств. Идеальный мир искусств и реальный мир природы — это, говорит он, результаты одной и той же деятельности: ибо деятельность, сознающая себя, в соединении с деятельностью бессознательною производит в царстве природы мир изящных форм, а в царстве искусства мир изящных идеалов. Оттого философия искусства, или «эстетика», есть у него истинная философия, обнимающая природу и духа. Вот почему Шеллинг занимался ею более, нежели всякою другою отраслью философии духа: более, например, чем логикою, психологию и этикою.

Этому занятию благоприятствовала возложенная на него должность секретаря Академии изящных искусств, легко удовлетворявшая страсти его к памятникам древности. В своей «Системе трансцендентального идеализма» он представил собственную теорию искусств в следующих выражениях.

«Искусство есть единственный орган, посредством которого философия высказывает себя вовне. Оно открывает философу первоначальную связь природы и истории, жизни и деятельности, действительного и идеального. Природа есть поэма, написанная таинственными буквами, смысл которых постигается только тогда, когда замечаются в ней действия духа. Если одно только искусство может представить внешне то, что в философии представляется существующим внутри нас; то отсюда легко заключить, что философия, порожденная и воспитанная поэзией, под конец своего развития должна снова слиться с нею, как сливается поток с своим источником. Средством к этому должна служить мифология, возрождение которой составляет проблему, зависящую в своем решении от будущего назначения мира и развития человечества».

Все это имеет характер слишком пиитический, чуждый философской отчетливости. Вы хотите знать, что заставляет философию обратиться к поэзии? — Шеллинг отвечает вам: мифология. Вы спрашиваете далее: какая это мифология? Он говорит вам: мифология будущая, новая. Когда и как ожидать ее? При конце времен, вследствие развития человечества и осуществления его назначения. Во всем этом много поэзии, но мало истинной философии!

Перейдем теперь к последней части системы Шеллинга — к его «философии откровения», которая с давнего времени составляет любимый предмет занятий этого философа и которой он предался в старости с жаром юноши.

И прежде в философии духа и в философии природы Шеллинг искал верховного и безусловного начала, или Бога. Но особенное учение об этом начале он представляет нам в своей «философии откровения». Приступая к ней, естественно приходим к следующим вопросам: какое откровение разумеет Шеллинг — Иудейское или Христианское? — Не сделался ли он в своей старости мыслителем чисто религиозным, предпочитающим веру уму, как это видим в Паскале? ²⁴ — И не есть ли его философия откровения та же мистика, какую находим у Малекбранша и Фенелона? ²⁵

На эти вопросы должны мы отвечать большею частью отрицательно. Правда, Шеллинг признает два откровения — Иудей-

ское и Христианское, но его способ разумения их не имеет ничего общего со взглядом двух поименованных нами философов — Малевранша и Фенелона, равно как и с учением Лейбница, тщательно изучавшего того и другого. Как в философии природы Шеллинг не остановился на Лейбнице, но перешел к Спинозе; не удовольствовался Баконом и Аристотелем, но проник глубже в древность и дошел до Парменида и Ксенофана: так и в философии откровения для него недостаточно было учения мыслителей XVII столетия, но он захотел узнать, как смотрели на этот предмет писатели первых веков Христианства — Филон²⁶, Ориген²⁷, Климент Александрийский²⁸ и Гностики. Везде восходил он к высшим вопросам философии путем поэзии. Но если где, то в философии откровения преимущественно видна в нем восторженность поэта. Здесь поэзия, мифология, предания, верования, памятники всех народов и искусства всех времен играют весьма важную роль. Но с первого взгляда ничего, кажется, не может быть проще, как мысль его об Откровении.

«Основные истины, — говорит он, — мы знаем единственно из Откровения, а особенно ту истину, что мир сотворен Богом. Откровение есть не что иное, как история, обнимающая и развивающая все с начала мира до конца». — Что ж такое будет философия откровения? Есть ли это философия, данная уму откровением? Но откровение не дает философии, потому что она должна быть собственным произведением ума. — Или это есть философия ума, основанная на откровении? Но ум для своего здания должен найти и основание в самом себе. — Шеллинг и сам не определил точно ее значения. Кажется, он был более той мысли, что это «философия об откровении». Но и такое определение ее не чуждо возражений. Что может сказать философия об Откровении? Какой может быть суд ума в области, ему не доступной? Конечно, он может подвергнуть собственному суждению откровенные истины; но по его ли силам дать суд об них решительный и верный? а вызывать эти высокие истины для своих предположений и догадок: это свойственно не здоровой философии, но легкомысленной пытливости. Однако ж, несмотря на то, область новейшей германской философии наводнена теперь умственными теориями религии. Эти теории представляют нам не философию Откровения, которую они обещают своим названием, а смесь философии, превращенной в религию, и религии, перетворенной в философию, которая не может удовлетворять ни философов, ни Богословов. Такова и философия откровения Шеллинга. В ней он как будто отказывается от фи-

лософии, чтобы, так сказать, угодить религии, между тем как не удовлетворяет ни той ни другой.

«Надобно, — говорит он, — быть искренну, потому что искренность есть первое условие знания. Следуя этому правилу, должно, — продолжает он, — или отвергнуть Откровение, или допустить, что оно содержит в себе то, чего нет в уме. Нет сомнения, что верно последнее. В таком случае, по-видимому, нет ничего безрассуднее, как усиливаться уму постигнуть то, что выше его. Но, с другой стороны, последнее назначение ума состоит в достижении высшего знания, а это знание есть вера, которая представляет уму надежную пристань на бурном океане сомнений. К этой-то пристани и должно стремиться — к вере должно быть приведено все наше знание. Вся мудрость заключена в Иисусе Христе, и весьма справедливо заметил С. Августин²⁹, что "кроме знания Христа нет другого знания (Praeter Christum scire est nihil scire)". — Фенелон и Маленбранш также утверждали, что ум должен преклониться пред Откровением и от него поучаться истине и добру. Но это смирение ума часто перерождается в гордость, а особенно когда он берется философствовать об Откровении, как это мы тотчас увидим в Шеллинговой философии откровения.

«Я, — говорит Шеллинг, — верю в воплощенного Сына Божия и признаю все содержание Откровения за действительный факт, хотя оно таинственно. Но я хочу изъяснить эти таинства». — Предприятие, по-видимому, весьма скромное. Шеллинг не думает уничтожать таинства религии, как это сделали другие, а только хочет дать им определенный смысл; он уверяет всех, что его философия откровения не есть система догматов веры, а только их изъяснение. Но скромная роль истолкователя, дав ему право определять смысл Откровения, дала вместе с тем возможность раздвинуть пределы этого права до того, что из истолкователя религии, он сделался судьей ее, творцом и образователем. Этому, судя по предприятию Шеллинга, нельзя было и не быть. Двойное положение ума представляется возможным в отношении к Откровению, смысл которого он берется объяснять, а именно: или он понимает его, или нет. В первом случае нет надобности в изъяснении, а во втором — изъяснение невозможно. И потому Откровение, как учение, превышающее понятия ума, нет средства сделать предметом философии, как этого желал Шеллинг. И действительно — это не изречение Пифии³⁰, не поэма Сибиллы³¹. Можно изъяснять из начал ума учение мнимых откровений, которых предания, мифы и символы не имеют определенного смысла и

представляют идеи весьма обоюдные и не точные; а тексты С<вященного> Писания заключают в себе учение хотя таинственное, но представленное в выражениях положительных, смысл которых определен голосом Церкви, руководимой внушениями ума Божественного. Но Шеллинг смешал Откровение с мифологиею и, изъясняя последнюю, полагал, будто бы этим объясняет он Откровенную Религию. Таким самообольщением он начал свою философию откровения, и — сперва как будто обрек ум на безусловное подчинение Откровению, но впоследствии совершенно подчинил Откровение уму; вступив в область религии пленником, он является потом ее поработителем и поступает с истинами Откровения так, как будто он в состоянии не только понимать их, но доказывать и обращать в свою собственность, так что в его мудрованиях Откровение перестает уже быть учением, *превосходящим всякий ум*, но поставляется наравне со всеми умственными произведениями: ибо, по его же словам, оно было выше ума прежде своего обнародования, т. е. в возможности, а в действительности, или по своем объявлении, оно потеряло это свойство.

И новейшее учение Шеллинга, в сущности своей, мало отличается от этих его юношеских мечтаний. Вступив на кафедру Берлинского университета, он объявил в первом своем чтении, что он останется верен духу своей системы и только изменит некоторые ее частности. И действительно — он и теперь так же изъясняет 3-ю главу Бытия, как изъяснял ее назад тому пятьдесят лет, т. е. мифически, и, изложивши в своих публичных чтениях философию откровения, он перешел потом к философии мифологии, которую излагал с прежним пиитическим жаром.

Откуда же взяты им основные идеи этой философии и какие они? Идеи эти взяты из Христианского Откровения и представлены в том же порядке, в каком они следуют в системах Богословских, даже удержаны им те термины, какие определила для них сама Церковь; но смысл для них почерпнут из других источников: из языческой философии, древней мифологии и из учения древних Христианских еретиков, известных под именем Гностиков. В подтверждение этого, приведем нечто из представленного им здесь учения о Боге.

Из философии природы и философии духа известно уже, что такое в учении Шеллинга Бог. Это «абсолют». Известно также и то, что разумел он под абсолютном. Это «единство всего». Но в философии откровения он олицетворяет свою идею Бога, обращая ее в существо действительное, личное и самостоятельное.

Рассматривая и определяя природу этого существа, он имел в виду тексты С<вященного> Писания, но в изъяснении их руководствовался языческими поэтами — Гезиодом и Гомером, а равно Гностиками, Теософами XVI столетия и пантеистическим учением Спинозы. Понятие его о Боге, как о начале, все из себя производящем и все в себя поглощающем (Urgrund und Abgrund), весьма близко к понятию о той единой субстанции Спинозы, по отношению к которой все существующее есть только ее видоизменение (modus), из нее происходящее и в ней пребывающее (immanens), а три различные степени проявления этой субстанции, сперва в виде бытия бессознательного и бездейственного (blinde seyn), потом в виде силы действующей и начинающей сознавать себя (seyn k ennende) и наконец в виде существа такого, каким она должна быть по своей природе (seyn sollende), — взяты из гностических понятий об эонах^{31а} и различных степенях их. Из подобного же нечистого источника почерпнуто им и учение о Боге, как существе, достигающем своего совершенства и блаженства только под условием существования мира, — учение, совершенно противное природе Бога, как существа совершеннейшего, которое имеет источник своего блаженства в самом себе — в созерцании своих бесконечных совершенств.

Одна неправильная идея повлекла за собою ряд других, ей подобных. Признав творение мира необходимым условием совершенства и блаженства Бога Отца, Шеллинг полагает также, что воплощение есть необходимое условие совершенства Бога Сына, а действие в сердцах людей есть условие совершенства Бога Духа. Таким образом, мир и человек становятся в его понятиях чем-то таким, из чего развивается полнота Божественной природы. Это уже противно и основному понятию самого Шеллинга о том едином начале, из которого он производит все, не производя его самого ни из чего.

Останавливаясь далее на падении человека и происшедшем отсюда зле, — вводя в свою систему учение об Ангелах и демонах, — рассуждая об искуплении и восстановлении человека и вообще о Христианстве, Шеллинг берет по произволу тексты С<вященного> Писания и дает им свой превратный смысл. Следить за развитием его мыслей на этом пути мы не намерены, потому что он является здесь не философом, развивающим собственные идеи из начал ума, а восторженным поэтом, увлекающимся толками различных сект, древних и новых. Тут у него собраны, так сказать, в одну группу: и Иудейская каббала с своим «адам-кадмон» или земным человеком, и Филонова

мистика с своим «словом» (λόγος) или идеальным миром, и Гностическая теософия с своею небесною «софиєю» или душою мира, и Неоплатоническая теургия с своими Божественными началами, вообще — все ереси философии и религии, вся мифология Греков и Римлян, с тою целью чтоб применить Откровение к началам принятой им системы и чтоб таким образом получить содержание для своей философии религии, которая, в существе своем, есть не что иное, как толкование откровенного Христианского учения не по истинным преданиям и указаниям Церкви, не даже по началам здравого ума, но по чистым вымыслам фантазии.

III

Несмотря на всю свою терпимость, Германия подвергла строгой критике систему Шеллинга. Можно составить значительную библиотеку из книг, написанных против него и в его защиту. Особенно сделалась предметом критических исследований последняя часть его системы, содержащая в себе философию откровения. На нее нападали и теперь нападают с особенною силою. Противники Шеллинга осуждают в нем даже то, что может быть признано достойным похвалы, например: его прогрессивное развитие мыслей, укоряя его в том, что понятия его с течением времени изменялись и принимали различные фазы. В философии подобные метаморфозы неизбежны; они показывают видимое усовершенствование ее, и — мало было таких мыслителей, которые не прошли бы несколько возрастов своего умственного развития, подобно как это видим в Шеллинге. Напротив того, надобно отнести к чести этого философа то, что он ко всему прислушивался, за всем следил, все исследовал и узнавал в продолжение своей более чем пятидесятилетней философской деятельности. Это показывает, что он сам чувствовал недостаточность своей системы и старался об исправлении ее и улучшении; но его старания не всегда были успешны оттого, что он не всегда попадал на прямой путь, и потому вместо истины находил заблуждение и обман. Бесспорно, что в учении Шеллинга много поэзии, может быть, более, чем философии: язык, тон и основа его мыслей — все дышит поэзией. Он сам не скрывает этого, но ясно высказывал свою страсть к изящным искусствам и свое убеждение в том, что философия как проистекла из поэзии, так и должна к ней возвратиться. Поэтому неудивительно, что иногда гордиев узел какой-либо

метафизической проблемы решается у него вольностью поэта. Но, обращать в поэму всю его систему, подобно как обращена им в поэму вся природа, это значило бы судить о нем с большим преувеличением его недостатков. Напротив того, известно, что он обладает мышлением в высшей степени философским, что многие его мысли запечатлены характером отчетливых, глубоких и основательных суждений, что некоторые страницы его системы показывают в нем истинного и здравомыслящего философа и что даже в том, что высказано им о религии и откровении, иногда просвечивает луч истинной философии.

Нельзя также не видеть и того, что элемент мифологический проникает все его учение. Шеллинг, можно сказать, начал жить в области мифологии с того времени, как начал мыслить; он всегда занимался мифологиею с особенным пристрастием и с необыкновенным жаром, а мифология сама собою привела его к таинственности, или к так называемому мистицизму. Оттого-то Шеллинг любит умозрения Гностиков и мистическое учение Теософов, но сам он ни гностик, ни мистик и в своем учении отличается как от Василида³², так и от Якова Бема. Те в своих умозрениях слишком выпрени и мечтательны, а он умеряет свое умственное парение приведением своих мыслей к известным началам, которые казались ему ясными, точными и основательными.

Главное, в чем укоряют Шеллинга, — это пантеизм, который не различает Бога от мира, но признает их тождественными. Действительно — в своей философии природы Шеллинг является чистым пантеистом, последователем Ксенофана, который утверждал, что есть только одно, а все прочее нам кажется существующим, но на самом деле самобытного существования оно не имеет, — равно как и последователем Спинозы, который допускал только одно самобытное существо, полагая, что все прочее есть его видоизменение. Этим единым существом Шеллинг признавал материальную природу, так что душа мира, дух человека и Бог — представляются в его системе если не произведениями природы, то, по крайней мере, чем-то таким, что развивается из нее, как из семени: ибо природа, по мере своего развития, доходит до самознания, а существо, сознающее себя, и есть, по словам Шеллинга, Бог. Но в философии откровения он понял свою ошибку и в настоящее время старается ее исправить; теперь свое учение о Боге он усиливается не только из всебожия переделать в единобожие, но даже желал бы сблизить с учением Христианским: только избранный им путь мифологии и ложных учений не приведет его к желанному концу.

Сравнивая его философию с философией предшествовавшей, нельзя признать ее учением совершенно новым. Ближайшим образом ее приготовили Кант и Фихте, а первые основания ее находим у Спинозы, Гностиков, Платона и Ксенофана. У Спинозы Шеллинг занял понятие о единстве начала, совмещающего в себе бытие и мысль, подобно как субстанция Спинозы все из себя производит и все в себе содержит. Платон подал ему мысль о том, что всякая вещь носит в себе идею всех своих индивидуальных развитий. Гностикам принадлежит учение об истечении вещей и возвращении их к своему началу, которое господствует во всей его философии откровения. Из С<вященного> Писания почерпнул он начала для своей теории падения и искупления человека, а мифология доставила ему содержание для учения о духах, или для так называемой пневматологии. Но несмотря на то, что философия Шеллинга представляет такую смесь мнений и понятий, она заслужила в Германии такое внимание, каким не пользовалась почти ни одна из систем новейших философов: имя Шеллинга произносится на кафедрах всех ее университетов с особенным уважением; сочинения его читают и изучают с необыкновенною жадностью.

Нетрудно понять причину того всеобщего внимания, каким пользуется Шеллинг. Она заключается в том, что хотя он следовал другим, но, обладая редким даром мышления, умел из всякой заимствованной им теории сделать такое употребление, что она становится у него учением новым и почти оригинальным. Его, например, философия природы так смела и возвышенна, что с нею не может сравниться никакая из древних форм пантеизма, несмотря на то, что они послужили ей основой. Кроме того, он не мог не быть замечен всеми уже по тому, что его взгляд обнимал все: мир нравственный и физический, философию и религию, мифологию и историю, поэзию и искусства, а это всестороннее направление ума его должно было оказать особенное влияние на различные отрасли наук и привлечь к нему внимание всякого, кто хотел ими заняться. И действительно — философия, физика, медицина, науки юридические, литература и искусства — получили в Германии с этого времени лучшее направление и новые формы, значение которых вполне объясняется там, откуда они заимствованы, т. е. в учении Шеллинга. Можно сказать, что те не могут хорошо понять нынешней Германии, которые не ознакомились с Шеллингом и его творениями; ибо им неизвестен идиотизм мысли и языка его школы, который проник собою всю германскую литературу

и сделался заметным даже в германском обществе. Отличнейшие писатели, особенно Северной Германии, не везде могут быть постигнуты тем, кто не посвящен в таинства новейшей Шеллинговой философии, потому что все они более или менее состоят под ее влиянием. Вся великая борьба между Христианством и так называемым «деизмом», перешедшая в Германию из Англии и Франции, получила для себя новую пищу в Шеллинговой философии природы. Соображая все это, нельзя не допустить особенного влияния философии Шеллинга на Германию, и потому виновника этого влияния нельзя не признать мыслителем «гениальным». Чтобы привести в такое волнение умы других, для этого нужно самому иметь особенную силу мысли и слова — этих существенных качеств гения, которые бывают в нем всегда неразлучны. — Появление Шеллинга на горизонте германской философии было совершенно отлично от появления Канта: тот подвигался медленно, а он возник как бы внезапно. Это знак, что один одолжен своею славою труду, а другой — дарованию. Философия Шеллинга быстро увлекла за собою толпу последователей и подражателей. Клейн, Стеффенс, Трокслер, Окен, Виндишман, Шеллер, Баадер, Кизер³³, врач Карл Шеллинг (его брат), Шуберт, барон Вальтер, Вебер, Бурдах и Гегель — все они усвоили себе главные начала его системы: а Таннер, Аст, Рикснер³⁴, Крейцер, Солгер, Геррес, Луден, Доб, Циннер, Краузе, Канне и многие другие — приложили эти начала к разным отраслям человеческих знаний.

Но Гегель, сделавший более всех их успеха на пути, проложенном Шеллингом, первый же явно восстал против своего учителя. Мыслитель строгий, логически последовательный и основательный, он тотчас увидел в учении Шеллинга оболстительное преобладание поэзии над философией и с душевным прискорбием заметил, что истинный философ не должен увлекаться заманчивыми призраками фантазии. «Стремясь к фантастическим наслаждениям, неблагоприятные ученики Шеллинга скоро, — говорит он, — потушат тусклый свет лампы, зажженной их учителем»*.

Замечание совершенно справедливое. Этот новый путь умозрений, открытый Шеллингом, который, впрочем, отчасти был известен и неоплатонику Плотину, легко мог вести к пиитическим мечтам, как это было в философии Александрийской и как действительно поступили некоторые энтузиасты, которые уронили в общем мнении натуральную философию Шеллинга.

* *Matter*. Histoire de l'école d'Alexandrie. 2 edit. Pag. 332—350.

Гегель, предвидя эти следствия прежде, чем они обнаружались, попытался извлечь из афоризмов Шеллинга учение, логически стройное и полное. Но эта попытка повлекла его далеко: он увидел, что система Шеллинга лишена надлежащей основы, и потому решился совершенно изменить ее, в чем наконец и успел, так что из друга и последователя Шеллинга сделался его противником и основателем новой школы.

Пример Гегеля был соблазнителен и для других. Число противников Шеллинга сделалось наконец слишком велико. Последователи Фихте, ученики Канта и вообще все те, кои были преданы формам науки, усовершенным со времен Вольфа, сделались его антагонистами. Якоби, мыслитель верующий и религиозный, уличал его в пантеизме, полагая даже, что в основе этого пантеизма лежит атеизм, получивший только некоторую благовидную форму. Ученый прелат, доктор Сюзскинд (Süsskind), в своем сочинении: «Исследование Шеллингова учения о Боге, творении, свободе, добре и зле (1812 г.)»³⁵ доказывал, что из начал Шеллинга легко вытекает не только тожество физики и нравственности, но даже нравственности и безнравственности. Один из прежних приверженцев Шеллинга Эшенмайер стал учить, что учение его, разрушая личность и свободу, уничтожает нравственность и политику. Фихте ограничился в отношении к Шеллингу только тем, что защищал собственное учение против его нападений. Бутервек и Фриз таким же образом были защитниками системы Канта, которую они изменили, но не желали, чтобы она совершенно была подавлена системою Шеллинга. Круг, оставивший много полезных компиляций и брошюр, содержания политического и религиозного, старался удержать свой «общий смысл» и потому также восстал против Шеллинга. Кеппен, писатель сколько религиозный, столько же и ученый, явился защитником истин Откровения, которые он понимал правильнее и вернее Шеллинга. Не говорим уже о других противниках его, менее замечательных, которые особенно восставали против Шеллинговой философии природы. Но борьба эта не осталась без благотворных следствий: она, с одной стороны, несколько охладила энтузиазм последователей Шеллинга и, таким образом, не допустила их до тех крайностей, в какие могло вовлечь и действительно вовлекло некоторых из них восторженно пиитическое настроение их духа; с другой стороны, побудила многих из них лучше исследовать начала новой системы, дав, таким образом возможность выказаться отличным умам и занять важное место в истории новейшей философии, как это удалось более всех Гегелю.

Но число противников Шеллинга всегда было, можно сказать, ничтожно в сравнении с числом его приверженцев. Мало умов таких, которые могли бы равняться ему в искусстве понимать и излагать высокие метафизические проблемы, в искусстве придавать своим мыслям особенную важность, силу и вес и в искусстве выражать их и раскрывать со всею увлекательностью человеческого слова. Шеллинг есть такой наставник и писатель, который умеет внушить своим слушателям и читателям, особенно если они находятся еще в юном возрасте, большую привязанность к себе и особенный энтузиазм, так что при этом легко ускользают от их внимания недостатки его гения, к которым преимущественно можно отнести частое несоблюдение строгой последовательности мыслей и поспешное поступление от оснований к следствиям.

Есть еще черта, неоспоримо принадлежащая Шеллингу: это его обширная начитанность, соединенная с особенным даром извлекать из всего то, что есть более увлекательного. Но эту черту ставят ему в укор. Она, по мнению некоторых, лишила его оригинальности и была причиною того, что он вложил только в новые формы учение старое и притом чужое. Это, говорит Мишеле³⁶ в своей брошюре о Берлине, Шеллинге и Гегеле, есть не что иное, как учение Элеатов, Гностиков, Бема и Гегеля. Отнимите у Шеллинга, продолжает он, то, что взято им у других, тогда останется только шитье, которым он умел испестрить готовое платье, составленное из разных кусков. — Но если это платье стройно и изящно, то для чего нападать на художника вместо того, чтоб отдать должную справедливость его искусству? Для чего требовать от человека, чтобы он непременно творил, — от философа, чтобы он вновь изобретал? Не довольно ли для мыслителя развивать мысли? Если учение Шеллинга изложено им лучше, чем его предшественниками, то и за это уже он заслуживает похвалы и одобрения. Конечно, надобно представлять вещи в их естественном свете, и, отдавая должную справедливость уму и труду этого философа, не должно увлекаться обманчивым взглядом тех энтузиастов, которые приняли его философию природы за окончательное раскрытие истины; потому что она и в самой системе Шеллинга составляла только первый камень; особенно же потому, что этот камень положен на основании зыбком и нетвердом. Говоря это, мы высказываем не собственные мысли, но суждения благоразумнейших из последователей Шеллинга, которые, быв чужды самообольщения, тотчас заметили, что единство, допущенное им между миром и Богом, материею и духом, годится только в те-

ории, но на самом деле разум не может оправдать его, — что смелый мыслитель выступил из гипотезы, вместо того чтоб идти от несомненного начала, и что принятая им гипотеза может привести его только к новым гипотезам, как это действительно и было. Шеллинг и сам видел, что положительность познаний, какой он искал прежде, для него невозможна и что ему остаются одни предположения. Оттого-то он обратился к поэзии и мифологии, где открылось ему обширное поле гаданий и предположений, которыми он думает восполнить недостаток точных познаний.

Но недостатки Шеллинга, без сомнения, закрываются его совершенствами, если вся Германия, несмотря на частые переходы его от одной крайности к другой, почти всегда более или менее ему следовала, принимая на себя, так сказать, все виды его превращений. Правда, было время, когда она вовсе его оставляла; но это делала она как бы с тем, чтобы потом принять его радушнее. Так — первоначальное влияние Шеллинга продолжалось только до тех пор, пока он не совершил полного курса своих предположений, составивших содержание его философии природы. Затем как сама эта философия, так и автор ее лишились того всеобщего внимания, каким пользовались было вначале. Ибо те из современников Шеллинга, которые понимали истинное значение философии и ее пределы, отвергли это учение, выступающее из границ, тотчас при его появлении; другие же должны были впоследствии убедиться в невозможности осуществления идеи того тождества, какое допускал Шеллинг между Творцом и творением. Преимущественно это сделал Гегель, который ясно обнаружил бессилие ума в решении этой неразрешимой для него проблемы. Конечно — задача, предложенная Шеллингом в его философии природы, не есть плод пустой игры фантазии, но решение ее не по нашим силам. Нет сомнения, что есть связь между миром и Богом, но расстояние между ними так велико, что ум человеческий непременно теряется в догадках и предположениях, как только берется измерять его: нам трудно совершенно познать и природу существ конечных, а для решения этой задачи необходимо совершенное познание и Существа бесконечного!

После этого Шеллингу не оставалось ничего более, как или вовсе сойти с поприща философской деятельности, или изменить тон и содержание своей философии. Он решился на последнее, но не вдруг высказал свою решимость. Почти пятнадцать лет он оставался в молчании, занимаясь, в звании секретаря Мюнхенской академии, изящными искусствами, мифологию

и религиею. В течение этого времени он только издал небольшое сочинение, в котором оценил философию Кузеня и сделал упрек Гегелю, преподававшему тогда философию сперва в Гейдельберге, а потом в Берлине, в том, что он извратил его учение. <...>





МИТР. ФИЛАРЕТ (В. М. ДРОЗДОВ)

Из письма арх. Евгению

<...> Возвращаю вам биографию Федора Александровича¹. Сочинитель, сказав, что протоиерей Голубинский преимущественно следовал системе Шеллинга, клеветает на него и доносит на себя, и если бы это было напечатано, то обратилось бы в порицание и Академии. Шеллинг половину своей жизни преподавал Философию, о которой потом сам сказал, что она неудовлетворительна, потому что это только половина, и что она сделается удовлетворительною, когда он прибавит другую половину. Эту другую половину пытался он преподавать в Берлине; но, видно, сам примечал, что она не дополняет, и запретил слушателям публиковать свои лекции, и, сам ничего не написав, умер. Сочинитель сам выписывает вышедшие из уст протоиерея Голубинского слова, что Шеллинг от одного берега отстал и к другому не пристал, и сам же пишет, будто протоиерей Голубинский преимущественно следовал Шеллингу. Мне прискорбно, что и вы, отец ректор, не заметили некоторых мест биографии, нетерпимых. Московская Академия еще не пережила многолетних на нее клевет, а вы вашею невнимательностью даете им пищу. На что длинная выписка из книги профессора Шевырева, в которой даже есть повторение того, что сказывал биограф? Всякая слишком длинная в сочинении выписка из другого сочинения представляется не членом тела, а килою² на нем. Мне недосуг следить за всяким вашим словом и неудобно одному бодрствовать за многих дремлющих. Смотрите за сочинителем биографии, не сеет ли он плевел³ в уроках, как посеял их в биографии. <...>





П. Д. ЮРКЕВИЧ

Идея

<...> Если Шеллинг избирает для изъяснения действительности поочередно два исходные пункта — то мышление, полагающее себя в бытии, то бытие, развивающееся до мышления; если для него основа бытия и знания лежит в нераздельном единстве или тождестве идеального и реального; если, наконец, этот мыслитель говорит об умственном *созерцании*, которое помогает мышлению признать объективное бытие, то в этом направлении Шеллинг примиряет две метафизические точки зрения, из коих одна — первоначальное признание бытия — принадлежит прежнему, докантовскому развитию философии. Этим определяются вообще как достоинства, так и недостатки Шеллинговой философии: *достоинства* — потому что мы должны наперед надеяться, как и действительно находим, что она есть самый обширный философский синтез, какой только возможен для мыслителя, обладающего двумя борющимися в истории человечества воззрениями — идеальным и реальным; *недостатки* — потому что эти два воззрения, как показал вековой опыт, не поддаются такому аналитическому единству, которое определяло бы стройный ход системы с логической необходимостью. Этой необходимости развития мы не находим в философии Шеллинга; его идеи рождаются то как продукт творческого гения, которому тесно на узкой логической дороге, то как следствие религиозного воодушевленного сознания, которое знает больше, чем обычная человеческая наука. Мы не говорим, чтобы Шеллинг не внес некоторых особенностей в определение идеи; мы только утверждаем, что эти особенности не проходят резкою и неизменяемою чертою в его мирозерцании, что они часто уступают место таким определениям, которые входят в систему чисто *синтетически*, без ясной связи с предшествующими положениями. <...>





П. Д. ЮРКЕВИЧ

**По поводу статей богословского содержания,
помещенных в «Филосовском лексиконе»**

(Критико-филосовские отрывки)

<...> Мы видим, что философы потратили много сил и остроумия на развитие и оправдание онтологического доказательства бытия Божия. Тем не менее легко удостовериться, что это доказательство есть плод искусственной католической мысли, которая не может устоять пред судом здравой логики! Во-первых, что означают выражения: Бог есть *causa sui*, *ens a se*, *ipse se ipso prior*, — выражения, которые внесены в это доказательство как вспомогательные понятия? Если эти понятия развивает такой здравый мыслитель, как Декарт, то в его системе они получили место вследствие недостаточного разделения между основанием знания о предмете и причиною бытия его. Декарт говорит: «Нет такого предмета, о котором нельзя было бы спросить, почему он существует. Я могу спрашивать таким же образом и о Боге не потому, что он нуждается в какой-нибудь причине, чтобы существовать, но потому, что самая беспредельность его природы есть *причина* или *основание*, вследствие которого он не нуждается ни в какой причине для своего существования». Декарт должен бы сказать: беспредельность Божия есть основание, из которого я *знаю*, что Бог не нуждается в причине. Но как только он смешал это основание знания с причиною бытия, то уже необходимо должна была родиться мысль, что беспредельность Божия или всемогущество Божие есть в самом деле причина бытия Божия и что Бог таким образом есть *causa sui*. Таково место родины этого странного понятия, которое повторяет сочинитель «Лексикона»¹ в выражениях, что идея бесконечного сама себя вскрывает и определяет, что она сама себе служит и доказывающим, и доказываемым и т. д. Мы уже видели, какую роль играет оно в философии Спинозы. В последствии времени это же понятие привело Шеллинга к мистическому различению в Боге основы и следствия, —

того, «что в Боге не есть Он сам», и того, что в собственном смысле должно назвать действительным, существующим Богом. Каким образом удалось немецкому философу заглянуть в самое лоно Божие и подсмотреть там внутренние элементы, — подсмотреть (простите, читатели, за выражение) внутренний механизм божественного существа, мы не будем изъяснять здесь. Достаточно, впрочем, видно, что без *causa sui* он не зашел бы так далеко. Гегель хорошо понимает, что в понятии *causa sui* заключается внутреннее противоречие; но это был единственный на свете мыслитель, который не боялся противоречий. «Лексикон» говорит: «Гегель утверждает, что противоречие принадлежит к самому существу бесконечного», то есть то самое противоречие, которое заключается в *causa sui*. Вся его система есть не что иное, как решительное развитие онтологического доказательства и понятия о *causa sui*. Это последнее легко узнать в главнейших категориях этой системы, каковы: саморазвитие, самоположение, самоотрицание идеи; также в главнейших положениях, каковы, например, что «безусловная идея противоположает себя себе же самой и в этом самопротивоположении осуществляет могущество своего единства с собою» («Лекс.», том второй, с. 42) или что безусловное «самому себе предпосылает себя как *посредство* или условие своей собственной жизни» (с. 169); наконец, легко узнать в ходе и строении всей диалектической методы, которая оправдывает мысль не свидетельством опыта, не анализом, не наведением, а требованием, чтобы эта мысль отрицала себя, но бывала *вне и прежде* себя, чтобы потом она отрицала это отрицание и таким образом приходила бы к самой себе. Как-то не верится, чтобы простая мысль католического богослова легла в основание таких крайних теорий, которые рассматривают мир только как место, где безусловное упражняет и усовершенствует свои силы и где мы напрасно искали бы конечных существ с определенной долей самобытности и индивидуальности. И, однако же, это не подлежит сомнению. Католическое мирозерцание вообще, и в особенности в разбираемом здесь доказательстве бытия Божия, хотело отделить человека от всего живого, открытого для чувств, от всего естественного, чтобы принести его Богу как ветхозаветную жертву, которая соответствует своему понятию только тогда, как умирает. И вот история совершает свой суд над этим схоластицизмом, который был так далек от живого духа христианства. Системы Спинозы, Шеллинга и Гегеля на основании той же самой мысли учат, что Бог есть не более как предлежащая нашему взору и ощущаемая внутри

нас жизнь, что он есть не более как корень, основа и источник всего естественного, всего здешнего, всего того, что для католической мысли казалось нечистым, недостойным, противным и враждебным христианству. <...>





Шеллинг

Статья из журнала «Москвитянин», 1854

Сообщенное иностранными и русскими газетами известие о смерти Шеллинга дает нам случай сказать несколько слов о литературной деятельности этого философа, одного из великих мыслителей 18-го и 19-го столетий. Ряд его сочинений, по справедливому замечанию Гегеля, представляет собою историю его развития, ступени его философского образования.

Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг был сын деревенского пастора и родился в Виртемберге 27 января 1775 года, около двадцати лет спустя после рождения своего учителя Фихте (родился в мае 1762 года) и пять лет после своего великого ученика Гегеля (родился в 1770 году), — когда Кант был уже доктором философии и пользовался славою первого мыслителя того времени *. На шестнадцатом году Шеллинг поступил в теологическую семинарию в Тюбингене, где около трех лет жил вместе с Гегелем, занимаясь изучением Богословия, филологии и критической философии Канта. Его мысль очень рано достигла замечательного развития, на что явно указывают сочинения, написанные им во время его пребывания в Тюбингене.

Первое его сочинение, которое написал он в 1792 году на степень магистра, имеет своим предметом философическое объяснение Моисеева повествования о происхождении зла (*Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi Genes. C. III. tentamen criticum*)¹. В следующем году напечатано было его второе рассуждение: «О мифах, исторических са-

* Фактические сведения о жизни и сочинениях Шеллинга заимствованы преимущественно из книги Эрдмана: *Die Entwicklung d. deutschen Speculation seit Kant. Leipzig., 1853. Th. 2-я.* Этих сведений в настоящее время очень немного; но надобно ожидать, что скоро будет составлена полная биография Шеллинга.

гах и философемах древнейшего мира», из которого, между прочим, видно, что он был уже в это время знаком с идеями Гердера. Изучая различные философские системы современных мыслителей, Шеллинг чувствовал в себе потребность найти твердое начало для создания полной системы философии и видел, что ни одна из знакомых ему систем не удовлетворяет этой потребности. Под влиянием этого расположения написаны были им (в 1794—1795 г.) два трактата — один «О возможности единой формы философии вообще» — и другой «О Я, как начале философии, или о безусловном в человеческом знании». В журнале *A. Lit. Zeit.* 1796 года, 11 октября, появилась колкая рецензия на последний трактат². Шеллинг отвечал антикритикою, в которой, между прочим, дурно отозвался о трудах Рейнгольда, вероятно, думая видеть в нем своего рецензента³.

На самом деле Рейнгольд был не виноват в письме к Фихте: он даже порицал рецензента и находил неуместными и оскорбительными его насмешки над благородными стремлениями молодого мыслителя. И антикритика Шеллинга была, может быть, первою причиною вражды между им и Рейнгольдом*. Понятия, высказанные Шеллингом в обоих этих сочинениях, весьма сходны с учением Фихте, который сам признавал их дальнейшим развитием и объяснением начал своей философии. Но ни Фихте, ни другие современные мыслители не заметили, что уже и в этих сочинениях молодой философ часто возвышается над точкою Фихтева мирозерцания. Тот способ, по которому у Шеллинга субъективное и объективное поставляются в совершенно одинаковое отношение к Безусловному, определение Безусловного, как абсолютного единства мысли и бытия, явно выраженное намерение перенести на абсолютное Я предикаты, усвоенные субстанции Спинозою, — все это показывает, что, когда Шеллинг писал упомянутые трактаты, он уже начал понимать односторонность субъективной философии Фихте и чувствовал нужду исправить ее недостатки.

В 1795 году, когда Рейнгольд и многие другие последователи Канта, на основании его Критики Чистого Разума, покушались создать философию строго догматическую, Шеллинг напечатал свои «Философские письма о догматизме и критицизме» — лучшее из всех его сочинений, до того времени изданных, в

* Карл Леонард Рейнгольд (1758—1823) был последователем Канта и сделался известным в философской литературе чрез свой «Опыт новой теории человеческой способности представления», изданный в 1789.

котором он все еще придерживается начал Фихтевой философии. Однако же впоследствии, говоря об этих письмах, он сам справедливо замечал, что сказанное в них: о соединении всех противоположностей в абсолютном содержит в себе зачатки его позднейшего учения. То же самое можно сказать о другом сочинении Шеллинга, которое явилось почти в то же время в философском журнале, под заглавием: *Neue Deduction des Naturrechts*⁴. Прочитав это сочинение, Фихте был неприятно удивлен тем, что дотоле бывший ученик его философии теперь приходит к результатам, далеко для нее неблагоприятным.

В 1796 году Шеллинг оставил Тюбинген и перешел в Лейпциг, где продолжал ревностно заниматься изучением философии, математики, физики, медицины и филологии. Здесь же он написал несколько статей, которые сначала появились под одним заглавием: «Общий обзор новейшей философской литературы», а впоследствии были значительно пополнены и напечатаны в форме нескольких отдельных рассуждений. В них беспристрастно и основательно разбираются теоретические и практические начала Канта, Рейнгольда, Бека и Фихте. Это были последние сочинения Шеллинга, о которых еще можно сказать, что они написаны под влиянием философии Фихте.

1797 год был очень замечателен в жизни Шеллинга: в то время он страдал мучительною и опасною болезнью; и вместе с благоприятным переломом болезни, казалось, совершился счастливый переворот в его философских идеях. В этом году Шеллинг напечатал свои «Идеи о философии природы» — труд, весьма важный для разумения его философии и открывший собою ряд сочинений, в которых мыслитель явно и решительно уклонился от учения Фихте и развил собственные оригинальные понятия о системе абсолютного тождества. В 1798 году он занял место учителя философии в Йенском университете (где профессором философии был в то время Фихте) и там особенно подружился с Августом Шлегелем. Кроме небольших статей, напечатанных в философском журнале, Шеллинг издал в то время свое сочинение «О душе мира», в котором, по его собственным словам, раскрывается теория высшей физики, объясняющая организм мирового бытия. В зимний семестр того года он читал в Йене лекции о *философии природы и трансцендентальном идеализме*, которые вскоре были изданы и составили две главные части его системы философии. После этого семестра Фихте, по некоторым обстоятельствам, должен был оставить кафедру в Йенском университете и удалился из Йены. До этого времени Шеллинг сохранял добрые, почти дружеские от-

ношения к Фихте, несмотря на свое разногласие с ним во многих пунктах философского учения. Но как только Фихте оставил Йену, сначала А. Шлегель, а потом и Шеллинг стали печатать резкие и колкие отзывы о его философских трудах и мнениях*.

По примеру Шлегелей, которые чрез *Атенеум*⁵ старались распространить свои критико-эстетические идеи, Шеллинг с 1800 года стал издавать особый *Журнал для спекулятивной физики*, главною целью которого было развитие и уяснение его идей о предметах естественной философии. В порядке напечатаны были, впрочем, только две книги этого журнала: в первой раскрывается понятие о *динамическом процессе*, или о категориях физики⁶, и, кроме того, помещена рецензия Стеффенса на сочинения издателя о философии природы; во второй, после статьи Эшеймайера о высшем начале философии природы, читатель находит составленное самим Шеллингом в геометрической форме изложение его философической системы⁷. Как в предисловии к этому изложению, так нередко и впоследствии Шеллинг указывал на него, как на подлинное и истинное представление своей философии. В 1801 году в Йенский университет принят был в качестве доцента философии прежний знакомый Шеллинга, новый, тогда еще мало известный мыслитель, Гегель, который в своем сочинении о различии между философиею Фихте и философиею Шеллинга сильно защищал последнюю и доказывал ее превосходство над первою. Впрочем, из этого же рассуждения видно, что холодный, строгий и по преимуществу диалектический гений Гегеля и тогда уже не был доволен философским энтузиазмом, который под именем непосредственного интеллектуального созерцания занял в школе Шеллинга место наукообразного метода исследования.

Между тем ясно высказавшееся направление Шеллинга к изучению природы во всей ее целостности, и вообще к естествознанию, похвала, возданная им нозологии Броуна⁸, позже сделанный философом опыт развить и привести к твердым началам физиологические исследования этого ученого, привлекли на сторону Шеллинга многих естествоиспытателей и особенно медиков, принимавших теорию Броуна. Скоро Шеллинг был признан доктором медицины, к величайшей досаде его противников, которые старались представить его не более как мечтателем в

* В это время судьба жестоко гнала несчастного Фихте, который, впрочем, и среди несчастий сохранил твердость духа и сознание своей нравственной правоты.

деле естествознания. Несмотря на их противодействие, во многих отношениях справедливое, Шеллинговы идеи о началах и процессах жизни природы более и более распространились не только между отвлеченными мыслителями, но и в кругу тех ученых, которые в познании природы держались более эмпирического способа исследования. Стеффенс, Окен, Шуберт, Виндишман, Трокслер, Шельвер, Эннемозер⁹, Карус, Ешенмайер, Геррес и многие другие были более или менее учениками и последователями естественной философии Шеллинга.

В 1802 году Шеллинг возобновил свой *Журнал для спекулятивной физики*, в котором напечатано было несколько отрывков из его системы философии и его же отдельное рассуждение о четырех благородных металлах¹⁰. В то же время он, вместе с Гегелем, издавал *Критический журнал философии*: статьи журнала являлись без всякой подписи, и это обстоятельство было причиною того, что после смерти Гегеля его ученики долго спорили о том, кому из издателей журнала и какие именно принадлежат статьи. Этот спор, между прочим, доказывает, что во время издания «Критического журнала» мысли Гегеля были весьма сходны с мыслями Шеллинга.

В том же году Шеллинг напечатал свое знаменитое сочинение. «Бруно, или О естественном и Божественном начале вещей» и читал свои *Forlesungen über akademisches Studium*¹¹, которые были изданы в следующем году и составили самое верное выражение его философской системы, как она раскрылась до того времени. В 1803 году университет Вюрцбургский, выбирая для себя наставников из людей, наиболее известных своими талантами и ученостью, пригласил к себе, вслед за Павлюсом и Гуфеландом¹², и Шеллинга на кафедру философии. Личные неприятные отношения его с некоторыми наставниками этого университета, и в особенности с Вагнером, кажется, были причиною, что он скоро задумал оставить Вюрцбург. Вагнер прежде держался мнений Шеллинга и защищал его философию. Но около этого времени последний издал свое рассуждение о *философии и религии*, в котором выступали следы его нового направления, не совсем согласного с его прежними понятиями, — и Вагнер стал противником Шеллинга и называл его новое учение «подогретым платонизмом». Вместе с Вагнером вооружались против Шеллинга и другие наставники Вюрцбургского университета, и между ними Франц Берг¹³, профессор церковной истории, который еще до прибытия Шеллинга в Вюрцбург утверждал, что его учение есть не более как смешение Фихте и Спинозы, мистицизма и философии, гностических понятий с

неоплатоническими. В 1806 году Шеллинг напечатал небольшой трактат «Об отношении реального и идеального в природе» и потом еще полемическую статью против Фихте, под заглавием: «Объяснение истинного отношения философии природы к обновленному учению Фихте». Статья написана с какою-то раздражительностью и содержит в себе много выражений, несправедливых по существу дела и весьма оскорбительных для чести Фихте, как самостоятельного философа *. С того же года Шеллинг, вместе с Маркусом, стал издавать обещанные еще два года тому назад *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*, в которых, кроме предисловия, принадлежат Шеллингу «Афоризмы для введения в философию природы», «Предварительное объяснение точки зрения медицины по началам философии природы» и еще «Афоризмы о философии природы», последние сочинения его, касающиеся предметов естествознания.

Из Вюрцбурга Шеллинг перешел в Мюнхен, где скоро был принят в число академиков, и в 1807 году говорил речь: «Об отношении образовательных искусств к природе». Якоби в письме к Гете отозвался об этой речи, как о неудачной попытке скрыть пантеизм, и этот отзыв послужил поводом к неприятностям между Якоби и Шеллингом, еще более усилившимся от последующих затем обстоятельств. Чрез два года после того издана была первая и единственная книга философских сочинений Шеллинга¹⁴, прежде напечатанных в разное время и в разных местах: прибавлен был только один новый трактат «О существе человеческой свободы», в котором с выразительностью высказаны и развиты начала его нового учения. Между прочим, в этом трактате Шеллинг жестко выразился против часто повторяемых Якоби мыслей, что спекулятивное мышление всегда приводит к фатализму, что философия Спинозы есть единственная последовательная система и т. п. Якоби был не такой человек, чтоб равнодушно мог вынести публично и резко сделанные замечания о его философских понятиях. Гаман¹⁵ весьма удачно охарактеризовал этого философа, назвав его «самоучителем». В деле науки он никогда не мог возвыситься над своею индивидуальностью и так высоко ценил свои личные убеждения, что все другие философские системы имели для

* Шеллинг даже говорил, что Фихте многое *украл* из его философии. С этим, конечно, нельзя согласиться. Но то справедливо, как заметил Эрдман, что некоторые понятия, высказанные Фихте мистически и вопреки своему прежнему учению, с строгою последовательностью вытекают из оснований системы тождества.

него большее или меньшее достоинство по той мере, в какой они подходили к его собственному образу мышления. Весьма раздражительный в этом отношении, он даже сам говорил, что если его искреннейший друг сочинил такую вещь, как Прометей (Гете)¹⁶, то он уже более не может быть его другом. С такою же раздражительностью он в своем трактате «О Божественных вещах и их откровении»¹⁷ написал несколько замечаний о философии Шеллинга, и при этом превратно истолковал и ложно процитировал некоторые места из его сочинений (надобно сказать, что Якоби нередко действовал подобным образом в своей критике чужих мнений). Шеллинг в рецензии упомянутого сочинения Якоби отвечал своему противнику еще с большим жаром и в более резких выражениях¹⁸. Справедливость была на его стороне; но оскорбительный тон его рецензии неприятно поразил всех уважавших труды и стремления семидесятилетнего философа и оттолкнул от Шеллинга многих прежних его почитателей.

В 1813 году Шеллинг принял на себя издание нового «Всеобщего журнала от Немцев для Немцев», в котором помещен его ответ Эшенмайеру по поводу замечаний последнего на понятия Шеллинга о человеческой свободе¹⁹. Во все остальное время своего пребывания в Мюнхене (до 1820 года) Шеллинг занимался преимущественно изучением мифологии и религиозной философии и трудился над большим сочинением, в котором он, кажется, хотел изложить философию истории, но прежде всего и с особенною тщательностью старался охарактеризовать развитие религиозного сознания древних народов. В 1815 году он хотел издать часть этого сочинения, именно трактат «О божествах Самофракии»; и 15 листов было уже напечатано, как Шеллинг, неизвестно по каким причинам, остановил дело, уничтожил напечатанное и собственную рукопись. С этого времени начинается его странное, доселе ничем вполне не объясненное, литературное поведение, его упорство скрывать свои лекции от публики, иметь только слушателей, но не читателей.

В конце 1820 года Шеллинг перепросился в Эрланген, жил там несколько лет и читал лекции о разных предметах философии. По открытии университета в Мюнхене (в 1826 году) Шеллинг занял в нем место профессора философии и вскоре был сделан президентом академии наук. В 1827 году он начал свои лекции чтением о возрастах мира, а потом, в последовательном порядке, читал общую философию, историко-критическое введение в философию, философию мифологии и философию откровения: последняя должна была служить продолжением и

заклЮчением первой. Но эти лекции были известны только их непосредственным слушателям. В 1830 году Шеллинг решился было напечатать свои *Mythologischen Vorlesungen*, но, получив из типографии 16 листов первой книги этого сочинения, он запретил дальнейшее его печатание. По временам журналы объявляли, что скоро будут изданы его чтения о мифологии; некоторые даже положительно говорили о них, как уже о напечатанных. В каталог книг за 1836 год была обещана Шеллингова «Философия мифологии». Но все эти обещания и объявления журналистов и книгопродавцев не заставили Шеллинга прервать свое литературное молчание. И надежды публики столько раз были обмануты, что она уже стала считать оконченным поприще его философской деятельности. В это именно время, с разных сторон, сыпались на Шеллинга насмешки, одна другой оскорбительнее, и разные обвинения, одно другого нелепее. Одни вооружались на его философию и старались всеми мерами открыть в ней стороны не только слабые и смешные, но и безнравственные; другие касались его личного характера и покушались заподозрить его поведение.

Некоторые уверяли, что Шеллинг принадлежит к какой-то полуполитической и полурелигиозной партии, что он участвует в происках иезуитов и вместе с ними втайне старается восстановить католицизм во всей Германии. Чтобы понять до какой злонамеренной несправедливости и нелепости доходили враги Шеллинга достаточно при этом вспомнить, что некоторые из них, забыв его благородный, проникнутый нравственным началом образ мышления, его нерасположения к мечтательным стремлениям республиканцев и социалистов и привязанность к монархическим идеям, забыв все это, сравнивали его с аббатом Ламке, проповедником эгоизма, ненависти, раздора и безначалия.

Нет сомнения, что продолжительное молчание и скрытность Шеллинга были не последними причинами всех этих и подобных клевет. Конечно, он знал это сам и, однако же, молчал и с терпением переносил все обвинения, на него возводимые. Этого мало: по свидетельству некоторых, он даже запрещал своим ученикам сообщать кому бы то ни было содержание его лекций в своих записках (*Histoire de la philosophie Allemande depuis Kant jusqu'a Hegel. Par J. Willm. Paris, 1847. Tom. III*). И они, из уважения ли к своему великому учителю или по каким-нибудь другим причинам, действительно хранили втайне его учение. Надобно еще сказать, что в это время число слушателей Шеллинга было весьма ограничено и что немногие из них по

своим дарованиям могли настоящим образом оценить его новую философию. Во всяком случае понятия учеников не всегда служат верным выражением идей их учителя; напротив, нередко бывает, что чем талантливее ученик, тем он самостоятельнее, и, следовательно, тем менее сходства может быть между его суждениями и образом мыслей его наставника.

Между тем как Шеллинг молчал и был унижаем даже и теми, которые прежде приходили в восторг от его лекций и сочинений, на горизонте философского мира Германии взошло новое светило философии. Прежний сотрудник и друг Шеллинга Гегель достиг славы беспримерной в летописях истории философии. Крепость и оригинальность мысли, глубина и строгость анализа, редкая сила и последовательность диалектики привлекли на сторону Гегеля весьма многих лучших мыслителей того времени. Молодые умы так называемой юной Германии привлечены были к нему новостью и отважностью его стремлений, решительностью его приговоров, дерзостью умозаключений и едва ли не беспримерною надменностью его разума, обещавшего в своем безумии раскрыть недомыслимые тайны Божественного бытия. Многие из прежних почитателей Шеллинга теперь сделались последователями Гегеля, в том убеждении, что последний, усвоив себе начала первого, дал им более наукообразную форму, более широкое и плодотворное развитие. По смерти Гегеля его слава не уменьшалась: она была поддерживаема его учениками, которые занимали профессорские кафедры во многих лучших университетах Германии — в Берлине, в Эрлангене, в Гейдельберге, в Лейпциге, в Кенигсберге, в Бонне, в Тюбингене и других городах.

При таких обстоятельствах легко можно было подумать, что слава Шеллинга погибла навсегда. Но в 1834 году он опять обратил на себя внимание германских мыслителей. Сначала Шталь²⁰ в своей «Философии права», появившейся около того времени, дал ясно понять многим, что начало нового учения Шеллинга, по его собственному разумению, различно от того, которое было положено им в основании системы тожества, и что он отнюдь не может согласиться с Гегелем во многих пунктах, и даже с горечью отзываясь о нем. Потом и сам Шеллинг явился пред публикою с своим *Предисловием* к Беккерсову переводу введения²¹, напечатанного Кузенем при втором издании своих философских лекций, где решительно высказал, что его система абсолютного тожества есть только одна, и притом *отрицательная* часть его философского учения, и что «новый Вольф, опоздавший своим появлением в историю» (так назы-

вал Шеллинг Гегеля), несправедливо признает эту часть за его полную систему, целость которой требует другой, *положительной* части. Сильная и колкая полемика против Гегеля (его в то время уже не было на свете), обещание издать эту последнюю часть, как нечто новое и решительное, были причиною того, что удивление к гению Шеллинга опять пробудилось в публике и возросло до огромных размеров. Может быть, никогда так не прославляли Шеллинга, как в то время, когда узнали, что он публично и с энергиею восстает против Гегеля, хочет издать свои новые сочинения и в них обещает разрешить труднейшие проблемы философии. Ученики Гегеля не оставили упомянутого предисловия без резких замечаний с своей стороны. Но враги Гегелевой школы уж стали поговаривать, что ее господство в философском мире скоро должно упасть и уступить место более основательному учению скоро имеющей появиться *положительной* философии. Вообще все мыслители германские находились в каком-то волнении, все ожидали чего-то необыкновенного в философии, когда в 1844 году Шеллинг занял философскую кафедру в Берлинском университете. В первой вступительной лекции он кратко изложил программу своего нового полного курса философии и высказал много весьма пышных обещаний касательно общей реформы этой науки. Теперь уже, говорил он в этой лекции, сорок лет прошло после того, как я имел счастье раскрыть новый лист в истории философии, первая страница его уже исписана, и я охотно уступил бы другому начать новую страницу. Вполне понимаем всю важность и трудность этого дела, но не можем и считаем бесчестным для себя отказаться от него, потому что чувствуем в себе неодолимое призвание к его выполнению. Не любовь к суетной славе и не другие какие-либо нечистые виды, но именно это внутреннее призвание и соединенная с ним ревность к распространению истинной философии руководили им в настоящем случае. Свое беспристрастие и бескорыстное служение истине он доказал прежнею своею деятельностью в пользу философии, своим продолжительным молчанием и терпеливым перенесением многих оскорблений, ему сделанных. Человек, который, оказав значительное содействие успехам философии, считал приличным предоставить другим полную свободу развиваться, который вдали от театра своей прежней деятельности молчаливо переносил все отзывы о нем и не согласился прервать молчания даже и в тех случаях, когда стали злоупотреблять им; человек, который, обладая философию, сообщающею истинные, давно желанные познания, и способною возвести человеческую

науку выше ее настоящих пределов, позволил сказать о себе, что он отжил свое время, и который наконец прервал свое молчание только для того, чтоб исполнить свой высокий долг, — этот человек не совершил ли великого подвига самоотвержения? И не доказывает ли все это, что он чужд надменности и не домогается кратковременной славы? Он пришел в Берлин не для того, чтоб восстать на своих врагов или опровергнуть учение своих противников: его призвание требует от него, чтоб он забыл все зло, ему сделанное, и явился примирителем всех партий и всех противоречий в философии. Опыт долголетней жизни и ученой деятельности указывает ему необходимость и средства исцелить все раны, нанесенные философии неразумною политикою. Он позволял себе делать критические замечания о различных системах философии, прежних и современных, только в тех случаях, где это необходимо для его славной цели. А его цель не разрушать, но созидать, и созидать на тех же самых основаниях, какие прежде положил он: все, сделанное для философии со времен Кантовых, будет сохранено и оправдано им по своей сущности. Но как он поступит с своею прежнею философскою системою? Должен ли он уничтожить это «произведение своей юности?» Нет, его намерение не в том состоит, чтоб создать другую философию на место прежней, но чтоб прибавить к ней новую науку, которую доселе считали невозможною: чрез это и прежняя философия будет утверждена на ее истинных и непоколебимых основаниях, которых она лишилась, когда выступила из своих естественных границ и когда ее стали принимать за нечто целое, между тем как она могла и должна составить только одну часть целого. Но, желая примирить все противоречия, возникшие в новейшей философии, он считает самую существенную часть своего долга обратить особенное внимание на враждебное отношение этой философии к целям практической жизни и к положительным верованиям религии. Эти цели и верования не должны быть забыты в новой науке, которая желает называться положительною философиею и иметь дело не с отвлеченными понятиями, но с действительным миром; она погибнет, если не примирится с вечно истинным учением откровения и не укажет средств удовлетворить необходимым потребностям жизни. Эту задачу преимущественно имеет в виду он, Шеллинг, и чрез ее разрешение надеется спасти философию от угрожающей ей опасности (см.: Schelling's erste Vorlesung in Berlin, 15 ноября 1841 года).

Легко представить себе, какое сильное впечатление произвела эта лекция Шеллинга на его слушателей и сколько живых и

радостных надежд возбудило в них его обещание сообщить философскому миру эту «новую науку» и в ней разрешить труднейшие вопросы философии и примирить разум с откровением. Но проникательнейшие из его слушателей не долго питали эти надежды. По той мере как раскрывалась пред ними сущность положительной философии, они более и более убеждались, что она не оправдывает вполне их ожиданий, что Шеллинг поддался сам обольщению и слишком много взял на себя и что его цель благородная, великая, не может быть достигнута тем путем, которым он хотел прийти к ней. К сожалению, они были правы: обещания Шеллинга, по крайней мере самые важные из них, действительно остались неисполненными. После предварительной лекции Шеллинг читал сперва о философии откровения, а потом о философии мифологии. Публика скоро познакомилась с содержанием его лекций чрез издание и критику записок, составленных его слушателями. В 1842 году появилось несколько брошюр о новой философии Шеллинга. Между ними книга Освальда («Шеллинг и Откровение. Критика новой попытки произвести реакцию против свободной философии». Лейпциг, 1842 года)²² и книга Глазера («Различие между философиею Шеллинга и философиею Гегеля». Лейпциг, 1842 года), едва ли могут быть добрыми руководствами для того, кто захочет понять истинный характер нового Шеллингова учения. Они написаны так, что читатель не может с точностью определить, что в них принадлежит самому Шеллингу и что составляет собственность его критиков. А грубая и привязчивая полемика, допущенная в этих книгах, заставляет предполагать, что их сочинители были весьма не расположены к Шеллингу и позволяли себе несправедливо и злонамеренно перетолковывать его слова и мысли. Более правды и благородного уважения к словам великого мыслителя видно в брошюре Фрауенштедта, который в том же году издал сокращение Берлинских лекций Шеллинга (Schelling's Vorlesungen in Berlin, Darstellung und Kritik d. Hauptpunkte derselben, mit besonderer Beziehung auf das Verhältniss zwischen Christenthum und Philosophie. Berl., 1842 года). Сам Шеллинг, впрочем, не сделал ни одного замечания о том, верно ли и насколько верно изложено его учение в этих брошюрках. Его молчание может быть толкуемо и в ту и в другую сторону; но, конечно, несправедливо думать, будто чрез это молчание Шеллинг хотел на всякий случай оставить для себя возможность объявить свой голос за или против всех так называемых изложений его положительной философии. Такая уловка, свойственная литературным шарлатанам, нам кажется

несообразною ни с нравственным характером Шеллинга, ни с достоинством его, как мыслителя. Но не так он поступил, когда доктор Павлюс издал самый текст его лекций о положительной философии Откровения (*Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie d. Offenbarung oder Entstehungs-Geschichte wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der von Schelling'schen Entdeckungen*. Darmstadt, 1843 года). Шеллинг назвал Павлюса вором и жаловался на него правительству, как на похитителя прав литературной собственности. Жалоба не принесла Шеллингу ни малейшей пользы, а между тем придала книге Павлюса большой авторитет и заставила всех думать, что в ней действительно содержится подлинное учение положительной философии. В какой мере справедливо это последнее предположение, трудно решить; поступок Шеллинга может быть объясняем и тем, что он чувствовал себя глубоко оскорбленным дерзостью Павлюса и вышел наконец из терпения от наглых посягательств на его литературную собственность. Павлюс, конечно, имел у себя под руками записки Шеллинговых слушателей во многих экземплярах; но как бы ни были внимательны слушатели к лекциям своего профессора, с какою бы ревностью ни старались они записать каждую его мысль, в их записках всегда будет много недосказанного, двусмысленного и неверного. Это бывает всегда, но особенно легко может быть в тех случаях, когда лекции наставника, как лекции Шеллинга, касаются предметов, далеко не общедоступных, рассматривают вопросы глубокие, или отвлеченные, или когда самый образ изложения лекций требует для их уразумения со стороны слушателей напряженного внимания и доброго знакомства с тонкостями диалектики (и это надобно сказать о берлинских лекциях Шеллинга). Кроме того, записки слушателей не могут быть напечатаны в своем первоначальном виде; они требуют строгого сличения, исправления и дополнения со стороны издателя, потому что он самым делом своим обязывается по этим отрывочным, часто неправильным и несогласным между собою заметкам слушателей представить нам до известной степени полный образ мыслей профессора в их систематическом развитии. При всем этом сколько не принадлежащего философу может войти в подобные очерки его учения? Вот почему надобно с великою осторожностью пользоваться указанными «изложениями» положительной философии Шеллинга; ни в каком случае они не могут дать критику права составить решительный приговор о характере и смысле этой философии, как бы ни уверяли нас их издатели в своей добросовестности и в верности представленного текста Шеллинговых лекций.

Сам Шеллинг в это время не напечатал из своих трудов ничего, кроме нескольких небольших статей, незначительных по содержанию, и опять стал тщательно сохранять тайну своего нового учения. В одном из немецких журналов было объявлено, что он решился наконец издать историю, критику, положительную философию, философию мифологии и откровения, а философию природы завещал напечатать после его смерти. Известие это основывалось на письме Неандера²³, который был другом Шеллинга, но оно оказалось несправедливым. Молчание Шеллинга опять вызвало сильную вражду против его философского учения и личного характера. Христиан Капп²⁴, Павлюс и некоторые другие, и в особенности мелкие последователи Гегелевой школы, с постыдною ревностью выдумывали, собирали и печатали нелепейшие клеветы и обвинения на Шеллинга; самым непозволительным образом перетолковывали его слова и поступки и всеми средствами старались доказать, что он действует в литературе и в жизни, как осторожный и ловкий шарлатан. Они не хотели допустить, что философ имел весьма достаточные для него причины не сообщать публике своего нового философского учения. Под влиянием раздражительности, свойственной мелким и завистливым умам, они не уважали прежней славы, прежних заслуг Шеллинга; и нападали на него, может быть, в той уверенности, что он, давно оставивший всякую полемику, не станет защищаться. Вообще во всей истории философии, как справедливо заметил Эрдман, едва ли можно найти другого мыслителя (за исключением разве Гегеля), который, подобно Шеллингу, с одной стороны, пользовался бы таким энтузиастическим уважением, а с другой — был бы предметом столько же клевет и злобных насмешек. Последователи и противники Шеллинга спорили о смысле и достоинстве его отрицательной и положительной философии; но он сам не принимал никакого участия в этих спорах, в молчании принимал все благоприятные и неблагоприятные отзывы о нем и до конца своей жизни (20 августа настоящего года) оставался как бы в стороне от современных философских движений.

Оставил ли Шеллинг после своей смерти какие-нибудь записки, и если оставил, то достаточны ли они для того, чтобы вполне разъяснить тайну его подлинного учения о положительной философии, — об этом пока еще ничего не известно. Но что же заставляло его облекать свое учение тайною? Откуда в нем возникло это непоколебимое желание скрывать свои идеи от публики? Самолюбивое ли опасение Шеллинга за свою славу, при великой славе Гегелевой школы, и при недоверии к соб-

ственным силам, или мысль, что его перестали понимать, или внутреннее недовольство своим учением, соединенное с чувством своей нравственной неправоты, с чувством того, что он обманул ожидания публики, им возбужденные, но неудовлетворенные, или все эти и другие причины вместе были виною его упорного молчания — это трудно решить. Что касается до нас, мы не думаем видеть в этом молчании ничего такого, за что по справедливости следовало бы строго порицать Шеллинга, как делали это враги его. В древности некто из весьма умных людей сказал одному философу, не любившему разглашествовать о своем учении: *Si sapiens es, male facis, si non, sapiens es*, т. е. если твое учение истинно и мудро и ты скрываешь его, то худо делаешь; в противном же случае твое молчание весьма благоразумно. Прежде Шеллинг печатал свои философские сочинения и не только не скрывал своих мыслей, но даже старался чрез особый журнал распространить их в германской публике, потому что в то время он крепко был убежден в их истинности и плодотворности. Но он замолчал, как скоро оставило его это убеждение и уступило свое место в его душе колебанию, сомнению в результатах своей мысли и недоверию к себе. Тогда, заметив по его собственным словам, односторонность своего прежнего учения, он долго трудился, желая исправить, дополнить его чрез раскрытие другой стороны предмета. Из мира отвлеченностей он перешел к миру действительному, историческому, в продолжение нескольких лет изучал отдаленнейшие предания и мифологию древних народов, с глубоким вниманием читал священные книги Откровения и сочинения церковных писателей, в той справедливой уверенности, что в христианстве кроется живой источник истинной и плодотворной философии и что в познании Божественных вещей философствующий разум должен руководствоваться высочайшим авторитетом Откровения. В это время он уединялся от шума общественной жизни и от всех современных волнений, нередко скрывал свое местопребывание даже от друзей, дабы ничто не помешало ему сосредоточить все внимание, всю силу своего гения на предмете его исследований. Без сомнения, в эти годы многое из того, что прежде тщетно старался он понять, озарилось для него новым светом, дотоле неведомым. В минуты такого просветления мысли Шеллингу, может быть, не раз приходило желание поделиться с публикою своими новыми воззрениями. Но он не поддавался этому желанию, терпеливо ожидая того времени, когда его идеи созреют вполне и его мысль станет твердою ногою на избранном пути. Когда, по его мнению, на-

стало это время и он убедился, что владеть философиею, которая открывает новые, давно желанные познания и широко распространяет пределы человеческого ведения, тогда Шеллинг счел своею обязанностью раскрыть начала этой философии для публики и оправдаться пред нею в своем продолжительном молчании. «Если б я был убежден, что могу оказать науке существенную услугу, более важную, нежели какую мог оказать ей прежде, тогда я не явился бы сегодня пред вами», — говорил он своим слушателям в первой берлинской лекции. Но, казалось, как будто твердая уверенность Шеллинга в истине своих новых исследований до тех только пор и могла иметь место в его душе, пока они еще никому им не были сообщены. Едва только успел он окончить берлинские лекции, как его мысль опять поколебалась, опять возникло в нем сомнение в своем призвании, недоверие к началам и выводам своей положительной философии. Он с грустью видел, что впечатление, произведенное всеми его чтениями на слушателей, не соответствует его ожиданиям, что его опыт примирения философии с Откровением и различных философских направлений между собою никого вполне не удовлетворяет, — и он сам начал сознавать, что слишком много важных уступок ожидал от каждой из противных сторон, ни чем их не вознаграждая и даже не выполняя самых существенных требований каждой из них. В то же время он был крайне недоволен частыми применениями его положительной философии, которые были сделаны многими из его слушателей, справедливо замечая, что чрез эти применения добываются результаты не совсем согласные с его намерениями и ожиданиями. Это означало, что или в высказанных им основных понятиях о философии, мифологии и Откровении есть нечто ложное, или они еще недостаточно созрели в его собственном мышлении, и потому он не сумел высказать их ясно, с наукообразною отчетливостью и определенностью. Вообще мы думаем, что вскоре после берлинских лекций Шеллинг очень хорошо понял, что он не в силах выполнить великих обещаний, так торжественно данных им своим слушателям, ни оправдать надежд, им возбужденных в публике, — и без сомнения, неоднократно и горько сожалел о том, зачем он с такою самонадеянностью дал эти обещания и зачем дозволил публике возлагать на него столь огромные надежды. После этого мудро ли, что Шеллинг, обманувшийся в своей самоуверенности, разочарованный в самых теплых и, по-видимому, непоколебимых своих убеждениях, счел наиболее приличным для себя не выдавать в свете своей новой философской системы и молчать

о существенном ее содержании? Имеем ли мы право порицать его за это молчание? Напротив, не должны ли мы видеть в нем свидетельство глубокого уважения философа к истине, его высокой добросовестности, его искренности пред самим собою и пред публикою, во вред собственной славе и своему авторитету в глазах большинства? Шеллинг едва ли не прежде всех своих учеников и слушателей заметил главные недостатки своего учения и, так или иначе, признался в них. В истории наук много ли найдем мы лиц, которые решались бы на подобный подвиг, преодолев внутреннюю тяжкую скорбь о бесплодности своих многолетних трудов и о потере своей славы и даже самоуважения? У историков и критиков новейшей философии вошло в обычай сравнивать Шеллинга с Гегелем, и это сравнение обыкновенно оканчивается унижением первого пред последним. Но в настоящем случае, кого более должно уважать, — того ли, в искренней мысли которого человеческий разум путем собственного многотрудного развития пришел к сознанию своей ограниченности и кто, поняв односторонность отвлеченного логического мышления, всех увлекавшего, счел необходимым для успехов философии призвать на помощь к ней Откровение, — или того, кто, несмотря на множество неудач философствующего разума, обольщенный логическою силою своей мысли, вверился исключительно ее руководству и с гордостью объявил свою систему последнею ступенью общечеловеческого развития, истиннейшим выражением высшего самосознания?.. Шеллинг, долго уступавший первенство своему ученику, стал наконец выше его в истории современной философии, потому что понял недостаточность Гегелева логического мирозерцания, которое, по его словам, может прийти в философии только к отрицательным результатам, — и своею личною славою пожертвовал для того, чтоб доказать необходимость другого пути к живому познанию сущего, кроме пути диалектического развития понятий. Таким образом, в судьбе Шеллинга, в процессе его сознания отпечатлелся внутренний процесс развития всей философии настоящего века, — процесс, много обещавший и обещающий, но доселе не приведенный к концу. Будущее раскроет его результаты; а теперь как вообще о современной философии, так и о философии Шеллинга надобно сказать то же, что некогда Гегель сказал о последней: она доселе еще не созрела и пребывает в труде саморазвития (Hegel's Vorlesungen über die Geschichte d. Philosophie. Berlin, 1836. В. 3. S. 649).





А. А. ГРИГОРЬЕВ

О правде и искренности в искусстве

<...> Я верю с Шеллингом, что бессознательность придает произведениям творчества их неисследимую глубину. В душе художника истинного эта способность видеть орлиным оком общее в частном есть непременно синтетическая, хотя и требующая, конечно, поддержки, развития, воспитания. Тот, кто рожден с такого рода объективностью, есть уже художник истинный, поэт, творец. Надобно заметить притом еще вот что: *тип* как общий, отрешенный образ предполагает в том, кто способен его произвести, существование повторяющего частные явления жизни высшего идеала хотя бы даже и в смутном представлении. *Тип*, каков бы он ни был, есть уже *прекрасное*, и, по справедливому замечанию одного из поэтов наших, —

Только пчела узнает в цветке затаенную сладость,
Только художник во всем чует прекрасного след¹.

Переносясь в явления для создания из них типа, художник, если только он художник, вносит *свет* своей правды, своего идеала; узок и ограничен этот идеал — и типы, несмотря на свою жизненность, будут носить характер одностороннего представления, такого представления, в котором видно дно. <...>





А. А. ГРИГОРЬЕВ

**Критический взгляд на основы,
значение и приемы современной
критики искусства**

(Посвящено А. Н. Майкову)

<...> Пока идея der Aufklärung* развивалась только в умственном мире, явления реакции не могли быть столь резки, хотя Гердер уже носит в себе историческое и романтическое чувство. Пока продолжалось еще упоение, произведенное первым торжеством теории над жизнью, явления реакции не были еще сознательны, хотя сумеречное мерцание, сообщающее поэтический колорит деятельности Шатобриана¹, граничит уже с утреннею зарею исторического чувства и весь этот замечательный писатель есть не что иное, как его Рене², отравленный настоящим и глубоко, хотя безнадежно и бессознательно, грустящий по прошедшем. Все явления, как предварительные и тревожно-смутные, так и последовательно-противоположные и резко определенные, суть обнаружения новой силы, *силы исторического чувства*.

Эта сила открывалась, эта сила действует, от нее некуда уйти сознанию, да и незачем уходить. Пусть не удалась ее формула, т. е. историческое воззрение, — это ничего не значит. Может быть, еще несколько попыток формулирования не удадутся, как не удалось даже Шеллингу формулировать окончательно; но зато этот Платон нового мира разбил старую формулу, и она рухнула в бездну под молотом его логики.

Вот почему слова сего величайшего из мирских мыслителей позволил я себе избрать эпиграфом к моему рассуждению.

* Просвещения (нем.). — *Ред.*

Высшее значение формулы Шеллинга, поскольку обозначается она в доселе изданных последних его сочинениях, заключается в том, что всему: и народам и лицам — возвращается их *цельное, самоответственное* значение, что разбит кумир, которому приносились требы идольские, кумир отвлеченного духа человечества и его развития.

Развиваются — если можно уже употребить теперь это слово — народные организмы, нося в себе следы более или менее отдаленной принадлежности к первоначальному единству рода человеческого, единству не отвлеченному, моменту необходимо существовавшему.

Каждый таковой организм, так или иначе сложившийся, так или иначе видоизменивший первоначальное предание в своих преданиях и верованиях, вносит свой органический принцип в мировую жизнь. Естественно, что несколько таких *однородных* организмов, имея сходство в однородности принципов, образуют циклы древнего, среднего, нового мира.

Каждый таковой организм сам в себе замкнут, сам по себе необходим, сам по себе имеет полномочие жить по законам, ему свойственным, а не обязан служить переходною формою для другого; единство же между этими организмами, единство неизменное, никакому развитию не подлежащее, от начала одинаковое, есть правда души человеческой.

Чистейшая форма ее, хранившаяся под спудом еврейства, смутно доступная интуитивной силе души, опережавшей иногда многосложную операцию политеизма и, наконец, во плоти пришедшая в мир, — идеал, одним словом, пребывал и пребывает от века.

Он есть вечная правда, неизменный критериум различия добра и зла, права и не-права. Не он, стало быть, не вечная правда судится и измеряется веками, эпохами и народами, а века, эпохи и народы судятся и размеряются по мере хранения вечной правды души человеческой и по мере приближения к ней. <...>





А. А. ГРИГОРЬЕВ

**Несколько слов о законах
и терминах органической критики**

<...> Я употребляю слово «веяние», а не слово «влияние», потому что слово «веяние» точнее выражает мое убеждение в реальном бытии сил, которое разделяю я с поэтом Тютчевым¹ и с общим для нас с ним, что для меня очень лестно, учителем Шеллингом. В конце концов разъяснение слова «веяния» повело бы опять к бездне, по сторонам которой стоят два геркулесовых столба, два взгляда: *идеализм и утилитаризм* или, пожалуй, в средневековых формах — *реализм и номинализм*². <...>





А. А. ГРИГОРЬЕВ

**Из письма к М. П. Погодину
от 26 августа — 7 октября 1859 г.**

<...> Жизнь я все еще вел самую целомудренную и трезвенную, хотя целомудрие мне было физически страшно вредно — при моем темпераменте жеребца: кончилось тем, что я равнодушно не мог уже видеть даже моей прислужницы квартирной, с<ин>ьоры Линды, хоть она была и грязна, и нехороша. *Теоретическое* православие простиралось во мне до соблюдения всяких постов и проч. Внутри меня, собственно, жило уже другое — и какими софизмами¹ это другое согласовалось в голове с обрядовой религиозностью — понять весьма трудно простому смыслу, но очень легко — смыслу, искушенному всякими доктринами. В разговорах с замечательно восприимчивым субъектом — флорентийским попом² и с одной благородной, серьезной женщиной³ диалектика увлекла меня в дерзкую последовательность мысли, в сомнение, к которому из 747 ¹/₂ расколов православия (у *comptant* * и раскол официальный) принадлежу я убеждением: оказывалось ясно как день, что под православием разумею я сам для себя просто известное, стихийно-историческое начало, которому суждено еще жить и дать новые формы жизни, искусства, в противоположность другому, уже отжившему и давшему свой мир, свой цвет началу — католицизму. Что это начало, на почве славянства, и преимущественно великорусского славянства, с широтою его нравственного захвата, — должно обновить мир, — вот что стало для меня уже не смутным, а простым верованием — перед которым верования официальной церкви иже о Христе жандармирующих стали мне положительно скверны (тем более что у

* считая (*франц.*).

меня вертится перед глазами такой милый экземпляр их, как Бецкий⁴, — этот пакостный экстракт холопствующей, шпионничающей и надувающей церкви), — верования же социалистов, которых живой же экземпляр судьба мне послала в лице благороднейшего, возвышенного старого ребенка изгнанника Демостена Оливье⁵, — ребяческими и теоретически жалкими. Шеллингизм (старый и новый, он ведь все — один) проникал меня глубже и глубже — бессистемный и беспредельный, ибо он — жизнь, а не теория. <...>





А. А. ГРИГОРЬЕВ

Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина

(статья вторая)

<...> Шеллингизм, хотя имел у нас даровитых, глубокомысленных и даже строго логических представителей в лице И. В. Киреевского, Надеждина и Павлова, — но он, в первоначальной форме своей, завлекая своим таинственным тождеством сознающего *я* и сознаваемого *не-я*, приводил en définitive¹ к стихийному раздвоению, был узаконением, оправданием этого раздвоения — или, действуя другими, внешне мистическими своими сторонами, увлекал благородные, ищущие цельности, ищущие успокоения и центра, души в какие-то заоблачные выси, где их обманывали призрачные формы примирения в прошедшем, в отжитом мире... Новое учение смело ставило всеобъемлющий принцип, проводило его с строжайшею, железною логическою последовательностью, дразня в то же время душу своими отвлеченными таинственными сторонами...

Гейнрих Гейне сказал в одной из своих книг, что шеллингизм похож на иероглифы, которые издали кажутся изображениями странных, любопытных животных, а в сущности ничего не значат, — а гегелизм, напротив, на клинообразные письмена, присмотрясь к уродливости которых, видишь простые буквы — а буквами этими написаны самые простые, ясные и здравые истины¹. Это чрезвычайно остроумно — хоть и не совсем так и по отношению к иероглифам, и по отношению к шеллингизму. Но это больше чем остроумно, это — глубоко верно как выражение отношений той эпохи к двум учениям!.. <...>



* В конечном итоге (франц.). — *Ред.*



А. А. ГРИГОРЬЕВ

И. С. Тургенев и его деятельность

По поводу романа «Дворянское гнездо»

<...> Но, не говоря ничего намеренно, произведения искусства связаны тем не менее органически с жизнью творцов их и посредством этого с жизнью эпохи; как живые порождения, они выражают собою то, что есть живого в эпохе, часто как бы предугадывают вдаль, разъясняют или определяют смутные вопросы, сами нисколько, однако, не поставляя себе такого разъяснения задачею. Все *новое* вносится в жизнь только искусством: оно одно воплощает в созданиях своих то, что невидимо присутствует в воздухе эпохи. Больше еще: искусство часто заранее чувствует приближающееся будущее, как птицы заранее чувствуют вёдро или ненастье: трагическая черта в величавых ликах олимпийских изваяний, глубоко подмеченная Гегелем¹, или, что все равно, таинственные и грозные для олимпийцев провещения эсхиловского Промифея² — одно из ручательств за непосредственную прозорливость искусства, за его истинно божественное происхождение. Великий поэт-философ признал его поэтому за единственный истинный орган даже своей трансцендентальной философии. «Искусство, — говорит Шеллинг, — отверзает святилище, в котором горит единым огнем, сливаясь в первобытное и вечное единство, то, что разделено в природе и в истории, что постоянно расходится в жизни и в интеллигенции. Для художника, равно как и для философа, природа является не чем иным, как идеальным миром, бесконечно проявляющимся в конечных формах, отражением мира, имеющего только в мысли полную реальность...»³. Искусство, связанное с жизнью, видит, однако, дальше, нежели жизнь сама видит; а то, что уже есть в жизни, то, что носится в воздухе эпохи — постоянное или преходящее, — оно отражает как фокус и отразит так, что всякий почувствует правду

отражения, что всякий готов дивиться, как ему самому эта высшая правда жизни не представляла прежде столь же ярко. Искусство уловляет вечно текущую, вечно несущуюся вперед жизнь, отликает моменты ее в вековечные формы, связывая их процессом — опять-таки таинственным — с общею идеею души человеческой...

Я вынужден был прибегнуть к этим общим положениям, к этому философско-эстетическому *profession de foi**, — по крайней необходимости. Все, что некогда блистательно было высказано по этому поводу Белинским⁴, в наше время как будто забыто. От великого учителя нашего мы как будто наследовали только его вражды и симпатии, вовсе забывши их источники. Поневоле приходится повторять и повторяться, когда положения, высказанные раз — да и высказанные могущественным борцом, — положения, долженствовавшие стать навеки нерушимыми, на время позабыты, заслонены вопросами минуты. Дурно ли, хорошо ли — я продолжаю в этом отношении дело Белинского и горжусь этим смиренным назначением, — не отвечая ни на цинические выходки невежества, ни даже на минутные требования современности, предоставляя будущему рассудить, что право: верование ли в жизнь и искусство или верование в теорию и вопросы минуты? <...>



* Исповеданию веры (франц.) — Ред.



А. А. ГРИГОРЬЕВ

**Белинский и отрицательный взгляд
в литературе**

<...> О гегелизме Генрих Гейне сказал весьма остроумно, хоть и очень поверхностно, что он похож на странные и по формам уродливые письмена, которыми выражено простое и ясное содержание в противоположность таинственным иероглифам шеллингизма, в сущности, ничего якобы не выражающим. Ни в отношении к гегелизму, ни в отношении к шеллингизму это решительная неправда. И содержание гегелизма и содержание шеллингизма, как содержание вообще философии, безгранично широко и в сущности едино... <...>





А. А. ГРИГОРЬЕВ

Парадоксы органической критики

Письмо второе

<...> То стихийное, о чем упомянул я как о характеристической черте высших носителей настоящих «знамений века», не вредит им, впрочем, нисколько. Оно есть вместе и то жизненное в них, что Шеллинга, изведшего, с одной стороны, всю природу из абсолютного (в натурфилософии), и с другой — отождествившего абсолютное с природой (в системе трансцендентального идеализма), заставило не удовлетвориться, как удовлетворялся Гегель, красивой логической постройкой и идти далее... И тот же, кто скептические сомнения строгого критика Канта насчет несостоятельности человеческого разума порешил простейшим положением, что ножик не может сам испробовать, остер он или туп, тот же, кто из разума и его логики построил природу, отождествил разум с природою, то есть, другими словами, разум вывел из природы и в последней формации своей единственно мироохватывающей системы остановился в немом благоговении перед безграничною бездною жизни, порешивши логический гегелизм тоже простым положением, что потенция, заключенная в пределах человеческого черепа, конечно, односущественна с потенциею, разлитую в безграничном, но не адекватна (не в версту, по-хомяковски) ей в проявлениях, ибо правильные сами по себе выводы потенции при столкновении с веяниями вечной жизни подвергаются совершенно неожиданным видоизменениям, подвергаются действию иронии любви безграничной жизни. <...>





Н. Н. СТРАХОВ

**О методе естественных наук
и значении их в общем образовании**

<...> Как я сказал, гегелевская философия есть завершение того мышления, которое стремится к *органическому* пониманию вещей.

Гегелю принадлежит органическое понимание самой философии. Если свою систему он считал завершением философии, то не забудьте, что такое положение было возможно только на основании полного восстановления, полного воскрешения всех других систем. От этого и имя Шеллинга Гегель произносил всегда с великим уважением, как того, кто произвел последний переворот в философии. <...>





Н. Н. СТРАХОВ

Гегелевская философия в настоящее время

<...> Одни из первых противников Гегеля суть новошеллингианцы. Они особенно важны для нас, потому что, кажется, приобрели у нас многих последователей, именно из числа славянофилов, — название, которому нельзя не придавать почетного значения. Я попробую разобрать одно из возражений, указываемых приверженцем новой системы Шеллинга, Халибеусом. Он говорит о системе Гегеля: «Это есть система абсолютной деятельности, динамизма, движения без движущегося, жизни без живущего, бытия без существующего».

«Говорю — бытия без существующего, потому что, кажется, именно это слово *быть* виновато в недоразумении, так как это слово заключает и скрывает в себе это недоразумение».

«*Быть*, как глагол, вовсе не выражает того, о чем здесь мыслится, а выражает только состояние, способ и манеру (*die Art und Weise*) этого мыслимого. Это есть полагание его, состояние его, как положенного (*Hingestelltsein*), или, скорее, присутствие его в действительности, или, также, в сознании. Именно поэтому одна партия могла сказать: бытия нет, оно само по себе — ничто, а есть *то*, что имеет бытие, то, о чем говорится, что *оно* есть».

По-видимому, это очень основательно; но разве все это не есть чистое повторение Гегелевой диалектики? Разве Гегель не утверждает, что бытие и ничто тождественны?

Здесь, очевидно, другой умысел. Вы говорите, что нечто *существует*, и полагаете, конечно, что этим вы выражаете некоторое познание относительно этого существующего. Шеллингианец же говорит вам: нет, вы ничего не узнали, существующее осталось целиком, не тронутым, как оно есть. Ваше бытие, которое вы мыслите, совсем не то, что бытие, которое действи-

тельно имеет предмет. Вашего бытия нет, а то бытие, которое действительно имеет предмет, то бытие есть; потому что он действительно существует, тогда как в вашей мысли он только мыслится существующим.

Теперь уже легко видно, куда все это ведет. Что бы вы ни мыслили о предмете, я могу сказать вам, подражал Халибеусу: то, что вы мыслите, этого нет, это только одна мысль; в действительности же существует только то, о чем вы мыслите, вещь сама в себе. Эта вещь сама в себе остается целиком, не тронутую, сколько бы вы о ней ни мыслили.

Но ведь это — чистый кантианизм! Неужели же Гегель боролся с ним понапрасну? Можно ли было ожидать такого странного непонимания! *Бытие* есть первое слово Гегелевой логики именно потому, что нет никакой возможности различить мыслимое бытие от бытия действительного, что если в чем другом, так в этом, по крайней мере, нельзя сомневаться; именно, что приписывая предметам бытие, мы приписываем им не что-нибудь воображаемое, не что-нибудь такое, чего вообще, может быть, и вовсе нет, а то, что действительно есть. Мысля бытие вообще, мы, *вне всякого сомнения, без всякой возможности ошибки*, мыслим нечто действительное, так что здесь мысль и то, что не есть мысль (т. е. бытие), — совпадают, тождественны. Таким образом, вместо того, чтобы пойти дальше Гегеля, Шеллинг воротился назад и упорно держится категорий, уже поглощенных диалектикою. <...>





Н. Н. СТРАХОВ

Главная черта мышления

<...> Наука чистого мышления, диалектика, была обрабатываема Фихте, Шеллингом и Гегелем. Вся трудность ее заключается в том, чтобы твердо держаться основной точки зрения, то есть субъективности мысли. Мысль должна отдать себе отчет во всех своих формах и движениях, должна мыслить только одну себя. Так, у Канта в «Критике чистого разума» все объективное бытие, весь действительный мир полагался равным X , величине, о которой ничего неизвестно. Мысль была совершенно внутри себя и работала над самой собою. При такой работе нас может постоянно смущать призрак объективного мира, к которому так привыкла обращаться наша мысль. Когда философ утверждает, что бытие и ничто тождественны, нас это поражает, как будто он хотел сказать, что все вещи, существующие в объективном мире, не существуют. Между тем философ имел в виду лишь один субъективный смысл, то есть хотел сказать, что пока мы приписываем вещам только *бытие* вообще, такое бытие, которое принадлежит *всему, что ни существует*, следовательно, и всякому созданию воображения, до тех пор мы еще *ничего* не мыслим. Для того чтобы отличить свое бытие от *небытия*, от *ничто*, мысль должна еще что-нибудь внести в свое определение. Другими словами, это значит: вещи не могут просто *быть* и больше ничего; такое бытие немислимо; такое бытие все равно, что *небытие*.

Возражения, делаемые против диалектики, основываются большею частью на подобном внесении объективного отношения в ее чисто субъективный процесс. Так, например, Шеллинг не хотел признать, что понятие *бытия* совершенно определяется и ограничивается своею противоположностью: *ничто, небытие*, и утверждал, что диалектический ход требует от бытия перейти к понятию *предбытия* (*Vorsein*). Очевидно, такой ход был

бы возможен, если бы бытие было не мое понятие, а нечто объективное. В моей мысли бытию прямо и чисто противоположно ничто. Но если бытие положено в действительности, то есть составляет нечто мне неизвестное и непроницаемое, то я не знаю, что ему противоположно, и могу мысленно только сказать, что оно отличается от некоторого *предбытия*. Но это значит только, что я из субъективной области вступил в объективную.

Гораздо справедливее то замечание Шеллинга, что логика Гегеля есть мысль, в которой ничего не мыслится. Нужно только прибавить к этому: кроме мысли. <...>





Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Очерки гоголевского периода русской литературы

<...> Надеждин ввел в наше литературное сознание идеи, выработанные немецкою философию... Это заслуга очень важная. Но Надеждин был последователем Шеллинга и если принадлежал, как мы говорили, к тем из учеников этого философа, которые развивали его понятия сообразно духу времени, то все, однако же, в сущности оставался учеником Шеллинга. Но система этого мыслителя сама по себе неудовлетворительна, и главное значение ее состоит только в том, что она была зародышем, из которого развилась система Гегеля. Этого философа Надеждин, как по всему видно, никогда не признавал своим руководителем, считая его не более как даровитым последователем Шеллинга. Понять Гегеля, который дал истинный смысл и настоящую цену неопределенным и отрывочным мыслям Шеллинга, было предоставлено уже следующему поколению, обратившемуся к изучению немецкой философии отчасти по самостоятельному стремлению, отчасти, конечно, благодаря деятельности Надеждина и Павлова. Несколько времени эти юноши абсолютную истину считали учение Гегеля в таком виде, как излагал его этот мыслитель. Но скоро познакомились они с сочинениями учеников Гегеля, которые, с строгою последовательностью развивая существенные идеи учителя, отвергали все, что в его системе противоречило этим основным принципам, и, наконец, преобразовали его систему так, как прежде он преобразовал систему Шеллинга¹. Без всякого преувеличения надобно сказать, что так называемую школу Гегеля образовано было совершенно новое философское учение, которому система самого Гегеля служила не более, как предшественницею, только в этом учении получившею свой смысл и оправда-

ние. Тем завершилось развитие немецкой философии, которая, теперь в первый раз достигнув положительных решений, сбросила свою прежнюю схоластическую форму метафизической трансцендентальности и, признав тожество своих результатов с учением естественных наук, слилась с общей теорией естествоведения и антропологию².

Тогда и увлечение системою Гегеля, которому на время совершенно подчинялись молодые русские приверженцы немецкой философии, уступило место новым воззрениям, высказанным его учениками. Предмет этот имеет высокую важность для истории нашей литературы, потому что из тесного дружеского кружка, о котором мы говорим и душою которого был Н. В. Станкевич, скончавшийся в первой поре молодости, вышли или впоследствии примкнули к нему почти все те замечательные люди, которых имена составляют честь нашей новой словесности, от Кольцова³ до г. Тургенева. Без сомнения, когда-нибудь этот благороднейший и чистейший эпизод истории русской литературы будет рассказан публике достойным образом. В настоящую минуту еще не пришла пора для того.

Таким образом, в течение семи или восьми лет научные понятия, на которых должна основываться критика, прошли два великие фазиса развития и достигли той окончательной ясности, полноты и последовательности, которой недоставало им в системе самого Гегеля, не только в системе Шеллинга (содержавшей не более как отрывочные и неопределенные зародыши того, что было высказываемо Гегелем)⁴. И если Шеллинг в настоящее время имеет значение только как непосредственный учитель Гегеля, то и сам Гегель, в свою очередь, имеет значение только как предшественник стройного и полного учения, выработанного его школою из тех принципов, которые в его системе высказывались не более как в виде темных предчувствий, оставались без приложений и даже были подавляемы противоречащими их существенному смыслу трансцендентальными понятиями, наследием одностороннего идеализма. Только трудами новейших немецких мыслителей философия получила содержание, соответствующее требованиям точных наук, и основалась, подобно естествоведению, на строгом анализе фактов. <...>





Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Критика философских предубеждений против общинного владения

<...> Мы не последователи Гегеля, а тем менее последователи Шеллинга; но не можем не признать, что обе эти системы оказали большие услуги науке раскрытием общих форм, по которым движется процесс развития. Основной результат этих открытий выражается следующей аксиомой: «По форме высшая степень развития сходна с началом, от которого оно отправляется». Эта мысль заключает в себе коренную сущность шеллинговой системы; еще точнее и подробнее раскрыта она Гегелем, у которого вся система состоит в проведении этого основного принципа чрез все явления мировой жизни от ее самых общих состояний до мельчайших подробностей каждой отдельной сферы бытия. Для читателей, знакомых с немецкою философиею, последующее наше раскрывание этого закона не представит ничего нового; оно должно служить только к тому, чтобы выставить в полном свете непоследовательность людей, не замечавших, что дают оружие сами против себя, когда налегают с такою силою на первобытность формы общинного владения.

Высшая степень развития по форме сходна с его началом — это мы видим во всех сферах жизни. <...>





М. И. ВЛАДИСЛАВЛЕВ

Современное положение философии и ее задачи

<...> Мы сказали, что все усилия Фихте были сведены на то, чтоб указать первичный акт деятельности духа, из которого последовательно возникают все другие акты его деятельности, то есть чтоб открыть внутренний творческий организм духа и проследить его, так сказать, самотворение. Но очевидно было, с другой стороны, что чего-то недоставало в фихтевском объяснении всего мира представлений наших о внешнем мире. В чем заключается та необходимость, с которою мы помимо воли своей и всяких соображений, так сказать, принуждаемся представлять внешние предметы в том, а не другом виде? Это принуждение должно быть или в нас самих, или вне нас. Если положить его вне нас, то исследования опять сведутся на ту почву, на которой были они до Канта. Следовательно, оно должно быть в нас и должно быть приписано действию особой, так сказать, задерживающей силы, так сказать, реальной силы. Такова ранняя точка зрения Шеллинга. Уже и в ней таились задатки того направления, которое потом обнаружилось в его системе абсолютного тождества. Первичный акт духа, за которым следовали все другие разнообразные акты, — были актами субъективного духа. Точно так же легко можно предположить, что и в природе один простой первичный акт открывает собою ряд разнообразнейших действий, из которых слагается вся жизнь природы. В свою очередь, требование единства принципа заставило Шеллинга снова искать одного начала, из которого мог бы быть выведен идеальный мир мысли и реальный — бытия. Таким образом, мысль легко возвысилась до понятия абсолютного существа, в котором познание и бытие тождественны, в котором соединены неразрывным союзом идеальное и реальное бытие, от которого получили начало свое: реальный

мир бытия — царство объективных форм, идеальный мир знаний — царство соответствующих субъективных форм познания. Вот в чем состоит сущность той системы абсолютного тождества, которая представляла попытку совместить в себе основные идеи Спинозы с идеями Фихте.

Но идеи Шеллинга, с точки зрения направления, к которому он думал принадлежать, представляли два весьма важных недостатка. Во-первых, в идее абсолютного тождества весь разнообразный мир явлений и мысли смешивался в одно, в один хаос, по меткому выражению Гегеля, покрывался одной темнотой, в которой все кошки серы. Мысль о тождестве кроме того, что была в системе как бы *petitio principii*, ничем не доказанным предположением, вела действительно только к смешению двух областей бытия. С другой стороны, Шеллинг со своими категорическими предположениями, не допускавшими никакого сомнения, казалось, возвращался *de facto* к тому догматическому тону философии, из которого она выбилась только благодаря великому труду Канта¹. Но догматизм в системе неизбежен, если не будет принято в ней такого метода, который навсегда устранил бы возможность догматического тона. Этот метод должен в самом себе иметь движущую силу, носить в себе начало самоорганизования, ничего не оставляя на волю человеческого произвола. Таким методом должна быть построена вся философия, обнимающая собою формы знания и реального бытия, способная выразить все сходство и различие бесчисленных форм того и другого. Эта философия должна рассказать нам всю тайну природы и навсегда решить философские задачи. Ни в какое другое время человеческого образования не являлся человек с более смелым планом, по-видимому, с более верными залогом на успех. Система Гегеля возбудила громадное одушевление и еще бóльшие надежды у всех образованных людей своего времени. Ключ философии, казалось, был найден в так называемом диалектическом, или предметном, гегелевском методе. <...>





М. М. ТРОИЦКИЙ

Немецкая психология в текущем столетии

<...> Универсальный закон ума состоит у Шеллинга в следующем: «противоположности соединяются в единстве и единство разделяется на противоположности».

Так как этот закон не встречается ни между основными, ни между производными законами ума, известными индуктивной науке о духе и, следовательно, принадлежит к числу внушений «богини фантазии», как называли свой руководящий гений последователи Шеллинга Штеффенс и Эшенмайер, — то и неудивительно, что «умственное созерцание» открывает такой закон ума и в природе физической. Разоблачая ложь этих внушений, т. е. подвергая этот закон психологическому анализу, мы найдем, что он сложился не столько из наблюдений над операциями нашего ума, сколько из данных физики. Психология не может допустить, чтобы наши умственные, противоположные, контрастирующие состояния сходились между собою, как сходятся вещественные субстанции, и составляли собою какое-нибудь третье состояние, распадающееся на новые, современно существующие состояния. Наука о духе знает одно сосуществование относительное, составляющееся, как нам кажется, из преемственно возникавших состояний; и никакая экспериментация не в состоянии разложить раз сложившееся духовное относительное сосуществование: духовные явления не допускают обратного анализа. Какой же смысл может иметь это «разделение» единства на противоположности в приложении к духу — разделение, поставляемое законом ума? Тот ли, что сложное духовное явление производит новый контраст, два новых контрастирующих состояния? Но такого закона до сих пор еще не подмечено в фактах умственной жизни, в ряду других общих и частных законов. Современное «соединение противоположностей в единстве» есть, конечно, факт природы ма-

териальной, антитезы внешнего мира, — север и юг, запад и восток, правое и левое, полюсы магнитной стрелки, положительное и отрицательное электричество и т. д. Что это замечание над фактами вещественными послужило к составлению «универсального закона ума», этого не думал скрывать и сам Шеллинг и называл его законом «магнитных, или полярных, отношений». Другой элемент закона, разделение противоположностей на новые противоположности, есть отчасти продукт физики, и отчасти метафизики. Физическое деление противоположностей выступает, напр<имер>, в электричестве; но выступает только то, что предполагалось соединенным, те же самые противоположности, какие можно предполагать существовавшими порознь до их соединения. Новость здесь не дается, и если бы она была дана, мы не отыскиали бы больше нашего процесса деления противоположностей. Новость деления есть, очевидно, общий постулат сей системы — движение вперед, к «цели» (Кантова «Критика суждений») и именно движение как преемство «эволюции» (Спиноза, Фихте). Такая сложность Шеллингова закона не помешала ему стать в «Философии природы» законом «универсальным», т. е. элементарным, — эта смесь чувственных и духовных качеств, начало и конец стушовывания всех разниц в природе и духе, составляющего наперекор здравому научному смыслу задачу Шеллинговой философии.

Если бы Шеллинг ограничился простым указанием на некоторые признаки существования такого закона в природе материальной, то по самому составу его эта задача не представляла бы особенных трудностей; потому что это значило бы только отдать наукам естественным, что у них взято. Но Шеллингу нужно «построить» — построить все физические преемства как исполняющие предписания изобретенного им закона ума; а это значило, в смысле системы, вывести физические явления, как ряд последовательных «эволюций» абсолютного я, направляющихся к своему концу, — явлениям субъективным или духовным; ряд мировых или космических событий, составляющих историю материального мира, до образования человека, или точнее, до начала ощущения.

Подобная широкая задача представляет естественным наукам трудности непреодолимые; вселенную мы застаем в момент необозримого сосуществования, и универсальные законы физики, законы всеобщего механизма, определены только относительно, в пределах всегда предполагаемого, при исчислении, сосуществования. Поэтому генезис вселенной представлял до сих пор задачу неблагоприятную; и если бы наукам естествен-

ным когда-нибудь и удалось решить ее, то они исполнили бы это, конечно, только путем индукции.

Но в детстве науки всегда существовали «космологии», составленные помимо опытов и наблюдений; мы находим их и в Индии, и в Греции. Шеллинг примкнул к этому роду «созерцаний» — и труд вышел довольно сподручный; «универсальный закон ума» по волшебству Шеллинга, без всякого затруднения создал природы... его философии. Таким образом, мы узнали, что «творческое воображение», полагающее или производящее пространство и время, вместо того чтобы приступить, как у Фихте, прямо к синтезу чувственных качеств с этими «априорными» формами чувственности и дать нам таким образом чувственные вещи, — сначала производит феномен материи вообще, потом феномены света и тяжести вообще, потом другие так называемые нами физические агенты или физические процессы, пока дело не дойдет преимущественно до процесса органического, с которым, как известно, связан феномен ощущения, начинающего мир духа.

Так учили в старину и в Греции, что из эфира происходит огонь, а из огня воздух, а из воздуха вода, а из воды тела, а в телах ощущение. Вся разница состоит не в способе «спекуляции», а в данных физических наук, во времена какого-нибудь Гераклита¹ или Диогена аполлонийского² и во времена Шеллинга; это рекомендация физике, а не «спекуляции». Другая разница в претензиях; древние космологи постоянно жаловались на скудость человеческих знаний о предметах подобного рода; а Шеллинг уверял, что он дает «абсолютное знание», что его устами говорит само «абсолютное».

Если остановиться на этих «созерцаниях» нового пророка, то не можем не почувствовать всей наивности такой философии природы. Философ-идеалист не знает причин ощущений, внешних нашему духу: и если, как Беркли или Фихте, различает в ощущении предмет ощущения и самое ощущение, то это очевидный остаток схоластики — «интенциональные идеи» в акте ощущения. Таким образом, можно приписывать ощущениям, воображению, идеям, уму какие угодно «божественные» достоинства; но выходить из круга наших ощущений и связанных с ними духовных явлений идеалист не имеет права. А оставаясь здесь, на почве психологического анализа, найдем, что пространство и время, т. е. протяжение и время, не произведут материи, потому что в них недостает одного из существенных факторов ее, мускульных чувств противодействия; что пространство и время не производят света, а отчасти производятся

им; не производят тяжести, потому что тяжесть, момент механический, чувства противодействия, суть совершенно одно и то же; что свет не имеет свойств «расширяться в бесконечность» — как полагает эта система, — потому что момент расширения, движения в зрении, есть явление производное — комбинация движения с светом и т. д. Итак, для психологии экспериментальной построение Шеллинга есть ряд того наивного анализа нашей чувственности, который находит готовые, «чистые», «априорные» формы чувственности раньше всякого проблеска мускульных чувств.

Если же построение Шеллинга есть вывод физический, нечто вроде теории Грува «о взаимном соотношении физических сил», то никакая физика не напала до сих пор на следы того универсального закона, по которому противоположности соединяются в единстве и единство разделяется на противоположности. Единственные науки, говорим, в этом случае глухи к контрастам; а между тем, как мы видели, контрасты и суть единственный фактор шеллингова закона, напоминающий состояния ума. И в итоге оказывается, что видения Шеллинга опровергаются столько же индуктивною наукою о духе, как и здравою философиею природы; а «Философия природы» Шеллинга остается тем, чем была, — фантастическим законом и фантастическим построением, неостроумною шуткою над здравым смыслом науки.

Нет нужды прибавлять, что схоластика Шеллинга, различающая предмет ощущения от самого акта ощущения, — покончивши с предметом, продолжает, в духе Фихтевой системы, заниматься субъектом, начиная ощущениями (актами) и оканчивая высшими духовными явлениями, и понимает все это с точки зрения схоластической психологии, Кантовых «трансцендентальностей», Фихтевой «эволюции» и «универсального принципа магнитных отношений».

К подобной обработке духовных и вещественных явлений прилагается, более чем к теории Беркли, замечание Броуна³, что понимать идеи как самостоятельные субстанции и на этом созидать науку о природе и науку о духе не значит делать вещество умом, как хотел Шеллинг, — а ум веществом, — что впоследствии и составило заслуженную кару немецкого идеализма.

Рядом с идеями как природою, или физическими процессами и вещами, Шеллинг поставил идеи как феномены нашего ума, понимая их, конечно, в смысле возвышенном, как субстанции или эссенции вещей, как их родовые и видовые сущнос-

ти, — словом, как это понималось долгое время и схоластикой в теории так называемого «реализма»; но с более высоким взглядом на эти родовые и видовые сущности — как эволюции «абсолютного я», переименованного позднее в «абсолютное тожество» реального (природы, идей в акте ощущения) и идеального (духа, идей в акте мысли). Эволюция идей как общих понятий идет опять «наперекор природе» — от общего (идеи бытия) к частному и создает некоторое подобие Платонова «мира идей»; — с тем различием, что в «Системе трансцендентального идеализма» сцена их действия — наш дух, или конечный субъект, понимаемый как «проявление абсолютного», между тем как у Платона место идей — в Боге и ум человеческий носит в себе только слабые копии их; далее, Платон рассматривает идеи обыкновенно в отношении сосуществования, а Шеллинг, следуя Фихте или Спинозе, должен рассматривать их прежде всего в отношении преемства или «эволюции».

Отбрасывая все мечтательное из выстроенных Шеллингом двух идеальных миров, мы получим просто внешние, чувственные вещи, известные физике, и наши собственные понятия, известные психологии. Какое бы высокое достоинство мы ни приписали своим понятиям о вещах, хотя бы видели в них не просто «эволюцию абсолютного», или Божества, а целый сонм богов, нечто вроде нового олимпа, — во всяком случае они не перестанут быть тем, что они есть, — нашими собственными мыслями, нашими умственными состояниями. Таким же образом материя останется все тою же материей, тем же светом в глазах и тою же тяжестью на плечах, хотя бы мы признали ее составленную не из каких-нибудь атомов, а из духов — из силф, гномов, саламандр и nereid⁴. И вот что, по-видимому, побудило Шеллинга прибавить к двум своим идеальным мирам, невысокого полета и только с высокими претензиями, третий идеальный мир, составляющий с двумя первыми золотую цепь миров и занимающий в «абсолютном» более внутреннее, глубокое место; это мир, совершенно отвечающий Платоновым идеям как обнаружениям в природе и духе. Такая надстройка произведена Шеллингом позднее, в «Философии религии» или «откровения», и особенная мука ее зависела от незнакомого Платону принципа «эволюции». Надобно было, чтобы мир идеальный, который мы зовем просто вещами, вытекал из этого надстроенного идеального, который есть только копия наших общих понятий или, как полагал Шеллинг вслед за Платоном и другими, — которого наши понятия суть только копии; надобно было, говорим, чтобы из этих общих идеальных сущнос-

тей вытекали чувственные вещи, т. е. частное, особенное. И так как в опыте из частного получается только частное, как в природе, так и в наших понятиях; так как, гораздо более, общего как особых субстанций, будут ли это вещи или идеи, не существует ни в природе, ни в духе, то «эволюция» частных вещей из родовых сущностей до того затруднила Шеллинга, что он даже прибег для объяснения феномена природы — к теории «падения» или «отпадения» идей, от «абсолютного», или Божества. Идеи... отпадают... от «абсолютного»... Тут уж мы не находим достаточно слов для выражения своего удивления перед видениями немецкого пророка. «Что касается философии откровения», говорит с восторгом Фортлаге⁵, «то на нее нельзя смотреть как на простую главу новой философии. Дело здесь идет скорее о восстановлении первостарейшей религиозной системы пантеистических взглядов — той системы, которая во всемирной истории является перед нами совершенно в одних и тех же чертах и у браминов⁶, и у Плотина, и у каббалистов⁷, и наконец, снова у Таулера⁸, Якова Бема, Сведенборга...⁹» * Значит, мы достигли здесь геркулесовых столбов метафизической мечтательности...

Шеллинг и его школа терялись долгое время в «умственном созерцании» всех явлений вообще. Сам Шеллинг до конца своей литературной карьеры не сумел остановиться на каком-нибудь частном сюжете; но его последователи, начиная с брата его, Карла Эбергарда Шеллинга, мало-помалу перешли к изучению собственно духовных явлений; и кончили тем, что за психологию забыли всякую обработку философии природы, которая, впрочем, весьма мало и нуждалась в их услугах. Нетрудно понять, что при огромном количестве поклонников философии Шеллинга такой оборот дела должен был подарить Германии огромное количество психологических работ; и действительно, психологическая литература Шеллинговой школы составит едва ли не целую треть всех по этой части немецких сочинений. Нельзя не пожалеть, что такое количество умственных сил израсходовано так непроизводительно для науки. Потому что в целой этой литературе едва ли найдется несколько десятков сносных психологических замечаний и, конечно, не найдется ни одной важной психологической истины. Такие вещи не даются и простому наблюдению; а последователи Шеллинга руководились обыкновенно внушениями «богини фантазии». Приро-

* *Fortlage*. Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. 1852. P. 236.

ду материальную и духовную они «созерцали» сквозь цветные очки «Философии природы и откровения» Шеллинга; и находили в ней краски, незримые для невооруженного таким образом глаза. Основную заботу их была умилительная попытка обратиться вещество в дух, обращая при этом дух в вещество, — задача Шеллинговой «Философии природы». Это — созерцание аналогии между явлениями духовными и вещественными — которые при созерцании особого «мира идей», в смысле «Философии религии», обращались в параллелизм трех миров. Но вследствие принципа постепенной «эволюции» вещественных и духовных явлений из абсолютного тождества — эволюции, идущей подготовляющими друг друга ступенями, та же самая универсальная задача повсюдного стушевания разниц повторяется в изучении природы и духа порознь. Это — созерцание аналогий в различных царствах природы материальной и в различных классах духовных явлений. Одним словом, аналогия, это слабое вспомогательное средство здоровой философии, была у психологов Шеллинга настоящим рычагом всякого рода открытий, — конечно, без доказательств; «созерцания» не нуждаются в аргументации. Всюду и везде мерещились этим психологам таинственные намеки одних явлений на другие; отсюда язык их видений есть какая-то пестрая смесь тропов¹⁰, фигур, символов, образов, в которых надобно искать ведомого им одним, эсotericического¹¹ смысла Шеллингова гносиса. И в последнем отношении между психологами этой школы существует известная разница, соответствующая трем эволюциям Шеллинговой философии. Одни из них толковали явления собственно с точки зрения «Философии природы»; другие примыкали, в своей герминевтике, к руководству полной системы идеализма, названной «Системою тождества» и третьи следовали за Шеллингом на берега Ганга, Нила и Евфрата — в траурные области «Философии откровения». <...>





В. С. СОЛОВЬЕВ

Свобода и зло в философии Шеллинга

Статья «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit», вышедшая в 1809 г., была последней из крупных статей его <Шеллинга>, напечатанных при его жизни. В ней система Шеллинга достигает окончательного развития, и в ней она вся изложена в короткой и ясной форме. Все, что он писал после того (появившееся в печати после его смерти), является или пояснением идей, развитых в этой статье, или более детальной разработкой их и по достоинству стоит ниже ее, что сознавал, вероятно, и сам Шеллинг, не решившийся ничего напечатать. Но, не представляя шага вперед, эти статьи служат все же значительным подспорьем для понимания ее, как, например, лекции, читанные Шеллингом в Штутгарте в 1810 г. в небольшом кругу знакомых и почитателей. Затем непосредственно связан с этой статьей ответ Шеллинга на письмо Эшенмайера. В этом ответе мы находим отдельные названия для различных потенций Божества. В статье «Über die Freiheit» дается одно название «Бог», здесь же Шеллинг Богом называет божество как субъект существования, существо же, заключающее в себе основание и субъект, он называет Абсолютом. Здесь же он дает более точное понятие основания. Полнее это понятие развито в статье «Die Weltalter»¹, которую Шеллинг все собирался напечатать и которая даже была объявлена в ярмарочном каталоге, но, уже набранная, была взята Шеллингом обратно. Истинное назначение науки есть история развития живого, действительного существа. Высшая наука имеет своим предметом старейшее высшее существо — Бога. История развития живого Бога или его самооткровения разделяется на три периода, эти периоды, или зоны, века (Weltalter) суть: прошлое, настоящее и будущее. В большей части статьи «Die Weltalter» Шеллинг рассказывает прошедшее Бога, ибо

только оно известно, а только известное может быть рассказано, настоящее же только познается и, следовательно, может быть только изображено, а будущее предчувствуется и, следовательно, может быть только предсказываемо.

Таким образом, «Die Weltalter» является скорее предисловием к «Über die Freiheit», чем дальнейшим учением о свободе. Живое и реальное понятие свободы состоит в том, что она есть способность к добру и злу, следовательно, задачей всякой философской системы (и в то же время камнем преткновения) является выяснение происхождения зла. Этой задаче может удовлетворить только натурфилософия благодаря тому, что эта система соединяет в себе идеализм с реализмом и признает Божество абсолютным единством реального и идеального. Признание абсолютного Божества есть необходимое основание всякой философии, не доказываемое ею, подобно тому как в геометрии не доказывается существование пространства, а принимается как необходимое*. Всеми признается, что Божество есть сущее всех существ, чистейшая любовь и как таковое имеет личное существование. Но сама по себе любовь не может достигнуть бытия, ибо бытие заключается в самости, эгоизме обособленности, [и как сущее всех сущих] Божество является противоположностью личности. Следовательно, если бы существовало одно идеальное начало, Божество не могло бы быть личностью, необходима такая же вечная сила самости, эгоизма, которая и есть реальное начало**.

Божество есть первосущество; не имея ничего вне или раньше себя, оно необходимо заключает в себе оба начала (реальное и идеальное). Но всякое существование начинается с бессознательного состояния, для Божества это есть индифферентность, неразделенность его начала, т. е. они не содержатся в нем ни как противоположности, ни как единство***. Такое первосущество есть Божество безличное и безжизненное, ибо жизнь и личность имеют место только <тогда>, когда существуют противоположности (Grundgesetz des Gegensatzes — всякая вещь для своего проявления нуждается в том, что не есть она сама sensu stricto).

Это первосущество свободно пожелало (ибо, так как <нет> ничего вне его, что могло бы его побудить действова[ть] только

* Schelling. Sämmtliche Werke, 1861. Erste Abtheilung. 1860—1861. Т. VII. Ст. 423.

** Там же. Т. VIII, ст. 210.

*** Там же. Т. VII, ст. 432.

по законам своей природы) себя проявить. Для этого оно должно было выделить из себя то, что могло бы служить противоположностью ему как субъекту и что поэтому является основанием его личной сознательной жизни. Сознание начинается с того момента, когда Божество часть самого себя противопоставляет другой части: Божество полагает себя в первый момент как бессознательное, реальное, но в тот же момент оно полагает себя и как противоположность, идеальное. Высшее идеальное начало отталкивает от себя низшее, с которым оно находится в бессознательном смешении, и обратно, низшее, замыкаясь, обособляется от высшего и таким образом возникает двойственность начал*. Это дифференцирование первосущества не следует понимать как распадение целого на части, нам первосущество в обоих началах является как целое, следовательно, эти начала тождественны по сущности и отличны только по форме**. (Подобно тому как чувство и ум данного человека тождественны по сущности, ибо принадлежат одному и тому же существу, но в своем проявлении они вполне различны и независимы друг от друга.)

Все различие начал проистекает оттого, что одно есть основание существования и, следовательно, само по себе не существующее, другое же есть существующее в себе самом***.

Основание должно предшествовать существующему во времени, но существующее является высшим началом, ибо и основание существует только для того, чтобы могло проявиться существующее. Но выше этих двух начал — Абсолют, который есть живое единство их.

* Там же. Т. VII, ст. 435.

** Там же. Т. VIII, ст. 165.

*** Отношение Бога — субъекта к основанию подобно отношению света к тьме, разума — к неразумному, сознательного — к бессознательному. Свет как понятие есть существующее в себе самом и для этого (в себе самом существовании) не нуждается ни в каком ином принципе. Но для того, чтобы проявить себя как таковое, обнаружиться деятельно, он нуждается в противодействующем принципе, который поэтому и является основанием, условием его актуализации и как таковое предшествует свету не как понятие, но во времени. Следовательно, тьма не имеет первоначально бытия в себе самой, а только бытие извне себя, ибо существует только ради проявления света, и только свет является для нее причиной некоторого бытия в себе самой. Следовательно, свет есть творящее начало, вызывающее из несуществующего начала существующее (тварь). Т. VIII, ст. 173—174.

Так [как] первое начало является условием личного существования Бога, то его основной характер есть эгоизм, желание личной жизни, замкнутость. Являясь целым Божеством, оно тоже включает в себе оба принципа, но <еще> и <наделено> характером первого начала, т. е. и жаждой отдельного бытия. Поэтому первое начало, рассматриваемое независимо от второго, представляется вечной сменой жизней, вечным круговоротом, ибо его принципы имеют одинаковое право на бытие, которого они жаждут, вечно сменяя друг друга. Благодаря этому постоянному возвращению к началу и вечному возобновлению жизнь становится субстанцией в действительном значении этого слова; вечнопробывающей*.

Следовательно, первое начало само по себе не может создать ничего постоянного, оно должно подчиниться второму началу, основной характер которого есть любовь, отказаться от самостоятельного существования, стать только средой, в которой будет действовать любовь, для того чтобы творение имело место. Это подчинение божественного эгоизма божественной любви и есть начало творения**, результатом которого является видимая нами природа, которая есть первое начало, или божественный эгоизм, смягченное и покоренное божественной любовью. В первом начале заключается целое Божество, но бессознательно, в нем принципы находятся в смешении; дело любви и состоит в разделении их для того, чтобы, возбудив их противоположность, выделить из основания то, что в нем заключается собственно божественного, — единство принципов. Разделенные принципы образуют тело как продукт субстанции, связь же их есть душа***.

Второе начало есть вечная свобода, воля, лишенная всякого желания. Являясь целым Божеством, оно также включает в себе два принципа, но с печатью любви, которая есть основной характер второго начала. Эти принципы вначале не разделены. Стремление породить Бога живого вызывает разделение их, ибо второе начало может вступить в единение с основанием только через принцип, который в нем самом есть низшее и служит основанием для высшего. Этот принцип есть разум. По воле любви он проникает всю природу и уже не может произвольно отделиться от нее. Силы вечной природы становятся его орудиями. Но это слияние не уничтожает первоначального раз-

* Там же. Т. VIII, ст. 230.

** Там же. Т. VII, ст. 439.

*** Там же. Т. VII, ст. 442.

личия*, и каждое родившееся существо заключает в себе оба начала, слившиеся воедино в большей или меньшей степени. Первое начало есть самоволие, но пока оно не вполне просвещено разумом, оно является только слепой волей, которой подчиняется разум как универсальной воле.

Действие разума на первое начало состоит в том, что он пробуждает его к сознанию, т. е. к разделению заключенных в нем принципов. Это разделение не может быть достигнуто тотчас же, ибо первое начало по своему характеру (замыкающий) должно противиться ему, и поэтому является целый последовательный ряд тварей, в котором разделение идет все глубже и глубже, пока не достигается цель творения, т. е. такое сознательное существо, в котором произошло полное разделение принципов и через это достигнуто единство их**, а только оно как собственно божественное, заключенное в природе, и может слиться с идеальным началом. Такое существо, заключающее в себе оба начала, [слившиеся воедино], является божеством, отличным от абсолютного Божества только тем, что оно есть божество рожденное, вызванное к существованию от несуществующего***. Это и есть человек до грехопадения, завершающий первый период творения.

Но слияние начал возможно только при том условии, чтобы низшее начало признало себя основанием высшего, и человек является божеством и, следовательно, вечным добром только в том случае, если в нем низшее, реальное начало вполне отказалось от существования для себя и существует только как основание высшего идеального начала. Если же, напротив, реальное начало будет стремиться к самостоятельной деятельности, тогда единство будет разрушено (но не уничтожено), т. е. произойдет извращение принципов, а это и есть зло.

Но такое разрушение единства возможно только в существе, свободном по отношению к обоим началам, и такое существо есть человек. Абсолютно свободным существом является только Бог, абсолютно существующее. Человек же есть существующее, вызванное к существованию из несуществующего, и через это пользуется совсем особенной свободой****. Он свободен по отношению к идеальному началу, ибо вызван из независимого

* Там же. Т. VIII, ст. 318.

** Единство имеет место только тогда, когда существуют противоположности, до того имеется только смешение.

*** Там же. Т. VII, ст. 442.

**** Там же. Т. VII, ст. 457.

от него основания и свободен относительно этого последнего, ибо оно (самость) является в человеке одухотворенным вследствие своего единства с идеальным началом. И так как человек как одухотворенная самость независим от обоих начал и может по желанию возвысить реальное начало над идеальным, <он> дает начало злу и тем обуславливает его возможность в природе, со всеми тварями, которой он последовательно связан, являясь их средоточием*.

Но для того, чтобы человек решился на это, необходимо, чтобы существовало нечто, побуждающее его к тому, некоторый общий принцип, желающий разделения начал.

До сих пор Божество проявляло себя как разум или свет, т. е. низшая потенция, для проявления которой было достаточно понятия основания как тьмы или смешения принципов. Но для проявления Божества как высшей потенции (любви, которая есть единство) необходимо и высшее понятие основания, а это и будет разрушенное единство начал, т. е. зло. А так как основание есть стремление к проявлению Бога, то, следовательно, в нем должен заключаться принцип, побуждающий к разрушению единства, к злу, ибо любовь как единство может проявиться только в своей противоположности — разделении. Следовательно, основание вызывает зло, не будучи само злом.

Определив понятие зла, его возможность и происхождение, мы достигли реального понятия свободы. Теперь перейдем к ее формальному понятию, т. е. к ее проявлению в человеке.

Идеализмом установлено, что интеллигибельная² сущность всякой твари и особенно человека находится вне причинной связи и вне времени; она не может определяться чем-либо ей предшествующим, так как она должна уже существовать как абсолютное единство для того, чтобы в ней было возможно отдельное действие или направление. А следовательно, всякое действие данного человека вытекает непосредственно из его интеллигибельной сущности. Но всякое действие есть необходимо определенное действие, например злое или доброе, но определенное не может вытекать из абсолютного неопределенного, следовательно, интеллигибельная сущность должна быть <некоей> определено[й], но так как она не может быть определена чем-либо, находящимся вне ее, то она определяется своей собственной природой, т. е. она есть интеллигибельная сущность данного человека, а следовательно, она должна действовать сообразно своей природе, т. е. по закону тождества и [с]

* Там же. Т. VII, ст. 458.

абсолютной необходимостью, которая и есть абсолютная свобода, ибо свободно только то, что действует по законам своей природы, а не направляется чем-либо извне. Если бы интеллигибельная сущность была бы сообщена человеку, то поступки его, необходимо вытекая из нее, не были бы свободны. Но, как было <выше> доказано, в начале творения человек является одухотворенной самостью, свободным по отношению к обоим началам, но еще не решившимся на добро или на зло. Что бы он ни выбрал, это будет результатом свободного акта. Хотя каждый человек рождается [...] во времени, но выбор этот, определяющий его интеллигибельную сущность, совершается не во времени, а в вечности. Поэтому-то, несмотря на формальную необходимость поступков, в каждом человеке живет сознание ответственности за свои действия, ибо хотя этот свободный акт и предшествует человеку как отдельному существу (определяет его), но все же в нем остается некоторое воспоминание о нем. Теперь остается описать, какой вид принимает зло в человеке.

Если реальное начало, или самость, человека разрывает единство с идеальным началом, тогда на место духа любви, связующего все силы в человеке, становится дух зла, извращенное божество, которое никогда не может перейти из потенции к акту, который может быть познан только извращенным воображением, но никогда совершенным разумом. Таким образом, человек под его влиянием переходит от бытия к небытию, от истины — ко лжи, от света — к тьме; но так как в нем осталось сознание, что он был вечным, как центр творения, то и теперь он стремится творить <и> быть вечным, но уже не как центр, а как отдельное самобытное существо*. Отсюда и является жажда себялюбия, порождающая злого человека. Обратное, добро есть полное единство обоих начал, поэтому оно состоит не в том, что человек из сознания долга решается на тот или иной поступок, но в том, что добрый человек не в состоянии

* Вечность не слагается из времени, она содержит его, но не измеряется им. Время является только тогда, когда является жизнь, т. е. смена явлений. Поэтому только с божественного самооткровения (с дифференцирования Первосущества) начинается время, а следовательно, само начало самооткровения лежит не во времени, а в вечности. Первосущество вне всякого времени, оно по своей природе вечно, ибо нет ничего вне или раньше его, чем бы оно могло измеряться. Поэтому его начало есть вечное начало, ибо оно заключается в нем самом, а не вне его. То же относится и ко всякому существу, рассматриваемому само по себе, а не в его отношении к окружающим его предметам (Т. VII, ст. 428—431. Т. VIII, ст. 225).

поступать иначе, как только честно и справедливо. Такое подчинение низшего начала высшему Шеллинг называет истинной религиозностью.

Итак, возможность и действительность зла вытекает из акта божественного самооткровения. Как же Бог как нравственное существо относится к самооткровению, есть ли оно свободное и сознательное действие, и если да, то как оправдать Бога за зло?

Что самооткровение есть свободный акт, было уже выше доказано, но оно есть и сознательное действие, т. е. такое, следствия которого были предвидены Богом, ибо для того, чтобы самооткровение имело место, надо чтобы любовь превозмогла сопротивление внутренней сущности Божества (сопротивление необходимо должно существовать, иначе воля к откровению была бы безжизненной). При этом сопротивлении возникает отраженное изображение, в котором Бог осуществляется идеально или созерцает себя в своем осуществлении и видит все следствия его. Поэтому, когда любовь превозмогает противодействие самооткровения, то решение к нему является сознательным и нравственно свободным актом.

Что касается второй части вопроса, то ответ на него таков: Бог не есть система, а жизнь. Всякая жизнь, чтобы быть личной жизнью, требует некоторого условия (основания), точно так же и Бог не мог бы существовать как личность, если бы не содержал в себе основания своего существования, поэтому он не может уничтожить его, но может просветлять его, победив его любовью. Следовательно, то, что вытекает из основания, не вытекает непосредственно из Бога, хотя и необходимо для его осуществления. Но к тому же зло и не вытекает из основания, и воля основания не есть виновник зла, она причастна злу только постольку, что она возбуждает самость, своеволие, жизнь, но она это делает только для того, чтобы могла проявиться любовь. И самость сама по себе не есть зло, она становится им только тогда, когда, не довольствуясь ролью среды для проявления идеального начала, стремится к самостоятельной жизни и к преобладанию над ним. Но и таковое [не] непосредственное возбуждение зла основанием не происходит по воле Бога, ибо Бог действует в основании не по своей воле или сердцу, а по своей природе, по своим свойствам.

Следовательно, если утверждают, что Бог хотел зла, то нужно искать подтверждение этому уже в самом акте самооткровения как творения: тот, кто пожелал сотворить Вселенную, должен был желать и зло. Но воля к творению была волей к рождению света, а с ним — добра, и если творение и повлекло

за собой зло, то все же Бог не мог от него отказаться, ибо это значило бы пожертвовать положительным в пользу того, что является только как противоположность, вечным — временно-го. Утверждение, что Бог, если и не желает зла, все же продолжает действовать в злом человеке, совершенно справедливо; но злой человек ощущает его как пожирающую ярость, которая приводит все к большому разъединению и к самоуничтожению.

Остается еще остановиться на вопросе: кончается ли зло и как? Имеет ли вообще творение конечную цель, и если да, то почему она не достигается с самого начала?

Ответ на вторую часть вопроса тот же, что и на предыдущий вопрос: потому что Бог есть жизнь, а не простое бытие, всякая же жизнь имеет свою судьбу и подчинена страданию и становлению, становление же состоит в осуществлении через противоположение. Первый период творения — прошедшее — есть, как было раньше показано, рождение света или разума. Разум как вечная противоположность темного начала есть творящее слово, которое освобождает от небытия скрытую в основании жизнь, возвышает ее из потенции к свету. Выше слова стоит дух, который есть первое существо, соединяющее в себе оба начала и становящееся через это личным и действительным. Против этого единства начал действует основание и старается сохранить первоначальную двойственность, достигая этим полного разделения добра от зла. Это и составляет второй период творения, настоящий век. Конечная цель творения есть выделение того, что может быть актуальным, т. е. добра, из независимого от Бога основания для того, чтобы оно слилось с первоначальным добром. Зло же, отделенное от добра, является полной не-реальностью и как таковое не представляется уже больше противоречием божественной любви. Тогда произойдет то слияние реального начала с идеальным, которое не было достигнуто в первый период творения. Это единство начал и является полным торжеством любви, тогда Бог-Абсолют будет действительно все во всем — Богом пантеизма.





А. М. СКАБИЧЕВСКИЙ

Очерки развития прогрессивных идей в нашем обществе

<...> Рядом с идеей о народности в поэзии появились различные идеи о самобытности и народности цивилизации вообще. Эти идеи впервые ясно и сознательно выразились в ученых и литературных кружках шеллингистов, возникших во второй половине двадцатых и первой половине тридцатых годов. Увлечение философией Шеллинга, в свою очередь, как нельзя более соответствовало степени развития нашего общества, его духу и настроению.

Для этого общества нужна была именно такая философия, которая построила бы целый мир, хотя бы и призрачный, но полный величия, блеска, гармонии, поражающий воображение, возбуждающий живой юношеский восторг и в то же время приводящий в трепет своими мистическими, глубокими и неразгаданными тайнами. Такова и была философия Шеллинга. Основанная на тождестве духа и материи, признавая, что все существующее есть не что иное, как видимое тело невидимого, бессмертного разума, воплощающего в реальные конечные формы свои бесконечные идеи, философия эта делала прогрессивный шаг вперед, освобождая своим пантеизмом мысль от идеи произвольного личного творения извне, и в то же время вполне удовлетворяла людей, привыкших к дуализму и не имевших еще сил отрешиться от него; она мирила философию с теми преданиями, перед которыми люди продолжали еще благоговеть; она не снимала этих преданий, а только придавала им иной смысл и значение, сообразное со своею системой. В то же время совершенно соответственно той апофеозе чувства и фантазии, в которой выражалось романтическое движение у нас в двадцатые годы, философия Шеллинга, считая бессильным и бесплодным опытный метод для определения сущности

всего существующего, выше всего ставила интеллектуальное созерцание, нечто вроде экстаза неоплатоников, внутреннее, непосредственное чувство, при помощи которого человек постигает безусловную, бесконечную идею в относительных, конечных формах бытия; одним из проявлений такого чувства философия Шеллинга считала поэтическое творчество, в котором человек сам уподобляется бессмертному духу, воплощая бесконечные идеи в тождественные им конечные формы искусства. Естественно, что для массы общества, живущей преимущественно жизнью чувства и созерцания, едва вышедшей из средневекового догматического дуализма и воспитанной исключительно на поэтических произведениях, трудно было и придумать иную философию, которая соответствовала бы ее умственному развитию и мирозозерцанию.

До какой степени общество наше было расположено к восприятию Шеллинговой философии, мы можем видеть из того, что распространение ее произошло почти само собою, без малейших усилий, без влияния особенно гениальных личностей, всепобеждающему уму которых можно было бы приписать искусственное увлечение общества идеями Шеллинга. Первыми пропагандистами Шеллинговой философии явились, с одной стороны, московский профессор М. Г. Павлов, читавший в 1821 г. курс физики и сельского хозяйства, и известный, но, к сожалению, мало оцененный писатель В. Ф. Одоевский, который в двадцатых годах собирал вокруг себя кружок во имя любознания, занимавшийся изучением Шеллинговой философии.

О Павлове вот как отзывался один из его учеников: «Кафедра философии была закрыта с 1826 г., Павлов преподавал введение к философии вместо физики и сельского хозяйства. Физики было мудрено научиться на его лекциях, сельскому хозяйству невозможно; но его курсы были чрезвычайно полезны. Павлов стоял в дверях физико-математического отделения и останавливал студента вопросом: “Ты хочешь знать природу? Но что такое природа? Что такое знать?” Это чрезвычайно важно; наша молодежь, вступающая в университет, совершенно лишена философского приготовления; одни семинаристы имеют понятие о философии, зато совершенно превратное. Ответом на эти вопросы Павлов излагал учение Шеллинга и Окена с такою пластическою ясностью, которую никогда не имел ни один натурфилософ. Если он не во всем достигнул прозрачности, то это не его вина, а вина мутности Шеллингова учения».

Кроме университетских Павлов читал и публичные лекции в феврале 1825 г. В то же время появились его статьи и в раз-

ных журналах: так, в «Мнемозине», сборнике, изданном Одоевским в 1824 г., встречается его статья «О способах исследования природы», а в «Телескопе» 1831 г. — «Философический взгляд на холеру». Наконец, в 1833 г. Павлов издал курс физики, проникнутый идеями Шеллинга¹.

В то время как Павлов, а потом Надеждин (о котором речь будет еще впереди) проводили идеи Шеллинга в университете, кружок Одоевского выступил на поприще журнальной пропаганды тех же идей. Кружок этот, между прочим, заключал в себе людей, игравших в то время видную роль в нашей литературе; таковы были Д. В. Веневитинов, И. В. Киреевский, С. П. Шевырев, М. П. Погодин. В лице же Одоевского в кружке этом стояла одна из самых замечательнейших личностей нынешнего столетия в России...

<...> Если мы начнем с внешней характеристики Одоевского, то и с этой стороны невольно должна остановить наше внимание типичность и оригинальность, с которыми эта личность рисуется в среде своих современников, исполненных романтическими образами и средневековыми понятиями.

Дело в том, что в 20-е годы под занятием философией разумели не то, что в наше время, т. е. не простое изучение какой-либо философской системы или всех вместе в связи и последовательности; нет, в философии видели универсальную науку всех наук, сосредоточивающую в себе все отрасли знаний, мистическое таинство, что-то вроде средневековой алхимии, магии или каббалистики; со страхом и трепетом вступали в ее область, надеясь в непроницаемой, темной глубине ее найти такое знание всех знаний, которое сделало бы человека всезнающим и всемогущим, отворило замки во все тайны природы и разрушило перед человеком завесу, отделяющую видимый мир от невидимого, загробного. В силу такого средневекового представления философии в то время существовало еще давно утраченное в наше время понятие о философии как об особенном мудреце, отличающемся от всех обыкновенных смертных не одними знаниями, но привычками, нравами и образом жизни, стоящем выше всех предрассудков и слабостей; если же вдобавок этот философ занимался естественными науками, то он представлялся современникам положительно чем-то вроде чародея и мага, и реторты², черепа, старинные книги в ветхом пергаменте в кабинете философа производили мистический ужас на посетителей. Одоевский как нельзя более удовлетворял своих современников осуществлением подобного идеала философа. Вот как описывает И. Панаев³ впечатление, которое

произвел на него Одоевский: «Когда я в первый раз был у Одоевского, он произвел на меня сильное впечатление. Его привлекательная, симпатическая наружность, таинственный тон, с которым говорил он обо всем, беспокойство в движениях человека, озабоченного чем-то серьезным, выражение лица постоянно задумчивое, размышляющее — все это не могло не подействовать на меня. Прибавьте к этому оригинальную обстановку его кабинета, уставленного необыкновенными столами с этажерками и с таинственными ящичками и углублениями; книги на стенах, на столах, на диванах, на полу, на окнах — и, притом, в старинных пергаментных переплетах с писанными ярлычками на задках; портрет Бетховена с длинными седыми волосами и в красном галстуке; различные черепа, какие-то необыкновенной формы склянки и химические реторты...

Я почувствовал невольную лихорадку, когда он заговорил со мною. Так точно действовал Одоевский и на моего приятеля Дирина⁴, о котором я говорил выше. Дирин благоговейно любил Одоевского, но одна мысль о его учености приводила его в трепет. Меня так и тянет к этому человеку, говорил мне Дирин: — в нем столько симпатического!.. Но когда он о чем-нибудь заговорит со мною, я вдруг робею, чувствую внутреннюю дрожь, и язык прилипает у меня к гортани... Меня это мучит, он должен считать меня ужаснейшим дураком! — Дирин и в могилу унес раболепный страх к Одоевскому».

Если во вторую половину 30-х годов, когда философия наполовину утратила уже своей мистической таинственности, Одоевский производил такое впечатление, то вы подумайте, какое впечатление должен был производить Одоевский в 20-е годы в среде общества, погруженного в глубокий мистицизм. И надо отдать справедливость, обстановка кабинета Одоевского не была одною только обстановкой, фантастическими аксессуарами романтика, который, драпируясь в мантию средневекового Фауста⁵, скрывал бы под нею тощую скудость поверхностного дилетантизма. Напротив того, когда вы читаете «Русские ночи» Одоевского, вас невольно поражает универсальность и обстоятельность знаний этого человека по самым разнообразным отраслям. Можно положительно сказать, что вы не много найдете в России людей, которые обладали бы таким обширным энциклопедизмом. Он изучил многие отрасли естественных наук и знал их не только в том состоянии, в каком они находились в его время, но и в историческом их развитии с древних времен; о музыке он судил не как дилетант, т. е. не об одних эстетических впечатлениях и ощущениях по поводу различ-

ных пьес, но как знаток музыки в ее технических таинствах и, опять-таки, имел сведения об историческом ходе развития музыкального искусства. Рядом с различными философскими системами древних и новых веков, рядом с энциклопедистами XVIII века и немецкими идеалистами его времени до Шеллинга включительно он изучил различные школы политической экономии от Адама Смита⁶ до Фурье⁷ (мы видим в его «Русских ночах», что он был знаком со школой Фурье. См. Соч. Од. Т. I, с. 333)*.

Подобная универсальная образованность, ставившая его целую головой выше своих современников, невольно приводила его к таким идеям и вопросам, которые в туманных и темных головах людей 30-х годов были немислимы. Так, например, говоря о вреде излишнего раздробления наук по отдельным специальностям, он, между прочим, выставляет следующие вопросы:

«Скажите мне, сделайте милость, химический состав тех или других веществ, употребляемых в пищу, какое может иметь влияние на организм человека и следственно на один из источников общественного богатства?» — «Извините, это не по моей части; я занимаюсь лишь финансовою наукой».

«Скажите, нельзя ли объяснить некоторые исторические происшествия влиянием химического состава веществ, в разные времена употреблявшихся в пищу человеком?» — «Извините, я не могу развлекаться изучением истории — я химик».

«Скажите, милостивый государь, до какой степени распространение теорий *за* и *против*, врожденных идей в Платоновом смысле, могут иметь влияние на административные меры в том или другом государстве?» — «Какой странный вопрос! он слишком далек от меня — я чиновник, бюрократ».

«А вы, милостивый государь, не можете ли мне сказать, до какой степени гармоническое построение души человеческой должно быть принимаемо в соображение при полицейском устройстве города?» — «Это, кажется, принадлежит к камеральным наукам⁸, а я преподаю логику и риторiku».

«Милостивый государь, вы так хорошо пишете, чтобы вам написать книгу человеческим языком, которая бы сделала для всякого привлекательными и доступными физические занятия?» — «Что делать? Это не мой предмет! Я занимаюсь только изящною литературой».

В то же время Одоевский был, конечно, первый в России, который вздумал усомниться в истории как в науке, отведя ей

* *Одоевский В. Ф.* Собр. соч. СПб., 1844. Ч. 1.

в числе гуманитарных наук такое же место, какое метеорология имеет в числе наук положительных. По мнению Одоевского, история только тогда делается наукой, когда примет метод положительных наук.

«Вы знаете также, говорит Одоевский (370-я стр. 1-й части Соч. Од.), что в нашем веке аналитическая метода в большом ходу; я не понимаю, как никто до сих пор не догадался приложить к истории того же способа исследования, какой, например, употребляют химики при разложении органических тел; сначала доходят они до ближайших начал тела, каковы, например, кислоты, соли и проч., наконец до самых отдаленных его стихий, каковы, например, четыре основных газа; первые различны в каждом органическом теле, вторые — равно принадлежит всем органическим телам. Для этого рода исторических исследований можно было бы образовать прекрасную науку с каким-нибудь звучным названием, например, *Аналитической этнографии**. Эта наука была бы в отношении к истории тем же, что химическое разложение и химическое соединение в отношении к простому механическому раздроблению и механическому смешению тел». «Почему знать! — говорит он ниже; — может быть, историки посредством *аналитической этнографии* дойдут до некоторых из тех же результатов, до которых дошли химики в физическом мире; откроют взаимное сродство некоторых элементов, взаимное противодействие других, способ уничтожать или мирить сие противодействие; откроют ненароком тот чудный химический закон, по которому элементы тел соединяются в определенных пропорциях и в прогрессии простых чисел, как один и один, один и два и так далее; может быть, наткнуться на то, что химики с отчаянья назвали каталитическою силой, т. е. превращение одного тела в другое посредством присутствия третьего, без явного химического соединения; может быть, также убедятся они, что в историческом производстве должно употреблять необходимо реактивы *чистые*, без всякой примеси, под страхом наказания фальшивыми результатами; даже приблизятся, может быть, и к основным элементам. Конечною, идеальною целью аналитической этнографии было бы — *восстановить историю***», т. е. открыв анализисом основные элементы народа, по сим элементам систематически построить его историю; тогда, может быть, история получила бы некоторую достоверность, некоторое зна-

* Курсивы в подлиннике.

** Курсивы в подлиннике.

чение, имела бы право на название науки, тогда как до сих пор она только весьма скучный роман, исполненный прежалких и неожиданных катастроф, остающихся без всякой развязки, и где автор беспрестанно забывает о своем герое, известном под названием «человека».

Но и этого еще мало: в «Русских ночах» вы встречаете идею о развитии органической жизни, близкую к теории Дарвина⁹, которую Одоевский, так сказать, предчувствовал, хотя, конечно, не имел о ней понятия. Дело в том, что известная теория Мальтуса¹⁰ послужила отличным подспорьем для романтика изобразить в произведении «Последнее самоубийство» грандиозную и мрачную картину того момента, когда земной шар переполнится и жизнь станет в противоречии сама с собою, т. е. послужит источником смерти и истребления, так что людям останется, проклиная жизнь, поспешить избавиться от нее общим самоубийством. Развивая такую картину, Одоевский, между прочим, говорит: «Вскоре между толпами явились люди — они, казалось, с давнего времени вели счет страданиям человека — и в итоге выводили все его существование. Обширным, адским взглядом они обхватывали минувшее и преследовали жизнь с самого ее зарождения. Они вспоминали, как она, подобно татю¹¹, закралась сперва в темную земляную глыбу и там, посреди гранита и гнейса¹², мало-помалу, истребляя одно вещество другим, развила новые произведения, более совершенные; потом, на смерти одного растения, она основала существование тысячи других; истреблением растений она размножила животных; с каким коварством она приковала к страданиям одного рода существ наслаждения, самое бытие другого рода! Они вспоминали, как, наконец, честолюбивая, распространяя ежечасно свое владычество, — она все более и более умножала раздражительность чувствования, и беспрестанно в каждом новом существе, прибавляя к новому совершенству новый способ страдания, достигла, наконец, до человека, в душе его развернулась со всею деятельностью и счастье всех людей восстановила против счастья каждого человека».

При этом становится решительно загадкой, как человек с такою светлою головой, с такою массой знаний и притом знаний, в которых положительные науки преобладали, — ограничился одними только предчувствиями, темными гаданиями и отдельными мыслями в духе положительного мирозозерцания, а не сделался положительным мыслителем всецело? Как он мог удовлетвориться такою туманною, мистической философией, какова была философия Шеллинга, и все свои аргументы,

взятые из положительных наук, употребил для доказательства истины этого мутного учения? Не противоречит ли это вполне положению, которое в последнее время так часто высказывается современными мыслителями, — именно, что с увеличением массы положительных знаний рассеивается мистический туман, и человек с метафизической почвы переходит на почву положительную? Здесь мы находим, по-видимому, полное опровержение такого взгляда. Каких же еще знаний недоставало Одоевскому, чтобы встать на положительную почву? Сведения его были гораздо обширнее, чем у многих русских реалистов нашего времени, но при всем том он был приверженец Шеллинга? Но дело в том, что положение о влиянии положительных знаний на мысль безусловно может быть применено только к ходу исторического развития всего человечества; к отдельному же человеку это положение должно быть применяемо крайне относительно. Не масса знаний сама по себе изменяет мирозерцание, но тот труд, который производит мозг над этою массой, и та переработка самого мозга, которая происходит во время этого труда, переработка, обуславливающая так называемое умственное развитие. Физиология не дошла еще до того, чтобы определить, в чем заключается изменение мозга во время развития мысли, но гипотетически мы можем сказать с большою достоверностью, что та или другая система мирозерцания зависит не от одной массы знаний, но и от большей или меньшей энергии, утонченности и вообще выработки мозгового вещества. Выработка же эта есть дело не одного только частного развития индивидуума, но преемственное развитие в целом ряду поколений. Мы видим, что при всем разнообразии в степенях умственного совершенства, начиная от идиота и до гениального человека, в данном поколении всегда замечается известный уровень мозгового совершенства, определяющий степень общего мирозерцания и дух времен, и какую бы массой сведений ни обладали отдельные люди, как бы они не были гениальны, им никогда не удастся уйти слишком далеко от образованной массы своих современников; если они и делают два-три открытия и приобретения в богатстве мысли, то в этом они в большей части повинуются общему движению всего передового поколения; им принадлежит обыкновенно только пальма первенства в высказывании того, к восприятию чего все мыслящие люди уже готовы и что у многих таится уже на душе. Причин такого приравнения мысли индивидуума к массе и невозможности уйти от нее слишком далеко вперед можно насчитать множество: возьмем гениального человека, у которого мозг го-

раздо совершеннее, чем не только у всех современников, но и у нескольких последующих поколений. Но ведь этот человек, как он ни гениален, переживает в детстве такие моменты развития, в которые мозг его менее совершен, чем у многих взрослых современников его, с крайне ограниченными способностями. Эти люди воспитывают гениального юношу, т. е. сказать точнее, внушают ему такие мозговые привычки в виде всякого рода идей, верований, предрассудков, которые лежат в общем уровне развития общества. Эти мозговые привычки приобретают тем более упорства, что человек воспринимает их не от одних воспитателей и не из одних учебников, а от всей окружающей его среды, усиливая их ежедневными впечатлениями. Затем, если при увеличении массы сведений у человека и начнут проскальзывать новые взгляды и новые идеи, вместо того чтобы принимать их прямо и непосредственно, как они возникают в индуктивной работе мозга, человек замечает противоречие их с привычными взглядами и понятиями, вынесенными из воспитания, и прямое развитие мысли замедляется борьбой противоречий и стремлением помирить их и выйти из них так или иначе. Хорошо еще если и передовое движение в обществе совпадает с таким же процессом или уже вышло из него; в таком случае борьба решается скоро при посредстве внешних влияний, поддержке со стороны других людей и общем сотрудничестве в разработке мысли; но если передовое движение совершается совершенно в ином духе и в обратную сторону? Не забудьте, что в каждом передовом движении заключается бездна заразительного и увлекательного энтузиазма, под обаянием которого отдельный человек, как бы он ни был гениален, подчиняется общему течению и вместо индуктивной работы мозга над массой сведений он может поступить наоборот: увлекшись данным движением — все свои знания приурочить к оправданию и ускорению этого движения. Случается и так, что люди, одаренные богатою индукцией, приходят к идеям, опережающим несколько поколений, но одни из этих идей утаивают отчасти из боязни быть непонятыми, отчасти из собственного недоверия к ним, другие идеи и желали бы высказать, но не в силах, потому что они могут владеть в совершенстве только языком, выработанным современным им поколением, а такой язык оказывается бессильным для выражения идей, слишком уж превышающих общий уровень образованности. Иногда, впрочем, и удается людям высокоталантливым и гениальным высказывать мысли, судьба которых сделаться современными только через несколько столетий, но зато эти мысли остаются

не только непонятыми всеми следующими поколениями, но и сами изобретатели их не придают им того значения, какое будет им придаваться только впоследствии. Это мы видим и на Одоевском. Отдельные светлые мысли, которые мы встречаем в его произведениях, только в настоящее время могут быть оценены надлежащим образом и они сами собою мечутся нам в глаза. Но в эпоху Белинского подобные мысли положительно не замечались, и Белинский не обратил на них никакого внимания. Но и сам Одоевский недостаточно ценил эти мысли. Его привела к ним невольная индукция мозга при массе сведений, которыми он обладал, но эти мысли шли совершенно вразрез с направлением его мозга, которое было внушено ему духом его времени и общим движением мысли его современников. Влияние детского воспитания и окружающей среды было слишком сильно, чтобы нескольким ушедшим вперед мыслям пошатнуть все здание тех преданий, в духе которых Одоевский был воспитан и в атмосфере которых он жил; Шеллингова философия более соответствовала этим преданиям и в то же время была передовою, которою все увлекались. В то же время Одоевский нашел и некоторые точки соприкосновения с идеями Шеллинга многих из тех идей, к которым пришел универсальностью своего образования. Так, например, он дошел до удивительно светлой и только в настоящее время вполне развившейся идеи, что науки, чем более специализируются и разрозниваются, тем становятся бессильнее; изучение же их в живой связи и взаимное просветление фактами одной науки фактов другой — должны значительно ускорить движение знаний и привести к богатым результатам. Но ведь и Шеллинг нападал на специализирование знаний и односторонность опытных наук, все бессилие которых, по его мнению, заключалось в том, что каждая из них изучает какой-нибудь отдельный уголок вселенной, совершенно опуская из вида, что только созерцание целого здания в тесной связи всех его частей может дать понятие о нем. Разница только в том, что современная мысль ищет связи между отдельными науками, для того чтобы этим расширить сферу опытного метода; философия же Шеллинга, нападая на специальности, нападала вместе с тем и на стремление их достигнуть чего-нибудь путем опыта. Эти два течения мы встречаем и в «Русских ночах» Одоевского. С одной стороны, с точки зрения Шеллинга, Одоевский распространяется о бесплодности наук достигнуть чего-либо путем опыта, и вместе с Шеллингом превозносит внутреннее чувство, посвящающее человека в тайны тождества и гармонии вселенной. В других же местах, как мы

видели выше, он превозносит опытный метод до того, что не считает наукой историю, не усвоившую еще вполне этого метода. И замечательно, что, высказавши такую идею, Одоевский сам сознал, что она противоречит всей почти книге и не скрывает этого сознания:

«*Виктор*. Победа, победа, господа! наш идеалист сам нечувствительно дошел до того, против чего восставал, дошел до необходимости опыта, эмпиризма... в том и дело, друг: какими окольными путями ни обходи знание, все дойдешь до его единственного исходного пункта, т. е. до чувственного опыта...»

И далее, затем, в словах Фауста Одоевский видимо старается заштопать на живую нитку внезапную прореху, но тщетно путается он в доказательствах трудности правильного опыта. Противоречие тем более остается противоречием, что на 302-й стр. Одоевский считает бессмысленными самые слова — факт, чистый опыт, положительные знания, точные науки, и даже, хотя и в шутку только, считает эти слова порождением Люцифера¹³, а между тем в ответ Виктору на его вышеприведенные восклицания о победе говорит: «Я никогда не отвергал необходимости опыта вообще и важности чувственных опытов. Хорошо, если человек может увериться в истине всеми теми органами, которые ему для сего даны провидением — даже рукой. Весь вопрос в том: все ли эти органы мы употребляем? и т. д.»

Подобные противоречия как нельзя более характеризуют ту страшную, тяжелую раздвоенность, которую вы найдете в умах всех современников Одоевского и на Западе, и у нас. С одной стороны, наука невольно наталкивала их на новые идеи, которые насильно вырывались из них; с другой стороны, они пугались этих идей и спешили укрыться от них под сень различных мистических и метафизических учений. Они верили в прогресс и вместе с тем отчаивались в возможности его; они твердили вместе с Шеллингом о мировой гармонии и в то же время ничего не видели в жизни человека, кроме всеобщей дисгармонии, проклиная эту самую жизнь и оплакивая судьбу человечества. Всю эту раздвоенность, все эти муки борьбы между надеждой и отчаяньем вы встретите на каждой странице сочинений Одоевского. И все эти выстраданные думы века выражены у Одоевского с пламенной фантазией романтика-созерцателя, причем Одоевский нарочно как будто избирает такие образы, которые поражают вас своею мрачною и эффективною грандиозностью: так, например, мы видели, что для изображения того мрачного отчаянья, какое может возбудить в нас теория Мальтуса, он рисует перед нами картину последних дней размножившегося

человечества. Для опровержения теории Бентама¹⁴ и утилитаристов он развивает целую историю вымершего города, погибшего вследствие исключительного развития принципа пользы, и т. д.

<...> Кружок шеллингистов, группировавшийся вокруг Одоевского, не ограничивался одними отвлеченными прениями в духе Шеллинговой философии: он не замедлил Шеллинговы идеи переработать сообразно потребностям нашего общества, применить их к вопросам жизни и литературы. Очень многие считают у нас Шеллингову философию родоначальницей славянофильства в России. Но это справедливо только отчасти. Дело в том, что хотя западничество и славянофильство под этими названиями являются только с сороковых годов, но, собственно говоря, они ведут свое начало с самой реформы Петра¹⁵. Рядом с различными прогрессивными направлениями, видевшими все спасение с западной цивилизации, вы постоянно встречаетесь с реакцией против этих направлений, которая является сначала в виде старообрядства, негодующего на бритье бород и немецкие кафтаны; в мрачную эпоху Бирона¹⁶ она включает в себя новый элемент общей в то время ненависти к немцам; при Екатерине¹⁷ она вооружается против увлечения французскою философией восемнадцатого века; в эпоху Карамзина¹⁸ она вопит под пером Шишкова¹⁹ о порче русского языка, а во время патриотического одушевления после войны двенадцатого года под пером Глинки²⁰ она воспевает доблесть русского духа, и тогда уже является идея, что только Россия может спасти Европу из бездны анархии, безбожия и опустошительных войн. Идеи Шеллинга, правда, видоизменили, осмыслили эту оппозицию, подложивши под нее новую философскую подкладку, но и на западничество они подействовали таким же обильным образом.

Философия Шеллинга впервые заставила задуматься все наше мыслящее общество о судьбе России в ряду других народов человечества. Представляя все, что существует, формой той или другой идеи безусловного разума, Шеллингова философия подвела под эту формулу и значение отдельных народностей в ходе общечеловеческой цивилизации. Каждая народность, по этой философии, есть представительница особенной идеи, которую она вырабатывает в своей жизни, доходит до выражения ее, в чем выражается самосознание народа, и затем, внося эту идею в общую сокровищницу цивилизации, сходит с исторического поприща. При таком понятии о значении народностей каждому шеллингисту должно было кинуться в глаза

непроходимое противоречие с этим понятием всего хода развития нашего общества, начиная с Петра I. Если народ может быть назван историческим только в силу самостоятельной идеи, которую он развивает, то какую же идею вырабатывает русский народ, образованное общество которого слепо идет за Западом и питается тем, что вырабатывает последний? Или русский народ не принадлежит к числу великих исторических народов, не имеет никакой собственной физиономии, индивидуальности и удел его вечно брать чужое, ничего не давая своего, и следовать за другими лишнюю спицей в колеснице? Эти вопросы кошмаром легли на все поколение тридцатых годов. Не замедлили явиться всевозможные ответы на них, из которых впоследствии сложились различные направления, до сих пор господствующие в нашей литературе. Одни вполне оправдали цивилизующее влияние на нас Запада и не только не желали его прекращения, но, напротив того, находили, что оно было неполное, одностороннее, исключительно внешнее; по их мнению, Россия должна была вполне исчерпать образованность западной Европы во всей ее глубине, проникнуться ее философией и тогда явиться на поприще всемирной цивилизации вырабатывать какую-нибудь новую самостоятельную идею. Люди этого мнения в западной цивилизации видели такой же классицизм для России, каким был для Европы в эпоху Возрождения классицизм древних народов. Другие, напротив того, напирали особенно на цивилизующее влияние древнего классицизма, ожидали, что и Россия только тогда сравняется с Европой и выработает свою собственную цивилизацию, когда она, подобно Европе, проникнется духом древнего классицизма. Третьи считали излишними всякие мысли о народной самостоятельности, не потому, чтобы смотрели на нее как на вещь излишнюю, но предполагали, что каждый народ и без того уже имеет ее по своей природе, сохраняет ее как свою особенную физиономию, как бы он ни подражал другим народам, и если бы он даже хотел отделаться от нее, это не в его власти, как не во власти отдельного человека хотеть быть брюнетом, а не блондином и иметь нос орлиный, а не с закорючкой кверху; поэтому можно смело брать отовсюду то, что является передовым в общечеловеческой цивилизации, не опасаясь нисколько потерять этим свою индивидуальность. Появилось в литературе, как увидим ниже, и такое крайнее мнение, которое отсталость, невежество и безучастие России в общей цивилизации приписало тому, что Россия не участвует в том религиозно-нравственном союзе, представителем которого является католичество. Все это были

мнения, представлявшие различные оттенки западничества, и мнения эти показывают, что Шеллингова философия натолкнула западников на вопросы о судьбе России не менее, чем и противников западной цивилизации. Последние же под влиянием той же философии не замедлили обратиться в славянофилов в истинном значении этого слова. Основываясь на том, что каждая народность есть носительница особенной идеи и должна вырабатывать цивилизацию из своих собственных начал, славянофилы радикально отвергли весь петровский период с его увлечениями западную цивилизацией и начали проповедовать необходимость возвращения к тем чистым народным началам жизни, которые господствовали в допетровской Руси и представлялись славянофилам общими всем славянским народам...

Выйдя из своих общих доктрин, основанных на Шеллинговой философии, славянофилы, в свою очередь, подобно западникам, представили различные оттенки в своем учении, зависящие от влияния условий чисто уже реальных, условий самой жизни. Таким образом, у людей, в которых жизнь выработала тягу более в левую сторону, славянофильство приняло оппозиционный и отчасти даже демократический характер: на петровский период они вооружались за гнет бюрократии и централизации; в Древней Руси отвергали родовое начало; в народных началах выше всего ставили — общину и развитие внесословного земства; в православии видели принципы любви и братства; гниение Запада приписывали господству феодализма, католицизма и черствому легитимизму буржуазного порядка. У людей же с тягой направо, каковы, например, М. Погодин и Шевырев, славянофильство приняло казенный характер порицания Запада за его склонность к анархии рядом с превознесением русских народных начал, заключающихся в кротком смирении, долготерпении и всепрощающей любви.

<...> Журнальная пропаганда шеллингистов сосредоточилась в разбираемый нами период в трех последующих один за другим журналах: «Московском вестнике» (1827—1830 г.), «Европейце» (1831 г.) и «Телескопе» (1831—1836 г.).

«Московский вестник» был основан по инициативе Веневитинова²¹, составившего проект журнала под заглавием «Несколько мыслей в плане журнала», который он прочел на одном из своих литературных вторников. В исходе 1826 г. Веневитинов сошелся с Пушкиным, познакомил поэта со всеми своими товарищами и в 1827 г. был открыт «Московский вестник» под редакцией М. Погодина и при непосредственном участии в журнале всех членов кружка. Но живое участие в журнале друзей Вене-

витинова продолжалось недолго. После смерти Веневитинова (15 марта 1827 г.) только с год не больше журнал продолжал вестись в том виде, в каком начался, т. е. сообщая читателям разнообразные отрасли знаний и освещая их идеями Шеллинговой философии. Но уже во второй половине 1828 г. влияние на журнал г. Погодина сделалось исключительным, судя по тому, что журнал переполнился статьями историческими, по большей части трудами самого редактора — и вместе с этим весьма скучною полемикой с Полевым, которая в том только и заключалась, что с точки зрения ученого педантизма обвиняла Полевого в поверхностных суждениях о фактах науки и недостатке ученой добросовестности. В таком виде журнал не мог пережить тридцатого, холерного года.

«Европеец» начал издавать в исходе 1831 г. Ив. Киреевский при сотрудничестве Языкова²², Баратынского²³, А. Хомякова, Жуковского²⁴, Вяземского²⁵ и А. И. Тургенева, но на 2-й же книжке журнал был запрещен за статью Киреевского «XIX столетие»²⁶.

Один «Телескоп» Надеждина просуществовал более пяти лет, пока и его не сгубило письмо Чадаева.

Чтобы познакомить читателя со всеми оттенками взглядов и мнений шеллингистов, мне придется сделать несколько выписок из наиболее выдающихся статей, появившихся в различное время в этих трех журналах.

Вот, например, что высказывает, между прочим, Веневитинов в своем вышеозначенном проекте о создании журнала: «Всякому человеку, одаренному энтузиазмом, знакомому с наслаждениями высокими, представлялся естественный вопрос: для чего поселена в нем страсть в познанию и к чему влечет его непреборимое желание действовать? К самопознанию, отвечает нам книга природы. Самопознание — вот идея, одна только могущая одушевить вселенную; вот цель и венец человека. Науки и искусства, вечные памятники усилий ума, единственные признаки его существования, представляют не что иное, как развитие сей начальной и, следственно, неограниченной мысли. Художник одушевляет холст и мрамор для того только, чтоб осуществить свое чувство, чтоб убедиться в его силе; поэт искусственным образом переносит себя в борьбу с природой, с судьбой, чтобы в сем противоречии испытать дух свой и гордо провозгласить торжество ума».

«История убеждает нас, что сия цель человека есть цель всего человечества; а любомудрие ясно открывает в ней закон всей природы».

«С сей точки зрения должны мы взирать на *каждый народ как на лицо отдельное, которое к самопознанию направляет все свои нравственные усилия, ознаменованные печатью особенного характера*. Развитие сих усилий составляет просвещение; цель просвещения или самопознания народа есть та степень, на которой *он отдает себе отчет в своих делах и определяет сферу своего действия*; так, например, искусство Древней Греции, скажу более, весь дух ее отразился на творениях Платона и Аристотеля; таким образом, новейшая философия в Германии есть зрелый плод того же энтузиазма, который одушевляет истинных ее поэтов, того же стремления к высокой цели, которое направляло полет Шиллера и Гете».

«С сею мыслью обратимся к России и спросим: какими силами подвигается она к цели просвещения? Какой степени достигла она в сравнении с другими народами на сем поприще, общем для всех? Вопросы, на которые едва ли можно ожидать ответа, ибо беспечная толпа наших литераторов, кажется, не подозревает их необходимости. *У всех народов самостоятельных просвещение развивалось из начала, так сказать, отечественного*; их произведения, достигая даже некоторой степени совершенства и *входя, следственно, в состав всемирных приобретений ума, не теряли отличительного характера*. Россия все получила извне; оттуда это чувство подражательности, которое самому таланту приносит в дань не удивление, но раболепство; оттуда совершенное отсутствие всякой свободы и инстинкта деятельности».

Выставляя, таким образом, факт отсутствия самостоятельности в развитии нашего общества, объясняя далее этим фактом ничтожество нашей литературы, Веневитинов в заключении своего проекта журнала высказывает несколько мыслей о том, как помочь горю и поставить наше общество на самостоятельную почву. Он предполагает для этого два средства: философию и древний классицизм.

«При сем нравственном положении России, — говорит он, — одно только средство представляется тому, кто пользу ее избрет целью своих действий. Надобно бы совершенно остановить и внешний ход ее словесности и заставить ее более думать, нежели производить. Нельзя скрыть от себя трудности такого предприятия. Оно требует тем более твердости в исполнении, что от самой России не должно ожидать никакого участия; но трудность может ли остановить сильное намерение, основанное на правилах верных и устремленное к истине? Для *сей цели надлежало бы некоторым образом устранить Россию от ны-*

нешнего движения других народов, закрыть от взоров ее все маловажные происшествия в литературном мире, бесполезно развлекающие ее внимание, и, опираясь на твердые философии, представить ей полную картину развития ума человеческого, картину, в которой бы она видела свое собственное предназначение». К этому предположению ниже он прибавляет: «Не бесполезно бы было обратить особенное внимание России на древний мир и его произведения. Мы слишком близки, хотя по-видимому, к просвещению новейших народов, и, следовательно, не должны бояться отстать от новейших открытий, если будем вникать в причины, породившие современную нам образованность, и перенесемся на некоторое время в эпохи, ей предшествовавшие. Сие временное устранение от настоящего произведет еще важнейшую пользу. Находясь в мире совершенно для нас новом, которого все отношения для нас загадки, мы невольно принуждены будем действовать собственным умом для разрешения всех противоречий, которые нам в оном представятся. Таким образом, мы сами сделаемся преимущественным предметом наших розысканий. Древняя практика или вообще дух древнего искусства представляет нам обильную жатву мыслей, без коих новейшее искусство теряет большую часть своей цены и не имеет полного значения в отношении к идее о человеке».

Таким образом, вот уже когда впервые была высказана мысль о пресловутом «классическом образовании». Она прошла сквозь все умственное движение последующего времени, пока, наконец, нашла свое осуществление в наше время, когда давно уже пора ей быть сданною в архив вместе с прочим хламом, завещанным нам отцами.

Если поборники классического образования могут вести свое начало с Веневитинова, зато приверженцы западничества во многих отношениях обязаны И. Киреевскому. Личность И. Киреевского замечательна в том отношении, что от нее одинаково вправе могут вести свое начало как позднейшие западники, так и славянофилы. Первое юношеское образование И. Киреевский получил под влиянием французской философии XVIII в. и сделался тем же поверхностным скептиком, какими были все предшествовавшие поколения, увлекавшиеся энциклопедистами без всякой основательной умственной подготовки.

Мог ли этот скептицизм долго удержаться в незрелом уме юноши, когда даже такой универсально образованный ум, как Одоевского, и тот искал успокоения и примирения с детскими верованиями в философии Шеллинга?

Естественно, что, с одной стороны, под влиянием предыдущего направления, с другой — под впечатлением того восторга, с каким соединялись первые моменты увлечения Шеллингом, Киреевский все свои надежды и упования возлагал на западную цивилизацию, и как человек, одаренный страстною, глубокою натурой, неспособною останавливаться на полдороге, а напротив того, доходивший до последней крайности во всех выводах, он сделался ультразападником, превзошедшим всех своих единомышленников в своем западничестве. Но мы говорили уже выше, что Шеллингова философия не обуславливает собою непременно западных воззрений: из ее оснований одинаково исходили как западники, так и славянофилы. В то же время в крайних и последовательных выводах своих, философия эта ведет к самому туманному мистицизму, к которому пришел, как известно, в своей последующей деятельности сам Шеллинг. Когда все литературные стремления Киреевского были радикально парализованы, «Европеец» был запрещен за известную статью Киреевского «XIX век», статью, в сущности, самого невинного содержания, но в которой почему-то заподозрили революционную пропаганду; альманах «Денница», Максимовича²⁷, в которой Киреевский написал статью о Новикове²⁸, был схвачен, и цензор Глинка²⁹ посажен под арест, Киреевский уехал в деревню, с расстроенными финансами от неудачи «Европейца», с глубоким унынием на душе. И нет ничего удивительного, что 10 лет подавленной энергии, разъедающей тоски и бездействия сделали из романтика с задатками мистицизма — мистика в полном смысле этого слова. Киреевскому не нужно было для этого даже переменять основных убеждений, а нужно было только последовательно развить до конца те общие начала философии Шеллинга, которою он был проникнут, и схимник новоспасского монастыря старец Филарет, за которым Киреевский ухаживал при его смерти и которому биограф приписывает его обращение на путь мистицизма, был тут совершенно не при чем. Без сомнения, Киреевский должен был уже заключать в себе порядочную дозу мистицизма, для того только, чтобы сойтись с этим старцем. Естественно, что под влиянием мистицизма он изменил свои взгляды на отношение западной цивилизации к нам: видя в православии альфу и омегу всякой философии и цивилизации, в нем он начал полагать самобытность России, основание ее цивилизации и будущее влияние на ход общечеловеческого просвещения. Но этим только и ограничилось славянофильство Киреевского. Юношеский закал сказался и в последнем видоизменении миросо-

зерцания Киреевского: в мистицизме он искал только выхода из скептицизма, который был невыносим для его натуры, находящейся на степени романтической чувствительности и созерцательности, но те идеи свободы и гуманности, которые он вынес из юности, не покинули его и в последнем периоде его жизни, и он не сходил с позднейшими славянофилами во многих отношениях. «Сердцем я больше связан с вами, — сказал он однажды с глубокою печалью Грановскому³⁰, — но не делю многого из ваших убеждений; с нашими я ближе верой, но столько же расхожусь в другом». Самый мистицизм его имел совершенно особенный характер: это не был мрачный, нетерпимый мистицизм изувера-фанатика или же исполненный холодной жестокости под личиной милосердия и высокомерной гордости под видом смирения — мистицизм иезуита, а, напротив того, мягкий и гуманный мистицизм романтика, исполненный художественной созерцательности. «Я раз стоял в часовне, — рассказывал однажды Киреевский, — смотрел на чудотворную икону богородицы и думал о детской вере народа, молящегося ей; несколько женщин, больные, старики стояли на коленях и, крестясь, клали земные поклоны. С горячим упованием глядел я потом на святые черты и мало-помалу тайна чудесной силы стала мне уясняться. Да, это не просто доска с изображением... века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой, струящейся из нее, отражающей от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между творцом и людьми. Думая об этом, я еще раз посмотрел на старцев, на женщин с детьми, поверженных в прах, и на святую икону — тогда и сам увидел черты богородицы одушевленными, она с милосердием и любовью смотрела на этих простых людей... и я пал на колени и смиренно молился ей».

Это рассказ не сурового мистика, а художника, представившего вам целую картину, — взять бы да и нарисовать ее, и вышло бы изображение в духе итальянской живописи XV в. Я нарочно привел этот рассказ, потому что он как нельзя более характеризует то созерцательно-художественное отношение к жизни, которое мы увидим у всех людей сороковых годов и начало которого мы встречаем уже у шеллингистов в тридцатых годах.

Знаменитая статья Киреевского «XIX век», подвергшаяся гонениям свыше, представляет в себе выраженную в сжатых, но резких чертах полную программу западничества и ряд дово-

дов в защиту этой программы, которые впоследствии всегда служили главными основаниями в полемике западников с славянофилами. Выставляя в своей статье, что Европа заимствовала свое образование из классического мира, проводником которого была там сначала церковь, потом с XV в. наука, и замечая, что у нас этого ничего не было, что мы до сих пор представляем почву совершенно нетронутую, Киреевский прямо выводит из этого, что для оплодотворения этой почвы мы должны заимствовать образование из ближайшего источника, как это сделала в свое время Европа; этим источником представляется естественно западная цивилизация, которая для нас такая же классическая, какая для Европы была образованность древних народов.

«На чем же основываются те, — говорит, между прочим, Киреевский, — которые обвиняют Петра, утверждая, будто он дал ложное направление образованности нашей, заимствуя ее из просвещенной Европы, а не развивая изнутри нашего быта?

Эта обвинения великого создателя новой России с некоторого времени распространились у нас более, чем когда-либо; и мы знаем, откуда почерпнули они свой образ мыслей. Они говорят нам о просвещении национальном, самобытном; не велят заимствовать, бранят нововведения и хотят возвратить нас к коренному и старинно-русскому. Но что же? Если рассмотреть внимательно, то это самое стремление к национальности есть не что иное, как непонятое повторение мыслей чужих, мыслей европейских, занятых у французов, у немцев, у англичан, и необдуманно применяемых к России. Действительно, лет десять тому назад стремление к национальности было господствующим в самых просвещенных государствах Европы, все обратилось к своему народному, к своему особенному; но там это стремление имело свой смысл: там просвещение и национальность одно, ибо первое развилось из последней. Поэтому если немцы искали чисто немецкого, то это не противоречило их образованности; напротив, образованность их, таким образом, доходила только до своего сознания, получила более самобытности, более полноты и твердости. Но у нас искать национального — значит, искать необразованного; развивать его на счет европейских нововведений — значит, изгонять просвещение; ибо, не имея достаточных элементов для внутреннего развития образованности, откуда возьмем мы ее, если не из Европы? Разве самая образованность европейская не была последствием просвещения древнего мира? Разве не представляет она теперь просвещения общечеловеческого? Разве не в

таким же отношении находится она к России, в каком просвещение классическое находилось к Европе?»

Наконец, одним из самых крупных и резких выражений тех же самых вопросов, которые волновали все поколение рассматриваемого нами периода, представляет знаменитое письмо Чадаева, напечатанное в «Телескопе» 1836 г. Письмо это произвело потрясающее впечатление на всех современников.

Во всех кружках и партиях, людях высоко и низко стоящих оно отозвалось ужасом и недоумением. Все читали и не верили своим глазам. Роковые вопросы, глубоко у всех лежавшие на душе, были высказаны человеком старого закала таким резким, грозным, обвинительным тоном, о котором никто в то время и помышлять не смел. «Телескоп» был тотчас же запрещен; Болдырев³¹, старик, ректор Московского университета и цензор, был отставлен; Надеждин, издатель, сослан в Усть-Сысольск, с Чадаева взята подписка ничего не писать, и он объявлен сумасшедшим.

Но при всем этом надо заметить, что как ни сильно было впечатление, какое произвело письмо Чадаева, нельзя сказать, чтобы вместе с тем оно оказало какое-либо положительное влияние в нашей литературе.

Дело в том, что только в отрицательных идеях Чадаев сошелся со своими современниками. То самое, что высказывали в то время все шеллингисты, что мы видели и у Веневитинова, и у Киреевского, то же самое вы найдете и у Чадаева, только в более резкой форме, доведенное до мрачного, безотрадного отчаянья... Чадаев замечает, что в то время, как у каждого народа есть нечто оседлое, свое, родное, к чему он привык, чем он дорожит... мы же — словно какое-нибудь кочевое племя, живем настоящею минутой и вечно как будто куда-то все едем и находимся в дороге, на станции, на распутьи, готовые тотчас же покинуть то место, на котором в настоящую минуту находимся. Прошедшее России пусто, настоящее невыносимо, а будущего для нее вовсе нет, и Россия — это пробел разума, грозный укор, данный народам, — до чего отчуждение и рабство могут довести. Что же касается до положительной стороны письма, до разъяснения причин такого печального состояния России и указания выхода из него, то мнение Чадаева представляется единственным, исключительным и промелькнувшим почти бесследно в нашей литературе. Дело в том, что Чадаева, подобно Ив. Киреевскому, философия Шеллинга привела к мистицизму, но разница в том, что Киреевский сам вывел для себя мистицизм из общих оснований системы и выра-

ботал свой самостоятельный мистицизм православия, между тем как Чадаев, во время своего путешествия за границей познакомясь лично с Шеллингом, увлекся мистицизмом буквально в том самом виде, в каком он представлялся в последующем периоде деятельности Шеллинга и дошел до апофеозы католичества, в котором он начал видеть альфу и омегу цивилизации Европы. С этой точки зрения главная причина отделения России от Европы и печального ее положения, по мнению Чадаева, заключается в том, что мы не принадлежим к тому умственному и нравственному союзу католичества, который связывает все европейские народы в одну нераздельную семью. Если хотите, и у Киреевского мелькает та же мысль в его статье «XIX век», когда он говорит о том влиянии, какое оказала католическая церковь в средние века на цивилизацию Европы, и замечает при этом в России отсутствие подобного же влияния; но Киреевский ограничивает это сравнение средними веками; для настоящего же времени он предполагает иные выходы, мы выше видели какие. Для Чадаева же, естественно, никакого выхода не представлялось: он не мог не сознавать, что обращение в католичество всего народа дело невозможное да и позднее, поэтому и считал зло неисправимым. Он ничего и не предлагал в своем письме, а только выставлял факты безысходности с своей точки зрения.





С. С. ГОГОЦКИЙ

Философский лексикон

<...> Шеллинг Фридрих Вильгельм Иосиф род. в 1775 году в Леонберге, в виртембергском королевстве. В Тибингенском университете вместе с Гегелем, как товарищем, он изучал философию и богословие и получил степень доктора философии; потом в Лейпциге слушал известного в то время Плятнера и из Лейпцига поступил в Йенский университет, где в то время славился своими философскими лекциями Фихте. В Иене же Шеллинг был некоторое время приват-доцентом, а потом экстраординарным профессором философии. В 1802 году он получил степень доктора медицины; в 1803 сделан ординарным профессором философии в Вюрцбурге; в 1807 членом мюнхенской Академии и потом в той же Академии главным секретарем. Отсюда вследствие несогласий с президентом Якоби он в 1820 году перешел в эрлангенский университет профессором философии. В 1827 году возвратился в Мюнхен и получил должность профессора философии в новооткрытом университете и потом сделан был президентом Академии наук. В 1841 году Шеллинг был приглашен в берлинский университет и там в продолжение некоторого времени читал свой курс философии. Шеллинг умер в Рагаце, 1854 года, в глубокой старости.

Шеллинг относится к последовательному ряду германских идеалистов конца XVIII и начала XIX века, которые начали проводить новое направление философии, противодействуя критической философии Канта. Так как это направление уже начато было у Фихте, оказавшего влияние на Шеллинга, то для уразумления смысла и направления Шеллинговой философии необходимо обратить внимание на результаты критической философии Канта и новый взгляд, противопоставленный ей в системе (наукословии) Фихте. — Критическая философия Канта, в своих началах знания и жизни, оставила непримири-

мое двойство. По смыслу ее, нашему познанию доступны только механический порядок вещей и причинная связь явлений. Что касается сущности вещей и их целесообразного порядка, то то и другое недоступно нашему познанию; истины же, касающиеся нравственной жизни, имеют свою силу только как требование нашей нравственной природы, но не как предмет систематического знания. Таким образом, мир физический и нравственный, естественные и нравственные науки, внешняя форма и внутренний смысл, ее одушевляющий, не имеют у Канта ничего связующего их и распадаются на две непримиримые сферы. Германский идеализм направлен был к примирению этого двойства. Фихте начал примирение с того, что и предметный мир, и деятельность разума и воли признал произведением одного отвлеченного (абсолютного) Я, так что по смыслу его учения, когда наше Я в теоретической и практической деятельности имеет дело с предметным, отдельным от нашего сознания миром, то эта отдельность его только кажущаяся нам; а в сущности противоположные стороны нашего сознания составляют произведение одного чистого, всеобщего Я, которое само в себе расторгается на ограниченное Я и ограниченное не-Я, и потом, в теоретической и практической деятельности, стремится к восстановлению своего единства. По-видимому, подобным взглядом Фихте устранено было кантовское двойство, отнимавшее основание и у знания, и у нравственной жизни и ограничивавшее их только явлением; но на деле оно оставалось в прежней силе; потому что чистое, всеобщее Я было не больше как предположение. Притом же, какие бы мы ни приписывали творческие предикаты отвлеченному Я, оно как Я всегда окажется не началом, а результатом или, по крайней мере, спутником готовой двусторонности в составе сознания. Наконец, Фихте вовсе выпустил из виду физические миры и не показал, каким образом самые законы и формы, свойственные этому миру, доказывают, что в них есть гармония с законами и формами нашей внутренней деятельности и что обе стороны жизни ведут к признанию одного высшего их начала. Шеллинг усиливался исправить односторонность фихтовской философии; во-первых, он расширил пределы двойства жизни, которое у Фихте ограничивалось собственно только нашим сознанием, и в противоположность нашей внутренней жизни рассматривает как нечто параллельное и аналогическое физическую природу; во-вторых, высшим началом обеих сторон признал не отвлеченное Я, но *абсолютное тождество*. Такова сущность его философии, по крайней мере в первую половину его деятельности. —

Нельзя отрицать, что общий взгляд Шеллинга на задачу философии, на знание, на жизнь отличался большей широкостью в сравнении со взглядом Канта и Фихте. Но во все продолжение своей умственной деятельности Шеллинг не мог представить его в форме полной и законченной системы. Каждый период его деятельности составлял только как бы приготовление и материал для создания философской системы. В последовательном образовании философии Шеллинга можно различать пять периодов; но из них преимущественное значение имеет второй и третий, и особенно второй. В них наилучше выразился дух философии Шеллинга и то направление, которым он выделился от Канта и Фихте. Но и первый и два последние периода в деятельности Шеллинга не лишены интереса как выражение внутренней работы и развития, непрерывно совершавшихся в его духе. В сфере школы философию Шеллинга часто называют *объективным идеализмом*, в отличие от *субъективного идеализма* Фихте, на том основании, что у последнего все выводится из Я, тогда как Шеллинг признает началом знания и бытия нечто превышающее сферу Я и не-Я.

Первый и очень кратковременный период философии Шеллинга можно назвать как бы приготовительным, или переходным, когда усвоенные им начала фихтовской философии как бы сами собою преобразовывались у него для перехода в ту форму объективного идеализма, которая проявилась потом в его системе тождества. В этом периоде Шеллинг, как ученик Фихте, удерживая еще мысль своего учителя — что последним основанием знания и жизни должно быть Я, — мало-помалу начинает сознавать, что внешний мир не может быть только пределом, требующим уничтожения посредством самодеятельности, свойственной Я, но что в нем содержится параллельное духу выражение его же собственного склада и жизни; а этот взгляд на природу сам собою препровождал Шеллинга к признанию началом, примиряющим субъект и объект, не какое бы то ни было Я, но нечто высшее, поглощающее обе стороны — и не-Я и названное потом у него абсолютным тождеством. Подобное направление он высказывает уже в сочинении: *Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797*. По-видимому, он оставался еще в пределах наукословия Фихте и строил понятие о материи и природе только как об ограничении нашего Я; но в сущности у него начиналось уже другое понятие о внешнем мире. Замечая, что в духе вся его деятельность образуется столкновением двух сил или потоков — неограниченного и ограничивающего, он переносит этот же антагонизм двух сил и во внешний

мир, представляя вещество и произведения природы как проявление их. Ту же мысль Шеллинг проводит и в сочинении *Weltseele*, 1798; но понимает физическую природу уже не на основании одного созерцания духовной природы человека или его Я, но как имеющую собственное начало жизни, собственную душу. На сочинение *Weltseele* (1798) можно смотреть как на конец первого и начало второго направления Шеллинга. — Прямым выражением философии Шеллинга был второй и третий период его умственной деятельности. Во втором периоде он высказал свою систему тождества по частям, а в третьем пытался представить полную систему философии и систематическое построение жизни на основании одного абсолютно-тождественного начала. — Философия тождества, по понятию Шеллинга, должна соответствовать идее философии, а идея философии не допускает расторжения между мыслящим началом и предметом мышления. Подобное расторжение происходит от рефлексии — как условия к сознательному воссоединению того, что первоначально соединено в духе. Если такова идея философии, то задачей философии тождества должно быть возведение природы и духа к их первоначальному единству. Ее исследование должно показать, что дух есть неосязаемая природа, а природа есть видимый и осязаемый дух. Этот взгляд на отношение духа и природы доказывается самою деятельностью нашей мысли; потому что наша мысль производительна двояко: бессознательно и сознательно или свободно. Бессознательно производительна мысль также и в творениях физического мира, сознательно — в творениях идеального мира. Философия тождества уничтожает это разделение, доказывая, что бессознательная деятельность (т. е. реальная), как первоначально тождественная с сознательною (или идеальною), происходит из одного с нею источника. — Соответственно своей задаче философия тождества естественно распадается на три части. Первую часть составляет *философия природы*. Она рассматривает жизнь природы и показывает, что эта жизнь сама собою подчиняется идеальному единству и препровождает к духу; часть вторая показывает, что и явления духа направлены к такому же единству, как явления природы или вещественного мира; это — предмет трансцендентальной философии. Наконец, обе эти сферы философия тождества сводит к единству и показывает, что они образуют нечто единое — в абсолютно-тождественном начале жизни. — Шеллинг представил первый опыт умозрительного построения природы. Философия природы, по его понятию, есть знание природы; но это знание отличается от экспериментального в том отношении,

что объясняет самое образование или происхождение природы. Для эмпирического знания природа есть остановившийся продукт, а умозрение открывает в ней производящую деятельность. Философия природы как бы заставляет природу вновь проходить все свои процессы пред очами умственного созерцания. Подобное мысленное построение природы возможно потому, что тип ее — в нас самих, в нашем разуме. Чем вернее будем следовать этому типу, тем правильнее будут распределяться по своим местам все создания природы. На основании понятия об умозрительном познании природы Шеллинг рассматривает сперва органические, потом неорганические произведения и, наконец, идею всеобщего организма. В органических продуктах природе свойственно быть непрерывно производительной; потому что хотя организмами она как бы завершает свою деятельность, но в них она не прекращает своей производительности; напротив, постоянно возобновляет ее и как бы воспроизводит себя. Непрерывная производительность ее в организмах проявляется образовательным, или пластическим, *побуждением* (*Bildungstrieb*), *раздражительностью* (*Irritabilität*) и *чувствительностью* (*Stensibilität*). — Царство неорганическое Шеллинг называет таким состоянием производительной силы природы, когда она вся перешла в продукт. Целью неорганического царства может быть не род, как в сфере организмов, но отдельные части, атомы и их массы. Но и в неорганическом мире есть три процесса — химический, электрический и магнетический, соответствующие предыдущим трем процессам органической природы. — Всеобщий организм обнимает все предыдущие процессы. Необходимость его основывается на необходимости единства природы неорганической и органической. Таким высшим началом этого единства может быть душа мира. Тройственный состав всеобщего организма образуется светом, тяжестью и материей. — Другую часть философии тождества составляет философия духа, или философия трансцендентальная, в которой Шеллинг многим воспользовался у Фихте. Трансцендентальная философия у Шеллинга занимается изображением развития нашей духовной деятельности, находя в ней гармонию с развитием, свойственным природе. Но как в философии природы ничто субъективное не могло иметь места, так здесь, в философии духа, или в философии трансцендентальной, не имеет места ничто, заимствованное из мира предметного. Сущность всей трансцендентальной философии у Шеллинга состоит в следующем: наша духовная деятельность бывает теоретическая, или познавательная, и практическая. В

первой нам представляется, что внешний мир существует независимо от нашего познающего начала и действует на него, а во второй — мы сознаем свое действие на мир внешний. Обе эти деятельности по своему направлению кажутся противоположными, но в сущности они тождественны; потому что развитие нашей познавательной деятельности посредством ощущения, воззрения, представления, рассудка и разума в результате приходит к заключению, что не вещи определяют нашу мысль, а наоборот, что наше мыслящее начало определяет вещи или мир предметный; а в этом результате теоретического развития содержится начало или тема всей деятельности практической, действующей на внешний мир и выражающейся в праве, нравственности, в государственной жизни и в истории. Таково содержание двух первых частей трансцендентальной философии — теоретической и практической. Но в ней есть еще часть третья — философия искусства, связующая две предыдущие части. Теоретическая часть трансцендентальной философии занимается исследованием, как мы доходим до признания предметного мира; практическая — показывает, как мы влияем на предметный мир и преобразуем его нашей волею, т. е. каждая из этих двух частей философии показывает, как в этом средобежном и средостремительном отношении между духом и предметным миром, между сознательною и бессознательною сферою жизни, постепенно совершалось обнаружение их гармонии и единства; а философия искусства указывает такую деятельность нашего Я, в которой разом обнаруживается гармония между деятельностью сознательною, рефлектирующею, и бессознательною, или безотчетно-производительною. Искусство совмещает в себе свойства произведений природы и произведений свободы. То, что в истории человеческого развития достигается только постепенно, в искусстве разом предстает осуществленным в его произведениях или в том непосредственном проникновении мыслью или целью вещественности, которое свойственно каждому художественному произведению. Искусство как бы фактически подтверждает примирение свободы и необходимости. Таким образом, по Шеллингу, искусство и художественное созерцание занимает высшее место в системе трансцендентальной философии; потому что в них на деле выражается гармония субъективного и объективного мира, составляющая предмет исследования трансцендентальной философии. Из предыдущего понятно, что Шеллинг выступил уже за пределы не только кантовской, но и фихтовской философии. Кант утверждал, что нам недоступно понимание связи между

механическим и целесообразным течением явлений, а Шеллинг указывает эту связь в существе искусства и художественного созерцания. Фихте рассматривал весь внешний, или положительный, мир только как неизъяснимый предел, встречаемый нашим Я и обреченный на уничтожение; а Шеллинг видит в этом мире целую систему жизни, как преддверие и аналогию жизни духовной. У Фихте наш внутренний мир стоит одиноко и не составляет ничего целого с внешним миром; у Шеллинга на живую гармонию двух миров указывают художественное созерцание и искусство. Фихте не благоприятствовал изучению природы, не имевшей у него никакого положительного значения; его система питала романтическое настроение духа, тогда как у Шеллинга изучение природы составляет необходимое звено в целой системе знания. Такова была философия Шеллинга во втором, главном и самом цветущем периоде его умственной деятельности. Но в этом периоде он еще не занимался построением всей системы природы духовной и жизни из одного абсолютно-тождественного начала. Подобное построение или попытка к построению философской системы на основании одного индифферентного начала относится к третьему периоду или ко второй половине второго периода его философской деятельности; мы сказали — попытка — потому, что Шеллинг не успел представить полного начертания своей философской системы. В построении системы философии Шеллинга можно различать три главных вопроса: 1) способ познания идеи абсолютного и идею абсолютно-тождественного, или индифферентного, начала, 2) вывод из него двойства, выражающегося в двух потоках жизни — идеальном и реальном, и 3) отношение их к абсолютному началу или объяснение их на основании идеи абсолютного тождества. Шеллинг представил в кратком виде только построение физической природы; построения идеальной, или духовной, природы не было; оно ограничилось только некоторыми взглядами, высказанными им отрывочно в разных монографиях. — Органом познания идеи абсолютного тождества Шеллинг признает разум, понимая под разумом единство в сфере созерцания между субъектом и мысленными формами предмета. Только разуму свойственно абсолютное познание, или познание абсолютного тождества (познание, как выражается Спиноза, *sub quadam specie aeternitatis*). Рассудок познает только ограниченные отношения между вещами, рассматриваемыми вне их соотношения к целому. Если же разум как орган познания и проявления абсолютного тождества содержит в себе это тождество субъекта и объекта, то

оно уже не требует доказательств; оно составляет предмет непосредственного умственного созерцания. — Поставивши идею тождества как начало всякого бытия и знания, необходимо было сделать вывод двойства, свойственного миру явлений или миру знания и жизни. Шеллинг не делает подобного вывода и не указывает никакого закона, никакой категории, почему единое начало должно непременно обнаруживаться в двойстве. В чем же состоит это двойственное обнаружение абсолютного тождества? Так как двойство субъекта и объекта, в котором выражается абсолютно-тождественное начало, не касается самого существа его, то различие между двумя сторонами его выражения может состоять *не в качестве*, но только в *количестве*, т. е. в проявлениях абсолютного тождества качество остается одно и то же — это сочетание субъекта и объекта; но в них берет перевес либо субъект, либо объект. Полным выражением абсолютного тождества служит вся вселенная; рассматриваемая в своей целостности, она не представляет этого раздвоения и различия между субъектом и объектом; оно возможно только в отдельных явлениях или в целых рядах их. Шеллинг употребляет и формулы для объяснения идеи абсолютного тождества в применении его к миру идеальному и реальному. Полное качественное и количественное безразличие всего сущего можно выразить формулою $A = A$; количественное же различие между ними в сфере явлений — формулою $A = B$. Изображая абсолютную идею тождества во всех формах и степенях ее проявления, или, как выражается Шеллинг, во всех потенциях, можно представить ее в виде линии, подобной магниту. В целом, а равно и в точке безразличия, она будет выражаться формулою $A = A$; а на каждом пункте вне этого безразличия — формулою $A = B$. В этом $A = B$ по мере его удаления от точки безразличия к которому либо полюсу на одной стороне будет постепенно брать перевес A , а на другой B , т. е. на одной — дух, а на другой — вещество. Отсюда выйдет полная формула следующая:

$$\frac{+A = B \quad A = B+}{A = A}$$

На основании предыдущего понятно, что система тождества стремится к полному примирению философского идеализма и реализма. Такова идея философии тождества, которую Шеллинг успел применить только к физической природе. Так как в этой последней берет перевес вещество, то природа у него есть абсолютное тождество, существующее *a s t u*, как предметный

субъект—объект ($A = B+$). Первую степень, или потенцию, в природе составляет материя, вторую — свет, третью — организм, как продукт света и тяжести. Организм так же первоначален, как и материя, и даже нельзя отделить и представить первое проникновение света в сферу тяжести. Неорганическая природа в смысле отрицания всего организующего даже не существует; в самом низшем своем виде она уже содержит в себе всякую организацию. Из понятия Шеллинга о природе видно, что он признает и мертвую материю, как спящий мир животный и растительный. Оживляемый бытием абсолютного тождества, вещественный мир в какой-нибудь период времени может обнаружить в себе и другую высшую жизнь. Здесь Шеллинг прекращает построение своей системы. Только из некоторых других произведений Шеллинга видно, что формами, или потенциями, идеального мира, соответственными трем предыдущим, он считал *знание*, как потенцию, свойственную рефлексии, действие, как потенцию *субсумции*, или подведения, подчинения, и *единство рефлексии и субсумции*, свойственное разуму. Первая потенция выражается *истиною*, или внесением материи в мысленную форму, *благом или добром*, как внесением формы в материю, и *изящным*, как абсолютным, равновесным внутри-пребыванием материи и формы. Что касается метода философии Шеллинга, то и в этом отношении он не пришел ни к чему определенному и выработанному. Сущность Шеллинговых мыслей о методе состоит в том, что в философии метод не может быть сборником правил, касающихся формы или порядка исследования и изложения; в философии форма должна состоять в развитии самого содержания и быть во внутренней связи с ним. Но в чем именно состоит совместное развитие формы и содержания, Шеллинг не показывает на деле: он следует методу конструктивному, т. е. принявши раз идею тождества, Шеллинг так расставляет обобщенные проявления физического и нравственного мира, чтобы в них видно было соответствие. — К этому периоду деятельности Шеллинга нужно отнести и его *чтения о методе академического образования (1803)*¹. Но в них Шеллинг высказывает уже некоторые начатки мистического направления, которое он принял впоследствии времени. Немыслимо, говорит Шеллинг, в этих чтениях, чтобы нынешний человек мог сам собою перейти от инстинкта к разуму и знанию. Этот переход мог совершиться в нем только под влиянием высших натур. А потому и мифология должна иметь важное значение; в ней должны содержаться сокровища знания, которыми должна заняться философия мифологии.

Так кончился третий период философии Шеллинга. — Далее наступает в его философии четвертый период, отличающийся мистическим направлением. Это направление начинается его сочинением о философии и религии, которое он написал по поводу критических примечаний, сделанных Эшенмайером на философию тождества с религиозной точки зрения². Но все, что Шеллинг написал в этом периоде и впоследствии, не имеет систематической формы. Отличительный характер нового направления, принятого Шеллингом, состоит в том, что он начал высказывать новые мысли о высшем начале бытия и мышления, об отношении его к миру и о некоторых нравственных истинах, имеющих связь с главными понятиями, высказанными им в прежних сочинениях. Прежде Шеллинг представлял высшее начало абсолютным тождеством идеального и реального порядка; теперь же он начал признавать это начало чисто идеальным, так как реальное или вещественное само по себе даже не существует. Реальным может быть не наблюдаемый нами вещественный мир, но совокупность творимых Богом идей. — С новым понятием о высшем начале жизни было в связи и несходное с прежним понятие об отношении его к миру. Рассуждая об этом вопросе, Шеллинг находит его просто неразрешимым. Категория для перехода от Бога к миру невозможна. Так как в процессе абсолютного начала все моменты равно абсолютны, то начало чувственного мира мыслимо для нас только как отторжение (*Abbrechen*) или отпадение. Но как отпадшее не может быть самостоятельно, то должно совершиться и воссоединение отпавшего с Божеством. Постепенное воссоединение отпавшего с Богом совершается в истории. Далее, в этом периоде Шеллинг много заимствует у новоплатоников, говорит о ниспадении душ из мира идеального в сферу вещественности за избыток самолюбия, о переселении душ, превозносит значение греческих мистерий и полагает, что религия может существовать только в эзотерической форме или в форме мистерий, что философия должна быть в созвучии с религиею, и тогда только может иметь значение, когда будет богосозерцанием, что, наконец, будет время, когда умалится значение науки и наступит одно непосредственное знание. В заключение на обвинение в мистицизме Шеллинг отвечает, что он нисколько не стыдится мистицизма, что у мистиков больше глубокости, мысли и чувства, нежели у многих ученых по профессии и что мистики достойны изучения. — Вслед за тем у Шеллинга наступает пятый период философии, когда он начинает следовать преимущественно мистическому направлению Якова Бэма. Это

было уже решительным поворотом во внутренней жизни Шеллинга к мистическому созерцанию. После утомительных и долговременных исследований мысли он искал, наконец, удовлетворения и покоя в мистических изъяснениях истин веры. После этого заключительного мистического периода Шеллинг еще раз, уже в глубокой старости, явился деятелем философии — на кафедре берлинского университета. Но берлинские чтения его не были им изданы и неизвестны настолько, чтобы можно было дать о них верное понятие. На основании некоторых сведений, которые сообщены некоторыми его слушателями в Берлине, видно, что и в этом периоде Шеллинг продолжал свое прежнее мистическое направление. Мишле в своем критическом разборе берлинских лекций Шеллинга приводит из них некоторые характеристические положения. (Из берлинских чтений Шеллинга изд. только: *Einleitung in die Philosophie d. Mythologie*, 1856 и *Philos. d. Mythologie*, 1857).

Философия Шеллинга оказала сильное влияние не только на дальнейшее развитие этой науки, но и на другие отрасли знания и на все образование. Причина этого влияния заключалась в том, что в ней в первый раз высказан довольно широкий взгляд, объединяющий две сферы жизни — физическую и нравственную. Отсюда, в логику привзошли более жизненные понятия о значении законов и форм мышления, и развилось понятие о внутренней связи между науками физическими и нравственными, а не об одной пользе их; далее, яснее сознано было различие между наукою и искусством и значение художественного созерцания и искусства. Прежние понятия об искусстве, господствовавшие в XVIII в., были крайне поверхностны и сбивчивы. Даже у Канта и Фихте понятие об изящном и об искусстве было крайне односторонно, потому что выпущена была из виду внутренняя связь между жизнью душевною и физическою, как ее символом и выражением. Между тем Шеллинг именно потому мог прийти к лучшему понятию об искусстве, что проводил мысль о внутренней связи между духом и природою, между целесообразным и механическим порядком вещей, наконец, между отчетливым, логическим мышлением и внутренним, непосредственным созерцанием и чувством. Наконец, можно сказать, что только со времен философии Шеллинга (и отчасти Фихте) могло образоваться несравненно лучшее понятие о целом организме науки и образования, в сравнении с прежним — баконовским (повторившимся у д'Аламбера³), потому что в этом последнем основание было взято от-инуду и опиралось на способностях души; тогда как на основании фи-

лософии Шеллинга организм науки и образования должен был выражать в себе степени самой жизни и различное отношение деятельного или духовного начала к данному ему запасу материй и сил. По-видимому, и философия Спинозы вела к таким же результатам во взгляде на соотношение между науками физическими и нравственными, как и философия Шеллинга; но на деле влияние их было и не могло не быть слишком неодинаково; потому что Спиноза ограничился только отождествлением видоизменений мышления и протяжения, души и тела и вовсе выпустил из виду различие между ними, а за тем и самую последовательность в явлениях жизни; тогда как у Шеллинга идея тождества была только руководительною нитью для того, чтобы не потерять из виду соответствия и единства между формами жизни на всех степенях ее проявлений; но различие между ними, забытое у Спинозы, было ярко высказано; и самое тождество, собственно говоря, ограничилось потом одною аналогиею. Но не обошлось влияние Шеллинга и без вредных последствий, уронивших и его натурфилософию. Преимущественною причиною их было то, что Шеллинг не поставил основательного понятия о методе философии и о тех основаниях, на которых она могла бы прочно ставить свои общие выгоды. Преувеличивши значение непосредственного созерцания, он открыл полный простор произвольным аналогиям и нередко самым странным и нелепым порождениям воображения. — Шеллинг имел огромное количество исследователей, и на первый раз уважение к нему слушателей доходило до энтузиазма. В среде последователей Шеллинга можно различать три группы. Одна из них занималась развитием начал своего учителя в применении к естествознанию; таков был самый замечательный между ними Окен. У нас к этой категории последователей Шеллинга относится Велланский и отчасти Павлов, бывший профессор физики в Московском университете. Другие занимались преимущественно разработкою идеальной части философии Шеллинга, как то Клейн, Бергер, Штуцмант. У нас Галич сделал извлечение из логики Клейна, составленной по началам Шеллинговой философии; заметно влияние Шеллинга и в чтениях Н. И. Надеждина (Учен. зап. Московского ун-та 30-х годов). Третьи руководствовались не одною системою тождества, но и мистическою философией Шеллинга, как, например, Баадер, Шуберт, Виндишман и отчасти Стеффенс. Было множество последователей Шеллинга и таких, которые, не принимая вполне его начал, пользовались многими его мыслями и особенно его параллелизмом между жизнью физическою и нрав-

ственною. Таковы, наприм<ер>, были Эшенмайер, Трокслер, Нислейн⁴, и др. Гегель также был сначала последователем шеллинговской системы тождества, и только впоследствии времени выработал из нее свою диалектическую систему, отличавшуюся от философии Шеллинга. Со стороны формы Гегель возвысил значение метода и мышления пред силою непосредственного созерцания, хотя и мышление и метод у Гегеля не далеко отошли от произволов внутреннего созерцания; со стороны содержания он заменил абсолютное тождество и параллелизм, отличавшиеся у Шеллинга неподвижностью, процессом развития, свойственного, по Гегелю, абсолютному духу. Главные сочинения Шеллинга в первом периоде его деятельности: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797; *Weltseele*, 1798; этим сочинением завершается первый период его философии и начинается второй. Главные сочинения второго периода: *Erster Entwurf eines System's der Naturphilosophie*, 1799; *Einleitung*, 1799; Трактаты, помещенные в «*Zeitschrift für speculative Physik*, 2 B., 1800—1801; *System der transcendentalen Idealismus*, 1800. — Главные сочинения третьего периода: *Darstellung meines System's der Philosophie (Zeitschrift für speculative Physik*, 11, 2); второе с прибавлениями издание: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1803; Разговор Bruno od. über das Göttliche und natürliche Princip der Dinge, 1802; *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium's*, 1803; *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, 1802—3, 3 Hefte. Сочинения четвертого периода: *Philosophie u. Religion*, 1804; *Darlegung d. wahren Verhältnisses d. Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre* 1806; *Jahrbücher d. Medicin* (изд. вместе с Маркусом) 1805—1808 — Сочинения пятого периода: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen d. menschlichen Freiheit*, Landshut, 1809; *Denkmal der Schrift (Jacobi) v. d. göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung... Tübing.*, 1812; Начатое и неоконченное печатанием — *die Weltalter; Ueber die Gottheiten von Samothrake Stuttg. und Tübing.*, 1815, 4; *Beiträge zu den Weltaltern*, 1815⁵ и *Beurtheilende Vorrede* (Предисловие к переводу одного из сочинений Кузена), 1834; *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 1856, *Philosophie der Mythologie*, 1857. Изложение философии Шеллинга можно найти в курсах истории философии новых времен, например, на немецк. яз. у Эрдманна, К. Л. Мишеле, Бидермана⁶, и проч., на франц. у Баршу-де-Пангоэна⁷ и Вильма⁸ (довольно обстоятельное изложение в *Hist. de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'a Hegel*, 4 vol., Paris, 1846—1849, 8). В льюисовом изложении философии Шеллинга содержание

и смысл ее непонятны⁹. См. еще И. Г. Михневича, Опыт простого изложения системы Шеллинга, Одесса, 1850, 4 (речь на акте Ришел. лицея, 21 июня 1850). См. еще: K. L. Mischelet Scheling u. Hegel oder Beweis d. Aechtheit d. Abhandlung: über d. Verhältniss d. Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt... Brl., 1839, 8.





П. И. ЛИНИЦКИЙ

Обзор философских учений

§ 60. Спекулятивный идеализм выходит из того предположения, что в основе противоположности природы и духа, объективного и субъективного должно быть одно начало, производящее из себя эту противоположность. Отсюда направление это стремится в явлениях и формах природы указать присутствие идеального, субъективного (т. е. из себя) деятельного элемента, и наоборот, в области явлений духовных — определить натуральную сторону их и, таким образом, там и здесь представить родство, взаимную связь природы и духа, субъективного и объективного. Еще Фихте пытался доказать первоначальное и существенное единство субъективного и объективного, не выходя, однако, из пределов субъективного, т. е. духа (я). Вслед за тем Шеллинг и Гегель берут на себя ту же задачу, но, не ограничивая своего философствования областью духа, ищут решения этой задачи также в области внешней природы. И в самом познании спекулятивный идеализм, соответственно утверждаемому им единству природы и духа, предполагает такое же единство познающей действительности с познаваемым (единство формы и содержания). Как действительность познаваемая, будучи в основе своей единством природы и духа, переходит в противоположность этих двух сфер бытия, так и в познании философском должен совершиться тот же процесс. Такое воспроизведение природы и духа в познании может быть выполнено только *a priori*, в интеллектуальном созерцании (Шеллинг) или в чистом мышлении (Гегель), ибо эмпирическое познание (*a posteriori*) всегда имеет дело с действительностью уже совершившеюся, а не с самым процессом ее образования. Философское познание, достигнутое таким образом, т. е., посредством *a priori*-ного воспроизведения, есть *абсолютное* знание, ибо предмет его — абсолютное начало всякого бытия.

1. *Шеллинг* (1775—1854). Философия Шеллинга ближайшим образом примыкает к субъективному идеализму Фихте. Кант разделил субъективные формы познания от объективной действительности. Против этого вывода кантовской философии Фихте развил ту мысль, что такое разделение необходимо происходит в нашем сознании в форме противоположности *я* и *не я* и составляет условие возможности самого сознания. Поэтому, он утверждает далее, что противоположность эта есть действие нашего духа и что наше *я*, которое противопоставляет себе *не я*, есть *абсолютный* принцип, безусловное основание реальности всякого познания, ибо познание не только по форме, но и по содержанию происходит вследствие того, что *я* противопоставляет себе *не я* и чрез то ограничивает себя, из безусловного делается условным, или, вернее, соединением (синтезом) того и другого. По замечанию Шеллинга, Фихте хотя выразил верную мысль — что философия должна исходить из идеи абсолютного, но понял это абсолютное в ограниченном смысле как *я*, которому противоположно *не я*. В абсолютном исчезают все противоположности, следовательно, и противоположность субъекта и объекта (*я* и *не я*). Оно выше всего противоположного, так как все противоположности, а потому и высочайшая из всех — противоположность субъективного и объективного, духа и природы — из него происходят. Возвышаясь над противоположностью духа и природы, абсолютное Шеллинга в ряду форм каждого из членов этой противоположности осуществляет единство идеального, бесконечного и конечного, хотя ни на одной степени этого процесса не достигается вполне такое единство. — Шеллинг признает вместе с Фихте, что в нашем *я* осуществляется абсолютное как принцип познания тождественного с бытием, но рядом с этим он рассматривает также природу как откровение того же абсолютного, которое само в себе и здесь и там есть тождество, безразличие идеального и реального, субъективного и объективного. Если с точки зрения Фихте — природа есть создание духа, абсолютного *я*, материал его свободной деятельности, то для Шеллинга она является равноправным с нашим *я* членом противоположности, происходящей из абсолютного.

Так как абсолютное, возвышаясь над противоположностью духа и природы, в то же время осуществляется не иначе, как в ряду отдельных явлений или форм бытия в той и другой области, то только такое познание вполне соразмерно с абсолютным, которое *непосредственно созерцает* его в конечном и конечном в абсолютном (бесконечном), не выводя одного из другого и от рассмотрения одного не переходя к рассмотрению другого. Бес-

конечное не может низойти до конечного, ибо для этого оно должно бы отрешиться от себя; равно и конечное не в состоянии возвыситься до бесконечного, сделаться бесконечным, ибо прежде бесконечного не существует, а потому бесконечное и конечное вместе существуют и должны быть познаваемы одно в другом. В самом деле, все действительное содержит в себе идеальное или общее, что соответствует мышлению, и реальное или частное, что называется бытием, но из общего не может быть выводимо частное, из мыслимого — бытие; из идеи человека не следует существование людей, и наоборот, — от частного невозможен переход к общему; из частного и конечного следует только конечное (Спиноза). Таким образом, познание истины не достижимо при разъединении двух необходимо соприсущих одна другой сторон, каковы: общее и частное, идеальное и реальное, субъективное и объективное, сущность и форма существования, бесконечное и конечное. Истина состоит в единстве того и другого, и такое единство познается чрез *непосредственное интеллектуальное созерцание*. Задача философии — воспроизвести (конструировать) в умственном созерцании самоосуществление абсолютного, как оно совершается в природе и духе. Отсюда две главные части философии: *натурфилософия и философия духа* (трансцендентальный идеализм). В природе реальное господствует над идеальным (последнее, однако ж, участвует в каждой форме ее как искра всеоживляющего духа Божия, — природа — эпопея духа); наоборот, в духе идеальное берет перевес над реальным (хотя также во всякой форме духа есть основание натуральное). На этом основании натурфилософия — реалистическая сторона философии, исходя из рассмотрения бытия (реального) должна окончиться там, где бытие достигает самосознания, что происходит в человеке; напротив философия духа, начиная от субъективного, должна достигнуть того пункта, где дух входит в реальное (в искусстве).

Как в природе физической, так и в мире духовном в самоосуществлении абсолютного должно различать три степени: тождество идеального и реального из безразличия переходит в противоположность, дабы представить свое существо как внешнее, как объект, и затем это раздвоение абсолютного примиряется в высшем единстве, дабы начать тот же процесс. Три эти степени процесса Фихте нашел в саморазвитии абсолютного я, а Шеллинг, кроме того, применил к рассмотрению природы.

Первоначально, говорит Шеллинг, человек жил в спокойном единстве с окружающим миром. Стремление к познанию и размышление (рефлексии) разрушили это единство. Задача фи-

лософии — снова соединить и примирить чрез свободу то, что первоначально не свободно, а по природе было в единстве; необходимо восстановить единство духа с природою, идеального с реальным. Для этого природа должна быть представлена как процесс самоосуществления (потенцирования абсолютного, т. е. постепенного перехода из возможности в действительность), тождественный с тем процессом, который Фихте указал в нашем духе. Дуализм природы и духа должен быть отвергнут. Природа есть видимый дух, дух — невидимая природа. Такова основная идея натурфилософии Шеллинга.

Двоякую деятельность Шеллинг находит в природе: положительную, стремящуюся в бесконечность — это производительная сила природы, и отрицательную, которая ограничивает первую. Взаимодействие этих противоположных направлений натуральной деятельности обнаруживается в непрерывном образовании продуктов, из которых в каждом эта противоположность нейтрализуется: каждое существо природы есть единство противоположного; полярность — всеобщий закон природы. Закон этот обнаруживается в магнетизме, электричестве, в химических соединениях и в органической природе (попы). Непрерывная производительность природы, поддерживаемая законом полярности, направляется к осуществлению бесконечного в конечном. Простейшая форма обнаружения абсолютного в природе есть материя, но и в ней уже открывается единство противоположного, так как она есть целость двух сил: притягательной и отталкивательной. В сравнении с материей свет является идеальным, субъективным деятелем в развитии природы; под влиянием его пробуждается творческая деятельность, жизнь, движение в природе. Вследствие взаимодействия света с материей механизм переходит в процесс динамический. В свою очередь динамический процесс, представляющий в своем развитии три степени (магнетизм, электричество и гальванизм), переходит в жизнь органическую, которая также развивается под тремя формами: растительной, животной и человеческой жизни. (Господствующая сила в растительном царстве — воспроизводительная *Reproduction*); неизменный принцип животного заключается в раздражительности (*Irritabilität*); человек же, кроме того, одарен чувствительностью (*Sensibilität*). Организм есть ничто иное, как задержанный поток причин и действий, ибо он — и причина и вместе действие самого себя: последовательность прямолинейного течения производительности здесь принимает иное направление, замыкаясь в круговую линию. Впрочем, противоположность органической и неоргани-

ческой природы также относительная, содержащаяся в единстве целого. Вся природа есть живой организм. — Она не допускает, чтобы существовало что-либо независимо от общей связи вещей, так что все в ней имеет отношение к целому, как в организме и в органической природе, и в неорганической действует та же причина, непрерывно восходящая от низшей степени к высшей. Это единство производительного принципа усматривается в том, что низшая степень органической жизни входит в высшую в значении подчиненной силы, равно и в соответствии органической природы с неорганической обнаруживается тоже единство (чувствительности соответствует магнетизм, раздражительности — электричество, растительной силе воспроизведения — свет и химический процесс). Но чтобы организация природы могла происходить из одного источника, чтобы в однородном (тождественном) содержалось разнородное (двойственное, противоположное), для этого бесконечное стремление к развитию должно ограничиваться в абсолютном столь же бесконечно задерживающею силою.

Высшая форма проявления органически образовательного побуждения природы есть человек. Развитие природы в человеке достигает своей цели. В нем соединяются два полюса — идеальное и реальное — в гармонически целое. В разуме человека абсолютный разум достигает соединения с самим собою (самосознания); в природе бесконечное только отражается в конечных формах, напротив, в духе это отражение переходит в стремление к бесконечному. Стремление это обнаруживается в развитии идей и гармонии действий, т. е. в теоретической, которая есть идеальная форма этого стремления, и в практической деятельности, как реальном явлении того же стремления. Наконец, в искусстве эти две стороны — идеальная и реальная — примиряются. На основании этого тройного обнаружения в человеческой деятельности абсолютного, философия духа подразделяется на теоретическую, практическую и философию искусства. Начиная свое построение с идеального, философия духа, чтобы достигнуть реального как необходимого дополнения к идеальному допускает прежде всего сомнение в бытии объективного мира и остается при одном субъективном, как единственном для нее основании всякой реальности. С точки зрения философии духа (трансцендентальный идеализм) абсолютное есть *я*, которое бессознательно само себя производит чрез интеллектуальное созерцание себя и вместе с тем творит природу как объект познания, противоположный субъекту. Чтобы показать это, необходимо представить историю самосоз-

нения. Шеллинг различает три эпохи в истории самосознания. Самосознание основывается на первоначальном двойстве направлений в деятельности духа. Двойство это состоит в том, что *я* сознает себя как субъект и вместе как объект. Если бы что-либо внешнее делало его объектом, тогда оно было бы объектом для иного, а не для себя. Итак, само *я* полагает себя как объект, будучи первоначально субъектом; оно есть и сила производительная и вместе произведение: оно само себя производит. Это возможно только при том условии, если первоначальная, в бесконечность простирающаяся производительность духа ограничивается и притом не внешним чем-либо, а сама собою ограничивается. Так как в этом акте самоограничения *я* не может вместе с тем рефлексировать на этот акт (для чего требуется возвышение над этим актом), то отсюда такое самоограничение в первую эпоху *ощущается* как действие случайное, произведенное реальным вне его (т. е. *я*) существующим. Когда же *я* восходит над этою границею (рефлектирует на нее), то эта деятельность (восхождения) является для сознания как вещь в себе, лежащая по ту сторону ощущения, а ограниченная ощущением часть той же деятельности противопоставляется ей как *я*; ощущение вследствие этого переходит в созерцание; обе деятельности — неограниченная, или идеальная (стремящаяся вперед), и ограниченная, или реальная, соединяются в созерцании материи как целости двух сил — притягательной и отталкивательной. Во вторую эпоху *я* переходит от созерцания к рефлексии, причем созерцание разделяется на внешнее (насколько оно восходит над ограничением *я*) и внутреннее (поколику остается с этой стороны границы, т. е. внутри *я*). Здесь Шеллинг посредством столь же искусственного и натянутого построения, как и вышеизложенный вывод материи, показывает, что на этой степени сознания объективный мир вещей необходимо является нашему *я* существующим в пространстве (в противоположность *я*, которое собственную жизнь полагает во времени) и рассматривается им (т. е. *я*) по категориям субстанциальности, причинности и взаимодействия; при этом последовательность представлений, соединенных в созерцании одного продукта, является тому же *я* как организм, вообще как природа органическая. Организм как создание представляющего духа выводится именно из того, что ум (т. е. *я*) созерцает себя не иначе как в последовательности своих представлений, насколько эта последовательность возвращается в себя; это возможно только при том условии, если эту последовательность ум делает устойчивою, представляет ее пребывающею в покое;

а последовательность, обращающаяся к себе и представленная покоящеюся, и есть организация (см. выше). Организм существует для нашего я, поколику само оно есть организмом. В третью эпоху, посредством абстракции, самосознание переходит из сферы рефлексивной деятельности я в область сознания и свободы.

Как из бессознательного акта самоограничения развивается природа (т. е. совокупность представлений), так из стремления возвыситься над ограниченностью (которая благодаря именно этому стремлению и является для нашего сознания как противостоящий дух объективный мир) происходит нравственный мир свободы. Отношение свободы к природе, единство самоопределяемости с натуральной необходимостью (идеального и реального) — главный вопрос практической философии. В основе своей необходимость и свобода нераздельны; поэтому должна быть представлена возможность гармонического соединения их как в государстве, так и вообще в истории. Государство — это вторая природа (созданная посредством свободы), такой натуральный порядок, заключающийся в учреждениях, не зависящих от произвола отдельных лиц, который имеет целью противодействовать эгоистическим склонностям людей и чрез то способствовать осуществлению свободы. Так как внешняя природа равнодушна к интересам свободы, то человек сам создает такой порядок вещей, который действовал бы с такою же принудительностью, как и законы природы, заставляя предпочитать то, чего должно хотеть свободное и разумное существо. Возможность создания такого *необходимого* порядка посредством свободы, следовательно, возможность единства свободы и необходимости окончательно разъясняется историей, ибо цель истории — осуществление всеобщего гражданства. Зрелище истории, представляя противоположность свободы и необходимости, произвола отдельных личностей и закономерности общего хода исторических событий, вместе с тем приводит к признанию высшего абсолютного единства, господствующего над означенною противоположностью. Впрочем, это абсолютное начало может быть предметом верования, но не знания. Оно лишь предполагается, как судьба, закон, провидение. Господство его в истории обнаруживается в закономерности, которая, как ткань неизвестной руки, проходит чрез свободную игру произвола отдельных личностей. На этом основании Шеллинг дает такое понятие об истории: она есть продолжающееся, постепенное откровение абсолютного.

Но в истории абсолютное никогда вполне не открывается, иначе прекратилось бы историческое движение. Гармония свободы и необходимости, идеального и реального есть идеал, который постепенно и бесконечно должен осуществляться. Внешнее выражение этого идеала, данное для непосредственного созерцания, представляет искусство. Деятельность художественная начинается сознательно, но оканчивается бессознательным: субъективное, или идеальное, здесь переходит в объективное, или реальное (в произведении), и примиряется с ним. Художественное побуждение к творчеству происходит из противоречия свободы и необходимости; противоречие это разрешается в произведении искусства. Художник есть природа, действующая посредством свободы. Отсюда произведение искусства объективно представляет единство или тождество бессознательного, бесконечного и конечного, идеального и реального. Печать спокойствия, лежащая на художественных произведениях, есть знак того, что здесь абсолютное достигло полного своего выражения.





Б. Н. ЧИЧЕРИН

История политических учений

<...> Исходя от субъективного идеализма в том виде, как он выработался у Фихте, Шеллинг с первых шагов становится, однако, уже на более объективную почву. Он отправляется не от человеческого самосознания, а от того высшего начала, к которому Фихте пришел в позднейшем развитии своего учения, от абсолютного *я*; он прямо хочет определить то безусловное, которое служит связью представления и объекта, мысли и реального бытия. Знание без реальности есть пустое знание; если же ему соответствует реальность, то оба эти определения должны совпадать в своей основе. Оба должны исходить из безусловно-го начала, в котором мысль и бытие связаны непосредственно. Таким безусловным началом не может быть никакой объект или никакое *не-я*. Всякий объект полагается мыслью; следовательно, он ничто иное, как известное определение субъекта, которое, в свою очередь, зависит от другого определения. Мы не найдем здесь ничего, что было бы само себе началось и непосредственно связывалось бы с мыслью. С другой стороны, и субъект не может быть безусловным началом всего сущего, ибо как объект ограничен субъектом, так и субъект ограничен объектом. Безусловным может быть только то, что не зависит от другого, что само себе начало, в чем мысль и бытие непосредственно следуют друг из друга. Это и есть абсолютное *я*, которое составляет вместе и субъект и объект, которое есть, потому что оно себя сознает, и сознает себя, потому что оно есть*. Иными словами: абсолютное есть *дух*, лежащий в основе всех вещей. Вся вселенная — ничто иное, как развитие бесконечного духа**. Абсолютное *я* есть единая, тождественная с собою

* Vom Ich als Princip der Philosophie (1795): Werke, 1. S. 162—170.

** Abhandlungen Zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797). Werke, 1. S. 366, 373, 387.

духовная субстанция, составляющая внутреннюю, присущую причину всех вещей; это — бесконечная мощь, все из себя развивающаяся, по внутренним законам своего естества*.

Эти определения, очевидно, выходят уже из пределов субъективного идеализма; здесь Фихте сочетается с Спинозой. Шеллинг постоянно превозносит Спинозу, считая его величайшим из догматических философов. Спиноза, говорит он, ошибался в одном: он свою субстанцию понял как объективное начало, как *не-я*, между тем как основой всех вещей может быть только абсолютное *я*. Поэтому его субстанция — нечто мертвое, а не живое**. Дух же есть сама жизнь; сущность его есть воля. Это — начало вечно действующее, вследствие того, что оно первоначально, внутри себя, представляет уже сочетание противоположностей, бесконечного и конечного. Сознывая себя, т. е., делаясь для себя объектом, абсолютное *я* тем самым становится конечным; но эта конечность тождественна в нем с его же бесконечностью. Вся деятельность духа состоит в стремлении выразить свою бесконечность в своей конечности; а так как эти два определения никогда не могут вполне совпасть, то самое стремление идет в бесконечность. Отсюда начало *развития* или постепенного осуществления бесконечного в конечном; отсюда все частные определения бытия***.

Человек ничто иное, как проявление абсолютного *я* в ограниченной сфере. Поэтому высший для него закон есть тождество с абсолютным духом, или, что тоже самое, тождество с собою, со своею внутреннею сущностью. Это и есть закон *нравственный*, который в абсолютном *я* составляет внутренний, необходимый закон его природы, в человеке же, вследствие его ограниченности, является как *требование* или *должное*. Все частные определения человеческого бытия должны быть возведены в форму бесконечности. Это требование осуществляется во времени; отсюда возможность нравственного развития. Необходимое же условие этого осуществления есть *свобода* или возможность не определяться ничем иным, кроме своей внутренней сущности. В абсолютном *я* свобода составляет опять же непрменный закон его природы: оно не может определяться ничем иным, кроме своей внутренней сущности. Это — свобода абсолютная. В ограниченном *я*, напротив, является двойственность определений: с одной стороны, абсолютная сущность, с другой стороны,

* Vom Ich als Princ. der Phil. Werke, I. S. 182—196.

** Vom Ich als Princ. der Philos. Werke, I. S. 171, 194.

*** Abhandl. Zur Erl. Etc. Werke, I. S. 367, 368, 382, 388, 395.

ограниченное состояние, а потому возможность определяться частными отношениями к объекту. Поэтому здесь свобода становится *произволом*; она проявляется в выборе между противоположными стремлениями. Предметы не действуют на человека необходимым образом: как часть абсолютного *я* он свободен и может отрешиться от всякого частного определения; но как ограниченное существо он подлежит влиянию внешних предметов, а потому свобода его является не как единственный, неизменный закон его природы, а как выбор, заключающий в себе возможность уклонения. Произвол есть проявление абсолютной свободы в ограниченной области: без абсолютной сущности нет свободы, без ограниченности нет противоположения и нет выбора*.

Каким же образом согласуется эта внутренняя свобода с причинностью во внешнем мире, которая делает человека звеном в общей цепи причин и следствий? Для системы, признающей самостоятельное существование внешних предметов, этот вопрос кажется неразрешимым; но для воззрения, которое не признает ничего, кроме духа, которое видит в внешних предметах только объективные определения того же *я*, он решается сам собою. Тут является *предустановленная гармония*, но не *внешняя*, а *внутренняя*, гармония, проистекающая из того, что субъект и объект составляют проявления единого, абсолютного *я*, от которого отправляется и к которому приходит вся философия. Поэтому здесь нет и противоположности между механизмом и целесообразностью: механизм переходит в целесообразность, а целесообразность в механизм. Это — начало внутренней цели, проникающее всю природу и делающее из нее единый, живой организм или проявление самоустраивающегося духа**.

Шеллинг пытался приложить эти начала и к философии права. Единственным его сочинением по части правоведения было одно из первых его произведений: *Новый вывод естественного права* (*Neue Deduktion des Naturrechts*), изданное в 1795 году. Оно содержит в себе мало существенного. Это не более как очерк, в котором Шеллинг в виде афоризмов старался вывести начала правоведения из противоположения права нравственности. Однако оно составляет шаг вперед против воззрений Фихте. Право не отрывается совершенно от нравствен-

* Vom Ich als Pr. der Phil. Werke, I. S. 198—201, 234—239; Abhandl. Zur Erl. Etc. S. 429—441.

** Vom Ich als Pr. der Phil. Werke, I. S. 239—242; Abhandl. Zur Erl. Etc. S. 386.

ности; вместе с противоположностью указывается и взаимное их отношение.

Верховным началом обоих, так же как у Канта, является безусловное нравственное предписание быть свободным. В автономии воли выражается тождество человека с абсолютным бытием. В силу этого начала объективный мир должен подчиниться субъекту; всякая гетерономия воли должна быть устранена¹. Человек исполняет этот закон, покаясь себе физическую природу. Здесь он может встретить материальные преграды, но нравственных препятствий тут нет: природа безусловно должна покоряться. Совсем другое, когда человеческая свобода сталкивается со свободой другого лица. Здесь является уже противодействие нравственное: абсолютное требование одного встречается со столь же абсолютным требованием другого. Здесь человек *обязан* остановиться. В существе своем абсолютные требования свободы не могут друг другу противоречить. Но так как человек ограничен и находится в эмпирических условиях, то свобода одного противопоставляется свободе другого. Через это субъект делается *особью*, лицом. Он не может отказаться от личной свободы, не отказавшись от самой своей сущности; но он должен соглашать свою *эмпирическую* свободу со свободой *общею* или абсолютною. Это соглашение составляет задачу *этики*, т. е. той части морали, которая предъявляет нравственные требования не отдельному лицу, а совокупности лиц. Как же оно совершается? *

Я не могу пожертвовать ни своею свободою свободе других, ни чужою свободою своей, ибо свобода всех должна быть сохранена. Следовательно, здесь возможно только взаимное ограничение воли. Каждый должен действовать так, как могут действовать и все другие: через это и происходит соглашение. Поэтому верховное правило этики будет следующее: «Действуй так, чтобы твоя воля была *абсолютною волею*, то есть, чтобы весь нравственный мир мог хотеть того же самого и действовать так же, как ты, или чтобы каждое разумное существо было для тебя не *объектом*, а *субъектом* или соучастником в твоём действии». Этим определяется *содержание* моих действий: они должны быть согласны с общею волею. Но цель этого соглашения есть сохранение личной воли. Поэтому общая воля обуславливается личною, а не личная общею; нравственность зависит от свободы, а не свобода от нравственности. Таким образом, если, с одной стороны, содержание действий оп-

* Neue Ded. des Naturr. §§ 1—31; Werke, I. S. 247—252.

ределяется общею волею, то, с другой стороны, сохраняется личная свобода как *форма* или как определяющее начало действий. Окончательное решение принадлежит все-таки субъекту. Поэтому этике, или той части морали, которая подчиняет содержание действий общему закону, противопоставляется другая наука, которая утверждает личную свободу как форму действий*.

Эта наука есть правоведение. Задачи ее определяются самою ее противоположностью этике. Последняя представляет требование с целью соглашения личной воли с общею; это требование есть *обязанность*. Первая, напротив, не предписывает, а предоставляет решение личной свободе, которая заключает в себе неопределенную возможность всякого рода действий. Практическая возможность, с нравственной точки зрения, *есть право*, которое является выражением личной свободы, в противоположность общей. Верховное начало правоведения состоит в том, что человек имеет право на все, что нужно для осуществления его личной свободы. Таким образом, этика разрешает задачу абсолютной воли тем, что она личную волю делает тождественною с общею, правоведение — тем, что оно общую волю делает тождественною с личною**.

Из этого верховного начала вытекают отдельные права человека. В отношении к общей воле ему принадлежит право на *нравственную свободу*, т. е. право окончательного решения во всех своих действиях. Нравственное содержание действий составляет требование этики, но никто не имеет права принудить меня к исполнению нравственного закона, ибо через это уничтожилась бы моя свобода. В отношении к частной воле других лиц человеку принадлежит право на *формальное равенство*, т. е. право охранять свою личную свободу от нарушения со стороны кого бы то ни было. Наконец, там где воля его не сталкивается с чужою, ему принадлежит абсолютное право на владычество в природе. Поэтому всякий предмет, находящийся во владении одного лица, становится неприкосновенным для другого. Отсюда начало собственности***.

Эти права, вытекающие из личной свободы, человек властен охранять всеми средствами. Поэтому он вправе уничтожить всякое действие, нарушающее его свободу или его право. Действие, нарушающее свободу, называется *принуждением*. Унич-

* Neue Ded. des Naturr. §§ 32—52.

** Там же, §§ 53—72.

*** Там же, § 140.

тожение подобного действия возможно только посредством обратного принуждения. Следовательно, право охраняется принуждением, тогда как нравственные требования, напротив, не допускают принуждения*.

Но через это право становится в противоречие с самим собою. Окончательно охранение его вверяется физической силе, а физическая сила нередко ведет к уничтожению права. Отсюда новое требование разума: надобно, чтобы физическая сила лица согласовалась с нравственной силою права. Эта задача разрешается установлением такого состояния, в котором физическая сила всегда должна являться на стороне права. Но эта задача выходит уже из пределов правоведения; она вводит нас в область новой науки**.

Шеллинг ограничился этими указаниями; политики он в этом трактате не коснулся. Мы увидим впоследствии, какое место он дал государству в дальнейшем развитии своей философии. Настоящая точка зрения была для него только переходною. Это было эклектическое сочетание Спинозизма с субъективным идеализмом. Остановиться на этом не было возможности, ибо, в сущности, эти две системы противоречили друг другу. Дух, как единство противоположностей, есть начало производное; это — конечный синтез абсолютного. Напротив, субстанция есть первоначальное единство, все из себя производящее. Шеллинг, очевидно, колебался между этими двумя определениями: то он абсолютное понимал как мощь, то он утверждал, что сущность его есть воля, начало опять-таки производное, ибо воля есть сила в совокупности с сознанием. С одной стороны, как духу он приписывал ему личность, с другой стороны, он отрицал в нем сознание и личность***. Этим внутренним противоречием основных начал системы объясняется все дальнейшее развитие философии Шеллинга. В первую эпоху своей деятельности он более и более склонялся к Спинозизму; во вторую эпоху, наоборот, он последовательно перешел к противоположному воззрению, которое более согласовалось с основами идеализма. С этим вместе изменялись и его взгляды на отношения мира к Божеству и на человеческую свободу. Далее мы увидим у него решение этих вопросов в двух совершенно противоположных смыслах.

* Neue Ded. d. Naturr. §§ 141—161.

** Там же, §§ 162, 163.

*** Ср.: Vom Ich etc. S. 196, 200, и Abhandl. S. 366—8, 395.

Развитию понятия об абсолютном как первоначальном, тождественном с собою бытии, лежащем в основе всех вещей, предшествовала у Шеллинга разработка отдельных сторон философии, именно философии природы и философии духа. Это был переход от субъективного идеализма к объективному, от воззрений Фихте к *Системе тождества*.

В философии природы, которую Шеллинг развивал в целом ряде статей*, он, в противоположность Фихте, становится уже на чисто объективную почву. Философ должен понять природу как нечто самостоятельное и объяснить не реальное идеальным, а идеальное реальным**. Однако в изложении существа и законов природы прямо прилагаются те начала, которые Фихте выработал для разума. Природа понимается как абсолютная деятельность, разделяющаяся внутри себя: с одной стороны, она стремится к бесконечной производительности, с другой стороны, в силу противоположного, из нее же истекающего движения эта производящая сила встречает на пути своем бесконечный ряд задержек или преград. Каждая такая точка, на которой встречаются две силы, образует элементарное действие или свойство, иначе динамический атом или монаду. Но эти монады не остаются вечно разделенными, как у Лейбница; напротив, они сами по себе не существуют, но входят как составные части в общее течение бытия. Все развитие природы является произведением этих двух противоположных сил. Бесконечное стремится к уничтожению преград; конечное же, противодействуя напору, обособляется, дает себе определенное устройство, но не остается неподвижным, а подвергается постоянному процессу и превращению. Результатом этой борьбы противоположных течений является органическая жизнь, разлитая в природе и выражающаяся в самоустройении и в органических процессах. Вся природа представляет единый, живой организм в бесконечном движении и развитии; отдельные организмы составляют ряд ступеней, через которые развивается эта единая, мировая сила.

Обсуждение этих взглядов выходит из пределов нашего предмета. Заметим только, что в философии природы всего ярче обозначаются недостатки чисто умозрительной методы. Умозрение дает нам познание законов разума, но приложение

* Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797); Von der Weltseele (1798); Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799); Einleitung zu dem Entwurf etc. (1799).

** Einleit. zu dem Entwurf etc. § 1; Werke III. S. 272.

этих законов к внешним явлениям раскрывается нам только опытом. Для этого требуется основательное фактическое исследование самих явлений. Чем более явление имеет частный характер, чем более оно удаляется от общих, разумных начал и определений, тем философский смысл его для нас менее понятен и тем дольше путь, который предстоит опытному исследованию, прежде нежели оно сведет его к общим законам. Поэтому естественные науки менее доступны философскому пониманию, нежели науки, касающиеся человеческого духа; в них опытное знание неизбежно преобладает. Поэтому, с другой стороны, слишком поспешное перенесение философских определений на явления природы может вести к совершенно фантастическим построениям, что именно мы и видим у Шеллинга. К этому присоединяется одностороннее понимание самого идеализма. Начало, сочетающее противоположности, есть высшее, но не единственное существующее; оно согласует, но не поглощает в себе предыдущие. Между тем чистый идеализм готов принять свое начало за единственный источник всего сущего и выводит из него все остальное, а это опять ведет к односторонним определениям. Потому у Шеллинга рядом с глубокими взглядами на природу и человека сплошь да рядом встречаются чисто произвольные выводы.

Философии природы Шеллинг противопоставляет философию духа, которую он изложил в *Системе трансцендентального идеализма* (1800 год). Здесь он в значительной степени стоит еще на почве, разработанной Фихте. Хотя в некоторых отношениях он идет далее, но вообще субъективная точка зрения, со всеми своими существенными недостатками, преобладает. Сам Шеллинг, однако, не считает уже этой системы началом и концом всей философии. В его собственных глазах это только одна сторона, требующая восполнения. Существенная задача философии, говорит он, состоит в объяснении знания, т. е. связи между субъективным и объективным миром. В решении этой задачи можно идти двояким путем. Можно или отправляться от объективного начала и возвести его к субъективному: это делает философия природы; или, наоборот, можно принять за точку отправления субъективное начало и вывести из него объективное, что и делает трансцендентальный идеализм, который по этому самому неизбежно имеет односторонний характер*.

С этой точки зрения Шеллинг принимает и основное начало философии духа — самосознание. Трансцендентальный идеа-

* Syst. des. Transc. Idealismus, Einleit. § 1. Werke, III.

лист, говорит он, не утверждает, что самосознание есть верховное начало всего сущего, начало, которое само не может быть понято как видоизменение какого-либо другого, высшего бытия; он утверждает только, что *для нас*, познающих, оно составляет верховное начало, далее которого мы идти не можем*. Всякое объективное знание есть знание условное, которое зависит от другого и доказывается другим; при всяком таком знании мы должны искать посредствующего звена между нашею мыслью и внешним бытием. Как бы мы далеко ни восходили, мы никогда не дойдем здесь до начала непосредственно достоверного, которое бы служило основанием всего остального. Непосредственно достоверны только положения тождественные или аналитические, а так как здесь требуется связь между двумя противоположными определениями, субъективным и объективным, то непосредственную достоверность может иметь только такое положение, в котором субъект и объект, мысль и бытие совпадают. Таков именно характер самосознания, которое поэтому является верховным началом всякого знания. Положение $y = y$ есть вместе и синтетическое и аналитическое. В нем выражается непосредственное тождество противоположных определений: мысли и предмета, производящего и произведенного**.

Таким образом, в *я* с самого начала заключается уже двойственность. С одной стороны, как субъект сознающий оно представляет бесконечную производительность. Всякая реальность существует для нас только в нашем сознании и как произведение нашего сознания; вне этого для нас нет ничего. С другой стороны, как объект сознаваемый *я* является ограниченным, ибо мы сознаем только ограниченное. Но эти противоположные определения неразрывно связаны друг с другом: *я* как *я* бесконечно потому только, что оно ограничено, и ограничено потому только, что оно бесконечно. Если бы оно не было ограниченным, оно могло бы *быть* бесконечным, но не могло бы *сознать* себя таковым, а, с другой стороны, если бы оно не было бесконечным, оно могло бы *быть* ограниченным, но опять же не могло бы *сознавать* себя таковым, ибо сознание ограничения предполагает выход из ограничения. Взаимная связь обоих определений состоит в том, что *я* непрерывно полагает себе границы и затем опять снимает эти границы. Таким образом, оно представляется как бесконечный процесс (Werden) или как

* Там же, 1 Нптabschn. 1 Abschn.

** Там же, 1 Нптabschn. 2 Abschn.

бесконечная деятельность; идущая от определения к определению, в силу борьбы противоположных стремлений*.

Эта деятельность может быть тройкого рода. Сначала я полагаю себя как объект, т. е. сознаю себя ограниченным. Постепенно снимая свои границы, оно приходит, наконец, к чистому самосознанию: это процесс *теоретического разума*. Затем, отправляясь от самосознания, оно обратным движением переводит свои субъективные определения в объективные: это — путь *практического разума*. Наконец, оно приводит оба противоположные определения к высшему, гармоническому сочетанию. Это делается в *искусстве*, которое поэтому представляет высшую область человеческого духа.

В процессе теоретического разума я иду от одного объективного определения к другому. Все эти определения суть произведения собственной его деятельности; но это сознает только философ, наблюдающий за процессом, а не сам представляющий субъект. Последний производит определения, но бессознательно; он сознает только произведенное, а не производящее, только объективную сторону, а не субъективную. Поэтому все эти определения кажутся ему произведениями внешних предметов. По своей природе я стремлюсь сознать и собственную свою деятельность; но это отрешение от чисто объективных определений и переход к субъективным может совершиться лишь постепенно. На этом пути возникает перед ним весь объективный мир**.

Движение проходит через следующие формы: исходную точку теоретического разума составляет *ощущение*, т. е. просто сознание своей ограниченности. В выводе ощущения у Шеллинга является тот же недостаток, какой мы видели и у Фихте. Стоя еще в значительной степени на почве субъективного идеализма, отрицая всякую связь субъекта с внешним миром, он не в состоянии объяснить особенность ощущения. Поэтому с самого начала он принужден признать в субъекте ограниченность двойного рода. Первая, общая ограниченность проистекает из рефлексии, составляющей сущность самосознания: делаясь для себя объектом, я тем самым сознаю себя ограниченным. Но это общее ограничение не объясняет, почему я ощущаю известный вкус, запах, цвет и т. п. Между тем без этого второго ограничения нет и первого, ибо исходною точкою сознания служит частное ощущение. Шеллинг принужден отказаться

* Syst. des transcend. Ideal. 2 Hftabschn.

** Там же, 3 Hftabschn. I. II.

здесь от всякого объяснения: это определенное ограничение, говорит он, есть непостижимое и необъяснимое в философии. Конечно, если я ограничен, то я непременно должен быть ограничен известным образом; но почему я ограничен так, а не иначе, это для нас непонятно*.

Отсюда ясно, почему субъект, сознавая в себе известное ощущение, видит в нем, однако, нечто себе чуждое, а потому приписывает его влиянию постороннего для него предмета. В силу изложенного выше закона, сознающая деятельность выходит из пределов частного ощущения; она, с одной стороны, приписывает это ощущение себе как субъекту, с другой стороны, она противопоставляет себе *вещь*, на него действующую, т. е. *не-я*. Через это ощущение переходит в *представление***.

Внешний предмет составляет, таким образом, бессознательное произведение субъекта; поэтому в нем выражается также двойственность и противоположность начал, какую мы видели в самом *я*. И в нем является, с одной стороны, бесконечное внешнее расширение, с другой стороны, беспрерывно изменяющаяся граница. Эти начала, как действующие, представляются нам в виде сил расширительной и сжимательной, отталкивающей и притягивающей, присущих одному и тому же объекту. Из сочетания их образуется то, что мы называем *материею****. Те же начала, как чистые формы, отдельные друг от друга, являются нам как пространство и время, из которых первое есть выражение внешнего чувства, полагающего предмет, второе внутреннего, полагающего границу изменений****.

Всякий материальный предмет заключает в себе, следовательно, два элемента: общую основу, постоянно пребывающую в пространстве, и частные ограничения, изменяющиеся во времени. Отсюда категория *субстанции* и *признаков*. Но разум не останавливается на отдельном, ограниченном предмете: он переходит от одного предмета к другому, определяя последующие предыдущими и связывая их общю последовательную связью. Отсюда категория *причинности*. Наконец, вся эта непрерывная цепь, в свою очередь, становится объектом для разума, вследствие чего все предметы представляются уже совместно, определяясь друг другом, и идущая в бесконечность нить замыкается в себе самой. Отсюда категория *взаимодействия*.

* Syst. des transcend. Ideal. 3 Hftabschn. Erst. Epoch. A. S. 410.

** Там же, Erst. Ep. B.

*** Там же, Erst. Epoch. C.

**** Там же, Zweite Ep. D. S. 466, 467.

Высшим выражением этой категории является предмет, которого части относятся друг к другу взаимно, как причина и следствие. Это и есть *организм*. Вся природа представляется нам организмом, постепенно развивающимся и образующим из себя ряд органических тел. А так как этим развитием управляет внутренняя, действующая в нем сила, то организм представляется нам одаренным *жизнью*. Это — высшее представление объективного мира, до которого разум может дойти. Развивающийся ряд организмов примыкает наконец к самому субъекту, который и самого себя представляет органическим существом*.

Исчерпавши, таким образом, все содержание объективного мира, разум обращается внутрь себя и хочет сознать свою собственную производящую деятельность. От представления он переходит к *понятию*, которое ничто иное, как выражение способа действия разума в произведении представлений. Понятие поэтому в самом разуме предшествует представлению; но так как субъект не сознает своей производительной деятельности, то в сознании оно является позднее и получается посредством *отвлечения* от представления. Разум разнимает представление и понятие и затем снова ставит их в отношение друг к другу. Это совершается посредством *суждения*. Здесь лежит область рефлексии**.

Никакое частное отвлечение не может, однако, привести разум к самосознанию. Оно относится только к отдельному предмету и вращается все-таки в объективной сфере. Добытое понятие опять приводится в отношение к представлению. Чтобы прийти к самосознанию, разум должен отрешиться от всякого объекта, произвести *абсолютное отвлечение*, разорвавши всякую связь с объективным миром. Это действие не может уже отправляться ни от какого объективного определения; оно должно исходить чисто из самого субъекта, т. е. оно должно быть *свободным актом воли*. Здесь теоретический разум переходит в практический***.

Так же, как Фихте, Шеллинг признает, что первоначальное самоопределение воли возможно только вследствие влияния другого разумного существа. Всякое действие разума, проявляясь во времени, определяется другим действием; но действие, вызывающее самоопределение воли, должно быть такого рода,

* Syst. des transcend. Ideal. Zweit. Epoch. D.

** Там же, Dritt. Epoch. I.

*** Syst. des transc. Ideal. Dritt. Epoch. II—IV.

чтобы оно не только не налагало на меня необходимости, а, напротив, возбуждало бы во мне понятие о моей свободе. Таким может быть только *требование*, которое от меня зависит исполнить или не исполнить. Требование же может исходить единственно от другого разумного существа. Здесь, говорит Шеллинг, идеализм в первый раз переходит в реализм*.

Но этим объясняется только одна сторона задачи: возникновение свободного хотения. Другая сторона, более трудная, состоит в объяснении перехода субъективного определения в объективное. Мы видели, что субъективный идеализм находит здесь камень преткновения. Шеллинг так же, как и Фихте, не в состоянии объяснить возможность внешнего действия. Поэтому он последовательно приходит к совершенному его отрицанию и все сводит к одному представлению. Весь объективный мир, говорит он, существует для нас единственно в нашем представлении; следовательно, и все происходящие в нем перемены, в сущности, ничто иное, как изменения наших представлений. Представления же мы производим сами, хотя бессознательно. Когда мы представляем себя действующими, мы делаем то же самое, но сознательно. В обоих случаях производительная деятельность одна и та же; разница состоит единственно в том, что в одном случае мы видим только результат, а не самое действие, в другом же случае мы видим и самое действие. Поэтому последнее и кажется нам исходящим из нашей свободы, хотя это не более как обман: свободно в нас только внутреннее самоопределение; объективное же действие происходит не иначе, как по необходимым законам представления, или, что то же самое, по законам природы. В действительности источником внешнего действия, так же как и представления, является естественное влечение, которое определяется причинною связью; но оно кажется нам свободным, потому что здесь мы сознаем свою деятельность: понятие о действии, представляемое как цель, предшествует самому действию**.

Нетрудно видеть, что эта теория вовсе не объясняет нам внешнего действия. Сознание цели не влечет за собою сознания свободного действия: я могу положить себе цель, но до исполнения еще далеко. В самом действии, ведущем к цели, различается то, что принадлежит мне и что происходит помимо меня. Когда я, например, рублю дерево, я сознаю удары топора как свое действие; падение же дерева происходит в силу соб-

* Там же, 4 Hptabschn.

** Syst. des transcend. Ideal. 4 Hptabschn. E, I.

ственной его тяжести; или когда я строю мельницу, поставление орудий принадлежит мне, но приведение их в движение силою воды или ветра я сознаю как нечто от меня независимое. Наконец, сознавать себя действующим совсем не то, что сознавать себя представляющим. Я могу свободно вызывать в себе представления всякого рода; но от этого не произойдет никакой перемены в объективном мире. Сведение внешней деятельности на субъективное представление составляет необходимое последствие субъективного идеализма; но это самое обличает всю недостаточность этой точки зрения. Здесь все превращается в ряд самообольщений: с одной стороны, я обманываю себя, признавая субъективные свои представления за не зависящие от меня предметы; с другой стороны, я точно так же обманываю себя, признавая свои объективные действия за произведение своей свободы*.

Но отвергая, по-видимому, внешнюю свободу, Шеллинг все-таки принужден был признать ее необходимым элементом человеческого естества. В самом деле, с отрицанием возможности внешнего действия затруднение не устранялось; оно переносилось только внутрь субъекта. Надобно было все-таки объяснить связь между внутренним самоопределением, истекающим из свободы, и переменою, происшедшею в объекте в силу необходимых законов. Последняя составляет только одну, объективную сторону практического действия; другая, внутренняя, субъективная сторона есть самое хотение, которое независимо от объекта является как чистое самоопределение воли. Это чистое самоопределение есть внутренний закон субъекта, закон, относящийся к свободе, а потому являющийся как требование. Субъект как свободное существо должен определяться чисто из самого себя, на основании абсолютной своей сущности, т. е. он должен хотеть то, что должны хотеть все разумные существа. Это и есть категорический императив, или закон нравственный, составляющий необходимое условие самосознания, ибо в нем только оно находит свое выражение. С другой стороны, однако, самый нравственный закон, для того чтобы быть сознанным, должен перейти в объективное действие; следовательно, он должен осуществиться в объективном мире. Как же возможен такой переход? Между чистою волею, определяемою нравственным законом, и естественным влечением, определяемым законами необходимости, нет связи. Это — две противоположные друг другу деятельности, которые, по-видимому, дол-

* Там же, с. 569—570.

жны взаимно уничтожаться; из этого не произойдет никакого действия. Чтобы какое-нибудь действие могло произойти, мы должны, следовательно, признать в субъекте третье начало, связывающее оба предыдущие и определяющее одно другим. Это начало есть *произвол* (die Willkühr); ему принадлежит свобода выбора между противоположными определениями. Здесь, говорит Шеллинг, настоящее место эмпирической свободы, или свободы эмпирического субъекта. Чистому самоопределению мы можем приписать свободу только в абсолютном смысле, ибо оно не может следовать иному закону, кроме внутреннего закона своего естества. Наоборот, слепому влечению воли нельзя приписать свободу. Она может принадлежать единственно началу, сочетающему в себе обе противоположности*.

Эти три определения составляют, таким образом, три необходимые стороны одной и той же деятельности субъекта: с чисто объективной стороны эта деятельность представляется нам как естественное влечение, которой цель есть личное удовлетворение или счастье; с чисто субъективной стороны, она дает нам внутреннее самоопределение или нравственный закон; наконец, как связь того и другого она представляется нам в виде произвола или свободного выбора между противоположностями. Из этого ясно вместе с тем, что высшую цель человека или высшее для него благо составляет не личное счастье и не чистая воля, а осуществление чистой воли или нравственного закона во внешнем мире**.

Эти положения в существе своем верны; но они предполагают возможность определения естественных влечений свободным действием воли, ибо в этом именно состоит существо произвола. Для того, чтобы субъективная воля могла сделаться объективной, надобно, чтобы свобода была не призраком, а действительностью.

Осуществление чистой воли в объективном мире, продолжает Шеллинг, не зависит, однако, от деятельности отдельного лица. Природа не представляет нравственной преграды человеку; но эта преграда может встретиться в произволе других. Требование свободы состоит в том, чтобы при взаимодействии свободных лиц сохранялась свобода каждого; но если исполнение этого требования предоставлено произволу, то оно вполне зависит от случая. Необходимо, следовательно, установление высшего порядка, господствующего над свободой и сдержива-

* Syst. des transcend. Ideal. 4 Hptabschn. E, II.

** Syst. d. transc. Ideal. S. 578, 582.

ющего ее в должных пределах. Против эгоистических влечений, нарушающих чужую свободу, должно быть употреблено принуждение. Этот порядок является как бы второю природою, которая возвышается над первою и которая также следует непреложному закону, но закону, имеющему целью охранение свободы. Таков закон юридический. Юридический порядок не следует поэтому смешивать с порядком нравственным: всякая попытка превратить его в последний ведет к насилию совести и к самому тяжелому деспотизму. Юридический порядок уподобляется порядку естественному. В нем должен господствовать закон, не зависимый от случайной воли лиц, закон, действующий как машина, в силу физической необходимости. Это одно может быть гарантией свободы, которая всегда подвергается опасности, как скоро она зависит от человеческого произвола*.

Каким же образом возможно установление подобного порядка? Тут, по-видимому, является противоречие: с одной стороны, юридический закон должен представлять объективный порядок, господствующий над свободою, с другой стороны, он может быть установлен единственно свободою, следовательно, всегда остается от нее в зависимости. Это противоречие разрешается тем, что правомерный порядок осуществляется постепенно, в историческом развитии, где свобода, будучи деятелем, сама подчиняется высшей, объективной необходимости. Правомерный порядок является здесь *идеалом*, который осуществляется не отдельным лицом, а целым родом. Первоначально учреждения возникают случайно, в силу произвола и обстоятельств; но так как в этом виде они не соответствуют требованию, то они постепенно изменяются. И здесь свобода является движущею пружиною развития, но действия ее помимо человеческой воли направляются к высшей цели. Человек свободен так или иначе, но последствия его действий от него не зависят. Таким образом, история представляет собою сочетание двух противоположных элементов человеческого естества, бессознательного и сознательного, свободы и необходимости. История — не случайное сцепление событий, направляемых произволом, но вместе и не механический, заранее предначертанный ход, который бы можно было вывести a priori. Люди действуют в ней свободно, но в основании их свободы лежит общий всем разумным существам элемент, *абсолютный синтез*, заключающий в себе возможность всякого рода свободных действий, но связывающий все эти действия общею всем им сущностью.

* Там же. 4 Нрtabschn. E. II, Zusätze.

Этот абсолютный синтез может быть только произведением самого абсолютного бытия или чистого тождества, лежащего в основании всякого различия. Поэтому история представляет собою развитие абсолютного. Когда это внутреннее, присущее ей начало понимают единственно как слепую, бессознательную необходимость, тогда говорят, что в ней господствует *судьба*; когда оно понимается, напротив, как сознательно предначертанный план, говорят, что она руководится *Провидением*; когда же мы постигаем его как высшее единство бессознательного и сознательного элементов, мы видим в истории веяние единого *духа*, присущего лицам, которые, с одной стороны, как носители абсолютного начала, сами являются свободными двигателями исторического процесса, с другой стороны, как члены общего духовного мира, при всем разнообразии стремлений, направляются бессознательно к общей разумной цели*.

Это единство бессознательного и сознательного элементов составляет высшее начало трансцендентального идеализма; оно объясняется только им. Но в истории это единство может быть осуществлено лишь в бесконечном будущем. Пока существует свобода, неизбежно разделение обоих элементов; как же скоро они совпадут, так свобода должна исчезнуть. Раздвоение первобытного тождества происходит именно вследствие развития сознания и свободы**. Поэтому история не представляет собою полного изображения абсолютного духа. Между тем если это единство составляет самую сущность верховного начала, от которого происходит вся вселенная, то оно должно найти свое выражение как в природе, так и человеке. В природе оно выражается в организме, который представляет гармоническое сочетание целесообразности с механизмом. Существо организма может быть объяснено опять-таки единственно трансцендентальным идеализмом. Все другие объяснения берут только одну его сторону и не в состоянии вывести другой. Те, которые отправляются от механического начала, не могут объяснить, каким образом механизм может действовать целесообразно, те же, которые исходят от сознательного плана, понимаемого как внешняя цель, не объясняют, каким образом эта цель превращается в слепой механизм. Соединение целесообразности в произведении со слепым механизмом производства объясняется только началом внутренней цели, сочетающим в себе бессознательный и сознательный элементы, т. е. творческим разумом,

* Syst. des transc. Ideal. 4 Hptabschn. E. III.

** Syst. d. transc. Ideal. S. 603.

присущим организму, ибо разум всегда творит бессознательно; сознательна в нем одна рефлексия. Вся природа поэтому насквозь проникнута органическим творчеством*. Но в природе это единство бессознательного и сознательного элементов является только в форме объективной: оно существует для других, а не *для себя*. В человеке оно существует и *для себя*; выражение его есть *искусство*. Органическая природа начинается с бессознательного и кончается сознательным; искусство начинается с сознательного и кончается бессознательным. Художник сознает и обдумывает свою цель и свои средства; в его деятельности есть сознательный элемент, который составляет то, что называется искусством в тесном смысле. Но когда он творит, он следует безотчетному вдохновению; здесь проявляется темная сила гения, которая не может быть заменена никакою сознательною способностью и от которой происходит то, что в художественном произведении называется *поэзиею*. Гармоническое сочетание обоих элементов производит *красоту*, которая есть полное выражение бесконечного в конечном. Отсюда обаяние искусства; отсюда то бесконечное удовлетворение, которое мы ощущаем при виде истинно художественного произведения. В нем мы видим отражение абсолютного тождества, лежащего в основе всех вещей и составляющего сущность самого нашего духа**.

Таково было воззрение, которое Шеллинг развивал в *Системе трансцендентального идеализма*. Отправляясь от субъективных начал, положенных Фихте, он окончательно все таки пришел к объективным выводам, к развитию абсолютного тождества, лежащего в основании природы и духа. В области юридических отношений индивидуалистические теории Фихте были также оставлены: над свободным лицом должна воздвигаться сдерживающая его объективная сила, и в самом историческом процессе, в котором осуществляется правомерный порядок, свобода является орудием высшей необходимости. Конечно, данное Шеллингом определение государства как машины, действующей по законам естественной необходимости, было совершенно недостаточно. Тут односторонним образом выдвигалось начало власти, вследствие чего Шеллинг, допуская в некоторой степени разделение властей, давал, однако, перевес власти исполнительной и видел единственную возможность ее воздержания в гарантии правомерного порядка общим союзом госу-

* Там же, 5 Hptabschn.

** Syst. d. transc. Ideal. 6 Hptabschn.

дарств*. Это воззрение, к которому отчасти подал повод сам Фихте, было, в сущности, таким же восстановлением начал Гоббеса² и Спинозы в области политической, какое мы заметили и в области чисто философской. Оно столь же мало, как и то, подходило к истинным началам идеализма. Позднее Шеллинг определил государство как абсолютный организм, сочетающий в себе свободу и необходимость**. Однако и здесь абсолютное начало является у него как власть, из которой все истекает; представитель его — монарх***. Последователи Шеллинга старались восполнить этот недостаток; они определили государство не как машину, а как естественный организм, в котором все части должны находиться в гармоническом взаимодействии. Это мы увидим далее.

Вся Система трансцендентального идеализма требовала восполнения. Это был не более как переход от субъективного идеализма к объективному. Шеллинг исследовал противоположные стороны мироздания: природу и дух. Обе привели его к общему источнику, к абсолютному тождеству, лежащему в их основе. Надобно было проникнуть мыслью в эту основу и вывести из нее противоположные определения. Это Шеллинг сделал в статье под заглавием *Изложение моей философской системы* (*Darstellung meines Systems der Philosophie*), вышедшей в 1801 г. Здесь заключается полное развитие его философских взглядов в первую эпоху его деятельности.

Шеллинг прямо говорит, что он от субъективных определений Фихте переходит к объективным, от рефлексии, исходящей от противоположностей, к абсолютному познанию, отправляющемуся от чистого тождества. Образцом как относительно содержания, так и относительно формы он полагает себе Спинозу****. Так же, как Спиноза, он ищет сочетания противоположностей не в конечном единстве, а в первоначальной основе. Синтез, как составное начало, вытекающее из рефлексии, он считает чем-то низшим, подчиненным; высшим следует признать не третье, производное, а первое, начальное, самосущее (*das Ansich*)*****. Это и есть чистое тождество, лежащее в ос-

* Syst. des transc. Ideal. S. 586.

** Vorlesung. üb. die Methode des akadem. Studiums (1802), X Vorles. Werke, V.

*** Vorles. üb. d. Meth. d. akad. Stud. S. 206.

**** Darstel. mein. Syst. Vorerinnerung Werke, IV. S. 107—114.

***** Там же, с. 134, примеч. Ср.: Fernere Darstell., aus dem Syst. der Phill. §§ III, IV: Werke, IV. S. 379, 399.

новании всех различий. Оно выражается формулою $A = A$, формулою, которою полагается не подлежащее и не сказуемое, а единственно их связь или чистое равенство. Это абсолютное, равное себе бытие едино, бесконечно. Вне его нет ничего, ибо оно заключает в себе все: оно не только отвлеченное единство, которому противопоставляется множество; оно — всецелость, поелику в нем единство и множество являются тождественными. Поэтому абсолютное не есть только основа вселенной; оно — сама вселенная. Все вещи ничто иное, как формы существования единой субстанции*.

В отличие от Спинозы Шеллинг определяет, однако, это единое, абсолютное начало как *Разум*, т. е. как тождество субъекта и объекта. Поэтому абсолютная, присущая ему форма существования есть *познание*. Через это реальное начало превращается в идеальное; единая субстанция становится сознающим себя *я*. Разум, говорит Шеллинг, есть сущность всех вещей. Все действительное разумно; весь мир ничто иное, как проявление божественного самосознания**. В абсолютном познание не отличается от бытия; абсолютное бытие есть именно бытие абсолютного познания. Тем не менее как скоро полагается познание, так вместе с тем полагается различие субъекта и объекта***. Это различие не может быть качественное, ибо в том и другом виде является то же самое абсолютное тождество, заключающее в себе все возможные определения; следовательно, оно может быть только *количественное*. Каждое определение содержит в себе тождество обоих, но с *перевесом* одного****. Для абсолютного тождества не существует и это количественное различие, ибо все в нем сливается в одно: для него есть только бесконечное самосознание, в котором все заключается. Но ограниченному сознанию представляются два противоположных мира, идеальный и реальный, мир бесконечного и мир конечного, мир сущности и мир формы, одним словом, дух и природа. В природе бесконечное проявляется в конечном, единое во многом, идеальное в реальном, сущность в форме; в духе, наоборот, конечное воспринимается в бесконечное, реальное становится идеальным, многое сводится к единому. Но в обоих мирах является полное соответствие, ибо тот и другой

* Darstel. mein. Syst. §§ 3—14, 26, 32, 38. Cp.: Fern. Darst. § V. S. 414.

** Darstel. mein. Syst. §§ 1—3, 17—19; Fern. Darstel. § III.

*** Darstel. mein. Syst. §§ 18—21.

**** Там же, §§ 23, 46.

представляют только две стороны единого, тождественного с собою бытия*.

В каждом отдельном мире повторяется тот же закон. И здесь являются различные сочетания противоположных элементов, с перевесом того или другого. Из этого образуются *степени* развития единой сущности (Potenzen). В природе таких степеней три: *тяжелая материя*, представляющая реальную сторону, *эфир* или *свет*, осуществляющий в себе идеальную сторону природы, наконец *организм*, как гармоническое сочетание обоих начал, души и тела. В духовном мире, те же три степени являются как *знание, деятельность и искусство***.

В разбираемом нами трактате Шеллинг ограничился одною философиею природы. Относительно философии духа в этот период в напечатанных им сочинениях встречаются только отрывочные указания, именно, в разговоре под заглавием *Бруно* (1802) и в статье о *Философии и религии* (Philosophie und Religion, 1804). Но в лекциях, читанных им в Вюрцбурге в 1804 г. и изданных после его смерти, мы находим довольно полный очерк его воззрений по этой части. Здесь господствует чисто пантеистическая точка зрения, вследствие чего определения, которые мы видели в *Системе трансцендентального идеализма*, подвергаются значительным изменениям.

Знание представляется в тройном виде: как опыт или знание частного, ограниченного, конечного; как умозрение или знание отвлеченного, бесконечного; наконец, как знание абсолютное, знание вечного, в котором сочетаются бесконечное и конечное. Это последнее дается умственным созерцанием (intellectuelle Anschauung), составляющем сущность истинной философии***.

Из абсолютного знания истекает и деятельность; ибо деятельным человек является тогда, когда он определяется на основании собственной своей сущности, а не чего-либо другого; сущность же человека состоит в познании абсолютного. Поэтому истинный источник деятельности есть религия. Противоположное воззрение, которое разделяет знание и деятельность, берет свое начало от ограниченной точки зрения, заменяющей единство отвлечениями. Душе приписывают особенную способность, волю, которая в сущности ничто иное, как плод воображения. Существо души едино; знание и деятельность представляют только две разные ее стороны: одним утверждается

* Там же, §§ 25, 29, 30 примеч. Fern. Darst. § V.

** Darstel. mein. Syst. § 41 и далее; Fern Darst. § V.

*** System der gesamt. Philosoph. §§ 292, 300. Werke, VI.

тождество конечного с бесконечным, другим тождество бесконечного с конечным. В обоих случаях действует не лицо, а живущее в нем абсолютное, которое познает себя и действует на основании этого познания*. Поэтому невозможно говорить и о свободе человека. Мнимая свобода ничто иное, как подчинение закону внешней, слепой необходимости; истинная же свобода состоит в том, чтобы следовать закону внутренней необходимости. Здесь опять действуем не мы, а живущая в нас божественная сущность, в которой свобода и необходимость связаны неразрывно. Все человеческие действия в отношении к абсолютному не могут считаться ни свободными, ни необходимыми, ибо все они ничто иное, как проявления абсолютного тождества необходимости и свободы**. Подобное воззрение не ведет к тому, что Божество становится источником зла, ибо зло опять-таки понятие относительное, проистекающее из ограниченной точки зрения. С точки зрения абсолютного, зла вовсе нет, а есть только различные степени совершенства или приближения к Божеству. Сама по себе каждая вещь совершенна, ибо она представляет известное, положительное проявление абсолютного; несовершенную она кажется нам только по сравнению с другими***. Поэтому, далее, невозможно говорить и о заслуге или вине: все это — последствия ограниченной точки зрения. Нет и нравственного закона, в том смысле, как понимают его обыкновенно, т. е. как закон, истекающий из природы человека и составляющий для него высшее предписание разума. Нравственно действуем не мы, а живущее в нас Божество, для которого нет предписания: оно всегда следует необходимым законам своего естества. Истинно добродетельный человек не может поступать иначе как нравственно; но эта необходимость истекает не из личной его природы, а из единения с Божеством. Поэтому нет ничего превратнее, как делать заключение о существовании Бога из нравственного закона. Без Божества нет и нравственного закона. Существо их одно и то же; но Божество есть первое в понятиях, как и в действиях, ибо всякое нравственное действие есть его проявление****.

Отсюда следует, что высший закон для человека есть единение с Божеством. Этот закон лежит не *впереди*, а *позади* нас.

* Там же, §§ 301—304.

** Syst. d. ges. Phil. §§ 305—308, 316.

*** Там же, § 305.

**** Syst. der gesamt. Philos. §§ 310, 311, 314. Ср.: Phil. und Relig. Werke, VI. S. 52—56.

Сочетание свободы и необходимости, которое выражается во всяком действии, проникнутом сознанием Божества, составляет не синтез, к которому мы должны стремиться, а основу, от которой мы отошли. И прогресс существует только для ограниченного ума; для высшего разума нет прогресса и развития. История человечества представляет не постепенное движение от низшего к высшему, а, напротив, *отпадение* от божественной сущности, отпадение, после которого должно опять следовать *примирение*. Совершеннейшее состояние человека находится поэтому не в конце, а в начале истории*.

Высшее выражение единства свободы и необходимости представляет, впрочем, не история, а *искусство*. В красоте объективно воплощается тождество бесконечного и конечного. Поэтому созерцание первоначальной красоты составляет высшее блаженство человека**.

Наконец, общим носителем всех этих трех сфер духовной жизни является *государство*. Общая божественная сущность, проявляющаяся в трех степенях, получает в нем объективное бытие. Это не относится, однако, к современным государствам, случайно возникшим и преследующим внешние и частные цели. Таковым может быть только живое, свободное, органическое государство, какое существует в идее. В нем наука, религия и искусство не только представляются как отдельные стороны его жизни, но определяют самую его сущность: наука в виде законодательства, религия как общественная нравственность и героический дух народа, искусство как творческая сила, все проникающая и все приводящая к гармоническому единству***.

Это определение государства как общего носителя науки, религии и искусства нельзя назвать удачным. Очевидно, что Шеллинг, приведши всю деятельность человека к религии, не находил более места для политической жизни. Это один из примеров тех произвольных конструкций, которыми так часто страдает немецкий идеализм. Вся система Шеллинга, в том виде, как она изложена выше, представляет явное возвращение к началам натуралистического пантеизма. Сходство с учением Спинозы очевидно. Иначе и не могло быть, как скоро философ искал единства противоположностей в первоначальной

* Syst. der gesammt Philos. §§ 308, 313. Phil. und Relig. S. 38, 56—59.

** Syst. der gesammt. Philos. §§ 317, 321, 324.

*** Там же, § 325.

основе, а не в конечной цели. Все погружалось в единую субстанцию; самостоятельность вещей исчезла, а с тем вместе исчезали в человеке и свобода и нравственность. Но, как мы уже заметили, в развитии идеализма подобная точка зрения могла быть только переходным моментом. Остановиться на ней было невозможно; она слишком противоречила существу и задачам идеализма. Сам Шеллинг это понял. Последовательно развивая свои собственные начала и стараясь разрешить возникающие из них противоречия, он мало-помалу перешел к совершенно новой точке зрения, в которой натуралистические начала заменились нравственными. Плодом этого поворота были вышедшие в 1809 году *Философские исследования о существе человеческой свободы и связанных с нею предметах* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*).

Прежде всего оказалась недостаточность самого коренного начала системы — абсолютного тождества, лежащего в основании противоположностей. Чистое тождество есть, как в последствии выразился сам Шеллинг, пустое тождество*. Если в формуле: $A = A$ не полагается ни подлежащего, ни сказуемого, а только связка, то она в сущности означает: $0 = 0$. Или, по знаменитому положению Гегеля, чистое бытие = небытию. Чистое бытие или чистое тождество есть только чистое отвлечение, т. е. чистое отрицание. Между тем Шеллинг, полагая, с одной стороны, в основание своей системы абсолютное тождество, в котором все сливается, с другой стороны, вносил в это начало и различие. Он признавал в нем не только тождество с собою, но и тождество противоположностей — единого и многого, бесконечного и конечного**. Вследствие этого оно непосредственно становилось всецелостью или совокупностью определений. Шеллинг утверждал, что абсолютное тождество есть вместе и всецелость, *не переходя через различие****, положение, идущее наперекор логике. После этого становилось совершенно непонятным, каким образом может что-нибудь выйти из этого всепоглощающего единства, как могут существовать отдельные предметы и ограниченные точки зрения, когда абсолютное тождество — все и во всем.

Сам Шеллинг увидел несостоятельность коренного начала своей системы. Он возобновил ту критику, которую он некогда

* Stuttgart. Privatvorles. Werke, VII. S. 435.

** Ferner. Darstel. etc. § V, Werke, IV. S. 414.

*** Там же, § IV. S. 392.

направлял против учения Спинозы, говоря, что Божество его — мертвое, а не живое. Если в абсолютном есть жизнь, то оно должно быть понятно как единство живых и деятельных сил; в нем самом должен быть процесс (Werden)*. Если существуют отдельные от Божества предметы, которые, однако, происходят от Божества, то это разнообразие должно корениться в самом Божестве; поэтому в нем уже должно быть нечто небожественное. Эта темная основа, из которой исходит всякое различие, есть вещество, *материя*, которую Шеллинг признал соприсущею Божеству**. Ей противоположен светлый элемент, Разум или Слово, которое вызывает различия из хаотической бездны и дает им устройство. Источником же этих двух противоположных элементов абсолютного следует признать *Первоначальную основу* (Urgrund), или *Безосновное начало* (Ungrund), как называет его Шеллинг. Это — первоначальное, абсолютное бытие, все в себе заключающее и все из себя производящее. Как живое единство бесконечного и конечного, единого и многого оно раскрывает внутреннюю свою сущность и через это развивает из себя противоположные определения; но эти определения оно опять сводит к единству, и тогда оно является *Духом* или всеобъемлющею *Любовью*. Дух есть высший, господствующий над всем элемент; в нем завершается процесс божественной сущности***. Эту сущность можно назвать *Волею*; иного бытия нет, кроме воли, говорит Шеллинг. Но в Первоначальной основе воля остается еще слепую, бессознательную, в Духе же божественная воля становится сознательною и разумною. В нем Божество делается личностью****.

Эти определения представляют нам полное развитие божественного естества с точки зрения идеализма. Но это развитие является, можно сказать, более плодом инстинктивных взглядов, нежели строго философского вывода. Мы не видим, в силу какого закона из первобытного единства выделяются противоположности и эти противоположности опять сводятся к единству. Если первоначальная творческая сила признается слепую, т. е. действующею по закону необходимости, то надобно определить этот закон, который составляет движущую пружину всего мирового процесса. Сознание этого закона или отраже-

* Ueber das Wesen der menschl. Freih. Werke, VII. S. 345—6, 350, 394, 397, 403.

** Там же, с. 359, 398; Stuttgart. Privatvorles. S. 435³.

*** Ueber das Wesen der menschl. Freih. S. 406—409.

**** Там же, с. 350, 359, 361, 395.

ние его в человеческом разуме есть *диалектика*. Сущность ее состоит в сочетании положительного начала с отрицательным. Последнее, с одной стороны, дает самостоятельность каждому определению, исключая из него все остальное; с другой стороны, вследствие самой этой исключительности доводит определение до самоотрицания и тем переводит его в другое, высшее. Этот диалектический закон составляет внутреннюю связь всех определений разума и вместе с тем прототип общего, мирового закона развития. Но диалектический элемент, который впоследствии был с таким блеском развит Гегелем, оставался совершенно чужд натуралистическому воззрению Шеллинга. Его метода состояла в конструкции, основанной на том, что он называл *умственным созерцанием* (*intellectuelle Anschauung*). Рядом с инстинктивно верными взглядами тут являлся совершенный произвол в построении. Особенно в переходах от одного определения к другому логическая связь нередко заменялась метафорами. Этой методе Шеллинг остался верен до конца. Поэтому он никогда не мог настоящим образом постигнуть самостоятельность производных определений и в особенности существо духа. Окончательно у него все-таки все определяется первобытную субстанцией, и когда перед ним возникает вопрос о происхождении частного из общего, он принужден признать этот переход действием произвола. Для того, чтобы Первоначальное существо, говорит он, перешло к раздвоению, надобно, чтобы оно произвольно себя ограничило. Другого объяснения происхождения мира нет, как свобода Божия*. Но если первоначальная воля слепа, может ли тут быть речь о свободном решении?

Еще более затруднений представляет при этом взгляде вопрос об отпадении человека от Бога, или о происхождении зла в мире. Нравственный вопрос всегда был камнем преткновения для натуралистического пантеизма. Развитие божественной сущности, которое признает Шеллинг, и самая воля Божия объясняют только происхождение отдельных существ, но не выделение их из порядка мироздания. Между тем зло есть именно извращение установленных Богом начал: человек, вместо того чтобы искать своего центра в Божестве, сам хочет быть самостоятельным центром. Шеллинг ставит этот вопрос во всей его резкости, отвергая те объяснения зла, которые он сам давал прежде, следуя Спинозе. Зло, говорит он, не есть только кажущийся недостаток, происходящий от ограниченной точки зре-

* Stuttg. Privatvorles. Werke, VII. S. 428—429 (1810 года).

ния; оно не объясняется и несовершенством, составляющим неизбежное последствие ограниченности тварей, как думал Лейбниц: зло есть положительное нарушение порядка, отрицание единства во имя обособления. Поэтому источником его может быть лишь человеческая свобода, которая, как реальное определение, есть именно способность к добру и злу. Человек добровольно пал; этим только объясняется действительное происхождение зла в мире*.

Мы видели, что уже и прежде Шеллинг принужден был признать необходимым фактом отпадение человека от первобытного единства. В статье о *Философии и Религии* он прямо говорил, что учение о грехопадении должно считаться существенным началом философии**. Но это начало плохо клеилось с отрицанием свободы и с пантеизмом. Волею или неволею, приходилось совершить поворот и восстановить в человеке отвергнутую свободу. Это Шеллинг и пытался сделать в настоящую эпоху своей деятельности; но так как прежняя точка зрения брала свое, то объяснение вышло весьма неудовлетворительное. Принужденный сделать шаг вперед и не имея для этого данных в своей системе, Шеллинг более и более погружался в фантастический мистицизм. В *Философских исследованиях о существе человеческой свободы* он по-прежнему отвергает произвол как возможность выбора между противоположностями. Источником свободы признается мыслимая сущность человека, т. е. общее лежащее в нем начало. Но от абсолютно неопределенного к определению, говорит Шеллинг, нет перехода. Мыслимая свобода дает один общий закон, а не частное действие. Последнее может быть только следствием частной причины. Для того, чтобы определиться к известному действию, надобно, чтобы человек был уже сам в себе определен. Это определенное начало, составляющее источник всех действий человека, есть *личная* его природа, в отличие от общей. В этой области господствует закон необходимости. Принимая известное решение, человек действует по внутренним, необходимым законам своего естества, а потому он здесь является несвободным. Но тогда где же остается место для свободы? В самом создании своей личной природы, отвечает Шеллинг. Естество человека есть собственное его дело; он сам решает, каковым он хочет быть: хочет ли он пребывать в единении с Богом или

* Ueber das Wesen der menschl. Freiheit: Werke, VII. S. 352—355, 365—371, 382.

** Phil. und Relig. Werke, VI. S. 43.

жить самостоятельно. Но это решение принимается не во времени, а в вечности. Мыслимая сущность человека не принадлежит преходящему миру; она существовала от века. При первоначальном творении человеком уже было принято свободное решение быть таким, а не другим. Шеллинг уверяет даже, что у всякого человека есть внутреннее чувство, которое говорит ему, что он не произошел во времени, а существовал от века таким, каким он есть*.

Эти мысли Шеллинга ничто иное, как развитие теории Канта, в силу которой свобода принадлежит человеку только как мыслимому, вне времени состоящему существу. У Канта это воззрение проистекало из той радикальной противоположности, которую он полагал между миром мысли и миром явлений. В его системе они следуют совершенно разным законам. Шеллинг связал эти две области единством основы; но через это отдельные существа ставились в полную зависимость от первоначальной сущности, а потому для свободы оставалось еще менее места. Как бы далеко мы ни восходили, мы нигде ее не найдем, ибо везде мы встретим ту же преграду. Если между неопределенным и определенным нет перехода, то он столь же мало возможен при первоначальном творении, как и во времени. Из неопределенного естества человека никак нельзя вывести решения быть таким или другим. Чтобы избежать противоречия, Шеллинг уходил в совершенно фантастическую область; но затруднение через это только отдалялось, а не разрешалось. Из этого уже видно, как мало он постигал существо духа как конечного единства противоположностей.

Признавши произвольное отпадение человека от Бога источником зла в мире, Шеллинг приписывает ему и все неустройство, которое мы видим в природе. По идее, природа должна быть насквозь проникнута органическим началом; если же существует неорганический мир, то виною этому единственно грехопадение человека**. От той же причины происходит и неустройство человеческой жизни. Человечество предназначено было жить в полном единении с Божеством; религия должна была служить ему и внутренней связи. С грехопадением эта связь рушилась; взамен внутреннего единства человек принужден искать единства внешнего. Он находит его в государстве, которое поэтому является последствием лежащего на человеке

* Ueb. d. Wesen d. menschl. Freih. Werke, VII. S. 382—388.

** Ueber das Wes. Der menschl. Freih. Werke. VII. S. 376—7; Stuttg. Privatvorl. Werke, VII. S. 459, 460.

проклятия. В государстве человек создает себе не нравственное, а естественное единство, действующее посредством физической силы. Оно воздвигается над ним как *власть*; но в этой власти есть внутреннее противоречие, ибо естественное единство недостаточно для объединения свободных лиц; физическая сила не в состоянии установить нравственный порядок. Поэтому все попытки определить истинные начала государственной жизни должны оставаться тщетными. Целью всех теорий должно быть предоставление возможно большей свободы лицам; но как скоро расширяется свобода, так государство лишается надлежащей силы; если же усиливается власть, то она становится деспотической. Самые последовательные умы неизбежно приходят к теории полнейшего деспотизма, как, например, Фихте в *Замкнутом торговом государстве*⁴. Идеальное государство, в роде республики Платона, требует состояния невинности, какого нет на земле. Настоящие же государства обречены неустройству, высшим выражением которого являются войны, где люди приходят в столкновение друг с другом как чисто физические силы*.

За отпадением следует, однако, примирение. Вторжение зла в мир допускается Богом единственно с тем, чтобы могла проявиться бесконечная любовь. Каждое начало проявляется в противоположном: для торжества добра необходимо существование зла**. Но павший человек не в состоянии сам снова прийти к единению с Богом; примирение может быть только свободным действием самого Божества, новым откровением, которое должно вывести человека из бездны***. Это откровение дано нам в Христианстве; отсюда начало возрождения человечества. Органом этого возрождения является *церковь*. Но при настоящем состоянии человечества церковь не может быть господствующею в нем силою; она способна установить только единение внутреннее, а человек нуждается еще в единении внешнем. В средние века церковь сделала эту ошибку: она хотела сама быть внешним учреждением. Через это она отклонилась от истинной своей идеи. В новое время она снова ограничилась внутреннею задачею, но взамен того государство делалось более и более деспотическим. Можно надеяться, что после колебания между этими двумя крайностями человечество найдет наконец настоящую середину. Какова бы, впрочем, ни была

* Stuttg. Privatvorl. Werke, VII. S. 461—2.

** Ueber das Wes. Der menschl. Freih. S. 373—76; 401—403.

*** Там же. S. 389, 391, 405.

конечная цель человеческого развития, несомненно то, что истинное единство может быть достигнуто только на религиозном пути. Одно лишь высшее развитие религиозного познания способно если не совершенно устранить государство, сделавши его ненужным, то по крайней мере освободить его от слепой силы, в нем владычествующей. Не церковь должна господствовать над государством и не государство над церковью, но государство должно в себе самом развить религиозное начало, так чтобы великий союз народов на земле покоился на крепком основании всеобщих верований и убеждений*.

В этих мыслях Шеллинга обозначается переход от натуралистического идеализма к идеализму нравственному. Следя за постепенным развитием его философии, мы никакой не можем заметить в ней непоследовательности; еще менее можно упрекать его в отступничестве. Движение от субъективного идеализма к объективному и от натуралистического к нравственному было последствием самого хода мысли: оно вытекало из невозможности остановиться на известной точке зрения и из необходимости перейти к другой. Идеализм, как единство противоположностей, заключает в себе всю совокупность разумных начал бытия и представляет полную картину их развития в человеческой мысли. Объективный идеализм неизбежно должен был стать прежде всего на точку зрения натуралистического пантеизма. Но это воззрение могло быть для него только переходным моментом. Заключавшиеся в основе противоположности должны были получить полное развитие, чтобы сочетаться потом в высшем единстве. Вопрос о свободе и связанный с ним вопрос нравственный в особенности требовали разрешения. Свобода была исходною точкою идеализма; он не мог отвергать ее, не отрекшись от самого себя. Поэтому нельзя не признать существенным шагом вперед тот новый оборот, который Шеллинг дал своей системе.

Но если мыслителю удастся иногда пройти через различные ступени философского развития, то сила его обыкновенно проявляется главным образом в одной. Новая точка зрения может быть выше, но философская способность скудеет. Это именно мы видим у Шеллинга, и в этом отношении позднейшее развитие его философии можно считать падением. Он видел необходимость выйти из той первобытной, всепоглощающей субстанции, в которую первоначально погружена была его мысль; но вывести из нее различия, объяснить самостоятельность вещей

* Stuttgart. Privatvorl. Werke VII. S. 463—465.

и свободу человека он был не в силах. Поэтому он окончательно должен был признать их за необъяснимый факт. Отсюда вышло сочетание мистической философии с фантастическим построением явлений. Впоследствии Шеллинг совершенно перешел на реалистическую почву и думал основать положительную философию в области религии. Принадлежащие к этой последней эпохе исследования о мифологическом процессе человечества имеют свою цену; но недостатки философской мысли остались те же. Полнейшее отсутствие диалектического элемента и здесь повело к совершенно произвольным построениям, в которых логические определения выдаются за реальные существа и под видом положительной философии излагаются только создания фантазии. <...>





М. А. ОСТРОУМОВ

Обзор философских учений

<...> 17. *Новейшая философия.* — а) Все усилия новейшей философии направлены к примирению субъекта и объекта, представляющего и представляемого, разделенных до противоположности скептицизмом¹ предшествовавшего периода философии, избежать которого стремятся все новейшие мыслители. б) Этого примирения желают достигнуть, с одной стороны, в познании, с другой — в действительности. В познании субъект и объект примиряют трояким образом: или считая субъект формой, а объект содержанием познания (Кант), или допуская непосредственную известность объекта для субъекта в чувстве или непосредственном созерцании, которое впоследствии растолковывается рассудком, будучи наперед принято верою (Якоби), или, наконец, утверждая, что в нашем познании есть такие принудительно очевидные начала (положения), которые делают невозможным сомнение в известности объекта для познающего субъекта (Рид)². Примирение, полагаемое в действительности, совершается или чрез отождествление субъекта и объекта в абсолютном, или чрез уподобление их жизни друг другу. В первом случае субъект и объект, т. е. познающее и познаваемое, почитают моментами, или абсолютного субъекта (Фихте), или абсолютного объекта (Шеллинг), или абсолютной идеи как их тождества (Гегель); во втором случае объект признается подобным субъекту и изъясняется из последнего (идеалистический реализм — Герbart³, Фихте младший⁴, Ульрици⁵, Лотце⁶, Шопенгауер⁷, Гартманн⁸ и др.) или жизнь субъекта уподобляется объекту и изъясняется из последнего (позитивизм, материализм). в) Попытки такого примирения основываются на различном толковании той мысли, что наше познание есть единство субъективного и объективного, причем его представляли или вмещающим в себе всю реальность (как, напр<и-

мер>, философы тождества), или же не отражающим этой реальности вполне, вследствие чего как в объекте, так и в самом субъекте остается нечто недоступное познанию и нам или совершенно неизвестное (отчасти Кант и Конт⁹), или известное из иных актов духа: чувства или воли, или общих состояний нашего духа (Якоби, Шопенгауер, Лотце и др.). г) В своих исследованиях и построениях своих систем новейшие философы руководствуются или исключительно методом умозрительным, который у философов тождества превратился в спекулятивный или так называемый диалектический, состоящий в синтезе тезиса и антитезиса, или исключительно опытным, который позитивисты и материалисты стремятся превратить в экспериментальный, или тем и другим в их взаимном соединении, как это делают идеалистические реалисты, подчиняя умозрение опыту в изучении явлений чувственных или опыт умозрению в исследовании явлений сверхчувственных. д) Таким образом, содержание новейшей философии представляет разнообразные системы понятий, в которых противоположности жизни субъекта и объекта объясняются их происхождением из одного начала или отношением к нему.

а) *Кант* (1724—1804), отец новейшей философии, выставил на вид новый вопрос, именно, вопрос о возможности познания, который он пытался решить исследованием предшествующих самому познанию (трансцендентальных) условий его. Эти условия он нашел, с одной стороны, в субъекте, а с другой — в объекте: объект дает познанию содержание, а субъект — формы. Посредством исследования способностей познающего субъекта Кант находит следующие формы, которыми субъект связывает разнообразное содержание, данное объектом: пространство и время, формы, которыми связывает данное содержание чувственность; 12 категорий (качества: реальность, отрицание, ограничение; количества: всеобщность, частность, единичность; отношения: субстанциальность, причинность, взаимодействие; модальности: возможности, действительности, необходимости), которыми связывает уже связанное пространством и временем рассудок; идеи (Бога, души, мира), которыми связывает связанное предшествовавшими формами разум, отыскивая безусловные основания для объективных явлений, субъективной жизни и для того и другого вместе. Но формы нашего рассудка могут быть приложимы только к тому, что дано в свидетельстве чувственности, между тем идеи разума содержат представления о том, чего в чувственности не дано: от этого они имеют только субъективное, а непредметное значение. Таким образом, мы, по учению Канта, познавать сверхопытные предметы теоретическим разумом не можем. Да и опытные предметы, очевидно, не даны нам так, как они существуют вне форм нашего рассудка, вследствие чего

вещи сами в себе (объекты) для нас непознаваемы. Вещи сами в себе и все сверхчувственные предметы требуются для объяснения нашей нравственной жизни, которая без них была бы невозможна, но не доказываются: мы их должны мыслить существующими, но не можем доказать их существования. — Кант имел довольно много последователей (можно насчитать около 30 наиболее известных); но неудовлетворительное решение задачи, какую он предположил себе, именно противоречие между разумом теоретическим и практическими требованиями нравственной деятельности, возбудило противодействие, представителями которого были философы непосредственного знания: *Гаман* (1730—1788), *Гердер* (1744—1803) и в особенности *Якоби* (1743—1819). По мнению Якоби, нельзя доказывать бытия вещей сверхчувственных, как нельзя доказывать бытия вещей чувственных; те и другие открываются нам непосредственно: чувственные — во внешних чувствах, сверхчувственные — в особом внутреннем чувстве или непосредственном созерцании, которое Якоби называет разумом; следовательно, объекты доступны нам непосредственно. Замечательные последователи Якоби: *Виценман*, *Нееб*, *Кеппен*, *Вейллер Ансильон*, впоследствии: *Бутервек* и *Заубедиссен*. — В то же время как Якоби боролся со скептическими элементами Кантовой философии в Германии, в Англии против скептицизма Юма ратовал *Рид* (1710—1796), положивший в основание достоверности наших познаний начало здравого смысла. Чрез анализ познавательной деятельности Рид находит в познающем субъекте такие принудительно очевидные положения, основывающиеся на самой природе ума, которые не допускают никакого сомнения в известности нам объективного мира. Эти очевидные положения суть как бы некоторые внушения природы, которые, наподобие законов мышления, сначала направляют наше сознание без нашего ведома и только впоследствии так или иначе могут быть открыты и растолкованы. Из последователей Рида замечательны: *Битти*¹⁰, *Освальд*, *Гютченсон*, *Фергюсон*¹¹, *Брун*¹², *Дюгальд Стюарт*¹³, *Гамильтон*¹⁴, *Узвелл*¹⁵, — б) Трансцендентальный идеализм Канта у *Фихте* (1762—1814) превратился в субъективный. Кант выводил из субъекта только формы познания, содержание же его считал данным извне; Фихте пошел дальше: он выводил из субъекта не только форму, но и содержание. Кант утверждал, что объект, как вещь в себе, непознаваем; Фихте в субъект переместил и самую вещь в себе, признав ее произведением его. То, что нам представляется субъектом и объектом, есть произведение абсолютного субъекта. Я, которое полагает в себе каждый эмпирический субъект и объект, противопологая их как я и не-я. Таким образом, субъект и объект суть только моменты абсолютного самосознающего субъекта. Следовательно, вещи обладают действительностью лишь постольку, поскольку они производятся абсолютным самосознанием, выражающемся в каждом эмпирическом я. Последователями Фихте были: *Форберг*¹⁶, *Нитгаммер*, *Шад*, *Мемель*, *Шауман*¹⁷, *Михаэлис*; из Фихтевой же школы происходили: *Фридрих Шлегель*, *Новалис*¹⁸ и *Шлейермахер*, склоняющийся больше

к Якоби. — Субъективный идеализм Фихте превращается в объективный идеализм у Шеллинга (1775—1854), который понимает абсолютное как безусловный объект, заключающий в себе все противоположности бытия. Этот объект есть разум, который состоит в тождестве субъективного и объективного. Это безусловное тождество в акте самознания распадается на субъект и объект. Там, где берет перевес элемент субъективный, оно проявляется как дух, а где объективный — как природа. Таким образом, абсолютное тождество есть не что иное, как сама вселенная. Последователи Шеллинга: *Окен, Штеффенс, Шельфер, Карус, Кленке, Шуберт, Баадер, Зенгелер, Фишер, Шаден*¹⁹, *Папст* и другие. *Гегель* (1770—1831) пытался соединить в одном высшем принципе начала Фихте и Шеллинга и основал так называемый абсолютный идеализм. Он определил абсолютное как идею или как саморазвивающееся мышление, которое в вечном своем развитии определяет себя (оформляется) сначала в категориях, переходя из одной в другую и сохраняя предыдущие определения; потом, выявив таким образом себя в моменте идеальном, составляющем общее основание всего сущего, как бы отторгается от этой отвлеченности и переходит в иную форму самоосуществленности, внешнюю; по отношению к своей идеальности эта форма есть природа, как внешнее себе понятие; затем из самоопределенности в природе чрез снятие этой своей внешности, т. е. чрез постепенное сознание своей идеальности, абсолютная идея или мышление определяет себя как дух. Таким образом, наше познание субъект и объект, дух и природа, жизнь и история — все оказывается только моментами в саморазвитии абсолютной идеи, вне которой нет ничего. Последователей Гегеля нужно считать сотнями. Замечательны: *Габрел*²⁰, *Эрдман, Розенкранц*²¹, *Маргейнеке, Вейсе*²², *Фишер, Мишеле, Целлер*²³, *Ноак*²⁴, *Куно Фишер*²⁵, *Ватке*²⁶, *Баур*²⁷, *Бруно, — Бауер*²⁸, *Бидерман*²⁹ и много других. За последователя Гегеля выдает себя и *Фейербах* (род. 1804). <...>





Л. М. ЛОПАТИН

Положительные задачи философии

<...> Эта незаконченность миросозерцания Фихте вызвала следующую за ним в историческом порядке систему немецкого идеализма — Шеллинга. Для Шеллинга природа не только отрицание духа, не только его в сущности непонятная противоположность. Такою она является лишь в ограниченном восприятии сознающего себя субъекта. Но абсолютное одинаково полагает и бытие сознания и бытие того, что предстоит сознанию, оно и в том и в другом осуществляет свою положительную силу; в своем изначальном существе оно выше обоих: сознающее и познаваемое, субъект и объект — равноправные формы проявления абсолютного. Абсолютное есть то, что лежит в основе этих форм, как им предшествующее общее; это не субъект и не объект, не дух и не природа, а их безразличный источник, субъект — объект, чистое тождество всех противоположностей. Абсолютное тождество, или верховный разум, существующего вмещает в себе всю реальность, вне его ничего нет; итак, его действительность может выразиться только в *самораскрытии*, в проявлении себя для себя самого. Но такой акт уже предполагает внутреннее раздвоение, в нем абсолютное является одновременно и созерцаемым и тем, кто созерцает, субъектом и объектом, идеальным и реальным. Жизнь вечного разума есть непрерывная *субъект-объективация*. Абсолютное присутствует во всем, все в нем получает существование, оттого все вещи воплощают в себе идеальный и реальный полюсы бытия; везде, во всех сферах действительности мы можем уследить различие начала внутреннего, деятельного, подвижного и начала внешнего, инертного, пассивного. Разнообразие существ зависит лишь от количественного перевеса того или другого элемента. Природа, которую мы ложно привыкли считать за что-то мертвое и бездушное, также духовна в своей внутрен-

ней сути; ее духовность представляется только как бы скованною и не нашедшею еще полноты проявления. Материя — потухший дух. Природа есть разум, окаменевший со всеми своими созерцаниями и ощущениями*. Сила, разлитая во вселенной, в корне своем одно с тою силою, которая выражается в духовном мире, только во внешней действительности она должна бороться с перевесом реального, во внутренней — с перевесом идеального начала**. Духовный принцип бытия в природе погружен еще в бессознательность; лишь в человеческом сознании он получает свое истинное, полное выражение. Абсолютное в человеке сознает себя тем, что оно есть, — единым творческим духом. В высшем философском самосознании разум раскрывается сам себе как единый двигатель всего сущего, и мы узнаем в природе безотчетное творчество нашего духа в его бесконечной производительности; пред нами разоблачается тайна существования — коренное единство всех вещей с тем, что мы называем нашим я. Абсолютный разум живет во всем; мир — замкнутый круг существ, в котором единое абсолютное всецело осуществляется.

Но что же такое абсолютное помимо своих проявлений, поскольку оно их источник и носитель, поскольку оно безразличная основа различий, в них раскрывающихся? Иначе сказать, что есть абсолютное *само в себе*? По отношению к природе и духу человеческому оно есть сила, в них получающая свою форму. Но ни одна из данных форм, ни одна из стадий мирового процесса в своей отдельности не покрывает и не исчерпывает абсолютной сущности. Последняя все их содержит под собою и изводит их из себя; она единое начало их взаимных переходов и их множественности. И все же вне их она не имеет никакой *своей* действительности; жизнь абсолютного — история мира; вне вселенной, помимо нее абсолютное только *возможность бытия*, еще не получившая выражения. Напротив, едва в нем совершился акт самораскрытия, оно уже распалось на *субъект* и *объект*, оно стало *миром* во всем многообразии его стадий и потенций. Но что же означает *возможность бытия*? То, что мыслится только, но чего еще нет, нечто, существующее лишь отвлеченно, для ума, а не как вещь, *логическое*, а не *реальное*. Иначе сказать, возможность, поскольку она не более как возможность, есть абстрактное понятие. Итак, если абсолютное, рассматриваемое само в себе, есть чистая возможность осуще-

* Allg. Deduct des dyn. Proc.¹

** Darstellung meines Syst. der Phil.²

ствления в конечном и только, — оно отвлеченное логическое понятие, и только это. С другой стороны, если мир представляет подлинную действительность абсолютного, а абсолютное, поскольку оно основа мира, имеет бытие чисто логическое и абстрактное, — вселенная есть саморазвитие отвлеченного понятия*.

Шеллинг сам не сделал этого вывода; он и не мог его сделать по самому строю своего ума. Отличительная черта его мысли — сознание высшей реальности вечного и безусловного. В поступательном развитии системы оно высказывается все решительнее и определеннее; постепенно, в дальнейших видоизменениях Шеллинговой философии, абсолютное теряет характер только потенциального бытия, за ним признаются реальные определения в его вечной, внутренней самобытности, и почва одностороннего идеализма покидается безвозвратно. Настоящим выразителем идеалистического принципа во всей его неудержимой последовательности явился Гегель. <...>



* Внутреннюю необходимость такого перехода от системы Шеллинга к системе Гегеля ясно указал В. С. Соловьев в своем «Кризисе западной философии»³.



Е. В. ДЕ-РОБЕРТИ

Прошедшее философии

<...> Фихте (Иоганн-Готтлиб, 1762—1814) и Шеллинг (1775—1854), несмотря на сравнительно быстро угасший интерес к метафизической стороне их доктрин, останутся в истории философии крупными представителями чистого или психологического идеализма. Эти два богато одаренные мыслителя тысячу невидимых нитей связаны, с одной стороны, с Кантом, а с другой — с Гегелем и Шопенгауэром, которые оба обязаны им доброю половиною своего философского развития. Идеализм Фихте и Шеллинга вырос, при одинаковых условиях, на одной и той же почве и, в сущности, принес один и тот же плод. Это внутреннее тождество всего лучше обнаруживается в учении их о «вещи самой в себе». И тот и другой мужественно сражаются против этого старого метафизического призрака, полагая, что они вконец уничтожили его, провозгласив, что нумен есть простая иллюзия нашего духа, бессознательно объективирующего самого себя во внешней природе (Фихте), которая есть видимый дух, подобно тому, как дух есть невидимая природа — два начала, соединяющиеся в третьем, высшем, начале — в человеческом сознании, или нашем «я» (Шеллинг). Но едва ли есть надобность доказывать, что этот «критический монизм» весь проникнут тем самым концентом, который и Фихте, и Шеллинг стремились навсегда изгнать из философии и который принимает у них столь характеристическую для чистого идеализма форму сведения всех явлений к наиболее частному и сложному разряду — к явлениям человеческого сознания, к тому «я», из которого, по учению обоих мыслителей, все исходит и к которому все в конце концов возвращается. См. Löwe: «Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtresultat ihrer Entwicklung» 1862¹ и K. Fischer «F. W. Schelling» (6-й том истории нов. философии) 1872 и 1878. Впрочем, в общем ходе развития

философии, а не в развитии немецкой метафизики только идеализм Фихте и Шеллинга был, несомненно, шагом назад; и этот регрессивный характер их миропонимания как нельзя более ярко сказался у Шеллинга, который, как известно, во второй половине своей долгой жизни явился создателем системы «положительной философии»; так по странной иронии судьбы (почти одновременно вышел и Курс положительной философии Конта), была названа Шеллингом в высшей степени ретроградная попытка его основать философию на христианском откровении. См. по этому поводу современный памфлет Bruno Bauer'a: «Schelling, der Philosoph in Christo oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottweisheit»². <...>





Н. Н. ЛАНГЕ

История нравственных идей XIX века

Глава пятая
ШЕЛЛИНГ (1775—1854)

В предыдущей главе мы имели дело с этикой, выросшей из протестантского рационализма и доведшей этот рационализм до крайних пределов; в настоящей главе, излагающей учения Шеллинга, мы вступаем на совершенно иную почву, проникнутую мистицизмом и не чуждую католического влияния.

Немецкие историки философии, почти все вышедшие из школы Гегеля (или Шлейермахера), редко способны оценить по достоинству эти новые и глубокие философские попытки. Видя в системе Гегеля последнее слово философии, они стараются «втиснуть» Шеллинга между ним и Фихте, забывая, что вся система Гегеля основана на развитии мысли, данной Шеллингом же, мысли, которую Гегель со свойственной ему односторонностью принял за полную и окончательную истину, но которую сам автор ее нашел нужным углубить и дополнить иными началами. Впрочем, должно признать, что для того, кто видит в немецкой метафизике науку или, по крайней мере, прямую дорогу к ней, система Гегеля с ее законченностью, рационализмом, ясностью принципов и разнообразием их приложений действительно должна казаться более «научною», чем часто темные, смутные и мистические слова Шеллинга. Но как мы уже не раз упоминали, для нас, которые, признавая общую возможность метафизики, отрицают, однако, за всеми до сих пор предложенными «системами» всякое право на научность, для которых они все *одинаково* ненаучны, для нас, говорим мы, достоинство системы определяется не столько законченностью и даже ясностью, сколько глубиной поставленных в ней

эстетических задач. Разрешение метафизических задач явится как самостоятельное знание только после несравненно большего исследования и выработки отдельных наук, чем то мы имеем до сих пор. В основе же метафизических теорий, которые были предложены в прошлом (за отсутствием в них объективного, научного достоинства), мы ценим лишь широту и глубину лежащих в их основе *нравственных* требований или идеалов, которых объективацию в существе дела они представляют. Система Шеллинга, как и система Гегеля, равно далеки от научной метафизики, и мы даже не в состоянии теперь оценить, насколько та или другая из них больше или меньше соответствует истинному устройству мира по той простой причине, что это устройство нам до сих пор вообще неизвестно. При одинаковой ненаучности система Шеллинга выше Гегеля тем, что первый понимал и давал место многому, что составляет необходимое условие нравственного сознания, и что второй игнорировал, и потому в то время как учения Шеллинга заключали почти все элементы для возвышающего нравственного влияния, система Гегеля со своим оправданием существующего несомненно способствовала понижению нравственных требований, понижению, которое мы до сих пор чувствуем. Одним словом, из двух философов, одинаково чуждых науке, один дал (или, по крайней мере, стремился дать) идеал, который был выше существующего, идеал другого — ниже.

Удивительная судьба Шеллинга. Одаренный необыкновенными, исключительными способностями, он уже 15 лет от роду поступил в университет, 20 — занимает выдающееся место рядом с Фихте, как его первый ученик, более того, развивает уже его принципы в том направлении, которого еще не видит сам учитель; 23 лет он уже профессор в Иене, наконец, 26 создает систему, составляющую основу гегелианства, и о которой мы уже упоминали... Но в то время как Гегель усвоивает эту новую мысль, именно о полном тождестве бытия и разума, и развивает ее в продолжение всей жизни, Шеллинг уже через три, четыре года ясно видит ее недостаточность. Если все в мире есть развитие разума, то сама нравственность занимает лишь второстепенное место, более того, она есть в некотором смысле недоразумение неполного еще познания, ибо то, в чем она состоит, т. е. борьба со злом, возможно лишь там, где зло реально; если же все существующее разумно, то и зло — есть лишь призрак; если, далее, мир тождественен с разумом, то личному Боже-ству, а след<овательно> и религии как отношению к нему, нет места; сам человек с его индивидуальностью и личным досто-

инством исчезает как мимолетное явление в течение мировой «идеи», наконец, непосредственная и очевидная реальность мира обращается в бестелесную и формальную смену логических понятий. Для Гегеля все это было ничем: фиктивность нравственности, мнимость зла, безличность Бога, поглощение индивидуальности человека, формальный характер мирового развития — все это он готов был признать и признал, только бы не выйти из границ того, что он считал разумным. Иначе Шеллинг. Глубокое понимание его не могло удовлетвориться формализмом. И вот он сам оставляет свою же мысль (которой завладел Гегель) и ищет ей дополнения, углубления.

Но здесь происходит нечто странное. Трудность задачи (примирения пантеизма с религиозным сознанием) все дальше, как в лес, увлекает мыслителя. Найденные дороги оказываются одна за другой безысходными тропами; с широтою понимания растут трудности решения. Необыкновенно плодовитый писатель сразу почти замолкает. Поставив ясно свою задачу, он оказывается все менее в силах ее решить. Так проходит долгих 25 лет, и о результатах исследования доходят до публики только глухие слухи. Когда же, наконец, берлинский университет после смерти Гегеля призывает почти семидесятилетнего старца к более широкой деятельности, приглашает его сообщить результаты своего мышления, — всем становится ясно, что непреодолимые трудности задачи победили великого мыслителя, что в борьбе с ними он истратил все свои силы и что то, что он *теперь* считает великим открытием своей жизни, есть «слова, слова, слова».

Само собою разумеется, что здесь мы не можем излагать все те изменения, через которые прошла система Шеллинга. Это, во-первых, относится более к истории метафизики, чем этики, а во-вторых, само по себе могло бы представить достаточный материал для отдельного и большого исследования. Притом общую характеристику исходного пункта в развитии Шеллинга мы уже дали в начале предыдущей главы, его же позднейшие теории принадлежат более мифологии, чем философии. То учение Шеллинга, которое мы изложили в этой главе, занимает *середину* между первоначальной философией тождества и позднейшими берлинскими чтениями. Философ уже ясно сознает здесь недостаточность отвлеченного пантеизма и необходимость личного Бога, понимает все трудности этого соединения и делает первую в этом роде и в высшей степени оригинальную попытку. Но уже и здесь это соединение религии и философии возбуждает в читателе ряд тех вопросов, на борьбу с которыми

Шеллинг истратил (в молчании) всю свою остальную жизнь и разрешения которых он все-таки не достиг. Этот конец *литературной* деятельности философа накануне его тридцатилетнего молчания находит свое наиболее ясное выражение в небольшом, но чрезвычайно содержательном сочинении, носящем название «О человеческой свободе и связанных с нею предметах» (1809). Излагая его содержание, мы рассмотрим прежде всего, в чем состоит здесь основной вопрос, который ставит себе философ, затем изложим то решение, которое дает ему Шеллинг, и, наконец, покажем те новые затруднения, которые порождает подобная система.

I

Немецкая философия начала нашего века была, как мы видели выше, по преимуществу пантеистическая, в противоположность английской, как деистической. Представление о мире как находящемся в *Боге* (а не стоящем вне Его) нередко вызывало обвинения в атеизме, отрицании свободы воли и др. подобные этим упреки, которые редко были справедливы, но почти всегда опасны для личности философа как гражданина. От таких обвинений страдал и защищался Фихте (напр<имер>, в известной своей брошюре «Воззвание к обществу по поводу обвинения в атеизме, с просьбой прочитать раньше, чем оно будет конфисковано», 1799 г.). С ними же приходилось бороться и Шеллингу. Свое «Исследование о сущности человеческой свободы» он начинает именно с рассуждения о том, *действительно ли пантеизм есть атеизм и необходимо ли он связан с фатализмом*, т. е. отрицанием нравственной свободы.

Что касается до первого, то такое утверждение есть простое недоразумение. Не только современный пантеизм, но и тот, который мы находим у Спинозы, никогда не полагал, что Бог есть только *сумма* вещей. Когда мы утверждаем, что Бог *есть* мир, то это означает лишь то, что мир находится в Боге, что Бог не стоит вне его. Связка *есть* имеет здесь (как и вообще) смысл не простого тождества, но указывает на такое отношение субъекта к предикату, в котором первый есть предшествующее и внутреннее, а второй — последующее и раскрытое*.

* *Schelling*. Philosophische Untersuchungen über das Wesen d. menschl. Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. 1809. S. 340—342. (Sämmtl. Werke, Erst. Abth., VII Bd.).

Более основания имеет, по-видимому, второе обвинение, именно, что пантеизм есть фатализм. Что, напр<имер>, философия Спинозы действительно исключает всякую нравственную свободу — это, конечно, несомненно. Но есть ли это исключение следствие самого пантеизма — это другой вопрос. Можно утверждать, говорит Шеллинг, что до открытия идеализма, *реалистический* пантеизм действительно необходимо вел к фатализму. Если мир состоит прежде всего из вещей как таких, то пантеистический Бог не есть дух, но природа, и, след<овательно>, исключает всякую свободу. Но если, как то показывает идеалистическая философия, вещи суть явления для духа и дух прежде всего не какое-нибудь определенное бытие, но *деятельность*, воля, то и обнимающий такой мир духов Бог перестает быть железным законом природы и, по крайней мере формально, допускает свободу, не уничтожая индивидуальности*.

Но здесь мы имеем пока именно только формальное применение пантеизма со свободой, действительное объяснение свободы может быть результатом не одного идеализма, но более глубокого исследования *второго* основного для всякого пантеизма вопроса, именно вопроса о том, *как возможно зло*, когда все создано и руководится всеблагим Богом. Этот вопрос *теодицеи* (оправдания Бога) был часто рассматриваем философами и разнообразно ими решаем. Таких решений мы находим в истории философии *пять*, и все они, как показывает Шеллинг, неудовлетворительны. Самое обыкновенное и распространенное состоит в том, что Бог создал только свободу в человеке, а то, как эта свобода была употреблена этим последним, за это Бог не ответствен. Относительно этого мнения должно прежде всего заметить, что оно предполагает какую-то совершенно мнимую, безразличную свободу, т. е. индетерминизм, *liberum arbitrium indifferentiae*, эту не только мнимую реальность, но и «язву нравственности». «Если же это безразличие свободы рассматривать не только как нечто отрицательное, но как живую и положительную способность как к добру, так и ко злу, то опять непонятно, каким образом Бог как чистое благо может быть источником способности ко злу**. — *Другое* мнение состоит в объяснении зла как некоторого *первоначального и необходимого ограничения*, свойственного всему сотворенному как такому (*malum mathaphysicum*). Именно Лейбниц полагал, что Бог не мог *по логической необходимости* сделать сотворенное

* Ibid., S. 349—52.

** Ibid., S. 354.

тоже Богом; сотворенное, оно необходимо должно быть ограниченным; эта первоначальная ограниченность и, так сказать, инертность и есть истинная причина зла; но Бог в ней не виноват, ибо она не зависела от его воли, но есть логическая необходимость. Несмотря на кажущуюся правдоподобность этого объяснения, оно, может быть, еще несовершеннее, чем первое. Зло, по этой гипотезе, есть недостаток силы, слабость, ограниченность, т. е. не противоположно добру, но отлично от него по степени. Но именно такое толкование нравственного зла, очевидно, ложно. Ибо простое размышление о том, что только человек, наиболее совершенное из всех видимых творений, способен, и только он один, к злу, показывает, что в основании зла отнюдь не может лежать недостаток или лишение. Дьявол, по христианским воззрениям, вовсе не был самым ограниченным существом, а скорее вполне безграничным. Неполнота бытия, в метафизическом смысле слова, вовсе не есть обыкновенный признак зла, это последнее, напротив, часто связано с таким превосходством отдельных способностей, которое редко принадлежит добру. Таким образом, основанием злу должно служить не только нечто положительное, но, можно сказать, высшая степень его»*, (что это означает, мы увидим ниже). — Третью гипотезу происхождения зла дает учение о последовательной *эманации* или истечении мира из Бога, как мы находим его (по Шеллингу) в новом платонизме, у Плотина (204—269 по р. Хр.). Плотин именно полагал, что Бог есть источник разума, разум — источник человеческой души, которая, исходя не из Бога, не имеет уже совершенства; иначе, что причина зла есть *последовательное* выделение мира из Бога**. И это объяснение Шеллинг находит совершенно недостаточным и только оставляющим в стороне сущность вопроса. Здесь совершенно не объяснено, отчего же вещи выделяются из Бога, а только ут-

* Ibid., S. 368 sqq.

** Я нарочно опускаю материя Плотина, ибо здесь некоторое сомнение. С одной стороны, Плотин утверждает первоначальное бытие (или, пожалуй, не бытие) вещества, с другой, — объясняя зло последовательной эманацией, он должен был бы видеть в радикальном зле, материи, последнюю ступень этого исхождения (см. Zeller. Phil. d. Griechen. Dr. Theil, Zw. Abth., с. 490 sq. Второго изд.). Впрочем, самое понятие эманации у Плотина подвержено сомнению, как то показывает М. И. Владиславлев (Философия Плотина, с. 78 сл. и 322), прямо называющий эту систему дуалистической (с. 327). Но для нас здесь важен не сам Плотин, а мнение о нем Шеллинга.

верждается, что выделившись, они тем самым стоят вне Его и потому несовершенны. Это выделение может иметь причиной или Бога, или вещи, или и то и другое; но если Бог — причина эманации, то Он «выталкивает вещи в состоянии зла и несчастья» — и, след<овательно>, Он виноват в зле; если вещи выделяются из Бога по собственной своей вине, то и эта первоначальная вина уже сама есть зло и мы должны опять-таки объяснить, откуда оно; или, наконец, Бог и мир разделяются взаимно по несоответствию их свойств, но это указывает на какое-то первоначальное единство Бога и мира и его собственный закон разделения, и тем делает Бога подчиненным чему-то еще более сильному и высокому, относительно которого вновь должен быть поставлен вопрос об ответственности за зло*.

Четвертая теория объяснения нравственного зла есть *дуализм*, т. е. утверждение первоначального бытия двух начал, из которых одно есть источник добра, другое — зла. Но, говорит Шеллинг, это учение есть простое отрицание объяснения, распадение и разложение самой мысли и малоосновательное сомнение в силе разума**.

Наконец, пятая, и последняя, теория, выходя из утверждения, что все положительное имеет источником Бога, видит в зле некоторую реальную сторону и некоторую отрицательную и полагает, что зло существует в Боге именно своею реальною стороною. Это теория *имманентности* зла в Боге. Но и она совершенно недостаточна, ибо, с одной стороны, делает зло мнимым, т. е. в существе дела его отрицает, а с другой — относительно этого, хотя и мнимого, зла не объясняет, откуда оно.

Итак, ни одна из рассмотренных теорий не дает ответа на поставленный вопрос. Мало того, приглядевшись ближе, мы видим, что несовершенство этих пяти теорий исключает, по видимому, всякую возможность других ответов, а след<овательно>, и вообще разрешения вопроса. Действительно, возможны только два понимания зла, именно, или видеть в нем лишь некоторую границу, отрицание, или считать его совершенно реальным. Первое учение защищал Лейбниц, и мы видели, что оно ошибочно. Что же касается второго, то оно ведет тоже к двум возможным объяснениям. Именно мы можем утверждать, или что зло находится в связи с Богом, или что оно составляет Его противоположность. Если оно находится в связи с Богом, то оно может быть или *имманентно* ему, или толь-

* Schelling, *ibid.*, S. 355.

** *Ibid.*, S. 354.

ко косвенно от него зависеть (учение о том, что Бог дал человеку безразличную свободу); но оба эти толкования мы нашли выше недостаточными. Если же зло составляет противоположность Бога, то оно должно быть объяснимо или через дуализм, или через эманацию; но и эти две теории, как мы видели, ложны*. Короче говоря, мы (утверждая положительное бытие зла) не можем мыслить его ни обусловленным Богом, ни находящим основание вне Его, ибо первое невозможно по достоинству Творца, второе — по Его всемогуществу (абсолютности); притом зло в этом втором объяснении лишается всякой реальности, становится мнимым**. Здесь мы подходим к основному пункту системы Шеллинга, общему ему с немецким мистиком Яковом Бэмом (1575—1624) и резко отличающему эту систему от систем чистого идеализма. Если зло не может быть обосновано в Боге как таком и вместе с тем должно находить в Нем свою основу, то нам остается только предположить, что оно основано в Боге, но не поскольку он Бог, а поскольку в Нем есть нечто иное, некоторая темная «основа» бытия (*Grund*), некоторая «природа в Боге».

II

Так как это положение есть краеугольный камень в системе Шеллинга, то мы должны подробно рассмотреть его. Наш философ полагает, что существование темной «основы» бытия в Боге может найти подтверждение с весьма различных сторон, и прежде всего через рассмотрение недостатков предыдущих философских направлений. Невозможно удовлетвориться, говорит Шеллинг, столь отвлеченным понятием, как, напр<имер>, то, которое давала древняя философия о Боге как чистой деятельности (*actus purissimus*), ни теми, которые все вновь создает новая в своих заботах удалить от Божества всякую природу. Бог есть нечто более реальное, чем только нравственный миропорядок***, и обладает совершенно иными и более жизненными силами, чем те, что Ему приписывают жалкие хит-

* Такое сопоставление этих пяти теорий находим мы не у самого Шеллинга (у которого их связь изложена несколько смутно), но у Куно-Фишера в его «Истории новой философии» (*Gesch. d. neueren Philos.* том шестой, стр. 903 и сл.).

** *Ibid.*, S. 352—3.

*** Как полагал одно время Фихте. См. выше, главу третью.

росплетения отвлеченного идеализма... Идеализм, если он не имеет в своем основании жизненного реализма, ведет лишь к пустым и абстрактным системам. «Вся новая европейская философия, — говорит Шеллинг, — с самого ее начала (у Декарта), имеет один общий недостаток, именно, что для нее не существует природы, и потому она лишена жизненных основ. Поэтому (исключительный) реализм Спинозы так же отвлечен, как исключительный идеализм Лейбница. Идеализм есть душа философии, реализм — ее тело, и только оба вместе могут составить жизненное целое. Реализм не может никогда доставить (деятельного) принципа, но он должен дать основу и средство, через которые этот принцип осуществляется, получает тело и кровь. Если философия лишена этого жизненного основания (что обыкновенно служит признаком, что и идеальный принцип в ней лишь слаб), то она теряется в системах отвлеченнейших понятий вроде *небытия*, *видоизменяемости* и т. п., составляющих совершенную противоположность с жизненною силою и полнотою действительности. Если же, с другой стороны, идеальному принципу дана полная сила, примиряющая же и посредствующая основа (бытия) удалена, то происходит тот темный и дикий энтузиазм, который проявляется в аскетическом умерщвлении плоти или, как у жрецов фригийской богини, в самооскоплении, в философии же ведет в конце концов к отречению от разума и науки»*.

Таким образом, и рассмотрение предыдущих направлений философской мысли в их несовершенстве показывает тоже, что мы нашли как необходимое условие для разрешения проблемы зла в мире именно существование в Боге того, что не есть Он сам, некоторой *темной основы бытия* (*der Grund*). Это кажущееся столь странным утверждение находит свое подтверждение еще и в иного рода размышлении. Именно должно строго различать между *основанием бытия* и его *содержанием*. Это различие составляет, как говорит Шеллинг, основную мысль всего его исследования** и в известном отношении может считаться краеугольным камнем того философского направления, которое в лице *Баадера* (1765—1814), *Христиана Вейса* (1801—1866), а отчасти и *Краузе* (1781—1832) не без успеха боролось с чистым рационализмом Гегеля. Если для Гегеля *бытие* было совершенно тождественным с разумом и, отвлеченное от всех познаваемых признаков, обращалось в нуль, в небытие, то для

* Schelling, *ibid.*, S. 356—7.

** *Ibid.*, S. 357.

философов этого направления оно представлялось как некоторая неразумная (или сверхразумная) *основа*, как проявление или утверждение радикально отличной от разума мировой или Божественной воли, т. е. обладающим некоторым совершенно особенным, дальнейшим образом необъяснимым и неразложимым признаком — существования. Разум определяет формы и свойства, в которых является это бытие, т. е. он отвечает на вопрос — *какой* предмет? Бытие же есть основа, носитель этих признаков и служит ответом на вопрос — *что* есть? *

Прилагая к Богу это понятие *основы бытия*, мы не можем мыслить эту основу ни *вне Бога*, ни, с другой стороны, составляющей Его сущность. Бог, как существо абсолютное, должен иметь основу своего бытия в самом себе (ибо ничто не существует раньше или вне Бога). «Это утверждают все философы, но они говорят об этой *основе* только как о понятии, не придавая ему реального и действительного значения. Эта основа бытия, которую Бог имеет в самом себе, не есть Бог как такой, т. е. в определенных формах существования; ибо она есть именно только основа этого существования, так сказать, только *природа* в Боге, нечто, правда, от Него неотделимое, но, однако, различимое». Различие в Боге основы бытия и действительного, определенного существования не должно быть, конечно, мыслимо в какой-нибудь временной последовательности. «В Боге нет ни первого, ни последнего, но все взаимно предполагает друг друга, одно не есть другое, но и не может быть без него» **.

К такому же выводу ведет, наконец, и рассмотрение отношения, в котором вещи, т. е. природа, может стоять к Богу. «Прежде всего должно устранить здесь понятие имманентности (т. е. от века существующих как бы готовыми в Божестве вещей); это понятие ложно, потому что предполагает мертвое (т. е. не развивающееся) бытие вещей в Боге. Мы признаем, напротив, что только понятие происхождения соответствует природе вещей. Но и оно не может находиться в Боге как таком, ибо вещи вообще *toto genere*, или, вернее, бесконечно от Него отличны. Таким образом, для того чтобы быть отдельными от Бога, они должны находить *основу* в чем-нибудь от него отличном. Но, с другой стороны, ничто не может быть вне Бога (ибо то, что стояло бы вне Его, как абсолютной реальности, было бы по тому

* Каким образом философы этого направления устраняли возникающий здесь дуализм, об этом см. ниже.

** Ibid., S. 358.

самому мнимым, фиктивным бытием). Это противоречие (совершенно подобное тому, какое мы видели выше в понятии зла) может быть разрешено лишь через утверждение, что вещи имеют свою основу в том, что находится *в Боге*, но что не есть Он сам, т. е. опять-таки в *основе его бытия*.

Итак, с разных сторон мы приходим к одному и тому же выводу. Вопрос о нравственном зле, рассмотрение общих недостатков прежних систем, общее различие основы бытия от его содержания, наконец, вопрос об отношении природы к Богу — все это ведет, раз признан принцип пантеизма (а это необходимо), к принятию в Боге некоторой *темной природы, основы всякого бытия*. Объяснить конкретно, в чем она состоит, собственно говоря, невозможно, ибо ее основное свойство есть именно отсутствие всех конкретных качеств, так как все эти качества принадлежат уже идеальной, т. е. просветленной разумом, стороне Божества. Она есть та «первичная материя» Платона, которая сама не имеет никаких качеств и в этом смысле должна быть называема не столько существующей, сколько стремящейся к (конкретному) существованию. «Если, однако, мы захотим нагляднее для человека представить эту “основу”, то мы можем сказать: она есть *влечение*, которое побуждает вечно, — Единое порождает само себя. Она сама не есть это Единое, но, однако, так же вечна, как и Оно. Поэтому, — говорит Шеллинг, — сама по себе она есть воля, но воля, которая еще лишена разума, и потому должна быть отличаема от самостоятельной и полной воли... Она есть *воля к разуму*, т. е. влечение и стремление к нему, но не сознательное, а лишь темно предчувствующее его господство*. Мы говорим здесь о сущности этого первичного стремления, как оно *само по себе* существует и как мы должны его представлять, хотя оно уже давно вытеснено или, точнее, поглощено более высоким началом (которое выросло, однако, на нем), и хотя мы не можем его чувственно представить. Однако мыслью, — продолжает Шеллинг, — мы можем постигнуть эту основу всякого бытия. А именно, хотя через вечный акт Божественного самооткровения (в мире) все, что мы видим ныне, подчинено правилам, порядку и имеет определенные формы, однако, и теперь, как и всегда, в основе мира лежит нечто бесформенное... Это есть та непостижимая

* Мы здесь видим до какой степени малооригинально учение Шопенгауера о воле как основе мира. В существе дела оно есть только поверхностное понимание одного из учений Шеллинга (и Фихте).

основа *реальности* вещей, тот неразложимый остаток (бытия), который никакая мысль не в силах далее объяснить и который навсегда остается в основе. Из этого неразумного и происходит разум. Но без предшествующего мрака нет никакой реальности в творениях... Бабы жалобы на то, что неразумное есть корень разума, что ночь сделана началом дня (основанные притом отчасти на недоразумении, именно на непонимании того, что это воззрение не исключает, как мы увидим ниже, главенства разума), весьма характерны для современных философских систем, которые все желают добыть *fimum ex fulgore* *, что, однако, не удалось даже насильственным дедукциям Фихте. Всякое рождение есть рождение из мрака в свет; семена должны быть зарыты в землю и умереть во тьме, чтобы из них возник светлый образ растения, который развивается уже под лучами солнца; человек зачинается во чреве матери; только из мрака неразумного (именно из чувства, влечения этих источников познания) рождаются светлые мысли. Таким же образом, — заключает наш философ, — должны мы представлять себе и то первоначальное влечение: оно стремится к разуму, которого еще не знает, подобно тому как мы в наших стремлениях ищем неизвестного еще и безымянного блага; и в этом предчувствии оно движется как бурное море, подобное первичной материи Платона, движется по темным и неизвестным законам, неспособное создать ничего твердого» **.

Итак, один элемент Бога, а в Нем и мира, есть основа бытия, или темная воля. *Второй* основной Его элемент есть разум, или «Слово». Читателю, знакомому с содержанием предыдущих глав этого сочинения, должны быть совершенно ясны основания этого утверждения. Идеализм, начиная с Канта, дает целый ряд аргументов, доказывающих разумность мира. Именно Кант показывает, что в основе законов природы лежат категории разума; Фихте приходит к выводу, что самое бытие объектов как таких есть лишь продукт в развитии самосознания; наконец, Шеллинг (в первой половине своего развития) утверждает совершенный параллелизм в развитии природы и духа. Одним словом, факт мирового разума несомненен, и вопрос может быть только об его отношении к «основе бытия». Но

* Т. е. добыть *дым* реального бытия из *молнии* чистой мысли. Мы переводим здесь, как и в некоторых других местах, не буквально, но следуя смыслу речи.

** Ibid., S. 359—360.

и этот вопрос (по крайней мере, с его формальной стороны) не представляет затруднений. Из предыдущих рассуждений должно быть ясно, что оба элемента не стоят друг против друга, но должны составлять одно жизненное единство в Божестве. Разум нуждается в реальной основе бытия, а основа бытия, будучи именно стремлением к разуму, способно воспринять его действие. Одним словом, мы должны представлять первоначальное состояние Бога (и в Нем мира) как зарождение разума в «основе бытия». «Соответственно природе влечения, которое, как темная основа, есть первое брожение (Regung) божественного бытия, в Боге происходит некоторое внутреннее *представление*, через которое, так как оно не может иметь никакого иного предмета, кроме самого Бога (ибо Бог есть все), Божество понимает само себя, является себе раскрытым (sich selbst erblickt in einem Ebenbilde). Через это представление Бог, собственно говоря, и происходит, хотя пока еще только в самом себе; оно существует здесь еще только у Бога, и есть Бог, родившийся в Боге. Это представление есть вместе с тем разум — слово или разгадка первоначального влечения — и начало вечного духа*.

Весь мир есть ничто иное, как действие этого мирового разума на *основу бытия*, просветление этой последней, разделение того, что было скрыто и смутно в ней, иначе говоря, весь мир есть процесс самоосуществления и самосознания Божества, через которое Оно достигает своего ясного и раскрытого образа. «Природа в Боге есть поэтому ничто иное, как божественное стремление к самораскрытию, воля к откровению, темное желание, стремление Божества к ясному образу. Этот ясный образ (Ebenbild), предчувствуемый уже в темноте стремлений и светящийся уже в темной основе бытия, Шеллинг, по примеру Якова Бэма, называет *идею*. Цель этой идеи есть божественное всеединство, но уже просветленное и воспринятое. Природа в Боге (темная воля) есть тоже всеединство, но еще скрытое и неразвитое: здесь оно хаотично, в идее же гармонично. Таким образом, “основа бытия” и конечная цель развития по сущности одно и то же, только в “основе” все неразвито, а в цели — раскрыто: поэтому и процесс самооткровения Божества есть ничто иное, как *внутреннее Его развитие*»**.

* Ibid., S. 360—61.

** Kuno-Fischer. Schelling, S. 906.

III

Прежде чем мы пойдем дальше и покажем, какую роль играет зло в этом процесс развития Бога, мы должны объяснить, каким образом Шеллинг примиряет, через свое понимание Божества, религиозное сознание с пантеистической философией. Ибо это примирение есть один из важнейших пунктов его системы и одно из наиболее глубокомысленных учений всей немецкой философии.

Религиозное отношение возможно лишь к личному Боже-ству. Поэтому пантеизм, по крайней мере тот вид его, какой мы нашли у Фихте и Гегеля, уничтожает религию. Если Бог есть «нравственный миропорядок» (Фихте) или «диалектически развивающаяся идея» (Гегель), то правильнее было бы назвать Его «законом мира», а не Богом, и таким образом прямо и ясно устранить всякое недоразумение. Но такое отрицание личности в Божестве имеет чрезвычайно важные и печальные последствия. Человек оказывается живущим в *мертвом мире*, его нравственная деятельность — лишенной объективной опоры, и то, что ему представляется как высшая форма жизни — личность и ее сознание, — низведенными на степень средства (почти игрушки) мировых законов, наконец, мировое зло никогда и никак не оправданным, т. е. нравственно необъяснимым. Таковы последствия отвлеченного пантеизма, но не меньше затруднений представляет и обыкновенное религиозное понимание. Именно, если Божественная личность есть нечто данное, исконно существующее, законченное и несовершенное, то весь мир сравнительно с нею теряет всякий смысл. Если высшая правда осуществлена уже в самом Боге ранее всякого бытия мира, то создание этого мира ничего не может к ней прибавить, оно *не нужно* ни нравственно, ни метафизически. Равным образом развитие мира (раз уже он создан) или его совершенствование тоже не только бесполезно, но и непонятно: Всесовершенное Существо сделало бы проще, *сразу* сообщить миру все возможное достоинство. Наконец, как уже много раз было упоминаемо, факт существования зла становится при таком понимании совершенно необъяснимым. Мы уже не говорим о том, что такое Божество мертво, очоченело в своем совершенстве.

Итак, и прежняя пантеистическая философия, и обыкновенное религиозное сознание, оба возбуждают равные сомнения: пантеизм уничтожает *личность* Божества; религиозное сознание — *отделяя Его от мира* — делает Его мертвым; и оба они

не в состоянии объяснить зла в мире. Шеллинг разрешает эту дилемму тем, что Бог *делается личным через пантеистическое действие в мире*; Он не есть «абсолютно данная личность» (как полагает обыкновенное религиозное сознание), но становится такою только через свое воздействие на темную основу бытия; Он не есть, однако, только разум (или закон самого мира), как полагает современный пантеизм, но разум, действующий на нечто радикально *иное*, чем Он сам, т. е. разум, живущий на темной основе бытия, а это и составляет свойство личности как такой. Ибо реальная личность есть «нечто самостоятельное (и разумное), покоящееся на независимой от нее основе, и именно так, что оба эти элемента взаимно проникают друг друга и составляют одно существо. Поэтому Бог через соединение в нем идеального принципа (разума) с (относительно независимой) от этого разума «основой бытия», причем, однако, эта основа и разум необходимо соединены в нем, есть именно высшая личность. Но только через эту связь Бога с природой и основывается в Нем личность» *.

Через это решение Шеллинг соединяет противоположность пантеизма и теизма. С одной стороны, пантеизм прав, утверждая, что Бог живет в мире и мир находится в Боге, но он ошибается, монистически объясняя это взаимодействие. Бог не есть только закон или порядок самого мира, но действие разумного начала на нечто, от него безусловно отличное, на «основу» бытия. С другой стороны, религиозный теизм прав, утверждая личность Божества, но ошибается, полагая, что эта личность есть нечто законченное, абсолютное. Божество *становится* самим собою и создает свою личность, порождая мир, т. е. действуя своим еще безличным разумом на «основу бытия». Иначе говоря, примирение пантеизма и теизма происходит у Шеллинга через утверждение, что *Бог становится Богом через свое действие в мире* или, иначе, через учение о рождении Божества в развивающемся Космосе. Рождение личности Божества и происхождение и развитие мира — есть одно и то же.

IV

Мы оставляем пока всякую критику этого учения в стороне. Она будет уместнее, когда мы познакомимся с системою Шеллинга во всей ее полноте. Теперь же мы должны перейти к его

* Schelling., *ibid.*, S. 394—5.

учению о *возможности* зла и показать его связь с изложенным учением о происхождении Божественной личности.

Мы видели выше, что процесс развития мира, или Бога в мире, есть действие разумного начала на темную основу бытия, причем хаотическое состояние ее сил переходит в гармоническую связь, через их разделение и правильное, т. е. соответствующее разуму, соединение. «Но легко видеть, что при противодействии темных влечений “основы”... эта внутренняя связь сил в ней может быть нарушена лишь через целый ряд последовательных разрешений и что на каждой ступени этого разделения сил возникает в природе некоторое новое существо, которого душа (как связь этих сил) должна быть тем совершеннее, что больше в ней разделено то, что в других существах еще связано (в хаосе основы)...» Каждое из возникающих таким образом в природе существ заключает, следовательно, в себе два принципа, но в различной степени, т. е. некоторую первичную материю или слепую волю и разумный элемент. «Тот принцип, по которому каждое творение принадлежит к “основе” и тьме, есть *собственная воля* его... Этой *собственной воле* творений противоположен другой элемент, именно разумный, который есть *всеобщая воля* и для которого первый должен стать только средством. Когда же, наконец, через последовательное превращение и разделение всех сил и самое внутреннее и глубокое существо первоначального хаоса («основы») достигает света (разума) и им озаряется, тогда и воля тех существ (которая служит выражением этого момента развития), хотя и остается отдельной... однако становится тождественна с разумом, сохраняя бытие “основы”, так что оба принципа на этой ступени составляют уже нечто целое и единое. Такое возвышение самой глубины “основы” к свету (разума) происходит, из видимых творений, только в человеке. В человеке соединены как все могущество темного начала, так и вся сила светлого. В нем живет как глубочайшая “основа”, так и высочайшее небо, эти два *центра* мироздания»*.

Но именно здесь-то и открывается возможность нравственности. Условий нравственности (а след<овательно>, и нравственного зла) два — *свобода*, или относительная независимость от Бога (ибо в Нем и в том, что прямо от Него зависит, — нет места злу), и *личность* (без которой нет нравственной ответственности). Человек же свободен (ибо в нем живет «основа», принцип, в существе дела от Бога не зависящий) и вместе с тем

* Ibid., S. 362—63.

он личен, ибо личность, или дух, как мы видели выше, есть «разум, покоящийся на независимой от него основе, причем, однако, оба элемента проникают друг друга и составляют одно существо». Таким образом, будучи свободным духом, или личностью, человек заключает в себе *возможность зла*: в нем оба принципа — «основа бытия» и «разум» — делимы, т. е. «основа» бытия сохраняет еще некоторую самостоятельность. «Если бы в человеческом духе единство общих начал было так же неразрешимо, как в Боге, то человек не отличался бы от Бога (т. е. Бог не открыл бы себя в форме личного духа). Но то единство, которое в Боге окончательно, должно быть в человеке еще делимо — а это и создает возможность добра и зла. Мы говорим именно *возможность зла* и ищем показать и объяснить именно эту *делимость* обоих принципов. Вопрос о действительности зла будет предметом совершенно другого исследования. То, благодаря чему человек может отделяться от Бога (а это отделение и есть зло), есть его *самостоятельность*, вырастающая на «основе» природы, самостоятельность, которая, в соединении с идеальным принципом, становится *духом*. Самостоятельность, или самостоятельная воля человека, есть результат взаимодействия темной «основы» и мирового разума, но (в отличие от прочих существ в природе) это взаимодействие достигает здесь высшей ступени, создает личность, или дух, как некоторое *самостоятельное и целое существо*. Дух, будучи реальной и глубокой связью разума и основы, стоит выше одного разума, как конкретное бытие стоит выше отвлеченного понятия. Поэтому он, подчиняясь искушению «основы» (т. е. простому желанию жизни), *может* отречься от мирового разума, или всеобщей воли, может противопоставить себя гармонии мирового развития, иначе говоря, может выйти из границ этого развития и нарушить то, что составляет смысл этого развития, — постепенное проникновение разума в хаос основы. Таким образом, возможность зла в мире обусловлена появлением личного духа или, говоря словами Шеллинга, *делимостью* в этом последнем «основы» (как основы самостоятельной воли) от разума. Таким образом, и происходит в воле человека отложение сделавшейся духом самостоятельности от светлого начала разума, т. е. распадение тех элементов, которые в Боге неразделимы*.

С этой точки нравственное зло не есть, как то думал, например, Лейбниц, некоторый недостаток реальности, *malum*

* Ibid., S. 364—365.

metaphysicum, напротив, оно становится возможным только в человеке, т. е. там, где оба основных принципа мира — основа бытия и разум находят свое высшее выражение. Зло вообще отличается от добра не материально, т. е. по содержанию, а по гармонии или распределению составных элементов. Зло есть неправильное отношение индивидуального духа к общему, нарушение равновесия в нем сил, т. е. своего рода мировая болезнь*, одним словом, разрушение целого и дисгармония.

Мы рассмотрели теперь вопрос о *возможности* зла. Эту возможность мы открыли в существовании индивидуального духа, т. е. самостоятельной «основы» возвысившейся до разумной личности. То, что такой личный дух стоит выше своих составных элементов (т. е. «основы» и разума), делает его способным — так как он не есть еще вечная любовь — отвергнуть разум и тем самым впасть в болезнь зла, в дисгармонию с самим собою (ибо разум остается все-таки его необходимым элементом). Теперь перед нами возникает второй вопрос, именно о *действительности* зла, ибо не все же возможное имеет реальность. Это не значит, чтобы мы хотели объяснить, откуда в каждом индивидуальном случае происходит зло; наша задача состоит в объяснении, откуда зло вообще, т. е. где причина его *всеобщего* распространения в мире.

Нельзя сказать, чтобы ответ, который дает здесь Шеллинг, был совершенно ясен, но, насколько мы понимаем его несколько смутное изложение, действительность, т. е. всеобщее распространение в мире зла, объясняется искушением человека через «темную основу». Разделимость обоих начал в человеке дает *возможность* уклонения от мировой гармонии, мотивом же такого уклонения служит воля к жизни, поскольку она побуждает человека сохраняться в своей отдельности. Через это индивидуальное выдает себя не за член целого (каким оно действительно должно быть в Космосе), но за цель саму по себе, за нечто окончательное и самостоятельное, а таким образом становится *против* Бога, или Божественного откровения в мире. Но эта «воля к жизни» есть, как мы знаем, ничто иное, как та же темная «основа» бытия, или «старая природа», ибо эту основу мы характеризовали выше именно как неопределенную волю к проявлению вообще или к жизни. Эта воля достигает только в человеке духовной самостоятельности, и, след<ова-тельно>, только здесь, в индивидуальном духе, может сознательно противопоставить свою любовь к жизни и сохранению,

* Ibid., S. 365—66.

т. е. себя как *индивидуальную волю*, — всеобщей или разуму и тем создать зло, т. е. отложение индивидуального духа, от Бога и Космоса*. Таким образом, через появление человека, т. е. индивидуального духа начинается второй период мира, именно *история*, в противоположность первому — царству природы. «Как в *первоначальном творении* темное начало должно было существовать как “основа” бытия (чтобы свет разума мог вырасти на этой основе), также и рождение *духа* должно иметь под собою тоже некоторую основу, и это — второй вид темного начала, долженствующий быть здесь тем выше, чем дух выше простого разума. Это и есть пробужденный через возбуждение темной “основы природы” *дух зла*, т. е. *дух раздвоения* светлого разума и темного бытия, против которого может бороться в свою очередь лишь высший *дух любви* (последняя ступень в развитии мира), как в первоначальном периоде против хаотических движений первоначальной природы боролся *разум*, имеющий (соответственно своей более простой задаче) идеал более низкий, чем идеал любви».

V

Мы разрешили теперь вопрос о зле в мире и показали как его природу (раздвоение через индивидуальный дух), так и условия его возможности и господства. Но это решение требует некоторого важного дополнения; именно, должно показать отношение нравственного зла к *свободе* человека. Предыдущее исследование делает, по-видимому, человека *орудием* «основы», и, след<овательно>, как бы разрушает его свободу, а с нею и нравственную ответственность. Стоящий на высшей ступени природы и сам служащий началом «царства истории», человек оказывается «искушаемым» темной силой, которая тянет его назад, в недра природы, «подобно тому как, стоя на высокой и крутой вершине, испытываешь головокружение и как-будто слышишь тайный голос, зовущий броситься в пропасть»**.

Каким образом это искушение совместимо со свободой человека — вот вопрос, на который мы должны теперь ответить.

История философии дает два решения вопроса о свободе воли: индетерминисты утверждали, что воля вообще свободна

* Ibid., S. 373—76.

** Ibid., S. 381.

и что эта свобода состоит в способности действовать без мотивов; детерминисты, напротив, отрицали всякую свободу и учили, что воля всецело определяется извне данными и предшествующими причинами. Оба учения, по мнению Шеллинга, одинаково ложны: первое потому, что без мотивов вообще никакое решение немыслимо — это очевидный факт; если же *такая* свобода существовала бы, то она по самой своей природе была бы одинакова со *случайностью*, т. е. отрицанием разумности и всякой нравственности; с другой стороны, детерминизм ведет к фатализму, уничтожает вменяемость нравственных проступков и вообще превращает человека в «психический механизм»*. При неудовлетворительности обеих противоречащих теорий, мы должны стать *выше* их. Это именно и сделал Кант через свое открытие «умопостигаемой свободы». В то время как и детерминизм вообще отрицает причинную зависимость человеческих действий, а детерминизм также вообще ее утверждает, Кант старается показать, что сама причинная связь, равно как и обуславливающее ее время не принадлежат вещам самим по себе, но представляют те необходимые формы, которые вносит в познание сам познающий субъект, т. е. они суть формы его же мышления. Поэтому причинная зависимость имеет не абсолютную реальность, но лишь видимую, т. е. составляет закон лишь *явлений для субъекта*. Рассматривая вопрос о свободе воли с этой точки зрения, мы легко убеждаемся, что такая свобода действительно существует, но не в мире явлений, который весь и насквозь, как выражался Шопенгауэр, связан законом причинной связи, а в мире «вещей в себе», где нет ни времени, ни причинной зависимости, ни вообще тех форм, которые вносит в познание сам познающий субъект. В мире явлений все определено предшествующим состоянием вещей, в мире же, «постигаемом разумом» (т. е. не связанном нормами чувственности и рассудка), — нет ни предшествующего, ни последующего, ни причины, ни действия, но лишь *сам себя* определяющий дух, т. е. «умопостигаемая свобода». Свойства такого свободного и самостоятельного духа составляют его «умопостигаемый характер». Действуя сообразно этому своему же характеру, дух определяется не чуждыми и внешними ему причинами, но лишь своею же природою, т. е. остается вполне свободен. Но для *познающего* субъекта — эти же действия располагаются во временный ряд, причем предыдущее является причиной, а последующее результатом, и таким образом, *для внешнего позна-*

* Ibid., S. 382 sq.

ния внутренняя целостность и самозаконность духа, как вещи в себе, являются разорванными, разложенными и подчиненными законам причины. «Вообще только идеализм (Канта), — говорит Шеллинг*, — возвел учение о свободе в ту сферу, где она только и становится понятной. Умопознаваемая сущность каждой вещи, а особенно человека, стоит, по учению идеализма, вне всякой причинной связи, равно как вне и выше времени вообще. Поэтому такая сущность не может быть определена через предшествующие состояния, так как она сама, скорее, предшествует всему, что в ней происходит и произойдет, и притом предшествует не по времени, но по понятию, как абсолютное единство, долженствующее быть полным и законченным раньше, чем станут в нем возможны какие-нибудь отдельные действия или определения. Мы выражаем здесь кантовское учение не вполне его словами, однако так, как он сам, по нашему мнению, должен был бы его выразить, чтобы оно стало вполне понятным»**.

Но это кантовское учение об умопостигаемой свободе и таком же характере (которое, впрочем, Шеллинг излагает здесь не вполне точно) представляет еще не окончательное решение вопроса. Именно, мы вправе спросить, откуда же этот самый умопостигаемый характер человека; есть ли он такое же творение, как все другое, или нет? Действительно, если сущность человека дана ему Богом, то хотя бы вся деятельность первого и вытекала бы из нее по некоторой уже внутренней, из самой сущности деятеля вытекающей необходимости, т. е. свободно, однако сама эта сущность, сам этот умопостигаемый характер был бы для человека извне данным, наложенным, необходимым. Разрешением этого недоумения и служит Шеллингово учение о «первоначальном, или исконном, акте воли», которым человек сам себе создал или выбрал известный умопостигаемый характер. «Откуда проистекает, — спрашивает наш философ, — эта внутренняя необходимость умопостигаемого существа? Здесь именно мы достигаем того пункта, в котором только и могут быть соединены необходимость и свобода, если они вообще соединимы. Будь этот умопостигаемый характер мертвым бытием и, относительно человека, данным, то и нравственная свобода, и вменяемость были бы уничтожены, ибо все действия человека суть необходимые последствия этого его ос-

* Ibid., S. 383.

** Не может быть сомнения, что Шеллинг значительно изменяет здесь смысл кантовского учения.

новного характера. Однако в действительности именно эта внутренняя необходимость и составляет свободу, *так как основной характер человека есть его же собственное дело*». Так как самопознание есть не первоначальный акт, но предполагает уже существование заранее объекта своего познания, т. е. «себя», то и этот акт воли, которым каждый человек, еще до создания мира вообще, определил свой характер, должен быть представляем нами как некоторый еще себя не сознававший *исконный выбор между злом и добром**. «Человек хотя и рождается во времени, он создан, однако, раньше мироздания. И дело, которым он определил всю свою временную жизнь, само не принадлежит времени, но должно существовать от века: оно не предшествует по времени жизни, но проходит через нее, независимое от времени, как вечный акт. Через него жизнь человека простирается до начала творения, и по нему он стоит вне сотворенного, свободный и сам себе начало»**.

VI

Итак, вопрос о свободе человека разрешен теперь нами. На предыдущих страницах были также рассмотрены и вопросы о природе зла, возможности его появления, и о причинах господства его в мире. Но отношение Бога ко злу было еще только слегка затронуту нами, и потому мы должны теперь, вместе с Шеллингом, спросить себя — зачем Бог допустил всеобщее распространение зла. Иначе говоря, здесь мы подходим к вопросу теодицеи, или оправдания Бога, которого разнообразные трудности были показаны выше.

Вопрос этот, как показывает Шеллинг, имеет две части: 1) есть ли зло необходимое следствие творения мира или откровения, иначе говоря, мог ли Бог сотворить мир, в котором зло отсутствовало бы, и 2) если зло есть *conditio sine qua non* мира, то зачем Бог приступил вообще к творению? Что касается до первого вопроса, то уже предыдущие рассуждения о роли «основы» в мире дают на него достаточный ответ. Эта «основа» есть хотя еще не само зло, но его прямое условие. Но как мы видели выше, она, в известном смысле, существует раньше Бога, есть его собственный элемент и в этом смысле не зависит от Его воли. «Сам Бог для своего существования нуждается в

* Schelling, *Ibid.*, S. 384—5.

** *Ibid.*, S. 385—6.

этой «основе», причем различие Его от мира состоит только в том, что эта основа не вне Его, но в Нем». Эта «основа» в Боге составляет, как мы видели выше, условие Его личности. «Он не может снять этого условия иначе, как уничтожив самого себя. Все, что Он в состоянии, — это овладеть этой «основой» через любовь, и обратить ее в свою же славу» *. — Не будь «основы», не было бы вообще ничего реального. Таким образом, допущение «основы» есть не только *conditio sine qua non* мира вообще, но и самого Бога. Если же это кажется странным, особенно зная, что «основа» есть источник и зла, то мы должны вспомнить то, о чем не раз уже говорили выше, именно, что зло вообще может истекать из Бога, но не поскольку Он — Бог, а поскольку в Нем есть некоторая темная «основа» бытия.

Что же касается до второго вопроса, т. е. зачем же Бог вообще приступил к творению мира, то и на него ответ тоже не труден. Это творение не есть результат, так сказать, логической необходимости в Боге, но только нравственной **. Если бы Бог, зная, что творение мира будет иметь результатом появление зла, отказался от него, то он тем самым отказался бы и от творения добра. Это значило — ради избежания противоположности любви отрицать самую любовь, т. е. приносить в жертву абсолютно-положительное и вечное тому, что существует только как противоположность и временно ***.

Разрешив формально вопрос теодицеи, т. е. объяснив, каким образом Бог мог допустить зло, мы, однако, не имеем еще ответа на то, какой смысл имеет существование зла в мире. Мы видели, правда, что оно, в известном смысле, необходимо, раз мир существует, но еще не объяснили его общей роли и конечной судьбы в мировом развитии. Между тем эта роль в высшей степени важна.

Смысл зла состоит в приведении мира в такое состояние, в котором он познает необходимость сознательного возвращения к Богу и полного слияния с Ним в любви, *конечная же судьба* зла будет состоять в обнаружении его несамостоятельности и ложности.

Действительно зло, как мы его объяснили выше, т. е. как отложение индивидуального духа от Целого, по самой своей природе неразумно и не может сохраниться. Индивидуальный

* Ibid., S. 375 и 399.

** Ibid., S. 397.

*** Ibid., S. 402.

дух, отрицая свое единство с всеобщей волей (разумом), тем самым уничтожает самого себя, ибо то, что выделило его самого из хаотической и темной «основы», был именно, как мы видели, мировой разум. Таким образом, зло, нарушение индивидуальным духом мировой гармонии, есть не война, но только *бунт*: зло становится против добра не как равный ему противник, но как возмущившийся подданный; это есть борьба «отдельной воли со всеобщей, индивидуума с миром, человека с Богом, одним словом, бессилия со всемогуществом. Как же можно в подобном случае сомневаться в исходе этой борьбы? Мы должны прежде всего понять здесь, в чем состоит сила зла, и отсюда нам обнаружится его полное бессилие. Не в слабости зла лежит это бессилие, но именно в его силе, в этой заимствованной от добра, но в сущности неотъемлемой от последнего силе» *. Поэтому концом мирового развития (т. е. откровения Божества) должно быть необходимо «разрешение зла в добро и обнаружение совершенной мнимости первого» **.

Такова будет конечная судьба зла, что же касается до его *смысла* в мировом развитии, то он совершенно ясен после предыдущих исследований. Зло было необходимо, чтобы стал возможен индивидуальный дух, т. е. чтобы мир был не слепым орудием Божества, но *добровольно и свободно* слился с Ним в одну *гармонию любви*. «Воля основы должна сохраниться в своей свободе, пока все не исполнится, все не станет действительным. Если бы она раньше была подчинена (разуму), то и добро вместе со злом осталось бы в нем скрытым (не развитым). Но добро должно восстать из мрака в деятельность, чтобы затем вечно пребывать с Божеством; а зло должно отделиться от добра, чтобы навсегда обратиться в ничтожество». Если же мы, далее, спросим, почему совершенство не явилось с самого начала, то «на это нет другого ответа, как уже данный, и именно, что Бог есть *жизнь, а не мертвое совершенство*. Все же живое имеет свою судьбу и подвержено страданиям и происхождению. Этому свободно подчинился и Бог, и именно уже *тогда*, когда, чтобы стать личным, Он отделил светлое начало (разум) от темного (основы бытия)» ***.

* *Kuno-Fischer*, loc. cit. P. 935 sq.

** *Schelling*, loc. cit. S. 405.

*** *Ibid.*, S. 404 и 403.

VII

Здесь мы подходим к последнему и «высшему вопросу» всего исследования. Уже давно читатель задает себе вопрос, откуда же произошло это первое различие между разумом и темной основой бытия. Ибо *или* эти два начала абсолютно различны и не имеют точки соприкосновения — но тогда мы попадаем в совершенный дуализм (который есть отрицание самой философии, ибо радикально выделяет одно начало из разума, и тем должен признать его вполне непознаваемым); *или* существует нечто, обоим началам общее», — но тогда мы возвращаемся, по-видимому, к монизму, и перед нами возникают вновь те вопросы о зле, об отношении мира к Богу, об многом и Едином, именно для разрешения которых мы и признали выше необходимым своеобразное начало «темной основы бытия», отличное от разума*.

Так как абсолютный дуализм невозможен, ибо ему противоречит несомненное взаимодействие обоих начал (разум живет на «основе», а основа подвергается влиянию разума), то нам необходимо предположить, что действительно оба начала или элемента имеют какой-то общий исходный пункт, в котором они еще не разделены (Indifferenzpunkt, как прежде называл это Шеллинг). Это бытие, существующее раньше как разума, так и «основы», наш философ называет *первоосновой* (Urgrund), или, так как оно в полном смысле есть исходный пункт мирового процесса, которому уже ничто не предшествует и который сам ни на чем не основан, *самоосновой* (Ungrund). Приняв в соображение, что эта безразличная первооснова не есть еще Бог, или, по крайней мере, не есть еще личный Бог, или дух (ибо личность *происходит*, как мы видели, через взаимодействие уже разделенных начал разума и темной «основы»), мы видим, что вышеуказанные недоумения идеалистического или реалистического монизма здесь оказываются устраненными. Мы видели, что эти затруднения состоят, напр<имер>, в невозможности примирить пантеизм с теизмом, учение о Боге как законе всего мира с человеческой свободой, единство (пантеистического) Бога с разнообразием вещей и т. п. Но для первоосновы эти затруднения не существуют; она еще не есть Бог, ни пантеистический (ибо в ней нет еще мира), ни теистический (ибо первооснова еще не личный Бог); в ней нет еще ни закона

* Ibid., S. 406.

мира, ни, с другой стороны, свободы. Только *после* выделения из первоосновы обоих элементов мироздания — разума и основы бытия — возникают все эти противоположности и с ними все указанные вопросы. Но мы уже видели, что вопросы эти вполне разрешимы на почве такого «вторичного дуализма»*.

Мы рассмотрели теперь все содержание Шеллингова трактата, и остается только соединить изложенные учения в одно целое, дать общую картину «ступеней Божественного откровения». Исходный пункт мирового развития есть, как мы сейчас видели, безразличная еще первооснова, которая лишь отдаленным образом может быть названа Богом. Из нее выделяются два противоположные элементы — разум и основа бытия (темная воля). Действия разума на основу бытия создает Божественную *личность* и ступени ее откровения в мире (которые суть также и ступени развития самого Божества). Этих ступеней две — царство природы и царство истории (человека). Природа есть действие разума на «основу», разделение первоначального хаоса в гармонические соединения сил. Когда разум окончательно проникает основу, является духовная *личность* человека и тем открывается второй период Божественного откровения, который есть вместе с тем и происхождение личности в самом Божестве (пантеизм). Но в личности человека заключена и возможность зла, ибо темная основа еще неразрывно соединена в нем с разумом (всеобщей волей). Будучи волею к жизни, она внушает и человеку *личную* любовь к жизни, к индивидуальному самосохранению во что бы то ни стало, а следовательно, и сопротивление мировой гармонии. Таким образом, является нравственное зло, эта — «болезнь мира». Но зло не может сохраниться; утверждая свою личность, человек не может отрицать мировой разум, который только и выделил эту личность из хаоса основы. Таким образом, открывается третий момент мирового процесса, именно возвращение человека (и природы) в лоно Божества, но возвращение уже сознательное, т. е. проникнутое Божественной любовью, а не то безразличное бытие первоосновы, которое служило исходным пунктом. Мировой процесс, или развитие Божества, будет иметь результатом, что Бог станет всем во всем. Ибо выше разума, выше самой нравственной личности стоит любовь, которая и есть истинное религиозное чувство!

* Ibid., S. 406 sqq.

VIII

Таково содержание статьи Шеллинга. Мы изложили ее с особенною подробностью по той причине, что эти учения составляют в известном смысле *высший пункт в развитии немецкой метафизики*. Те учения, которые явились затем, представляют сравнительно с этой теориею или одностороннее развитие одного из ее принципов (как то мы видели в системе Гегеля), или крайне поверхностные и, в существе дела, заимствованные метафизические гипотезы (как то мы найдем у Шопенгауэра и особенно Гартмана), или, наконец, те попытки, которые хотя и были сильны в критических опровержениях других систем и в указании затруднений, стоящих на дороге всякой метафизики, однако в своих собственных построениях дают лишь отдельные ценные мысли и исследования, в *целом* же не в состоянии подняться даже на *уровень* тех вопросов, которые ставили себе Кант, Гегель и Шеллинг; таковы метафизические учения, во-первых, Гербарта и Бенеке¹, во-вторых, Транделенбурга² и, в-третьих, Лотце.

Здесь было бы неуместно входить в подробности метафизических теорий, явившихся в Германии в таком чрезвычайном количестве и разнообразии. Эта печальная для философии эпоха, результатом которой был современный нам скептицизм и отсутствие *всякой* философии, будет отчасти изложена в следующих главах, отчасти же вообще лежит вне пределов нашего исследования. Но два вопроса должны здесь остановить наше внимание, а именно: 1) почему изложенная система Шеллинга может считаться высшим пунктом немецкой метафизики XIX века и 2) можем ли мы ее считать хотя сколько-нибудь удовлетворительным решением «задачи мира»?

Учение Шеллинга (как оно изложено в трактате о свободе) есть потому высшая точка немецкой метафизики, что в ней признаны оба верховных философских принципа, т. е. как мистицизм, так и идеализм, и сделана наиболее гениальная попытка их объединения. — Что такое философский мистицизм? Под мистическим в общежитии разумеют обыкновенно нечто таинственно, сверхъестественное, т. е. недоступное мысли. Собственно говоря, то же самое, только в более систематическом виде утверждает и философский мистицизм. Одно учение составляет его главное содержание, как мы встречаем его у мистиков всех эпох и народов, а именно, учение о том, что разум и мысль не представляют ни основы бытия, ни конца мирового развития. *Началом* мирового процесса все мистики считают

некоторый непознаваемый мыслью источник *бытия*, который один и сообщает миру реальность; реальность, или бытие, по их мнению, не есть логическое понятие, но нечто большее всякого понятия, доступное нашему пониманию не через мысль, но лишь *непосредственно*, по нашему *соучастию* в этом бытии (напр<имер>, через волю). Концом же мирового развития мистики считают *любовь*, т. е., след<овательно>, тоже не какое-нибудь логическое совершенство понятия (вроде, напр<имер>, гегелевского «абсолютного духа»), но *реальное* и вместе с тем сознательное (в отличие от исходного пункта мирового процесса) единство частного с Целым, т. е. всеединство, или принцип «всего во всем». Мышление же (и разум) мистики почитают лишь за *средство* перехода от первоначального, бессознательного всеединства к окончательному, сознательному всеединству в любви и потому отрицают его абсолютный характер. Такова *объективная* сторона мистической метафизики, как мы ее находим отчасти у Плотина (204—269 по р. Хр.) и Дж. Бруно (1548—1600), и особ<енно> у Эккарта († 1329)³ и Якова Бэма (1575—1624). *Субъективная* же, психологическая сторона этих учений вполне соответствует объективной, а именно, если основа мира есть не понятие, но реальное и непознаваемое бытие, то постижение этого бытия человеком тоже возможно лишь *иррациональным* образом, через соучастие или слияние с ним, и именно реальное соучастие в бытии первоосновы и любовное слияние с Целым в окончательном акте Божественной любви, т. е. в мистическом восторге.

Рассматривая такое общее учение философского мистицизма, мы находим, что он сродни (как то ни кажется странным) философскому *материализму*, а именно в том, что оба направления утверждают некоторую реальную и непостижимую мыслью *основу бытия* в мире, но в то время как материализм считает такую основу *вещество вообще* (понятие — полное разнообразных противоречий), мистицизм видит в нем *волю*, т. е. нечто *реальное в духе* (понятие тоже весьма неясное). Это метафизическое сходство мистицизма и материализма особенно ясно видно из постоянных жалоб мистиков на отвлеченность и формализм разумных понятий, которые якобы не способны передать конкретного и реального, жалоб, вполне соответствующих тем упрекам, которые делают идеальной философии материалисты, доказывающие, что она «висит в воздухе» без реальной основы.

Какие бы преимущества не представляла метафизическая гипотеза мистицизма, для нее (как и для материализма) осо-

бенное затруднение представляют два вопроса, а именно: 1) о происхождении и смысле разума и 2) о личном единстве. Действительно, объяснить, как может происходить из *основы бытия* разум, мы можем тоже лишь разумно, т. е. показав какое-нибудь логическое основание для такого выделения. Но ведь это самое объяснение предполагает уже, что разум есть действующая сила в самой еще безразличной первооснове и, следовательно, не происходит в ней, но имеет совершенно абсолютное значение. Кроме того — и на этом тоже постоянно спотыкаются мистики — постижение бытия первоосновы предполагает в человеке особый *орган познания*, иной, чем разум (ибо первооснова еще не разумна, или, пожалуй, сверхразумна). Но такой мистический орган познания есть совершенно безосновное предположение, мало того, противоречит всем данным научной психологии.

Другой чрезвычайно трудный для всякого мистицизма вопрос есть сознательная *личность*. Подобно разуму, эта последняя представляется нам абсолютным началом, Я, самосознанием, которое мы (по-видимому) совершенно не в силах построить из чего-нибудь другого. *Построение* личности из каких-нибудь метафизических элементов (вроде, напр<имер>, воли у Шеллинга) представляет притом еще особую, и именно *нравственную*, трудность. Построенный таким образом индивидуум не имеет, строго говоря, большего нравственного достоинства, чем всякое другое произведение природы, и потому не только не может быть целью нравственного развития, но необходимо должен явиться лишь как *средство* для достижения всеединства мира.

Таковы свойства философского мистицизма, этого первого элемента системы Шеллинга; второй ее элемент есть *идеализм*. Идеализм есть учение, прямо противоположное мистицизму. Если этот второй признает бытие отличным от мышления, то первый отождествляет их; мистицизм, далее, допускает иной род познания, кроме разумного, для идеализма — это абсурд; наконец, мистицизм считает (отвлеченный) разум лишь переходною ступенью в развитии мира, а для идеализма — разум есть абсолютное начало.

Если достоинство мистицизма состоит в том, что он может объяснить факт *ограниченности* разума и разумного познания (ибо действительно все дедукции природы были всегда неудачны), то, с другой стороны, идеализм, рассматривая мир как продукт разума, может легко объяснить господство в природе разумных законов. Вместе с тем, отождествляя разум с созна-

нием, он придает индивидууму верховное нравственное значение (как то мы видели у Фихте).

Но и недостатки идеалистической метафизики отнюдь не меньше ее достоинств, и мы видели (напр. в главе о Гегеле) в какую игру понятий необходимо превращаются все попытки мыслить бытие тождественным разуму.

Итак, и мистицизм, и идеализм одинаково не выдерживают критики. Ход немецкой метафизики привел Шеллинга именно к этому выводу. Идеализм в системе тождества оказался «уничтожающим природу», догматический мистицизм (в системе Якова Бэма) — уничтожающим свободу человека и его личность. Результатом этой критики и является новая система Шеллинга, именно как попытка *примирить*, по-видимому, противоположные начала идеализма и мистицизма, взаимно дополнив их.

Что теория Шеллинга имела в виду именно такую задачу, это должно быть ясно из предыдущего ее изложения. Главное учение мистицизма состоит, как мы видели, в утверждении некоторой еще не разумной *основы бытия*; это учение составляет краеугольный камень и в системе Шеллинга, который резко жалуется на то, что для новой философии «существуют только отвлеченные понятия и отсутствует природа». — Главное же учение идеализма есть предположение *свободы*. Идеализм, как мы его встречаем у Фихте и Гегеля, стремится свести реальные отношения и причинную связь вещей к категориям чистой мысли. Но чистая мысль есть именно то, что по учению идеализма составляет сущность личности. Поэтому разумная личность через это учение освобождается от гнета природы, постигает, что природа есть произведение ее же (или того же) разума, и тем превращает гнет *данного* извне содержания в свободный, (т. е. самозаконный) процесс собственного развития. Что именно свобода есть основной мотив идеализма, нам прямо говорят и Фихте и Шеллинг*.

Утвердить эту свободу человека (идеализм) и вместе с тем сохранить реальность бытия (мистицизм) — вот основная задача Шеллинга. Такая истинно философская и глубокомысленная постановка вопроса и заставляет нас считать его исследова-

* *Fichte*. Erste Einleitung in die W.-L. (S. Werke, I Abth. 1 Bd. S. 432—35) и System d. Sittenlehre nach. d. Principien d. W.-L. (S. W., IV Bd. S. 35 sq). *Schelling*. Ueber d. Wesen d. Freiheit (S. Werke, I Abth. VII Bd., 350 sq).

ние «О свободе человека» верховным пунктом немецкой метафизики, дальше которого она не пошла.

Ответив таким образом на первый из поставленных нами вопросов, именно о связи Шеллингова исследования с другими течениями немецкой философской мысли, мы должны теперь перейти ко второму, и именно, рассмотреть, почему и эта метафизическая попытка потерпела крушение, подобно всем прочим. Мы не будем здесь останавливаться на частных недоумениях возбуждаемых этою теорией*, равно как оставим в стороне и общий вопрос о философском достоинстве идеализма (теории на наш взгляд радикально ложной. См. ниже гл. о Шопенгауэре) и мистицизма (многие учения которого уже прямо опровергнуты научной психологией). Допустим, следовательно, что главная задача метафизики состоит в правильном соединении (мистического) реализма и (идеалистической) свободы и что Шеллингу удалось совершить это соединение относительно личности человека, т. е. сохранить ей как полную свободу, так и полную реальность. Но, уступив все это Шеллингу (в чем, однако, нет крайней нужды), можем ли мы признать его решение задачи мира хотя бы сколько-нибудь удовлетворительным? На этот вопрос мы должны отвечать совершенно отрицательно.

Основное затруднение, которое встречает здесь теория Шеллинга, может быть выражено вкратце следующим образом: объяснив свободу человека, эта теория не была в состоянии объяснить свободу Божества (т. е. имманентность Ему закона развития космоса). Мы видели, что для Шеллинга личность (а с ней и свобода) Божества происходит в космосе через воздействие безличного разума на темную основу бытия. При этом допустимы два возможных предположения: или первооснова, из которой выделяются эти два элемента мира, есть уже само Божество и разум; или это лишь «точка безразличия субъективного и объективного», как то выражал Шеллинг раньше, т. е. некоторое такое совершенно неопределенное бытие, к существованию которого мы лишь можем заключать, видя взаи-

* Напр., что такое может означать домировой и свободный выбор души какого-нибудь определенного умозрительного характера, т. е. каковы могут быть причины, почему разные души выбрали при этом различное? Или эти причины даны в их духе — и тогда опять исчезает свобода; или они опять-таки свободно произведены самим субъектом, но тогда вновь возникает прежний вопрос о том, почему субъект произвел их именно такими, а не другими, т. е. рассуждение обращается в бесконечный ряд.

модействие (или соответствие) между субъектом и объектом, разумом и реальностью. В первом случае мы опять возвращаемся к вопросу о взаимодействии (но уже в Божестве) реального и идеального элемента, и перед нами возникают все те же затруднения как идеализма, так и реализма, которых мы думали избежать. Во втором же — перед нами становится никогда еще не разрешенная никаким мистицизмом задача: вывести разумное из чего-нибудь иного, чем сам разум (все равно, будь то воля, или первооснова бытия, или материя), задача уже потому не решаемая, что всякий вывод или дедукция есть показание какой-нибудь разумной же необходимости и, след<овательно>, предполагает уже разумную природу в самой первооснове. Отказываясь же от такой разумной дедукции и призывая на помощь сравнения, принцип «соучастия в воле» первоосновы, мистический восторг и т. п., мы можем назвать себя религиозными подвижками, поэтами или как угодно иначе, но не философами, т. е. не учеными, и *такой* мистицизм есть отрицание философии.

Было бы нелепо предполагать, что Шеллинг не замечал этой дилеммы, ставшей на его пути. Напротив, исследуя его дальнейшие сочинения, мы с совершенной ясностью видим, что на борьбу именно с этим затруднением, т. е. на выяснение отношений *разума в Божестве к темному бытию в Нем же*, он посвятил все свои силы. Но изучение этих же сочинений показывает нам, что этот основной вопрос им в действительности разрешен не был. То, что он считал в конце своей жизни за его решение (различие отрицательной и положительной философии или логически возможного и реально действительного), есть лишь слабое повторение догматической системы Лейбница и вместе с тем злоупотребление неясными понятиями возможного и необходимого, которые уже столько раз вели философов к мнимым открытиям «задачи мира».

Такой исход наиболее глубокомысленной из метафизических систем нашего времени нельзя считать случайным; он был глубоко обоснован в самом ложном направлении этой науки в Германии. Построение метафизической системы потому еще невозможно в наше время, что те термины и понятия, которые составляют материал для этого построения, сами недостаточно определены и обоснованы. К таким основным для всякой метафизики понятиям принадлежат, напр<имер>, понятия разума, силы, причины, вещества, сознания, возможности, необходимости и т. п. Но, скажут нам, в выработке этих понятий и состоит философия, и ни одна метафизическая система не берет

их готовыми и не уклоняется от этой работы. Здесь мы подходим к одному важному пункту нашего исследования, который должен быть раз на всегда разъяснен. Именно, критическая обработка и выяснение понятий *чисто аналитически*, на наш взгляд, не может дать несомненных результатов, и причина этого следующая: *мы обладаем критерием истины для простых логических отношений, но не имеем критерия простоты их*. Пусть нам дано, напр<имер>, какое-нибудь понятие А. Исследуя его, мы можем убедиться, что оно несовместимо с понятием Б, что их соединение возбуждает в нас *чувство* несовместимости или отрицания. Но мы не имеем (не выходя из области аналитической логики) никакого средства для определения того, есть ли действительно понятие А — простое или сложное. Объединенные словом его признаки могут быть *активно* вызваны в наше сознание лишь через это же слово (т. е. через известный двигательный процесс), и никакой другой власти над этим понятием, кроме удержания его несколько десятых секунды в области ясного сознания (активная апперцепция), мы не имеем*. Таким образом, особенной аналитической способности, т. е. способности отделить один признак из целой группы их (усилив его чрез внимание), мы не имеем, ибо само наше внимание ограничено двигательными процессами, т. е. в нашем случае выразительными движениями слова.

Если это так, то совершенно ясно, что, *чувствуя* несовместимость понятий А и Б, но не всегда будучи в силах их *логически* анализировать (это возможно лишь, когда каждому их признаку соответствует, напр<имер>, отдельное слово), мы не в состоянии определить (логически), *все* ли А несовместимо с Б или только какой-нибудь один из его признаков. Иначе говоря, если мы не выходим из области чисто логической обработки понятий, для нас достижима истина только относительно простых отношений, но мы не можем определить, *что просто*; след<овательно>, и вообще аналитическая или логическая обработка понятий не заключает в себе достаточного ручательства истины.

Этим мы произносим приговор почти над всеми метафизическими системами первой половины нашего века и вместе с тем заканчиваем здесь изложение учений его трех величайших

* Подробности этого процесса и его *экспериментальное* доказательство см. в моем психологическом исследовании: Beiträge zur Theorie d. sinnlichen Aufmerksamkeit (Philos. Studien, herausg. von W. Wundt, IV, 3).

представителей — Фихте, Гегеля и Шеллинга. Оставляя за собой наиболее трудных для понимания философов, читатель, вероятно, вздохнет с облегчением. Но автор не без некоторой тайной цели с особенною подробностью излагал эти, в существе дела, отжившие системы. А именно, многое показывает, что мы живем во время, весьма благоприятное возрождению метафизики, хотя и в ином виде. Распространение метафизического пессимизма, философского эволюционизма, крайнего мистицизма и отчасти даже теоретического спиритизма — все это знаки времени. Предыдущее изложение, показывая гибель великих метафизических теорий первой половины нашего века, имеет именно в виду предостеречь против повторения старых ошибок, за которые уже столько раз платилась философия, делая один шаг вперед и затем два назад. Эта же судьба несомненно предстоит и новой метафизике, если она захочет «венчать здание» раньше, чем специальные науки заложили фундамент. Если такие истинно гениальные и глубокомысленные метафизические системы, каковы были Гегелева и Шеллингова, потерпели полное крушение, то какова же будет судьба большинства современных нам «философий», которые не в силах возвыситься даже на уровень тех вопросов, какие ставили себе гиганты чистой мысли в первой половине нашего века!





С. Н. ТРУБЕЦКОЙ

О природе человеческого сознания

<...> Отношение немецкого идеализма к эмпирии всего лучше характеризуется его философией природы. Стоит вспомнить забытую натурфилософию Шеллинга, Гегеля и их многочисленных подвижников — учеников и соревнователей; стоит представить себе наглядно эту философскую вальпургиеву ночь¹, где все силы неба и земли превращались в призраки понятий и кружились в диалектическом вихре, то созидаясь из первоначального тождества, то разрешаясь вновь и переходя друг в друга. Это были оргии априорной фантастики, каким до сих пор никогда еще не предавался человеческий ум. Теперь нам трудно представить себе, чтобы эти гностические рапсодии, эти грубые сказки сказывались в нашем веке и слушались с полнотою веры, как откровение высшей мудрости. Нам ближе, нам понятнее учения несравненно более древние, чем эти философемы, где газы разрежались в логические категории и логические категории сгущались в материальные силы и тела. И между тем эта натурфилософия, построившая вселенную a priori из чистых понятий, была не случайным эпизодом в истории немецкого идеализма. Недаром такое множество мыслителей заплатило ей столь прискорбную дань; недаром весь цикл идей этого учения заранее определяется началами Канта и старой алхимической мистикой и метеорологией самородков германского умозрения — Парацельса² и Якоба Бёме.

«Натурфилософия» есть *partie honteuse* немецкого идеализма, и уж не слышится голосов в ее защиту. Пристрастные историки стараются забыть о натурфилософии, прикрыть ее, смягчить впечатление, ею производимое, ибо она заключает в себе наиболее ясную и осязательную улику против немецкого идеализма. Быть может, три тома гегелевской логики с своими «ме-

тафизическими определениями Бога» представляют не менее смелую попытку априорной дедукции, чем натурфилософия Шеллинга *. Быть может, эти три тома столь же мало напоминают христианскую Троицу, как натурфилософия — природу. Но Гегелева логика есть паутина софизмов, которую легче разорвать, чем распутать, и Бог немецкого идеализма есть новый Бог — «результат философии», которого прежде не знали и который прежде сам не ведал себя. Гегелева логика есть копия с оригинала, которого в наличности не имеется. Природа же, строяемая натурфилософом, имеет наряду с собой живой оригинал или, если угодно, — дубликат, которому она не соответствует ни в каком отношении. По мнению Гегеля, в этом виновата одна природа, с ее неразумною случайностью, с ее «бессилием удержать в себе понятия» (*die Ohnmacht der Natur den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten*); по мнению каждого снисходительного историка, виноваты также и философы со своими несовершенными познаниями о природе. Ибо ясно, что они дедуцировали а priori не природу, а свои фантазии о ней.

Однако со своей точки зрения Гегель был прав, вследствие чего мы и думаем, что эта точка зрения была принципиально ложною. Если мы можем а priori диалектически построить метафизические определения Бога, воспроизвести в трех томах вечную логику божественной мысли, то почему мы не можем выполнить задачу сравнительно более легкую — построить а priori сотворенный мир? *Ueber Natur philosophiren heisst die Natur schaffen*, говорит Шеллинг: единственный, безусловно, достоверный и «научный» метод естествознания есть метод априорной конструкции — выведение природы из абсолютного **. Ведать природу а priori из чистого разума может тот самый разум, который созидает ее своею мыслью или волей, — тот разум, который имеет в себе полноту абсолютную.

Отсюда Сократ доказывал невозможность натурфилософии ***, тогда как немецкие философы доказывали, напротив

* Hegel's Werke, III, 33. Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft als das Reich der reinen Gedanken zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist* (курсив подлинника).

** Schelling, S. W., III, 13, 275 и далее.

*** См. мою книгу «Метафизика в Древней Греции», 1890 г. Москва, с. 453.

того, что философствующий разум действительно воссоздает природу и есть тот самый разум, который прежде бессознательно создал ее. Ведать Бога может только Бог; ведать абсолютную истину может только абсолютное, полное сознание. Отсюда немецкие философы заключают, что философия есть сознающая себя истина, что сама истина есть абсолютная наука.

Предстояла дилемма: или сознание несовершенно, неабсолютно и постольку не ведает абсолютного и не может мысленно воссоздать природу; или же оно абсолютно, и в таком случае априорный метод есть в самом деле единый истинный метод познания.

И Шеллинг и Гегель считали себя «на точке зрения абсолютного», оба считали свою концепцию абсолютного подлинной, свое умопредставление о нем, свой идеал — абсолютным идеалом. И между тем их натурфилософия показывает, что эти идеалы были субъективны и что оба философа, сами того не подозревая, находились на точке зрения субъективного идеализма. Если Шеллинг утверждает, что геологические и палеонтологические процессы никогда не были настоящими, что самые сибирские мамонты никогда не существовали иначе как в прошедшем совершенном, но, «предопределенные к прошедшему в самом *мире идей*», так и явились на свет в замороженном виде *, то ясно, что мир идей, о котором здесь говорится, есть мир идей весьма субъективных. Если Шеллинг вместо природы мог дедуцировать только отвлеченные фантазии, только ложные и произвольные схемы, то ясно, что он отождествлял отвлеченный рассудок и фантазию с божественным сознанием. И если вместо божественных идей, творческих первообразов сущего, Гегель мог дедуцировать лишь систему противоречий, диалектику абстрактных понятий, ясно, что и он также отождествлял головную рефлексию с актом божественной мысли. Поэтому, согласно метафизическим определениям его «Энциклопедии», свет оказывается «абстрактной самостью вещества» или «единством рефлексии в себе» **, поэтому луна дедуцируется как «момент материального для себя бытия», комета является «те-

* S. W., II, I, 500. Schon in der Idenwelt zur Vergangenheit bestimmt. Сам Шеллинг чувствует, по-видимому, какое действие может произвести на читателя это допотопное plusquamperfectum: Ich weiss, говорит он, welche Zumuthung für viele, selbst im Denken nicht Ungeübte in diesen Andeutungen liegt.

** См. Encykl., § 275.

лом противоположения как таковою», или «формальным процессом»*. Поэтому же «свободные» тела солнечной системы являются в новом виде в четырех стихиях, обращаясь в предикаты земного тела, бессамостные «и постольку тяжелые моменты», причем воздух определяется как «пассивный и скрытый свет», стихия тожества или «свободная от подозрений отрицательная общность», а стихия огня — как «относящаяся к себе самой отрицательность»: «это — материализованное время или самостность (свет, тожественный с теплотою)**.

Итак, ясно, что Шеллинг и Гегель заблуждались, принимая субъективные абстракции за сущности, свои субъективные идеи за абсолютное, свое сознание за абсолютное самосознание самой истины. Если человеческое знание абсолютно лишь в возможности, чисто формальным образом, то они принимали такое возможное знание за абсолютное, форму — за идеал, понятия и отвлеченные схемы — за живые, конкретные творческие идеи. Они хотели выйти из субъективного идеализма Канта, утверждая абсолютность такого идеализма, признавая диалектику отвлеченного разума — объективной логикой божественной мысли. Но в действительности оказалось, что их идеализм был субъективным, их диалектика — искусственной и софистической, ибо при помощи этой диалектики они дедуцировали то, что хотели, то, что они знали и предполагали заранее. Заблуждение Шеллинга и Гегеля состояло в смешении субъективного

* *Ib.*, § 279. Der Körper des Gegensatzes, der Komet, erscheint als ein formeller Process, eine unruhige Dunstmasse. Гегель склоняется в пользу античного воззрения на кометы как на мгновенно образующиеся метеоры облачного происхождения, ср. § 288: Erdbeben, Vulkane und deren Eruptionen mögen als dem Prozesse der *Starrheit* der freiwerdenden Negativität des Fürsichseins, dem Prozesse des Feuers angehörig angesehen werden, wie dergleichen auch im Monde erscheinen soll. — Die Wolken dagegen mögen als der Beginn *kometarischer* Körperlichkeit betrachtet werden können.

* См. §§ 282 (die Luft) и 283 (Die Elemente des Gegensatzes): Die Luft ist an sich Feuer (wie sie sich durch Kompression zeigt). Отсылаем недоверчивого читателя к лаконическим параграфам «Энциклопедии»³ или к превосходному изложению Эрдманна⁴ (Entw. d. deutsch. Speculation seit Kant, II, § 49): по мнению почтенного историка его, учитель не ненавидел природу, подобно Фихте, но все таки — «не питал к ней достаточного уважения», откуда и объясняется его бесцеремонность. Рекомендуем читателю прочесть там же изложение натурфилософии Окена и других мыслителей той же эпохи.

идеализма с абсолютным: оно вытекало из ложного отвлеченного утверждения субъективного идеализма. Это заблуждение и представляется нам основной ошибкой немецкой философии, ее первородным грехом.





П. Н. МИЛЮКОВ

Главные течения русской исторической мысли

<...> Не будем останавливаться на антропологических и психологических воззрениях русских шеллингистов и перейдем теперь прямо к историческим приложениям шеллингизма. Как мы видели, самый принцип мировоззрения Шеллинга есть исторический; первые его произведения носят явные следы гердеровского влияния. Однако же сам Шеллинг ограничился самым общим приложением своих идей к объяснению хода всемирной истории: и даже то немногое, что сказано по этому поводу в конце *Системы трансцендентального идеализма*, было им впоследствии взято назад. Преимущественные наблюдения единства, тождества в развитии делают Шеллинга даже равнодушным и невосприимчивым ко всему изменяющемуся в процессе. Все изменяющееся есть мнимое, кажущееся; истинная сущность остается неизменной. «Все, что происходит по определенному механизму или что может быть выведено a priori, — говорится в *Системе*, — совсем не составляет предмета истории. Теория и история прямо противоположны друг другу. Человек только потому имеет историю, что то, что он совершит, нельзя рассчитать ни по какой теории. Произвол, в этом смысле, есть божество истории... С царством разума и совершенной свободы история бы закончилась» *. Другими словами, история есть субъективная человеческая иллюзия, происходящая от неполноты человеческого самосознания. Объективно истории не существует, как не существует и реального мира; существует одно абсолютное, бесконечно добывающееся полного сознания

* Ср. *Исторические афоризмы* Погодина, с. 7, 84. («Чем больше будет развиваться человечество, тем деяния его будут яснее, простее, и, наконец, историею будет самое настоящее время, т. е. человек будет вместе и действовать и знать свои действия, или, лучше, уже не будет истории»... «Может быть, один человек во всем мире (плод всего мира)... уразумеет историю в какой-нибудь краткой формуле, достигнет самопознания... и круг истории... закончится»).

самого себя. Не сознающий себя мировой дух творит реальные явления природы; точно также и не сознающий себя вполне человеческий дух создает в истории нечто реальное, внешнее себе, именно «правовой порядок». Не сознавая своего тождества с созданною им общественною формой, человеческий дух вступает в противоречие с этою формой, как несовместимой с его сознанием внутренней свободы. Таким образом, история на первой ступени является внешним духу стеснением его свободы, необходимостью, судьбой. Дальнейшее развитие истории состоит в постепенном примирении и слиянии этой внешней необходимости с внутренней свободой.

Отрицательное отношение Шеллинга к истории как к чему-то иррациональному сказалось, как увидим ниже, и в философско-исторических конструкциях русских шеллингистов. Но, несмотря на такое отношение к истории, в общих идеях философии тождества заключалось столько материала для исторических построений, что немецкие последователи Шеллинга не замедлили сделать из него соответствующее употребление, а следом за ними пошла и русская молодежь двадцатых годов. Под влиянием шеллингизма должны были перерешиться теперь самые коренные вопросы истории. Распространяется ли закономерность мирового процесса, изображенного Шеллингом, на исторические явления, или в них действительно господствует произвол, не подчиняющийся никаким законам? Заслуживает ли поэтому история названия науки или не заслуживает? Если признать закономерность исторического процесса, то как примирить с этим идею личной свободы и нравственного достоинства? Далее, если признать исторический процесс чем-то цельным, подобно мировому процессу, какие выводы вытекают из такого признания и как должны быть конструированы важнейшие моменты процесса? Мы сказали, что с точки зрения шеллингизма предстояло *перерешить* все эти вопросы, но для правильного понимания роли шеллингизма в развитии русской исторической мысли вернее было бы сказать, что большая часть перечисленных вопросов под влиянием шеллингизма *впервые* были поставлены в России. Если раньше мы и могли говорить о «философии истории» различных русских исследователей — в смысле их наличного мировоззрения, — то о сознательном и систематическом философствовании над теоретическими вопросами истории речь может идти только начиная с двадцатых годов XIX века.





М. В. БЕЗОБРАЗОВА

Краткий обзор существенных моментов истории философии

<...> Представителем философии тождества является Шеллинг. Система его проходит через несколько фазисов: в 1-м периоде она натурфилософия и трансцендентальная философия, во 2-м — философия тождества, в 3-м — теософия, иначе мифология или откровение. Фридрих Вильгельм Иоганн фон *Шеллинг* (1775—1854) учился сначала в Тюбингенской духовной семинарии, изучал в Лейпцигском университете филологию и философию и кроме богословия математику и естественные науки, был профессором в Иене, Вюрцбурге, Эрлангене и Мюнхене и членом академии наук в Мюнхене же, позже в Берлине. Главные произведения его — «Идеи в философии природы» (1797), «О мировой душе» (1708?)¹ и «План системы природы» (1799)²; он издает Журнал умозрительной физики (1800, 1806) и Ежегодник медицины, которые справедливо подвергаются критике со стороны специалистов.

Отношение Шеллинга к Канту характеризуется тем, что, по его мнению, вопрос, как возможны синтетические априорные суждения, сводится к тому, каким образом отвлеченное *я* приходит к тому, чтобы выступить из себя самого и противопоставить себе *не я*. Итак, он считает аксиомою существование этого самого отвлеченного *я*, которое ввел в философию Фихте, а потому для него и естественен как этот вопрос, так и не менее туманное разрешение его тем, что в конечном *я* заключается единство самосознания, т. е. личность, бесконечное же *я* не знает никакого объекта, значит, ему не доступно ни сознание, ни единство сознания.

Различие же Шеллинга от Фихте заключается в его взгляде на природу. Как для Фихте природа входила в *я* и Учение о науке было историею развития этого *я*, так одинаково для Шел-

линга я не что иное, как ступень развития природы, природа лишь дремлющий или не пробудившийся к сознанию дух, философия природы есть, иначе, история образования духа. Открытие электричества и животного магнетизма привело Шеллинга к отождествлению природы с отрицательным полюсом, разума, или духа, — с положительным. Но в абсолюте сливаются объект с субъектом, реальное с идеальным, или природа с духом — это то полное отождествление бытия с мышлением, которое признавал и Фихте, не умевший только выразить его настолько ярко, как это сделал Шеллинг. Тождество это познается посредством умственного созерцания, которое играло известную роль и в системе Фихте, а всего более напоминает то непосредственное созерцание, с помощью которого познавали Божество немецкие мистики Экарт и Беме. В природе обитает мировая душа, которая не что иное, как дремлющий дух. Ступени развития природы являются отношениями идеальными, созданиями воображения философа, и не имеют ничего общего с действительною природою и с теорией происхождения Дарвина. Ступенями развития духа служат, во-первых, ступень теоретическая, или воплощение материи в форме, во-вторых, практическая — формы в материи, в-третьих, художественная — абсолютное соединение материи и формы. Искусство — это сознательное подражание природе, и верхом его является уничтожение всякой формы. Несмотря на мистический оттенок учения даже во 2-м периоде, в нем заключалось более плодотворных мыслей, чем то в системе Фихте, и Шеллингу удалось образовать школу и иметь многих последователей. Учеником его был *Окен* (ум. 1857)³, взявший на себя доказать, что мозг — это недоразвитое ребро; к ученикам Шел<линга> принадлежат и мистик *Баадер* (ум. 1841), панентеист *Краузе* (ум. 1832), вернувшийся от Шеллинга к Канту, и образцовый переводчик Платона, основатель современной философии религии протестантства *Шлейермахер* (1768—1834). Во главе своей философии религии Шлейер<махер> ставит зависимость человека от Бога.

Самым же знаменитым учеником Шел<линга> является Георг Фридрих Вильгельм *Гегель* (1770—1831), профессор в Берлине, обративший субъективный идеализм Фихте в идеализм абсолютный и преобразивший критически философию тождества Шеллинга.

Итак, Гегель не удовольствовался тою степенью отвлечения, которая была достигнута его предшественником. Несмотря на то, что я Фихте было уже отвлеченным я и что уже утрачены

все признаки личности, учение Фихте — только субъективный идеализм в сравнении с тем абсолютным идеализмом, который имеет своим представителем Гегеля.

К 1801 г. относится произведение Гегеля «О различии между философией Фихте и Шеллинга»⁴. Гегель называет учение Фихте субъективным идеализмом, систему Шеллинга идеализмом субъективно-объективным или абсолютным — название, которое перешло к его собственной системе и остается за нею до сих пор. Гегелю нравится в философии Шеллинга то, что содержанием ее является абсолютное познание истины — он считает, что истинное в ней конкретное, так как в сравнении со взглядом самого Гегеля абсолютное Шеллинга оказывается конкретным. Таково именно единство субъекта с объектом. Естественно потому, что Гегель ставит философию тождества Шеллинга выше Канта и Фихте, так как в ней ведь уже осуществляется большее приближение к идеалу Гегеля — к абсолютному.

Слабые же стороны философии Шеллинга заключаются, по мнению Гегеля, в том, что, во-первых, начало его, т. е. абсолютное тождество, не доказывается, а является чем-то случайным («wie aus der Pistole geschossen») и, во-вторых, отдельные положения не выводятся с достаточною последовательностью из общего начала и вместо развития самостоятельного духа из самого себя замечается фантастическое употребление понятий реального и идеального (это можно бы сравнить с тем, как если бы у живописца, пишущего ландшафты и животных, было только две краски — зеленая и красная, замечает Гегель). <...>





Л. Н. ТОЛСТОЙ

Что такое искусство?

<...> Следующий за Фихте и его последователями, одновременный с ним философ, имевший большое влияние на эстетические понятия нашего времени, был Шеллинг (1775—1854). По Шеллингу, искусство есть произведение или последствие того мировоззрения, по которому субъект превращается в свой объект или объект делается сам своим субъектом. Красота есть представление бесконечного в конечном. И главный характер произведения искусства есть бессознательная бесконечность. Искусство есть соединение субъективного с объективным, природы и разума, бессознательного с сознательным. И потому искусство есть высшее средство познания. Красота есть созерцание вещей самих в себе, как они находятся в основе всех вещей (in den Urbildern). Прекрасное производит не художник своим знанием или волей, а производит в нем сама идея красоты*.

Из последователей Шеллинга самый заметный был Зольгер (1780—1819) («Vorlesungen über Aesthetik»**). По Зольгеру, идея красоты есть основная идея всякой вещи. В мире мы видим только извращение основной идеи — искусство же фантазией может подняться до высоты основной идеи. И потому искусство есть подобие творчества***.

По другому последователю Шеллинга — Краузе (1781—1832), истинная реальная красота есть проявление идеи в индивидуальной форме; искусство же есть осуществление красоты в сфере человеческого свободного духа. Высшая степень искусства есть искусство жизни, которое направляет свою деятельность

* Schassler, 828—29, 834, 841¹.

** Solger K. W. F. Vorlesungen über Alsthetik. Lpz., 1829. [Чтения по эстетике].

*** Ibid., 891.

на украшение жизни для того, чтоб это было прекрасное место жительства для прекрасного человека.

После Шеллинга и его последователей начинается новое до сих пор — во многих сознательно, а в большинстве бессознательно — удержавшееся эстетическое учение Гегеля. <...>





И. И. ИВАНОВ

История русской критики

<...> Философ с одинаковым успехом может пользоваться фактами и образами, доказательствами и лиризмом. Ведь понятие естественной творческой стихии не дает решительного ответа на высший вопрос философии о первопричине, и здесь после каких угодно опытов и открытий оставалось обширное поприще для личного *творчества* философа.

Система, просто стремясь к возможной полноте и целостности, неизбежно сливала в себе разнообразнейшие элементы, чего могло не быть в фихтианской системе резко практического, нравственно-просветительного характера.

Шеллинг и по внешним внушениям, и особенно по разносторонней талантливости своей натуры создал оригинальное философское учение, изобилующее и плодотворнейшими логическими истинами, и в полном смысле романтическим творчеством.

XI

Шеллинг родился поэтом и очень долго дышал поэтическим воздухом современной Германии. Необыкновенная, очень ранняя талантливость в философских вопросах не мешала первому германскому властителю русских дум до конца сохранять в себе сильную поэтическую закваску. Именно один из первых русских прозелитов¹ немецкой философии от лекций Шеллинга вынес совершенно определенное и очень богатое последствием впечатление: «Шеллинг поэт там, где дает волю естественному стремлению своего ума». И слушатель выражает даже уверенность, что Шеллинг писал в молодости стихи*.

* Ив. Киреевский в письме к А. Кошелеву². *Полное собрание сочинений*. М., 1861. С. 15, 18.

Догадка вполне справедливая.

Деятнадцать лет Шеллинг блестяще усвоил философию Фихте и написал несколько произведений в духе учителя. Но в то же время молодой философ воспринимал обильные влияния другой области — романтической поэзии, лично был в тесных отношениях с главнейшими романтиками — Тиком, Августом и Фридрихом Шлегелями и фантастичнейшим из них — Новалисом. Эта среда и вызвала его самого на стихотворное творчество.

Стихи оказались мимолетным увлечением; несравненно более глубокие следы в умственном развитии Шеллинга оставило романтическое мирозерцание, особенно романтические воззрения на искусство.

Романтическая литературная школа и поразительные успехи естествознания — основные факты в возникновении и в развитии шеллингианства. По существу оба факта вели к совершенно гармонической системе, хотя и далеко не ясной и логической во всех подробностях.

Для романтиков поэзия, искусство не только творческие силы, а высшее духовное явление, душа мира, сущность человеческого развития. Этот взгляд неуклонно развивался Шиллером, независимо от специальных романтических теорий. Художественная гениальность и человеческое совершенство для него тождественны. Эстетическое воспитание человечества значит идеально-гармоническое развитие двух основных сторон нашего нравственного мира — чувства и разума, природы и свободы.

Естественно *красота* и — *истина* — понятия, совпадающие друг с другом*. Но Шиллер так думал только в минуты лирического восторга и сознательно не совершил всего пути к культуре искусства; на долю романтиков осталось еще очень многое.

Шиллер строго разграничивал *красоту* и *мораль*, эстетическую оценку от нравственной, указывал психологическую основу противоречий и приводил убедительные примеры**. Романтики в качестве бурных гениев не желали знать никаких оговорок и довели идеализацию искусства и гения до всеобъемлющей силы и величия.

Поэзия — истинное откровение мира, высшая сущность, вне ее нет ни религии, ни философии, ни познания.

* Шиллер. *Художники*³.

** В статьях *Мысли об употреблении пошлого и низкого в искусстве* и *О нравственной пользе эстетических нравов*⁴.

Гений, т. е. творческая сила — абсолютная личность, *я* фиктианской системы. Здесь романтизм шел рядом с учителем Шеллинга, но отнюдь не ради его целой системы и практических выводов, а переноса только его представление о субъекте на свое понятие гениального художника. Это воплощенная личная свобода, могущество вне законов, границ и контроля, вполне самодовлеющий мир.

Но не единственный, иначе из системы получается отвлеченная мораль, сплошная практическая тенденция, исчезает художественная гармония и всякая поэтическая таинственность. Философия в результате распадается на целый ряд более или менее частных правил нравственного и политического содержания.

Совершенно другой результат, если *я*, т. е. *гения*, противопоставить другому миру, *природе*, точнее, не противопоставить, а привести в естественную органическую связь.

Потому что гений, учил еще Шиллер, та же природа. Отличительная черта гения — торжество над разными хитростями и уловками ума, решение самых запутанных задач «с незатейливой простотой и легкостью», по внушению природы. Отсюда вечная наивность, непосредственность гения*.

Если вся сила гения в его бессознательном слиянии с природой, в голосе и внушениях природы именно ему, гению, — очевидно, творческое вдохновение ничто иное, как раскрытие природы, освещение ее тайн, и искусство — единственная истинная *философия природы*.

Но подлинное определение этого процесса не философия, а *созерцание, интуиция*, вообще нечто противоположное логике и опытному знанию, произвольное и таинственное.

Такова романтическая теория искусства и творчества. Существенная для нас черта этой теории — слияние искусства и высшего познания, философии и поэзии, идей и вдохновения.

Все это означало самое выпреннее превознесение искусства и творческого таланта. Никогда ни одна литературная школа не увенчивала такой славой и блеском поэта во имя его дарования, не отводила такого исключительного места в человеческой деятельности поэзии ради нее самой, как романтизм.

Сильная художественная даровитость, несомненно, самое яркое свидетельство оригинальности личности, и романтики ни на шаг не отстали от Фихте: во имя искусства создавали

* *Наивная и сентиментальная поэзия*⁵.

такой же идеальный субъективизм, какой у философа служил политике.

Практические результаты очевидны.

Сколько бы ни было беспорядочной, часто туманной декламации в проповедях романтиков, они первые среди писателей-художников решились установить на общих идейных основах великое призвание поэта. Толкуя с самой возвышенной точки поэтическое творчество, его психологию и его идейное содержание, они тем самым создали совершенно новые общественные и нравственные права для писательской деятельности.

Но этого мало. Вопрос имел и другую сторону, неразрывно связанную с понятием о поэзии.

Раз поэт — глашатай высших тайн, такое назначение налагало на его личность и направление его таланта исключительные нравственные обязательства.

Романтики путем психологии и эстетики дошли до тех самых выводов относительно значения «патетических способностей», какие были высказаны сен-симонистами ради практических целей. Это невольное совпадение романтизма с одной из современных ему философских школ. Но не подлежит ни малейшему сомнению непосредственное и в высшей степени глубокое воздействие романтизма на шеллингианство. Можно сказать даже, вся шеллингианская философия искусства, для нас особенно ценная, прямое наследство романтического литературного направления.

XII

Шеллинг, в сущности, не оставил единой цельной философской системы, он несколько раз вносил поправки даже в основные положения своей философии, до конца находился в процессе философского развития, принимавшего с течением времени все более смутные и произвольные формы.

Первичная склонность к поэтическому творчеству в ущерб логическому процессу довольно легко перешла в фантазерство, а романтическая идея о всепроникающем зоре художественного таланта выродилась в самый подлинный мистицизм.

Эта разбросанность шеллингианской мысли была ясна даже русским последователям философа, и один из ученых родоначальников русского шеллингианства — Галич — отдавал себе отчет в недостатках излюбленной системы*. Это не мешало

* *История философских систем.* СПб., 1818—1819, кн. 2. С. 293.

Шеллингу навербовать многочисленных восторженных поклонников среди русской молодежи. Впоследствии мы увидим, чего искала и что нашла эта молодежь в шеллингианстве.

Но очевидно одно: Шеллинг, при всей сбивчивости и отрывочности своей системы, ответил на жгучие запросы современного общества.

Его заслуги начинаются с того, что он в философии восстановил права природы, внешнего мира. Никакого особенно смелого и оригинального шага не требовалось для этого восстановления.

Естествознание совершало блестящие и непрерывные завоевания и увлекало за собой философа. Гете был одним из самых эффективных завоеваний современной могущественнейшей и модной науки. Русскому поэту удалось с удивительной точностью определить сущность гетевского поэтического таланта и всего мирозерцания:

С природой одною он жизнью дышал...

Это значило выполнять романтический идеал художественного творчества, воплощать гения в его подлинной природе и истине.

И ни у кого правда и поэзия именно *природы* не сливались в такой гармонии, как у Гете.

Усердные занятия естественными науками будто подсказывали поэту все новые поэтические мотивы и расширяли его умственный кругозор до безграничной увлекательной перспективы пантеистического созерцания дивных «матерей», таинственных, но неотразимо красноречивых стихий бытия.

Гете явился прообразом Шеллинга — более полным, чем романтики. У автора Фауста помимо лирических восторгов пред природой был большой запас чисто научного интереса к ней и уменья даже подробностями естественнонаучных открытий пользоваться с творческими целями.

Изучение явлений природы, по сознанию Гете, дисциплинировало его ум и образовало в известном направлении его поэтический талант.

«Не занимайся я естественными науками, — говорил он, — я никогда не узнал бы, каковы люди. Ни в какой другой области нельзя до такой степени проследить чистое воззрение и мышление, ошибки чувств и ума, слабость и силу характера. Всюду все более или менее шатко и неустойчиво, со всяким можно более или менее сговориться; но природа не допускает шуток, она всегда правдива, всегда серьезна и строга; она

вся — правда: ошибки и заблуждения всегда зависят от людей» *.

При таких воззрениях Гете мог приветствовать систему Шеллинга как философское пояснение и обоснову своей поэзии.

Шеллинг некоторое время изучал математику, физику, химию и даже медицину, в течение всей жизни не упускал из виду ни одного естественнонаучного открытия и стремился не медленно ввести его в свою систему.

Итак, *природа* должна занять место рядом с *я*.

Но в каких же отношениях находятся между собой эти два мира?

Ответ опять подсказан естественными науками. Это, в сущности, *единый* мир, природа осуществляет в своем развитии те же законы, какие лежат в основе нравственного мира.

Эта истина ясна из самого простого соображения.

Почему мы познаем природу, почему даже вообще рассчитываем на плодотворность наших наблюдений и опытов?

Потому что мы можем понять ее. А это мыслимо в единственном случае, когда законы природы соответствуют, точнее, совпадают с законами нашего духа. Иначе книга природы для нас оставалась бы навсегда недоступной.

Ясно, уже существование естественных наук само по себе создавало исходный принцип шеллингианской философии. Если люди понимают друг друга, — единственно потому, что у каждого из них мысль подчиняется тождественным логическим законам, то же самое необходимо предположить и относительно объекта и субъекта, будь это внешний мир и личность.

Гете, подчиняясь своей, по преимуществу поэтической природе, задумывал создать *поэму природы*, своего рода эпос с героями естественными силами, Шеллингу-философу оставалось развить *философию природы*. И он выполнил свою задачу, оставаясь на вполне логическом последовательном пути — даже в мистических выводах.

В самом деле, если *я* и *природа* представляют единство, возникает вопрос: как постигнуть его? Как установить *общее начало* духа и внешних явлений?

Оно, очевидно, заключает в себе слияние двух принципов — свободы, т. е. разума и необходимости, т. е. естественного развития.

* *Разговоры Гете, собранные Эккерманом*. Пер. Аверкиева. СПб., 1891. II, 146.

Природа не подчинена деспотическому закону целесообразности, т. е. в ее жизнь не вмешивается сила, ей посторонняя и чуждая.

Природа живет по законам, в ней самой заключенным, ее развитие *необходимо*, но результаты его оказываются в то же время *разумны, целесообразны*. Организмы, несомненно, являются воплощением принципа целесообразности, т. е. разумной свободы.

Органическая жизнь — ступень, где бессознательное творчество природы переходит в сознательный, целесообразный результат.

Итак, слияние *необходимости и свободы, природы и разума*, единственно полное представление о мировом процессе.

Вне этой идеи только два выбора: или материю отождествить с разумом, или устранить представление об органическом развитии, материю безусловно подчинить внешней силе и весь жизненный процесс таким путем превратить в искусственный.

Ни то, ни другое объяснение, по мнению Шеллинга, не удовлетворяет ни логике, ни научным фактам.

Логически, следовательно, единство определено, абсолютный принцип установлен. Это ни всепоглощающее и всетворящее *я* Фихте, ни всенаполняющее себе довлеющее инертное вещество материалистов, это *необходимо разумное, естественно-целесообразное*.

Остается существеннейшая задача: как человеческий ум может этот логический результат сделать достоянием своего сознания, т. е. воспринять его не как внешний вывод, а как момент своего бытия?

Гете, воспевая природу, считал сущность ее недостижимой для рассудка.

«Человек должен обладать способностью возвыситься до *высочайшего разума*, дабы прикоснуться к божеству, которое открывается в первичных явлениях, как физических, так и нравственных; оно скрывается за ними и они переходят от него».

И мы знаем, этот *высочайший разум* даже для трезвого положительного ума Гете часто значил нечто для здравого смысла малодоступное или даже совсем невразумительное.

Например, автору Фауста очень часто приходилось *фантазию* ставить на недостижимую высоту сравнительно с умом.

«Если бы при помощи фантазии, — говорил Гете, — не создавались вещи, которые останутся на веки загадкой для ума, то фантазия немного бы стоила».

И поэт на личном примере оправдывал этот взгляд, допускал в свои произведения образы и идеи, ему самому, по-видимому, неясные, во всяком случае, не поддававшиеся точному толкованию.

Раз у него спросили: что он разумел в сцене, где Фауст идет к *матерям*⁶.

В ответ, рассказывает рассказчик, «Гете, по своему обычаю, закутался в таинственность и, глядя на меня большими глазами, повторял: “матери! матери! как это странно звучит!”» *

Вопрос о *матерях* как раз касался конечного вопроса философии, познания принципа, управляющего миром.

Шеллинг этот принцип свел к *абсолютному тождеству* мира нравственного и мира природы. Но самый термин ничего не объяснял и ничего не доказывал. Звучал он не менее «странно», чем гетевские *матери*. Но вопрос: *яснее* ли и было ли у Шеллинга более удовлетворительное средство раскрыть тайну, чем «большие глаза» и загадочные восклицания?

Средства логического и научного, т. е. доказательного, не могло быть, в силу ограниченных способностей человеческого ума. Он может только постигать отдельные явления и частные законы природы и духа, но охватить единое мировое начало — вне пределов человеческого ведения.

Оставался другой путь, по существу тот самый, какой Гете превозносил в ущерб рассудку, — путь воображения, фантазии, поэтического вдохновения, художественного творчества, т. е. *созерцание* вместо *рассуждения*, искусство вместо философии.

ХIII

Мы видим, как мало Шеллингу потребовалось самостоятельных усилий мысли и в основных положениях его системы, и в окончательном выводе.

За права природы в философии и поэзии поднимались первостепенные современные умы и таланты. Если Гете только ограничился замыслом написать эпос или драму природы, французский академик Лемерсье⁷ выполнил тему. Он сочинил поэму *Атлантиаду*, где вместо греческой мифологии царил физика и действующие лица воплощали *равновесие*, *тяготение*, *центростремительную силу*, разные металлы и даже математические науки.

* Op. cit. II, 6, 219.

Это в полном смысле шеллингианское, хотя и очень грубое произведение. Немецкий философ не мог дойти до таких уродливых результатов, но сущность его мысли — прямое достоинство его старших и младших современников.

Заслуга Шеллинга ограничивается талантливой систематизацией ходячих мыслей и фактов, искусством отвлеченной идеологии сообщить привлекательность поэзии, а фантастические выводы сдобрить научным соусом.

Это поистине артистическое соединение искони, по мнению Платона, враждебных сил выгодно отразилось даже на неоригинальных соображениях и на туманных, чисто вдохновенных обобщениях.

Даровитейший немецкий историк философии с восторгом говорит о благотворных влияниях шеллингианства на науку*. И историк прав. Шеллинг доказал абсолютное тождество законов духа и природы; в природе развивается и осуществляется дух, природа реализует законы духа.

Результаты этой идеи для естествознания очевидны, прежде всего для физики — единство физических сил, для биологии — единство развития организмов, т. е. дарвиновская теория. Шеллинг устранил пропасть между неорганической природой и организмами, т. е. погубил витализм⁸, с другой стороны — связал низшие организмы с высшими необходимой естественной связью, т. е. доказал несостоятельность вмешательства метафизики в естествознание.

Мы видели, на все эти идеи Шеллинга наталкивало то же естествознание, но никто из философов не успел из этих внушений создать целое мирозерцание, способное вдохновить новые научные силы по известному пути исследований. И мы впоследствии встретим среди русских шеллингианцев страстную любовь к естественным наукам, и как раз талантливейшие шеллингианцы будут именно по специальному образованию — естественники.

Шеллингианство, следовательно, первая философская система, многому научившаяся от опытных наук, но зато первая же и оказавшая их популярности и развитию величайшие услуги.

Мир — органическое целое — истина, ставшая во главе всего умственного развития нашего века. Одним из первых апостолов ее был и оставался Шеллинг.

* К. Fischer. *Geschichte der neueren Philosophie*, VI Band. Heidelberg 1894, pp. 323 etc.

Но чем шире идея, тем больше риску она представляет в приложениях и выводах.

Один из самых ранних русских шеллингианцев — Велланский, оставил ряд сочинений, прославившихся своей невразумительностью и самыми странными аналогиями и обобщениями будто бы на почве естествознания*. Но когда русский философ производил удивительнейшие операции над «магнетизмом, элетрицизмом и хемизмом», когда мужеский пол признавал типом центробежным и соответствующим свету, а женский центростремительным и соответствующим тяжести и даже гордился таким «познанием вещей», — все это являлось подлинными отголосками шеллингианства.

Надо было только допустить в область философии фантазию и творчество, и принцип абсолютного тождества немедленно породил самых уродливых детищ путем параллелизма между психологией и физикой или химией.

Сам Шеллинг, конечно, не мог ограничиться только усвоением фактов и более или менее определенных выводов естественных наук, он прямо устремился к систематизации природы по отвлеченным понятиям, т. е. к насильственной укладке естественных явлений в рассудочные рамки, в интересах конечного стройного вывода.

Легко представить, сколько произвола и фантазерства должно было возникнуть при таком философствовании!

Творчество философа беспрестанно опережало реальную действительность и независимо от познания самого абсолюта с помощью вдохновения и созерцания на каждом шагу впадало в мистицизм и метафизическую риторику даже при объяснении частных вопросов.

Это, мы уже указывали, вина собственно не лично Шеллинга, а самой задачи. Но увлечение философа несомненно. Он неуклонно погружался в непроницаемый туман откровений, не имевших ничего общего с его ранними наставницами — естественными науками.

Такое движение шеллингианства можно было предусмотреть заранее, лишь только философ назвал источник высшего человеческого познания — поэзию, искусство.

Здесь опять известная личная заслуга Шеллинга именно в остроумном сопоставлении человеческого творчества с творчеством природы.

* Ср.: Филиппов М. *Судьбы русской философии*. — Русское богатство, 1894, III, 139 etc. Здесь довольно подробное изложение «философического умозрения» Велланского.

Мы видели, жизнь природы развивается по законам и в то же время целесообразно, процесс одновременно и необходим, и разумен.

То же самое и поэтическое творчество.

Оно в совершенной гармонии сливает вдохновение и сознание, т. е. нечто произвольное, стихийное с требованиями разума.

Художник сознательно приступает и ведет свое дело, но результат работы создается при помощи другой силы, чем рассудок и критика, в нем всегда заключается *больше*, чем было в сознании художника.

Поэт может тщательно контролировать *процесс* своей работы, но он не может подчинить контролю *плод* ее, не может предсказать его содержание и охватить его смысл. Все это — создание бессознательной творческой силы, и истинное произведение искусства — воплощение такой же гармонии необходимости и разума, как и мировое начало.

Очевидно, творчество — единственный путь к абсолютному тождеству и искусство — высшая ступень человеческой мудрости. Только благодаря творческой способности человек усваивает смысл мирового процесса и познает тайну мирового единства.

На основании этого представления Шеллинг снабдил, конечно, искусство самыми выспренними определениями, совпал вполне с лиризмом романтиков. И мы имеем все основания приписать Шеллингу те же заслуги, какие стяжали романтики провозглашением самостоятельного достоинства и великого идейного значения искусства.

Но и здесь рядом с заслугами не следует забывать безусловно отрицательных результатов.

Объявить искусство высшим проявлением человеческой природы значит устранить шиллеровское настоятельное указание, насколько различна эстетическая стихия от нравственной и до какой степени скользкий путь — следовать внушениям только эстетического характера.

В области эстетики решительную роль играет воображение и все, что увлекает его, называет положительное чувство, например, сила. «Самое дьявольское дело, — говорит Шиллер, — может нам эстетически нравиться, как скоро обнаруживает силу».

И Шиллер счел нужным подробно оценить «опасность эстетических нравов». Нравственность, основанная на чувстве прекрасного, вообще на художественном вкусе, не выдерживает критики.

Устами Шиллера говорил истинный «просветитель», гражданин. Другие речи характеризовали бы чистого художника. А это и был бы крайний последователь шеллингианской теории искусства*. Здесь *правда* отождествлялась с *красотой*, заключались, следовательно, семена самого разнузданного символизма и эстетизма.

И мы, действительно, встретимся с цветами, если не с плодами этих семян, — у русских шеллингианцев.

Столько разнороднейших элементов заключалось в системе немецкого философа, вызвавшего в России первое глубокое и жизненно-влиятельное философское возбуждение.

Нелегко было ученикам разобраться в этом сплетении идей, притом еще не всегда расчлененных и уясненных самим учителем.

Трудность увеличивалась не только ранним поверхностным знакомством русских просвещенных людей с философией, но и культурной и общественной средой, менее всего приспособленной к спокойному, независимому росту философской мысли.

Наконец, именно такая среда вызвала у лучших, благороднейших умов особенно настоятельные нравственные запросы к философии, ставила философию в положение единственной учительницы жизни — личной и общественной и более всего способствовала превращению школы в секту, философов в проповедников.

Эти неминуемые последствия философских увлечений на русской почве создавали, в свою очередь, идейную страстность, приподнимали температуру философской среды и вносили в развитие и смысл систем менее всего организующую стихию.

Если мы примем во внимание все эти условия, окружавшие русские философские поколения, если оценим сопутствующие обстоятельства даже в самом общем, с первого взгляда ясном смысле, мы отдадим справедливость доброй воле и талантливости ранних русских учеников философии, мы даже признаем: вряд ли где возвышенные представления Сен-Симона⁹, Фихте, Шеллинга о нравственном и общественном назначении философа осуществлялись в такой полноте, как в русской литературе философского периода.



* Ср.: Гайм. *Романтическая школа*. М., 1891. С. 555.



Л. Е. ОБОЛЕНСКИЙ

История мысли

Глава XVI

ВОЗВРАЩЕНИЕ К СХОЛАСТИЧЕСКИМ ПРИЕМАМ

§ 1. Возвращение к схоластическим приемам. Шеллинг сперва следует идеям Канта и Фихте, с некоторыми изменениями: напр<имер>, «я» он представляет себе сразу и субъектом, и объектом, однако только как силу, лишенную сознания. Но как же «я» выделяет себя из «не-я» и даже противопоставляет ему себя? Т. е. как является самосознание? Это совершает «воля». Дело в том, что «объект» (или «не-я») существует действительно, но он существует в связи с субъектом в какой-то безусловной сущности, абсолюте*; этот абсолют приходит к самосознанию в человеке. А толкает человека к этому самосознанию (выделению себя из «не-я») воля.

У Шеллинга было также несколько периодов изменения, но едва ли это интересно современному читателю.



* Гегель заметил, что этот «абсолют» вылетает у Шеллинга неожиданно, как выстрел из пушки.



С. А. АЛЕКСЕЕВ

Шеллинг

Шеллинг (Friedrich-Wilhelm-Joseph Schelling, 1775—1854) — знаменитый немецкий философ, выдающийся представитель идеализма в новой философии. Родился в нюртембергском городке Леонберге. Отец его занимал высшие духовные должности. Ш. рано обнаружил блестящие способности. 15 лет он поступил в Тюбингенский университет с характеристикой «ingenium praesox». В университете интересы Ш. делились между философией и теологией. В первых работах Ш. — «философско-критическом объяснении библейского рассказа о грехопадении» и «о мифах, исторических сагах и философемах древнего мира» — проводится мысль о необходимости философско-исторического истолкования Библии в противовес грамматическому и догматическому. В сущности Ш. намечает здесь тот историко-критический метод, который впоследствии получил детальную разработку в ново-тюбингенской школе. В предисловии к «Жизни Иисуса» Штраус отмечает Ш. как своего предшественника. В университете Ш. не оставался чуждым влиянию общественных настроений. Веяния Французской революции и энтузиазм нарождающегося романтизма нашли в нем и в кружке его друзей живой отклик. Как переводчик марсельезы¹ Ш. получает строгий выговор от герцога вюртембергского, приехавшего в Тюбинген с целью обуздать расходившуюся молодежь. Скоро интересы Ш. сосредоточиваются исключительно на философии. Он знакомится с философией Канта, с первыми работами Фихте и 19 лет сам выступает на философское поприще сначала как последователь и истолкователь Фихте. По окончании курса Ш. три года исполняет обязанности домашнего учителя в условиях, весьма благоприятных для его собственных занятий. За это время он успевает хорошо ознакомиться с математикой, физикой и медициной и выпускает несколько значи-

тельных работ: «Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur», «Ideen», «Von der Weltseele». В последних двух обрисовывается уже натурфилософское мировоззрение Ш. В 1798 г. Ш. знакомится с Гете и заинтересовывает его своей натурфилософией. Благодаря стараниям Фихте и поддержке Гете Шеллинг получает в том же году профессуру в Иене. Здесь 23-летний профессор с чрезвычайной смелостью и энергией принимается за развитие своего собственного мировоззрения, все более и более освобождающегося от влияния непосредственных предшественников. В это же время Ш. вступает в тесное общение с кружком романтиков — братьями Шлегель, Гарденбергом² и др. Душою этого кружка была Каролина Шлегель, жена А. В. Шлегеля³, игравшая в литературных сферах Германии роль немецкой Сталь⁴. Влияние ее на представителей романтической и философской литературы было очень велико. В наибольшей степени испытал на себе это влияние сам Ш., приобретший в Каролине Шлегель ближайшего друга, а впоследствии преданную жену. Куно-Фишер с полным основанием называет Каролину музой Ш. Ее интерес к философским вопросам, и главное — безграничная вера в философский гений Ш., обуславливали тот душевный подъем, которым характеризуется наиболее продуктивный период его жизни, доставивший ему громкую славу и большое значение среди современников. После смерти Каролины (1809) литературная деятельность Ш. почти совершенно прекратилась и только речь его с кафедры напоминала Германии о бывшем властителе умов. Сначала Каролина Шлегель желала брака между Ш. и ее дочерью от первого брака Августой Бемер. После неожиданной смерти Августы Каролина перенесла свое материнское чувство на Ш. Однако это чувство скоро изменилось в своем характере. Разрыв со Шлегелем, приведший к формальному разводу, дал возможность закрепить романтическое «Wahlverwandschaft» брачным союзом. В Иене (1799—1803) Ш. обнаружил наиболее плодотворную деятельность. Кроме чтения лекций и издания своих главных сочинений по натурфилософии и философии тождества он издавал два журнала: «Zeitschrift für speculative Physik» и «Kritische Journal der Philosophie» (последний — вместе с Гегелем). Уже в это время Ш. стал главою школы, распространившей свое влияние на различные отрасли наук и литературы. Необычайный успех Ш. объясняется как благоприятными для него условиями, так и особенностями его дарований. В его философском энтузиазме была какая-то стихийная, покоряющая сила. Вместе с тем о его непреклонную и

мощную личность разбивались все направленные против него враждебные воздействия. В этом отношении он вполне оправдывал данное ему его кружком прозвище «гранит». К числу выдающихся современников, состоявших с Ш. в личных отношениях, принадлежали кроме уже упомянутых Шиллер, Фихте, Гегель, Якоби, Стеффенс, Окен, Эшенмейер, Виндишман, Платен⁵. Со многими из них Ш. был в дружбе, в большинстве случаев, впрочем, непродолжительной: гордый и самолюбивый Ш. не терпел около себя людей, ему равных и не подчиняющихся его влиянию, особенно в сфере его специальности. Этим главным образом объясняется разрыв Ш. с Фихте, его духовным отцом в философии, и Гегелем, его университетским товарищем и другом. Эти же особенности характера Ш. объясняют почти непрерывную борьбу его с многочисленными врагами. В большинстве случаев литературные нападки на Ш. носили личный характер и даже имели вид не совсем опрятных памфлетов, касавшихся интимных сторон его жизни (напр<имер>, полный яда памфлет, приписываемый Бергу: «Lob der allerneuesten Philosophie»)⁶. С своей стороны и Ш. обнаруживал в полемике личную страстность, часто переходившую за пределы справедливости и даже его собственной объективной оценки, проявлявшейся лишь впоследствии. В этом отношении характерна его полемика с Якоби. После беспощадной и уничтожающей критики (в «Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen») его философии чувства, Ш. спустя 17 лет в своих лекциях по истории философии отдает должное этому философу и, критикуя «отрицательную» философию разума, вооружается аргументами Якоби против своего главного врага — Гегеля. Враждебное отношение Ш. к Гегелю выразилось лишь отчасти в предисловии к сочинению Кузена и обнаруживалось преимущественно в лекциях и частных письмах. Здесь Ш. характеризует гегелевский идеализм как филигранную обработку понятий, имеющую в истории лишь эпизодическое значение, как извращение его собственной натурфилософии и превращение живой природы в гербарий засушенных растений. Но и по отношению к Гегелю наступило время спокойной и объективной оценки: еще более чуждые Ш. философские течения гегелевской «левой» школы заставили его пренебречь второстепенными разногласиями и почувствовать свое родство с недавним врагом. В лекциях Ш., читанных в Берлине в 1841—1842 гг. и обнародованных Паулусом, находится уже полное признание системы абсолютного идеализма как замечательного завершения его собственной философии то-

жества. Кроме Иены Ш. был профессором в Вюрцбурге, Мюнхене, Эрлангене и Берлине. Конец жизни Ш. омрачен был судебным процессом против Паулуса, обнародовавшего без разрешения Ш. его лекции в берлинском университете. Процесс окончился не в пользу Ш., так как суд затруднился признать обнародование лекций, связанное с критическим обсуждением, за предусмотренную законом «перепечатку». Оскорбленный Ш. навсегда прекратил чтение лекций. Последние годы глубокой старости Шеллинг провел окруженный оставшимися ему верными друзьями и многочисленной семьей (через три года после смерти первой жены он вступил во второй брак). За год до своей смерти Ш. получил от короля Максимилиана II, своего бывшего ученика, посвященный ему сонет, заключительная строфа которого очень метко характеризует широкий и возвышенный полет его философской мысли: «Du wagst die Klüfte kühn zu überschreiten, wozu die Weisen keine Brücke fanden, die Gläubige und Denker stets entzweiten».

Философия Ш. не представляет из себя вполне объединенного и законченного целого, а скорее несколько систем, последовательно развитых им в течение жизни. Не следует, однако, думать, чтобы эти системы вовсе не были связаны между собою. Напротив, мировоззрение Ш. развивалось органически, как бы порождая новые отпрыски из одного главного ствола. Переходя от исследования одной области к другой, Ш. обыкновенно заботился о приведении этих различных отделов в гармоническое, освобожденное от противоречий единство. Тем не менее различные основные принципы, получившие преобладающее значение в отдельные периоды его творчества, а также те новые проблемы и области, разработке которых он отдавался, полагали между этими периодами весьма заметные грани. *Первый период* в развитии философии Ш. состоит в исследовании гносеологической проблемы об основном принципе познания и возможности познания с точки зрения видоизмененного Фихте критицизма. Здесь Ш. не отклоняется в общем от пути, намеченного Фихте. Главной задачей *второго периода* является конструирование природы как саморазвивающегося духовного организма. Система тожества, характеризующая *третий период*, состоит в раскрытии идеи абсолютного как тожества основных противоположностей реального и идеального, конечного и бесконечного. В *четвертом* периоде Ш. излагает свою философию религии — теорию отпадения мира от Бога и возвращения к Богу при посредстве христианства. К этому же периоду примыкает в качестве дополнения «положительная» философия,

известная только по читанным Ш. лекциям. В ней философия религии излагается не как предмет рационального познания, а как интуитивно открываемая истина. С этой точки зрения положительная философия является в то же время философией мифологии и откровения. Исследование проблемы познания приводит Ш. к точке зрения наукословия. Прежде всего Ш. устанавливает, что основной принцип должен отличаться безусловностью и полным единством. Это безусловное и единое можно искать в сферах объективного или субъективного. В первом случае мы приходим к догматическому разрешению проблемы, во втором — к критическому. Ошибка догматизма состоит в том, что он принимает объекты за нечто безусловное, между тем как в действительности каждый объект обусловлен субъектом. В объектах или вещах нельзя искать основного принципа познания. Но и субъект в свою очередь не есть нечто безусловное, а обусловлен объектом. Поэтому для обоснования познания необходимо подняться выше обусловленности субъекта и объекта. Таким высшим является безусловный субъект или безусловное «я». Это понятие следует мыслить, по Ш., совершенно аналогично Спинозовской субстанции. Абсолютное «я» есть нечто первоначальное, абсолютно единая причина самого себя — и вместе с тем абсолютная, все производящая сила. Считая свою точку зрения вполне согласной с духом критицизма, Ш. подвергает традиционное понимание Канта решительной критике. Самую грубую ошибку современных ему кантианцев Ш. видит в признании «вещей в себе». Понятие это служит источником непримиримых противоречий и приводит критицизм к противоположной ему догматической точке зрения. Отрицание понятия «вещи в себе» Ш. обосновывает двояко: исходя из практического и из теоретического критицизма. Как критицизм, так и догматизм выведены каждый из одного принципа, в первом случае — из понятия субъекта, во втором — объекта, и в этом смысле являются системами тождества. Их существенное различие сказывается в сфере практической философии. Догматизм есть философия необходимости, критицизм — философия свободы. *Свобода*, в сущности, есть основной и самый ценный принцип критицизма, с которым и должна сообразоваться вся система. Но понятие «вещи в себе» как некоторого абсолютного объекта стоит с понятием свободы в непримиримом противоречии. Субъект, которому противостоит абсолютно независимый объект в виде непознаваемой «вещи в себе», не может быть свободным. Лишь в том случае, если объект всецело и без остатка выводится из субъекта, может идти речь о сво-

боде и может быть установлено понятие абсолютного субъекта. Но и в сфере чисто теоретической «вещь в себе» должна быть признана понятием недопустимым. Познание есть совпадение представления и познаваемой вещи. Предмет, совершенно не зависимый от познания и абсолютно чуждый деятельности представления, никак не может согласоваться с представлением, а потому и не может быть познан. Таким образом, понятие познания не допускает существования абсолютно чуждого познанию объекта, т. е. «вещи в себе». При предположении такого объекта факт познания становится невозможным и немислимым. Мало того: Ш. устанавливает, что, допуская мир «вещей в себе», мы приходим к очевидной нелепости. Если духу познающего субъекта противостоит мир «вещей в себе», не имеющий с ним ничего общего, то воздействие этого мира на познающий дух становится непонятным и во всяком случае может быть мыслимо лишь как нечто совершенно случайное. Между тем мир кажется нам закономерным. Наш рассудок устанавливает закономерные принципы, которые почему-то вполне совпадают с ходом мировых событий. Выходит, что как будто бы этот абсолютно чуждый и независимый от нас мир «вещей в себе» каким-то непостижимым образом повинуетя совершенно для него чуждым законам нашего же рассудка. «Никогда не существовало, — восклицает Ш., — более странной и забавной системы». Может ли быть, чтобы этому учил сам Кант? Ш. отвечает на этот вопрос отрицательно и винит во всем современных ему кантовских «иерофантов», которые, предпочитая букву кантовской философии ее духу, вносят в нее непримиримый дуализм. Вина Канта, по мнению Ш., заключается лишь в том, что он дал повод к подобным толкованиям, разъединив теоретическую и практическую философию, которые в сущности составляют одно целое с центральным понятием абсолютной свободы. Правильно понятая система Канта приводит к строгому гносеологическому монизму, т. е. к полному отрицанию «вещи в себе» и к признанию всего познания свободно развивающимся из абсолютного «я». Критика «вещи в себе» — этой ахиллесовой пяты всего критицизма — сделала неизбежным для Ш. переход к субъективному идеализму Фихте. В самом деле, если даже предположить вещь в себе как чисто проблематическое или пограничное понятие, мы не можем избавиться от следующей дилеммы: или «вещи в себе» существуют, или не существуют (*tertium non datur*). Если «вещи в себе» существуют, мы приходим к той коренной несообразности чудодейственного совпадения мирового порядка с законами разума, которую так

метко разоблачил Ш. Очевидно, единственно возможное решение дилеммы — второе, состоящее в утверждении, что «вещей в себе» нет. Ш. не заметил только, что, «освобождая» критицизм от противоречия, он сам в действительности освобождался от влияния исторического Канта и, разрушая пути критицизма, переходил к свободной метафизике. Итак, — утверждает Ш., — объекты не существуют вне духа, но возникают в духе, в самотворческом духовном процессе. В этом процессе необходимо различать бессознательную, или подготовительную, стадию и следующее за ней сознание. То, что является созданным в бессознательном процессе, представляется пробудившемуся сознанию как нечто извне данное — как внешний мир, или *природа*. Природа развивается совершенно свободно. Чистая и автономная воля есть то духовное начало, которое находится в основе этого развития. В этом утверждении Ш., вместе с Фихте, антиципирует философию воли Шопенгауэра. Фихте лишь абстрактно наметил бессознательный процесс развития природы и оставил неразработанной весьма важную задачу, состоящую в обнаружении этого развития в конкретной действительности. Для разрешения этой задачи нужно обратиться к содержанию эмпирических наук и конструировать развитие природы, применяясь к данному фактическому материалу. Необходимо пробиться из тесных рамок абстрактных рассуждений «в свободное и открытое поле объективной деятельности». Эту задачу и взял на себя Ш. во втором, *натурфилософском*, периоде своей деятельности. Обращение к натурфилософии вытекало не только из философских проблем: оно требовалось также развитием эмпирических наук и вообще отвечало всем интеллектуальным интересам того времени. Неясные и загадочные явления электричества, магнетизма и химического сродства привлекали в конце XVIII в. общее внимание. В это же время обнародовал свое открытие Гальвани⁸, учение о флогистоне сменилось кислородной теорией Лавуазье⁹ и в медицинском мире Германии распространилась теория возбудимости Броуна. Все это требовало объединения и общего объяснения. Между всеми новооткрытыми явлениями природы смутно чувствовалось какое-то родство и зависимость. Нужно было найти общий принцип, раскрывающий загадку природы и дающий возможность установить внутреннюю связь всех ее проявлений. Такой принцип могла дать только философия. Ш. ясно понял запросы времени и направил свои силы на их удовлетворение. В нем было необходимое для разрешения натурфилософских проблем сочетание глубокой философской мысли с трезвым и зорким взглядом на-

туралиста. И если натурфилософия Ш. оказалась во многих отношениях предприятием неудачным и давшим лишь эфемерные результаты, то причину этого следует видеть не в отсутствии у Ш. необходимого таланта или познаний, а в чрезвычайной трудности натурфилософских проблем, особенно в то время, при полной неразработанности эмпирических наук. Натурфилософия Ш. имела несколько выражений в многочисленных сочинениях, написанных одно после другого в период времени от 1797 до 1802 г. Первые сочинения имеют характер набросков или эскизов. По мере развития своего мирозерцания Ш. дополнял и видоизменял прежде высказанные взгляды и излагал свою теорию в новых, более законченных и обработанных формах. В последних его натурфилософских сочинениях зарождается уже новая фаза его философского развития, выразившаяся в философии тождества. Сначала внимание Ш. обращено было преимущественно на конкретные и чувственные проявления природы. Здесь пантеизм Ш. имеет натуралистический и даже антирелигиозный характер. Характерно относящееся к этому времени натурфилософское стихотворение Ш., обнародованное целиком только после его смерти: «Eriku-reisches Glaubensbekenntniss Heinz Widerporstens»¹⁰. В нем Ш. нападает на туманную религиозность некоторых романтиков (главным образом Шлейермахера и Гарденберга) и исповедует свою религию, которая видит Бога только в том, что осязаемо, — и действительно, обнаруживает Его в дремлющей жизни камней и металлов, в прозябании мха и растений. Задачей Ш. было проследить развитие природы от ее низших ступеней до высших проявлений сознательной жизни. Вся природа для Ш. есть дремлющая интеллигенция, приходящая к полному пробуждению в человеческом духе. Человек есть высшая цель природы. «Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt, der Geist, der sich in Allem bewegt» — восклицает Ш. в вышеупомянутом стихотворении. Основным принципом натурфилософии Ш. является *единство*. С точки зрения этого принципа вся природа представляет как бы один бесконечно разветвляющийся организм. Внутренние силы, обуславливающие развитие различных частей этого организма, всюду одни и те же. Только путем взаимного осложнения и комбинаций они дают столь разнообразные внешние проявления природы. Между неорганической и органической природой нет резких границ. Ш. решительно отвергает точку зрения витализма, предполагающую для объяснений жизненных процессов особые жизненные силы. Неорганическая природа сама производит из себя органическую. В

основе как той, так и другой лежит единый жизненный процесс. Источником этого процесса является *мировая душа*, оживляющая всю природу. Сущность жизни состоит во взаимодействии сил. Но взаимодействие существует лишь там, где встречаются противоположные силы. Поэтому эту противоположность, или *двойственность*, следует признать и в том, что составляет основу жизни, т. е. в мировой душе. Но эту двойственность не следует понимать как абсолютное начало; напротив, она коренится в единстве мировой души и вечно стремится к синтезу или примирению, что и осуществляется в *полярности*. Двойственность и полярность являются универсальными принципами природы и всякого развития. Всякое действие возникает от столкновения противоположностей, всякий продукт природы обуславливается противоположно направленными деятельностями, относящимися одна к другой как положительное к отрицательному. Материя есть результат отталкивательных и притягательных сил; магнетизм выражается в противоположности полюсов; такую же противоположность положительного и отрицательного обнаруживает электричество; химическое сродство наиболее резко обнаруживается в противоположности кислот и щелочей; вся органическая жизнь, по теории Броуна, состоит в соотношении противоположных сил раздражимости и раздражения; наконец, само сознание обусловлено противоположностью объективного и субъективного. Натурфилософское исследование, по Шеллингу, коренным образом отличается от эмпирического. Натуралист исследует природу с ее внешней стороны, как готовый внешний предмет; при таком исследовании самая сущность ее остается скрытой и неисследованной. Натурфилософ представляет природу не как нечто данное, но как изнутри образующийся объект. Он заглядывает в самую глубину этого творческого процесса и открывает во внешнем объекте внутренний субъект, т. е. духовное начало. «Настало время, — говорит по этому поводу Ш., — когда может быть восстановлена философия Лейбница». Поскольку натурфилософия постигает сущность этого внутреннего начала природы, она может конструировать развитие природы *a priori*. Конечно, в этом построении ей приходится проверять себя данными внешнего опыта. Но опыт сам по себе выражает только случайное, а не внутренне необходимое. Простейшим проявлением природы является *материя*. Первая задача натурфилософии состоит в конструировании материи, как пространственно-трехмерного феномена, из внутренних сил природы. Так как материю и все ее свойства Ш. сводит всецело на соотношение

первичных сил, то это конструирование он называет общей дедукцией динамического процесса. III. категорически отрицает атомистическую, или корпускулярную, теорию. В основу динамического процесса он полагает две самые общие и первоначальные силы: *притяжение* и *отталкивание*. В самом конструировании материи он отмечает три момента. Первый состоит в равновесии двух противоположных сил в одной точке; в обе стороны от этой точки идет возрастание противоположно направленных сил. Такое соотношение сил есть *магнетизм*. В конструировании материи магнетизм обнаруживается как линейная сила и обуславливает собою первое пространственное измерение. Вторым моментом является разделение сил, связанных в первом в одной точке. Такое разделение делает возможным распространение сил притяжения и отталкивания под углом к первоначальной линии магнетизма. Этим моментом обуславливается образование второго измерения. Ему соответствует сила *электричества*. Если магнетизм следует назвать линейной силой, то электричество есть сила поверхностная. Синтез магнетизма и электричества образует третий момент, в котором линия магнетизма пересекает поверхность распространения электричества. В результате конструируются все три пространственные измерения. Границы материальных предметов суть не что иное, как границы действия сил притяжения и отталкивания. Но этих сил мало, чтобы образовать непроницаемое тело. Как границы тела, так и его внутреннее строение состоят из фиксированных точек притяжения и отталкивания. Эта фиксация производится третьей общей силой, которая синтезирует в каждой точке тела две противоположные силы. Эту третью силу, пронизывающую насквозь и во всех направлениях динамическое строение тела, III. называет *тяжестью*. От нее зависит плотность тела. Среди сил природы ей соответствует *сила химического сродства*. Тяжесть есть сила, конструирующая материю в ее последнем моменте, определенно связывая все силы притяжения и отталкивания. Химическое сродство обнаруживается уже на образовавшейся материи тоже как синтезирующая сила, заставляющая разнородные тела проникать друг в друга и создавать новые качественно различные виды материи. Описанный порядок конструирования материи не следует понимать в смысле временного порядка. Это идеальные и безвременные моменты, открываемые лишь интроспективным анализом динамической природы материи. Динамические процессы, конструирующие видимую материю III. называет процессами первого порядка, или продуктивной природой в

первой *потенции*. Процессы эти недоступны опыту, так как они предшествуют образованию материи. Только процесс третьего момента (тяжесть), совпадающий с появлением материи, обнаруживается и в опыте. Всем этим процессам соответствуют такие же процессы, совершающиеся уже в образовавшейся материи. Это процессы второго порядка, или продуктивная природа во второй потенции. Здесь мы имеем дело с теми явлениями магнетизма и электричества, которые нам известны в опыте. Тяжести во второй потенции соответствует химизм. Сила тяжести обуславливает образование тела как наполняющего пространство и делающего его непроницаемым. Ей противопоставляется деятельность второй потенции, делающая пространство проницаемым, что происходит через разрешение синтеза сил притяжения и отталкивания. Эта реконструирующая сила, вносящая жизнь в застывшие и омертвелые формы, называется *светом*. Деятельность магнетизма, электричества и химизма соединяется в одной общей деятельности — *гальванизме*. В гальванизме Ш. видел центральный процесс природы, представляющий переходный феномен от неорганической к органической природе. Соответственно трем основным деятельности неорганической природы (магнет<изм>, электр<ичество> и химизм) Ш. устанавливает (под влиянием Кильмейера)¹¹ три основные деятельности органической природы: *чувствительность, возбудимость и производительную силу*. Натурфилософия Ш. сравнительно с другими периодами его философской деятельности имела наибольшее влияние и успех; в ней находили удовлетворение люди самых различных интересов. Для представителей естественных наук натурфилософия являлась системой, обнаруживающей внутреннюю природу явлений, совершенно не поддающуюся эмпирическому исследованию и объяснению. Единство всех сил природы, их внутреннее родство и связь, постепенное развитие природы по ступеням неорганического и органического мира — вот основные идеи Ш., вносящие и поныне вносящие свет во все области естественно-исторического исследования. И если натурфилософия Ш., взятая в целом, не могла быть включена в содержание наук, то явление ее основных идей и принципов на последующее развитие различных областей знания было далеко не эфемерное. Под несомненным влиянием Ш. открыт был в 1820 г. Эрстедом¹² электромагнетизм. Между сотрудниками и последователями Ш. в этом периоде выдаются геолог Стеффенс, биолог Окен, сравн. анатом К. Г. Карус, физиолог Бурдах, патолог Кизер, физиолог растений Несс-фон-Эзенбек, медик Шельвер и Валь-

тер, психолог Шуберт. Особенно сильно сказалось влияние натурфилософии Ш. на медицину. Натурфилософский принцип раздражимости оказался совершенно совпадающим с популярной в то время теорией Броуна. Под влиянием двух приверженцев Ш. — Рошлауба¹³ и Маркуса в Бамберге появилась целая плеяда молодых медиков, увлекавшихся идеями Ш. и проводивших их в своих диссертациях. По вине ли этих ревностных последователей или вследствие невыработанности в то время собственных воззрений Ш. его идеи получили в медицинских диссертациях довольно юмористическое воспроизведение. В них говорилось, что «организм стоит под схемой кривой линии», что «кровь есть текучий магнит», «зачатие — сильный электрический удар» и т. п. Как и следовало ожидать, враги Ш. не замедлили воспользоваться удобным случаем и отнести все эти нелепости на счет самого Ш. Не менее сильный энтузиазм вызвала натурфилософия Ш. в среде представителей искусства. Философия, открывавшая душу во всех проявлениях живой и мертвой природы, усматривавшая таинственные связи и соотношения между самыми разнообразными ее проявлениями и, наконец, сулившая новые и неизведанные формы жизни в бесконечном процессе бытия, — была, конечно, сродни порывам романтического чувства и фантазии современников Шеллинга. Если позволительно применять общелитературные характеристики к философским системам, то мировоззрение Ш. имеет преимущественное право называться *философией романтизма*. Основной темой натурфилософии Ш. было развитие природы как внешнего объекта, от низших ступеней до пробуждения в ней интеллигенции. В истории этого развития разрешается, однако, лишь одна сторона общефилософской проблемы о соотношении объективного и субъективного, а именно вопрос о переходе объективного в субъективное. Остается неразрешенной другая сторона, касающаяся обратного возникновения объективного в субъективном. Как приходит интеллигенция к воспроизведению природы и как вообще мыслимо это согласование познавательного процесса с объективным развитием природы — вот вопросы, являющиеся темой одного из наиболее законченных сочинений Ш. «System des transcendentalen Idealismus», относящегося к переходному периоду от натурфилософии к философии тождества. Система трансцендентального идеализма делится, наподобие трех критик Канта, на три части: в первой, теоретической, исследуется процесс объективации, происходящий путем воспроизведения разумом природы объективного; во второй, практической, — создание объ-

ективного в свободном действии; в третьей, эстетической, — процесс художественного творчества, в котором противоположность теоретического и практического начала находит свой высший синтез. Органом трансцендентального исследования Ш. считает *интеллектуальную интуицию*, т. е. способность к внутреннему усмотрению своих собственных актов. В интеллектуальной интуиции интеллигенция непосредственно усматривает свою собственную сущность. В развитии объективного Ш. различает три эпохи, в которых интеллигенция последовательно переходит от смутного и связанного состояния к свободному волевому акту. Первая эпоха начинается с возникновения ощущения. Ощущение обусловлено собственным самоограничением, полаганием предела своему «я». Оно есть сознание этого ограничения, представляющегося для сознания как что-то внешнее. Ощущение, сознанное как внешний объект, явственно различаемый от субъекта, превращается в продуктивное созерцание, знаменующее собою вторую эпоху. Третью эпоху составляет рефлексия, т. е. свободное рассмотрение продуктов созерцания, обращающееся по произволу от одного объекта к другому. Этот ход развития объективного в сознании вполне соответствует, по Ш., развитию природы, открываемому в натурфилософии. Как здесь исходным пунктом является самоограничение, так там динамический процесс возникает из ограничения отталкивающей силы притягательною. В одном случае продуктом является ощущение, в другом — материя. Подобным образом все ступени познания соответствуют ступеням природы. Причина этого соответствия и совпадения лежит в том, что оба процесса коренятся в одной и той же сущности и в известном смысле идентичны. Возможность свободного действия обусловлена способностью абстрагироваться от всех объектов. При посредстве этого абстрагирования «я» сознает себя как самостоятельное, самодеятельное начало. Возникающая при этом деятельность практического «я» становится целеположной. Волевая деятельность направляется на внешние нам индивидуальности. В этом взаимоотношении с другими существами она и получает свое разнообразное содержание. Трансцендентальный идеализм приводит Ш. к пониманию исторического процесса как осуществления свободы. Однако, поскольку здесь имеется в виду свобода всех, а не отдельных индивидуумов, это осуществление имеет своим ограничением правовой порядок. Созидание такого правового порядка совмещает в себе свободу и необходимость. Необходимость присуща бессознательным факторам исторического процесса, свобода —

сознательным. Оба процесса ведут к одной и той же цели. Совпадение необходимого и свободного в осуществлении мировой цели указывает на то, что в основе мира лежит некоторое абсолютное тождество, которое и есть Бог. Участие божественной силы в историческом процессе проявляется трояко: прежде всего в виде слепой силы рока, властвующего над людьми; таков первый фаталистический период, отличающийся трагическим характером. Во втором периоде, к которому относится и современность, властвующим принципом является механическая закономерность. В третьем периоде божественная мощь проявится как провидение. «Когда наступит этот период, тогда будет и Бог», — загадочно утверждает Ш. Если в истории абсолютное совпадение необходимого и свободного существует только в Боге, то в искусстве это же совпадение имеет место в творчестве художника. Художественное творчество, представляя из себя планомерный акт, совершается так же бессознательно и необходимо, как и процесс природы. Такая необходимость является для художника чем-то вроде роковой судьбы — но эта судьба, этот рок и есть его гений. В искусстве развитие самосознания получает свое завершение. В первой, теоретической, стадии оно является мирозерцающим, во второй, практической, — мироупорядочивающим, в третьей, художественной, оно обнаруживается как творящее мир. Открываемая Ш. аналогия между художественным творчеством и мировой историей дает возможность нового эстетического обоснования космологии. При этом мир понимается как продукт художественного творчества Бога и, наоборот, всякое произведение искусства — как своего рода микрокосм. Эта эстетическая точка зрения получила впоследствии талантливое, но весьма одностороннее развитие в философии мировой фантазии Фрошаммера. Первые наброски натурфилософии Ш. находились в тесной связи с субъективным идеализмом Фихте. Задачей Ш. было, между прочим, конструировать природу из трансцендентальных условий познания. Если эта задача фактически получила лишь кажущееся разрешение, то во всяком случае Ш. признавал такое конструирование вполне возможным. По мере развития натурфилософии ее отношение к точке зрения Фихте существенно изменилось. Понимание природы как объекта, существующего лишь в сознании, т. е. как чисто феноменальной действительности, сменилось взглядом на природу как на нечто сущее вне сознания и до сознания. Напротив, само сознание получило значение чего-то вторичного, появляющегося лишь на известной стадии развития природы. Кроме значения субъективного

феномена понятие природы получило смысл совершенно самостоятельного объекта. Таким образом, точка зрения Ш. начала противопоставляться субъективному идеализму Фихте как *объективный идеализм*. Это противоположение получило наиболее ясное выражение в полемическом сочинении Ш. против Фихте «Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre». Здесь¹⁴ Ш. доказывает невозможность вывести природу из одних лишь принципов субъективного. Кроме того, он находит противоречие у Фихте между его пониманием природы и тем значением, которое он ей приписывает, а именно значением задержки или препятствия, необходимого для деятельности духа и для реализации его свободы. Если природа не имеет никакой внешней реальности, а всецело создана познающим «я», то она и не может быть объектом деятельности. «На такую природу, — остроумно замечает Ш., — также нельзя воздействовать, как нельзя ушибиться об угол геометрической фигуры». Если в первых двух периодах философия Ш. представляла своеобразную концепцию Фихте — Спинозовских принципов, то в третьем она является, кроме того, отражением систем Платона, Бруно и Лейбница. *Философия тождества* есть средоточие мировоззрения Ш., предуказанное уже в предыдущих стадиях его философского развития и обуславливающее собою его мистическое завершение. Вместе с тем это самый туманный и малопонятый отдел его философии. Попытка связать и объединить основные идеи величайших философов в одно целое могла быть осуществлена лишь под покровом чрезвычайной абстракции и при помощи блуждающих понятий «субъект-объекта», «идеально-реального» и т. п. Абсолютное тождество является у Ш. принципом, примиряющим два основных и вместе с тем противоположных воззрения: догматизм и критицизм. В первом природа признается независимой от познания; во втором она всецело понимается как продукт познания и вместе с тем теряет свою объективную реальность. И то и другое воззрения заключают в себе истину. В основе природы действительно лежит познание, но не относительное, человеческое, а абсолютное познание или, точнее, самопознание. В нем вполне уничтожается различие объективного и субъективного, идеального и реального, а потому это познание есть вместе с тем *абсолютное тождество*. Ш. называет его также *Разумом* и *Все-единством* (All-Eine). Оно есть вместе с тем вполне законченное, вечное и бесконечное целое. Весь мир конечных вещей имеет свой источник в этом абсолютном тождестве, из недр которого он развивается в непрерывном са-

мотворческом процессе. Развитие мира идет по степеням дифференцирования объективного и субъективного. Объективное и субъективное присуще всем конечным вещам как необходимые факторы. Они относятся друг к другу как взаимноотрицательные величины, а потому увеличение одного связано с уменьшением другого. Сущность каждой конечной вещи всецело определяется преобладанием того или другого фактора. Все конечные вещи образуют различные формы или виды обнаружения абсолютного тождества, содержащие определенные степени субъективного и объективного. Эти виды Ш. называет *потенциями*. Мир есть градация потенциалов. Каждая потенция представляет в мире необходимое звено. Ш. различает два основных ряда потенциалов: один, с преобладанием субъективного, имеет идеальный характер, другой, с преобладанием объективного, — реальный. Оба ряда по своей абсолютной величине совершенно одинаковы, но противоположны по возрастанию факторов идеального и реального. Ш. схематизирует эти ряды в виде двух противоположно направляемых линий, исходящих из пункта безразличия; на концах этих линий помещаются полюсы объективного и субъективного обнаружения. В этом построении легко открыть излюбленную Ш. схему магнита. *Каждая потенция есть обнаружение вечных идей абсолютного*; последние относятся к первым как *natura naturans* к *natura naturata*. Идеи, как вечные единства в недрах абсолютного, Ш. уподобляет монадам. Такое же уподобление понятия монады платоновским идеям сделано было некогда самим Лейбницем. В понятиях идеи-монады-потенции, объединенных высшим принципом абсолютного тождества, Ш. пытается совместить философию Платона, Лейбница и Спинозы со своей натурфилософией. Весьма естественно, что философия тождества, представляя синтез идей трех названных философов, являясь в то же время возобновлением мировоззрения Бруно, бывшего исторической ступенью от Платона к Спинозе и Лейбницу. В честь его написан Ш. диалог «Бруно», представляющий видоизменение системы тождества, изложенной первоначально *more geometrico* в «*Darstellung meines Systems der Philosophie*». В «Бруно» принцип тождества характеризуется с несколько иных точек зрения. Совпадение идеального и реального в абсолютном приравнивается единству понятия и созерцания. Это высшее единство есть *идея* или мыслящее созерцание; в нем совмещаются общее и частное, род и индивидуум. Тождество созерцания и понятия есть вместе с тем тождество красоты и правды, конечного и бесконечного. Бесконечное или, что то же, абсолютное тождество

представляет у Ш. идейное целое, лишенное какой бы то ни было дифференцировки, но вместе с тем являющееся источником всего дифференцированного. Это та пучина бытия, в которой теряются всякие очертания и к которой относится насмешливое замечание Гегеля, что в ней все кошки серы. Вопрос о возникновении конечного из недр бесконечного относится уже к философии религии. Вопрос состоит в том, как понимал отношение низшей, т. е. материальной природы к Богу. Материальное может быть противопоставлено Богу как совершенно самостоятельное начало или выводиться из сущности Бога через посредство понятия эманации, как у неоплатоников. Ш. отрицает оба эти способа. Первое, дуалистическое, понимание противоречит монизму его философии, понятие же эманации противоречит его абсолютному. В абсолютном могут быть только абсолютные же сущности, но не конечные вещи. Между ними не может быть также никаких постоянных переходных ступеней, как это предполагается понятием эманации. Остается третье решение, которое и принимает Ш.: чувственный мир конечных вещей происходит вследствие *отпадения* его от Божества. Это отпадение не представляет постепенного перехода, как в эманации, но резкий скачок. Так как только абсолютное обладает истинным бытием, то отделившийся от него материальный мир не есть истинно сущий. Самое отпадение имеет свое обоснование в природе абсолютного, которое представляет единство двойственности. Абсолютное имеет в себе самом свое абсолютное противоположение (*Gegenbild*); в нем происходит вечное самоудвоение. Эта вторичная природа абсолютного, обладающая свободой, и есть источник отпадения. Отпадение является безвременным мировым актом; оно же составляет принцип греха и индивидуализации. Отпадение есть причина конечного мира, целью которого является возвращение к Богу. Единство мира и Бога должно быть восстановлено. К этому единству ведет и в нем завершается откровение Бога. Вся история, взятая в целом, есть это развивающееся откровение. Лишь в новом соединении с Богом начинается вечная блаженная жизнь или царство духов. Участие в этой блаженной жизни нельзя понимать как личное бессмертие. Всякое личное самостоятельное «я» (*Ichheit*) греховно в этой своей отдельности, и по самому понятию своему является конечным, или смертным. Следующим основным вопросом философии религии является происхождение зла, в связи с проблемой человеческой свободы. Разрешению этих вопросов посвящено последнее значительное и притом самое глубокое произведение Ш. «*Philoso-*

phische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände». Здесь инспирирующими мыслителями являются для Ш. немецкий теософ Яков Бем и отчасти его современник Баадер. Проблема отношения зла к Богу может иметь дуалистическое разрешение — в котором зло понимается как самостоятельное начало — и имманентное. В последнем случае виновником зла является сам Бог. Ш. примиряет обе эти точки зрения. Зло возможно только при допущении свободы; но свобода может быть только в Боге. С другой стороны, корень зла не может быть в личности Бога. Эту антиномию Ш. устраняет принятием в Боге чего-то такого, что не есть сам Бог. Бытие Бога состоит в самообнаружении. Но понятие самообнаружения предполагает скрытое состояние, из которого обнаруживается Бог как действительность. Таким образом, в Боге нужно различать *основу (Grund) существования и самое существование*. Эта основа Бога есть Его природа. В этом же понятии основы, или природы, находит свое объяснение бытие конечных вещей. Вещи имеют свое основание в том, что не есть сам Бог, а именно в основе Его существования. В этом пункте Ш. впервые отступает от монистического пантеизма Спинозы, выражающегося в формуле *Deus sive natura*. Под природою в Боге следует понимать, по Ш., темную, бессознательную силу, стремящуюся к обнаружению и просветлению. Сущность этой природы есть слепая воля. Ее цель — разум. Из темных недр своей природы Бог порождает себя как высший разум, как свое разумное отображение (*Ebenbild*). Отображение это потенциально коренится уже в темной основе. В ней оно существует *implicite* и развивается в процессе Божественного самообнаружения. В нем заключается истинное единство Бога. Подобно тому как в человеческом творчестве хаотический беспорядок мыслей и образов озаряется и объединяется основной идеей в художественное целое, так точно темные и разрозненные силы природы Бога объединяются светом развивающегося разума в единство Божественной личности. Различение в Боге первоначальной природы (*Deus implicitus*) и развивающейся личности Бога (*Deus explicitus*) является весьма важным пунктом в философии религии Ш., выясняющим его отношение к натуралистическому пантеизму и его противоположности — теизму. Это отношение особенно рельефно выяснено Ш. в его полемическом «Памятнике» философии Якоби¹⁵. Против критики Якоби, обвинявшего его в пантеизме, Ш. выставляет тот аргумент, что его пантеизм является необходимой основой для развития на нем

теистического мировоззрения. Теология, начинающая с лично-го Бога, дает понятие, лишенное всякой основы и определенно-го содержания. В результате такая теология может быть лишь теологией чувства или незнания. Напротив, философия тоже-ства является единственно возможным источником философс-кого Богопознания, так как она дает вполне доступное разуму понятие Бога как личности, развивающейся из своей первоосно-вы. Теизм невозможен без понятия живого личного Бога, но по-нятие живого Бога невозможно без понимания Бога развиваю-щимся, а развитие предполагает природу, из которой Бог развивается. Таким образом, теизм должен иметь свое обосно-вание в натурализме. Истинная философия религии есть соеди-нение как той, так и другой точки зрения. Самообнаружение Бога идет по ступеням и состоит во внутренней «трансмута-ции» или просветлении темного принципа. Конечные вещи представляют различные виды и формы этой трансмутации. В них во всех есть известная степень просветления. Высшая сте-пень этого просветления состоит в разуме или *универсальной воле* (Universalwille), приводящей все космические силы к внутреннему единству. Этой универсальной воле противостоит частная, или индивидуальная, воля отдельных творений, коре-нящаяся в отличной от Бога его основе. Обособленная воля ин-дивидуальных существ и универсальная воля представляют два моральных полюса. В преобладании первой над последней и состоит зло. Человек представляет ту стадию, на которой впервые обнаруживается универсальная воля. В нем же впер-вые является возможность того раздвоения индивидуальной и универсальной воли, в котором обнаруживается зло. Это воз-можное раздвоение есть следствие человеческой свободы. Та-ким образом, зло в человеческой природе состоит в утверждении своей обособленности, в стремлении от первоначального центра абсолютного к периферии. Ш. оспаривает мнение бл. Августина и Лейбница, что зло есть чисто отрицательное понятие недостат-ка или отсутствия добра. В противоположность этому взгляду, он видит в зле положительную силу, направленную против силы добра. Ш. подтверждает это тем, что если бы зло состояло только в недостатке добра, то оно могло бы обнаруживаться лишь в ничтожнейших существах. Между тем в действитель-ности зло становится возможным лишь для совершеннейших существ и часто идет рука об руку с обнаружением великих сил как, напр<имер>, у дьявола. «Небу противостоит не зем-ля, но ад, — говорит Ш., — и подобно энтузиазму добра суще-ствует также воодушевление зла». Хотя зло и представляет

силу, враждебную Богу, но только при его посредстве возможно самообнаружение Бога. Бог может обнаружиться лишь в преодолении своей противоположности, т. е. зла, ибо вообще всякая сущность обнаруживается только в своей противоположности: свет — во тьме, любовь — в ненависти, единство — в раздвоенности. Представляя естественное стремление, направленное в сторону, противоположную универсальной воле, — зло побеждается актом отречения от своей индивидуальности. В этом самоотречении, как в огне, должна очиститься человеческая воля, чтобы стать причастной универсальной воле. Для победы над злом необходимо прежде всего преодолеть в себе темное начало стихийной природы. Стоя на кульминационном пункте природы, человек естественно стремится опять низринуться в бездну, подобно тому как взбравшегося на вершину горы охватывает головокружение и угрожает ему падением. Но главная слабость человека — в страхе перед добром, ибо добро требует самоотречения и умерщвления своего себялюбия. Однако человек по природе своей способен преодолеть этот страх и стремление ко злу. В этой способности и состоит свобода. Под свободой Ш. понимает не случайную возможность выбора в каждом данном случае, а внутреннее самоопределение. Базисом этого самоопределения является *интеллигибельный характер*, т. е. то *prius* в человеческой индивидуальности, которое от века обуславливает данную человеческую конституцию и вытекающие из нее поступки. Интеллигибельный характер есть тот предвечный акт индивидуальной воли, которым определяются остальные ее проявления. Первичная воля, лежащая в основе интеллигибельного характера, вполне свободна, но те акты, в которых она проявляется, следуют друг за другом с необходимостью и определяются ее первоначальной природой. Таким образом, в развитии интеллигибельного характера совмещаются свобода с необходимостью (индетерминизм и детерминизм). В этом смысле Шеллинг устанавливает понятие прирожденного зла или добра, напоминающее кальвинистическую идею морального предопределения. Виновность человека в том зле, которое он обнаруживает, лежит не столько в его сознательных деяниях, сколько в досознательном самоопределении его интеллигибельного характера. Вопрос о личности Бога Ш. рассматривает в тесной связи с вопросом об отношении Бога ко злу. Источником зла является темная природа в Боге. Ей противостоит идеальное начало в Боге, или разум, — в объединении этих двух начал и состоит личность Бога. Идеальное начало

обнаруживается в любви. Слепая воля к самопорождению и свободная воля любви являются основными деятельностями Бога, объединяющимися в Его личности. В силу этого соединения темная природа, поскольку она в Боге, не есть еще зло. Она становится злом лишь в природе конечных вещей, где она не подчиняется светлomu началу и высшему единству. Таким образом, зло лишь попутно (*begleitungsweise*) развивается в самообнаружении Бога и хотя коренится в Его темной природе, не может быть признано актом Бога. Оно есть злоупотребление силами Бога, которые в Его Личности являются абсолютным добром. Объединение темного, или стихийного, и идейного принципа в Боге происходит при посредстве любви в глубочайшей первооснове Бога (*Urgrund*), которая есть Его абсолютная Личность. Таким образом, сам Бог подлежит развитию и проходит три основные фазы своего бытия: первооснову, дух и абсолютную личность. Подробное исследование о фазах, или *зонах*, Бога предпринято было в оставшемся неоконченным сочинении «*Weltalter*». Здесь Ш. применяет понятие потенции к периодам развития Бога. *Позитивная философия* Ш. представляет, по его собственному признанию, завершение его предыдущей негативной философии. Точка зрения, развитая Ш. в этом заключительном периоде его развития, не имела специального литературного выражения и получила обнародование путем читанных в берлинском университете лекций, и кроме того — в посмертном издании сочинений Ш. по оставленным им бумагам. Негативную философию Ш. определяет как рационалистическое мировоззрение, постигающее мир в понятиях разума. Такой философией была его собственная система, а также идеализм Гегеля, представляющий, по его словам, лишь детальное развитие высказанных им идей. В противоположность ей положительная философия есть постижение мира не в его рациональной сущности, но в самом его реальном существовании. Это постижение основывается уже не на рассудочной деятельности, а на процессах интуитивного характера, составляющих содержание религии. Поэтому-то положительная философия направляет свое внимание на те области человеческого сознания, в которых истина получается иррациональным путем, а именно на религиозно-художественное созерцание и откровение. Соответственно этим двум источникам положительной истины положительная философия состоит в философии мифологии и философии откровения. Предметом ее является, во-первых, теогонический процесс и, во-вторых, история самообнаружения

Бога в человеческом сознании. Здесь Ш. в несколько видоизменной и более туманной форме повторяет высказанную ранее теорию трех основных моментов, или потенций, в бытии Бога. Этим трем потенциям соответствуют три Лица божественной природы: Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух. Из всех конечных существ один лишь человек находится в непосредственном взаимодействии с Богом. Взаимодействие это выражается в религии. Ш. отличает в религии подготовительную стадию, или мифологию язычества, и религию откровения, т. е. христианство. Мифология есть природная религия, в которой религиозная истина раскрывается в естественном процессе развития, подобно тому как в естественном развитии природы постепенно обнаруживается ее идейный смысл. В мифологии Ш. различает три стадии, по степени преодоления периферической множественности многобожия центральным единством монотеизма. В религии откровения, главным лицом которой является сам Христос, Ш. также видит три стадии: предсуществование, воочеловечение и примирение. Таковую же тройственность устанавливает Ш. по отношению к историческому развитию христианства, образующего три эпохи по именам главных апостолов. Первая эпоха, Петра, знаменует собою внешнее и насильственное единство церкви. Эпоха Павла разрывает это единство и вносит в христианство дух свободы. Будущая эпоха Иоанна восстановит потерянное единство на почве свободы и внутреннего просветления. Петр — по преимуществу представитель Бога Отца, Павел — Сына, Иоанн — Духа. Положительная философия Ш. представляет в сущности не что иное, как философию религии. Ее отличие от непосредственно предшествовавших ей исследований об отношении мира к Богу состояло лишь в том, что в них религиозные вопросы решались главным образом на почве чисто философской спекуляции, тогда как в положительной философии философское исследование включает в себя содержание исторических религий и дает этому содержанию рациональное истолкование и форму. В действительности и негативная философия последнего периода проникнута была духом христианства; она находилась под влиянием христианства *de facto*, тогда как философия положительная подчинилась этому влиянию *de jure* и *ex principio*. Ш. не оставил определенной школы, которая могла бы быть обозначена его именем. Его система, представлявшая интеграцию трех сравнительно чуждых друг другу воззрений — субъективного идеализма, объективного натурализма и религиозной мистики, —

могла сохранить свое несколько насильственное единство только в кругозоре его ума и в своеобразной форме его изложения. Весьма естественно, поэтому, что многочисленные последователи Ш. являются приверженцами лишь отдельных эпох его философской деятельности. Главным продолжателем центрального мировоззрения Ш., а именно системы тожества в ее идеологической форме, был Гегель, значительная зависимость которого от Ш. едва ли может быть отрицаема. Затем, кроме упомянутых уже последователей натурфилософии Ш. к нему примыкают в тех или иных отношениях Ш. Вагнер, Клейн, Эшенмайер, ф.-Шуберт, Краузе, Зибберн¹⁶, Зольгер, Фротаммер. Влияние Ш. испытал на себе также и Фехнер. Немаловажное значение имело увлечение Ш. и в России. Многие выдающиеся представители интеллектуальной жизни России в 20-х и 30-х годах находились под непосредственным или косвенным его влиянием. В прямой зависимости от философии Ш. были почти все славянофилы, лишь впоследствии обратившиеся к гегелианству. Его идеи излагали с академических и университетских кафедр Велланский, Галич, Давыдов, Павлов, Надеждин, Скворцов¹⁷. Наконец, возрождение религиозно-мистических чаяний Ш. нельзя не отметить в произведениях Вл. С. Соловьева, давшего в своей повести об антихристе живую картину восстановления единства церкви просветленным старцем Иоанном.

Значение философии Ш. состоит в проведении той мысли, что в основе мира лежит живой идейный процесс, имеющий свое правдивое отражение в человеческом познании. Мысль эта является отчасти видоизменением основного положения рационализма XVII и XVIII вв. о тожестве логических и реальных отношений. Однако обоснование и развитие ее имеет у Ш. весьма существенные отличия. Разум и внешняя действительность, хотя и находятся у рационалистов во взаимном соответствии, но реально чужды друг другу и являются согласованными лишь чрез посредство Бога. У Ш. разумность (или идейность) и реальность взаимно проникают друг друга, вследствие чего акт познания является естественным обнаружением этого природного тожества. При этом понятие свободы имеет у Ш. гораздо более широкое применение, чем у рационалистов. Идеализм Ш. не может также считаться упраздненным чрез идеализм Гегеля, от которого он отличается большею жизненностью. Если в детализации понятий, в более строгом и отчетливом их обосновании абсолютный идеализм несомненно представляет шаг вперед по сравнению с несколько туманным идеализмом Ш., то

последний остался зато совершенно свободным от коренной ошибки Гегеля, состоящей в сведении реального без остатка на идеальное. Реальное у Ш. только содержит в себе идеальное как свой высший смысл, но обладает, кроме того, иррациональной конкретностью и жизненной полнотой. Отсюда у Ш. является вполне понятным уклонение существ от абсолютных норм разумности и добра. Вообще теория происхождения зла и его отношения к Богу является одним из наиболее ценных и глубоко продуманных отделов системы Ш., имеющим непреходящее значение для философии религии.

Важнейшие сочинения Ш.: «Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie über haupt» (1794); «Vom Ich als Princip der Philosophie» (1895)¹⁸; «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus» (1795); «Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre» (1796—97); «Ideen zur Philosophie der Natur» (1797)¹⁹; «Von der Weltseele» (1798); «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» (1799); «Einleitung zum Entwurf» (1799); «System des transcendentalen Idealismus» (1800); «Allgemeine Deduction des dynamischen Processes» (1800); «Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie» (1801); «Darstellung meines Systems der Philosophie» (1801); «Bruno. Ein Gespräch» (1802); «Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie» (1802); «Philosophie der Kunst» (лекции, читанные в Иене в 1802—1803 гг. и в Вюрцбурге 1804—1805 гг.; изд. посмертн.)²⁰. Важное значение имеют: «Zusätze» ко второму изданию «Ideen» в 1803 г.²¹ и «Abhandlung über das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur», присоединенное к 2 изд. «Weltseele» (1806); «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» (1803); «Philosophie und Religion» (1804); «Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre» (1806)²²; «Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zur Natur» (торжественная речь, читанная в мюнхенской академии искусств в 1807 г.); «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit» (1809); «Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen» (1812); «Weltalter»²³ (посмертн.); «Ueber die Gottheiten von Samothrake» (1815); «Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt» (посмертн.)²⁴; «Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung» (позитивная философия — посмертн. изд.). Кроме этого Ш. написано много мелких статей и рецензий, помещенных в издававшихся им журналах и вошедших в посмертное издание его сочинений, предпринятое

его сыном (1856—1861, 14 т.). Туда же вошли многочисленные торжественные речи Ш. Литература о Ш. подробно указана в «Истории новой философии» Ибервега — Гейнце (пер. Я. Н. Колубовского, 2 изд., 1899, вып. II, с. 337—338)²⁵. Наиболее полная монография о Ш. принадлежит Куно-Фишеру («Geschichte der neuern Philosophie» 6-й том). Весьма подробное изложение позитивной философии дает С. Franz («Schellings positive Philosophie», Гота, 1879—80)²⁶.





Е. В. СПЕКТОРСКИЙ

Очерки по философии общественных наук

<...> Наиболее, быть может, характерным представителем «позитивной» теории истины был Шеллинг, характерным по трем причинам. Во-первых, он начал писать в XVIII столетии, а кончил в половине XIX, когда пресеклась его жизнь. Начал писать, и притом много, быть может, даже слишком много, еще незрелым юношей, принимавшим чужие мысли за свои собственные и не замечавшим, даже более того, принципиально отвергавшим те действительно собственные мысли, которые пробивались уже и тогда. Кончил же он писать тогда, когда XIX век начинал уже, так сказать, надоедать самому себе и стал подумывать о том, не вернуться ли ему в философии к XVIII веку.

Таким образом, Шеллинг почти пережил свою эпоху. Зато как точно отражал он ее, и как она его ценила! Это была вторая причина характеристики его философии. Было время, когда ему внимала вся Европа и когда он мог смело считать себя ее философским пророком. Во Франции Ламенне объявил его первым гением Германии, а Кузен коротко и ясно провозгласил (в 1833 году), что система Шеллинга — это истина. В России Шеллингом увлекались так, что, как уверял его Чаадаев*, от направления его философии будто бы зависела судьба всей страны. Что же касается Германии, то, как заметил Эд. Гартманн**, оба основные течения его философии в XIX веке, именно Гегелева философия объективного разума и Шопенгауэрова философия объективной воли, вышли из утверждений Шеллинга. Гегель был довольно долго чрезвычайно преданным учеником

* Oeuvres, p. 206¹.

** Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Berlin, 1869.

Шеллинга. Если он потом разошелся с ним или, вернее, эмансипировался от него и, как это делают не раз ученики, стал даже отрекаться от него, то это еще не значило, что его философия была действительно так независима. Это значило только, что он не хотел ограничиться тою ролью Вольфа Шеллинговой философии, которую уже готовил для него учитель. Впрочем, и у Гегеля, и у его последователей хватило справедливости признать именно Шеллинга основателем новой теоретической философии XIX века, ее, как выразился Ганс², «Колумбом, нашедшим острова и заливы нового мира, материк которого пришлось завоевать другим»*. Если же Шопенгауэр не хотел иметь ничего общего с Шеллингом, то это не только не значило, что у них действительно не было ничего общего, а скорее доказывало противоположное; Шопенгауэр, по его собственному заявлению, вполне подписывался под нетерпимым изречением Доната: *periant qui ante nos nostra dixerunt*. Сильное влияние Шеллинга испытали Пухта^{***}, и Шталь, который, несмотря на разногласия с ним^{***}, не отрицал, что именно Шеллинг научил его «позитивизму»^{****} и что в этом отношении именно его философия означала «новую эру»^{*****}. К этому следует еще добавить, что Константин Франтц — один из первых в Германии, если не считать Краузе, тоже шеллингианца, хотя и еретического, представителей «органического» учения о государстве, — посвятил Рихарду Вагнеру⁴ свою книгу, прославляющую позитивную философию Шеллинга^{6*}. Все это свидетельствует о том, как тесно связана традиция Шеллинга с немецкими доктринами XIX в., хотя пока еще не наступила для него очередь быть предметом для философии этого века в Германии ретроградного призыва «назад».

Наконец, третьей причиною особого интереса, который представляет позитивизм Шеллинга, является то, что он воз-

* См.: G. W. F. Hegel's Werke, Bd. VIII, 1833, S. XII.

** См. отзыв о нем Шеллинга: Aus Schellings Leben. In Briefen. Bd. III, S. 157 и 161.

*** Geschichte der Rechtsphilosophie, Vierte Auflage, Heidelberg, 1870. S. XVII.

**** Там же, с. XV.

***** Там же, с. XIV.

^{6*} Schelling's positive Philosophie, nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise, für gebildete Leser dargestellt. Cöthen, 1779—80⁵.

ник, развился и дошел до своих последних выводов вполне естественно и органически, без всяких потрясений. «Что такое великая жизнь?» — спрашивал Альфред де Виньи⁶ и отвечал: «Юношеская мысль, осуществленная в зрелом возрасте». Такова именно была философская жизнь Шеллинга. Действительно ли вследствие одного этого она была велика и вообще была ли она велика, это еще вопрос. Но что в ней была внутренняя последовательность, это нельзя отрицать. В его переходе от поверхностно усвоенного трансцендентального идеализма в стиле XVIII в., через распадение проблемы истины на альтернативу субъекта и объекта, сначала к имманентному пантеизму, а затем к трансцендентному эмпиризму историко-религиозного характера сказывалось внутреннее единство личности и ее эпохи. Эти переходы очень аналогичны развитию Контовой философии. И этим, быть может, объясняется, почему в Германии так долго, можно сказать, почти совсем не интересовались Кантом (если не считать иезуита Грубера), да и доньше не слишком интересуются им, особенно в философских кругах. Кант не дает им ничего нового. Позитивизм его, поскольку он означал не более как ту трезвую положительность, основанную на опыте, которую с легкой руки англичан он хотел, но едва ли сумел привить наукам, особенно нравственным, был им известен если не прямо по его первоисточнику, именно Юму, то по Канту, который, проникшись в значительной степени Юмовыми взглядами, предварял в этом отношении Конта и притом гораздо более методически; поскольку же позитивизм Канта был просто метафизикою, постольку он был им уже известен в философии благодаря Шеллингу и Баадеру, в политике — благодаря Ад. Мюллеру и другим реставрационным публицистам.

Если развитие взглядов Шеллинга довольно аналогично развитию Контовой философии, то его органичность и, так сказать, безмятежность приобретает особое значение. Дело в том, что, как известно, литературная деятельность Конта прерывалась душевною болезнью. И многим, не исключая даже иных преданных учеников Конта, это дало повод отказаться как от продукта умственного расстройства от того, что в сущности было не более как естественным последствием позитивной тенденции, именно от его религиозной метафизики. И вот Шеллинг, который, как известно, с ума не сходил, является как нельзя лучшим подтверждением того, что такой финал вполне необходим для позитивного строя мысли.

Впрочем, по странной иронии судьбы Шеллинг и в этом отношении отчасти разделил участь Конта. Именно под его пози-

тивизмом понимают только тот позитивизм в тесном и специальном смысле, который содержится в произведениях последних лет его жизни. И так как их появлению на свет предшествовало двадцатилетнее литературное молчание Шеллинга, то это дало повод приписать их, правда не сумасшествию, как у Конта, зато старческому одряхлению, отвергнуть их вследствие этого и ограничиться только произведениями прежних лет, в которых будто бы не было уже решительно ничего общего с этим позитивизмом. Однако последние произведения Шеллинга, строго говоря, не только не противоречат его прежним взглядам, но даже мало прибавляют к ним нового по существу*. Что же касается продолжительного молчания Шеллинга, то оно имело свои основания. Пророки уединяются в пустыню и там молчат, ничего не пишут, зато много думают, и дольше двадцати лет. А Шеллинг не имел решительно ничего против того, чтобы быть пророком. Более того, он торжественно и публично обязался стать им как в своих мюнхенских лекциях, так

* Они сводятся к немногим тезисам. Как Гете в одном из примечаний к «Западно-восточному дивану»⁷ утверждал, что весь смысл истории исчерпывается борьбой между верою и неверием, так и Шеллинг уверял, что «вся история представляет борьбу негативной и позитивной философии» (Werke, Abt. II, Band I, с. 564). Негативно рационалистическое познание, познание через разум. Негативно оно потому, что оно есть не более как познание понятий, совсем не дающее познания бытия (там же, с. 563). Что же касается бытия, то в основе его покоится нечто безусловно существующее (Abt. II, Band IV, с. 337). То же, что существует безусловно и притом независимо от разума, уже метафизично. Поэтому позитивная философия есть эмпиризм, но не тот поверхностный эмпиризм, который ограничивается собиранием фактов (Abt. II, Band III, с. 110), а «метафизический эмпиризм» (там же, с. 114) и даже «мистический эмпиризм» (там же, с. 115), предполагающий сверхъестественного деятеля всех вещей и событий, именно Бога. Бог в этой философии не доказывается, не дедуцируется из априорных понятий, а показывается, индуцируется из эмпирических фактов (там же, с. 158). Эмпирические же факты в своей совокупности образуют историю. И потому «позитивная философия есть по преимуществу историческая философия» (Abt. II, Band I, с. 571). Только в истории раскрывается истина. А эта истина есть, в свою очередь, откровение божества. И, таким образом, философия истории вполне естественно стала философией откровения. — Во всех этих тезисах, если не считать трансцендентного Бога, нет решительно ничего нового в сравнении с прежними взглядами Шеллинга. Уже в 1805 году он уверял, что «каждый истинный опыт религиозен» (Abt. I, Band VII, с. 137).

особенно в известном предисловии к сочинениям Кузена. Вот он и уединился после этого в пустыню, т. е., выражаясь более современным языком, очень долго не печатал книг и статей (нечто подобное произошло с ним уже и прежде, именно в 1809—1815 гг.). Молчание оказалось уместным еще и потому, что Шеллинг пророчествовал уже и до удаления в пустыню, пророчествовал, не жалея ни слов, ни чернил. И в сущности он уже тогда сказал все, что он вообще мог сказать, что он хотел сказать и что он в тридцатых годах обещал сказать как совершенно новое слово. Действительно нового он ничего не мог вынести из пустыни. А в таком случае был ли смысл торопиться с выходом из нее? Если же Шеллинг тем не менее вышел из пустыни, и притом вдвое скорее, чем по легендарной традиции полагается пророкам, то это было вызвано совершенно внешним обстоятельством, именно приглашением его в Берлин на университетскую кафедру. Это само собою налагало обязанность вновь исповедовать свои мысли публично и вновь печатать книги. Вот Шеллинг и заговорил опять. При этом он обнаружил новую эрудицию, главным образом в области мифологии. И этим он добросовестно оправдал доверие, оказанное ему как профессиональному профессору. Но нового слова он уже не мог сказать, и в чисто философском отношении ему пришлось только повторяться. Строго говоря, вся теоретическая философия Шеллинга состояла всего-навсего из нескольких тезисов, которые он и повторял на все лады с большею или меньшею степенью неясности. И вместо того, чтобы удивляться, почему он не писал больше, быть может, уместнее удивляться, как у него хватило терпения так много писать и так часто повторяться. <...>





В. М. ШУЛЯТИКОВ

Оправдание капитализма в западноевропейской философии

От Декарта до Э. Маха

<...> Комментаторы фихтевской философии удивляются, что, необыкновенно высоко ставя индивидуальность, обожествляя ее в лице абсолютного *я*, Фихте тем не менее приписал той же индивидуальности, в лице конечных *я*, «преходящее значение», значение жалкого орудия, жалкой жертвы верховного начала. «В своих позднейших сочинениях Фихте еще с большей строгостью высказывается по поводу проходящего значения абсолютной личности — в *странном противоречии* (курсив наш. — В. Ш.) с тем весом, который он в других случаях полагает на индивидуальность. В конце концов, индивидуальностью оказывается у него то, что не должно существовать, ограничение, которое подлежит устранению, отрицание, которое уничтожается... Фихте постигает Немезида»¹ (Геффдинг)². Немезида постигла скорее самого автора цитированных слов, стоящего на чисто рационалистической точке зрения. Оперировав с абстрактным понятием о человеке, об индивидуальности, он усмотрел странное противоречие там, где этого противоречия нет. Индивидуальность индивидуальности рознь. Фихте противопоставляет индивидуальность, характеризующую «верховного руководителя», индивидуальности, характеризующей подчиненного организатора, а не просто индивидуальность себя самой. И в подобном противопоставлении как для Фихте, так и для его комментаторов никакого противоречия быть не может.

Как последовательный апологет мануфактуры, Фихте, действительно, должен был индивидуальности промежуточных организаторских звеньев придать весьма и весьма условное значение. И его взгляд на эти звенья отличается не меньшей

прямолинейностью, чем, напр<имер>, взгляд Спинозы. Автор «Наукословия», подобно голландскому мыслителю, отрицает за конечными *я*, за индивидуальными душами великую субстанциональность. Перед лицом верховного организатора, абсолютного *я*, принципиальной, качественной разницы между субъектом и объектом, согласно воззрению Фихте, не существует.

Равным образом невысокую цену индивидуальности промежуточных организаторских звеньев придает и система «абсолютного тождества». В период своего наиболее решительного «абсолютного» идеализма Шеллинг заявлял: абсолютное — это тождество идеального и реального, безусловное безразличие субъективного и безразличного. Разум есть абсолютный разум, поскольку он мыслится как означенное безразличие. Необходимо отрешиться от мыслящего *субъекта*. Необходимо также отрешиться от мысли о нем как о чем-то объективном, так как объективное может быть только противоположностью мыслящего субъекта. Мы должны приучиться познавать вещи через абсолют, отличая все различия, являющиеся плодом нашего воображения. Все в абсолюте, ничего вне его. Абсолют — простое единство. Всякое бытие определяется законом тождества. То, что мы называем различиями вещей и явлений, — различия *степеней*, количественные различия.

Чистого объекта и чистого субъекта не существует. Существуют лишь смешения того и другого, смешение идеального и реального. В одном случае преобладание на стороне идеального: мы имеем то, что называется «духом». В другом случае — преобладание реального: мы имеем «материальные» явления.

Развитие природы совершается «по трем потенциям». Первая потенция — материя и сила тяготения: преобладание объекта. Вторая потенция — свет, внутреннее созерцание природы: здесь доминирует субъективное начало. Третья потенция — организм, который является производным и света и силы тяготения. В сфере идеального намечаются также три потенции. Первая потенция — знание. Вторая потенция — действие. Третья потенция — разум, в котором осуществляется единство знания и действия.

Мы не будем более подробно останавливаться на характеристике и анализе системы Шеллинга. Поскольку она воспроизводит воззрения Спинозы и, отчасти, Лейбница (учение о смешениях идеального и реального), постольку относительно нее имеет силу то, что мы говорили о понимании соотношений организаторских и организуемых начал в системах названных

философов. И там и здесь мы встречаемся с ярко оттененным культом *централистических* тенденций мануфактурного производства³. Что же касается новых элементов, выдвинутых философией абсолютного тождества, то самым интересным для нас является учение Шеллинга о развитии «по трем потенциям». Но это учение не более как вариация так называемого антитетического метода Фихте — метода, нами проанализированного выше. Опять даются два положения, два начала, противоположные друг другу (а эта противоположность есть, как мы указывали, в сущности, противоположность высшего и низшего, подчиняющего и подчиненного начал), и устанавливается наличность промежуточного, связывающего их начала.

От антитетического метода Фихте и учения Шеллинга о потенцировании один шаг до гегелевской диалектики. <...>





ШЕЛЛИНГ

Фридрих Вильгельм Иосиф

Статья из Большой энциклопедии

Под ред. С. Н. Южакова

Ш^{еллинг} Фридрих Вильгельм Иосиф, знаменитый немецкий философ, род. 1775, ум. 1854, учился в Тюбингене и Лейпциге, 1798 назначен, при содействии Фихте и Гете, экстраординарным профессором философии в Иене, где примкнул к романтикам Фр. и А. В. Шлегелям, на жене которого впоследствии женился. 1803 принял приглашение в Вюрцбурге, а 1806 в Мюнхене в качестве генерального секретаря королевской академии образовательных искусств, причем король Максимилиан Иосиф возвел его в дворянское достоинство. Из-за литературного несогласия с Ф. Г. Якоби, тогдашним президентом академии, оставил 1820 Мюнхен и читал некоторое время лекции в Эрлангене, пока не возвратился 1827 в Мюнхен в качестве ординарного профессора во вновь основанном университете. Здесь, вскоре назначенный председателем королевской академии наук, оставался до тех пор, пока не был приглашен королем Фридрихом Вильгельмом IV (1840) в Берлин. При чрезмерном наплыве слушателей, он начал здесь свои лекции о «философии мифологии и откровения», изданные Паулусом по записной тетради без согласия Ш., из-за чего возник процесс о перепечатке, окончившийся не в пользу автора. Вследствие связанного с этим процессом скандала, а также разочарования, которое принесло с собой новое философское направление, первоначально встреченное с напряженным вниманием, Ш. отказался от дальнейшей преподавательской деятельности и с тех пор жил попеременно в Берлине, Мюнхене и др. местах. В Рагаце, где он умер, король Максимилиан II Баварский поставил ему 1856 памятник.

Будучи богато одаренной и многосторонней натурой и вместе с тем образцовым писателем, Ш. оставил глубокие следы в

самых разнообразных областях: в естествознании, медицине, теории искусства, науке права и государства и, наконец, в богословии. В отношении Гегеля, которого встретил сначала очень дружелюбно, он постепенно занял враждебное положение, после того как тот в своих сочин. не разделял его взглядов. Его философия, вследствие его впечатлительности, претерпела так много превращений, что его не без основания называли «Протеом философии». Поочередно он опирался на Фихте, самым гениальным учеником и худшим комментатором которого еще раньше считался, на Спинозу, Платона, Дж. Бруно, новоплатоников, Якова Беме, гностиков и др. Поэтому в его философском развитии различают три, даже пять или шесть периодов. Тем не менее, рассматриваемое в целом, оно распадается на два главных периода, отделенных один от другого появившимся 1809 сочинением «Über das Böse»¹, и охарактеризованных им самим как отрицательный и положительный, а другими (более правильно) как пантеистический и теистический. В первом он стремится, как и Фихте, изложить философию в смысле науки о разуме; во втором, в котором он, по собственным словам, опять вернулся к Канту, он, напротив, старается изложить ее как «положительную науку, простирающуюся далеко за пределы познания одним разумом». Обоим периодам свойственно стремление систематически вывести целое науки из единого начала, с тою, однако, разницей, что в первом периоде (философия — наука о разуме) это начало рассматривается как содержащееся в пределах самого разума (имманентное, рациональное начало), во втором периоде (философия — положительная наука) оно стоит уже выше разума (трансцендентное начало) и его следствия познаются «свободно» (т. е. независимо от желания или нежелания) и, следовательно, только чрез «опыт» (история и откровение). Принципом философии в первом периоде, применительно к фихтевскому наукословью, является творческое «я» как единственное реальное начало, чрез неустанную творческую и опять разрушительную деятельность которого возникает совокупность знания; отсюда система Ш. является и д е а л и з м о м. Но в то время, как Фихте понимал «я» исключительно в человеческом смысле, Ш. разумел его с самого начала в смысле всеобщем, или абсолютном; бессознательно (в форме природы) творческая деятельность этого «я» образует ре а л ь н ы й мир природы, а сознательно (в форме духа) творческая деятельность — и д е а л ь н ы й мир духа, но оба они, идеальный и реальный мир, в корне своем тождественны как «стороны» того же самого (аб-

солютного) «я». Дедукция всего бытия природы (*natura naturata*) из абсолютного как бессознательного творческого реального начала (*natura naturans*) составляет предмет натурфилософии (1797—99), той формы его философии, благодаря которой он, как похвалялся, «открыл новую страницу в истории философии». Дедукция всего духовного содержания сознания в трех следующих одна за другой сферах искусства, религии и философии (науки) из абсолютного, как (после пробуждения сознания) творческого идеального начала, составляет философию духа, или системы трансцендентального идеализма (1800). Заимствованное у Спинозы и Бруно учение о тождестве обеих сфер, реальной и идеальной, составляющих только различные точки зрения на один и тот же единый абсолют, образует содержание так наз. философии тождества, которую Ш. первоначально развивал в издаваемом вместе с Гегелем журнале «*Zeitschrift für speculative Physik*» (1801), а затем, присоединив к ней еще учение Платона об идеях, в диалоге «Bruno» и «*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*» (1802)². Из этих сочинений натурфилософия получила наиболее широкое распространение, хотя оказанное ею влияние на естествознание и даже на медицину не может быть названо особенно благотворным. Ее автор, объясняя природу как «бессознательно» (в форме природы) творческий дух, следовательно, деятельность природы как «бессознательную» деятельность духа, освещал мрак созидающей природы факелом фихтевского наукословия. Как знание не есть нечто мертвое, напротив, всякий продукт знания возникает в силу вечно деятельной ритмической игры противоположных духовных сил и в свою очередь продолжает развиваться далее, так и природа не есть косное бытие, напротив, непрерывная жизнь, ибо в силу ритмической игры противоположных естественных сил, одной безразлично положительной (дающей материал) и другой безгранично отрицательной (созидающей форму), возникает каждый отдельный продукт природы и в свою очередь продолжает развиваться далее. В качестве самых первоначальных сил природы действуют бесконечное расширение и бесконечное сжатие, из взаимного напряжения которых возникает материя (как первый продукт принципа природы). Оба они сравниваются Ш. с аналогичной сознательной деятельностью (беспредметного) зрения и (определенного) ощущения, из взаимного напряжения которых возникает первый продукт духа, созерцание. Как из этого последнего путем дальнейшей деятельности духа исходят все высшие продукты сознательной жизни (понятие,

суждение, умозаключение) в качестве скрытых возможностей созерцания, так путем дальнейшей деятельности природы возникают все ее высшие продукты, неорганический естественный процесс, органическая жизнь и сознание, в качестве скрытых возможностей материи, составляющей реальную жизнь универсального или абсолютного «я» (мирового «я»). Завершение материи на высшей ступени природы, в человеке, образует пробудившееся сознание, когда дотоле бессознательный, но целесообразно действовавший дух природы, мировая душа, как бы открывает глаза и делает самого себя, единственное реальное, объектом своего созерцания. Вместе с этим со стороны (в качестве человека во вселенной) созерцающего самого себя абсолюта начинается новый, аналогичный процессу природы, в котором абсолют постепенно возвышается до самого совершенного продукта природы (до человека), духовный процесс, в котором воплощенный в человеке, следовательно, сам ставший частью природы абсолют возвышается до сознания себя как абсолюта (своей собственной бесконечности и свободы). Как ход первого процесса составляет историю природы, становление человека, так течение последнего процесса образует всемирную историю, становление Бога, в конце которого, как выражался тогда Ш. (1802), «Бог становится бытием». Фазы последнего (подобно ступеням процесса природы: неорганической, органической и человеческой) протекают таким образом, что абсолют первоначально (объективно) созерцается под формой видимой природы (реально, видимые боги, язычество), затем (субъективно) чувствуется под формой невидимого духа (идеального; невидимый Бог; христианство), и наконец, сознается как единое с познающим (как субъект — объект); этими же моментами характеризуются три формы откровения абсолюта: искусство, религия и философия, и три главные периода всемирной истории: древний мир, средние века и новое время, долженствующее начаться с появлением философии Ш.

Эту несомненно пантеистическую форму своей философии Ш. решительно отрицал во втором своем периоде, и в то время как первоначально она должна была составлять всю философию, теперь она низведена была до степени подчиненного члена общего организма науки. Ибо если Бог мыслится как конец и результат нашего мышления, а не как результат объективного процесса, то отсюда следует, что вся бывшая до сего времени рациональная философия, даже его собственная, находилась в недоразумении относительно себя самой, так как представляла себе весь процесс («Бог становится бытием») как реальный,

тогда как он есть только идеальный. Результат чисто рациональной философии, именно поэтому охарактеризованной им как отрицательная, является исключительно делом мысли, не действительным Богом, а только мыслью о Боге; действительный мир мог бы быть понят не из чистой мысли, а только из объективного процесса, из действительного Бога. Поэтому, учил Ш., он возвращается опять к высказанному Кантом взгляду, что из чистой мысли нельзя извлечь существования Бога. В то время как отрицательная философия имеет Бога как принцип «в конце», положительная философия (для которой первая должна приготовить лишь средства) возводит его с самого начала «в принцип». Бог является абсолютным началом, существование которого поэтому ничем не может быть доказано и которого ничто не могло бы принудить создать мир. Последний может быть только следствием свободного божественного акта и, как таковой, не предметом рационального познания, а лишь познанием из опыта. Отсюда задача позитивной философии формулируется таким образом, что она «должна в свободном мышлении на почве письменных преданий вывести данное в опыте не как возможное, подобно отрицательной философии, а как действительное». Поэтому верность «источникам» откровения предписана философии как ее руководящее начало, и ей поставлена задача данный из опыта мир вывести из Бога, как первоначала всякого опыта. Но из всех фактов следующей за откровением истории ни один не стоит, по-видимому, в большем противоречии с существованием божественного творца фактического мира, как существование зла в мире, поэтому естественно, что поворот в философии Ш. начался с его (появившихся 1809) «*Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*», толчком к которым, по его собственному признанию, послужило его знакомство с сочинениями христианского мистика и теософа Якова Беме. Бог не может быть мыслимым источником зла, так же как и самое существование последнего не может быть мыслимо беспричинным, поэтому причина его находится исключительно в основе, независимой от Бога; но так как нельзя мыслить ничего от него не зависящего, то эта основа кроется в темной «бездне», которая, хотя и мыслится в Боге, но не есть Бог. Это признание в Боге чего-то такого, что не есть Бог, переносит мысль от современного, вызванного библейским грехопадением состояния человечества к тому периоду времени до мысли и до истории, когда первоначальное совершенное творение «замкнутого внутри Бога» мира благодаря возникновению первого человека Адама получило свое оконча-

тельное завершение. В противоречии с этим созданным божественной волею миром стоит другой, вне Бога пребывающий мир, которого Бог не хотел, но возникновению которого не препятствовал; он возник вследствие грехопадения человека и образует единственно нам известный, так называемый реальный мир, полный зла (*universum* или *perversum*). Возвращение его к первоначальному единству с Богом начинается в человеческом сознании сперва как вне Бога совершающийся теогонический процесс, порождающий представления о богах; изложение этого процесса образует у Ш. содержание философии мифологии. Мир достигнет своего завершения, и вместе с ним достигнута будет цель всего творения лишь после преодоления мифологического процесса, когда человек и мир возвратятся к Богу при помощи откровения, исшедшего из свободного божественного акта и отчасти ставшего в христианстве достоянием человечества; изложение этого последнего процесса как философии откровения составляет у Ш. увенчание всей системы, благодаря которой приобретает новая, философская, т. е. свободная и истинная, религия, совершенно отличная от так называемой естественной религии.

Во время своей жизни Ш. был ценен весьма различно; во всяком случае сам он оценивал свои произведения чрезвычайно высоко. Из тех, кто были под влиянием Ш., могут быть здесь названы: Гегель, Краузе, Баадер, Стеффенс, Окен, Виндишман, Шуберт и Кузен. К почитателям позитивных дисциплин вне естествознания принадлежат медики Рошлауб, Маркус, Эшенмайер и Бурдах; среди юристов последователями его были Фр. Ю. Шталь и романист Пухта. «Собрания сочинений», в которых большая часть его трудов, как, например, лекции по философии искусства, философии мифологии и философии откровения, появились впервые, вышли после его смерти (Штуттг., 1856—1861). Из отдельных сочинений следует упомянуть: «Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt» (Тюбинг., 1794)³; «Ideen zu einer Philosophie der Natur» (Лейпц., 1797; Ландсг., 1803); «Von der Weltseele» (Гамб., 1798; 1809); «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» (Иена, 1799); «Einleitung zu dem Entwurf der Naturphilosophie» (1799); «System des transcendentalen Idealismus» (Тюбинген, 1800, одно из важнейших сочинений); «Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge» (Берл., 1802, 1843)⁴; «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» (Тюбинг., 1803, 1830); отличающаяся своим классическим изложением речь «Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zur

Natur» (Ландсг., 1808)⁵; «Über die Gottheiten von Samothrake» (Штуттг., 1815); различные статьи в его «Zeitschrift für speculative Physik» (Иена, 1800—1802) и издаваемом вместе с Гегелем критическом «Journal der Philosophie» (Тюбинг., 1802—03). О ходе развития Ш. см. Ноакс, «S. und die Philosophie der Romantik» (Берлин, 1858)⁶ и сочинение его верного приверженца, Губерта Беккера, «Schellings Geistesentwicklung» (Мюнх., 1875)⁷; О. Пфлейдерес, «Gedächtnisrede auf S.» (Штуттг., 1875)⁸; Rob. Zimmermann⁹, «Schellings Philosophie der Kunst» (Вена, 1875); Frantz, «Schellings positive Philosophie» (Кеттинг., 1879—80); Groos¹⁰ «Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie» (Гейдельберг, 1899); его же «Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel» (изд. И. Г. Фихте, Штуттг., 1856)¹¹. Переписка Ш. с Максимилианом II Баварским издана Тростом и Лейстом (Штуттг., 1890)¹².





Ф. А. СТЕПУН

Немецкий романтизм и русское славянофильство

<...> Русская мысль благодаря утрате канто-фихтевского фермента сразу лишилась очень важного начала, а именно: логической чуткости своей научной совести; при первых же шагах своих она утвердила законность метода толкования (*deuten*) и уже тем самым двинулась навстречу Шеллингу. Но, конечно, причина успеха этого мыслителя лежала не только вне его, но и в нем самом.

Свое философское развитие Шеллинг начал, как известно, верным учеником Фихте, абстрактные и безликие конструкции которого он защищал с редкою силой и безусловной самостоятельностью. Но благодаря своему несомненному художественному дарованию и своим сложным отношениям к главным представителям романтической школы, которые на пути своего развития все более и более теряли под ногами строго научную почву, Шеллинг решительно двигался в сторону осязаемой метафизики (мистического реализма), навстречу восточной мистике и учениям византийских отцов церкви. Этим развитием Шеллинг должен был снискать все симпатии того течения русской мысли, из которого выросла потом славянофильская школа, ибо это развитие вело его от чуждых нам вершин канто-фихтевского умозрения в желанный круг обычных представлений. И действительно ясно, что даже Шеллингова система тождества, совершенно безотносительно к тому теософскому мирозерцанию, которое впоследствии выросло из нее, должна была быть гораздо ближе наивному и религиозному сознанию России, чем фихтевское выведение мирового порядка из синтетической энергии сверхиндивидуального *я*. Разве положение Шеллинга о первичном тождестве субъекта и объекта, духа и природы не скрывало в себе древней веры, что человек и

мир одинаково созданы Богом? Ведь Шеллинг сам называл это безразличие абсолютного Богом; ведь он сам мыслил двойной ряд духа и природы дремлющим в лоне этого абсолюта и отпускаемым им к самостоятельной жизни. Так Бог приобретал здесь свое изначальное значение и единственное достоинство, а мир вещей — свою привычную устойчивость и несомненную реальность.

Вот в общих чертах кривая Шеллингова развития. Она намечена здесь лишь беглым пунктиром. Но останавливаться подробнее на систематических построениях Шеллинга нам не кажется нужным. Его система постоянно упоминается и Одоевским, и Киреевским, и Хомяковым, но никто из названных мыслителей никогда не углубляется в детали ее логической природы. Если бы мы занялись здесь передачей натурфилософских построений Шеллинга — если бы мы показали, как они, отрешенные до полной самостоятельности, вовлекаются в систему «трансцендентального идеализма» в общую схему фихтевской конструкции, как в неустойчивом параллелизме развиваются два ряда сознательного и бессознательного *я*, природы и истории, чтобы слиться затем в венчающем единстве эстетической функции; если бы мы показали, как дальнейший рост эстетической тенденции приводит Шеллинга уже в его философии тождества к вполне опознанному догматизму в духе неоспинозизма Гердера и Гете и т. д., то мы едва ли бы поняли, чем, собственно говоря, Шеллинг был так дорог русскому славянофильству, почему он сыграл в развитии русской мысли такую единственную в своем роде роль.





С. Н. БУЛГАКОВ

Философия хозяйства

Глава вторая

НАТУРФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ТЕОРИИ ХОЗЯЙСТВА

I. Идеализм и натурфилософия

Всякий хозяйственный акт представляет собой некоторое объективное деяние, актуальный выход человека из себя во внешний мир и действие в нем. Он есть некоторое действие в мире вещей и на вещи: будет ли это труд земледельца, промышленного рабочего, механика, инженера, ученого исследователя, или это будет работа по организации фабрики с машинным разделением труда или по торговле с ее спекуляцией, хозяйство состоит во всяком случае из действий над вещами или объективных действий. Im Anfang war die That, говорит хозяйственная практика, и не напрасно Маркс в центре доктрины экономического материализма выдвигает «Praxis» *, т. е.

* В замечательных по содержащимся здесь намекам на новейшую теорию прагматизма тезисах Маркса о Фейербахе 1845 г. приложенных Энгельсом к своей брошюре «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», мы читаем: «1. Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als *menschliche sinnliche Thätigkeit, Praxis*, nicht subjectiv. Daher geschah es, dass die *thätige* Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde — aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Thätigkeit als solche nicht kennt... 2. Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit

именно то, что мы называем здесь объективным действием. Все хозяйство представляет собой такую объективную деятельность, которая предполагает под собой, очевидно, некоторую объективную деятельность. Оно есть постоянное воздействие хозяина, *субъекта хозяйства* (пока здесь безразлично, единичного или коллективного), на вещи (природу или материю, как бы она далее философски ни конструировалась), т. е. на *объект* хозяйства. И всякий хозяйственный акт осуществляет собой некоторое слияние субъекта и объекта, внедрение субъекта в объект, субъектирование объекта, или же выход субъекта из себя в мир вещей, в объект, т. е. объектирование субъекта. В этом смысле хозяйство, отвлекаясь от всякой данной его формы или содержания, сколь бы они ни были различны, есть субъективно-объективная деятельность, актуальное единство субъекта и объекта. Субъект действует по целям, им руководит только целесообразность, объект — природа, мир вещей — определяется механической закономерностью, железной связью причин и следствий. Во всяком же хозяйственном акте, в его пределах, телеология и механизм сливаются до полного взаимного проникновения: не переставая быть механизмом, природа, в пределах этого акта, становится антропоморфна, подобно тому как в органах нашего тела механизм не противоречит, но сочетается с функциональной целесообразностью.

Таким образом, содержание хозяйственного акта можно определить в этом смысле как слияние или частичное отождествление механизма природы с человеческой телеологией, превращение механизма причин в механизм целей, в целе-механизм, это и называется обыкновенно покорением природы*.

oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis, isoliert, ist eine rein scholastische Frage... 11. Die Philosophen haben die welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*». В этих тезисах хотя с большой сжатостью, но определенно ставится проблема философии хозяйства¹.

* Механизм в смысле причинности, вытекающей из природы вещей и их свойств, отнюдь не устраняется идеей целесообразности. Последняя вовсе не означает беспричинности или, точнее, бесприродности, при которой уничтожаются свойства вещей. Механизм, в противоположность целесообразности, есть только его чуждость человеческим целям или же фактическая недоступность его целей человеку. Вообще механизм есть только способ действия, его *как*, а не его *что*. Он может работать с действительной или кажущейся бесцельностью или же в прямой противоположности человеческим целям, но это отнюдь не значит, что самая его идея противоречит

Всевозможные хозяйственные акты представляют собой нечто для нас столь привычное и обыденное, что кажутся естественными и, как все, что таковым почитается, не возбуждают о себе особого вопроса. Поэтому нужно некоторое усилие философской абстракции для того, чтобы увидеть, что это якобы само собою разумеющееся представляется нам темной загадкой, ставит сложную и трудную философскую проблему. Протекли века научного опыта, прежде чем Кант поставил свой «коперниканский» вопрос: как возможен этот самый опыт, каковы условия и предпосылки объективного знания, его априори? И те же века хозяйственной жизни имели протечь прежде, нежели философия сознательно начала ставить пред собой вопрос: как возможно хозяйство, каковы условия и предпосылки объективного действия, его априори? Конечно, хозяйство есть факт действительности, так же как и опыт в кантовском смысле есть такой же факт. Но здесь спрашивается не о факте, а о принципе этого факта, об его необходимых предположениях как положительного, так и отрицательного характера. Задача философского анализа состоит в том, чтобы, выделив эти предположения, рассмотреть те основания, на которые необходимо они опираются. Задача эта, таким образом, есть в первую очередь критически-аналитическая, она представляет в этом смысле полную аналогию с задачей *Критики Чистого Разума* Канта. Во вторую же очередь она — метафизическая, насколько предпосылки хозяйства при этом исследуются не только с формальной стороны, но и по положительному своему содержанию.

целесообразности. Напротив, его можно рассматривать как понятие, координированное понятию цели, всякая цель нуждается в механизме средств, так что механизм входит в осуществление цели. При этом как и цели могут быть различны, так и степень координированности им механизма причин также является различна. Можно пойти дальше и сказать, что понятие абсолютного механизма, безотносительного всякой целесообразности, даже и немислимо, в действительности мы мыслим всегда телеологически и сознательно или бессознательно подставляем те или иные цели природе и даже исходя из них истолкованием и ее механизм. В этом смысле телеологично все естествознание — дарвиновская борьба за существование, учение о происхождении видов и т. д. Телеологична (бессознательно) вся политическая экономия даже в самых ее объективных направлениях (напр<имер>, в экономическом материализме). По вопросу о цели в хозяйстве ср. обширное исследование: *R. Stolzmann. Der Zweck in der Volkswirtschaft. Die Volkswirtschaft als socialetisches Zweckgebilde. Berlin. 1909*².

Истинным основоположником философии хозяйства является, однако, не Кант, философ субъективного идеализма, пассивного созерцания, но *Шеллинг*, философ природы и объективной действительности. Философия Канта по самой теме своей не могла быть и не была философией действия, каковою необходимо должна быть философия хозяйства, она была исключительно философией квиетистического созерцания³, спокойного теоретического обособления субъекта и объекта, при котором объект лишь отражается в субъекте и вопрос идет только об условиях возможности этого зеркального отражения. Кантовский субъект бездействует, он только созерцает, поэтому учение это есть вполне кабинетная философия*. И даже в практической философии Канта, в *Критике Практического Разума*⁵, благодаря своим постулатам занимающей такое центральное место в учении Канта и столь важной для обнаружения подлинных мотивов его системы, именно религиозно-метафизических и религиозно-этических (столь прямолинейно из

* Энгельс (а с ним, вероятно, и Маркс) в «Анти-Дюринге» против кантовского субъективного идеализма возражает ссылкой на факт технологии. (Ср. также вышецитированные тезисы Маркса о Фейербахе.)⁴ Насколько для ортодоксальных, некритических марксистов ссылка эта кажется победоносной и уничтожающей, настолько же в кантианской среде принято относиться к этому аргументу с пренебрежением, как к философской наивности. В действительности неправильно ни то, ни другое. Конечно, ссылка на технологию, совершенно так же, как и на всякий другой факт нашего опыта, отнюдь не опровергает того утверждения Канта, что всякое показание опыта предполагает известное a priori, наличность форм познания, в которых оно только и может быть опознано. В этом смысле и факт технологии принципиально ничем не отличается от всякого другого факта — затмения луны, движения светил небесных и т. д. Как *факт познания* технология не выводит за Канта с его учением о формах познания, о гносеологическом субъекте. Но как *факт действия* технология действительно не вмещается в познавательных и лишь созерцательных схемах Канта, ибо требует для своего понимания иного характера схем, которыми Кант вообще не располагал. Но такое принципиальное значение, приписываемое Энгельсом технологии, очевидно, ввиду поразительности ее успехов, принадлежит и всякому объективному действию, всякому хозяйственному акту — сложнейшей машине не более нежели целесообразному удару простого топора. Кант, конечно, не опровергается фактом хозяйства или техники, но в то же время он философски и не объясняет их в своей чисто созерцательной, теоретической позиции. Просто в его схеме не вмещается постановка этого вопроса.

нее устранимых многими теперешними неокантианцами), речь идет не о самом действии, а лишь о нормах объективного, т. е. правильного, поведения субъекта, об этике действия, но не об его практике. Поэтому и «практический» разум в действительности остается не менее теоретичен, отвлеченен, субъективен, нежели теоретический. И здесь стеклянная преграда, отделяющая кантовского субъекта от объекта, т. е. от природы и мира, остается в неприкосновенности, и субъект этот сохраняет свою созерцательно-зеркальную природу. Так как философия Канта есть философия созерцания, а не действия, то субъект и объект здесь лишь противопоставлены друг другу и деятельность разума состоит лишь в наполнении трансцендентальных схем познания. Поэтому здесь нет ни объективной действительности, ни природы как реальности, существующей в качестве основы умозрительного ее построения гносеологическим субъектом. Кантовская материя, на установление априорного определения которой он положил столько труда, может быть лишь конструируема и теоретически созерцаема, но не ощущаема. Она есть зеркальное отображение субъекта, она относится к реальной природе, как нарисованные Апеллесом яблоки⁶, которые пробовали клевать только глупые птицы, к действительным яблокам или как идеальные талеры к действительным (в известном примере Канта)⁷. Она лишь априорна, а не апостериорна, потому что для того, чтобы установить апостериорную ощутимость природы, испытать познавательное а priori в действии, субъект должен сойти с трона созерцания и замешаться в толпе, подобно Фаусту, когда он, оставив свой кабинет, поверяет себя в народе, в деятельности. Иначе же, пребывая в своем отъединении, он так и останется в неведении, суть ли рисующиеся пред ним города и сады действительность, а не фата-моргана⁸. Он не может разогнать грез солипсизма. Ему надо сделать некоторый прыжок к действительности, совершить действие, в котором ему откроется нечто новое и относительно себя самого, и относительно созерцаемого им объекта. Ибо, по прекрасному сравнению Шеллинга, «дух есть вечный остров, к которому нельзя достигнуть от материи чрез какие угодно обходы без прыжка»*, и таким прыжком для познающего кантовского субъекта (= духа) к объекту (= материи) может быть только действие. Поэтому-то философия Канта, несмотря на свой примат практического разума над теоретическим, в глубо-

* System des transcendentalen Idealismus (Schelling's Ausgewählte Werke. 11. S. 103)⁹.

чайшем смысле слова, анти-прагматична*. Ее действительность есть лишь нарисованная, субъективная, мир и природа спроектированы, как они представляются созерцающему их внежизненному, внеприродному и внемировому, хотя и не сверхприродному, лишь трансцендентальному, но не трансцендентному субъекту. Признание примата субъективной воли над субъективным разумом, или практического разума над теоретическим, отнюдь не знаменует у Канта выхода к объективной действительности, которого у него все-таки нет; налицо только познавательные условия этой объективности, которая, однако, может быть, а может и не быть. Кант сам сознал эту невозможность утвердить объективность нашего опыта в одном субъекте, и отсюда зародилась у него необходимость искать опоры вне заколдованного круга субъективизма. Эту точку опоры в субъекте он нашел только вне разума, именно в воле, назвав ее метафорически практическим разумом, хотя едва ли может все-раз обмануть этот невинный терминологический маскарад.

Радикальный рационализм субъективизма привел к не менее радикальному волюнтаризму, т. е. иррационализму. Основные положения, скрепляющие собой всю систему, — учение о реальном бытии или о Ding an sich, о свободе и необходимости, о человеческом духе — запрятаны сюда, в философское подполье. Система Канта разъедается изнутри, и нельзя в этом не видеть ее собственного фатума. Философский трагизм Канта состоит в том, что он, хотя и был воодушевлен пафосом объективности, реальности и стремился к освобождению от субъективизма и солипсизма, в которых он справедливо ощущал марево, навеянное духом небытия, но он пошел к этой цели чисто спекулятивным, созерцательным путем. Он умертвил для этого живую действительность, превратив ее в представление, в схему раньше, чем начал изучать ее в ее жизненной конкретности. Он искал жизни в смерти и благоухания полей в спертom воздухе своего кабинета.

Но то, что у Канта получилось в значительной степени помимо его ведома и желания — субъективный идеализм под маской философии реальности, — сделалось боевым кличем у Фихте, в этом отношении до конца договорившего Канта, выдавшего тайну кантианства. Я разумею при этом, конечно, *первую* систему Фихте, его Ich-philosophie. При этом то, что сказа-

* Этому не противоречит, что Кант в то же время оказывается отцом *научного* прагматизма в своей теории научного знания или в критике чистого разума. Ср. гл. VI.

но у Канта в изъявительном наклонении, у Фихте выражено в повелительном. Субъективный идеализм превращается в абсолютный, гносеология в неприкрытую, воинствующую метафизику, причем Фихте уже не устрашают ни солипсизм, ни иллюзионизм, ни акосмизм, к которому необходимо приводит его учение о мире как *не-я*. Миру усваивается в его системе значение только границы, *я*, он полагается как *не-я*, и в этом смысле есть творческое создание *я*. Если кантовский трансцендентальный субъект спокойно грезит и пассивно отражает в своем зеркале призраки бытия, то фихтевское *я*, — правда повинувшись некоторому бессознательному импульсу, «внешнему толчку» (*äusserer Anstoss*), — бросает на экран сознания вместе с снопом света различные состояния бытия, само творит мир. А так как человек в действительности не может творить, то благодаря этому притязанию он все существующее превращает только в иллюзию, в свою грезу, живое опрыскивает мертвой водой.

Weh! Weh! Du hast sie zerstört
Die schöne Welt
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, zerfällt.
Ein Halbgott hat sie zerschlagen.

(*Faust, erster Theil. S. 1253—8*)

Радикальный субъективизм и иллюзионизм — таков итог философии действия у Фихте как основанной не на взаимоотношении субъекта и объекта, а лишь на самоположении субъекта, «примате практического разума над теоретическим», однако осуществляемом только в сфере субъекта.

Абсолютное деяние (*absolute Thathandlung*), как положение *не-я* в *я* в качестве границы последнего, приравнивает человеческое *я* к Божественному *Я*, для которого нет разницы между желанием и деянием, мыслью и бытием, которое действительно может полагать *не-я* как свое другое, им не ограничиваясь, но владея. В философии Фихте образ Божий в человеке — формальная беспредельность и универсальность нашего *я* — непосредственно приравнивается своему Первообразу, — жалкая мания величия, *reductio ad absurdum*¹⁰ субъективного идеализма, которая повторяется и ныне, только уже без пафоса и воодушевления, свойственного Фихте, теперешними «имманентами»¹¹.

Система Фихте еще более, чем Канта, притязает быть философией действия — самопорождение *я* гносеологического она опирает на деяние *я* действенного. Однако действительность *я*

остается чисто идеалистическою, она не может получить транс-субъективного значения, выйти из себя, коснуться реального *не-я* или же *сверх-я*. Еще крепче, чем у Канта, субъект остается здесь заключен под стеклянным колпаком с выкачанным воздухом, и в этом безвоздушном пространстве он грезит объективное бытие, — однако, увы! нулевого измерения.

Между субъектом и объектом воздвиглась, казалось, невидимая, но непроницаемая стеклянная стена, целая система зеркал. Надо было ударом мощной руки разбить эту стеклянную стену и лишь таким путем прорваться к объективной действительности. Это великое философское деяние совершено было Шеллингом уже в первой его системе, особенно в его натурфилософии. Из душного канто-фихтевского идеализма, где мир и природа превращались лишь в схемы рассудка, Шеллинг, по собственному его выражению, «прорвался в открытое свободное поприще объективной науки» и завоевал «свободу и жизненность мышления»*. В лице Шеллинга смерть еще раз побеждена жизнью в философском сознании. Эта победа достигнута им при помощи двух глубоких и жизненных идей: тождества субъекта и объекта и понимания природы как живого развивающегося организма. В истории философии мало найдется идей, к которым бы потомство отнеслось до такой степени неблаго-

* Вот эти замечательные слова Шеллинга, сказанные им с кафедры Мюнхенского университета (цит. у К. Фишер. История новой философии. Т. VII. С. 329—330). «Когда я почти 30 лет тому назад впервые принял участие в философской деятельности, тогда в этой области господствовала система философии, мощная в самой себе, внутренне в высшей степени жизненная, но далекая от всякой действительности. Кто мог бы поверить в то время, что никому не известный учитель, по годам еще юноша, овладеет такою мощной системой философии, несмотря на свою пустую абстрактность, все-таки тесно примыкавшую ко многим излюбленным тенденциям? Однако это случилось, конечно, не благодаря его заслугам или особенным достоинствам, а благодаря природе вещей, благодаря силе непреодолимой реальности, заключающейся во всех вещах, и он никогда не забудет благодарности и радостной признательности, высказанной ему в то время лучшими представителями умственной жизни народа, хотя в наше время немногие уже знают, от каких преград и пут нужно было тогда освободить философию, так как в то время надобно было добиться того, чтобы прорваться в открытое свободное поприще объективной науки, доступное теперь всем, и завоевать свободу и жизненность мышления, результатом которых все теперь наслаждаются». Не напоминает ли и теперешнее положение вещей в философии эту эпоху перед выступлением Шеллинга?

дарно, как и натурфилософии Шеллинга, впрочем, опирающейся на мистическую натурфилософию Я. Беме и Фр. Баадера. Мы разумеем не детали ее выполнения, которые, конечно, находятся в связи с естествознанием его времени (хотя тогда оплодотворяли и последнее) и которые теперь могут и должны быть проработаны совершенно заново, но самую ее идею, ее проблему, ее, так сказать, задание. Хотя и не абсолютно новая с истории философии — вспомним учение о мировой душе в древности: у Платона и Плотина, затем у отцов церкви: св. Григория Нисского¹², Псевдодионисия¹³, св. Максима Исповедника¹⁴, далее у И. Скота Эригены¹⁵, философская идея природы и проблема натурфилософии до такой степени были утеряны во всей новой западной философии*, начиная с Декарта (особое место занимает здесь Спиноза с его механистическим пантеизмом: *natura sive Deus***), что в настоящее время отсутствует в ней, можно сказать, совершенно. Она влачит темное и безвестное существование лишь в различных учениях материализма гилозоистического оттенка (Геккель!)¹⁶, представляющих собой поистине Немезиду новой философии за ее природоубийство: если в ней во имя прав духа — и даже не духа, а лишь гносеологического субъекта — убивается природа, то здесь во имя мертвой природы убивается дух, объявляемый эпифеноменом¹⁷, сочетаний атомов. Разъединение и враждебное противопоставление природы и духа оказывается смертоносным для обеих сторон. Шеллинг отверг самое это противопоставление и стал рассматривать природу как бессознательный дух, а дух как осознавшую себя природу.

Природа для интеллекта есть лишь предмет созерцания, объект, существующий в субъекте и для субъекта. Но существует ли природа вне субъекта и, так сказать, до субъекта? Да и сам субъект не существует ли в природе? Как входит природа в субъект или каким образом он находит ее не только вне, но и внутри себя? Или, обобщая все эти вопросы, спросим себя: *как*

* Единственное исключение в этом отношении представляет философская система Вл. Соловьева. Учения классической древности, восточных отцов Церкви и западных мистиков (особенно Беме и Баадера) получили здесь новое философское выражение в учении о душе мира, или Вечной Женственности, занимающей центральное место в философской системе, а равно и в поэзии Соловьева. Ср. об этом мой очерк «Природа в философии Соловьева». *Вопр. фил. и псих.* 1910. V, а также в сборнике «Пути» о Владимире Соловьеве. Москва. 1911. Ср. и другие статьи этого сборника.

** Природа или Бог (*лат.*).

возможна природа? При том расщеплении субъекта и объекта, при котором бытие прямо приравнивается сознанию, т. е. определяется только в субъекте, вопросы эти совершенно неразрешимы. Необходимо углубить понятие опыта и расширить понятие бытия, включив в него не только данные сознания, но и то, что стоит за его пределами как бессознательное или внесознательное, и что по отношению к сознанию можно назвать вместе с Шеллингом «депотенцированным сознанием». Это расширение бытия за пределы имманентного сознания, включение и его самого в состав бытия как его продукт, признание существования целого мира за пределами сознания означало целую философскую революцию, совершенную именно Шеллингом. Подход к ней делал уже Фихте, который оказался вынужден признать, что существует некая целесообразная деятельность, бессознательный или досознательный интеллект: именно сознательной деятельности *я* предшествует ряд его необходимых и бессознательных самоположений, которые принадлежат, однако, к числу условий сознания и знания. Этим учением уже намечался возможный путь дальнейшего развития, которым сам Фихте не пошел, а пошел Шеллинг*. (Этот же мотив развивается в своей философской деятельности Шопенгауэр и позднее Гартман, но они стоят особняком в мировой философской традиции.)

II. Философия Шеллинга

Ответом на вопрос о взаимоотношении субъекта и объекта или, что в известном смысле есть одно и то же, о возможности природы вне нас, нас в природе и в нас природы, и было основное философское учение Шеллинга о *тождестве*, о тождестве субъекта и объекта, духа и природы. «Природа должна быть видимым духом, а дух должен быть невидимой природой. Таким образом, здесь, в абсолютном тождестве духа в нас и природы вне нас, должна разрешиться проблема, как возможна природа вне нас»**. Вселенная представляется, при свете философии тождества, как лестница ступеней или «потенций», как эволюционное развитие, общее содержание которого есть выявление духа. «Мертвые и бессознательные продукты природы суть лишь неудавшиеся попытки природы рефлексировать на самое себя, а вся так называемая мертвая природа вообще есть незре-

* Ср. К. Фишер. Ист. Нов. фил. Т. V и Т. VI, 339 (р. п.).

** *Ideen zur Philosophie der Natur* (Ausgew. Werke. I. S. 152).

лый интеллект, потому уже в ее феноменах, пока бессознательно, проглядывает ее интеллектуальный характер. Высшей цели — вполне сделаться объектом для себя самой — природа достигает лишь в высшей и последней рефлексии, которая есть не что иное, как человек, или, общее, то, что мы называем разумом, в котором природа возвращается к себе самой и в котором становится очевидно, что природа первоначально тождественна с тем, что познается в нас как интеллектуальное и сознательное»*. Природа представляется поэтому как ряд ступеней развития, или, говоря языком современной биологии, эволюционного трансформизма. То здоровое зерно, которое имеется в дарвинизме и вообще эволюционизме, еще задолго до Дарвина мы находим у Шеллинга, но не в качестве спорной биологической гипотезы, а необходимого метафизического постулата**. «Философия должна принять (annehmen), что существует градация ступеней жизни в природе»***. «Всеобщий мировой процесс покоится на прогрессирующей, хотя и постоянно оспариваемой, победе субъективного над объективным»****. Философия тождества засыпает таким образом непроходимую пропасть, образовавшуюся между субъектом и объектом в критической философии, признавая их изначальное тождество как ступеней развития одного и того же начала жизни, субъект-объекта, в этом своем развитии лишь распадающегося на два полюса — субъект и объект. Самое это различие — субъекта

* System des transzendentalen Idealismus (Ausgew. Werke. II. S. 14—15)¹⁸.

** В предисловии к первому изданию Von der Weltseesle. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, вышедшему в 1798 г., 23-летний Шеллинг пишет: «По крайней мере сделан был шаг к объяснению (организации и жизни), если бы можно было показать, что *последовательность (Stufenfolge) всех органических существ образовалась посредством постепенного развития одной и той же организации*. То, что наш опыт не сообщил нам о преобразовании природы, о переходе одной формы в другую, не есть доказательство против возможности этого; ибо, мог бы возразить на это ее защитник, перемены, которым подвержена органическая природа, так же как и неорганическая, могут происходить во все удлиняющиеся периоды времени, для которых малые периоды не могут служить измерением и которые так велики, что мы до сих пор не узнали по опыту такого случая» (A. W., I, 445)¹⁹. Этими аргументами в защиту трансформизма у Шеллинга мог бы позаимствоваться и самый завязатый дарвинист.

*** Ideen zur Philosophie der Natur. A. W., I. S. 142.

**** Philosophie der Kunst. A. W., III. S. 519²⁰.

и объекта, идеального и реального — относительно, оно создается в процессе саморазвития и самоопределения природы. В Абсолютном (какими бы оно признаками ни определялось) нет этого различия, для него акты сознания суть в то же время и объекты, противоположность субъективного и объективного погашена в их изначальном тождестве, и вселенная есть самообнаружение Абсолютного, в котором природа и дух, объект и субъект, от века тождественны. Самосозерцание Абсолютного раскрывается для нас как развитие мира. Первое в качестве первообраза и первоисточника есть *natura naturans*²¹, второе же *natura naturata*²², как необходимое порождение первого. Здесь намечается уже путь к дальнейшему углублению философии тождества, которое мы имеем во второй период деятельности Шеллинга, где она разрастается в грандиозную религиозно-философскую систему. Но здесь мы должны сосредоточить внимание лишь на этой основной натурфилософской идее Шеллинга, как она обосновывается его общей философией тождества в его натурфилософских сочинениях и в «Системе трансцендентального идеализма».

Идея философии тождества внешне приближается к тому, что называют в настоящее время «монизмом», причем чаще всего под этим именем подразумевается материализм более или менее гилозоистического оттенка, который он теперь обыкновенно принимает (напр<имер>, у Геккеля). Не считая нужным подвергать здесь критике догматический материализм и лишней раз вскрывать всю его беспомощность перед проблемами сознания, познания и воли, скажем только, что своеобразное величие философского деяния Шеллинга состоит, между прочим, именно в положительном философском преодолении материализма. Материализм опирается на факт независимого от нас механизма природы, по отношению к нам имеющего принудительный характер; наоборот, идеализмом природа отрицается, поскольку она низводится до простого представления*. Потому материализм есть как бы неизбежная тень идеализма, его дополнение: насколько последний есть философия субъекта, настолько же первый есть философия объекта. Живого же единства субъекта и объекта не способны объяснить ни тот, ни другой вид монистической философии, ни имманентно-идеалистическая, зачеркивающая объект ради субъекта, ни материалистическая, уничтожающая субъект во имя объекта. Матери-

* Ср. мой очерк «Природа в философии Вл. Соловьева» в сборнике *Пути о Вл. Соловьеве*.

ализм и идеализм примиряются в высшем тождестве, в единстве развивающейся жизни. «Что ищете живого между мертвыми?» — как бы говорит Шеллинг материализму. «Осяжите Меня, дух бо плоти и костей не имеет», — сказано в сторону скептического идеализма. Шеллинг на философском языке своего времени выразил одну из самых основных истин христианства. Ибо христианство одинаково далеко и от материализма и от субъективного идеализма, оно снимает противоположность плоти и духа в своем учении о человеке как *воплощенном духе*, живом единстве обоих. Христианство есть в этом смысле тоже философия тождества (хотя в этике оно и дуалистично). Ни платонизм, ни неоплатонизм, рассматривавшие тело как футляр для души или темницу для нее, ни новейший идеализм, превращающий плоть в субъективное представление, не знают того единения духа и плоти, какому учит христианство. На этом основано и учение о возможности обожения плоти, совершенного боговоплощением. И это последнее произошло не для видимости только или внешне, но вполне реально и окончательно. Плоть, которую принял на Себя Христос, Он сохраняет навеки, с нею Он вознесся и с нею паки грядет — таково учение Церкви. Потому и смерть, надламывающая и временно разрывающая союз духа и плоти, есть нечто метафизически противоестественное, нарушающее естество человека как воплощенного духа.

Это высшее единство, обладающее качествами всеобщего (трансцендентального) субъекта, универсального духа, и всеобщего объекта, материнского лона всей твари*, эту *natura naturans* Шеллинг по примеру древних обозначает иногда наименованием «*мировой души*». Конечно, Шеллинг опирается при этом на мистическое учение Я. Беме и «теософию» Фр. Баадера.

Итак, в единстве мировой души, универсального субъект-объекта, самораскрывающегося в процессе жизни, находит свое объяснение реальная связь субъекта и объекта, устанавливаемая в каждом акте сознания и воли. К этому единству причастны отдельные личности. Оно дает ключ к пониманию закономерности природы и ее познаваемости. Кант объяснял закономерность природы познавательным *a priori*, по его учению, закономер-

* У Платона в *Тимее* материя, представляющая известную аналогию с природой у Шеллинга, характерно обозначается, между прочим, как «мать» или «кормилица» (μητήρ, τιθήνην), а также как сущность, лишенная формы, но способная воспринимать всякие (ἐμπεριέουσα). Tim. XVIII, 49A, 50E, 51A²³.

ность вносится в природу разумом. Впоследствии Гегель, развивая мысль Канта в метафизическую систему, попытался построить законы природы а priori, как дело универсального, сверхприродного и в эмпирии не нуждающегося, но ее полагающего, как момент своего развития, разума. Однако это идеалистическое понимание естествознания, все внимание сосредоточивающее на формально-логической, «трансцендентальной» стороне законов природы, бессильно отвести надлежащее место его конкретному содержанию, действительному многообразию явлений природы, охватываемых этой закономерностью. Они существуют для идеализма не как таковые, в своей живой, конкретной действительности, но лишь в своей схематической абстрактности, только как материал для логической обработки, подобно тому как для геометра не существует действительного многообразия тел, а только их фигуры. Иначе поставилась эта проблема у Шеллинга. С точки зрения философии тождества снимается, теряет свою остроту самая противоположность априори и апостериори, субъекта и объекта. «Именно потому, что все наше знание первоначально имеет сплошь эмпирический характер, оно все сплошь априорно... В самом деле, поскольку я производит из себя все, постольку знание... имеет априорный характер. Однако поскольку мы не сознаем этой деятельности я, постольку в нас нет ничего а priori, а все существует а posteriori». В этом же смысле и «природа есть а priori, т. е. все отдельное в ней наперед определено целым или идеей природы вообще» *. Подтверждение этого априоризма природы мы имеем в эксперименте. «Всякий эксперимент есть вопрос природе, на который она принуждена отвечать. Но каждый вопрос содержит скрытое суждение а priori, каждый эксперимент, который есть действительно эксперимент, содержит предсказание» **. История природы есть история сознания, и предварительные ступени его развития сохраняются в нем, это «трансцендентальная память разума», в которой он воспроизводит свои ступени, т. е. познает природу. «Мысль Платона, что вся философия есть припоминание, в этом смысле верна; всякое философствование есть припоминание состояния, когда мы были тождественны с природой» ***. Позднее Шеллинг называет природу первым, или ветхим, заветом и говорит, что «у нас есть более

* Einleitung zu dem Entwurf eines System der (Natur-) Philosophie. A. W., I. S. 691²⁴.

** Ibid., S. 688.

*** Die allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses. A. W., I, 815.

древнее откровение, чем всякое писаное откровение: это *природа*, заключающая в себе прообразы, не истолкованные еще ни одним человеком» *. Имея в виду эту всеобщую связность и «априорность» природы, Шеллинг замечает, что «природа бесконечна в каждом продукте и в каждом лежит семя вселенной» **.

Итак, природа и интеллект — это суть два полюса единого сущего. Природа есть бессознательный разум, в ней воплощена слепая целесообразность ***, и она поражает именно тем, что действует как механизм, но в то же время с полной целесообразностью ****.

* Философские исследования о сущности человеческой свободы, 74²⁵.

** Einleitung zu dem Entwurf eines System der Naturphilosophie. A. W., I, 703. В примечании к этому месту читаем: «Путешественник по Италии делает наблюдение, что на великом римском обелиске может быть демонстрирована вся мировая история, также на всяком продукте природы. Каждое минеральное тело есть отрывок из истории земли. Но что такое земля? Ее история вплетена в историю всей природы, таким образом, начиная от ископаемого, через всю неорганическую и органическую природу к истории вселенной тянется цепь»²⁶. Эта мысль отчасти свойственна и «Монадолгии» Лейбница: «65... каждая часть материи не только способна к бесконечной делимости, как полагали древние, но, кроме того, и действительно (актуально) подразделена без конца, каждая часть на части, из которых каждая имеет свое собственное движение; иначе не было бы возможно, чтобы всякая часть материи была в состоянии выражать всю вселенную. 66. Отсюда мы видим, что в наималейшей части материи существует целый мир созданий, живых существ, животных, энтелехий» (Г. В. Лейбниц. Избранные философские сочинения. Труды Моск. Психол. Об. Вып. IV. М., 1908. С. 356—357).

*** «Своеобразии природы покоится именно на том, что она в своем механизме, хотя сама есть не что иное, как слепой механизм, все же целесообразна. С устранением механизма устраняется и самая природа. Все очарование, которое окружает, напр. органическую природу... основано на противоречии, что эта природа, хотя и продукт слепых сил природы, все же вполне и насквозь целесообразна» (System des transzendentalen Idealismus. A. W., II. S. 282)²⁷.

**** Как говорит Шеллинг в одном из своих позднейших и глубокомысленнейших произведений (Die Darstellung des philosophischen Empirismus. A. W., III. 517—518)²⁸, генезис всей природы покоится исключительно на том перевесе, который, постепенно увеличиваясь, устанавливается для субъекта относительно объекта до того пункта, когда объект становится окончательно субъектом в *человеческом* сознании. То, что полагается вне сознания, по существу есть то же

Исходя из общих положений философии тождества, Шеллинг разрешает (в наиболее систематической форме в «Системе трансцендентального идеализма») вопрос, который даже не вмещался в систему субъективного идеализма со всеми его разновидностями: *как возможно объективное действие?* Каким образом хотение становится преобразующим объекты? Задачей «трансцендентальной философии» (в шеллинговском смысле слова) является показать, каким образом интеллект приходит к объективному бытию, которое согласуется с ним (тогда как задачей натурфилософии было показать обратное — каким образом природа приходит к интеллекту, становится сознательной). Согласование представлений с объектами может быть двояко: представления могут относиться к объектам как их копии (идеальные удвоения) или же их образцы (проекты, модели), первые возникают в нас произвольно, с необходимостью, вторые произвольно и свободно. На возможности первых основывается всякое теоретическое знание, на возможности вторых — свободная практическая деятельность. Для трансцендентальной философии ставится этим общий вопрос, связывающий теоретическую и практическую философию: каким образом интеллект может быть в одно и то же время и копирующим, и дающим образцы? «Каким образом объективное изменяется через посредство лишь идеально представляемого (*bloss gedachtes*) так, что оно вполне согласуется с представлением?» Вопрос этот, совершенно не разрешимый для философии чисто субъективной (идеализм) или чисто объективной (догматический материализм), разрешается легко на основании идеи изначального тождества субъекта и объекта, интеллекта и природы. «Как может что-либо из свободы перейти в объективный мир, было бы совершенно непонятно, если этот мир есть нечто существующее само по себе (*an sich Bestehendes*), и было бы непонятно

самое, что полагается и в сознании. Вся природа образует *одну* непрерывную (*zusammenhängende*) линию, которая в одном направлении ведет к перевесу объективности, на другой стороне — к решительному перевесу субъективного над объективным, не так, чтобы в последнем пункте объект оказался совершенно истребленным и уничтоженным, напротив, он всегда остается в основе даже и совершенно превращенным в субъективность, но лишь таким образом, что объективное переходит в скрытое состояние относительно субъективного, становится как бы латентным, подобно тому как в прозрачном теле благодаря такому его состоянию темная материя не исчезает, но превращается в ясность» (*Die Darstellung des philosophischen Empirismus*, A. W., III. S. 517—518).

даже при предположении предустановленной гармонии, которая, в свою очередь, была бы возможна лишь через посредство третьего, общими модификациями чего являются интеллект и объективный мир... Вопрос, следовательно, есть именно такой: как может чрез свободную деятельность что-либо определяться во мне, насколько я несвободен, насколько я являюсь созерцающим? Положение, что моя свободная деятельность содержит в себе причинность, означает: я созерцаю ее как имеющую причинность. Я, которое действует, отличается от я, которое созерцает, в то же время оба они должны быть тождественны по отношению к объекту; то, что полагается действующим в объекте, должно быть полагаяемо и в созерцающее, действующим я должно определяться я созерцающее. Ибо о том, что это я есть действующее, я узнаю лишь из тождества его с тем, которое созерцает действие, сознает действие. Действующее (по-видимому) не знает, оно только действует, есть только объект, лишь созерцающее знает и потому именно есть субъект; как же привходит здесь тождественность, именно в объекте полагается то же, что и в субъекте, а в субъекте то же, что и в объекте?»*. «Нельзя было бы понять, как бы возможно было реализирование наших целей во внешнем мире, если бы в мире, прежде еще, чем он становится объектом сознательного действия, уже в силу изначального тождества бессознательной деятельности с сознательной, не заложена была восприимчивость для такого действия. Но хотя всякая сознательная деятельность целесообразна, такое совпадение сознательной и бессознательной деятельности может быть показано только в таком продукте, который является целесообразным, не будучи целесообразно произведен. Таковым продуктом и должна быть природа»**.

Слепой интеллект, бессознательная воля, с безошибочной целесообразностью действующая в природе, достигает сознания в эстетической деятельности, отличительная черта которой есть соединение бессознательного творчества гения с сознанием. Вся природа есть такое бессознательное, но живое произведение искусства, «объективный мир есть лишь первоначальная, еще бессознательная поэзия духа», делающаяся сознательной в искусстве. В искусстве раскрывается тайна мира, тождество идеального и реального. Поэтому Шеллинг называет искусство «общим органом философии». Художественная деятельность имеет творческий характер, она свободна, но вместе с тем под-

* System des transzendentalen Idealismus. A. W., II. S. 237—238²⁹.

** Ibid., 280³⁰.

чинена принуждению («*pati Deum*»³¹, вспоминает он выражение древних о вдохновении). «Таким сознательно-бессознательным творцом в искусстве является гений, который поэтому для эстетики имеет такое же значение, как *я* для философии»*. В нем разрешается основное противоречие (сознательности и бессознательности), которое «иначе абсолютно ничем не разрешимо». «Поэтому искусство есть вечный и истинный органон и в то же время документ философии, постоянно и все вновь подтверждающий то, чего философия не может выразить во внешней форме, именно изображающий бессознательное в деятельности и творчестве и его первоначальное тождество с сознательным»**.

Эти плодотворные идеи Шеллинга, только намеченные здесь и развиваемые в его сочинениях (впрочем, далеко не с одинаковой полнотой), хотя пленяли и ослепляли современников, однако оказались забытыми и неиспользованными в истории философии и до сих пор остаются мертвым капиталом. Господствующее неокантианство, с своим формальным идеализмом утратившее вкус к шеллинговскому онтологизму и снова далекое от объективной действительности, к которой он «прорвался» с таким усилием, всего менее склонно к пониманию значения этих идей. Оно было замечено и условно оценено в новейшей философии (кроме К. Фишера, с своей обычной добросовестностью изучившего Шеллинга и посвятившего ему шестой том своей истории философии) только философом бессознательно-

* Ibid., 293³².

** Ibid., S. 301—302. Шеллинг продолжает далее: «Искусство есть высочайшее явление для философии именно потому, что оно как бы раскрывает ему Святая Святым, где в вечном и первоначальном единстве в *едином* пламени пылает то, что обособлено в природе и истории и что вечно должно расходиться в жизни и деятельности, а также в мышлении. Взгляды на природу, искусственно создаваемые философами, в искусстве являются первоначально и естественно. Природа есть поэма, написанная таинственными чудными письменами. Однако, если бы загадка могла раскрыться, мы бы увидели в ней *Одиссею духа*, который, чудесно обманываясь, ища себя, бежит от самого себя. В самом деле, смысл мира проглядывает сквозь чувственную оболочку его лишь так, как значение слов чрез их звуки, как страна фантазии, составляющей прелесть наших желаний, сквозь полупрозрачный туман. Эта величественная картина получается как бы благодаря тому, что устраняется невидимая преграда, разделяющая идеальный и действительный мир, и только через это отверстие вполне выступают эти образы и страны фантастического мира, которые лишь несовершенно просвечивают через действительный»³³.

го, но, конечно, не Шопенгауэром с ослеплявшей его самовлюбленностью, которая не позволяла ему видеть близость некоторых основных его метафизических идей к Шеллингу, но Эд. ф. Гартманом, этим бесспорно крупнейшим из немецких мыслителей второй половины XIX века*, с его последователями**. Но они берут только одну сторону учения Шеллинга, именно его учение о бессознательной целесообразности, слепом интеллекте. Только русская философская литература может указать плодотворное и даже творческое развитие натурфилософских идей Шеллинга, это именно в философской системе В. С. Соловьева, столь конгениального³⁵ Шеллингу. Близость последнего к Шеллингу, особенно так называемого второго периода***, чрезвычайно велика, больше, нежели это до сих пор констатировалось (хотя эта близость отнюдь не имеет характера прямого заимствования, а лишь очень большого влияния, оплодотворяющего собственное творчество Соловьева). В «Чтениях о богочеловечестве» учение о мировой душе и о природе, играющее вообще такую центральную роль в философии Соловьева, непосредственно примыкает к Шеллингу (как первого, так и второго периода). Мы не излагаем здесь соответствующих учений Соловьева ввиду того, что знакомство с ним доступно всем желающим****.

Философия хозяйства, как философия объективного действия, необходимо должна быть сознательным продолжением философского, именно «натурфилософского», дела Шеллинга. Конечно, она должна быть чужда всякого шеллингианского догматизма, она берет основную идею Шеллинга как тему и задачу для современной философии. Нельзя, однако, не видеть, что именно Шеллинг с своей философией тождества полагает основания и для философии хозяйства, хотя необходимо прибавить, что сам он эту сторону своей собственной проблемы в ее специфическом своеобразии и значении не только не исследовал, но, очевидно, даже и не сознавал. Проблема филосо-

* Ср.: *Ed. v. Hartmann. Schelling's philosophisches System. Leipzig, 1897.*

** Ср. хотя предисловие Дрекса³⁴ к новому изданию избранных сочинений Шеллинга в трех томах: *Schelling's Ausgewählte Werke. В. I.*

*** Наиболее рельефно эта близость выступает при сопоставлении такого, напр<имер>, трактата, как «*Darstellung des philosophischen Empirismus*», с юношескими произведениями Соловьева.

**** Ср. наш очерк «Природа в философии Вл. Соловьева» в сборнике «Пути» о Вл. Соловьеве.

фии хозяйства выдвинулась с такой силой в жизни и сознании последних десятилетий, столь ярко окрашенных «экономическим материализмом». Между прочим, на основании сказанного до сих пор ясно, что и проблема «экономического материализма», или воздействия хозяйства, а в нем природы, на человека и, в свою очередь, человека на хозяйство, а в нем на природу, есть прежде всего проблема натурфилософская, и только по философскому недоразумению школа Маркса берет себе в крестные отцы идеалистического интеллектуалиста Гегеля, не замечая, что для ее целей несравненно пригоднее натурфилософ Шеллинг.





В. И. ГЕРЬЕ

Философия истории от Августина до Гегеля

Глава VIII ШЕЛЛИНГ

Знаменательная попытка Канта провести резкую грань между миром *явлений* (феноменов), доступных эмпирическому познанию, и миром умопостигаемым (метафизическим) вызвала, несмотря на великий авторитет ее творца, новый, еще более сильный натиск человеческого ума проникнуть в *сущность* вещей. Результатом этого нового, высокого напряжения мысли человека была так называемая идеалистическая философия. Идеализм обещал перекинуть мост из области субъективной в объективную и сочетать эмпирическую науку с метафизикой. Поэтому увлечение идеалистической философией было громадно. Ее влияние захватило не только государственные и юридические науки, историю, поэзию и изящную литературу, богословие, психологию и эстетику, но и естественные науки. Не останавливаясь на первом представителе этого идеализма, на Фихте, так как он не касался истории, мы перейдем к Шеллингу, который послужит нам переходом к главному представителю идеалистической философии — к Гегелю.

Шеллинг, пока он находился под влиянием Фихте, не признавал возможности какой бы то ни было философии истории. Еще в юном возрасте, в 1797 году он выступил в «Философском журнале» с тезисом, в котором отрицал возможность философии истории*. Предмет истории, доказывал он, составляют *события*, но не всякого рода события. В древних летописях отме-

* Schelling Sämmtl. Werke, 1856. Т. 1. С. 446¹.

чалось появление кометы как важного события; но когда познали, что кометы появляются на небе периодически, т. е. с правильностью, обусловленной естественными законами, кометы, так сказать, исчезли с горизонта историков. Историки отмечают извержения вулканов, но если бы мы были в состоянии предусматривать эти извержения, мы бы не стали упоминать о них. Отсюда Шеллинг выводит следующее положение: все, что может быть высчитано *a priori*, что совершается по неизменным законам, не составляет предмета истории, и, наоборот, то, что составляет предмет истории, не должно поддаваться априорному вычислению (*muss nicht a priori zu berechnen sein*). В дальнейших рассуждениях Шеллинг еще более ограничивает круг истории, исключая из него все, что подчинено механизму. Нельзя, говорит он, вообразил себе историю каких-нибудь часов. Во-первых, потому, что здесь нет проявления свободы, во-вторых, потому, что в движении часов нет *разнообразного* действия. История же не предуказана человеку; он может и должен сам творить свою историю. Отсюда вывод: все, что подчинено априорной теории, не может иметь историю, и, наоборот, только то, что не подлежит априорной теории, имеет историю. Следовательно, если философия истории означает собою априорное познание истории — то философия истории невозможна.

Три года спустя в своем классическом труде *Система трансцендентального идеализма* Шеллинг возвратился к вопросу об истории. Он отошел от Фихте и подготавливал тот переворот в философии, который породил систему философии, носящую его имя, а потом и гегелизм. Место *анализа*, которым руководился Кант и которому он обязан своими главными результатами, снова занял *синтез*. Над противоположностью мира субъективного и объективного, или реального и идеального, снова выдвинулось понятие *абсолютного*, совмещающее в себе и то и другое, — подобно магниту, вмещающему в себе два противоположных магнетизма» *. С этой точки зрения, вся природа, как и вся история человеческого духа, не что иное, как откровение этого абсолютного духа — откровение, которое проявляется в постепенной эволюции. Все явления видимого мира и все исторические события не что иное, как различные ряды явлений, в которых обнаруживается абсолютный разум. Так как все существующее в действительности — проявление абсолютного разума, то мы везде в истории, особенно же в истории человеческого духа, находим следы этого абсолютного

* См. Т. 3 первого отдела — *Sämmt. Werke* Шеллинга, 1858, С. 330.

разума, который с эмпирической или чисто практической точки зрения представляется Провидением, устроившим наперед все так, как оно происходит в действительности. Как учение об абсолютном философия распадалась для Шеллинга на три области, имеющие предметом изучения — Божество, природу и историю человечества. Отсюда философия религии, философия природы и философия истории. На философию религии Шеллинг положил много труда в позднейшие годы, когда он занимал, после Гегеля, кафедру философии в Берлине. В своей философии мифологии он пытался объяснить малоазиатские божества и богов греческого Олимпа как проявления (потенции) абсолютного*. Эти труды составляют второе отделение его вышедших по смерти сочинений и заключают в себе два больших тома философии мифологии и два тома философии откровения. В философии же природы, с которой Шеллинг начал, он поставил себе целью объяснить природу и ее законы телеологически.

При тогдашнем состоянии естественных наук задача, которую поставил себе Шеллинг, была очень заманчива, но и опасна для талантливого молодого философа; она породила модную в свое время *натурфилософию* и имела много последователей. Увлечение натурфилософией было неизбежно для Шеллинга, так как он в своей *Системе трансцендентального Идеализма* хотел охватить и проверить все существующее знание (*alles Wissen von vorne gleichsam entstehen lassen*). Средство, с помощью которого молодой автор рассчитывал достигнуть своей цели, заключается в том, чтобы изложить все части философии (т. е. и философию природы, и историю) в их последовательной связи (*in einer Continuität*), т. е. как непрерывную историю Самосознания Абсолютного Духа, — так, чтобы все, данное человеку опытом, служило памятником и документом этого Самосознания. Автора к этому особенно побуждал «давно постигнутый им параллелизм» природы и разума (*Intelligenz*), полное изложение которого не по силам ни трансцендентальной, ни натурфилософии *особо*, но только *обеим* этим наукам вместе, которые вследствие этого обе вечно противоположны и никогда не могут перейти одна в другую». В результате автор имел в виду получить поступательный ряд воззрений (*eine Stufenfolge*

* В числе слушателей Шеллинга в Берлине был молодой проф. Московского университета, П. М. Леонтьев², который в 1854—5 году в своем «введении в мифологию» познакомил своих слушателей с воззрениями Шеллинга, глубоко заинтересовавшими аудиторию.

von Anschauungen), с помощью которых субъект (das Ich) был бы в состоянии подняться до *Сознания* в его высшей *потенции* (zum Bewusstsein in der höchsten Potenz).

Для нас главнейший интерес в этом сочинении представляет то, что касается истории. Следуя Канту, и Шеллинг подходит к истории человека — не как Гердер со стороны анатомии, а со стороны психологии, т. е. со стороны основного факта человеческой истории — самосознания человека. «Начало такого самосознания, говорит Шеллинг, объяснимо только «из *самоопределения*, т. е. из действия, направленного моим разумом на самого себя. В дальнейшем Шеллинг выводит из противоположности или столкновения естественных влечений (Naturtrieb) с требованиями разума возникновение права и нравственности и таким образом подходит к началу истории. Что касается до истории, то Шеллинг определяет ее следующим образом: ряд событий без цели и намерения не заслуживают названия истории, и лишь свобода в сочетании с закономерностью и постепенное осуществление идеала, никогда не упускаемого из вида человеческим родом (durch eine ganze Gattung von Wesen), составляет особенность истории» *. Существенное в этом определении то, что и Шеллинг вносит в определение истории, подобно Канту, понятие прогресса (Progressivität) и сочетание свободы воли с необходимостью в людских действиях. Такое сочетание свободы с законностью Шеллинг признает величайшей, но еще не разрешенной проблемой трансцендентальной философии. Он разрешает ее отождествлением понятия *свободы с сознанием*, а необходимого с бессознательным. История для него с объективной точки зрения не что иное, как ряд событий, которые субъективно представляются рядом действий свободной воли.

«Единственно верное представление об истории — это то, которое усматривает в ней непрерывное, постепенно проявляющееся откровение абсолютного». Шеллинг различает в этом откровении три периода. В первом из них властвующая в истории сила представляется *роком*, т. е. совершенно слепой силой, холодно и бесчувственно разрушающей самое великое и прекрасное, — это эпоха трагической гибели чудес древнего мира, гибели благороднейшего человечества, когда-либо процветавшего.

Во втором периоде то, что представлялось роком, преобразовывается в *природу*, и темный закон, властвовавший раньше,

* Schelling. S. W. III, p. 590.

превращается в открытый закон природы, заставляющий свободу и произвол служить плану, установленному природою, и таким образом постепенно вводящему в историю механическую закономерность.

Третьим периодом в истории будет тот, когда то, что казалось роком или природою, раскроется как Провидение. Когда начнется этот период, нам неведомо!

* * *

Еще в одном из своих сочинений Шеллинг касается истории — в чтениях о способе университетских занятий (1803)*.

И здесь в отличие от мнения, что в природе все совершается по закону необходимости, а в истории — по свободной воле человека, — Шеллинг видит в истории лишь высшее проявление природы (*die höhere Potenz der Natur*), но, не останавливаясь на этом, в своей десятой лекции говорит не о философии истории, а об истории в смысле *историографии*.

Здесь он различает два способа эмпирической разработки истории. Первый заключается в простом исследовании фактов, в установлении исторической истины. Второй состоит в том, что историк группирует эмпирический материал сообразно с какою-нибудь субъективной целью — или дидактической, или политической. Этот способ обозначается у Шеллинга словом, смысл которого был еще установлен древними, и называется прагматическим. Так, например, Полибий³, который обстоятельно определяет понятие прагматизма, может быть назван прагматическим историком, так как он в своем историческом сочинении преимущественно имел в виду техническую сторону военного дела, или Тацит⁴, так как он шаг за шагом указывает в истории падения Римской империи последствия деспотизма и порчи нравов.

«Современники наши, — говорит Шеллинг, — считают прагматизм высшим способом исторического изложения и, приписывая друг другу это свойство, ставят его в высшую заслугу. Но ни один здравомыслящий человек не сочтет сочинений вышеупомянутых историков первоклассными историческими произведениями именно вследствие их субъективности. Что же касается до прагматизма немцев, то к нему большею частью можно применить слова Фамулуса⁵ в гетевском *Фаусте*:

* Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums. Sämmt. Werke Отдел первый. Том пятый. 1859, p. 306.

«Was sie den Geist der Zeiten nennen
Das ist der Herren eigner Geist
In dem die Zeiten sich bespiegeln».

«В Греции самые благородные, самые зрелые и опытные люди принимались писать историю и излагали ее неизгладимыми чертами. В Фукидиде⁶, например, сосредоточивается в чудном образе все развитие Перикловой эпохи⁷. В Германии, где история все более и более делается предметом ремесла, принимаются за нее именно самые бездарные головы. Какое отвратительное зрелище, когда величественные события или характеры изображаются близоруким и ограниченным человеком, особенно когда он силится быть умным и думает выказать свой ум тем, что определяет величие различных эпох и народов по односторонним соображениям, например, по важности их торговли, по тем или другим полезным или вредным нововведениям, и вообще прилагает ко всему высокому как можно более мелкую мерку, или если такой писатель хочет доказать свой прагматизм тем, что щеголяет своими рассуждениями о событиях и разукрашивает свой материал пустыми риторическими фразами, например, о постоянном прогрессе человечества и о том, как *мы* под конец так далеко ушли!»

«А все-таки же нет ничего священнее истории, этого великого зеркала мирового духа, этой вечной поэмы божественного разума, и ничто не может так легко пострадать от прикосновения нечистых рук».

Прагматизм в истории требует, чтобы события приводились в связь друг с другом во имя какой-нибудь эмпирической необходимости, внесенной историком. А так как история в высшем своем значении должна быть независима и свободна от всякой субъективной примеси, то ясно, что прагматическая точка зрения в истории не может считаться высшею. Настоящая историография основывается на синтезе данного и действительного с идеальным; но этот синтез не может быть достигнут посредством философии, так как последняя совершенно уничтожает действительность и вращается в идеальном мире. История же должна вращаться в действительности и в то же время быть идеальной. Этого возможно достигнуть только посредством искусства, которое не нарушает действительности, но изображает ее в таком совершенстве и единстве, что она становится выражением высших идей. Поэтому история, наука действительного, должна перенестись с помощью искусства в высшую сферу идеального, и абсолютная точка зрения в истории — это точка зрения исторического искусства.

Разумеется, что историк не может из-за искусства изменять материал истории, ибо основной закон ее — истина. Точно так же он не может пренебрегать действительною связью событий, но должен относиться к этому как драматический писатель. В драме каждое отдельное действие должно вытекать из предшествовавшего и все вообще следовать по необходимости из завязки, но последовательность эта может быть понята не эмпирически, а только из высшего порядка вещей. Только тогда история достигает полного своего совершенства, когда эмпирические причины, удовлетворяя рассудок, в то же время оказываются орудиями и средствами выражения высшей необходимости. При таком изложении история не может не произвести впечатления самой великой и достойной удивления драмы, которая могла быть создана только бесконечным духом.

Искусство, особенно же драматическое, постоянно изображает примирение необходимости и свободы, и это составляет в драме главный предмет нашего интереса. Это тождество необходимости и свободы в истории признается также философией и религией, ибо Провидение не что иное, как та мудрость, которая примиряет в мире свободу человеческую со всеобщою необходимостью. История, однако, не должна стоять ни на философской, ни на религиозной точке зрения. Она должна будет изображать это тождество таким образом, каким оно представляется в действительности, т. е. в образе непостижимой, совершенно объективной судьбы. Это не значит, что историк должен постоянно говорить о судьбе, но она должна проявляться сквозь объективность его изложения как незримое, но везде господствующее божество, подобно тому как мы это видим в сочинениях Геродота и Фукидида.

История должна быть рассматриваема как эпос, не имеющий ни определенного начала, ни определенного конца. Так называемые всеобщие истории ничему не научают; это своды, в которых стирается все особенное и замечательное.

Настоящая всеобщая история должна бы была быть написана в эпическом стиле, в том духе, зачатки которого мы видим в Геродоте. Первыми образцами исторического стиля были эпос и трагедия; ибо если всеобщая история, начало которой неизвестно, как источники Нила, любит эпическую форму и полноту, то частная, напротив, должна группироваться около какого-нибудь средоточия, подобно драме. Но, кроме того, для историка трагедия должна быть настоящим источником великих идей и возвышенного образа мысли, который ему так необходимо.

Тот, кто хочет сделаться историком, говорит Шеллинг, должен иметь исключительно в виду великие образцы древности, которые остались недосыгаемыми. За исключением Гиббона⁸, значение которого поддерживается обширностью его задачи и величиим важного переворота описанного им, хотя Гиббон не историк, а ритор, существуют только национальные историки, из числа которых потомки будут называть только Макиавелли⁹ и Иоганна Миллера¹⁰.

Итак, хотя Шеллинг допускал возможность философии истории, он видел только в искусстве настоящее средство, чтобы согласовать эмпирический материал истории с идеями о свободной воле, о прогрессе, об органическом развитии, которые необходимо вносятся человеком в его понятие об истории. Поэтому Шеллинг и не решался сделать для истории то, что он в своей философии природы сделал для природы, т. е. показать, в каких прогрессивных ступенях в ней происходит откровение абсолютного. Только во второй половине своей жизни, когда он значительно изменил свою систему, он сделал такую попытку для истории религиозных верований человечества и изложил свой взгляд на них в *Философии мифологии и откровения*. Мы не коснемся этого сочинения, потому, что оно слишком отвлекло бы нас от нашей задачи, и перейдем к тому философу, который сначала был последователем Шеллинга, а потом начал считать себя истинным продолжателем оставленного Шеллингом дела, т. е. к Гегелю.

Но прежде чем перейти к Гегелю, следует остановиться на современном Шеллингу литературно-общественном движении, на которое он имел немалое влияние. Мы разумеем *Романтизм*. В литературном органе тогдашних романтиков в «Атенеуме» «поэт и философ выставляются как родные братья, как Кастор и Поллукс¹¹, вечно и близко родственные, хотя и редко встречающиеся друг с другом»*. Романтики искали разрешения проблем, в которые они углублялись, в союзе философии с поэзией и искусством. Отражение этого стремления мы видели в мысли Шеллинга, что сочетание свободы и необходимости, составляющее сущность истории, достигается в искусстве. К этому у романтиков часто присоединялась и мистика.

На этой почве сложилось учение о том, что человечество в начале своей истории обладало высшей истиной, которую оно потом утратило, что воспоминание о ней и след этой первоначальной духовной культуры можно найти у каждого варварс-

* *Mehlis. Schellings Geschichtsphilosophie* 1907 г., p. 22¹².

кого народа. Эта мысль положена была Шеллингом в основание его философии мифологии. Она была воспринята с особенным сочувствием католической интеллигенцией в южной и западной Германии, и главными ее представителями в историографии являются Фридрих Шлегель и Геррес.

У Фридриха Шлегеля была чрезвычайно даровитая, восприимчивая, но увлекающаяся натура. Он был поэтом, эстетиком, философом, а под конец жизни сделался также историком. В первой своей молодости он был восторженным приверженцем Шиллера и Гете, находился под влиянием Шеллинга и с жаром изучал греческую литературу. Но потом он примкнул к романтической школе и сделался одним из главных ее представителей. Он принял впоследствии католическую веру и переселился в Вену, где под эгидой князя Меттерниха¹³ он прославлял на лекциях и в сочинениях средневековые порядки и Священный Союз¹⁴.

Древние сказания и мечты о золотом веке, о первобытном счастливом состоянии человечества ожили с новой силой в конце прошлого столетия; они находили себе богатую пищу, с одной стороны, в политических теориях Руссо¹⁵ и его последователей, а с другой — в изучении восточных языков и их литературы. Известия о том, что в Индии найдены древнейшие религиозные памятники человеческого рода, открыт язык, от которого произошли все остальные, возбудили самые смутные и смелые ожидания. Возникли толки о первоначальном народе (Urvolk), который находился в непосредственном общении с божеством и которому было известно все, что составляет загадку для теперешнего человечества. Эти толки имели чарующую и обаятельную силу для многих людей того времени. Философия Шеллинга придала этой теории глубокий смысл и способствовала ее распространению. Как приверженец Шеллинга, Шлегель усвоил себе эту теорию; впоследствии работы его брата Августа-Вильгельма Шлегеля по санскритской литературе еще более побуждали его отыскивать в преданиях восточных народов ключ к пониманию истории. В противоположность философскому учению о вечном прогрессе в истории он выставил теорию, что история человечества — не что иное, как медленное возвращение к утраченному идеальному состоянию. «Учение о способности человека к безграничному совершенствованию, — говорит Шлегель, — должно нравиться человеку и имеет свою долю истины. Но философия истории, основанная на этом учении, не имеет ни настоящего начала, ни конца, ибо бесконечный прогресс не может быть назван определенной, положительной целью». От теории бесконечного прогресса, по мнению

Шлегеля, легко перейти к учению, что человеческий род начал свое развитие с самой низкой степени, со степени животного, — ко взглядам тех, кто смешивают человека с обезьяной и считают его видом породы обезьян. «Исчислив, — говорит Шлегель, — анатомические признаки этого человека-обезьяны, они прибавляют еще один отличительный признак — способность быть членом конституционного государства (Constitutionsfähig). Таким образом, человек был бы не чем иным, как «либеральной обезьяной», и хотя мы вовсе не желаем противоречить приверженцам этого мнения, что человек действительно до известной степени может сделаться либеральной обезьяной, мы все-таки утверждаем, что ни история, ни естественные науки не дают права видеть в человеке развивавшуюся и облагородившуюся породу обезьян».

Хотя в литературе еврейского народа сохранились самые верные и полные свидетельства о первоначальных судьбах рода человеческого, но у всех древних исторических народов, говорит Шлегель, можно найти более или менее искаженные известия о том же самом предмете. В литературе, в преданиях, в обычаях всех древних народов, от китайцев до греков, Шлегель отыскивал искаженные следы первоначальной истины, причем он впадал в большие натяжки.

Неохотно останавливается Шлегель на блестящих страницах древней истории и спешит к своему политическому идеалу, средневековому обществу. Самая высокая историческая личность, по его мнению, Карл Великий, первый истинно христианский император. При Карле Великом было положено основание тому величественному средневековому зданию, которое осуществилось только в самых грубых очертаниях, но которое было политическим идеалом нескольких столетий и вдохновило величайшего поэта средних веков. «Нужно читать Данте, говорит Шлегель, чтобы понять, какое магическое влияние производила на средневекового человека мысль о братском соединении всех народов под рукою одного христианского императора, наместника Божия, недоступного человеческим порокам и страстям, потому что ему ничего не оставалось желать».

Главным препятствием к осуществлению этого политического идеала было соперничество между императорами и папами, которое имело чрезвычайно губительные последствия.

Шлегель не замечал явного противоречия между его учением о постепенном восстановлении посредством истории утраченного человечеством идеального состояния и тем обстоятельством, что его политический идеал — средневековое общество — при-

надлежал прошлому. Он не скрывал своей антипатии к реформации, которая нарушила прежнюю гармонию в христианском мире. Но он находил утешение в следующем соображении: когда в человеческое тело войдет какой-нибудь яд, то для него лучше, если этот яд сосредоточится в каком-нибудь одном члене, которым можно пожертвовать, чем если он распространится по всему телу. Подобно тому и реформация принесла менее вреда в тех странах, где она открыто выразилась, чем тем, где она была насильственно подавлена, как, например, во Франции, где она действовала скрыто и, наконец, вызвала рационализм XVIII века и французскую революцию. За этим несчастным временем должно последовать возрождение. Начало этому возрождению уже положено Священным Союзом, цель которого — основать государственную жизнь на христианском принципе братства и любви.

Мечтания Фридриха Шлегеля получают в наших глазах особенное значение, если мы вспомним, в какое время и в какой среде они появились. В начале нашего столетия политическая реакция, последовавшая за французской революцией и войнами за освобождение, и романтизм в литературе и философии подали друг другу руку и оказали сильное влияние на науку и общество. Образовалась многочисленная партия, которая отыскивала свои идеалы в прошедшем и старалась на основании этих идеалов пересоздать науку. Такие замечательные личности, как Адам Мюллер и Галлер¹⁶, проводили романтические идеи в политической экономии и государственных науках, и среди этих попыток получала особенный смысл романтическая картина истории, написанная талантливой рукой Шлегеля*.

С гораздо меньшим умением взялся за свое дело сподвижник Шлегеля — Геррес. Воспитанный в конце прошлого столетия в школах бывшего курфиршества Трирского, он получил очень поверхностное образование, брался впоследствии за изучение самых разнообразных предметов, и, как все самоучки, отличался необыкновенною самоуверенностью и резкостью в мнениях. Когда войска Французской республики появились на Рейне, он приветствовал их с энтузиазмом и сделался ревностным распространителем демократических и революционных идей. Но вскоре французское владычество и политическая пропаганда опротивели ему, и он принялся за изучение мифологии и народной поэзии у персов и германцев. Когда Германия осво-

* Fr. v. Schlegels S. Werke. 15 томов. Вена 1846. Философия Истории — томы 13 и 14-й.

бодилась от французов, Геррес стал вести жаркую литературную борьбу с прогрессивными и отчасти бюрократическими тенденциями прусского правительства. Прежний демократизм стал уживаться в нем с романтизмом и ультрамонтанством¹⁷. Он все с большим и большим жаром стал защищать преобладание церкви над государством и наконец занял почетное место в той партии, которая старалась воскресить католическую старину новыми средствами, выставляя на вид демократические тенденции. Главным лагерем этой партии в тридцатых годах был Мюнхен. После Максимилиана I, придерживавшегося преданий Наполеоновского времени, вступил на Баварский престол Людовик I, склонный к тенденциям романтизма. Ультрамонтанская партия с восторгом приветствовала это вступление, и вскоре Мюнхен сделался сборным пунктом немецких, французских и польских ультрамонтанов, которые обсуждали там свои космополитические планы. Геррес был приглашен в Мюнхенский университет профессором истории и до конца своей жизни был главным оратором своей партии. В своем введении к курсу истории, читанном в 1830 году, он бросил перчатку протестантской науке в Германии и вместе с нею вообще всякой здравой науке. Мы не будем останавливаться на его введении и заметим только, что он видит в истории постоянную борьбу двух начал — доброго и злого. Чтоб охарактеризовать его исторический метод, достаточно привести его разделение истории. Он называет историю величественным эпосом слова Божьего, распадающимся на 36 песней. Число 36 он получил следующим образом. Три главные события стоят на грани исторических эпох: сотворение человека, потоп и искупление человечества Иисусом Христом. Каждая из исторических эпох распадается на шесть периодов. Таким образом, шесть периодов предшествовали сотворению человека, — это шесть дней творения; шесть периодов протекли между сотворением человека и потопом; на шесть периодов распадается древняя история и на шесть новая. Мы живем в третьем, в поре всеобщего распада, начатой реформацией.

В этой произвольной игре числами и в этих выходках против современного века — *aetas decrepita* — легко узнать искусственное подражание древнейшим христианским летописцам. Несостоятельность романтизма обнаружилась особенно явно там, где он не только заимствовал свои идеалы из прошедшего порядка вещей, но зрелую науку заменил искусственно-детским лепетом наивного мирозерцания.





А. И. ОГНЕВ

«Система трансцендентального идеализма» Шеллинга *

В наши дни можно отметить растущий интерес к философии Шеллинга. Долгое время против этой философии господствовало сильное предубеждение: она представлялась наиболее ярким памятником совершенно оставленного, враждебного истинному научному методу и направлению образа мыслей. Необычайно широкое и мощное влияние, которое оказали идеи Шеллинга на философскую и научную мысль в начале XIX в., рассматривалось как печальное и досадное недоразумение. Достаточно привести один пример. Обычно столь беспристрастный, способный всецело подчиняться чужой мысли и ее строю, Куно Фишер в 7 т. своей «Истории новой философии», посвященном Шеллингу¹, отказывается излагать всерьез идеи последнего периода творчества Шеллинга, т. е. как раз те идеи, которые в наши дни привлекают к себе наибольшее внимание, интерес и сочувствие. Конечно, такое пренебрежительное отношение к философии Шеллинга имело легко понятные и, если угодно, достаточные основания. В самом деле, Шеллинг в значительной степени повинен в том уродливом, являющемся злой карикатурой на истинную философию природы направлении, какое приняла натурфилософия Окена. Шеллинг часто проявлял такую быстроту и решительность в самых парадоксальных суждениях, которые грозили отучить его последователей от стремления к действительному обоснованию тех научных положений, которые они, с легкой руки учителя, устанавливали с необычайной смелостью — одно неожиданнее и страннее другого. Сплошь да рядом самые основные вопросы философии

* Пробная лекция, прочитанная в Московском университете 24 октября 1915 года.

и науки решались для Шеллинга простой игрой слов — каламбуром. Понятно отсюда, почему так легко бросаются в глаза все основные недостатки мысли Шеллинга и почему его легко критиковать и даже прийти к совершенно отрицательному отношению ко всему его творчеству. А между тем Шеллинг, вне всякого сомнения, один из величайших и гениальнейших мыслителей на всем протяжении человеческой истории, и возродившийся в наши дни интерес к нему имеет не только исторический характер. Мало того: все более и более выясняются печальные последствия для немецкой мысли крайней незначительности влияния философии последнего периода деятельности Шеллинга, оставшейся в тени наряду с победившей эту философию в сознании большинства философией Гегеля, а затем почти совершенно забытой под давлением надвигавшегося позитивистического и материалистического течения.

Последствия забвения идей Шеллинга и пренебрежительного к ним отношения резко сказываются в наши дни. Изучение развития философской мысли в Германии в течение XIX в. позволяет сделать одно важное в смысле принципиальной оценки результатов этого процесса наблюдение. В течение XIX в. в Германии все более и более крепнут и получают господство своеобразные формы идеализма. Этот новый идеализм по своим предпосылкам как будто сближается с наиболее возвышенными философскими миросозерцаниями, но по своему конкретному решению проблем бытия и долженствования он почти сливается с материализмом и моральным релятивизмом². Узкий антропоцентризм³, переходящий в нетерпимый национализм, — вот наиболее характерная особенность религиозно-нравственного миросозерцания представителей этого направления, которое приходится признать в наши дни господствующим в Германии. Изучение истории философии позволяет проследить корни этого миросозерцания в философии Гегеля, в некоторых своих тенденциях действительно походившей на современные формы немецкого идеализма. Особенно важную роль, конечно, здесь сыграло то понимание философии Гегеля, которое усвоили себе левые гегельянцы, основавшиеся, однако, на несомненно принадлежавших их учителю идеях. Едва ли можно сомневаться в том, что победу направления, о котором я только что сказал, в значительной степени предрешила неудача философии Шеллинга, отличавшейся от гегельянства большей широтой и свободой романтического идеализма.

В самом деле, если мы обратимся к идеям Шеллинга, то нас поразит решительная их противоположность тому течению,

которое в современной немецкой идеологии является победившим. Как бы причудливы, странны и произвольны ни были те или другие построения Шеллинга, его философия изумляет присущим ей духом универсальности. Поднимая нашу мысль на предельные высоты идеального созерцания, эта философия всегда будет служить живым источником философского вдохновения для всех ищущих разрешения последних и основных вопросов бытия.

Но не только проблески гениальных мыслей, часто облеченных в художественную форму, ставят так высоко философию Шеллинга. Шеллинг в последнем периоде своего творчества, вместе с странными и неприемлемыми соображениями выдвинул также ряд исключительно глубоких возражений против трансцендентального идеализма, т. е. как раз того направления, которое в современной немецкой философии можно рассматривать как дающее тон.

«Система трансцендентального идеализма», появившаяся в печати в марте 1800 г., является, может быть, лучшим введением в изучение философии Шеллинга. Это сочинение подводит итоги всему первому периоду деятельности Шеллинга и в то же время содержит в себе зачатки тех идей, которые легли в основу его последующих философских построений. В «Системе трансцендентального идеализма» не без основания видят синтез идей Фихте, которые послужили первым толчком для творчества Шеллинга, и натурфилософии, к разработке которой Шеллинг пришел совершенно независимо от Фихте и которая как будто была прямой противоположностью учению Фихте. Из сказанного становится ясным значение того произведения, обзору содержания которого посвящена настоящая статья.

Но прежде чем приступить к этому обзору, остановимся несколько на вопросе о том, как были восприняты и переработаны Шеллингом идеи Канта и Фихте, так как под преобладающим влиянием этих идей сложилось мирозерцание Шеллинга в первый период его творчества. Много ценных указаний на этот счет можно почерпнуть, между прочим, и из «Системы трансцендентального идеализма». Необходимо оговориться, что в мою задачу, конечно, не может входить сколько-нибудь исчерпывающее рассмотрение этого вопроса.

Совершенно так же, как и Фихте, Шеллинг исходит в своих построениях из философии Канта. Как и Фихте, Шеллинг видит в критической философии мирозерцание, производящее полнейший переворот во всех наших понятиях. Но кантианство, по убеждению Шеллинга, общему у него с Фихте, являет-

ся недоделанной философией. В нем есть остаток того догматизма, против которого оно борется: это — учение о трансцендентальных вещах в себе. Поняв идеальность пространства и времени и всех тех отношений, в которых мы познаем вещи, Кант и его последователи (особенно последние) настаивали на реальности каких-то независимых от нашей мысли и ее форм вещей, лежащих в основе того образа мира, который имманентен нашей мысли. Делая такое допущение, Кант не заметил, что он сам же отнял у себя возможность как-либо мыслить об этих вещах, настаивая на идеальности пространства и времени и тех свойств и отношений, которые мыслятся в категориях нашего ума: количества, качества, субстанциальности, причинности, взаимодействия, возможности, действительности и необходимости. В самом деле, что останется от какой бы то ни было реальности, если отнять у нее все эти определения?

Упорно стремясь сохранить в своей системе остаток догматизма, учение о вещах в себе, Кант, по убеждению великих идеалистов начала XIX в. Фихте, Шеллинга и Гегеля, совершенно упустил из виду, что его собственная система открыла иную реальность, прямо противоположную реальности косных и мертвых вещей в себе догматической философии, — реальность нашей живой творческой мысли, порождающей в себе все познаваемое. Критицизм, пришедший к пониманию несостоятельности понятия вещей в себе и ненужности допущения их существования, неизбежно должен признать действительность мысли за единственную и абсолютную действительность. Однако Целлер справедливо указывает, что Шеллинг, придя к пониманию необходимости этого вывода, с самого начала своего творчества с гораздо большей решительностью, чем Фихте, настаивал на отличии абсолютной, творческой мысли, абсолютного *я*, мышлению которого имманентна вся действительность, от *я* конечного, эмпирической личности того или другого человека. Конечное эмпирическое *я*, человеческое *я*, зависимое в своем бытии от вещей, совершенно так же создано в мышлении бесконечного *я*, как и эти вещи, или внешняя природа, зависимость от которой чувствует ограниченное человеческое существо. В этом смысле реальность природы совершенно такова же, как и реальность конечных человеческих душ. Отсюда понятно, почему Шеллинг горячо протестовал против отождествления идеализма трансцендентального с идеализмом субъективным. И в природе, и в человеческом духе живет и воплощается один и тот же абсолютный принцип — бесконечное *я*, ищущее познания и реализации своей сущности. «Мертвые, лишенные

сознания продукты природы, — говорит Шеллинг, — только неудачные попытки рефлексировать самое себя, сама же так называемая мертвая природа — вообще есть только несозревший интеллект (Intelligenz), почему в ее явлениях и проглядывает еще бессознательно их интеллектуальный характер» *.

Отмечу тут же чрезвычайно важную особенность понимания этой мысли Шеллингов. Согласно тому учению, которое он развивает в «Системе трансцендентального идеализма», вся действительность — и природная и действительность человеческих душ — дана в мышлении абсолютного я и есть не что иное, как порождение творческих сил этой абсолютной мысли. Но сама эта абсолютная мысль не есть, по взгляду Шеллинга, какая-либо сущность, трансцендентная феномену природы и конечных человеческих душ. Шеллинг твердо держится принципа трансцендентального идеализма, согласно которому — быть и мыслиться существующим — совершенно одно и то же. Поэтому, признавая идеальность природы и конечных душ, Шеллинг весьма далек от иллюзионизма, бесспорно свойственного кантовской философии. Жизнь и творчество абсолютного духа тождественны с теми формами, в которых дух себя созерцает, т. е. с явлениями природной жизни и с теми или другими моментами жизни конечных духов. *Творчество абсолютного я и созерцание абсолютным я своего творчества — совершенно одно и то же.* Без усвоения этой мысли Шеллинга остается непонятой вся его натурфилософия и тот способ, каким натурфилософия примирялась в его учении с идеями Фихте. Не будет искажением мыслей Шеллинга, если мы скажем, что абсолютный дух, мыслящий себя на определенной стадии природного процесса как электричество или магнетизм, и есть тогда в известном смысле только электричество или магнетизм.

Впоследствии я вернусь к этой мысли и укажу все противоречия и парадоксальные выводы, которые она за собой влечет. Сейчас же я остановлюсь еще на двух важных мыслях, лежащих в основе всей концепции трансцендентального идеализма.

Мы уже знаем, что принципом бытия является бесконечная творческая мысль, осуществляющаяся в тех формах природного и разумного бытия, в которых эта мысль себя созерцает, и что реальность абсолютного и те образы, в которых эта реальность дана его созерцанию, тождественны. Спрашивается, откуда же тогда конечность и ограниченность форм природного бы-

* System des transzendentalen Idealismus (Werke Abt. I, Bd. III, с. 341, нов. изд.: В 3 т. Т. 2. С. 15)⁴.

тия, откуда сознаваемая нами конечность нашего человеческого духа? Или иными словами: как примирить бесконечность творческой мощи и деятельности абсолютного с конечностью, присущей тем формам, в которых оно само себя созерцает? Шеллинг находит выход из этого затруднения в соображении, что *я* конечно только потому, что созерцает себя таким, но что в этом созерцании себя конечным оно становится бесконечным, созерцая себя как бесконечное становление — *Werden*: становление бесконечным возможно только как бесконечное преодоление границы, и поэтому самая конечность и постоянный выход из нее являются для *я*, по взгляду Шеллинга, условием осуществления его бесконечной сущности*.

Я уже несколько раз употребил выражение «созерцание» в применении к способу самопознания, свойственному абсолютному *я*. Здесь мы встречаемся опять с одной из основных идей Шеллинга. Как известно, Кант утверждал, что интеллектуальное созерцание никогда не может быть органом и методом нашего познания. Интеллектуальное созерцание возможно только для того ума, который своим мышлением о вещах создает познаваемые вещи. И вот, по взгляду Фихте и Шеллинга, Кант не заметил, что его трансцендентальный идеализм служит лучшим основанием для признания интуитивного характера нашего мышления. В самом деле, если быть, значит мыслиться существующим, и если поэтому бытие абсолютного *я* осуществляется в тех формах, в которых оно созерцает свое бытие, — в образах природной действительности и в конечных интеллектах, во всем богатстве и многообразии их внутренней жизни, — то не присутствует ли во всех процессах действительности и во всем познаваемом самомышлении абсолютного *я*, своим творчеством создающее предметы познания и в этом же самом творчестве их познающее? Понятие интеллектуального созерцания становится основным в философии Фихте и Шеллинга, и задача философской системы определяется ими как изображение пути, который проходится абсолютным *я* в процессе его интеллектуального самосозерцания. Посмотрим, как представляется Шеллингу этот путь.

Я уже указывал, что природа характеризуется Шеллингом как еще не достигший самосознания дух. Формы природного бытия, в глазах Шеллинга, — только неудавшиеся попытки духа подняться до степени понимания своей истинной сущнос-

* Syst. des tr. Idealismus (Werke, отд. I, т. 3, с. 383; или нов. изд. (Auswahl in 3 Bänden), т. 2, с. 57).

ти. Эта ступень доступна духу только с того момента, когда он в состоянии отрешиться от форм природной жизни, когда он, оторвавшись от этих форм, начинает жить в своей внутренней, идеальной стихии. Достигнув этой высшей ступени, дух начинает сознательно воспроизводить то, что совершено им было в состоянии бессознательности. Слепое творчество духа в природе становится зрячим в процессе рефлексии на самого себя, на свое воплощение в природных реальностях. Таким образом, тот процесс сознательного творческого самопознания духа, ступени которого изображает Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма», по существу тождествен с творчеством духа в природе и отличается от него тем, что полнее и совершеннее выражает сущность и смысл моментов природного бытия.

Первая ступень, на которой «Система трансцендентального идеализма» застаёт дух, — ощущение, т. е. та граница, которую дух бессознательно поставил своему творчеству. Благодаря ощущению — *Empfindung* — дух находит себя — *findet sich*, — поясняет игрой слов свою мысль Шеллинг. Но ощущение — только первая стадия самочувствия духа. Дух возвышается над поставленной им самому себе границей, и в новом акте бессознательного творчества восходит от ощущения к созерцанию внешнего предмета, облекая ощущения в формы пространства и времени и внося в них идеальные связи, категории. Здесь Шеллинг вплотную подходит к идеям Канта и Фихте и описывает весь этот процесс, строго следуя примеру своих учителей. Только противопоставив себе внешний мир, — мир, развернутый в пространстве и времени, прикрепленный к материальному субстрату и связанный законом причинности и взаимодействия частей, дух достигает истинного самочувствия и познаёт себя наряду с природными внешними реальностями в качестве определенного ограниченного интеллекта. На этой ступени дух приобретает вторую ограниченность, снимающую первую, т. е. ту, которую дух положил в себе в ощущении. Теперь дух может возвыситься и над положенной им в творческом созерцании границей и подняться на новую ступень — ступень рефлексии. В рефлексии дух перестает сознавать себя только зависимым от внешнего мира, а понимает себя как творческий источник своих актов, направленных на познание природы. Теперь дух действительно отрешается от форм природного бытия, в которые он дотоле был всецело погружен, и способен сознать себя как самоопределяющуюся к действию силу, т. е. как нравственную волю, повинующуюся автономному закону.

В период, следующий за стадией рефлексии, дух поднимается из мира природы в область нравственного порядка и заканчивает цикл своего чисто теоретического развития.

Ощущение, творческое созерцание и рефлексия — таковы три потенции, которые нашла в духе теоретическая философия трансцендентального идеализма. Посмотрим, как раскрываются эти потенции в природном бытии, которое в своем развитии претворяется в сознающий себя дух.

Две изначала присущие абсолютному *я* силы: сила, влекущая его к осуществлению его бесконечной природы, и сила, противодействующая первой, источник трех границ, которые полагают в себе *я*, рефлектируя свою сущность, воплощаются в природном процессе в качестве сил отталкивания и притяжения, основных сил материальной субстанции. Выражением равновесия этих противоборствующих друг другу сил является, по Шеллингу, сила тяготения. Так реализуется в природе первое самоограничение духа. Формы продуктивного созерцания осуществляются в природе через распространение создавшейся путем самоограничения абсолютного *я* материальной энергии по трем измерениям пространства. При этом Шеллинг пытается показать, что трем измерениям пространства соответствуют выводимые им диалектическим путем из понятия материальной силы: магнетизм, электричество и химизм.

Магнетизм, линейно распространяющаяся сила, создает первое измерение пространства, электричество, распространяющееся по поверхности, — второе измерение, и, наконец, химизм, начало взаимного проникновения тел, рассматривается Шеллингом как принцип трехмерной телесности. Тройственность этих основных сил синтезируется, далее, в гальванизме, четвертой категории физики. Так строится абсолютным *я* материальная природа. Мыслимые в категориях нашего ума отношения вносят порядок и связность в заполняющую трехмерное пространство энергию материального мира и образуют из нее стройный космос, способный предстать нашему *я* как равноправное с ним *не-я*.

Я не буду долее останавливаться на всех этих странных конструкциях Шеллинга: несостоятельность их слишком очевидна. Для нас важнее самая неизбежность для Шеллинга предаваться такого рода фантастическим предположениям, неизбежность, вытекавшая из самого принципа его трансцендентального идеализма, согласно которому, как я указывал, Шеллинг ставил знак равенства между понятиями быть и мыслиться существующим. Последовательно проводя этот взгляд, Шеллинг

совершенно отрицал различие между актами мысли и теми идеальными содержаниями, на которые акты направлены. Отрицание такого различия позволяло Шеллингу отождествлять образы материального мира с теми актами нашего *я*, через которые и в которых мы представляем себе эти образы. Конечно, такое отождествление абсолютно неосуществимо, и всякая попытка провести его до конца рушится. Однако Шеллингу ничего не оставалось, как идти по раз избранному пути, и вся натурфилософская часть «Системы трансцендентального идеализма» представляется как совершенно безнадежная попытка установить не только полный параллелизм, но и внутреннее тождество между двумя в существе своем совершенно несравнимыми рядами: между моментами и факторами природной действительности и внутренними актами нашего *я*, познающего природу... «*Я*, строя материю, строит само себя», — говорит Шеллинг*, и в этой фразе выражает основную мысль своей натурфилософии во всей ее несостоятельности.

В качестве последнего воплощения абсолютного в природе Шеллинг рассматривает принцип организации. Организм, в живом круговороте своего бытия имеющий себя и исходной и конечной точкой своей деятельности, есть живое и совершеннейшее осуществление *я*, с его деятельностью, исходящей из *я*, как из своего центра, и к *я* возвращающейся. Вместе с тем организация есть та почва, на которой над миром природы вырастает мир нравственных отношений. Таким образом, цикл природного развития и процесс эволюции теоретического разума совпадают и в их конечных пунктах.

Вышедшее из сферы природы и оторвавшееся от нее в некоторой «трансцендентальной абстракции» абсолютное *я* осуществляет теперь свою природу как нравственная воля, повинующаяся долгу в форме категорического императива. Здесь мы снова попадаем в круг идей Фихте. Шеллинг раскрывает идеалы своей этики, как индивидуальной, так и социальной. Он набрасывает план развития человеческой истории, вплоть до того момента, когда, наконец, наступит в истории примирение свободы и необходимости в грядущем царстве духа. «Когда начнется этот период, — говорит Шеллинг, — мы не можем сказать. Но когда наступит этот период, тогда будет и Бог»**.

* Syst. d. tr. Id. (Werke, I отд. Т. 3. С. 452. Нов. изд.: в 3-х т. Т. 2. С. 126).

** Syst. d. tr. Id. (Werke, отд. I. Т. 3. С. 604. Нов. изд.: в 3-х т. Т. 2. С. 278).

Но в качестве нравственной воли абсолютное *я* не находит окончательного выражения своей истинной сущности. Бессознательное, необходимое творчество *я* подавлено и подчинено в сфере морали творчеством сознательным, свободным. Истинная гармония между свободой и необходимостью возможна только в сфере красоты, в творчестве которой действуют как равноправные свобода и необходимость. Поэтому высшей ступенью интеллектуального самосозерцания для абсолютного *я* является созерцание эстетическое, созерцание себя в красоте. «Искусство, — говорит Шеллинг, — есть высочайшее явление для философа именно потому, что оно как бы раскрывает ему Святая Святых, где в вечном и первоначальном единстве, в едином пламени, пылает то, что разобщено в природе и истории и что вечно должно бежать одно от другого в жизни и деятельности, а также и в мышлении. Взгляд на природу, который искусственно создает себе философ, в искусстве оказывается первоначальным и естественным. То, что мы называем природой, есть поэма, содержание которой закрыто для нас таинственными, чудесными письменами. Однако загадка раскрылась бы, если бы мы увидели в ней Одиссею духа, который, чудесно обманываясь и ища себя, бежит от самого себя. В самом деле, смысл мира виден сквозь чувственную оболочку его, как смысл слов доступен нам через их звуки, как видна сквозь полупрозрачный туман страна фантазии, в которую мы стремимся»*.

Таково, в самых общих чертах, содержание «Системы трансцендентального идеализма». Легко заметить значительную шаткость и неопределенность всей концепции Шеллинга, ее как бы переходный характер. Действительно, «Система трансцендентального идеализма» не только подводит итог предпринятой Шеллингом разработке трансцендентального идеализма, она указывает на скорый выход Шеллинга из этого направления, на скорый разрыв с ним.

Шеллинг пытается провести чисто имманентный взгляд на познание, пытается отождествить понятия быть и мыслиться существующим. Но как плохо проводится им такое понимание познания! Как противоречит этому взгляду учение о бессознательном творчестве *я*, которое своими актами незаметно для себя создает образы действительности, ничего общего с этими актами не имеющие, не могущие даже быть их символами! А между тем трансцендентальный идеализм Шеллинга требует, чтобы акты *я* и те созерцания, на которые акты направлены,

* Syst. d. tr. Id. (Werke, I отд. Т. 3. С. 628. Нов. изд. Т. 2. С. 302).

были совершенно тождественны. Вместо такого тождества мы видим непроходимую пропасть. Абсолютное я вместо того, чтобы осуществляться в своих созерцаниях, оказывается всецело трансцендентным им. Трансцендентным остается оно даже тогда, когда в своих созерцаниях раскрывает свои высшие потенции: и в эстетическом созерцании характер познания остается символическим, м<ожет> б<ыть>, даже более символическим, чем где бы то ни было.

Шеллинг оставался только один способ сохранить принцип трансцендентального идеализма — принцип тождества бытия и мышления: он должен был стать на точку зрения, близкую к миросозерцанию элейцев. И Шеллинг фактически пошел по этому пути. В следующих за «Системой трансцендентального идеализма» произведениях Шеллинг признает символический и неадекватный характер знания всего конечного, а самое конечное бытие, как природное, так и духовное, объявляет всецело призрачным. На время Шеллинг становится на точку зрения акосмизма и пытается растворить всю действительность в неподвижном и тождественном самому себе абсолютном.

Но такой взгляд не мог долго владеть мыслью Шеллинга. Живой ум его, восприимчивый к иррациональной стихии сущего, заставил его переделать свои взгляды в новом направлении. Последний период творчества Шеллинга посвящен разработке философии, которую он характерно называет «*трансцендентальным реализмом*» и этим обозначает ее противоположность философии первого периода, *трансцендентальному идеализму*, с которым мы познакомились. Бесконечное богатство и таинственность сущего, только частично доступного нашей мысли и при этом доступного по преимуществу в знании символическом, гадательном — такова тема, разработке которой посвящены труды последнего периода творчества Шеллинга. Это признание иррациональной стихии бытия, его неизмеримой мощи и богатства, с которым бессильна справиться наша мысль, роднит Шеллинга с другим философом-романтиком, труды которого в наши дни по преимуществу приковывают к себе внимание философов. Я имею в виду современного нам мыслителя, Анри Бергсона⁵, глубокие интуиции которого, по-видимому, готовят новый период философского творчества.





Г. Г. ШПЕТ

История как проблема логики

Критические и методологические исследования

<...> То, что Кант писал по адресу Фихте, еще в большей степени должно быть отнесено к Шеллингу, который неоднократно заявлял о необходимости считаться только с «духом» критицизма, а не с буквой кантовского учения. В замечании к одной из своих статей, напр<имер>, он решительно заявляет: «В виду некоторых отзывов, которые я слышал о первых главах этой статьи, я считаю необходимым указать, что я отнюдь не собирался ни переписывать того, что написал Кант, ни узнавать, чего собственно Кант *хотел* со своей философией, а только, чего он, *по моему пониманию, должен* был хотеть, если только в его философии есть внутренняя связь» *. Правы были, я думаю, те, от кого Шеллинг слышал непонравившееся ему замечание: в интерпретации «духа» кантовской философии он вел себя слишком свободно, и можно прямо утверждать, что уже в первых его произведениях не осталось ни буквы, ни духа Канта. Уже в первых своих работах Шеллинг опирается на Спинозу, Лейбница, Якоби, находя у них не только полезную для себя мысль или частность, но нередко, обращаясь к ним за подкреплением собственных принципов. Как ни высоко он ценит Канта и новый поворот философии, исходивший от него, положительные принципы свои он берет не от Канта; напротив, самого Канта он исправляет по этим принципам.

Именно только на Шеллинге мы и имеем в виду здесь остановиться, так как вопрос об истории сразу привлекает к себе его внимание **, и раньше этого вопроса складывалось у Шел-

* WW. I, B. 1, S. 375; ср. Ib. S. 404, 348, др.

** Лиско в значительной степени прав, когда он, отметив уже в юношеских работах Шеллинга особый философский интерес к пробле-

линга независимо от Фихте*. Собственно законченное представление о Шеллинге можно получить только, рассмотрев его Систему трансцендентального идеализма и его Лекции о методе академического изучения. Обычно так и оценивают философию истории Шеллинга, т. е. принимая во внимание все им высказанное по этому вопросу. Но наша цель состоит только в том, чтобы показать *первый шаг*, характеризующий направление, в котором пытается решить историческую проблему послекантовская философия; с него же мы начнем и вторую часть наших исследований.

Мне кажется необходимым здесь же, хотя бы кратко, затронуть этот вопрос, чтобы сразу подчеркнуть свое мнение, радикально расходящееся с распространенным в некоторых философских кругах убеждением, будто философия истории немецкого идеализма вырастает на почве кантовского критицизма. Но *post hoc* не есть все-таки *propter hoc*!¹ Напротив, с первых шагов Шеллинг, — а он первый из идеалистов поднял вопрос об истории, — уклоняется от Канта; еще больше — романтизм; еще больше — Гегель. Шеллинг ставит вопрос о Философии истории впервые в «Общем обзоре новейшей философской литературы», помещенном им в «Философском журнале» в 1797 и 1798 гг.; статья о Возможности философии истории следовала непосредственно за его Статьями к изъяснению идеализма наукоучения, которые в свою очередь составляли развитие некоторых тем, затронутых Шеллингом уже в его Философских письмах о догматизме и критицизме (1795). Таким образом, все эти работы проникнуты одним духом и даже одной мыслью и могут осветить нам вопрос о *первом положительном* шаге новой философии**.

ме истории, заключает: «Dieser Kampf zwischen Geschichte und Philosophie, unmittelbarer Erfahrung und Wissenschaft, Nothwendigkeit und Freiheit wird uns in allen Schriften Schellings wieder begegnen, die Auflösung des Zwiespalts ist das Ziel, welches seine Philosophie anstrebt» (H. Lisco, Die Geschichtsphilosophie Schellings 1792—1809. Jena 1884. S. 8).

* Ср. Georg Mehlis, Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804. Heidelberg 1907. S. 69.

** Впоследствии в Системе трансцендентального идеализма Шеллинг почти буквально повторяет некоторые мысли об истории, высказанные в упомянутом обзоре, но, с другой стороны, он высказывает и новые мысли, а потому мы строго ограничиваем свою задачу истолкования «первого шага» Шеллинга только названным в тексте материалом.

Иногда Канту ставят в особую заслугу то обстоятельство, что он сделал попытку восстановить подлинный, платоновский смысл термина «идея» и таким образом способствовал устранению той неопределенности в употреблении этого термина, которая господствовала в философии XVIII в. У самого Канта этот термин приобретает, хотя и далеко не платоновское значение, но некоторыми сторонами все же соприкасается с последним, поскольку у Платона, во всяком случае, *идеи* присуще и регулятивное значение. И поскольку речь идет о терминах *как словах*, Кант бесспорно вносил своим распределением не только твердый порядок в терминологию*, но вместе с тем с пользой для философии противодействовал укоренению термина английской философии, *idea*, обозначавшего простое «представление», а не продукт *разумного* усмотрения. Но если посмотреть на дело по существу, то окажется: 1) что ограничение «идеи» разумно-регулятивной функцией совершено Кантом произвольно и вопреки традициям положительной философии, 2) что поэтому «заслуга» Канта не простирается дальше распределения *слов*, так как *значение* термина «идея» в философии XVIII в., именно в рационалистической философии, *не было утеряно*, а напротив, поддерживалось очень настоятельно. Кант этого не заметил, и по очень простой причине, потому что значение платоновской идеи, *как предмета непосредственного разумного, через Ratio, усмотрения, сохранилось в том самом понятии ratio*, которое Кант устранял уже в своей докритической философии**. Для его же критической философии понятие идеи, как регулятивного принципа, является коронным понятием.

Положительный сдвиг с кантовского негативизма прежде всего должен выразиться в новом утверждении конститутивно-

* Kr. d. r. V. S. 376—377 В.

** Конечно, термины *ratio* (как разумное основание) и *idea* (как *ἰδέα*) не покрывают всецело друг друга, но указываемое мною сходство их значения касается, бесспорно, самого *существования* их. Было бы весьма интересной и важной задачей проследить исторически и сравнительно странствия обоих терминов по истории философии в их то сближающемся до тождества, то расходящемся применении. В особенности интересно, конечно, употребление этих терминов в средневековой философии, где соответствующие определения можно найти у Августина, Скота Эриугены, Фомы Аквинского² и др., напр<имер>, Эриугена: «...ἰδέα quoque, id est, species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt...» (De divis. naturae, II, 2. P. 529 по изд. Миня).

го значения идеи. Шеллинг обнаружил поистине философский гений, *начав* с этого утверждения. Но тем самым он создает новую по сравнению с Кантом почву для философии и методологии истории. Гольдфрих * совершенно правильно отмечает эту разницу между Кантом и Шеллингом: «Кант исходил из противоречия между произволом в частности и планомерностью в целом и опосредствовал его регулятивно благодаря введению идеи в субъективном смысле, как методологического средства исторического построения. Шеллинг обнаруживает ту же противоположность. Но кантовское разрешение через посредство идеи становится у него из регулятивного конститутивным». Как же это произошло?

Камнем преткновения для всех серьезных сторонников кантовской философии, как и источником ее критики со стороны противников, являлась пресловутая «вещь в себе» Она именно вводила столь нестерпимый для Фихте и Шеллинга дуализм, на преодоление которого и направляются прежде всего их крайние усилия. Установление «единого принципа» философии стало ближайшей и настоящей потребностью философии, как ее понимали Фихте и Шеллинг. И Шеллинг только воспользовался готовой мыслью рационализма, именно его учением о *ratio*, когда признал, что раз *все обусловлено*, то принцип, начало этого всего, можно найти только в том, что *безусловно*, т. е. в том, что может быть разумным основанием для всего, но само уже не имеет дальнейшего основания. «Нет положения, — утверждает Шеллинг, — по своей природе лишено в большей степени основания, чем положение, которое утверждает абсолютное в человеческом знании. Именно потому, что оно утверждает абсолютное, для него самого нельзя уже привести никакого основания» **. Смысл кантовской критики состоял в том, что источником всякого синтеза у него было не разумное основание, а деятельность трансцендентальной аперцепции или трансцендентального *я*. Связь Шеллинга с Кантом в том и сказывается, что это *я* ставится им на первых порах на место рационалистического Бога как первого принципа, но уже с самого начала обнаруживается и отступление Шеллинга от Канта, когда это *я* из «условия возможности» априорных синтетических суждений превращается в Абсолютное, т. е. само *я* наделяется атрибутами разумного основания.

* *Goldfriedrich*. Die historische Ideenlehre in Deutschland. Brl., 1902.
То же самое отмечает и К. Фишер. Шеллинг. С. 316.

* WW. I, B. 1. S. 308.

Безусловное как разумное начало — это уже голос Спинозы и Лейбница — есть источник необходимости, но само оно — *свобода*. *Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione* — утверждал именно Лейбниц*. Понятие свободы у Шеллинга, таким образом, с самого начала есть понятие метафизическое и конститутивное, ибо свобода есть ничто иное, как разумное основание.

Другой вопрос — состоятельно ли рассуждение Шеллинга и в какой мере оно правильно, но, очевидно, что при таких принципах нельзя удержать той философии истории, которую мы встретили у Канта, где закономерность исторического процесса создавалась «планом» природы, а свобода понималась не как свобода безусловного, а как свобода человеческой воли. Коренное различие, которое и дает нам право утверждать, что именно у Шеллинга начинается новый, поворотный пункт в философском и методологическом решении исторической проблемы! Наиболее остроумное, что было сказано по этому вопросу теми, кто хочет видеть в Шеллинге развитие кантовских идей, а не их «снятие», принадлежит Мелису. По его толкованию, в политически-прагматическом и психологическом изображении всемирной истории, которое мы находим у Канта, нужно видеть только «экзотерическую»³ сторону кантовского учения**. «С этой интерпретацией философии истории Канта, с односторонним подчеркиванием того, что в ней только экзотерично, Шеллинг, конечно, никоим образом не мог отдать должное великой мысли своего предшественника». Может быть, это так, — но ведь для непосвященных в тайны кантианской магии эзотерическая сторона кантовского учения есть вещь недоступная и, вообще говоря, даже неинтересная ни для кого, кроме членов самого «братства»... В частности Шеллинг определенно заявлял, что ему неинтересно, чего «хотел» Кант, а важно только, к чему его принципы логически «принуждали». Удивительно, как Мелис не замечает, что они «принуждали» к *новому* отношению к исторической проблеме, иному, чем отношение Канта, когда он сам пишет, — хотя и включая в это признание смягчающие оговорки, — нижеследующие слова: «В философии истории свобода вовлекается Кантом до известной степени во временной процесс развития, тогда как рядом с этим *sub specie aeternitatis* стоит интеллигибельный акт свободы, конституирующий метафизический характер отдельной индивиду-

* Edit. Erdm., p. 669.

** Mehlis, o. C., S. 8 и 54.

альности. Этот интеллигибельный акт свободы как такой остался одинаково неплодотворным как для кантовской философии истории, так и для этики, тогда как в философии Шеллинга он приобрел первенствующее значение»*. Но ведь в этом вся суть, и ясно, что утешающее различие экзотерического и эзотерического кантианства дела не меняет.

Факт, что эмпирическая свобода воли человека, как это имеет место у Канта, и абсолютная свобода безусловного, к которой устремляется Шеллинг, лежат в принципиально различных областях, приобретает особенное значение, когда оказывается, что для постижения этой «свободы» мы нуждаемся в особом источнике познания. И самое замечательное, что этот источник есть *отвергнутая Кантом* столь решительно как нелепость *интеллектуальная интуиция*.

По Мелису, и в этом оказывается виноват Кант **: «Кантовская априорная конструкция истории немало способствовала тому, чтобы побудить его последователей к метафизическим спекуляциям. Знание мирового плана, которое предпосылала эта конструкция, не могло быть приобретено средствами простого рассудка, философия нуждалась для этого в органе, который обеспечивал бы ей возможность проникнуть в сокровеннейшую сущность вещей и этот орган философия нашла в интеллектуальной интуиции... Вместо того, чтобы исследовать в смысле теории познания на основе категориальных отношений и отнесения к ценности, ставят историю на метафизический базис». Не есть ли это уже совершенно эзотерическое толкование Канта, раз вопрос поднимается о *ценностях*? И все-таки выходит Шеллинг отступился от Канта! Но Мелис совершенно не прав, если думает, что интеллектуальная интуиция вводится Шеллингом для познания «мирового плана», — означает ли это знакомство с «намерениями природы» или с ценностями «долженствования». Не Кант дал повод к «метафизическим спекуляциям» и введению интеллектуальной интуиции для познания абсолютного, а это есть простое восстановление традиций положительной философии. Это — только плохое знание и непонимание рационализма, когда думают, будто рационализм есть теория, стремящаяся познать вселенную с помощью одного лишь рассудка с его исключительно логическими функциями, т. е. с помощью чисто аналитического образования понятий и выводов, как чисто логического и формального перехода

* Ibid. S. 8.

** Ibid. S. 27.

от положения к положению. Шеллинг изучал историю философии не по Бруксеру⁴, и источником его учения об интеллектуальной интуиции было учение Спинозы, как оно изложено у самого Спинозы. То кантовское — и то через Фихте, — что сюда было внесено Шеллингом, состояло только в перенесении разумного основания рационалистов из Бога в я. Впоследствии, как известно, Шеллинг искупил и этот грех субъективного идеализма.

Шеллинг убежден, что сам Спиноза почерпнул свою интеллектуальную интуицию из самосозерцания*. Это толкование неосновательно в том отношении, что оно превратило бы рационализм Спинозы в спиритуализм! Намеренно ли или не намеренно здесь допущена Шеллингом ошибка, совершенно неважно, важно только: в отношении Спинозы, что Шеллинг мог, действительно, найти в нем опору для рационализма и для учения об интеллектуальной интуиции, но не для субъективизма, а в отношении Канта, что Шеллинг идет таким образом не только против буквы, но прямо против *духа* кантовского учения. Только один раз Кант выступает на защиту духа своего учения, — это в своем «Опровержении идеализма»⁵, и, как не трудно видеть, здесь, действительно, речь идет о существенном для кантовской философии моменте. Шеллинг явно идет против кантовского утверждения и примыкает к той формулировке декартовского «проблематического идеализма», которая, по Канту, выражается одним утверждением: «Я есмь»**.

...Что же такое интеллектуальная интуиция, по Шеллингу? Нам присуща, говорит он***, чудесная способность в смене времени проникать к своему я, обнаженному от всего внешне-

* Шеллинг ссылается при этом на пол. 30, кн. V, Этики Спинозы, цитируя его след. обр.: «Mens nostra, quatenus se sub Aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi» (Письма о догматизме и критицизме. Письмо 8. WW. I, B. 1, S. 317). В этой цитате пропущено после словечка se «et corpus», что лишает ссылку Шеллинга всякого авторитета! Логическое же ударение этого положения Спинозы лежит на словах sub specie aeternitatis. В доказательстве этого положения Спиноза дает след<ующее> определение — разрешающее, кстати сказать, circulus vitiosus его определения 8 Части I, — Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam. Итак, вопрос собственно в том, как мы приходим к усмотрению essentia.

** Kr. d. r. V. S. 274 ff. B.

*** WW. I, 1, S. 318 f.

го, и таким образом созерцать вечное в форме неизменности. Эта потенция есть интимнейший, подлиннейший опыт, от которого единственно зависит все, что мы знаем и чему верим о сверхчувственном мире. «Эта интуиция прежде всего убеждает нас в том, что что-то в собственном смысле *есть*, тогда как все прочее только *является*». От чувственной интуиции эта интуиция отличается тем, что проистекает только из *свободы*, и неведома тому, кто, находясь под властью объектов, едва доходит до сознания. Но и для лишенных свободы самосозерцания доступно некоторое приближение к ней, некоторое чутье или углубление (*Tiefsinn*), само ускользающее от сознания и раскрытия, — Якоби описал такое состояние. «*От опытов*», от непосредственных опытов должно исходить все наше знание: это — истина, высказанная уже многими философами, которым для полной истины недоставало только выяснения вида этой интеллектуальной интуиции. Конечно, от опыта должно исходить наше знание, — но так как всякий направленный на объект опыт опосредствуется каким-нибудь другим опытом — от *непосредственного* опыта в самом узком смысле слова, т. е. опыта самочинного и независимого от всякой объективной причинности. Только этот принцип — интуиция и опыт — может вдохнуть жизнь в мертвую, неодушевленную систему; даже самые отвлеченные понятия, которыми играет наше познание, связаны с некоторым опытом, который направлен на жизнь и конкретное бытие».

Учение Шеллинга об интеллектуальной интуиции по существу означало принципиальное отречение от Канта, хотя Шеллинг продолжал утверждать, что он действует «в духе» критической философии. В то же время это было явное возвращение к рационализму. Об этом свидетельствует не только прямое указание Шеллинга на Спинозу. Достаточно вспомнить, что дух рационализма, даже в его школьном вольфовском выражении, ни в чем так не сказывается, как в определении разума как способности непосредственного усмотрения связи истин, восходящих к их первому «самостоятельному» основанию*. Пусть Абсолютное называется у Шеллинга до поры до времени Я, а не Богом; но Абсолютное, как *causa immanens*, есть вещь безусловно иного порядка и иного философского узрения, чем Абсолютное, которое можно толковать только как «моральную идею» и роль которого сводится только к тому, чтобы дать нам

* Ср. в особ. § 930 нем. Метафизики Вольфа: «Was selbständig ist, hat den Grund seiner Wirklichkeit in sich» usf.

критерии для «оценок», вместо того чтобы служить конститутивным принципом самой действительности. Таким образом, интеллектуальная интуиция, действительно, не была ни «отношением к ценности», ни выражением категориального отношения — по сравнению с кантовской философией она была *новым* принципом.

В Письмах о догматизме и критицизме Шеллинг очень удачно формулирует разницу между догматизмом и критицизмом*: «Вы никогда не могли понять, как могут навязывать догматизму утверждение, что вообще не существует синтетических суждений. Вы давно уже знаете, что обе системы были не согласны не в вопросе: существуют ли вообще синтетические суждения, но в вопросе, идущем гораздо дальше: где лежит принцип того единства, которое выражается в синтетическом суждении». Этот принцип рационализм видел в разумном основании, имеющем предметное «объективное» значение, критицизм — в синтетической деятельности субъекта познания. *Формально* Шеллинг также ставит *я* на место Бога, но, находя в *я* Абсолютное, последнее основание, само не имеющее основания иначе как в себе же, он тем самым находит в нем Бога и возвращается к рационализму**, который восходит в конце концов к платонизму.

Уже в Статьях к уяснению идеализма наукоучения⁶ Шеллинг вводит новое понятие, которое характеризует его понимание *я* вовсе не как гносеологического субъекта, это понятие — *дух****. Дух, по Шеллингу, есть то, что является только *своим собственным* объектом. «Дух должен быть объектом для *самого себя*, однако, постольку он не есть объект *первоначально*, а есть абсолютный *субъект*, для которого *все* (и он сам) является *объектом*». В связи с такой интерпретацией «субъекта» *resp.* объекта для Шеллинга возникает идея нового решения старой проблемы об отношении «бесконечного» и «конечного». Явля-

* Письмо третье. WW. I, 1, S. 295.

** В Письме шестом (WW. I, 1, S. 308—309 Anm.) Шеллинг замечает: «Бог есть, — это самое недоказанное, самое недоказуемое, самое необоснованное положение, столь же необоснованное, как высшее основоположение критицизма: “я есм!” Термин “Бог” заимствован из богословия, термин *я* — из психологии, но в переводе на онтологический язык или на язык “первой философии”, какая же разница в их смысле? Но разница между *я* как “гносеологическим” субъектом познания, и *я* как метафизическим Абсолютным, очевидна, — как между холостым и боевым патроном...»

*** WW. I, 1, S. 366 f.

ется дух конечным или бесконечным? Как *объект* он должен быть конечен, но так как он не является объектом *первоначально*, то по своей природе он не может быть конечен. В нем заключается самое первоначальное *объединение бесконечного и конечного* — что само уже составляет определение духа. Та самая интеллектуальная интуиция, которая дает нам постигнуть в одном общее и частное, единое и многое, раскрывает нам и это объединение бесконечного и конечного*. Таким образом, открывается путь для нового разрешения старой антиномии. При этом, разумеется, и на область конечного, на область *исторического* в самом собственном смысле слова, должен пролиться новый свет. Из Писем о догматизме мы можем увидеть, что направление, в котором движется мысль Шеллинга, действительно, должно для проблемы истории представлять особый интерес**.

Главное дело всякой философии, говорит здесь Шеллинг, состоит в решении проблемы конкретного существования, «присутствия» (Daseyn) мира. Но поскольку философия исходит от «бесконечного», как она может прийти к «конечному»? Это — проблема *всякой* философии, но решение ее возможно, по мнению Шеллинга, только *одно*, и это решение дано Спинозой: такого перехода нет. Это — единственное возможное решение, хотя различные философские системы могут давать ему различные толкования. Но тут Шеллинг и высказывает мысль, которая само собою выдвигает на первый план вопрос об истории: «Философия, правда, не может перейти от бесконечного к конечному, но она может переходить обратно, от конечного к бесконечному». Поскольку такой вопрос может быть признан одним из основных вопросов философии, постольку уже утверждается принципиальное место *философии истории*, так как этот вопрос и есть ее собственный вопрос.

В цитированных статьях Шеллинг сам утверждает***: «Все действия духа направляются на то, чтобы *представить бесконечное в конечном*. Цель всех этих действий — *самосознание*, и история этих действий есть ничто иное, как *история самосознания*». Но «история самосознания» или лежит в области принципов, тогда это есть чистое описание сознания, или «феноменология», или это есть история осуществления разума в

* О связи этой проблемы с философией истории по позднейшим сочинениям Шеллинга см. Mehlis, o. C., Kap. VI, S. 118 ff.

** Письмо седьмое WW. I, 1, S. 313 ff.

*** WW. I, 1, S. 382.

действительности*, тогда это — философия истории. Между тем Шеллинг в своем «Обзоре», заканчивающем эти статьи, прямо утверждает, что «философия истории невозможна»! Как это понимать? **

В своих рассуждениях о возможности философии истории*** Шеллинг исходит из мысли, что если бы математический метод стал методом всеобщим, — при каком-то условии было бы достигнуто совершенство всех научных знаний, — то всякий эмпиризм в науках должен был бы исчезнуть. Отсюда естественный вопрос: вся ли область опыта или только часть, и какая именно, входит в состав науки κατ' ἐξοχήν? К области опыта относят, с одной стороны, природу, с другой стороны, историю; это деление соответствует делению на теоретическую и практическую философию; следовательно, должна быть философия природы и философия истории. Шеллинг таким образом принимает кантовское деление. Но спрашивается, входит история в состав науки κατ' ἐξοχήν или по терминологии Канта можно было бы сказать: в состав «собственно науки»? Другими словами: «возможна ли философия истории»? Шеллинг предпринимает попытку ответить на этот вопрос и замечает по этому поводу, что он не знает ни одной сколько-нибудь глубокой критики возможности философии истории. Между тем само только что указанное разделение взято Шеллингом от Канта и Кант в девятом положении своей «Идеи»⁷ заявлял уже, что философия истории возможна.

Забегая несколько вперед, мы можем пролить свет на отношении Шеллинга к Канту в этом пункте. Именно в Лекциях о

* Шеллинг, кстати, утверждает, что «объект философии есть действительный мир» (WW. I, 1, S. 464).

** Означенный Обзор Шеллинга имеет в виду ответить на три вопроса: как возможна философия природы, истории и искусства, но отвечает только на вопрос о возможности истории. В каком направлении был бы в конце концов решен им здесь вопрос о философии истории, однако легко предвидеть, если сопоставить высказываемые им в «Статьях» взгляды с позднейшим отношением его к истории, — именно искусство здесь должно было бы быть высшим синтезом, примиряющим «необходимость» природы и «свободу» истории. Но так как мы намеренно ограничили свою задачу, то и здесь не выходим из пределов Обзора. Рассматривая впоследствии философию истории Шеллинга в целом, я надеюсь показать, что трудности, из которых не мог выйти Шеллинг, возникли у него именно из его желания действовать в «духе» Канта и Фихте.

*** WW. I, 1, S. 461—473.

методе академического изучения* (1803) Шеллинг прямо указывает, что его не удовлетворяет в кантовском понимании истории. Практическая цель истории, говорит он, исключает универсальность и ограничивает предмет. Поучающая цель требует правильной и эмпирически обоснованной связи событий, просвещающей *рассудок*, но, если к этому нет иных добавлений, оставляющей *разум* неудовлетворенным. «И кантовский план истории в космополитическом смысле имеет в виду лишь рассудочную закономерность истории в целом, которую Кант только ищет выше, именно в общей необходимости природы, благодаря чему возникает из войны мир, в конечном счете даже вечный, а из многих других заблуждений возникает, наконец, истинный правопорядок. Но этот план природы сам есть только эмпирическое отражение истинной необходимости, равно как и цель упорядоченной таким образом истории должна бы называться не столько *eine weltbürgerliche*, сколько *eine bürgerliche*, именно — изобразить переход человечества к спокойным взаимным сношениям, промыслу и торговле, а это, в свою очередь, как высшие плоды человеческой жизни и ее напряжения». И Шеллинг приходит к заключению, которое мы пока оставим без рассмотрения, что просто эмпирическая связь событий всегда прагматична, а история в своей высшей идее должна быть независима и освобождена от всякого субъективного отношения, и вообще эмпирическая точка зрения не может быть высшей точкой зрения исторического изложения. Мы обратим внимание только на то, что Шеллинга не удовлетворяет 1) кантовский прагматизм, который в широком смысле есть ничто иное, как привнесение для истории целей *извне*, и который не может удовлетворить требований, предъявляемых к истории со стороны *разума*; 2) кантовское сужение задач истории поставлением ей ограниченных *эмпирических* целей политики; 3) кантовское привнесение «субъективного отношения», т. е. *оценок*. Как раз все специфически кантовские черты, от которых рационализм отчасти сумел быть свободным с самого начала, отчасти шаг за шагом освобождал себя, как от психологических привнесений «здравого смысла».

...Что же предлагает Шеллинг? Мы видели, что Мелис, на протяжении всей своей книжки говорящий о «ценностях» у Шеллинга, тем не менее однажды констатировал, что Шеллинг, как и его время, «вместо того, чтобы исследовать историю в смысле теории познания на основе категориальных отношений

* WW. I, B. 5. S. 309.

и отнесеней к ценности, ставили историю на метафизический базис»*. Назовем принципы Шеллинга «метафизическим базисом», какое за этим словом скрывается содержание?

На свой вопрос о возможности философии истории Шеллинг отвечает, как уже указано, отрицательно. Доказать это можно, по его мнению, анализом понятия истории: нет ли в этом понятии признака, который противоречит такому сочетанию, как «философия истории»? История, как познание того, что совершается, имеет предметом не *устойчивое и пребывающее*, а *изменяющееся, движущееся во времени*. Как легко видеть, это определение слишком широко, чтобы указать специфичность истории, но это есть то самое определение, из которого исходил и рационализм. Но спецификация, вносимая рационализмом, сразу переходила к названию *человека* в качестве предмета истории, чем, как выше не раз уже было отмечено, сразу вносилась в определение *гипотеза*, именно подсказывалось *психологическое объяснение* там, где требовалось прежде всего *логическое* указание предмета. У Хладениуса мы уже встретили более общее определение, где говорилось о «моральном существе», но и это определение не было строго логическим, так как предполагало некоторое *истолкование* исторического процесса, как социального процесса⁸. Классификация предмета истории как коллективного предмета была более методологическим шагом вперед, но, как мы видели, и к этому понятию рационализм подходил не со стороны логики, а преимущественно со стороны конкретного содержания, а опыт теории коллективного предмета, предложенный Хладениусом, опять-таки простирался на предмет истории в широком смысле, и Хладениус не нашел методологического перехода от него к специфической истории. Наконец, специфическое определение Канта, где истории отводилась область свободной воли человека, страдало не только психологизмом в указанном смысле, но прямо делало историю главой психологии, что методологически вело бы к вопиющей нелепости, если бы сам Кант не подставил тотчас другого, как правильно заметил Шеллинг, «эмпирического» истолкования ее задач в смысле выполнения некоторого политического плана.

Шеллинг идет совершенно *новым* путем, что и дало нам право сказать**, что с него начинается новая эра в философском и методологическом отношении к истории. Самый путь Шеллинга есть путь *методологический*. Если история есть познание

* О. с., S. 27.

** См. выше, с. 172⁹.

того, что совершается, то история есть наука о природе, ибо «*природа* есть совокупность всего совершающегося». Наиболее элементарным движением мысли было бы предположить — как это иногда делается в современной логике, — что «природу» просто можно изучать «различными методами» или подходить к ней с «разных точек зрения», тогда получается противопоставление наук естественных и исторических или генерализующих и индивидуализующих и т. п. Шеллинг, однако, ищет основания для методологического различения наук в самом предмете и его существенных свойствах. «Не всякое событие в природе, — говорит он, — есть событие *исторического рода*». Правда, в анналы истории попадают такие события, как землетрясения, наводнения и т. п., но 1) эти события рассматриваются в истории не как *явления* (Erscheinungen) природы, а как *случаи* (Erfolge), касающиеся людей, 2) события в природе попадают в историю только благодаря невежеству людей — повседневные события в нее не попадают, а когда метеоры или кометы выступают в качестве вестников несчастий, то это происходит только потому, что их появления еще не умеют научно объяснить. «Итак: *события, периодически планомерное повторение которых замечено, не относятся к истории, даже если не подмечено правило этого повторения* (так как его предполагают); тем более если оно подмечено!» Обращение звезд, их периодическое появление и т. п. только до тех пор составляют *историю* для человека, пока он не замечает их планомерности; если бы он мог их вполне предопределить, истории неба уже не было бы — так затмения солнца, появление некоторых комет уже не составляют истории... *Что можно априорно различать, что совершается по необходимым законам, не есть объект истории; и обратно, что составляет объект истории, то не должно вычисляться априорно*»*.

Это определение получено из анализа самого предмета, но остается не только формальным и потому все еще слишком широким, если иметь в виду историю как конкретную осуществленную науку, но, сверх того, оно отрицательно. Хотя здесь есть как бы положительное указание на то, что история изучает единичное как единичное, но пока мы не имеем раскрытия того, как из самой сущности предмета вытекает, что он может вычисляться априорно или, обратно, по существу иначе не может узнаваться как апостериорно, мы вправе считать, что это

* Интересно и поучительно сопоставить со всем этим рассуждения Хладениуса...

определение остается *отрицательным*. Оно, точно так же как философия рационализма, *оставляет место* для истории, но еще не определяет ее предмета и метода в их специфичности. Неопределенность такого заключения сказывается прежде всего в том, что все-таки остается сомнение: не является ли история, действительно, только продуктом нашего невежества? Быть может, с развитием наших знаний окажется, что всякое явление природы, как бы ни казалось оно «непредвиденным» и не «планомерным», в конце концов удастся подвести под некоторый закон? Это сомнение может быть устранено только указанием того признака исторического предмета, который показал бы, что перед нами есть предметы, по существу, не подлежащие априорному исчислению, *абсолютно* ему не подлежащие.

Если держаться по-прежнему понятия «природы» как совокупности явлений, т. е. понятия, из которого мы исходили, то мы сразу попадаем на целый ряд затруднений. Прежде всего эта «совокупность явлений» выступает перед нами именно как совокупность постоянно *повторяющихся* явлений. Если здесь и остается место для истории не только как продукта нашего невежества, то все же возникает вопрос, какое право мы имеем превращать исторические *остатки*, устанавливающего законы естествознания, в *предмет* истории как науки, поскольку мы под этим предметом непременно разумеем нечто в себе единое, внутренне связанное и цельное? С другой стороны, вовсе не трудно указать предмет, к существу которого относилась бы *абсолютная* непредвидимость его проявлений, — это предмет, к существу которого относится *свобода*. Между тем явления природы мы характеризуем неизменно, как явления *необходимые*. Необходимость и свобода выступают тут как два рода причинности, принципиально издавна различимых. Рассуждения Шеллинга, к которым мы переходим, в силу сказанных трудностей особенно заслуживают внимания, и в них мы находим нечто новое по сравнению с рационализмом.

Он признает, что если бы мы даже достигли того, что возвели бы естественную *историю* в естественную *систему*, все-таки оставалось бы место для *естественной истории*. В истолковании последней допустимы две идеи: или все отдельные организации суть только различные ступени развития одной и той же организации, или они сводятся к небольшому числу первоначальных видов, разновидностями которой они являются. В обоих случаях мы приходим к «естественной истории в собственном смысле слова». В первом случае мы представляем себе природу в ее свободе развития некоторой первоначальной орга-

низации во всех возможных направлениях; во втором случае нужно было бы допустить некоторый общий первообраз для всех организаций, различные виды которой должны рассматриваться как отклонения от этого первоначального *оригинала*, но и здесь нам пришлось бы рассматривать природу как бы (*gleichsam*) в *свободе* (что не означает еще отсутствия закономерности), поскольку все ее продукты были бы отклонением от некоторого идеала. Общий вывод гласит: «*История вообще есть только там, где имеет место некоторый идеал и где имеет место бесконечно многообразные отклонения от него в частностях, но полное совпадение с ним в целом*; положение, из которого так же непосредственно ясно, что история возможна только о существах, носящих характер *рода*; поэтому мы единственно также из этого положения можем вывести право представлять человеческий род в истории как *одно целое*».

Здесь мы не получили открыто выраженного определения специфически исторического, хотя оно уже ясно и мы к нему сильно приблизились, произведя разделение, которое до сих пор остается для многих неясным, но которое действительно показывает историю в новом методологическом свете. Смысл рассуждений Шеллинга мы видим в следующем.

Идея *развития*, столь глубоко проникавшая философию Лейбница и усвоенная всем рационализмом, была перенесена и в сферу философии истории, как, напр<имер>, и в особенности, у Гердера. Для последнего история κατ' ἔξοχήν была прежде всего «продолжением» естественной истории. Шеллинг делает попытку провести грань между естественной историей и историей в собственном смысле, но не путем изъятия истории из ведения логики и подчинения ее этике и не путем внесения в нее оценок, а путем методологического разграничения понятий. Идея развития, или идея эволюции, имеет место в естественном мире, но это — *история* только условно, это «как бы» свобода. Обратное, значит, история не есть естественное развитие и эволюция. Существенная разница между тем и другим обнаруживается в том, что *предмет истории* нельзя рассматривать как «верхнюю ступень» в том прогрессирующем ряде организаций, который так ясно был показан Лейбницем, но в то же время это не есть принципиально иной мир. Вся суть именно в том, что предмет истории есть «род», и *поэтому* история не может быть высшей ступенью развивающихся организаций. Это есть предмет, *поэтому sui generis?* — до такой степени, что когда к миру природы мы подходим со стороны рассмотрения его как «одного целого», следовательно, прежде

всего конкретно, то мы и здесь встречаем «как бы» историю, именно развитие.

В целом эти мысли Шеллинга — достойное завершение рационализма, но и новая эпоха в философском понимании истории: *род как предмет — новый предмет, не входящий в ряд лейбницевского развития*, не «высшая ступень» органического развития, а нечто *sui generis*, а потому он требует особой логики и особой методологии для своего изучения и изложения, — методы «органической эволюции» не выражают особых черт исторической методологии, так как эволюция только «как бы» история. Мысль Шеллинга отличается от рационализма тем, что в рационализме «общественное» состояние человека рассматривалось просто как *высшая* стадия «естественного» состояния, и, таким образом, история человеческого рода могла быть «продолжением» естественной истории; у Шеллинга же эта «непрерывность», напротив, в том, что «род» есть «предмет» наряду с другими. Только Хладениус подходил к этой мысли со своей теорией коллективного предмета, и даже в своем определении «морального существа» подходил к определению предмета специфической истории. С другой стороны, Кант также видел носителя истории в роде, но для него это была совокупность «свободных человеческих волей», и «род» как предмет у него вырывался из определений логики. Шеллинг сумел соединить «естественность» предмета истории с его специфичностью. В чем же эта специфичность, т. е. в чем тот подлинный, свой *собственный* признак истории, который отличает ее от естественной истории?

Свобода, усматриваемая в естественной истории, есть только *видимость* свободы, ибо история эта есть только «как бы» свобода. Если и не абсолютно, то относительно все же возможно усмотреть направления ее «свободной деятельности» как априорно необходимые: «История в единственном, самом истинном смысле только там имеет место, где *абсолютно*, т. е. для всякой степени познания, *невозможно априорно определить направления свободной деятельности*». Отсюда получается следующих два положения: 1. То, что не прогрессивно, не есть объект истории, — прогрессивно, т. е. именно не кругообразно, не механически. Поэтому животное не может иметь истории, так как оно не может выйти из круга своих действий, оно навсегда останется тем, что оно есть; то, чем оно будет, предуказано ему законом механизма. Людям их история не предписана, а делается ими; особенный признак человека в том, что его история, хотя и *должна* быть планомерной в практическом смысле, од-

нако не может быть таковой в теоретическом смысле. Не может быть также истории «животного рода», так как здесь «род» не прогрессирует, всякий отдельный индивид *в совершенстве* выражает понятие рода, всякий индивид реализует его идеал. У человечества есть традиция, идущая от поколения к поколению, постоянное строительство на фундаменте, заложенном прежними поколениями, и т. д. — 2. *Где механизм, там нет истории, и обратно, где история, нет механизма.* Часы не могут иметь истории. — Оба эти положения объединяются в третьем: *О чем возможна априорная теория, о том невозможна история, и обратно, только то, для чего нет априорной теории, имеет свою историю.* «Следовательно, если у человека есть история (a posteriori), то только потому, что у него ее нет (a priori); словом, потому, что он свою историю не приносит с собою, а сам только ее создает». Шеллинг кончает свою статью некоторыми выводами, которые он сам называет «пояснениями», изложенными очень спешно и скомканно. Главного, чего мы вправе были бы теперь ожидать от него, — раскрытия смысла «свободы» как предмета собственной истории — он *здесь* так и не дает. Общее его заключение — ответ на поставленный им вопрос: «Итак, если человек может иметь историю только постольку, поскольку она не определяется априорно, то отсюда также следует, что априорная история заключает в себе противоречие и — если философия истории тождественна априорной науке истории — что философия истории невозможна».

...Все эти выводы и разъяснения Шеллинга могут нас удовлетворить в методологическом отношении уже в меньшей степени, чем рассмотренные выше его определения. Общее его заключение, указанное «третье положение», как резюме, оказывается беднее содержанием, чем можно было бы ожидать после разъяснений Шеллинга о значении «развития» и «рода» как «единого целого». Это положение только констатирует, что область истории есть область исключительно *апостериорной* теории, как теории, не дающей предвидения; но в таком виде он только повторяет то, что уже признавалось со времени Вольфа. Два первых положения, выражающих в сущности одну мысль, точно так же не вносят нового, а в некоторых отношениях вызывают даже возражения. Понятие прогресса само по себе дает немного. Методологически весьма существенно знать, что следует *разуметь* под прогрессом, — в конце концов, этим только и определяется методологическое значение того или иного философского толкования этого понятия. Понятие прогресса, как было уже разъяснено, может быть истолковано дво-

яко: либо это есть совершенствование, определяемое некоторой *заданной целью*, всегда «внешней» по отношению к рассматриваемому процессу и составляющей критерий для оценки степени совершенствования, либо это есть раскрытие и осуществление некоторых потенций, заложенных в развивающейся вещи, всегда «внутренних» ей, мерой развития которых служит идея полной реализации этих потенций; разумеется, и здесь можно внести некоторую «внешнюю» цель или план, ведущий также к системе оценок прогресса, но это привнесение не вызывается существом дела и по необходимости носит гетерогенный характер. В первом случае речь идет о *выполнении* некоторого «долженствования», во втором — о *реализации* в «естественном» развитии. Идея «совершенствования» была одной из излюбленных идей рационализма, но, напр<имер>, у Гердера она получила строго объективное истолкование в смысле раскрытия сущности человечества, состоящей прежде всего в его разумности. Напротив, у Канта мы нашли перенесение моральных оценок, принимавших в историческом процессе эмпирический (политический) характер и полученных не путем анализа сущности исторического предмета, а путем внешнего присоединения к нему как некоторого подлежащего выполнению «плана». Точка зрения Шеллинга пока выяснена недостаточно, но ясно, что он еще находится под сильным влиянием кантовских идей.

Наконец, в-третьих, изложение Шеллинга осталось незаконченным еще в одном главнейшем пункте. Общее определение истории у него то же, что в рационализме, но он сделал серьезный и прямой шаг в направлении спецификации этого определения, высказав мысль, которая должна оказаться в высшей степени плодотворной, но ее-то он и не довел до конца. Род есть коллектив, — это было осознано и до Шеллинга, но человеческий род Шеллинг отличает, между прочим, от животного рода (*die Thierheit oder das Thiergeschlecht überhaupt*), отмечая, что человеческому роду присущ особый признак «организации», создающей в нем преемственность поколений, традиций и пр. Особое значение традиций и преемства также выдвигалось уже, напр<имер>: Вегелином¹⁰, тем же Гердером и др. Но Шеллинг впервые здесь подчеркнул, что есть *какое-то* принципиальное различие между животным родом и человеческим, которое обуславливает наличность такого рода качеств, существенных для истории*. Логически и предметно это означает,

* Нет надобности особенно подчеркивать, что это есть только развитие общей мысли рационализма о принципиальном отличие человека как разумного существа от остальных животных.

что в то время как мы, подходя к коллективному понятию животного, рассматриваем его единичные экземпляры просто как экземпляры, в человеческом роде мы видим в единичных элементах — *индивиды как части органического или организованного целого*. В сущности и Гердер чувствовал это, и потому не понимал смысла кантовских рецензий, но и для Гердера осталось неясным, что *здесь* лежит специфическая особенность именно «человечества», требующая своего *методологического* уяснения. Однако почему же человеческий род не есть собрание экземпляров? Ответа Шеллинг не дает. Под влиянием Канта он мог прийти к «морали», под влиянием рационализма к «разуму» («гуманности» Гердера), но его собственный ответ впереди.

То, что здесь дано Шеллингом, ценно главным образом методологически: для *истории* не только «остается место» и история не только есть философская история, а она еще должна приобрести свое логическое обоснование, особое и специфическое. Философия рационализма слишком увлекалась самой философией истории и отошла от чисто методологических проблем логики исторического знания. Со времени Хладениуса она в этом отношении мало подвинулась вперед: вопросы чистой логики и методологии для нее остаются вопросами второстепенными и побочными. Под влиянием развития самой науки истории и господствовавших «просветительных» интересов века центр внимания все более переносится от логической формы к обработке самого содержания. И хотя последнее дает немало для уяснения методологических вопросов истории и смысла исторической проблемы как проблемы философской, тем не менее только Шеллинг возвращает нас к чисто теоретическому анализу этой проблемы. Кант внес в проблему новые, но чуждые мотивы, и его отношение к истории должно было или остаться простым эпизодом в истории вопроса, или послужить помехой для его правильного решения. Большая заслуга Шеллинга в том, что он, *несмотря* на влияние Канта *, нашел к ней также логический путь, и таким образом не дал оборваться рационалистической традиции. Согласно его собственному пониманию предмета истории, он сыграл в этом вопросе *историческую* роль.

Его истолкование всей «практической» философии уже предначертало ему путь. Поставить на место немощных идей

* Фестер, между прочим, отмечает, что именно Кант «вовлек» философию истории «в принципиальные противоречия». Fester, o. c., S. 166¹¹.

Канта с неопределенными предписаниями «долженствования» по адресу «свободной человеческой воли» идеи осуществляющейся абсолютной свободы — уже означало восстановление разума, и как творческой силы, и как ипостаси самой осуществляющейся по внутренним разумным основаниям свободы. Носителем свободы в истории призван быть разум, воплощенный в *sui generis* предмете естественного мира, в человеческом роде, не как верхней ступени для «естественного человека», а как конкретной всеобщности организованного целого. Само понятие рода получается у Шеллинга строго методологически, не из психологического представления о «человеке», а из анализа сущности предмета, подлежащего «апостериорному», абсолютно неопределимому априорно, «непредвидимому» изучению. У человека только есть история, потому что у него нет истории! История как процесс и предмет не есть «развитие», которое само только quasi-история, а есть *история*, т. е. процесс, который не предопределен, не имеет заранее и извне данного плана. Человек сам делает историю, и *произвол есть бог истории* *. Если Шеллинг тем не менее — или на этом основании — говорил, что философия истории невозможна, то это только значит, что он недостаточно ясно еще видел «свободу» как абсолютный объект, как разумное в случайном, — не видел, на наш взгляд, потому что ее и не видно с чисто субъективной установки Канта. Но ровно в такой степени, в какой Шеллинг освобождался от кантовского субъективизма, он приближался к идее философии истории.

Гердер понимал философию истории слишком широко, в нее у него входила и история нашей земли и история всей вселенной. Это была история природы плюс история духа, где сам дух выступал и биологически, и психологически, и метафизически. Одно единое, однако, проникало его философско-историческое построение — гуманность и разум, как ее *essentia*. Кант этого не понимал: для него философия истории сводилась к *системе моральных* ценностей, осуществляемых по заданному плану «природы», наделенной для этого случая *провиденциальными* атрибутами **. Шеллинг углубляет и по-новому осмыс-

* Система трансцендентального идеализма (1800). WW. I, 3, S. 589.

** В разъяснении к IX Положению своей «Идеи» Кант находит, что для того, чтобы история не была романом, она должна быть представлена как «система»; там же: «Такое оправдание природы, — или лучше (?) Провидение, — не маловажный движущий мотив в выборе особой точки зрения в рассмотрении мира». — К. Фишер усматривает у Канта две истории: «Естественная история челове-

ливаает старую идею, что история только там, где *единичное*, где нет механизма и повторения, и обратно, где начинаются *законы* природы, — прекращается история; — он отказывается, следовательно, от философской истории, сильнее выделяя методологическое отношение философии и истории. Это означает *отделение* философии истории от философской истории и требование более серьезного отношения к истории как науке со своей логикой. Эта логика есть логика апостериорного, как того требовал и рационализм. Но тотчас оказывается, что история как наука направлена не на всякое апостериорное, следовательно, возникает нужда в новом углублении и осмыслении методологических проблем истории. Человечество, человеческий род фигурирует и у него как предмет истории, и Шеллинг дает ему ближайшее логическое определение, говоря о конкретном или «едином целом», но если бы на этом методология остановилась, она может быть оправдала бы методологически *всеобщую* историю, и все-таки перед логикой оставались бы в полной неприкосновенности все методологические вопросы исторической науки, поскольку она имеет своим предметом не только «род», но каждую *часть* его, поскольку наука история не есть только «всеобщая» или «универсальная» история.

Возвращаясь еще раз к основному вопросу и ответу статьи Шеллинга, мы прежде всего подчеркнем, что, невзирая на кантовскую форму вопроса и ответа, по содержанию статья проникнута духом рационализма, и в его направлении, и на его фундаменте воздвигаются главные аргументы Шеллинга. Самый ответ *формально* есть ответ рационалистический, в котором формальное отрицание возможности *философии истории* тесно связано с признанием факта существования истории: априорная история только потому и «невозможна», что история по своему существу апостериорна. Но это, скорее, недостаточно широкий взгляд на философию, чем недостаточное понимание истории как науки и ее метода. В самом деле, объект философии, по Шеллингу, *действительный мир*, — можно ли философии отказаться от рассмотрения апостериорного в нем по *своим* методам и со *своими* приемами? Разве философское и априорное тождественны, и разве не может быть апостериорной философии? А самое главное, как мы приходим к априорному? Припомним, что рассуждения Шеллинга начинаются с указа-

чества состоит в развитии его природных задатков, тогда как история свободы состоит в развитии задатков моральных» (Ист. нов. филос. Т. V, с. 231).

ния на математический метод как на метод, создающий науку κατ' ἐξοχήν, но что такое априорное в математике? Даже Кант допускал наличность в математике интуиции, и пространство и время для него были *априорными* интуициями. Правда, здесь лежит, может быть, самый большой из высказанных Кантом парадоксов — эти интуиции были у него *чувственными* интуициями. Но с другой стороны, Шеллинг как раз в учении об интуиции свел всю кантовскую критику к нулю. И мы у него находим замечательное разъяснение *априорного**.

«У нас есть, — говорит он, — способность *свободно* повторять действия духа в интуиции и различать в ней необходимое от случайного. Без этого различения все наше познание было бы исключительно *эмпирическим*. Следовательно, *способность априорных понятий* есть то, что дает нам возможность выйти из состояния слепой интуиции. Но эти понятия сами суть ничто иное, как первоначальные *интуиции* (Anschauungsweisen) духа». Итак, совершенно ясно, что «априорные понятия» конституируются нами на основе априорной интуиции возникающей *по поводу* интуиции эмпирической. Шеллинг называет этот способ «образования» априорных понятий «абстрагированием». Но если такова природа «априорного», то остается совершенно непонятным, почему не быть философии истории как «априорной истории»? Более того, поскольку философия есть область априорного в смысле исследования и описания (ἱστορί(α) идеально интуитивного, постольку историческое в ней играет роль *принципов* и начал. «История» сознания есть содержание «первой философии». Таким образом, философия в основном сама становится *исторической* философией. И если до Шеллинга *философия истории* все же была философией, то теперь подготавливается момент, когда Гегель может сказать, что философия истории есть сама «*история*».



* В Статьях к уяснению идеализма наукоучения. WW. I, 1, 392.



Г. В. ПЛЕХАНОВ

Очерки по истории материализма

<...> «Абсолютная идея», «дух» немецкой умозрительной философии были только абстракцией. Но абстракция, которая, как полагают, в конечном итоге разрешает глубочайшие проблемы науки, может быть только вредна для прогресса последних. И если мыслители, апеллировавшие к этой абстракции, оказали большие услуги человеческой мысли, то они сделали это не *благодаря*, а *вопреки* этой абстракции, поскольку она им не помешала изучить действительное движение вещей. В философии природы Шеллинга мы находим замечательные мысли. Шеллинг обладал большими познаниями в области естественных наук. Но для него «*материальная вселенная*» — только «*раскрытый мир идей*». Он, может быть, не вступал в противоречие с собой, утверждая, что «*магнетизм* есть общий акт одушевления, внедрения единства во множество, понятия в различие» и что «то самое вторжение субъективного в объективное, которое в идеальном... есть самосознание, является здесь выраженным в бытии»¹. Но подвигает ли нас это хоть на один шаг в познании явлений магнетизма или в понимании его природы? Мы не только не подвинулись вперед, но подвергаемся величайшей опасности отрицания действительных фактов в угоду теории, которая может казаться нам более или менее остроумной, но во всяком случае совершенно произвольной. <...>





Г. В. ПЛЕХАНОВ

Материалистическое понимание истории

<...> Германия в первую половину XIX столетия была классической страной философии. Фихте, Шеллинг, Гегель и столько других, менее крупных, менее знаменитых, но не менее преданных делу искания истины философов одни за другими углубляли философские вопросы, эти трудные вопросы, которые уже так стары и которые, однако, всегда останутся новыми. Среди этих больших вопросов философия истории занимала одно из самых важных мест. Не будет, следовательно, бесполезно для вас посмотреть, как германские философы отвечали на вопрос о том, каковы причины исторического процесса и прогресса человеческого рода.

Но так как мы не располагаем достаточным временем, чтобы подробно разобрать философию истории, выдвигавшуюся каждым из этих философов, мы вынуждены удовольствоваться ознакомлением с взглядами двух главных из них: Шеллинга и Гегеля. И даже на исторических воззрениях этих философов мы можем остановиться только поверхностно. Так, например, что касается Шеллинга, я коснусь лишь его понятия свободы.

Историческая эволюция есть цепь явлений, подчиненных определенным законам. Явления, подчиненные определенным законам, суть явления *необходимые*.

Пример: дождь. Дождь есть явление закономерное. Это значит, что при определенных условиях капли воды непременно падают на землю. И это вполне понятно, когда речь идет о каплях воды, не обладающих ни сознанием, ни волей. Но в исторических явлениях действуют не неодушевленные предметы, а люди; люди же одарены сознанием и волей. Поэтому можно с полным основанием поставить вопрос: не исключает ли поня-

тие необходимости, вне которого не может быть *научного* познания явлений как в истории, так и в естествознании, понятия *человеческой свободы*? Сформулированный другими словами вопрос принимает такой вид: *можно ли примирить свободу действия людей с исторической необходимостью?*

На первый взгляд кажется, что нельзя, что необходимость исключает свободу, и наоборот. Но так кажется только тому, чей взгляд скользит по поверхности вещей, *не проникая* глубже внешней оболочки явлений. В действительности же этого пресловутого противоречия, этой якобы антиномии свободы и необходимости, вовсе не существует. Свобода не только не исключает необходимости, но является ее предпосылкой и ее основанием. И именно это положение Шеллинг старается доказать в одной из глав своей книги, озаглавленной «Система трансцендентального идеализма».

По его мнению, свобода невозможна без необходимости.

Если я в своих действиях должен считаться только со *свободой* других людей, я не в состоянии *предвидеть последствий своих действий*, ибо самый точный мой расчет в любой момент может быть нарушен чужой свободой, и поэтому из моих действий может получиться совсем не тот результат, какой я предвидел. У меня, следовательно, не было бы никакой свободы, и моя жизнь была бы подвержена случайностям. Я смогу быть уверен в последствиях моих действий лишь в том случае, когда я смогу предвидеть действия моих ближних, а чтобы я мог их предвидеть, нужно, чтобы они были подчинены каким-нибудь законам, т. е. нужно, чтобы они чем-нибудь обуславливались, чтобы они были *необходимы*. Необходимость действий других людей является, таким образом, первым условием свободы моих действий. Но, с другой стороны, действуя *необходимым* образом, люди могут в то же время сохранять полную свободу своих действий. Что такое *необходимое* действие? Это — действие, которое данный индивидуум не может не произвести в определенных условиях. Откуда же проистекает невозможность не совершить этого действия? Она обуславливается *природой* этого человека, созданной его наследственностью и предшествующим его развитием. Природа этого человека такова, что он не может не действовать данным образом в данных условиях. Это ясно, не правда ли? Прибавьте же к этому, что природа этого человека такова, что он не может не испытывать определенных хотений, — и вы примирите понятия *свободы* с понятием *необходимости*. Я *свободен*, когда могу действовать так, как я *хочу*. И мое свободное действие в то же время необ-

ходимо, потому что мое хотение обусловлено моей природой и данными обстоятельствами. Необходимость не исключает, следовательно, свободы: необходимость — это та же свобода, но рассматриваемая с другой стороны, с другой точки зрения.
<...>





Г. В. ПЛЕХАНОВ

О так называемых религиозных исканиях в России

<...> Что значит «абсолютная свобода», утвердить которую человек хочет, по словам г. Мережковского¹, «во что бы то ни стало»? И почему человек, лишенный возможности утвердить абсолютную свободу, должен считать себя слепым орудием необходимости? Это неизвестно. Если бы г. Мережковскому в самом деле удалось проникнуть до глубины европейской культуры, то он высказал бы гораздо больше осторожности в обращении с понятиями «свобода», «необходимость». В самом деле, еще Шеллинг говорил, что если бы данный индивидуум был безусловно свободен, то все остальные люди были бы безусловно несвободны и свобода была бы невозможна. В применении к истории это значит — как это выяснил тот же Шеллинг в другом своем сочинении, — что *свободная* (сознательная) деятельность человека предполагает *необходимость* как основу человеческих поступков². Короче, по Шеллингу, наша *свобода* не есть пустое слово только том случае, если действия наших ближних *необходимы*. А это значит, что европейская «культура» в лице своих глубочайших мыслителей уже разрешила ту антиномию, которую выдвигает теперь г. Мережковский в своей критике «сознательного босячества». И она сделала это не сегодня, не вчера, а более ста лет тому назад. Это обстоятельство уже дает нам полную возможность судить о том, как огромно несоответствие между теоретическими претензиями г. Мережковского и теми теоретическими средствами, которые находятся в его распоряжении: наш будто бы глубоко культурный автор отстал от философской мысли культурной Европы более чем на целое столетие. Это как нельзя более комично!.. <...>





Г. В. ПЛЕХАНОВ

Предисловие к книге А. Деборина «Введение в философию диалектического материализма»

<...> *Идеалист, признающий существование сверхиндивидуального сознания, останется догматиком, сколько бы ни твердил он о необходимости критики.* Однако будем покладисты и здесь. Признаем эту догму и посмотрим, что из нее следует.

Догматическое учение о сверхиндивидуальном сознании имело наиболее стройный вид у Шеллинга и у Гегеля. Их абсолютный дух есть не что иное, как сверхиндивидуальное сознание, в котором будто бы заключается и объект и субъект, и природа и (субъективный) дух. Но у Шеллинга это значило, что *вселенная лишь самосозерцание этого духа.* По учению Гегеля, в системе которого отведено было так много места (безличному, «абсолютному») *логическому процессу*, вселенная есть *самомышление абсолютного духа.* В сущности это одно и то же. И если бы Гексли¹ вздумал, отмахиваясь от материалистов, искать спасения на почве абсолютного идеализма, он принужден был бы сказать нам: «В качестве биолога я, разумеется, признаю существование как живых организмов, так и окружающей их материальной среды. А в качестве философа я думаю, что материальная среда, окружающая организмы, сами эти организмы, а также и я, биолог, с большим старанием и успехом изучающий их сравнительную анатомию и разрабатывающий теорию их развития, — короче, все, что было, есть и будет, — было, есть и будет лишь в самосозерцании или самомышлении абсолютного духа».

Всерьез принимать такое «привидение» (вспомните отзыв Канта о системе Фихте) опять невозможно. Системы Шеллинга

и Гегеля имели свои великие достоинства. Они чрезвычайно много дали мыслящему человечеству. Но они много дали не потому, что объявили вселенную процессом, совершающимся в абсолютном духе. Напротив, тут была самая слабая их сторона, в весьма значительной степени обесценивавшая те блестящие открытия, к которым гениальные авторы их приходили, когда внимательно относились к действительному миру. <...>





Г. В. ПЛЕХАНОВ

От идеализма к материализму

<...> Эстетика Гегеля родственна эстетике его ближайшего философского предшественника — Шеллинга. Шеллинг говорил, что красота есть *бесконечное*, выраженное в *конечной форме*. И так как поэтически творящая фантазия обусловлена эпохами развития мира, то искусство подчинено законосообразному и необходимому развитию, изображение — Шеллинг говорил: *конструирование* — которого составляет задачу эстетики. Поставить перед эстетикой такую задачу — значило провозгласить необходимость научного изучения истории искусства. Конечно, расстояние *entre la coupe et les lèvres* (между кубком и губами) бывает иногда очень велико. Одно дело — *поставить* известную задачу, а другое дело — *решить* ее. К тому же научные задачи не решаются посредством «конструирования», а без него трудно было обходиться философам-идеалистам. Но за Шеллингом, во всяком случае, остается незабвенная заслуга правильной постановки вопроса.

Кроме того, определить красоту как выражение бесконечно-го в конечной форме значило поставить на вид, что содержание не есть нечто безразличное в художественном произведении, а, напротив, имеет большую важность. Да и вообще уже с точки зрения Шеллинга лишалось всякого смысла противопоставление *формы содержанию*. Шеллинг настаивал на том, что *форма не может существовать без содержания, так как она определяется им*. Художественное произведение существует только ради самого себя. В том и состоит святость искусства, что его создания возникают не ради каких-нибудь посторонних для него целей, — например, чувственного наслаждения, или экономической выгоды, или нравственного улучшения людей, или их просвещения. *Искусство существует для искусства*. Эту мысль Шеллинга с восторгом повторяли все шеллингисты во-

обще и наши русские в частности. В известном смысле они были совершенно правы. Но если *произведения искусства служат конечным выражением бесконечного, а его эволюция определяется эволюцией мира*, то ясно, что искусство всякой данной исторической эпохи имеет своим содержанием то, что было наиболее важным для людей этой эпохи.

У Гегеля основные мысли эстетики Шеллинга получили еще более глубокое обоснование и несравненно более стройную разработку.

<...> В философии Канта мир феноменов был резко противопоставлен миру ноуменов, человек — природе, субъект — объекту. Это дуализм; но философия, если только она не топчется на одном месте, не может удовлетвориться дуализмом. Она стремится к *монизму*. И легко понять почему: потому что *только* монизм, объясняющий мир с помощью *одного* принципа, имеет право претендовать на (более или менее правильное) решение вопроса о том, как относится субъект к объекту. Дуализм не решает этого вопроса, а признает его неразрешенным или же апеллирует к чуду, т. е. ко вмешательству всемогущего существа, которое возвышается и *над субъектом* и *над объектом*. Но высшее существо *едино*. Поэтому апелляция к нему сама является попыткой решить — правда, лишь с помощью фантома — основной философский вопрос в монистическом смысле*.

Фихте хотел устранить дуализм Канта, объявив, что ошибочно видеть в *не-я* (в объекте, в природе) нечто независимое от *я* (от субъекта, от самосознания) и отделенное от него непреходимой пропастью. В действительности «я» *противополагает самого себя самому себе и тем полагает не-«я»*. Таким образом, все, что существует, существует в «я» и через «я». Другими словами, природа обязана своим существованием творческому действию сознания и существует только в нем. Это решение вопроса об отношении субъекта к объекту имело в глазах современников два преимущества: оно было, во-первых, *монистично*, а во-вторых, монистично в идеалистическом смысле. Известный романтик Новалис называл Фихте новым Ньютоном, открывшим закон внутренней системы миров**. Учеником Фихте выступил первоначально и Шеллинг. Однако романтики

* Наука тоже стремится к монизму. К нему тяготел и один из гениальнейших представителей науки нового времени — Ньютон.

** *Гайм*. Романтическая школа. Перевод И. Неведомского. М., 1891. С. 317.

скоро нашли, что они умеют «фихтизировать» лучше самого Фихте (*besser fichtisieren als Fichte*). Они провозгласили мир мечтою, а мечту миром и ударились в «магический» идеализм. Тот же Новалис утверждал, что природа есть фантазия, превращающаяся в машину, а физика — учение о фантазии*. Вероятно, подобные крайности романтиков и заставили Шеллинга критически пересмотреть вопрос о том, что же такое представляет собою в учении Фихте *я*, «*полагающее*» природу. Поставив перед собой этот вопрос, Шеллинг пришел к тому заключению, что, по мнению Фихте, природу творит конечное человеческое *я*, субъект, обладающий сознанием и волей. Провозглашение такого *я* творцом природы было нелепостью, с которой не мог помириться серьезный мыслитель. Шеллинг поспешил покончить с нею, взглянув на природу как на плод деятельности не конечного человеческого *я*, а бесконечного субъекта, абсолютного *я*. К этому надо прибавить, что творящая природу деятельность абсолютного *я* была, по новому учению Шеллинга, *бессознательной деятельностью*. Стремлением проникнуть в смысл этой бессознательной деятельности абсолютного *я* и порождена была Шеллингова философия природы. Некоторые историки философии говорят, что, вырабатывая свою философию природы, Шеллинг, правда, шел дальше Фихте, но шел в том же самом направлении. В этом много справедливого: разумеется, Фихте не мог считать, что природа создается конечным человеческим *я*. Но, с другой стороны, ему так и не удалось справиться с вопросом об отношении *конечного «я»* к *бесконечному* или, другими словами, *человеческого самосознания к тому бесконечному субъекту, бессознательную деятельность которого творится природа*. У Шеллинга этот вопрос рассмотрен глубже.

У него конечное *я* также создается деятельностью бесконечного *я*, как и природа. Природа есть необходимый продукт *бесконечного «я»*, или — так как она, собственно, не *есть*, а *возникает* благодаря действию абсолютного *я* — природу надо понимать как бессознательное развитие этого *я*. Но деятельность этого *я* не ограничивается бессознательным сотворением природы. К числу явлений природы относятся также и *человек* — *конечный субъект*, в котором *бесконечное «я»* приходит к самосознанию. Таким образом, *субъект* берет свое начало там же, где и объект: в *бесконечном субъекте, в абсолютном «я»*.

* Выражение Новалиса см.: *E. Spenle. Novalis. Paris, 1904*¹ (*Е. Спанле. Новалис. Париж, 1904. С. 133*). Гайм, назв. соч., с. 324.

И именно потому, что в *абсолютном* «я» берут свое начало как субъект, так и объект, само оно не есть *ни субъект, ни объект*, ни сознание, ни бытие; оно есть субъект-объект, т. е. *единство, тождество* мышления и бытия.

Система Гегеля была лишь дальнейшей разработкой Шеллинговой философии тождества. Справедливость требует безоговорочно признания того, что у Гегеля философия эта получила несравненно более стройный вид. Так, например, для истории философской теории имеет большое значение то обстоятельство, что Гегель заметил и удалил элемент дуализма, незаметно закравшийся в систему тождества и состоящий в *том, что абсолютное «я», дух, или просто абсолютное ставится Шеллингом вне природы и вне человеческого сознания*. Согласно Гегелю, мир *не только коренится* в абсолютном, но *и находится в нем*. Мир есть совокупность природы и духа. Развитие мира есть развитие абсолютного, его откровение. Такое понимание мирового процесса избавляло философию тождества от риска войти в противоречие с самой собою и закончить дуализмом. Но согласитесь, что оно не оставляло места для того примирения философии с религией, к которому искренно стремился Гегель. Представление о боге как о всемирной силе оказывалось не соответствующим истинному характеру мирового процесса. Те гегельянцы, которые хотели защитить это представление — правое крыло школы Гегеля: Гешель², Маргейнеке, — удалялись от своего учителя. К нему ближе были даже левые гегельянцы — Бруно Бауер, Фейербах, вовсе разрывавшие с религией, а еще ближе — гегельянцы, составлявшие центр школы: Розенкранц, Михеле, Штраус и склонявшиеся к пантеизму*. Вот почему из школы Гегеля и вышла критика евангельской истории, в частности, и критика религии вообще, между тем как философская мысль Шеллинга направилась впоследствии к *теософии*.

Всего же замечательнее и важнее для дальнейшей истории философии было то, что идеалистический монизм, получивший в системе Гегеля самое стройное свое выражение яснее, чем где-нибудь, обнаружил в ней свою крайне *одностороннюю природу*.

* Потом Штраус сделался материалистом и не постеснялся высказать свой новый взгляд в сочинении «Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis» («Старая и новая вера. Исповедание»)³, имевшем огромный успех. Но это случилось значительно позже; только что названная книга появилась в октябре 1872 года.

Абсолютное есть субъект-объект, тождество мышления и бытия. Так учил Шеллинг, так учил Гегель. И в то же время абсолютное есть *я*, бесконечный *субъект духа*. На таком его понимании энергично настаивал и Шеллинг и Гегель. Оба они осуждали Спинозу, который, по их словам, не сумел возвыситься от понятия *субстанции* до понятия *самосознания*. Однако субстанция Спинозы, имевшая два атрибута — мышление и протяжение, имела то преимущество, что, в самом деле, была субъект-объектом, единством мышления и бытия. «Возвыситься» от нее до самосознания, т. е. представить ее себе, согласно требованию Шеллинга и Гегеля, как абсолютное *я*, как дух, значило свести ее к одному из ее атрибутов, именно — *к мышлению*. У кого все сводится к мышлению, тот, конечно, монист. Но его монизм не решает вопроса об отношении субъекта к объекту, мышления к бытию, а *уклоняется от его решения*, совершенно произвольно зачеркивая одно из условий задачи. Фейербах, бывший сначала восторженным учеником Гегеля, впоследствии заметил эту слабую сторону *идеалистического монизма*, и тогда он стал материалистом. <...>



ПРИМЕЧАНИЯ

Д. М. Велланский

Пролузия к медицине как основательной науке.
Предуведомление

СПб., 1805. С. 1. Печатается по данному первому изданию.

Велланский (наст. фамилия Кавунник) *Данило Михайлович* (1774—1847) — философ, ученый-медик, адъюнкт (1805), доктор медицины и хирургии (1808), профессор кафедры физиологии и общей патологии в Петербургской медико-хирургической академии (1814—1837), академик с 1819. Учился в Киевской духовной академии, в 1796 поступил в медицинскую школу, преобразованную затем в Медико-хирургическую академию, по окончании которой в 1802 отправляется в Германию для усовершенствования в медицинских и естественных науках. В Вюрцбургском университете слушал лекции Шеллинга, заметившего и отметившего своего ученика из России, и лекции Стеффенса. По возвращении Велланский сторонник и пропагандист философского учения Шеллинга.

Основные работы: Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии. СПб., 1812; Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. СПб., 1831; Основное начертание общей и частной физиологии или физики органического мира. СПб., 1836; Физиологическая программа: О внешних чувствах, внутренних действиях мозга и наружных очертаниях головы. СПб., 1819; Обзорение главных содержаний философического естествопознания, начертанное из сочинений Окена. СПб., 1815.

¹ Пролузия (лат. prolusio) — вступление, введение.

² Гистрион (лат. histrio, histrionis) — в Древнем Риме — актер; в средние века — странствующий актер, в искусстве которого большую роль играла шутка, сатира.

Д. М. Велланский

Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии

СПб., 1812. С. IV—V. Печатается по данному первому изданию.

¹ *Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф* (1775—1854) — немецкий философ. Родился в городке Леонберг в княжестве Вюртенберг; вместе с Гегелем учился в Тюбингенском теологическом институте; в дальнейшем — профессор в Йене, Мюнхене, Эрлангене и Берлине. В философском развитии Шеллинга можно выделить несколько периодов, но главные из них два: ранний Шеллинг — это в первую очередь создатель «философии тождества», претендовавший на примирение философского рационализма и идеализма с реализмом. Поздний Шеллинг — создатель иррационалистической религиозно-мистической «философии откровения», в которой мыслитель фактически отказался от своих ранних философских взглядов. В России к его натурфилософии раннего периода обращались Д. М. Велланский, М. Г. Павлов, М. А. Максимович, члены кружка «любомудров». Позднего Шеллинга ценили славянофилы.

² *Стеффенс* Хенрик (Генрих) (1773—1845) — немецкий естествоиспытатель, философ и литератор. Родился в Норвегии. С 1797 преподавал в различных германских университетах. В молодые годы увлекался пантеизмом Спинозы, слушал лекции Шеллинга в Йене. Был первым естествоиспытателем, восторженно принявшим идеи натурфилософии Шеллинга. К концу жизни вернулся к ортодоксальному лютеранству и писал преимущественно по религиозным вопросам.

³ *Трокслер* Игнатий-Павел-Виталис (1780—1866) — швейцарский врач, философ и политик, профессор философии в Люцерне, Базеле, Берне. Вначале поклонник натурфилософии Шеллинга, впоследствии последователь Якоби. В политических произведениях придерживался теории естественного права. Конституцию Соединенных Штатов рассматривал как желательный прототип швейцарского устройства.

⁴ *Окен* (наст. фамилия — Оккенфус) Лоренц (1779—1851) — немецкий естествоиспытатель-натурфилософ, ученик и последователь Шеллинга. После окончания медицинского факультета и защиты докторской диссертации профессор в Йене, Мюнхене, Цюрихе. По инициативе Окена было основано германское общество естествоиспытателей, первый съезд которого состоялся в Лейпциге в 1822. Окен стремился создать систему природы, охватывающую все ее области. Пользуясь шеллингианским методом аналогий, он создал фантастическую классификацию живых существ, но сыгравшую тем не менее определенную положительную роль.

⁵ *Гёррес* Иоганн Йозеф (Яков Иосиф) фон (1776—1848) — немецкий ученый и публицист, искусствовед. Профессор истории в Мюнхене (1827). Занимался исследованием истории немецкой культуры. По политическим взглядам сторонник идей французской революции конца XVIII в. Большое значение придавал католицизму, как фактору развития и становления Германии. В 1876 в Мюнхене основано общество имени Гёрреса, которое ставило задачу содействовать процветанию научной жизни в католической Германии.

⁶ *Шельфер* Фридрих Иосиф (1778—1832) — немецкий врач, профессор медицины в Гейдельберге (с 1806).

⁷ *Бурдах* Карл Фридрих (1776—1847) — физиолог, с 1798 доктор философии, с 1800 доктор медицины. Хорошо знаком с Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем. Достиг успехов в таких областях медицины, как анатомия и физиология.

⁸ *Вальтер Филипп Франц* (1782—1849) фон — хирург, профессор физиологии, реформатор в области хирургии. Автор ряда трудов по естествознанию, анатомии и физиологии.

Д. М. Велланский

Обозрение главных содержаний философического естествопознания, начертанные из сочинений Окена

СПб., 1815. С. 2—3. Печатается по данному первому изданию.

Д. М. Велланский

Предуведомление от издателя

Печатается по изд.: *Голуховский И.* Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека. СПб., 1834. С. I—X.

Перевод Д. М. Велланского. Название оригинала: *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen.* Erlangen, 1822.

Голуховский Юзеф (1797—1858) — польский философ. Родом из Галиции. В Варшавском университете получил степень магистра прав, затем некоторое время преподавал естественное право; профессор философии Виленского университета (1823—1824). В Эрлангене близко познакомился с Шеллингом, под влиянием трансцендентальной философии которого сформировались его взгляды.

¹ *Платон* (428/427—348/347 до н. э.) — древнегреческий философ. Философии учился главным образом у Сократа, хотя одним из ранних его учителей называют Кратила. В 387 основал в Афинах собственную школу, называвшуюся Академией. Платон — философ, положивший начало объективно-идеалистической системе — платонизму, придававший своим сочинениям одновременно с теоретическим и жизненно важным содержанием высоко художественную форму.

² Речь идет о Ю. Голуховском.

И. Буле

Рецензия на кн.: *Шеллинг Ф.* Уроки о способе академического учения

Печатается по изд.: *Московские ученые ведомости.* М., 1805. № 32. С. 254—256; № 33. С. 257—258. Опубликовано без подписи. Авторство установлено А. М. Хлопниковым (см.: *Фихте и философия в России.* СПб., 2000. С. 63. Пункт 80). Название работы Шеллинга: *Vorlesungen über die Methode des academischen Studium.* Tübingen, 1803. 8.

Буле Иоганн Феофил (1763—1821) — доктор, ординарный профессор естественного права и теории изящных художеств в Московском универ-

ситете. Родился в Брауншвейге, учился в Геттингенском университете, где получил место профессора философии после защиты в 1786 диссертации. В 1804 приехал в Россию, где преподавал в Московском университете на кафедре философии. В 1808 директор Педагогического института. Издавал журнал «Московские ученые ведомости» (1805—1807), «Журнал изящных искусств». В 1814, возвратившись на родину, получил кафедру в Брауншвейге, в каролингском колледжуме.

И. Е. Шад

Оправдательная записка

Печатается по изд.: *Багале́й Д. И.* Удаление профессора И. Е. Шада из Харьковского университета. <Ч. 11> Харьков, 1899. С. 81—84. Печатается отрывок из оправдательной записки И. Е. Шада, которая была приложена к «Прошению на Высочайшее имя 3 февраля 1820 года». Приведена Д. И. Багале́ем в сокращенном варианте с комментариями.

Шад Иван Егорович (Иоганн Баптист) (1758—1834) — философ. Учился в Бамбергском университете. Получив степень доктора философии, с 1802 преподавал в университете в Йене. В 1804 был приглашен на кафедру философии Харьковского университета, где позже также преподавал немецкий язык и литературу, латинскую словесность. В 1816 Шад был отрешен от должности, удален из Харьковского университета, а сочинения его были признаны вредными. После высылки за границу Шад преподавал философию в Берлинском университете, затем с 1820 — экстраординарный профессор в Йене, где читал лекции по логике, философии, естественному праву и психологии.

Багале́й Дмитрий Иванович (1857—1932) — историк, академик АН УССР, с 1883 — приват-доцент, с 1887 — профессор Харьковского университета. С 1883 заведовал Харьковским историческим архивом; ректор Харьковского университета (1906—1910).

¹ *Персть* — устар.: земной прах, пыль; плоть.

² *Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646—1716) — немецкий философ, богослов, юрист и историк. Главное в философии Лейбница — учение о монадах как простых, нематериальных субстанциях, но одаренных разными по степени способностями предвидения. Монады составляют весь мир; высшая монада — Бог, как общая причина всех конечных монад. Монады находятся между собой в предустановленной гармонии, т. е. в отношениях, установленных божеством. В теории познания Лейбниц стремился согласовать рационализм Декарта и эмпирико-сенсуалистическую концепцию Локка. До Канта Лейбниц пользовался в Германии наибольшим философским авторитетом.

³ *Кант* Иммануил (1724—1804) — немецкий философ и ученый, проживший начало немецкой классической философии созданием учения трансцендентального идеализма. Философская деятельность Канта распадается на 2 периода: в первый, так называемый «докритический» (когда преобладают естественнонаучные интересы) Кант признавал возможность

метафизики, т. е. умозрительного познания вещей. Во второй, «критический», он подверг всю предшествующую метафизику беспощадной критике, поставив вопрос о необходимости исследования форм познания и границ наших познавательных способностей. В центре созданного им агностического учения — мысль о явлениях и вещах, которые существуют сами по себе и не могут стать познаны. Антиметафизическая, «критическая» установка Канта оказала огромное влияние на мировую философию XIX—XX вв.

Я. Снядецкий

Нечто о разных толках Германской философии

Печатается по: Вестник Европы. М., 1817. № 20. С. 257—261.

Снядецкий Ян (1756—1830) — польско-русский ученый и философ, астроном, математик и общественный деятель. В 1781—1803 — профессор Краковской академии; в 1806—1825 — профессор, а затем в 1807—1815 — ректор Виленского университета. С 1807 — член-корреспондент Петербургской АН. Соч.: *Pisma filozoficzne*. Т.1—2. W-wa, 1958; *Pisma o filozofii Kanta*. Krakow, 1821.

¹ *Бардили Христоф Готфрид* (1761—1808) — немецкий философ. Преподаватель в гимназии в Штутгарте (1795). Своим учением, называемым «чистым реализмом», Бардили пытался, в отличие от субъективного идеализма Канта и Фихте, обосновать учение объективного идеализма, предваряя тем самым учение Гегеля.

² *Бутервек Фридрих* (1766—1828) — немецкий философ и историк литературы. С 1791 читал в Геттингене лекции по философии. В своих философских исследованиях сначала показал себя как кантианец, затем становится ближе к Якоби, отстаивая положение о непосредственности веры.

³ *Фихте Иоганн Готлиб* (1762—1814) — немецкий философ и общественный деятель. Образование получил в Йенском и Лейпцигском университетах. Будучи профессором Йенского университета (1794—1799) был обвинен в атеизме. В 1800 читает лекции в Берлинском университете, первым выборным ректором которого он стал в 1810.

Первоначально Фихте считал себя последователем трансцендентального идеализма Канта. В центре его учения идея абсолютного Я. В дальнейшем, критикуя дуализм философии Канта, идею «вещи в себе», сформулировал теорию познания, согласно которой все формы деятельности логически выводятся из познающего субъекта, из «абсолютного Я», что дало основание многим исследователям квалифицировать философию раннего «йенского» Фихте как чистый субъективный идеализм, хотя сам Фихте называл свою философию идеал-реализмом. Свою систему Фихте развивает в ряде работ, объединенных общим названием *Wissenschaftslehre*, переводимым термином «наукоучение», а до 1917 «как наукословие» (С. Гессен, О. Давыдова, Э. Радлов и др.).

Примерно к 1800 Фихте переходит к более последовательному объективному идеализму, в центре которого выдвигается идея абсолютного бытия, тождественная Богу.

⁴ *Рейнгольд* Карл Леонгард (1758—1823) — немецкий философ, называвший свои философские взгляды элементарной философией. Популяризатор философии Канта.

⁵ *Абихт* Иоганн Генрих (Иван Крестьянович) (1762—1816) — профессор Виленского университета. В 1784 окончил Эрлангенский университет, в 1790 — доктор философии, затем экстраординарный профессор Эрлангенского университета, в 1796 — ординарный профессор. В 1804 принимает предложение занять кафедру ординарного профессора логики и метафизики Виленского университета. С 1805 — русский подданный.

⁶ *Дежерандо* (или де-Жерандо) Жозеф-Мария, барон (1772—1842) — французский публицист и общественный деятель. В 1804 генеральный секретарь Министерства внутренних дел, член государственного совета. Инициатор введения во Франции Белл-Ланкастеровской системы образования. В Тюбингене изучал немецкую литературу и философию. Философ, давший первый во Франции научный метод для классификации и объяснения философских доктрин, сам был эклектиком еще до Кузена. Его главный труд «*Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*» (П., 1804) посвящен древней и средневековой философии.

⁷ Горний — устар.: находящийся сверху, в вышине, на возвышенном месте.

А. И. Галич

История философских систем

СПб., 1819. Ч. 2. С. 255—299. Печатается по данному первому изданию.

Галич (наст. фамилия — *Говоров*) Александр Иванович (1783—1848) — философ, эстетик. Поступив в Духовную семинарию, он переименовал свою фамилию на *Никифоров*, впоследствии же, поступив в Петербургский педагогический институт, взял фамилию *Галич*. Для продолжения образования был отправлен в Германию (1808—1813), где слушал лекции Шульце в Гельмштадте, в Геттингене лекции Бутервека. В 1814—1815 преподавал русский и латинский языки в Царскосельском лицее. С 1817 — экстраординарный профессор кафедры философии в С.-Петербургском университете, откуда обвиненный в безбожии был уволен в 1837. С 1838 работал переводчиком при одном из департаментов Министерства государственных имуществ.

Соч.: История философских систем.: В 2 ч. СПб., 1818—1819; Опыт науки изящного. СПб., 1825; Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. СПб., 1834; Лексикон философских предметов. СПб., 1845.

¹ См. примеч. 3 на стр. 595.

² Первым сочинением Шеллинга была статья «*Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*» (О мифах, исторических сказаниях и философемах древнего мира). (Memorabilien, Leipzig, 5 Stück,

1793. S. 1—68). Указанное же в тексте сочинение Шеллинга вышло в Тюбингене в 1795.

³ Работа Шеллинга «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus» (В рус. пер.: *Философские письма о догматизме и критицизме*) была опубликована в 1795 г. (Philosophisches Journal einer Gesellschaft Deutscher Gelehrten. 2. Band, 3. Heft, 1795. S. 177—203; 3. Band. 3. Heft. S. 173—239).

⁴ 2-е издание этой работы имело добавление и гласило: *Ideen zu einer Philosophie der Natur. Als Einleitung Studium dieser Wissenschaft*. Landshut, 1803. (В рус. пер.: *Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки*. СПб., 1998).

⁵ Речь идет о работе «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Jena; Lpz., 1799. 321 S. Отрывок из этой работы был опубликован в «Философских науках» (1973. № 1) под названием «Первый набросок системы натурфилософии для лекций (1799). (Извлечения)».

⁶ Речь идет о работе «Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder: Über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft. Jena; Lpz., 1799. (В рус. пер.: *Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки*). По-русски была впервые опубликована под названием «Введение в умозрительную физику». Одесса, 1833).

⁷ Речь идет о работе Шеллинга «Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des Allgemeinen Organismus. Hamb., 1798. (В рус. пер.: *О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света*).

⁸ Речь идет о работе «System des transcendentalen Idealismus. Tüb., 1800. (В рус. пер.: *Система трансцендентального идеализма*).

⁹ Автором книги «Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Deutschland überhaupt und über die Schellingische Philosophie im Besonderen» (Nürnberg, 1813) является Клейн Г. М. (Klein G. M.) (См.: *Jost Joh. F. W. J. von Schelling: Bibliographie der Schriften von ihm und über ihn*. Bonn, 1927. S. 33).

¹⁰ В рус. пер.: *Бруно, или О божественном и природном начале вещей*. Беседа. Впервые на русском языке диалог был опубликован в кн.: *Шеллинг. Философские исследования о сущности человеческой свободы. Бруно или о божественном и естественном начале вещей*. Разговор. СПб., 1908.

Бруно Джордано (1548—1600) — итальянский поэт и философ. В 1600 по приговору суда инквизиции, после восьмилетнего заключения в тюрьме, сожжен на костре за отказ отречься от своего учения о бесконечной Вселенной и о множестве миров. Будучи противником схоластики и учения Аристотеля в его средневековых версиях, Бруно отстаивал пантеистическую идею о том, что Бог и вселенная — это одно и то же бытие.

¹¹ В рус. пер.: *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах*. (См.: *Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 86—158*).

Имеется в виду прочитанная Шеллингом 12 октября 1807 г. в Мюнхенской академии наук речь «Über das Verhältniß der bildenden Künsteruder Natur» (в рус. пер.: «Об отношении изобразительных искусств к природе»), которая в том же году вышла отдельным изданием в Мюнхене.

¹² Речь идет о работе Якоби «Von den göttlichen Döngen und ihrer Offenbarung» (Lpz., 1811).

Якоби Фридрих Генрих (1743—1819) — немецкий философ, главный представитель «философии чувства и веры». Один из главных критиков рационалистической философии, натурализма и атеизма, этики Просвещения и всей немецкой классической философии в лице Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, которых Якоби обвинял в нигилизме, противопоставляя им философию, согласуемую, по его мнению, с истинами христианской веры и чувствами человека.

¹³ Речь идет о статье Шеллинга под названием «Eschenmayer an Schelling, über dessen Abhandlung: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit // Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche. Nürnberg., 1813. Bd. 1. H. 1. S. 145—160.

Эшенмайер Карл Адольф (Август) фон (1768/1770—1852) — немецкий философ, профессор философии и медицины в Тюбингене. В первый период находился под влиянием идей Канта и особенно Шеллинга. В дальнейшем перешел на позицию мистицизма и оккультизма.

¹⁴ Речь идет о работе Шеллинга «Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre». Tüb., 1806.

¹⁵ Имеется в виду «Vorlesungen über die Methode des academischen Studium». Tüb., 1803.

¹⁶ В 1802—1803 Шеллинг вместе с Гегелем издает «Критический философский журнал» (Kritisches Journal der Philosophie. Tüb., 1802. Bd. 1. № 1—3; Bd. 2. № 1—2; 1803. Bd. 2. № 3).

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — немецкий философ. Родился в Штутгарте, в 1793—1798 учился теологии и философии в Тюбингенском университете, в 1801—1816 жил в Йене, затем в Нюрнберге, где служил директором гимназии. С 1816 — до конца жизни — профессор философии в Гейдельбергском и Берлинском университетах. Испытывал сначала влияние «критицизма» Канта, а затем философии тождества Шеллинга, Гегель создал свою оригинальную систему объективного диалектического идеализма. Философия Гегеля, а особенно его диалектический метод стали предметом исключительного внимания, а часто и жесткой критики в мировой философии XIX—XX вв.

¹⁷ Спиноза Бенедикт (правильно: д'Эспиноза Барух) (1632—1677) — нидерландский философ-пантеист. Родился в еврейской купеческой семье, происходившей из Португалии. Философские взгляды складывались под влиянием еврейской средневековой философии (М. Маймонид и др.) и западноевропейской философии Нового времени (Д. Бруно, Ф. Бэкон, Р. Декарт, Т. Гоббс и др.). В центре пантеистической философии Спинозы — идея тождества Бога и природы, толкуемой как единая, вечная, бесконечная субстанция, являющаяся причиной самой себя, что придавало системе натуралистический и объективно-атеистический смысл. Философия Спинозы оказала большое влияние на развитие западноевропейской

философии XVII — начала XIX вв., в том числе на раннего Шеллинга, Гегеля и Фейербаха. Основное произведение Спинозы — «Этика» (1677).

¹⁸ *Кёппен* Фридрих (1775—1858) — философ. Был пастором в Бремене, затем профессором в Ландсгуте и Эрлангене. Тяготел к Якоби, критиковал Канта, Фихте, и в особенности Шеллинга.

¹⁹ *Вейллер* Каэтан (1762—1826) — педагог. Директор учебных заведений в Мюнхене (с 1809), главный секретарь при Академии наук. В своих педагогических и философских сочинениях отстаивал права разума в религиозных вопросах. Речь идет о книге Вейллера «Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel und Kompagnie. Eine übersetzung aus der Schulsprache in die Sprache der Welt. 2 Theile. München, 1804—1805.

²⁰ *Фриз* Яков Фридрих (1773—1843) — немецкий философ. Образование получил у гернгутских теологов, слушал лекции психолога Платнера в Лейпциге, в Йене — Фихте. В 1805 — профессор философии и математики в Гейдельберге, в 1816 — в Йене профессор теоретической философии. С 1817 был вынужден отказаться от преподавания философии и читал физику и высшую математику. Будучи последователем Канта и Шлейермахера и критиком Шеллинга, Фриз первостепенную задачу видел в обосновании психологического анализа теоретико-познавательной деятельности.

²¹ *Вагнер* Иоганн Яков (1775—1834) — немецкий философ, доктор и профессор философии в Вюрцбурге. Образование получил в Йене и Геттингене. Одно время был последователем Шеллинга, но потом выступил с собственной математически-философской теорией, не нашедшей, однако, убежденных апологетов.

²² Речь идет о предисловии к первому сборнику философских произведений Шеллинга / Vorrede // F. W. Schelling's philosophische Schriften. Erster Band. Landshut, 1809. S. V—VIII.

²³ *Клейн* Георг Михаил (1776—1820) — профессор философии в Вюрцбурге, шеллингианец, пытавшийся ввести нравственный элемент в «философию тождества» Шеллинга.

²⁴ *Краузе* Карл Христиан Фридрих (1781—1832) — немецкий философ. В Берлине и Геттингене читал лекции в основном по философии. Испытывал симпатии к франкомасонству, что не позволило ему получить профессию (в 1811 был исключен из числа масонов за опубликование сочинения о масонстве). Система Краузе представляет собой попытку соединить субъективную доктрину Фихте с объективным учением Шеллинга. Однако у него были последователи, особенно в Германии и Бельгии.

²⁵ *Таннер* Франц Игназ (1770—1825). У Таннера есть работа «Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung des Naturrechts» (Landshut, 1801).

²⁶ Указанная книга Таннера вышла в Мюнхене в 1810.

²⁷ Речь идет о логическом учении, изложенном Гегелем в сочинении «Наука логики» (1812—1816), носящем также название «Большая логика» и в других сочинениях. Свое логическое учение Гегель построил на основе принципа тождества логики, диалектики и теории познания. Логика Гегеля включает в себя учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии.

²⁸ По-видимому, имеется в виду работа Таннера «Logische Aphorismen, als Versuch einer neuen Darstellung der Logik» (Salzburg, 1811).

²⁹ Аст Георг Антон Фридрих (1778—1841) — немецкий эстетик, филолог и философ. В трудах по философии близок к воззрениям Шеллинга. Известен также своими исследованиями философского наследия Платона.

³⁰ Точное название работы Аста: *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Landschut, 1808.

³¹ Канне Иоганн Арнольд (1773—1824) — немецкий филолог и писатель, профессор восточных литератур в Эрлангене. Часто работы подписывал под псевдонимом Вальтер Бергиус и Иоганн Аутор.

³² Штуцманн Иоган (1777—1816) — приват-доцент в Эрлангене. Исследователь проблем морали и религии.

³³ Зольгер Карл Вильгельм (1780—1819) — немецкий философ, профессор эстетики Франкфуртского (с 1809) и Берлинского (с 1811) университетов. Эволюция философских взглядов от субъективного идеализма к объективному идеализму проходила под влиянием Фихте, Спинозы, Шеллинга, лекции которого Зольгер слушал в Йене. В эстетике испытал влияние Ф. Шлегеля и немецких романтиков.

³⁴ Циммер Патриций Бенедикт (1752—1820) — немецкий религиозный мыслитель.

³⁵ Речь идет о работе Таннера «Lehrbuch der Metaphysik» (München, 1808).

³⁶ Виндишман Карл (1775—1839) — немецкий философ, профессор философии в Бонне. Последователь натурфилософии Шеллинга.

³⁷ Цитируемые работы Шельфера: *Philosophie der Medizin*. Fr. a. M., 1809; *Kritik der Lehre von den Geschlechtern der Pflanzen*. Heidelberg, 1812; *Von dem Geheimnissen des Lebens*. Frankfurt, 1815; *Von den Sieben Formen des Lebens*. Fr. a. M., 1817.

³⁸ Гаген Теодор Александр фон. Автор книги: *Methodologie der gesammten Medicin*. Wurzburg, 1806.

Указывается работа: *Kosmologische Geschichte der Natur*. Manheim, 1809.

³⁹ Шуберт Готхильф Генрих фон (1780—1860) — немецкий естествоиспытатель и философ, профессор естествознания в Эрлангене (1819), с 1827 профессор естествознания в Мюнхене. Изучал теологию в Лейпциге и медицину в Йене. В философии следовал религиозно-мистическому направлению. У Шуберта есть работы: *Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens*. 2 Bd. Lpz., 1806—07; *Die Symbolik des Traumes*. Bamberg., 1814.

⁴⁰ Баадер Франц Ксаверий (1765—1841) — немецкий философ. Получил медицинское образование, затем изучал естественные и технические науки. В 1826 при открытии Мюнхенского университета получил кафедру философии и богословия. Своим образе философской системы Баадера состоит в попытке синтезировать, с одной стороны, учения Фихте, Шеллинга, Гегеля и Якова Беме, с другой — мыслителей теософского направления.

⁴¹ Работа Шеллинга «Über die Gottheiten von Somothrace» (Stuttgart; Tüb., 1815).

И. И. Давыдов

Опыт руководства к истории философии

М., 1820. С. 113. Печатается по данному первому изданию.

Давыдов Иван Иванович (1794—1863) — философ, профессор Московского университета (1822), директор Главного педагогического института в Петербурге (1847—1858), академик (1841). Учился в Тверском училище для детей бедных и дворян (1800—1807). В 1808 поступил на философский факультет Московского университета, одновременно слушал лекции на историко-филологическом и физико-математическом отделениях. С 1817 по 1826 преподаватель нравов, логики, истории философии в Московском университетском благородном пансионе, с 1821 — профессор латинской словесности и философии Московского университета.

Соч.: Начальные основания логики. М., 1821; Опыт руководства к истории философии. М., 1820; Вступительная лекция о возможности философии как науки. М., 1826; Чтения о словесности. Курс 1—4. М., 1837—1838.

¹ *Платнер Эрнст* (1744—1818) — философ, психолог, врач. С 1770 — профессор медицины, с 1801 — профессор философии. В психологии впервые ввел термин «подсознательное» (1776).

² *Эбергард Иоганн Людвиг* (1739—1809) — профессор философии в Галльском университете. В своих произведениях стоял на позиции защиты свободного мышления в духе вольфианской системы. В ряде статей подверг острой критике философию Канта с позиции учения Лейбница.

И. И. Давыдов

Вступительная лекция о возможности философии как науки

М., 1826. С. 10—11. Печатается по данному первому изданию.

Работа относится к тому периоду, когда Давыдов занял кафедру философии Московского университета (1826). После первой лекции курс был запрещен.

И. И. Давыдов

Возможна ли у нас германская философия?

Печатается по: Москвитянин. 1841. Ч. 2. № 4. С. 385—401.

¹ *Аристотель* (384—322 до н. э.) — древнегреческий философ и ученый. Родился в Стагире (на полуострове Халкидика) и поэтому получил прозвище Стагирит. В 367—347 сначала учился, затем преподавал в Академии Платона, несколько лет был воспитателем Александра Македонского. Аристотель — основатель перипатетической школы, создатель философской системы — аристотелизма, систематически охватывающей все сферы действительности, философскую терминологию, которая во многом сохранила свое значение до сих пор, а также научный стиль философского исследования.

М. Г. Павлов

О полярно-атомистической теории химии

Печатается по: Новый магазин естественной истории, физики, химии и сведений экономических. 1821. Ч. 2. № 4. С. 231—232.

Павлов Михаил Григорьевич (1793—1840) — философ и естествоиспытатель. Родился в Воронеже, в Воронежской семинарии получил первоначальное образование, в 1813 поступил в Харьковский университет, через год перешел на Московское отделение Медико-хирургической академии, а затем с 1815 учится в Московском университете на медицинском и математическом отделениях одновременно, которые окончил в 1816. В 1818 защитил докторскую диссертацию по проблеме физиологии человека, после чего уехал за границу для усовершенствования своих знаний. С 1820 — профессор Московского университета. Одновременно ведет научную и литературную деятельность, в частности, издает журнал «Атеней». Пытаясь выявить сущность науки и принципы ее построения, Павлов предложил классификацию наук, отстаивая идею единства умозрения (философии) и эмпирии (конкретных наук). Соч.: Основания физики. Ч. 1—2. М., 1833—1836; Земледельческая химия. М., 1825; Курс сельского хозяйства. Т. 1—2. М., 1837; Философический взгляд на холеру с указанием на способ лечения сей болезни сообразно ее натуре. М., 1831.

М. П. Погодин

Дневниковые записи 1824 г. <в изложении Н. П. Барсукова>

Печатается по изд.: *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. I. СПб., 1888. С. 279—281.

Погодин Михаил Петрович (1800—1875) — русский историк, публицист, писатель, академик (1841). Окончил Московский университет, с 1826 начал в нем преподавать по отделению русского языка и словесности всеобщую историю. В 1835—1844 занимал кафедру русской истории на словесном факультете Московского университета. В 1827—1830 издавал журнал «Московский вестник», в 1835—1839 участвовал вместе с В. П. Андросовым и С. П. Шевыревым в издании журнала «Московский наблюдатель». В 1841—1856 издавал журнал «Москвитянин». В своих исторических трудах Погодин придерживался норманистской теории происхождения Древнерусского государства. По общественно-политическим взглядам — представитель правого крыла славянофильства, переросшего в панславизм, частично разделял «теорию официальной народности».

Соч.: О происхождении Руси. М., 1825; Сочинения. Т. 1—5. М., 1872—1876; Исследования, замечания и лекции о русской истории. Т. 1—7. М., 1846—1856; Исторические афоризмы. М., 1836.

Барсуков Николай Платонович (1838—1906) — историк, заведующий архивом Министерства народного просвещения.

Соч.: Жизнь и труды М. П. Строева. СПб., 1878; Источники русской агиографии. СПб., 1882; Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 22. СПб., 1888—1910.

¹ *Титов Владимир Павлович* (псевд. Тит Космократов) (1807—1891) — русский писатель, историк и критик. Окончил Московский благородный пансион. С 1823 служил в Московском архиве Министерства иностранных дел. Был связан с кругом «любомудров», сотрудничал в журнале «Московский вестник» (1827—1828), затем в «Современнике» (1837). Работал по дипломатической линии, был послом в Константинополе.

² *Оболенский Василий Иванович* (1790—1847) — русский переводчик греческих классиков.

³ *Вергилий* (70—19 до н. э.) — римский поэт, творчество которого формировалось под воздействием философии природы Лукреция и лирической поэзии Катулла. Основные произведения Вергилия — эпическая неоконченная поэма «Энеида», которая задумана как римская в параллель древнегреческим эпическим поэмам, приписываемым Гомеру, «Илиаде» и «Одиссее».

⁴ *Гомер* (между XI и VII вв. до н. э.) — легендарный автор величайших произведений древнегреческой литературы «Одиссеи» и «Илиады», поэт Древней Греции. Гомеровский эпос представляет одну из форм античной префилософии, в которой художественный, мифологический, религиозный и зарождающийся философский элементы слиты воедино.

⁵ Речь, по-видимому, идет о работе Окена «Lehrbuch der Naturgeschichte».

А. И. Тургенев

Дневники (1825—1826 гг.)

Печатается по: *Тургенев А. И.* Хроника русского. Дневники (1825—1826 гг.). М.; Л., 1964. С. 298. Приводится отрывок из дневника 1825 г.

Тургенев Александр Иванович (1784—1845) — русский общественный деятель, историк, писатель, почетный член Петербургской АН (1818). Брат декабриста Н. И. Тургенева. Окончил в 1802 пансион при Московском университете, в 1802—1804 учился в Геттингенском университете. В 1810—1824 — директор Департамента духовных дел в Министерстве духовных дел и народного просвещения. Автор серии писем о европейской жизни под названием «Хроника русского», посылаемых в Россию во время его продолжительных странствий по странам Европы с 1825 по 1845.

Соч.: Архив братьев Тургеневых. Вып. 1. СПб., 1911. Письма Александра Тургенева Булгаковым. М., 1939; Политическая проза. М., 1989.

¹ А. И. Тургенев познакомился с Шеллингом в августе 1825 г. в Карлсбаде.

Сен-Мартен Луи Клод де (1743—1803) — маркиз, французский мистик, противник сенсуализма и материализма.

² Вероятно, речь идет о книге «Философия мифологии», второй вариант которой был набран и отпечатан в 1824, но в свет не вышел.

³ Сен-Мартена — духовным труппом (*нем.*).

И. Е. Дядьковский

Программа курса патологии на 1826/27 уч. год

Печатается по изд.: *Микулинский С. Р.* И. Е. Дядьковский. М., 1951. С. 71.

Дядьковский Иустин Евдокимович (в Русском биографическом словаре дано: Евдоким Иустинович) (1784—1841) — врач, ординарный профессор патологии, терапии, директор клиники в Московском университете. По окончании философского курса Рязанской духовной семинарии в 1809 поступил в Московскую медико-хирургическую академию. С 1816 профессор в терапевтической клинике в Московской медико-хирургической академии, где с 1817 с небольшим перерывом по 1836 профессор на кафедре патологии и терапии.

Соч.: *Общая терапия*. М., 1836; *Практическая медицина*. Ч. 1—2. М., 1845—1847.

Микулинский Семен Романович (1919—1991) — историк науки, философ, доктор биологических наук, профессор, с 1968 — член-корреспондент АН СССР. Окончил философский факультет МГУ, с 1963 — заместитель директора, в 1974—1986 — директор ИИЕиТ. Научные интересы в области истории эволюционной теории, общие, в том числе философские, проблемы биологии, история философии в России первой половины XIX в., методология и философия науки. Микулинский — один из основоположников нового научного направления — науковедения.

Н. И. Надеждин

«Всеобщее начертание теории изящных искусств» Бахмана

Впервые: *Телескоп*. 1832. Ч. VIII. № 5. С. 106—125; № 6. С. 229—249; № 8. С. 535—545. Без подписи. Это рецензия на 1-ю часть работы К. Ф. Бахмана «Всеобщее начертание теории искусств» (Ч. 1—2. М., 1832). Рецензия на 2-ю часть работы К. Ф. Бахмана была опубликована в журнале «Молва» (1833. № 67. С. 265—266). Печатается по изд.: *Надеждин Н. И.* Литературная критика. Эстетика. М., 1972. С. 313—318.

Надеждин Николай Иванович (1804—1856) — литературный критик, журналист, философ, историк и этнограф. Учился в Рязанской семинарии (1815—1820) и Московской духовной академии (1820—1824). С 1831 по 1836 — профессор по кафедре теории изящных искусств и археологии (истории искусств) Московского университета, одновременно издатель и редактор журнала «Телескоп» и приложения к нему журнала «Молва». После опубликования в 1836 (№ 15) «Философического письма» Чаадаева журнал был запрещен, а редактор в 1838 сослан в Усть-Сысольск, а затем Вологду. По окончании ссылки в 1842 Надеждин жил и работал в Одессе, затем в Петербурге, занимаясь научной деятельностью. С 1843 по 1856 редактировал «Журнал Министерства народного просвещения».

Соч.: *Литературная критика. Эстетика*. М., 1972; *Современное направление просвещения // Телескоп*. 1831. Ч. I. № 1; *Лекции по археологии и*

теории изящных искусств // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. М., 1974; Необходимость, значение и сила эстетического образования // Телескоп. 1831. № 10; Сочинения: В 2 т. СПб., 2000.

Бахман Карл Фридрих (1785—1855) — немецкий философ, с 1812 профессор политики и морали Йенского университета. Первоначально поклонник Шеллинга и Гегеля, затем выступил против идей тождества бытия и сознания Гегеля с позиции философии Канта.

¹ Выше Надеждин различает «три главные ступени эстетического образования» Германии, «определяемые тремя эпохами, равно важными в летописях не только германского, но и всего европейского образования». Первые две эпохи охватывают период от Лейбница до Канта.

² См. работу Шеллинга «System des transcendentalen Idealismus. Tüb., 1800. (Рус. пер.: Система трансцендентального идеализма. Л., 1936).

³ *Ферула* — (от лат. — хлыст, розга) — перен.: строгое обращение, тяжелый режим.

⁴ *Луден* Генрих (1788—1847) — немецкий историк, профессор в Йене. Содействовал развитию немецкой историографии. Работал в области всеобщей истории народов и государств древности и средних веков.

⁵ *Мюллер* Адам Генрих (1779—1829) — немецкий экономист, общественвед и публицист. С консервативно-романтических позиций идеализировал средневековый строй, резко критиковал классическую политическую экономию, особенно теорию А. Смита, проповедовал идеалы авторитарного государства, незыблемости христианской религии и консервативные национальные ценности отсталых слоев народных масс.

⁶ *Шлегель* Фридрих (1772—1829) — немецкий писатель, критик, языковед и философ. В конце 90-х годов XVIII в. стал главой Йенского кружка романтиков, подвергнувшего критике культуру и искусство Нового времени, особенно за индивидуализм, и выдвинувшего идею новой культуры, в которой слились бы воедино искусство, философия, наука и религия по образцу древней мифологии. В центре теории искусства Шлегеля — учение о романтической иронии.

Шлегель Август Вильгельм (1767—1845) — немецкий литературный критик и эстетик, поэт. Вместе с братом Фридрихом Шлегелем издавал журнал «Athenaeum» (Bd. 1—3. В., 1798—1800). В своих критических и историко-литературных сочинениях развивал основные идеи йенского романтизма, концепцию которого впервые изложил в прочитанных в 1801—1804 в Берлине лекциях. Рассматривая мир как историческое становление, выступал против духа Просвещения, его искусства, литературы, философии, противопоставлял античное («классическое») искусство современному («романтическому») искусству, развивал типологию, близкую Шиллеру и другим романтикам и воспринятую затем Шеллингом и Гегелем.

⁷ *Гете* Иоганн Вольфганг (1749—1832) — немецкий писатель, поэт, мыслитель и ученый-естествоиспытатель. Вместе с Гердером стал одним из лидеров радикального антифеодалного общественно-литературного движения «Буря и натиск». Некоторое время занимал официальные посты, в том числе первого министра при дворе своего друга принца Карла-Августа в Веймаре. Мировоззрение Гете сформировалось под влиянием

Гердера, Руссо и особенно Спинозы. В мире естествознания Гете стал особенно знаменит учением о метаморфозе растений. Величайшим произведением всемирной литературы является «Фауст» Гете.

«Пропилеи» — журнал, издававшийся Гете совместно с Г. Мейером в 1798—1800 (*Die Propyläen*. 1798—1800. 3 Bände).

⁸ Имеется в виду работа Ф. Акта «*System der Kunstlehre oder Lehr- und Handbuch der Aesthetik*» (Лпз., 1805) (Акт. Ф. «Система искусствознания, или Учебная и настольная книга эстетики»).

⁹ Упомянутый Надеждиным треугольник находится в конце § 29 2-й главы упомянутой книги Акта (*Ableitung und Darstellung des Wesens der Kunst*).

¹⁰ Речь идет о кн.: *Görres J. Aphorismen über die Kunst*. Koblenz, 1804.

¹¹ Первое высказывание принадлежит Шеллингу и содержится в его «*Vorlesung über der Kunst*». Второе высказывание взято действительно у Ф. Шлегеля.

¹² *Трандорф Карл Фридрих Эусебиус* (1782—1863) — немецкий философ. Цитата взята Надеждиным из кн.: *Trahndorff K. F. E. Aesthetik oder Lehre von der Weltanschauung und Kunst*. Berlin, 1827.

¹³ Речь идет об издании: *Бахман Ф.* Система логики. Ч. 1—3. СПб., 1831—1832. Рецензию Надеждина на эту работу см.: *Телескоп*. 1831. № 20.

¹⁴ *Лонгин* (Дионисий Кассий) (III в. до н. э.) — неоплатоник, предполагаемый автор трактата «О возвышенном» (рус. пер. «О высоком». 1803; 2-е изд. — 1826), памятника античной эстетической и литературно-критической мысли эпохи ранней Римской империи, оказавшего большое влияние на дальнейшее развитие эстетической мысли.

¹⁵ *Баумгартен Александр Готлиб* (1714—1762) — немецкий философ, профессор философии университета во Франкфурте-на-Одере (1740). Считается основателем эстетики как самостоятельной философской науки.

¹⁶ *Фидий* (ок. 485 — ок. 432 до н. э.) — древнегреческий скульптор, один из крупнейших мастеров древнегреческого искусства эпохи высокой классики. Автор статуи Зевса Олимпийского храма Зевса в Олимпии.

¹⁷ Неточная цитата из стихотворения С. Раича «Друзьям».

¹⁸ Надеждин имеет в виду логическую ошибку, показанную в статье М. Павлова «О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных» (Атеней. 1828. № 2), написанной в форме диалога. Один из собеседников, Полист, предлагает силлогизм: «...Что имеет содержание и форму есть наука; философия имеет содержание и форму; следовательно, философия — наука!» В ответ другой собеседник, Менон, заставляет его в ходе рассуждений прийти к парадоксальному выводу: «Муха имеет содержание и форму... Следовательно, по формам вашего мышления муха есть наука и писать можно о мухе как науке» (с. 5—6).

Под «Баумейстеровыми правилами» Надеждин имеет в виду правила составления силлогизма, изложенные в учебнике логики Баумейстера (См.: *Логика Баумейстера*. 2-е изд., СПб., 1823).

¹⁹ *Фалес* из Милета (Малой Азии) (ок. 625—547 до н. э.) — первый исторически достоверный представитель древнегреческой философии, первый математик и физик в Ионии, основатель философской школы в Ми-

лете. Название его сочинения «О началах» свидетельствует о том, что Фалес поднялся до понятия первоначала, рассматривая его как телесное чувственно данное вещество, объявляя в качестве первоосновы всего сущего воду, под которой имелась в виду текучая субстанция.

Здесь упоминается случай, происшедший с Фалесом. По свидетельству Диогена Лаэртского, однажды Фалес, выходя из дома в сопровождении старухи, чтобы наблюдать звезды (с его именем связывается ряд научных открытий по арифметике, геометрии, астрономии: особенную славу ему принесло предсказание (впервые в Греции) солнечного затмения, происшедшего в 585 до н. э.), споткнулся и упал в яму, на что старуха сказала ему: «Не будучи видеть то, что у тебя под ногами, ты, Фалес, думаешь познать то, что на небе?»

²⁰ Речь идет о русском писателе, критике, журналисте и историке Павле Николае Алексеевиче (1796—1846) и его крупной работе «История русского народа» (Т. 1—6. М., 1829—1833).

Н. И. Надеждин

«Основания физики» Михаила Павлова

Рецензия на работу М. Г. Павлова «Основания физики». Ч. I. М., 1833. Печатается по: Телескоп. 1833. № 9. С. 111—114.

¹ См.: *Велланский Д. М.* Опытная, наблюдательная и умозрительная физика, излагающая природу в вещественных видах, деятельных силах и зияющих началах неорганического мира — составляющая первую половину энциклопедии физических познаний. СПб., 1831.

П. Я. Чаадаев

Отрывки и афоризмы

В данной книге отрывки из записей Чаадаева и его письма Шеллингу публикуются по изд.: *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма. М., 1989. С. 184, 190—191, 192—193.

Чаадаев записывал отдельные мысли с конца 20-х годов по нравственным, философским, историческим, литературным и политическим вопросам. Отрывки из этих записей, относящиеся приблизительно к 1828—1830 гг., были напечатаны в «Сочинениях и письмах П. Я. Чаадаева» под ред. М. О. Гершензона (Т. 1—2. М., 1913—1914). Некоторые были опубликованы в 1832 в 11-м номере журнала «Телескоп». Большую часть отрывков 40—50-х годов, переведенных с французского на русский еще в довоенные годы Д. И. Шаховским с французских копий М. И. Жихарева, опубликовал З. А. Каменский (Вопросы философии. 1986. № 1).

Чаадаев Петр Яковлевич (1794—1856) — русский мыслитель и публицист. Родился в Москве в дворянской семье. В 1808—1812 учился в Московском университете. В службу вступил подпрапорщиком в л.-гв. Семеновский полк (1812), участник Отечественной войны 1812 и зарубежных походов 1813—1814. Вышел в отставку в 1821, в 1823—1826 — в

заграничном путешествии по Европе, где познакомился с Ф. В. Шеллингом и Ф. Ламенне. После возвращения в Россию оказался под тайным надзором. Член Союза благоденствия (1819) и Северного общества (1821) декабристов, но деятельным членом тайных обществ не был. В 1829—1831 создал свое главное произведение на французском языке «Письма о философии истории», за которым утвердилось название «Философические письма». За опубликование одного из них в 1836 в «Телескопе» Чаадаев был объявлен официально сумасшедшим, хотя и оставлен на свободе. Написанная в ответ на обвинения в недостатке патриотизма «Апология сумасшедшего» (1837) при жизни Чаадаева напечатана не была. Чаадаев оставался влиятельным мыслителем, его философско-историческая мысль оказала значительное воздействие на представителей различных направлений русской общественной мысли.

Соч.: Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991.

¹ *Пантеизм* — философское учение, объединяющее бога и мир, а иногда и отождествляющее их. В пантеизме скрывалась возможность натуралистических тенденций, полностью растворявших бога в природе и нередко подводивших к материализму. Иногда в форму пантеизма облекались различные религиозно-мистические стремления, растворявшие природу в боге, что придавало идеалистическое направление пантеизму.

² *Спиритуализм* — философское воззрение, в основе которого лежит противопоставление духовного (психического) и телесного бытия. Спиритуализм рассматривает дух (душу) в качестве первоосновы действительности или в качестве особой бестелесной субстанции, существующей независимо от материи.

П. Я. Чаадаев

Письма

Публикуются по изд.: Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 224—227, 238—239, 276—277.

Ф. Шеллингу (1832)

Впервые: Русский вестник. 1862. № 11. С. 157—158.

Письмо Чаадаева Шеллингу было отправлено значительно позже, чем оно написано, — в апреле 1833 г., и проделало сложный путь, прежде чем оно дошло до Шеллинга. 2/14 августа оно попало к А. И. Тургеневу в Женеву, который в 1832—1834 был в тесных контактах с Шеллингом, читавшим лекции в Мюнхенском университете. Тургенев переправил письмо адресату.

¹ Чаадаев и Шеллинг встретились единственный раз — летом 1825 в Карлсбаде.

² *Кузен* Виктор (1792—1867) — французский философ-идеалист и политический деятель, министр просвещения (1840), философские взгляды в целом не отличаются стройностью. Задачу философии он сводил к критическому отбору истин на основе «здорового смысла». Лично знаком с Ге-

гелем и Шеллингом. Кузен хорошо известен как популяризатор истории философии, ему принадлежат переводы Платона на французский язык, а также издания сочинений Прокла, Абеляра, Паскаля, Декарта и других мыслителей. Кузен выступал популяризатором философии Канта, Шеллинга, Гегеля.

А. И. Тургеневу

Письмо датировано М. О. Гершензоном октябрём — ноябрём 1835 г. Впервые: *Oeuvres choisies de Pierre Tchadaief, publiées pour la première fois par le P. Gagarine*. P.; Lpz., 1862. P. 174—187. (Рус. пер.: *Чаадаев П. Я. Сочинения и письма: В 2 т. М., 1913—1914. Т. 2. № 55*).

¹ Письмо А. И. Тургенева неизвестно.

² *Welt Geist* — мировой дух.

³ *Гейне* Генрих (1797—1856) — немецкий поэт и публицист, в творчестве которого причудливо сочетались свободомыслие, антифеодальные, реалистические идеи с идеями пессимистическо-романтическими. Школа немецких радикальных писателей 30-х годов XIX в., известная под названием «Молодая Германия», считала Гейне одним из своих духовных вождей. В то же время некоторые республиканцы обвинили Гейне даже в ренегатстве, хотя в целом Гейне при всех своих колебаниях всегда оставался демократом.

Речь идет о работе Гейне «*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*» (В рус. пер.: К истории религии и философии в Германии), которая впервые была опубликована на французском языке в марте — декабре 1834 г. в парижском журнале «*Revue des deux Mondes*» («Обозрение Старого и Нового света») под названием «*De l'Allemagne depuis Luther*» («О Германии со времен Лютера»). Немецкое издание появилось в конце января 1835 г. и вошло во второй том четырехтомного сборника сочинений Гейне, выходившего в 1834—1840 в Гамбурге под названием «Салон» (*Heine H. Der Salon. 4 Bd. Hamburg, 1834—1840*).

⁴ *Фиески* Джузеппе (1790—1836) — бывший солдат неополитанской армии Мюрата, бонапартист, один из организаторов покушения на французского короля Луи Филиппа 28 июля 1835. Фиески и его сообщники были казнены. Правительство использовало покушение Фиески для усиления репрессий против республиканцев. Покушение произошло на бульваре, чем и объясняется одно из выражений письма.

⁵ *Робеспьер* Максимильен Мари Изидор де (1758—1794) — деятель Великой французской революции конца XVIII в., один из вождей якобинцев, руководитель якобинского революционного правительства. В 1793 избран членом Комитета общественного спасения и вскоре стал его фактическим руководителем и самым авторитетным и популярным вождем революции, снискав себе эпитет «Неподкупный». Термидорианский переворот (27 июля 1794) привел к падению якобинской диктатуры. Робеспьер со своими ближайшими соратниками был арестован и без суда гильотинирован.

Наполеон I (Наполеон Бонапарт) (1769—1821) — французский император (1804—1814, март — июнь 1815). Уроженец Корсики. Военную

карьеру начал в чине младшего лейтенанта и закончил сначала бригадным генералом, а при Директории командующим армией. В 1799 совершил государственный переворот (18 брюмера), в результате которого стал первым консулом, фактически сосредоточив всю полноту власти; в 1804 — провозглашен императором. Благодаря победоносным войнам, значительно расширил территорию империи, начало крушению которой положило поражение наполеоновских войск в войне 1812 против России. В результате вступления в 1814 войск антифранцузской коалиции в Париж, Наполеон I отрекся от престола. Вновь занял его в марте 1815 и вторично отрекся после поражения при Ватерлоо (июнь 1815). Последние годы жизни провел на о. Св. Елены.

Карл X (1757—836) — французский король 1824—30 из династии Бурбонов. В начале французской буржуазной революции XVIII в. бежал за границу, где являлся одним из главных руководителей контрреволюционной эмиграции. Принимал деятельное участие в организации интервенции против революционной Франции. Занял престол после своего старшего брата Людовика XVIII. Свергнутый буржуазной июльской революцией 1830, бежал из Франции.

Работа Гейне разделена на 3 книги (во французском варианте они имели подзаголовки «Религиозная революция и Мартин Лютер», «Предшественники философской революции, Спиноза и Лессинг» и «Философская революция, Кант, Фихте и Шеллинг»). По-видимому, замечание Чаадаева можно отнести к следующим параллелям, проводимым Гейне в 3-й части своего очерка: «Но если Иммануил Кант, великий разрушитель в царстве мысли, далеко превзошел терроризм Максимилиана Робеспьера, то кое в чем он имел с ним черты сходства, побуждающие к сравнению обоих... Сравнивая французскую революцию с немецкой философией, я как-то, скорее шутя, чем серьезно, сравнил Фихте с Наполеоном. Но между ними в самом деле есть черты значительного сходства. После разгрома, учиненного террором кантианцев, является Фихте, как появился Наполеон, после того как конвент, также при помощи чисто разумной критики, разрушил все прошлое. Наполеон и Фихте служат представителями большого, неумолимого Я, у которого мысль и дело едины... Действительно, если видеть у Канта конвент с его террором, а в Фихте наполеоновскую империю, то в г. Шеллинге можно видеть последовавшую за ними реставрационную реакцию. Но на первых порах это была реставрация в лучшем смысле. Г. Шеллинг вновь восстановил природу в ее законных правах... он восстановил великую натурфилософию... Увы, в конце концов он восстановил вещи, позволяющие сравнить его с французской реставрацией также и в дурном смысле. Но здесь общественный разум не терпел его дольше, он был позорно свергнут с престола мысли, Гегель, его мажордом, сорвал корону с его головы и постриг его...» (*Гейне Г.* ПСС. М.; Л., 1936. Т. 7. С. 103, 119, 145—146).

Ф. Шеллингу (1842)

Впервые: Русский вестник. 1862. № 11. С. 159.

¹ Речь идет о письме Шеллинга к Чаадаеву 1833 г.

² Речь идет о Фридрихе-Вильгельме IV, по приглашению которого Шеллинг приехал в Берлин, где занял кафедру. В 1841—1842 он прочел

курс «Философии откровения», имевший большой успех. Чаадаев, видимо, был знаком с содержанием лекций.

³ Неофит — новообращенный в какую-нибудь религию. В переносном смысле — новый сторонник какого-нибудь учения или общественного движения.

О. И. Сенковский

Германская философия

Печатается по изд.: Библиотека для чтения. СПб., 1835. Т. 9. Ч. 2. № 4 (16). Отд. 3. С. 92—97.

Сенковский Осип (Юлиан) Иванович (1800—1858) — русский востоковед и писатель, профессор Петербургского университета (1822—1847) по специальности арабский, персидский и турецкий языки и литература, член-корреспондент АН (1828). После окончания Виленского университета (1819) совершил путешествие с научной целью по Ближнему Востоку и Африке. Сторонник теории «чистого искусства». С 1834 редактор журнала «Библиотека для чтения», в 1856—1858 в журнале «Сын отечества» вел отдел публицистически-фельетонного характера, в 1858 редактировал юмористический журнал «Весельчак».

Соч.: Собр. соч. Т. 1—10. СПб., 1858—1859.

С. П. Шевырев

Теория поэзии

Печатается по изд.: *Шевырев С. П.* Теория поэзии. М., 1836. С. 231—233.

Шевырев Степан Петрович (1806—1864) — литературный критик, поэт, публицист, представлял правое крыло славянофильства, разделял некоторые идеи теории «официальной народности», профессор Московского университета (1837), академик (1852). Активно участвовал в кружке Любомудров и их журнале «Московский вестник» (1827—1829), сотрудничал в журнале «Московский наблюдатель» (1835—1837), вместе с М. П. Погодиным возглавлял журнал «Москвитянин» (с 1841).

Соч.: История русской словесности. 2-е изд. Ч. 1—4. М., 1859—1887; Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов. М., 1836; История поэзии. Т. 1—2. М., 1835—1892; Обзорение русской словесности в XII веке. СПб., 1854.

¹ *Винкельман* Иоганн Иоахим (1717—1768) — немецкий историк и теоретик искусства, просветитель. Основной труд «История искусства древности» (1764) явился первой попыткой научного исследования теории искусства. По Винкельману, искусство развивается под воздействием как природных (климат), так и общественных факторов, а эстетический идеал воплощен в древнегреческом искусстве. Эстетические взгляды Винкельмана оказали воздействие на последующее развитие эстетики и искусства.

² *Лессинг* Готхольд Эфраим (1729—1781) — немецкий писатель, критик, философ эпохи немецкого Просвещения, основоположник немецкой классической литературы. Как просветитель Лессинг проводил в своих произведениях идеи торжества разума, справедливости, гуманности, веротерпимости, воспитания рода человеческого в духе равенства и дружбы народов. В сфере философии — Лессинг — пантеист в духе Спинозы.

³ *Гердер* Иоганн Готфрид (1744—1803) — немецкий философ и писатель. В начале 70-х годов XVIII в. Гердер — один из лидеров радикально-демократического общественного движения «Буря и натиск». Наиболее выдающимся трудом Гердера является его четырехтомное сочинение «Идеи к философии истории человечества» (1784—1791), в котором Гердер, в отличие от большинства западноевропейских авторов, акцентирует историческую роль славянского мира.

⁴ *Шиллер* Иоганн Фридрих (1759—1805) — немецкий поэт, сторонник радикально-демократических идей «Бури и натиска». Особую известность принесла Шиллеру драма «Разбойники», в которой, как и в других произведениях, воплотился просветительский протест против господствующего феодального строя и деспотической морали. Вместе с Лессингом и Гете Шиллер стал основоположником немецкой классической литературы и театром искусства немецкого Просвещения. В сфере философии находился под влиянием Канта.

⁵ См.: *Wagner J. J. System der Idealphilosophie. Lpz., 1804.*

⁶ Неоплатонизм — идеалистическое направление античной философии III—VI вв., основателем которого считается Плотин. Имело целью систематизацию разноречивых элементов философии Платона в соединении с рядом идей Аристотеля.

⁷ См.: *Bachmann K. F. Die Kunstwissenschaft in ihrem allgemeinen Umrisse. Jena, 1811.*

С. П. Шевырев

Из писем С. С. Уварову

Впервые в: Журнал Министерства народного просвещения. 1840. Ч. 25. № 1. Отд. 4. С. 3—5. Полное заглавие: Извлечение из писем экстраординарного профессора Московского университета Шевырева к Г. Министру Народного Просвещения, из Мюнхена, от 14(26) октября и 8(20) ноября 1839 г. В это время министром был граф С. С. Уваров (1786—1855). Печатается по тексту журнала.

¹ *Шталь* Фридрих Юлиус (1802—1855) — философ и политик, профессор по философии права в Вюрцбурге (1832), в Эрлангене (1835), в Берлине (1840).

С. П. Шевырев

Взгляд русского на современное образование Европы

Печатается по: Москвитянин. 1841. Ч. I. № 1. С. 282—286.

¹ *Гораций* Квинт Флакк (68—8 до н. э.) — древнеримский поэт «золотого века» римской литературы. Сын мелкого землевладельца, вольноотпущенника, отстаивал вначале республиканские идеи, затем становится приверженцем монархии, проповедуя философию стойко-эпикурейскую.

² *Гото* Генрих Густав (1802—1873) — специалист по истории искусства, профессор, автор ряда работ по истории немецкого и нидерландского искусства, редактор 10-го тома сочинений Гегеля, в котором опубликованы работы по эстетике (*Hegel G. W. Fr. Vorlesungen über die Aesthetik*, Bd. 10. Abt. 1—3. B., 1835—1838). Речь идет о работе Гото «*Vorstudien für Leben und Kunst*» (Stuttg., 1835), в которой раскрывается эстетическое учение Гегеля.

³ *Вердер* Карл (1806—1893) — немецкий философ-гегельянец, драматург. С 1834 приват-доцент на кафедре философии в Берлинском университете, с 1838 — экстраординарный профессор. С 1859 читает в университете лекции о драматическом искусстве. Автор книги: *Logik, als commentar und ergänzung zu Hegel Wissenschaft der Logik*. 1 Abt. B., 1841.

⁴ *Фейербах* Людвиг (1804—1872) — немецкий философ. В 1823—1828 учился на теологическом факультете Гейдельбергского университета и в Берлинском университете. Мировоззрение Фейербаха первоначально формировалось на основе гегелевского учения, но уже к 1830 у Фейербаха намечились существенные расхождения с Гегелем, и Фейербах стал одним из главных представителей «левогегельянства». В 30—40-е годы XIX в. Фейербах — основоположник самостоятельного направления антропологического материализма, согласно которому человек является единственным, универсальным и высшим предметом философии.

С. П. Шевырев

Христианская философия. Беседы Баадера

Публикуется по: Москвитянин. 1841. Ч. 3. № 5—6. С. 378—381.

¹ См.: *Мельгунов И. А.* Шеллинг. (Из путевых записок) // Отечественные записки. 1839. Т. 3. № 5. Отд. 2. С. 112—128.

² Папизм — течение, пропагандирующее установление политической власти римского папы; католицизм.

³ *Бёме* Якоб (1575—1624) — немецкий теософ, кантеист, мистик, в учении которого главные проблемы — это происхождение зла, нравственный дуализм добра и зла в плоскости метафизического вопроса об отношении души к телу, бога к миру. Стихийно-диалектические идеи Беме оказали влияние на идеалистическую философию XIX в.

А. А. Краевский

Обозрение русских газет и журналов
за первую половину 1835 года

Печатается по: Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1836. № 3. С. 659—665.

Краевский Андрей Александрович (1810—1889) — русский издатель и журналист. Окончил Московский университет (1828). Свою деятельность начал в «Московском вестнике» М. П. Погодина, затем издавал и редактировал «Литературные прибавления» к «Русскому инвалиду», «Литературную газету» и др. Наибольшую известность принес Краевскому издававшийся им журнал в 1839—1867 «Отечественные записки», руководство которого с 1868 перешло к Н. А. Некрасову и М. Е. Салтыкову-Щедрину. Краевский издавал также умеренно либеральную газету «Голос» (1863—1884).

¹ Речь идет о статьях: *Шеллинг Ф. В. И.* Суждение о философии Кузена // Телескоп. 1835. Ч. 25. С. 88—114; Статья из книги: *Schön L. F.* Philosophie Transcendentale; ou Système d'Emmanuel Kant. Paris, 1831 (Телескоп. 1835. Ч. 26. № 5. С. 134—150); Статья «Григорий Варсвава Сковорода» представляет краткое извлечение из рукописи: *Gregor Skoworoda's Lebenswandel und Wirkungskreis, oder historisch-kritische Würdigung seiner Schriften, als Beitrag zu einer Geschichte der Slawischen Volkswissenschaft, in Briefen an Joh. Jos. Görres, Professor an der Universität zu München* (Телескоп. 1835. Ч. 26. № 5. С. 3—24; № 6. С. 151—178).

Сковорода Григорий Саввич (1722—1794) — украинский философ и поэт. Образование получил в Киево-Могилянской академии. Создание основных философских трактатов и диалогов относится к 70—80-м годам, к последнему периоду его жизни, 25-летнему периоду его странствий по Украине в качестве бродячего философа-наставника. Мировоззрению Сковороды присуща противоречивость. В целом он стоял на позициях объективного идеализма, близкого к пантеизму. При жизни Сковороды его сочинения распространялись в рукописях.

Н. В. Станкевич

Из писем к Я. М. Неверову

Печатается по изд.: Переписка Николая Владимировича Станкевича: 1830—1840. М., 1914. С. 290—291; 292—293, 317, 337—338, 339.

Станкевич Николай Владимирович (1813—1840) — философ, литератор. Основатель (1832) литературно-философского кружка. Мировоззрение Станкевича, в центре которого философско-этическая проблематика, сформировалось под влиянием идей Шеллинга, Фихте, Канта, Гегеля и раннего Фейербаха. Взгляды Станкевича изложены в основном в его переписке с друзьями, среди которых М. А. Бакунин, Т. Н. Грановский, Я. М. Неверов, И. П. Ключников.

Соч.: Избранное. М., 1992; Поэзия, проза, статьи, письма. Воронеж, 1988.

Неверов Януарий Михайлович (1810—1893) — член кружка Станкевича, его близкий друг, педагог и критик.

¹ *Гизо* Франсуа Пьер Гийом (1787—1874) — французский историк и политический деятель. Начал свою ученую и политическую карьеру при Наполеоне I, затем сотрудничал с Бурбонами. После 1820 посвятил себя

профессорской деятельности. В 1830 был избран в палату депутатов. После революции 1830 занимал в разное время посты министра внутренних дел, просвещения, иностранных дел и премьера при короле Луи Филиппе. С 1840 до революции 1848 фактически руководил внутренней и внешней политикой Франции. Февральская революция 1848 положила конец политической карьере Гизо.

² Хлыснуть — то же что и хлестать, бросать с силой.

³ Известный писатель, кн. Владимир Федорович Одоевский.

⁴ *Клюшников* (Ключников) Иван Петрович (1811—1895) — русский писатель, близкий друг Н. В. Станкевича, деятельный член кружка Станкевича, в котором изучал Гете и немецкую философию. Окончил Московский университет (1832). Сотрудничал в «Отечественных записках», «Современнике» и других журналах. Некоторые его стихотворения были положены на музыку.

⁵ Речь идет о в свое время много на шумевшем сочинении, вышедшем в издательстве Котта, Кернера Иустина (1786—1862) — известного немецкого писателя, первоначально медика, затем поэта и мистика, автора многих сочинений о ясновидении, демонизме, животном магнетизме и др. (*Kerner Justinus Andreas Christian. Die Scher in von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere. Stuttg.; Tüb., 1829.* В своих письмах Станкевич ищет «von Jawort» вместо «von Prevorst».

Н. В. Станкевич

Из писем к М. А. Бакунину

Печатается по изд.: Переписка Николая Владимировича Станкевича: 1830—1840. М., 1914. С. 581—582, 583—585.

¹ *Теннеманн* Вильгельм Готлиб (1761—1819) — немецкий философ, последователь Канта, переводчик на немецкий язык сочинений Юма. Его «История философии» (См.: *Tennemann W. G. Geschichte der Philosophie. 11 Bde. Lpz., 1798—1819*) одна из первых попыток выяснить принцип и методы этой науки. Считается крупнейшим предшественником Гегеля в области истории философии.

² *Иннокентий* (Иван Алексеевич Борисов) (1800—1857) — знаменитый проповедник, богослов и ученый, архимандрит (1826), доктор богословия (1829), епископ Харьковский (1841), архиепископ (1845), архиепископ Херсонский (1848). С 1830 по 1841 — ректор и профессор Киевской духовной академии.

М. А. Бакунин

Из письма родным. 22 октября (3 ноября) 1841. Берлин

Печатается по изд.: *Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма.* М., 1987. С. 202—203.

Бакунин Михаил Александрович (1814—1876) — революционер, философ, публицист, один из основателей народничества и теоретиков анархизма. Учился в Петербургском артиллерийском училище, затем служил в армии. В 1834 вышел в отставку и жил в Москве, где стал активным участником кружка Станкевича. В 40-е годы, включившись в западноевропейское революционное движение, Бакунин пошел на разрыв со всякой теорией, включая и философию, надеясь на практическое разрешение социально-политических проблем. В 60-х годах снова наблюдается интерес Бакунина к философской теории, он переходит на позиции материализма, близкого к антропологическому.

Соч.: Избр. соч.: В 5 т. Пб., М., 1919—1921; Собр. соч. и писем: В 4 т. М., 1934—1935; Философия. Социология. Политика. М., 1989.

¹ *Руге Арнольд* (1802—1880) — немецкий философ и публицист, философ-левогегельянец, буржуазный радикал. В 60-е годы сторонник О. Бисмарка, поборник политики национал-либералов. В 1844 издавал совместно с К. Марксом в Париже «Немецко-французский ежегодник». Собственные произведения Руге посвящены главным образом вопросам эстетики.

Речь идет об издаваемых А. Руге «*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*» (Немецкие летописи по науке и искусству), которые раньше выходили в Галле и назывались «*Hallsche Jahrbücher für Kunst und Wissenschaft*» (Галльские летописи по искусству и науке).

² *Шаллер Юлиус* (1810—1868) — немецкий философ. Речь идет о кн.: *Schaller J. Der historische Christus und die Philosophie. Kritik der grundidee des Werks Das Leben Jesu.* Lpz., 1838. (*Шаллер Ю.* Истрический Христос и философия).

³ Беспардонность (*нем.*).

⁴ Количество (*нем.*). Речь идет о разделе «Количество» в кн.: *Werder K. Logik.* В., 1841.

⁵ Речь идет о трагедии К. Вердера «*Columbus*», первая часть которой ставилась на многих немецких сценах.

⁶ Философия откровения (*нем.*) — курс лекций Шеллинга, которые Бакунин намеревался слушать в Берлинском университете в 1841.

⁷ *Ранке Леопольд фон* (1795—1886) — немецкий историк, профессор Берлинского университета, автор работ по истории стран Западной Европы, главным образом XVI—XVII вв.

«История новейшего времени» (*нем.*) — курс лекций Л. Ранке, которые Бакунин собирался слушать в Берлинском университете. В семестре 1841 Ранке прочел в качестве резюме читавшегося им курса по истории средневековья лекцию о новой европейской истории, начиная с XVI в. Материалы этой лекции недавно были опубликованы в изд.: *Ranke L. von. Aus Werk und Nachlass.* München; Wien, 1975. Bd. IV. S. 141—143.

⁸ *Елагина Авдотья Петровна* (1789—1877) — дочь тульского помещика Юшкова. Воспитание получила в семье своей бабушки Буниной. От ее первого брака с Василием Ивановичем Киреевским два сына — известные славянофилы Иван и Петр. Принимала деятельное участие в обсуждении проблем русской литературы. Ее литературные, художественные, религиозно-нравственные интересы преобладали над прочими.

М. А. Бакунин

Реакция в Германии: (Очерк француза)

Печатается по: *Бакунин М. А.* Избранные философские сочинения и письма. М., 1987. С. 221—225.

Впервые была помещена в журнале А. Пуге «*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*» (1842. № 247—251. 17—21 Oktober. S. 985—1002). На русском языке впервые опубликована А. А. Корниловым в его книге «Годы странствия Михаила Бакунина» (Л.; М., 1925).

¹ «Они» — имеет в виду группу непоследовательных сторонников «позитивизма» (И. Г. Фихте-младший, поздний Шеллинг и другие, которые выступали «справа» против философии Гегеля, считая «откровение» источником «позитивного» знания), называя их позитивистами-соглашателями, пытающимися занять позицию «центра» между реакционерами и революционерами (и отрицателями).

² *Лютер* Мартин (1483—1546) — видный деятель Реформации, основатель протестантизма (лютеранства) в Германии. Отрицая роль церкви и духовенства как «посредников» между человеком и богом, Лютер провозгласил определяющим «внутреннюю» религиозность — веру, даруемую человеку непосредственно Богом.

³ *Луи Филипп* (1773—1850) — французский король в 1830—1848, из младшей ветви династии Бурбонов; до занятия престола носил титул герцога Орлеанского. В результате Февральской революции 1848 был свергнут и бежал в Англию.

⁴ *Штраус* Давид Фридрих (1808—1874) — немецкий теолог и философ, представитель младогегельянства. В период 1848—1849 отстаивал принципы конституционной монархии, после 1866 — национал-либерал, монархист. В сочинении «Старая и новая вера» (1872) Штраус вскрыл эмоциональные корни религиозных верований, таящиеся в чувстве человеческой зависимости от природной закономерности. Идеи Штрауса положили начало Тюбингенской школе протестантской истории религии. Главный труд «Жизнь Иисуса» (2 т. 1835—1836), положивший начало расколу в школе Гегеля, посвящен критике христианских догматов, отрицанию религиозных чудес.

⁵ *Бауэр* Бруно (1809—1882) — немецкий философ, приват-доцент Берлинского (1834—1839), затем Боннского (1839—1842) университетов. Первоначально принадлежал к ортодоксальным ученикам Гегеля, затем перешел в лагерь младогегельянцев (левогегельянцев). Отказавшись от основного гегелевского философского принципа — абсолютной идеи, Бауэр поставил в центр своей концепции абсолютное самосознание; движущей силой истории считал умственную деятельность «критических личностей». Бауэр — один из радикальных критиков Евангелия. К середине XIX в. Бауэр эволюционировал вправо, став в конце жизни сторонником Бисмарка.

⁶ Источник не установлен.

В. Г. Белинский

Менцель, критик Гете

Впервые: Отечественные записки. 1840. Т. VIII. № 1. Отд. 2. Науки и искусства. С. 25—64. Печатается по изд.: *Белинский В. Г.* Собр. соч. Т. 2. М., 1977. С. 163.

Поводом для статьи послужил русский перевод книги В. Менцеля «Die deutsche Literatur» (в 2 т.), изданный под названием «Немецкая словесность. Из книги Вольфганга Менцеля» (Ч. 1—2. СПб., 1837—1838). В полемике с Менцелем Белинский использует главным образом главу «Гете» (Немецкая словесность. Ч. 2. СПб., 1838. С. 384—461).

Белинский Виссарион Григорьевич (1811—1848) — социальный мыслитель, литературный критик и публицист. В 1829—1832 гг. учился на словесном отделении философского факультета Московского университета. В 1833 сблизился со Станкевичем, стал участником его кружка, где познакомился с немецкой философией. Белинский сотрудничал в качестве критика в «Телескопе» и «Молве» Надеждина (1834—1836), в «Отечественных записках» (1839—1846) и с 1846 в «Современнике».

Философские воззрения Белинского претерпели сложную эволюцию: от увлечения немецкой идеалистической философией, особенно Гегелем, в период так называемого «примирения с действительностью» (1837—1839) критик перешел на позиции отрицания современной ему социальной действительности и критического отношения к гегелевской философии. В конце жизни эволюционировал в сторону материалистического мировоззрения.

Соч.: Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1953—1959; Избранные философские сочинения. Т. 1—2. М.; Л., 1948; Избранные письма. Т. 1—2. М., 1955; Избранные эстетические работы: В 2 т. М., 1986.

Менцель Вольфганг (1798—1873) — немецкий писатель и критик, общественный деятель и публицист. Сначала придерживался либерализма, затем выступил как приверженец монархии и шовинизма. Признавал себя приверженцем философии Шеллинга, защитником мистицизма и пиетизма. Печальную известность Менцель приобрел своими политическими доносами на демократическое литературное течение, известное под названием «Молодая Германия», чем способствовал ее разгрому в 1835.

¹ *Клаурен* (Гейн Карл-Готлиб) (1771—1854) — немецкий романист, печатался под псевдонимом Клаурен.

² *Коцебу* Август Фридрих Фердинанд (1761—1819) — немецкий писатель. Был горячим приверженцем идеи Священного Союза, выступая против проявления свободы мысли, проповедуя антидемократическую политику. В конце жизни стал настолько непопулярной личностью, что вынужден был переселиться из Веймара в Мангейм, где был убит. Смерть Коцебу послужила сигналом к открытой борьбе между консервативной и либерально-патриотической партиями в Германии.

³ *Лафонтен* Август Генрих Юлий (1758—1831) — немецкий романист, главный представитель сентиментального семейного романа. Лафонтен был предметом ожесточенных нападок романтической школы.

⁴ *Фан-дер-Фельде* Франц Карл (1779—1824) — немецкий писатель.

⁵ *Круг* Вильгельм-Трауготт (1770—1842) — немецкий философ, кан-тианец.

В. Г. Белинский

Тарантас. Путевые впечатления. Сочинение гр. В. А. Соллогуба

Впервые: Отечественные записки. 1845. Т. XL. № 6. Отд. 5. Критика. С. 29—62. Печатается по изд.: *Белинский В. Г.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 7. М., 1981. С. 306—307.

Речь идет о рецензии на работу В. А. Соллогуба «Тарантас. Путевые впечатления». (СПб., 1845).

Соллогуб Владимир Александрович (1813—1882) — русский писатель. В 1834 окончил Дерптский университет, служил в Министерстве иностранных дел, затем в Министерстве внутренних дел. Известен в 40-е годы как автор светской повести, в 1845—1855 выступал главным образом как водевилист.

¹ *Сервантес* Сааведра Мигель де (1547—1616) — испанский писатель, автор всемирно известного романа «Дон Кихот».

² Герцог Рейхштадский (1811—1832) — титул (с 1818) сына Наполеона I и Марии Луизы. При отречении от престола в 1815, Наполеон I провозгласил его императором под именем Наполеона II. После 1814 жил в Вене при дворе своего деда по матери — императора Франца I.

³ Легитимисты — приверженцы династии Бурбонов во Франции.

⁴ Ультрамонтанисты — сторонники Папы Римского, отстаивавшие его право вмешиваться в дела католических государств, в частности — Франции.

А. И. Герцен

Из дневника 1842—1845 гг.: 1843 г.

Дневник 1842—1845 годов впервые был опубликован в томе I жевневского издания сочинений Герцена (1875), где было допущено большое число грубых ошибок, искажающих смысл ряда записей. Печатается по изд.: *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 2. М., 1954. С. 304—305.

Герцен Александр Иванович (1812—1870) — русский писатель, философ, просветитель, предтеча народничества. Родился в семье богатого помещика. Окончил физико-математическое отделение Московского университета, где вокруг Герцена и его друга Н. П. Огарева сложился кружок, отличавшийся политическим свободомыслием, за что Герцен был арестован и отправлен в ссылку. С 1847 Герцен в эмиграции. Живя в Лондоне с 1852, Герцен основал «Вольную русскую типографию». С 1855 начал издавать альманах «Полярная звезда», получивший широкое распространение в России. В 1857 совместно с Огаревым приступил к изданию «Колокола» — первой русской революционной газеты.

¹ *Фрауеништедт* Юлиус (1813—1878) — немецкий философ, который прошел путь от увлечения гегельянством к ревностному почитанию Шопенгауэра. Речь идет о кн.: *Frauenstädt J. Schelling's Vorlesungen in Berlin, Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben, mit besonderer Beziehung auf das Verhältniß zwischen Christenthum und Philosophie*. В., 1842.

² *Бэкон* Фрэнсис (1561—1626) — английский философ, родоначальник английского эмпиризма и реформатор науки; в 1618—1621 лорд-канцлер, т. е. председатель палаты лордов Англии. Перед философией Бэкон ставил в конечном счете практическую цель — расширение могущества человека посредством знания; разграничив сферы религии и науки, Бэкон предложил в сочинении «Новый органон» (1620) новый научный метод, основанный на приемах очищения разума от заблуждений, обращения к опыту и обработке результатов эксперимента посредством индукции.

³ Консеквенция — устар.: последовательность.

А. И. Герцен

Письма об изучении природы:

Письмо первое. Эмпирия и идеализм

Впервые: Отечественные записки. 1845. Т. 39. № 4. С. 81—104. Отд. Науки и художества. Печатается по изд.: *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 3. М., 1954. С. 115—118.

¹ *Данте* (Дант) Алигьери (1265—1321) — итальянский поэт. Величайшим творением Данте «Божественной комедией» (1307—1321) нашел свое завершение процесс создания итальянского литературного языка. Речь идет о преемственности творчества Вергилия и Данте.

² *Остеология* — отдел анатомии, изучающий форму и строение костей.

³ *Карус* Карл Густав (1789—1869) — немецкий естествоиспытатель, натурфилософ и врач; профессор и директор Саксонской медико-хирургической академии в Дрездене (с 1814). Известен также как живописец-пейзажист.

⁴ *Кине* Эдгар (1803—1875) — французский историк и писатель, депутат Учредительного собрания (1871—1875). Принимал участие в Февральской революции 1848. Противник клерикализма, стоял на враждебной позиции к Парижской Коммуне 1871, но и против террора версальцев.

Имеется в виду статья Э. Кине «О философии и ее соотношениях с политической историей» (*De la philosophie dans ses rapports avec l'histoire politique*).

⁵ *Мирабо* Оноре Габриэль (1749—1791) — граф, один из самых знаменитых ораторов и политических деятелей Франции.

⁶ *Жоффруа* Сент-Илер Этьенн (1772—1844) — французский зоолог, анатом, эволюционист, один из предшественников Ч. Дарвина. Член Парижской академии наук (1807) и ее президент в 1833. Его работы, в основе которых лежал сравнительно-исторический метод, подготовили реформу классификации позвоночных животных.

⁷ *Де Кандоль* Огюстэн Пирам (1778—1841) — швейцарский ботаник. В одном из главных трудов — «Введение в систему природы царства растений» (7 т. 1824—1838) — разработал естественную систему растений, введя новые принципы разделения растений.

⁸ Ватерлоо — селение в Бельгии к югу от Брюсселя, место исторического сражения, в котором Наполеон, вернувшийся с о. Эльбы в Париж с целью восстановления своего правления, 18 июля 1815 потерпел поражение от англо-голландских и прусских войск, объединенных бежавшим за границу Людовиком XVIII. Поражение при Ватерлоо нанесло империи Наполеона сокрушительный удар. Наполеон вынужден был вторично отречься от престола и был сослан на о. св. Елены. Во Францию снова вернулись Бурбоны.

⁹ «Изида» — философский журнал, издававшийся Океном в 1816—1818.

«Монитор» (*Moniteur universel*) — французская официальная газета, издававшаяся в Париже с 1789.

¹⁰ *Карл Великий* (*Charlemagne*) (ок. 742—814) — франкский король с 762, с 800 — император, виднейший представитель династии Каролингов. В результате завоевательной политики Карла Великого образовалась огромная империя.

¹¹ Неточно: Яков Беме жил в конце XVI — начале XVII в. (1575—1624).

Н. П. Огарев

Из письма Н. М. Сатину

Впервые: Русская мысль. 1911. Кн. I. С. 149—151. Письмо датировано: Берлин, 27 декабря ст. ст. 1841 г. Печатается по изд.: *Огарев Н. П.* Избранные социально-политические и философские произведения. Т. 2. М., 1956. С. 328—329.

Огарев Николай Платонович (1813—1877) — русский просветитель-демократ, один из предтеч народничества, поэт, публицист. В период учебы в Московском университете (1829—1833) был одним из создателей кружка радикально настроенных студентов, за что в 1834 был арестован и сослан в Пензенскую губернию. В 1841—1846 с незначительными перерывами жил за границей. С 1856 Огарев стал политическим эмигрантом и жил главным образом в Лондоне и Женеве, где вместе с Герценом создал и редактировал органы вольной русской прессы: «Колокол» (1857—1867), «Полярная звезда» (1859—1862), «Общее вече» (1862—1864), «Под суд» (1859—1862).

Соч.: Избранные социально-политические и философские произведения. Т. 1—2. М., 1952—1956; Избранные произведения. Т. 1—2. М., 1956; Избранное. М., 1984.

¹ *Deus ex machina* (*лат.*) — букв.: «Бог из машины». Развязка вследствие непредвиденных обстоятельств.

² Шеллинг был приглашен в Берлин прусским королем Вильгельмом IV в 1840 для противодействия влиянию левогегельянских идей.

³ Статья о свободе человека (*нем.*).

⁴ Резигнация (или резиньяция) — безропотное смирение, полная покорность судьбе.

⁵ Туда, туда (*нем.*).

Ф. С. Надежин

Пиитический пантеизм Шеллинга

Печатается по изд.: *Надежин Ф. С.* Очерк истории философии по Рейнгольду. СПб., 1837. С. 186—198.

Надежин Федор Сергеевич (ум. 1866). Соч.: Опыт науки философии. СПб., 1845. В Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона авторство обеих книг приписывается протоиерею Надеждину Федору Михайловичу (1813—1876).

¹ Данная работа Шеллинга вышла в 1795.

² Работа Шеллинга «*Ideen zu einer Philosophie der Natur*» вышла в 1797. В издании 1803. работа вышла под тем же названием, но с подзаголовком «*Als Einleitung in das studium dieser Wissenschaft*» (Landshut, 1803).

³ Работа вышла впервые в Гамбурге в 1806.

⁴ Полное название работы «*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*», которая впервые опубликована в: F. W. J. Schelling's philosophische Schriften. (1. Bd. Landshut, 1809).

⁵ *Плотин* (ок. 204—269 или 270) — античный философ, основатель неоплатонизма, в котором идеи Платона сочетались с идеями Аристотеля. Учился в Александрии. Преподавал в Риме.

⁶ *Шлейермахер* Фридрих Эрнст Даниэль (1768—1834) — немецкий протестантский богослов и философ, профессор университета и член Академии наук в Берлине. Будучи натурой глубоко религиозной, ставившей на первое место не разум, а внутреннее религиозное чувство, созерцание созданного непостижимым богом мира, Шлейермахер сблизился с кружком йенских романтиков и придал их романтизму религиозный оттенок. Он написал ряд трудов по протестантской догматике, диалектике, этике, эстетике, психологии. Переводил на немецкий язык сочинения Платона.

И. А. Кедров

Опыт философии природы

СПб., 1838. С. 33—38.

Кедров Иван Андреевич (1811—1846) — выпускник Петербургской духовной академии, преподаватель словесности Ярославской духовной семинарии; в сфере философии — иррационалист и агностик.

Соч.: Курс психологии. Ярославль, 1844; Опыт философии природы. СПб., 1838.

¹ *Элеаты* — представители древнегреческой философской школы VI—V вв. до н. э., сложившейся в полисе Элея, расположенном на западном побережье Аппенинского полуострова, южнее Неаполя. Элеаты пытаются узаконить принципиальное расхождение между философией в собственном смысле слова и натурфилософией в учении о двух видах знания: чувственного, с его натуралистической картиной мира, и рационального, дающего философскую картину мира. Причем первая картина объявлялась неистинной, поскольку чувства дают лишь ложное мнение, а не достоверное знание. У элеатов постижение истины возможно путем умозаключений, исходя из тождественности мыслимого и сущего.

² Сложившаяся в египетском городе Александрия философская школа (III в. до н. э. — V в.), в которой различают иудейско-александрийское, неопифагорейское и неоплатоническое направление.

³ *Маргейнеке* Филипп Конрад (1780—1846) — известный немецкий богослов, профессор в Эрлангене, Гейдельберге и Берлине, глава так называемой правой стороны гегельянства. Пытался объединить и сблизить философию Гегеля с учением христианского богословия.

⁴ *Газе* Карл Август (1800—1890) — историк церкви. Долгое время занимал кафедру богословия в Йенском университете.

⁵ *Шульце* Готтлоб Эрнст (1761—1833) Энезидем — немецкий философ-идеалист, агностик, профессор философии в Геттингене, где у него учился А. Шопенгауэр. Известность ему принесло сочинение, изданное в 1792 под названием «Энезидем, или об основах данной профессором Рейнгольдом в Иене элементарной философии, вместе с защитой скептицизма против притязаний критики разума». По имени выведенного в этой книге Энезидема (древнегреческого философа-скептика) Шульце получил прозвание Шульце-Энезидем.

⁶ Правильное название работы Шульце Г. Э.: Психическая антропология, или Опытное учение о жизни человека по духовной его стороне. Вып. 1—2. СПб., 1834—1835.

Сидонский Федор Федорович (1805—1873) — протоиерей, профессор богословия и философии. Окончил С.-Петербургскую духовную академию, член-корреспондент Императорского Археологического общества (1854), действительный член АН (1856). В 1860 — член Германского национального музея в Нюрнберге, 1868 — член Лазаревского института восточных языков. В 1864 приглашен на кафедру философии, в 1873 — на кафедру богословия Петербургского университета.

О. М. Новицкий

Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности

Печатается по изд.: Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности. Киев, 1838. С. 30—31. С подзаголовком: Речь, произнесенная в торжественном собрании императорского университета св. Владимира 15 июля 1837 г.

Новицкий Орест Маркович (1806—1884) — философ, психолог, историк философии. Представитель киевской школы философского теизма. Окончил духовное училище (1821), Вольинскую семинарию (1827), Киевскую духовную академию (1831). Преподавал философию в Полтавской семинарии, затем в Академии, став одновременно первым преподавателем философии в Киевском университете (1834—1835), где, будучи ординарным профессором философии, неоднократно деканом кафедры философии (1835—1850), читал логику, историю философских систем.

Соч.: Духоборцы. Их история и вероучение. 2-е изд. Киев, 1882; О разуме, как высшей познавательной способности. СПб., 1840; Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 1—4. Киев, 1860—1861; Краткое руководство по логике с предварительным очерком психологии. Киев, 1844.

Арх. Гавриил (В. Н. Воскресенский)

Система отрешенного тождества Шеллинга

Печатается по изд.: *Гавриил (Воскресенский)*. История философии. Ч. 4. Казань, 1839. С. 104—109.

Гавриил (Воскресенский Василий Николаевич) — архимандрит (1795—1868) — русский богослов и историк философии. В 1835—1850 — профессор Казанского университета.

Соч.: История русской философии. Казань, 1840; Философия правды. Казань, 1843; История философии. Ч. 1—6. Казань, 1839—1840.

С. А. Бурачек

Библиотека избранных сочинений.

Статья 2. История философии

Печатается по изд.: Маяк современного просвещения и образованности. СПб., 1840. Вып. I. Ч. 4. Гл. 4: Кабинет избранных произведений. С. 137—143.

Бурачек Степан Анисимович (1800—после 1864) — писатель, корабельный инженер, генерал-лейтенант. С 1831 по 1864 г. преподавал в Морском корпусе. В 1840-е по 1845 издавал обскурантский журнал «Маяк».

Соч.: Библиотека избранных сочинений. Ст. I: Содержание философии. Ст. 2: История философии. Ст. 3: Книги религиозные и нравственно-философские // Маяк. 1840. Вып. I. Ч. 4. Гл. 4: Кабинет избранных произведений. С. 81—219; Народное значение Вселенской церкви на Западе и Востоке. СПб., 1845.

¹ Реверс — обратная сторона.

Ф. А. Голубинский

Из переписки с Ю. Н. Бартевым

Печ. по: Русский архив. М., 1880. Кн. 3(2). С. 430.

Отрывок из письма Голубинского к Ю. Н. Бартеневу от 23 марта 1843 г. *Голубинский Федор Александрович* (1797—1854) — религиозный философ и богослов. Выпускник Московской духовной академии. С 1824 по 1854 — ординарный профессор этой академии.

Осн. филос. соч.: Лекции философии. Вып. 1—4. М., 1884.

Бартенев Юрий Никитич (1792—1866) — действительный статский советник, автор воспоминаний. Сначала обучался в Университетском благородном пансионе, затем в Кадетском корпусе, по окончании которого начал военную службу. С 1819 по 1833 — директор училищ Костромской губернии; с 1836 по 1844 служил в почтовом департаменте при главном начальствующем кн. А. Н. Голицыне. Широко интересовался философской мистической литературой.

Н. А. Мельгунов

Шеллинг. (Из путевых записок)

Печ. по: Отечественные записки. 1839. Т. 3. № 5. Отд. Науки. С. 112—128.

Мельгунов Николай Александрович (1804—1867) — критик и публицист, писатель. Входил в московский кружок любителей. Работал в журналах и газетах: «Московском наблюдателе», «Санкт-Петербургских ведомостях», «Москвитянине», «Отечественных записках», «Нашем времени», «Русских ведомостях» и др.

Соч.: Гулянье под Новинским. М., 1841; История одной книги. М., 1839; Рассказы о былом и небывалом. Т. 1—2. М., 1834.

¹ *Пинакотекa* — хранилище живописных произведений, картинная галерея. Здесь: «Старая пинакотекa» в Мюнхене — крупное собрание картин старых мастеров различных европейских школ.

² *Ferien* (нем.) — каникулы.

³ *Тирш* Фридрих Вильгельм (1784—1860) — известный филолог и педагог, приват-доцент в Геттингене, затем преподаватель в гимназии в Мюнхене. Основал филологический институт, а с перенесением университета из Ландсгута в Мюнхен (1826) получил кафедру красноречия и древней словесности в нем. Президент Баварской АН с 1848. Основное кредо Тирша — филология не только наука, но и средство воспитания людей в духе гуманности.

⁴ *Буассерэ* Сьюльпис (Сульпиций) (1783—1854) и его брат Мельхиор (1786—1851 или 1859) — историки искусства и коллекционеры, прожившие в первой половине 19 в. начало собиранию и изучению памятников германского старинного искусства. Их коллекция картин составила основное ядро старогерманского собрания Мюнхенской пинакотекы. Сьюльпис Буассерэ в 1835 получил место главного архитектора и консерватора памятников Баварии. Он явился инициатором научного изучения древнегерманской архитектуры. Особенно прославился своей деятельностью по довершению постройки Кельнского собора.

Мельхиор Буассерэ много сделал для усовершенствования возрождавшейся в то время живописи на стекле, свою коллекцию он завещал г. Кельну.

⁵ *Котта* Иоганн Фридрих, фон Коттендорф (1764—1832) — книгоиздатель, сделавший издательскую фирму одной из наиболее значительных в Германии. В 1798 им была основана «Allgemeine Zeitung», сделавшаяся вскоре одной из наиболее влиятельных в Германии.

⁶ Шеллинг написал предисловие в кн.: Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Stuttg.; Tüb., 1834.

⁷ Речь может идти о писательнице Фанни Левальд (1811—1889).

⁸ «Молодая Германия» — группа буржуазно-либеральных писателей Германии 30-х годов XIX в., находившихся в оппозиции к феодально-религиозной реакции. В литературе этот процесс нашел отражение в борьбе против романтизма и в обращении к общественно-политическим проблемам, что в известной мере способствовало утверждению в немецкой литературе демократических тенденций.

⁹ *Шлезьер* Густав (1810 — неизвестно) — немецкий писатель.

¹⁰ *Ламенне* (Ламне) Феличите Роберт де (1782—1854) — французский публицист и философ, аббат, один из родоначальников христианского социализма. В ранних трудах выступал с критикой идеи Великой французской революции и материалистической философии XVIII в., позже отстаивал программу отделения церкви от государства и ряда либеральных реформ. В юности испытал влияние Руссо. К концу жизни выступил с собственной философской системой, в которой, отходя по ряду вопросов от ортодоксально-католического учения, пытался совместить религию и философию. В книге «Des affaires de Rome» (1836) Ламенне окончательно отошел от католической церкви. Политический идеал у Ламенне христианская монархия.

¹¹ *Лонлакей* — устар.: лакей, нанимаемый приехавшим куда-либо путешественником.

¹² *Кельнер* (нем. Kellner) — подавальщик, официант в пивной, ресторане и т. п.

¹³ *Рачение* — устар.: усердие, старание, заботливость.

¹⁴ *Птиметр* — от франц. petit-maitre — щеголь, франт.

¹⁵ Тургенев А. И.

¹⁶ Вероятно, Чаадаев П. Я.

В. П. Боткин

Германская литература

Печ. по: Отечественные записки. 1843. Т. XXVI. № 1—2. Отд. VII. Иностранная литература. С. 1—4.

Боткин Василий Петрович (1811—1869) — русский писатель, публицист и критик. Сотрудничал в «Отечественных записках» и «Современнике» в 40-х годах, публикуя статьи о музыке, живописи, литературе и переводы. Придерживался позиции умеренного дворянского либерализма.

¹ *Альтенштейн* Карл (барон-фон-Штейн) — (1770—1840) — русский тайный статс-министр. Учился в Эрлангене и Геттингене. Будучи с 1837 министром народного просвещения и духовных дел, он основал новый

университет в Бонне и способствовал развитию гимназий и народных школ. В отношении высших учебных заведений сторонник философского образования, в связи с чем пригласил в Берлинский университет Гегеля.

Философия

Статья из Справочного энциклопедического словаря
под ред. А. В. Старчевского

Печатается по данному изд. Т. 11. СПб., 1848. С. 124—125.

В. Ф. Одоевский

Русские ночи. Предисловие

Печ. по изд.: *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. М., 1913. С. 8—10.

Предисловие написано Одоевским для подготовлявшегося второго издания сочинений, которое он так и не успел осуществить.

Одоевский Владимир Федорович (1803/1804—1869) — философ, писатель, литературный и музыкальный критик. Учился в Московском университетском благородном пансионе (1816—1822). В начале 20-х годов сотрудничал в журнале «Вестник Европы», где были опубликованы его первые литературные опыты. Участвовал в литературно-эстетическом кружке С. Е. Раича. В конце 1823 вместе с Веневитиновым организовал в Москве «Общество любомудров» с целью изучения философии, которое было распущено вскоре после восстания декабристов. Долгие годы Одоевский редактировал «Сельское обозрение», в 1843—1848 (вместе с А. П. Заболоцким-Десятковским) выпускал книжки «Сельское чтение», где доступно излагались основы научных знаний. Скончался в должности сенатора и в звании гофмейстера двора.

Соч.: Сочинения: В 2 т. М., 1981.

¹ *Лодер* Христиан Иванович (1753—1832) — анатом, доктор медицины и хирургии, ординарный профессор Йенского университета (1777—1803). В 1803—1806 — профессор университета в Галле, в 1806 — лейб-медик императора Александра I. По плану Лодера в Москве был выстроен новый анатомический театр, в котором он до 1831 читал лекции.

² Кадавер (лат. cadaver) — труп.

³ Речь идет о работе Шеллинга «Von der Weltseele; eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus» (Hamburg, 1798).

В. Ф. Одоевский

Русские ночи. Ночь вторая

Впервые в полном объеме напечатано в: *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Ч. I. СПб., 1844. Печ. по изд.: *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. М., 1913. С. 45—46.

¹ Локк Джон (1632—1704) — английский ученый, философ и политический мыслитель-просветитель. В сфере философии — противник Декарта, английской поздней схоластики и платонизма философов Кембриджского университета, продолжатель линии эмпиризма Бэкона, главным образом в теории познания.

Идеи Локка казались Одоевскому крайне описательными, поверхностными и недостаточными.

² Колумб Христофор (1451—1506) — мореплаватель, открывший в результате организованных им для поиска западного пути в Индию нескольких экспедиций (1492—1504) ранее неизвестный Европе новый континент — Америку.

Н. П. Гиляров-Платонов

Рационалистическое движение философии новых времен

Впервые: Русская беседа. 1859. Кн. 3. Отд. 2. Науки. С. 1—64. Печ. по изд.: *Гиляров-Платонов Н. П.* Сборник сочинений. Т. I. М., 1899. С. 329—361.

Гиляров-Платонов Никита Петрович (1824—1887) — публицист, философ, историк религии, издатель. Учился в Московской духовной семинарии и Московской духовной академии. В 1846 подготовил курсовое сочинение на тему «Рационалистическое движение философии новых времен», которое, по-видимому, и было основой статьи, опубликованной в 1859. С 1848 бакалавр по классу библейской герменевтики и учения о вероисповеданиях, ересь и расколах. В 1850 возведен в степень магистра. В 1856 — цензор Московского цензурного комитета, в 1862 — чиновник особых поручений при министре народного просвещения, в 1863 — управляющий Московской синодальной типографией. С конца 1867 начал издавать «Современные известия», первую московскую ежедневную газету. В 50-х годах сблизился с кружком московских славянофилов, особенно с А. С. Хомяковым, после смерти которого принял активное участие в подготовке его собрания сочинений (1861—1873). Гиляров-Платонов разрабатывал собственную экономическую теорию, занимался исследованиями в области славянского языкознания.

Соч.: Из пережитого: Автобиографические воспоминания: В 2 ч. М., 1886; Сборник сочинений. Т. 1—2. М., 1899; Откуда нигилизм? М., 1904.

¹ Геннинг (Хеннинг) Леопольд (1791—1866) — немецкий философ, ученик Гегеля. Профессор с 1825 г. Берлинского университета, в котором читал курсы по философии Гегеля, главным образом философии права. В 1845—1848 гг. выступил против левых гегельянцев. Был одним из издателей первого собрания сочинений Гегеля.

² Кунштюк (нем. Kunststück) — проделка, фокус.

И. В. Киреевский

Девятнадцатый век

Впервые: *Европеец*. 1832. Ч. I. № 1. С. 3—23; № 3. С. 371—379. Печатается по изд.: *Киреевский И. В.* Собр. соч. М., 1911. Т. I. С. 91—93.

Статья — программная для основанного Киреевским журнала «Европеец» — послужила главным поводом к запрещению последнего.

Киреевский Иван Васильевич (1806—1856) — русский философ, литературный критик, один из основоположников славянофильства. В 1822 слушал лекции в Московском университете, затем служил в Архиве иностранной коллегии в Москве. Входил в кружок Любомудров. Уехав за границу (1830), посещал лекции Шеллинга и Гегеля; по возвращении в Россию издавал журнал «Европеец», запрещенный в 1832. В 1845 редактировал журнал «Моквитянин».

Осн. соч.: Полн. собр. соч. Т. 1—2. М., 1861; Полн. собр. соч. Т. 1—2. М., 1911; Критика и эстетика. М., 1998; Избранные статьи. М., 1984.

¹ Предустановленная гармония — категория в философской системе Лейбница, обозначающая высшую упорядоченность, вносимую в мир неким абсолютom — Богом.

И. В. Киреевский

Речь Шеллинга (1845)

Впервые: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1861. С. 172—184. Печатается по изд.: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1911. С. 92—103.

¹ *Фридрих* Вильгельм IV (1795—1861) — прусский король с 1840. В 1857 в связи с психическим заболеванием отошел от управления государством, вследствие чего в 1858 г. регентом стал его брат Вильгельм.

² *Янус* — в древнеримской религии и мифологии бог входов и выходов дверей и всех начал. Храм Януса (перекрытые сводом ворота с двумя створками) находился на Форуме, в мирное время его ворота были закрыты, при объявлении войны они открывались. Янус изображался с двумя лицами.

³ *Сократ* (ок. 470—399 до н. э.) — древнегреческий мыслитель. Родился в семье скульптора, сначала изучал музыку, геометрию, астрономию, математику; сведения о том, когда и как Сократ изучал философию, — противоречивы.

Философом в полном смысле слова Сократ не был, оставшись мудрецом в античном смысле этого слова, но тем не менее оказал колоссальное влияние на развитие философской мысли в Древней Греции. Свое учение он излагал в беседах, сделав диалог основным методом поиска истины. Будучи противником многобожия, господствовавшего в его время, Сократ непочтительно отзывался о богах, в которых верили жители афинской республики. По обвинению ввести новые божества и развратить юноше-

ство был приговорен к смерти. Стремясь показать пример подчинения законам, он отказался бежать из тюрьмы и принял яд.

⁴ *Геродот* (ок. 484 — 425 до н. э.) — древнегреческий историк, прозванный «отцом истории», родом из г. Галикарнаса в Малой Азии. Автор «Истории греко-персидских войн» — первого и ценнейшего источника по античной этнографии Юго-Западной Европы и Ближнего Востока и по отдельным периодам более ранней истории Греции и Востока. Однако вопрос о достоверности сообщений Геродота вызывал разногласия уже в древнем мире.

⁵ Гесиод жил в Беотии в VIII—VII вв. до н. э. Сын земледельца, сам занимался земледелием. Известен в основном поэмами «Теогония» («Происхождение богов») и «Труды и дни», его нравственные идеалы стали для древних греков сокровищницей моральных сентенций и полезных советов.

Рассудочная мифология Гесиода оставалась еще в рамках художественно-мифологического мировоззрения, хотя уже вплотную подошла к философии, поставив предельно обобщенный вопрос о генетическом начале всего сущего.

⁶ *Нубия* — одно из названий исторической области в Африке между 1-м и 6-м порогами Нила.

⁷ Вавилонский столп — согласно древнееврейскому мифу, люди пытались построить после всемирного потопа город и башню, вершина которой достигла бы небес. Однако безуспешно, так как разгневанный дерзостью людей бог так смешал их языки, что они перестали понимать друг друга. Недостроенный город получил название Вавилон (от др.-евр. глагола — смешивать).

⁸ *Хаос* — в древнегреческой мифологии беспредельная изначальная масса, из которой впоследствии образовалось все сущее.

⁹ *Сенека* Луций Анней (ок. 4 до н. э. — 65 н. э.) — римский политический деятель, философ и писатель, идеолог сенатской оппозиции деспотическим тенденциям первых римских императоров. Воспитатель будущего императора Нерона, затем один из руководителей римской политики. Покончил жизнь самоубийством.

¹⁰ *Овидий* Публий Овидий Назон (43 до н. э. — ок. 18 н. э.) — римский поэт, в творчестве которого культивировалась индивидуалистическая, главным образом, эротическая поэзия. Автор мифологической поэмы «Метаморфозы» (3 г. н. э.). В конце 8 г. н. э. сослан в г. Томы (ныне порт Констанца в Румынии), где создал новый жанр римской поэзии — субъективную элегию, не связанную с любовной темой.

¹¹ *Нибур* Бартольд Георг (1776—1831) — немецкий историк античности, основатель критического метода в изучении истории. Преподавал в Берлинском университете (1810—1813), с 1823 — в Боннском университете.

¹² *Сабинь* — древнеиталийские племена, главное занятие которых было земледелие и скотоводство. Считались потомками бога солнца, сыграли большую роль в образовании римской народности. В V—IV вв. до н. э. часть сабинцев, не вошедшая в состав Римского государства, вела борьбу против Рима и была покорена в 290 до н. э. В 268 до н. э. получили

права римского гражданства. Рано утратили свой язык и латинизировались.

Латины — одно из древних италийских племен, находившихся в тесных отношениях с этрусками, через которых восприняли греческую письменность. Латины и сабины явились основателями Рима (754—753 до н. э.). С возвышением Рима к нему переходит власть над племенами.

¹³ *Макробий* — платоник V в., высказывающий философские идеи, близкие к воззрениям Плотина. Известен комментариями на работы Цицерона.

¹⁴ *Цицерон* Марк Туллий (106—43 до н. э.) — римский политический деятель, оратор и писатель. Странник республиканского строя. Сочинения Цицерона, включающие судебные и политические речи, трактаты по риторике, политике, философии, а также эпистолярное наследие — источник сведений об эпохе гражданских войн в Риме.

¹⁵ Имеется в виду «Фасты» Овидия, источниками которых явились утраченные сочинения римского ученого-энциклопедиста I в. до н. э. Варрона, филолога Веррия Флакка, историка Тита Ливия и др. Аргументом могут, в частности, служить слова, вложенные в уста Януса: «Хаосом звали меня в старину (я древнего рода). (См.: *Овидий Назон*. Собр. соч. Т. 2. СПб., 1994. С. 351).

¹⁶ *Буттман* Филипп (1764—1829) — немецкий филолог, преподаватель греческого языка, позже — член Академии наук, библиотекарь и преподаватель древних языков при кронпринце Фридрихе Вильгельме. Научные заслуги в основном в области греческой филологии. Буттману принадлежит также издание многих греческих классиков.

¹⁷ *Фест* — римский грамматик. Жил примерно во II—III вв. В римской литературе известен сокращением не дошедшего до нас труда известного филолога Веррия Флакка «О значении слов», призванного в краткой и общедоступной форме изложить государственный, юридический и религиозный быт Рима, а также объяснить смысл малопонятных или устаревших слов латинского языка. Фест при создании данного извлечения обращал внимание на лексикографическое объяснение.

И. В. Киреевский

О необходимости и возможности новых начал для философии

Впервые: Русская беседа. 1856. Кн. 2. Отд. Науки. С. 1—48. Подзаголовок: Статья 1. Печатается по изд.: *Киреевский И. В.* Собр. соч. Т. 1. С. 257—264.

¹ *Халибеус* Генрих Мориц (1796—1862) — немецкий философ, профессор философии в Киле. По своим воззрениям примыкает к школе Гегеля, хотя и критикует последнего за пантеизм.

² *Эрдман* Иоганн Эдуард (1805—1892) — немецкий философ. Родом из Лифляндии. Был профессором в Галле. В Германии известен своим изданием философского сочинения Лейбница (Берлин, 1840). Принадлежал к правому крылу гегелевской школы.

А. С. Хомяков

По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского

Впервые: Русская беседа. М., 1857. Т. 1. Кн. 5. С. 25—47. Печатается по изд.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. 2-е изд. Т. 1. М., 1878. С. 263—267.

Опубликована под заголовком «По поводу предыдущей статьи» в качестве послесловия к публикации под заголовком «Отрывки, найденные в бумагах И. В. Киреевского» (Русская беседа. М., 1857. Т. 1. Кн. 5. Отд. Науки. С. 1—24) без указания хронологии фрагментов, которые предназначались в качестве подготовительных заметок для большого философского сочинения И. В. Киреевского, первой частью которого стала статья «О необходимости и возможности новых начал для философии» (Русская беседа. 1856. Кн. 2. Отд. Науки. С. 1—48. Подзаголовок «Статья I»).

Хомяков Алексей Степанович (1804—1860) — публицист, поэт, философ славянофильского направления.

Соч.: Сочинения: В 2 т. М., 1994; Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900—1914.

¹ *Стагирит* — имя Аристотеля по названию местности, где он родился — Стагирит.

² *Юм Давид* (1711—1776) — английский историк, экономист, философ-скептик. Родился в дворянской семье в Эдинбурге; в 1734—1737 учился во Франции, духовный климат которой, а также сочинения Локка и Беркли стали стимулом для его первого труда «Трактат о человеческой природе» (1740). Испытав в течение недолгого времени свои силы на практическом поприще (несколько лет он провел на дипломатической службе), Юм сосредоточился на литературных занятиях: большую известность ему принесло сочинение «История английской революции». Но более всего Юм стал известен как философ-скептик, ставивший под вопрос, существует ли в действительности познаваемая субстанция, и считавший, что субъект познает не действительные материальные объекты, а лишь свои впечатления. Основной труд — «Исследование о человеческом разуме» (1748).

³ *Пирронизм* (скептицизм) — философское направление, основателем которого является Пиррон из Элиды (ок. 360 — ок. 270 до н. э.), в основе философской позиции которого лежит сомнение в существовании какого-либо надежного критерия истины. Крайней формой скептицизма является агностицизм.

⁴ *Гностика* или гностицизм (от греч. познающий) — общее обозначение ряда позднеантичных религиозных течений, использовавших мотивы восточной мифологии и ряда раннехристианских еретических учений и сект. Сочинения гностиков уничтожались христианской ортодоксией и дошли главным образом в виде отдельных цитат, приводимых в сочинениях христианских богословов, борющихся с гностиками. Во II в. гностицизм был преодолен христианством, однако скрытая гностическая традиция продолжает существовать вплоть до позднего средневековья. Влияние гностицизма прослеживается и в позднейшей неортодоксальной христианской мистике.

А. С. Хомяков

О современных явлениях в области философии
Письмо к Ю. Ф. Самарину

Впервые: Русская беседа. 1859. Т. 1. Кн. 13. Отд. Науки. С. 1—32. Печатается по изд.: *Хомяков А. С.* Сочинения. Т. 1. М., 1878. С. 287—288; 290—293.

Самарин Юрий Федорович (1819—1876) — русский общественный деятель, мыслитель, историк, публицист, один из крупнейших представителей славянофилов.

¹ Речь идет о статье Киреевского И. В. «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (Московский сборник. Т. 1. М., 1852. С. 1—68). При публикации статья подверглась цензурной правке, был сделан ряд сокращений и исправлений. Полностью статья была опубликована лишь в изд.: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1911. Статья вызвала разноречивые отклики: от критического отношения одних до положительных отзывов других. Хомяков, поддержав основную мысль Киреевского о противоположности русской и западной образованности, решительно выступил против тезиса, будто «христианское учение» сполна проявилось в древнерусском бытии.

² Речь идет о статье И. В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии» (Русская беседа. 1856. Кн. 2. Отд. Науки. С. 1—48). Подзаголовок «Статья I».

³ Рационализм — философское направление, признающее разум основой познания и поведения людей.

⁴ *Майя* — одно из наиболее универсальных понятий древней и средневековой индийской религии, философии и культуры. В философском толковании Майя предстает как способность, имеющая промежуточное положение между абсолютной реальностью и нереальностью.

⁵ *Брахма* — один из трех высших богов брахманизма и индуизма, Бог-творец, создатель Вселенной и ее олицетворение и душа.

А. С. Хомяков

Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину

Впервые: Русская беседа. М., 1860. Т. 2. Кн. 25. С. 1—30. Под заголовком: «Предсмертное неоконченное сочинение А. С. Хомякова» с предисловием от редакции журнала «Русская беседа». Печатается по изд.: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. М., 1878. Т. 1. С. 325.

И. Г. Михневич

Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов

Одесса, 1850. С. 6—51.

Михневич Иосиф Григорьевич (1809—1885). Окончил Киевскую духовную академию, был в ней в 1836—1839 профессором. В дальнейшем — профессор философии в Ришельевском лицее (Одесса).

Отталкиваясь от идеи Канта о философии как науке ума, от идеи Фихте о философии как «наукословии», от идеи Гегеля о философии как науки саморазвития мысли, первым в России свел предмет философии к теории познания.

Соч.: О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержания и частях // ЖМНП. 1840. Ч. 25. № 2; Задача философия // Там же. 1842. Ч. 34. № 6.

¹ Михневич неточен: Гегель умер в 1831.

² *Прелат* — в католической и англиканской церкви высший духовный сан. Отец Шеллинга был магистром богословия и знатоком древних языков, преподавателем в Бебенхаузенском монастырском училище, готовившем к поступлению на богословский факультет университета в Тюбингене. Впоследствии занял руководящий пост в протестантской церкви Вюртемберга.

³ *Титло* — устар.: то же, что титул — официальное почетное звание.

⁴ *Шюц Христиан Готфрид* (1747—1832). См. кн.: *Schütz Ch. G. Species facti nebst Actenstücken zum Beweise, daß Hr. Rath A. W. Schlegel mit seiner Rüge, worin er der Allg. Zeit, eine begangene Ehrenschändung fälschlich aufbürdet, Niemanden, als sich selbst beschimpft. Habe: Nebst einem Anbange über das Benehmen des Schellingischen obscurantismus.* Jena; Lpz., 1803.

⁵ *Максимилиан I Иосиф* (1756—1825) — курфюрст, затем король баварский. При нем было упразднено множество монастырей, университет перенесен в Ландсгут из Ингольштадта, основана Академия искусств, предприняты реформы в военном ведомстве, в школьном деле, в финансах, в судопроизводстве и полиции.

⁶ *Людвик I Карл-Август* (1786—1868) — король баварский (1825—1848), сын короля Максимилиана I Иосифа. Перенес университет из Ландсгута в Мюнхен, реорганизовал Академию художеств, выступал покровителем искусства. Революционное движение 1848 принудило его отказаться от короны в пользу сына, Максимилиана II.

⁷ См.: *Goetz J. C. Anti-Sextus, oder über die absolute Erkenntniß von Schelling.* Heidelberg, 1807.

⁸ Речь идет о первом собрании сочинений Шеллинга в одном томе. См.: *F. W. J. Schelling's philosophische Schriften. Erster Band. Landshut, 1809.* В нем впервые опубликовано произведение Шеллинга «*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*» (В рус. пер.: *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах*).

⁹ Речь идет о кн.: *Schelling F. W. J. Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden atheismus.* Tüb., 1812. Памфлет против утверждения Якоби о безбожии Шеллинга.

¹⁰ С Гегелем Шеллинг издавал «*Kritisches Journal der Philosophie*» (Критический философский журнал) в 1802—1803. В 1800—1801 издавал «*Zeitschrift für speculative Physik*», в 1802—1803 — «*Neue Zeitschrift speculative Physik*». В 1795—1798 Шеллинг сотрудничал в «*Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*», издаваемый сначала Нитхаммером Фр. Им., затем Фихте И. Г. С А. Ф. Маркусом Шеллинг сотрудничал в «*Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*» в 1806—1808.

¹¹ См.: *Schelling F. W. J. Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*. München, 1807.

¹² По-видимому, речь идет о комментариях Шеллинга в работе: *Johann Martin Wagner's Bericht über die Äginetischen Bildwerke im Besitz seiner Königl Hoheit des Kronprinzen von Baiern*. Stuttg.; Tüb., 1817. (S. 6—23, 77—80; 82—85, 104—128; 136—142; 154—179; 205—208; 229—246).

^{12a} *Тик* Людвиг (1773—1853) — немецкий поэт и писатель. Вместе с братьями Шлегелями основал романтическую школу.

¹³ *Фосс* Иоганн Фридрих (1751—1826) — немецкий поэт и переводчик главным образом античных авторов.

¹⁴ *Крейцер* Георг Фридрих (1771—1858) — немецкий филолог, профессор в Гейдельберге. Его труд «*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*». 4 Bd. Lpz., 1810—1812 вызвал полемику.

¹⁵ *Бёттигер* Карл-Август (1760—1835) — немецкий ученый-археолог.

¹⁶ *Гумбольдт* Вильгельм (1767—1835) — немецкий филолог, философ, языковед, государственный деятель и дипломат. Один из виднейших представителей немецкого гуманизма, друг Гете и Шиллера. Развил учение о языке как «формирующем органе мысли», о «внутренней форме» языка как выражении мирозерцания народа.

¹⁷ Речь идет о статье Шеллинга: *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (Memorabilien. Lpz., 5 Stück, 1793, S. 1—68). (О мифах, исторических сказаниях и философиях древности).

Паулуc Генрих Эбергард Готтлиб (1761—1851) — протестантский богослов, профессор в Йене, Вюрцбурге, Гейдельберге. Один из видных представителей историко-критического рационализма.

¹⁸ Речь идет о «Критике чистого разума» (Riga, 1781) — главное сочинение критического периода И. Канта.

¹⁹ *Беркли* Джордж (1685—1753) — английский философ. Образование получил в Дублинском университете, с 1794 епископ в Ирландии. Как противник реализма и материализма развивал субъективно-идеалистическую концепцию.

²⁰ *Вольф* Христиан (1679—1754) — немецкий философ, систематизатор, комментатор и популяризатор философии Лейбница. В основу построения системы положил метод рационалистической дедукции, согласно которому все философские истины выводятся из формально-логического закона противоречия. Во взглядах на общество Вольф отстаивал точку зрения просвещенного абсолютизма. Вольф также сыграл значительную роль в распространении естественнонаучных знаний.

²¹ *Кондильяк* Этьен (1715—1780) — французский философ-просветитель. Главная заслуга его состоит в разработке и популяризации под

влиянием трудов Локка сенсуалистической теории познания, в основу которой был положен принцип: всякое знание выводится из ощущений.

²² *Ксенофан* из Колофона (Ионийской колонии в Малой Азии) (ок. 570 — после 478 до н. э.) — древнегреческий поэт и философ, первый из элеатских философов, проповедовавший учение об едином. Мифологическому политеизму противопоставлял монотеизм, отождествлял единого бога с универсумом. Учение Ксенофана о боге есть своего рода пантеизм.

²³ *Парменид* из Элеи (вторая половина VI — начало V в. до н. э.) — древнегреческий философ, глава элейской школы (Южная Италия). В основу своего учения положил тезис о тождестве бытия и мышления. Противопоставление Парменидом бытия и становления, чувственного и умополагаемого, истины и мнения явилось одной из предпосылок платонизма.

²⁴ *Паскаль* Блез (1623—1662) — французский математик и физик, религиозный философ, один из творцов науки Нового времени. Обосновал методы экспериментального естествознания и, следуя за Декартом, — рационалистический метод доказательства и проверки истины. Как философ Паскаль интересовался религиозно-этическими проблемами.

²⁵ *Фенелон* (1651—1715) — французский писатель, с 1695 архиепископ. За сочинение «Приключения Телемака» (1699), в котором усмотрели критику системы Людовика XIV, преследовался. В 1699 отлучен от церкви за мистицизм.

²⁶ *Филон* Александрийский (21 или 28 до н. э. — 41 или 49 н. э.) — античный философ, представитель иудейско-эллинистической религиозной философии александрийской философской школы. Его учение о божестве как истинно сущем, но не познаваемом оказало большое влияние на христианство.

²⁷ *Ориген* (185—255) — христианский богослов и философ, ученик Климента Александрийского, преподавал в Александрии. Подвергался преследованию и изгнанию.

²⁸ *Климент* (Тит Флавий) Александрийский (ум. ок. 217) — один из первых учителей христианской церкви. Родился в Афинах. Изучал философию Платона и стоиков. В отличие от других учителей церкви (Тертуллиана и др.), отрицавших «языческую» науку, учил, что нет веры без знания и знания без веры.

²⁹ *Августин* Блаженный Аврелий (354—430) — христианский богослов и религиозный философ, в сфере философии придерживался неоплатонизма. Огромным влиянием пользовалось его учение о божественном предопределении. В труде «О граде Божием» возвышал церковь над государством.

³⁰ *Пифия* — в Древней Греции жрица-прорицательница Дельфийского оракула при храме Аполлона в Дельфах.

³¹ *Сивилла* (Sibylla) — название странствующих прорицательниц в Древней Греции.

^{31a} *Эоны* — термин религиозно-гностической секты сабиев или крестильников, олицетворяющий собой длинный ряд светлых сил, частью метафизического, частью мифологического характера, в котором божество является дифференцированным.

³² *Василид* — гностик, сириец. В 125—130 переселился из Антиохии в Александрию. Находился под влиянием греческой философии, особенно Аристотеля и христианства.

³³ *Кизер* Дитрих Георг фон (1779—1862) — медик, профессор в Йене, один из представителей натурфилософского направления в медицине.

³⁴ *Рикснер* Тадэ Ансельм (1766—1838) — профессор философии в Королевском баварском лицее, историк философии, отстаивающий идею историзма в истории философии.

³⁵ Süskind Friedrich Gottlieb (1767—1829). См.: *Süskind Fr. G. Prüfung der Schellingischen Lehren von Gott, Welterschöpfung, Freyheit, moralischen Guten und Bösen*. Tüb., 1812.

³⁶ *Мишле* или Михелей Карл Людвиг (1801—1893) — философ-гегельянец, профессор философии Берлинского университета, представитель левой стороны гегельянства. Автор полемической брошюры «Schelling und Hegel» (Berlin, 1839).

Митр. Филарет (В. М. Дроздов)

Из письма арх. Евгению

Печатается по изд.: *Барсуков М. П. Жизнь и труды М. П. Погодина*. Т. 13. СПб., 1899. С. 225.

Филарет (в миру Василий Михайлович Дроздов) (1782—1867) — богослов и религиозный философ. С 1809 — профессор философских наук Петербургской духовной академии, с 1812 — ее ректор, с 1826 — митрополит Московский, первый доктор богословия в России (1814).

Соч.: Слова и речи: В. 5 т. М., 1873—1885.

Архимандрит Евгений, ректор Московской духовной академии.

¹ Голубинский Федор Александрович.

² *Кила* — вообще об опухоли в виде шишки.

³ *Плевел* — вообще сорная трава, растущая среди хлебных злаков.

П. Д. Юркевич

Идея

Впервые: Журнал Министерства народного просвещения. 1859. № 10. С. 1—35; № 11. С. 87—125. Печатается по: *Юркевич П. Д. Философские произведения*. М., 1990. С. 48—49.

Юркевич Памфил Данилович (1827—1874) — философ, представитель киевской школы философского теизма, экстраординарный профессор Киевской духовной академии (с 1851), профессор философии Московского университета (с 1861).

Соч.: Чтение о воспитании. М., 1865; Курс общей педагогики с приложениями. М., 1869; Философские произведения. М., 1990.

П. Д. Юркевич

По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе» (Критико-философские отрывки)

Впервые: Труды Киевской духовной академии (ТКДА). 1861. № 1. С. 73—95; № 2. С. 195—228; № 3. С. 327—357; № 4. С. 467—496; № 5. С. 30—64. Печатается по: Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 345—347.

Работа представляет собой развернутую рецензию на вышедшие тома «Философского лексикона» С. С. Гогоцкого.

¹ См.: Гогоцкий С. С. Философский лексикон. Т. 1—4. 1857—1873.

Шеллинг

Статья из журнала «Москвитянин», 1854

Печатается по: Москвитянин. 1854. Т. 5. № 19. Кн. 1. Отд. 2. Науки. С. 87—108.

¹ Точное название: *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum quod Rectore Universitatis Magnificentissimo Serenissimo Duce ac Domino Carolo Duce Wirtembergiae et Tecciae Regnante Rel. Rel. Praeside Christiano Frid. Schnurrer Litter. Graec. et Orientall. Tubingae, 1792.*

² Рецензия помещена в: *Allgemeine Literatur-Zeitung. Jena; Lpz., 1796. № 319. 11 Oktober. S. 89—91.*

³ См.: *Schelling F. W. J. Antikritik. Einiges aus Gelegenheit der Rec. meiner Schrift Vom Ich als Princip der Philosophie etc. in d. A. L. Z. Nr. 319 (Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung. Jena; Lpz., 1796. 10 December).*

⁴ См.: *Schelling F. W. J. Neue Deduction des Naturrechts (Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. 1796. 4. Bd. 4. Heft; 1797. 5. Band. 4. Heft).*

⁵ Братья Шлегель издавали журнал «Athenaeum» (Bd. 1—3. В., 1798—1800).

⁶ См.: *Schelling F. W. J. Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses oder der Categorien der Physik (Zeitschrift für spekulative Physik. Jena; Lpz., 1800. 1. Bd. 1. Heft. S. 100—136; 1. Bd. 2. Heft. S. 3—87).*

⁷ См.: *Schelling F. W. J. Darstellung meines Systems der Philosophie (Zeitschrift für spekulative Physik. Jena; Lpz., 1801. 2. Bd. 2. Heft. S. III—XIV; 1—127).*

⁸ Броун (Браун) Роберт (1773—1858) — английский ботаник-морфолог, положивший начало изучению эмбрионального, или зародышевого, развития у растений. Ему принадлежит также открытие броуновского движения — хаотического никогда не прекращающегося движения мелких частиц, взвешенных внутри жидкости или газа; впервые наблюдалось Броуном в 1827 г. с помощью микроскопа.

Нозология — учение о болезни, механизмах развития, клинических особенностях отдельных болезней, о классификации и номенклатуре болезней.

⁹ *Эннемозер* Иосиф (1787—1854) — немецкий врач и философ. Обучался на медицинских факультетах в Инсбруке и в Берлине, профессор медицины в Бонне (1819—1837). Ему принадлежат работы по проблемам магнетизма, месмеризма, спиритизма и т. п.

¹⁰ См.: *Schelling F. W. J.* Die vier edlen Metalle (Neue Zeitschrift für speculative Physik. Tüb., 1802. 1. Bd., 3. Stück. S. 92—109).

¹¹ Речь идет о книге Шеллинга «Vorlesungen über die Methode des academischen Studium» (Tüb., 1803).

¹² *Гуфеланд* Готтлиб (1760—1817) — юрист, профессор в Галле, Вюрцбурге и Ландсгуте. По философским воззрениям приверженец учения Канта.

¹³ *Берг* Франц (1753—1821) — историк церкви, католический просветитель, профессор университета в Вюрцбурге. Автор «Sextus oder über die absolute Erkenntniß von Schelling» (Würzburg, 1804).

¹⁴ См.: F. W. J. Schelling's philosophische Schriften. 1. Band. Landshut, 1809.

¹⁵ *Гаман* Иоганн Георг (1730—1788) — немецкий критик, писатель, философ-иррационалист, сторонник учения о непосредственном знании. Один из представителей, наряду с Гердером и Якоби, так называемой «философии самобытности»; примыкал к литературному и поэтическому движению «Буря и натиск» с его культом индивидуальности.

¹⁶ Речь идет о незавершенной драме Гете «Прометей», написанной в 1773 и изданной в 1830.

¹⁷ См.: *Jacobi F. H.* Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Lpz., 1811.

¹⁸ См.: F. W. J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus. Tüb., 1812.

¹⁹ См.: Eschenmayer an Schelling, über dessen Abhandlung: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit: Antwort auf das voranstehende Schreiben (Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche. Nürnberg. 1. Band, 1. Heft. 1813).

²⁰ См.: *Stahl Fr. J.* Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. 2 v. Heidelberg, 1830—1837.

²¹ *Беккерс* Хуберт (1806—1889) — профессор философии. Речь идет о переводе, сделанном Беккером с французского, книги: Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie (Stuttg.; Tüb., 1834), которая вышла с предисловием Шеллинга.

²² Отдельная брошюра, вышедшая без указания автора с названием «Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie» (Lpz., 1842), принадлежит Фридриху Энгельсу.

²³ *Неандер* Август (1789—1850) — известный церковный историк, профессор сначала в Геттингене, затем в Берлине. Под влиянием филосо-

фии Платона обратился в христианство. Богословие изучал под руководством Шлейермахера.

²⁴ *Капп* Христиан (1790—1874) — профессор в Эрлангене.

А. А. Григорьев

О правде и искренности в искусстве

Впервые: Русская беседа. 1856. Т. 3. Отд. 2. Науки. С. 1—77. Печатается по изд.: *Григорьев А. А.* Эстетика и критика. М., 1980. С. 113—114.

Григорьев Аполлон Александрович (1822—1864) — литературный и театральный критик, поэт, публицист, представитель направления почвенничества. Окончил юридический факультет Московского университета (1842), в 1852—1856 ведущий критик так называемой «молодой редакции» «Москвитянина». В 60-е годы сотрудничал в журналах «Время» и «Эпоха».

Соч.: Полн. собр. соч. и писем: В 14 вып. Пг., 1915; Сочинения: В 2 т. М., 1990; Искусство и нравственность. М., 1986; Театральная критика. Л., 1985; Письма. М., 1999.

¹ Из стихотворения А. Фета «Скучно мне вечно болтать» (1842).

А. А. Григорьев

Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства (Посвящено А. Н. Майкову)

Впервые: Библиотека для чтения. 1858. № 1. Отд. V. С. 1—42. Печатается по изд.: *Григорьев А. А.* Литературная критика. М., 1967. С. 133—135.

Григорьев излагает идеи лекции Шеллинга «Введение в философию мифологии» (см.: *Schelling F. W. J. Samtliche Werke. 2. Abt. Bd. 1. Stuttgart; Augsburg, 1856*).

Майков Аполлон Николаевич (1821—1897) — поэт, переводчик. Окончил юридический факультет Петербургского университета (1841). Служил в библиотеке при Румянцевском музее, с 1852 — Комитете иностранной цензуры. Либеральные настроения 40-х годов у Майкова сменились консервативными взглядами, славянофильскими и панславистскими идеями.

¹ *Шатобриан Франсуа Рене* (1768—1848) — французский писатель. Во время Великой французской революции был на стороне роялистов, затем эмигрировал в Англию, вернулся во Францию при Наполеоне. Во время Реставрации был министром, послом в Испании. Выступал «сторонником “Священного союза”» и против просветителей, против революционных и демократических идей.

² Речь идет о повести Шатобриана «Рене, или Следствия страсти» (1802), где впервые во французской литературе выведен образ романтического героя-страдальца.

А. А. Григорьев

Несколько слов о законах и терминах органической критики

Впервые: Русское слово. СПб., 1859. № 5. Отд. 2. Критика. С. 1—20. Печатается по изд.: *Григорьев А. А.* Эстетика и критика. М., 1980. С. 132.

¹ *Тютчев Федор Иванович* (1803—1873) — русский поэт. Первоначальное образование получил под руководством поэта-переводчика С. Е. Раича. Окончил словесное отделение Московского университета (1821), затем находился на дипломатической службе. По возвращении в Россию (1844) служил в ведомстве Министерства иностранных дел. С 1858 — председатель комитета иностранной цензуры. Если в 20-е годы Тютчеву свойственны вольнолюбивые настроения, то в 40-е мировоззрение его складывалось под влиянием идей славянофилов и в лирике прослеживаются идеи панславизма.

² *Реализм и номинализм* в средневековой философии представляют решения спора об универсалиях, выясняющие онтологический статус общих понятий, т. е. вопрос об их реальном (объективном) существовании. Для номинализма реальна лишь единичная вещь, а универсалия — общее имя. Реализм считает, что универсалии существуют реально и независимо от сознания.

А. А. Григорьев

Из письма к М. П. Погодину
от 26 августа — 7 октября 1859 г.

Впервые с пропусками и искажениями, с ошибочной датировкой 1858 г.: *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1902. Т. 16. С. 378—389. Полностью письмо и список всех искажений опубликовано: Письма Ап. Григорьева к М. П. Погодину 1857—1863 гг. (Ученые зап. Тартуского ун-та. 1975. Вып. 358. С. 342—344). Печатается по изд.: *Григорьев А. А.* Воспоминания. Л., 1980. С. 300—301.

¹ *Софизм* — формально кажущееся правильным, но ложное по существу умозаключение, основанное на преднамеренно неправильном подборе исходных положений; словесное ухищрение, вводящее в заблуждение.

² *Травлинский Платон Петрович* (1826—1888) — протоиерей, в 1856—1863 русский священник во Флоренции.

³ Вероятно, Ольхина Варвара Александровна, жена адвоката А. А. Ольхина.

⁴ *Бецкий Иван Егорович* (1817—1891) — литератор, переводчик, прозаик, коллекционер.

⁵ Ол<л>ивье Демосфен (Демостен) (1799—1844) — деятель Французской революции 1848 г., затем эмигрант.

А. А. Григорьев

Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина:
(статья вторая)

Впервые: Русское слово. 1859. № 2. Отд. II. С. 1—63; № 3. Отд. II. С. 1—39. Печатается по изд.: *Григорьев А. А.* Литературная критика. М., 1967. С. 238—239.

Статья имеет подзаголовок: Романтизм. — Отношение критического сознания к романтизму. Гегелизм (1834—1840).

¹ Имеется в виду работа Гейне «К истории религии и философии в Германии» (1834), которая вместе с работой «Романтическая школа» (1833) составила книгу «О Германии» (1835).

А. А. Григорьев

И. С. Тургенев и его деятельность.
По поводу романа «Дворянское гнездо»

Впервые: Русское слово. 1859. № 4. Отд. II. С. 1—34; № 5. Отд. II. С. 20—41; № 6. Отд. II. С. 1—52; № 8. Отд. II. С. 1—40. Печатается по изд.: *Григорьев А. А.* Литературная критика. М., 1967. С. 324—325.

Тургенев Иван Сергеевич (1818—1883) — русский писатель, чл.-корр. Российской АН (1860). Родился в Орле в дворянской семье. Воспитывался в одном из московских пансионов, учился сначала в Московском университете, с 1834 перевелся в Петербургский университет на словесное отделение философского факультета. Литературная деятельность Тургенева эволюционировала от написанных в 30-е годы в романтическом духе лирических стихов до формирования реалистического метода.

¹ В «Эстетике» Гегеля (кн. II, отд. II, гл. 2) говорится об античных статуях богов: «Мы читаем в их образах предстоящую им судьбу и развертывание этой судьбы... которое ведет само классическое искусство навстречу к его гибели» (*Гегель*. Сочинения. М., 1940. Т. XIII. С. 58).

² Трагедия Эсхила «Прометей».

³ Григорьев цитирует «Систему трансцендентального идеализма» Шеллинга (разд. 6; § 3). Интеллигенция здесь: интеллект, разум.

⁴ Речь идет о статье Белинского «Литературные мечтания».

А. А. Григорьев

Белинский и отрицательный взгляд в литературе

Впервые: Время. Пг., 1861. Т. 2. № 4. Отд. 2. Критич. обзор. С. 182—218. Печатается по изд.: *Григорьев А. А.* Эстетика и критика. М., 1980. С. 261.

Третья статья цикла «Развитие идеи народности в нашей литературе со смерти Пушкина».

А. А. Григорьев

Парадоксы органической критики. Письмо второе

Впервые: Эпоха. Пг., 1864. № 6. С. 264—277. Печатается по изд.: *Григорьев А. А.* Эстетика и критика. М., 1980. С. 162—163.

В форме писем к Ф. М. Достоевскому Григорьев предполагал систематически изложить сущность созданного им метода органической критики.

Н. Н. Страхов

О методе естественных наук и значении их в общем образовании

СПб., 1865. С. 90. Печатается по данному изданию.

Страхов Николай Николаевич (1828—1896) — публицист, поэт, литературный критик, представитель почвенничества.

Соч.: Заметки о Пушкине и других поэтах. СПб., 1888; Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1872; Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб., 1886; Литературная критика. М., 1984.

Н. Н. Страхов

Гегелевская философия в настоящее время

Печатается по изд.: *Страхов Н. Н.* Философские очерки. СПб., 1895. С. 31—33.

Н. Н. Страхов

Главная черта мышления

Печатается по изд.: *Страхов Н. Н.* Философские очерки. СПб., 1895. С. 120—121.

Н. Г. Чернышевский

Очерки гоголевского периода русской литературы

Впервые: Современник. СПб., 1856. Т. 58. № 7. Отд. Критика. С. 1—24. Печатается по изд.: *Чернышевский Н. Г.* Избранные философские сочинения. М., 1950. Т. I. С. 629—631.

Чернышевский Николай Гаврилович (1828—1889) — философ-материалист, общественный деятель, революционер. Родился в семье священника. Обучался в Саратовской духовной академии (1842—1846). В 1850

окончил историко-филологический факультет Петербургского университета. В 50-х годах начал печататься в «Отечественных записках»; был сотрудником, а затем стал редактором журнала «Современник». За свои социальные и политические взгляды и сотрудничество с членами тайного общества «Земля и воля» в 1863 был арестован и сослан в Сибирь, откуда вернулся лишь за несколько месяцев до смерти. Как философ Чернышевский испытал сильное влияние идей Фейербаха, что проявилось в разработанной им концепции антропологического принципа.

Соч.: Полн. собр. соч.: В 16 т. М., 1939—1953; Избранные сочинения. М., 1989; Литературная критика: В 2 т. М., 1981; Сочинения: В 2 т. М., 1986—1987.

¹ Далее в рукописи вставка: «Их трудами закончилось развитие немецкой философии, которая только у них носит характер логической последовательности» (См.: *Чернышевский Н. Г.* Избр. философские сочинения. М., 1950. Т. 1. С. 848, прим. 191).

² Чернышевский имеет в виду антропологическое учение Л. Фейербаха, имя которого не названо по цензурным соображениям.

³ *Кольцов Алексей Васильевич* (1809—1842) — русский поэт. Родился в семье Воронежского мещанина. Формированию его мировоззрения способствовало знакомство в 1830 с Н. В. Станкевичем, а позже с В. Г. Белинским, издавшие в 1835 первую книжку стихов поэта.

⁴ Фраза, заключенная в скобки, в «Современнике» отсутствует (См.: *Чернышевский Н. Г.* Избр. философские сочинения. М., 1950. Т. 1. С. 848, прим. 193).

Н. Г. Чернышевский

Критика философских предубеждений
против общинного владения

Впервые: Современник. 1858. Т. 72. № 12. Отд. Словесность, науки и искусства. С. 575—614. Печатается по изд.: *Чернышевский Н. Г.* Избранные философские сочинения. М., 1950. Т. 2. С. 457.

М. И. Владиславлев

Современное положение философии и ее задачи

Печатается по изд.: Отечественные записки. 1866. Т. 168. № 10. С. 548—549. Подзаголовок: Вступительная лекция, читанная в С.-Петербургском университете 9-го сентября сего года М. И. Владиславлевым.

Владиславлев Михаил Иванович (1840—1890) — философ, логик, психолог, доктор философии (1868), декан историко-филологического факультета Петербургского университета (1885), ректор Петербургского университета (1887), где читал лекции по логике, психологии, истории философии, метафизике, этике и философии духа. Будучи последовательным противником материализма, Владиславлев отстаивал спиритуалист-

тическое направление, склоняясь к неоплатонической традиции. Известен как публицист и переводчик, в частности, сочинений Канта.

Соч.: Современные направления в науке о душе. СПб., 1866; Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы. СПб., 1868; Логика. Обзорение индуктивных и дедуктивных приемов мышления. СПб., 1872; Психология: В 2 т. СПб., 1881; История философии: Лекции. СПб., 1882.

¹ Речь идет о сочинении И. Канта «Критика чистого разума» (1781).

М. М. Троицкий

Немецкая психология в текущем столетии

М., 1867. С. 322—327.

Подзаголовок: Историко-критическое исследование с предварительным очерком успехов психологии в Англии со времен Бэкона и Локка.

Троицкий Матвей Михайлович (1835—1899) — психолог и философ-позитивист. Выпускник Киевской духовной академии. С 1875 — профессор Московского университета.

Осн. филос. соч.: Наука о духе. Общие свойства и законы человеческого духа. М., 1882. Т. 1—2; Логика. М., 1884.

¹ *Гераклит Эфесский* (ок. 544/540 до н. э. — приблизительно 475 до н. э.) — древнегреческий философ-материалист, принадлежавший к ионийской школе древнегреческой философии. Автор сочинения «О природе», от которого сохранились лишь отрывки в сочинениях позднейших авторов. Сформулировал в наивной форме ряд диалектических принципов бытия и познания. Первоначалом сущего считал огонь: путем сгущения из огня появляются все вещи и путем разжижения в него возвращаются. Причем мир не создан никем из богов или людей.

² *Диоген* из Аполлонии (Малая Азия) — древнегреческий философ-материалист V в. до н. э. В своем сочинении «О природе» развил учение милетской материалистической школы о первоэществе, под которым он разумел воздух.

³ Вероятно, *Браун Александр* (1805—1877) — немецкий ботаник, профессор ботаники и зоологии, ученик Шеллинга, а позже учитель Э. Геккеля. С 1846 — директор ботанического сада в Фрейбургском университете, с 1851 — профессор университета и директор ботанического сада в Берлине. Представитель натурфилософии. Способствовал разработке клеточной теории и признанию содержимого клетки самой важной ее частью.

⁴ *Сильфы*, *сильфиды* — в средневековых поверьях, у алхимиков — духи воздуха, мифические легкие, воздушные существа мужского и женского рода, олицетворяющие стихию воздуха.

Саламандра — в средневековых поверьях и магии — «дух», якобы живущий в огне и олицетворяющий стихию огня.

Нереиды — в греческой мифологии морские нимфы, 50 дочерей морского старца Нерея, имена которых указывают на изменчивость, губину, стремительность и прихотливость моря.

⁵ *Фортлаге* Карл (1806—1881) — немецкий психолог, профессор философии в Йене. Мировоззрение Фортлаге, сложившееся под влиянием сначала Гегеля, затем Фихте, достаточно эклектично. В психологии придавал большое значение учению о бессознательном.

⁶ *Брамины, брахманы* — жрецы брахманизма, религии, возникшей в Индии в X—IX вв. до н. э.; в древней Индии — высшая из четырех словных групп — варн.

⁷ *Каббала* — мистическое учение в индуизме, основополагающий памятник которой — «Книга сияния», или «Зогар» — написана на арамейском языке в конце XIII в. и имеет форму аллегорического толкования на библейские тексты. С XV в. интерес к каббале распространяется в кругах ряда мыслителей и ученых Европы, стремившихся синтезировать ее с догматами христианства в рамках универсальной всечеловеческой религии.

⁸ *Таулер* Йоганн (1300—1361) — мистик и проповедник; в 1318 вступил в доминиканский ордер. Занимался изучением древней и новейшей мистики, особенно произведений Эккарта (1260—1327). В отличие от последнего Таулер больше обращает внимание не на философские идеи, ведущие к пантеизму, а больше напирает на проявление христианского духа в практической жизни.

⁹ *Сведенборг* Эмануэль (1688—1772) — шведский мистик и теософ. В первый период своей деятельности выступил как государственный служащий и ученый-натуралист: сфера интересов Сведенборга лежала в занятиях математикой, астрономией, механикой и другими науками. С 1745 начался мистический период, когда он объявил себя «духовидцем» и свое призвание видел в том, чтобы дать истинное толкование Библии.

¹⁰ *Троп* — слово или фраза в переносном значении, образное выражение.

¹¹ *Эзотерический* (от греч. — внутренний) — тайный, скрытый, предназначенный исключительно для посвященных (о религиозных обрядах и т. п.).

В. С. Соловьев

Свобода и зло в философии Шеллинга

Печатается по изд.: Историко-философский ежегодник '87. М., 1987. С. 271—278.

Рукопись, хранящаяся в ЦГАЛИ (ф. 446, оп. 2, ед. хр. 10), обнаружена в 1987 г. и подготовлена к печати Н. А. Корминым. Публикаторы не датировали рукопись.

В найденном в ЦГАЛИ Е. Бакулиной письме В. Соловьева к М. И. Владиславлеву от 8 сентября 1874 г. говорится, что диссертант Соловьев собирался присоединить к своей магистерской диссертации два приложения: одно о позитивизме Конта, другое о положительной философии Шеллинга (см.: Письма В. С. Соловьева М. И. Владиславлеву // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры, исследования: В 16 т. М., 1995. С. 29). Но диссертация была представлена (защита состоялась

24.XI.1874) лишь с приложением о Конте, Возможно, что В. Соловьев не успел написать приложение о Шеллинге к защите и дописал его позднее, и таким образом появился текст, который обнаружен в ЦГАЛИ.

Соловьев Владимир Сергеевич (1853—1900) — русский религиозный философ. Сын историка С. М. Соловьева. В 1873 окончил историко-филологический факультет Московского университета; в 1874 защитил магистерскую диссертацию, в 1880 — докторскую диссертацию. Некоторое время преподавал в Московском университете и на Высших женских курсах. Вынужден был оставить преподавание за выступление против казни народовольцев, убивших 1 марта 1881 г. Александра II. В сфере философии эволюционировал от идей, близких к философии славянофилов, к собственной системе всеединства. С 1883 сотрудничал в либерально-западническом «Вестнике Европы».

Соч.: Собр. соч. 2-е изд. СПб., 1911—1912. Т. 1—10.

¹ Работа «Die Weltalter» была написана в 1811 г. Фрагменты ее опубликованы в: *Schelling F. W. J. Sämmtliche Werke*. 8. Bd. Stuttgart; Augsburg, 1861. S. 195—344.

² *Интеллектуальный* — (от лат. постигаемый, мыслимый) — сверхчувственный, постигаемый только умом.

А. М. Скабичевский

Очерки развития прогрессивных идей в нашем обществе

СПб., 1872. С. 74—76; 78—87; 89—92; 93; 95—103.

Скабичевский Александр Михайлович (1838—1910) — русский литературный критик и историк литературы. Окончил филологический факультет Петербургского университета. Сотрудничал в легально-народнических и либерально-демократических журналах «Отечественные записки», «Русское богатство», «Мир божий» и др. Его книга «Очерки развития прогрессивных идей в нашем обществе», впервые опубликованная в 1870—1872 гг. в «Отечественных записках», была сожжена по представлению цензора.

Соч.: Соч. Т. 1—2. 3-е изд. СПб., 1903.

¹ Речь идет о кн.: *Павлов М. Г.* Основания физики. М., 1833. Ч. I.

² *Реторты* (от лат. повернутая назад, изогнутая) — лабораторные, вид химической посуды, изготовляемой из тугоплавкого стекла, фарфора или металла.

³ *Панаев Иван Иванович* (1812—1862) — русский писатель и журналист. Окончил Благородный пансион при Петербургском университете (1830). С 1847 вместе с Н. А. Некрасовым издавал журнал «Современник». Особый интерес представляют «Литературные воспоминания» (1861) Панаева.

⁴ *Дирин Сергей Н.* — переводчик, родственник В. К. Кюхельбекера.

⁵ *Фауст* Иоганн — немецкий алхимик и астролог XVI в.; стремясь к богатству, власти, «продал свою душу дьяволу». Биография Фауста стала

настолько легендарной, что сюжет о нем приобрел огромную популярность в мировой литературе и получил различные трактовки.

⁶ *Смит* Адам (1723—1790) — английский экономист; преподавал в Эдинбурге и в университете Глазго. Родоначальник классической политической экономии.

⁷ *Фурье Франсуа Мари Шарль* (1772—1837) — французский мыслитель, социалист-утопист.

⁸ *Камеральные науки* (от позднелат. *camera* — казна) — цикл административных и экономических, финансовых и некоторых других дисциплин, преподававшихся в XVII — нач. XIX в. в университетах Германии и других европейских стран (в России — со 2-й пол. XIX в.). Эти науки требовались для подготовки чиновников по управлению так называемыми камеральными (казенными) имуществами.

⁹ *Дарвин* Чарлз Роберт (1809—1882) — английский естествоиспытатель, создатель теории происхождения видов путем естественного отбора. Открыл основные факторы эволюции мира в труде «Происхождение видов путем естественного отбора». В книге «Происхождение человека и половой отбор» выдвинул гипотезу происхождения человека от обезьяноподобного предка.

¹⁰ *Мальтус Томас Роберт* (1766—1834) — английский экономист и богослов; профессор кафедры современной истории и политической экономики в колледже Ост-Индской кампании. Автор теории абсолютного избытка народонаселения.

¹¹ *Тать* — устар.: вор, грабитель.

¹² *Гнейс* — горная порода, соответствующая по составу граниту, но причисляемая к кристаллическим сланцам.

¹³ *Люцифер* — в христианской мифологии — дух зла, сатана.

¹⁴ *Бентам* Иеремия (1748—1832) — английский социолог, юрист, родоначальник утилитаризма как направления в философии.

¹⁵ *Петр I Великий* (Петр Алексеевич) (1672—1725) — русский царь (1682), император (1721), государственный деятель и полководец, сын царя Алексея Михайловича и его второй жены Натальи Кирилловны Нарышкиной. Царствование Петра I характеризуется преобразованиями в экономике, государственном строе и культуре России, явившимися попыткой преодолеть отсталость страны.

¹⁶ *Бирон* Эрнст Иоганн (1690—1772) — граф, фаворит имп. Анны Иоанновны, герцог Курляндский (с 1737), создатель реакционного режима — бироновщины. После дворцового переворота 1740 арестован и сослан. Помилован и возвращен в Петербург императором Петром III.

¹⁷ *Екатерина II* Алексеевна (1729—1796) — императрица всероссийская (1762), урожд. Софья Фредерика Августа-Анхальт-Цербская. С 1745 замужем за будущим императором Петром III, внуком Петра I. В 1762 непопулярный Петр III был свергнут и убит с вedomо Екатерины. Некоторое время после воцарения Екатерина II проводила политику «просвещенного абсолютизма», переписывалась с французскими энциклопедистами, провела ряд реформ. После восстания Е. Пугачева (1773—1775) и особенно Французской революции 1789 Екатерина II ужесточила свою политику.

¹⁸ *Карамзин* Николай Михайлович (1766—1826) — русский писатель, глава русского сентиментализма, публицист, историк. Известен как автор обширного труда «История государства Российского», который Карамзин создавал с 1803 в период пребывания в ранге официального историографа. В 1791—1792 Карамзин издает «Московский журнал», объединивший писателей-сентименталистов, а с 1802 — журнал «Вестник Европы».

¹⁹ *Шишков Александр Семенович* (1754—1841) — русский писатель и государственный деятель; президент Российской академии; в 1824—1828 — министр народного образования.

²⁰ *Глинка Федор Николаевич* (1786—1880) — русский поэт, публицист. Окончил кадетский корпус, был участником Отечественной войны 1812, описанной им в «Письмах русского офицера» (1815—1816) и «Очерках Бородинского сражения» (1839). Деятельный член тайных декабристских организаций — «Союза спасения», затем «Союза благоденствия». В 1819—1825 — председатель Вольного общества любителей словесности. После поражения восстания декабристов сослан в Петрозаводск, где изучал этнографию и фольклор Карелии. С конца 30-х годов сотрудничал в журнале «Москвитянин».

²¹ *Веневитинов Дмитрий Владимирович* (1805—1827) — философ, поэт, один из основателей и руководителей «Общества любителей наук», члены которого проявили особый интерес к идеям немецких философов-классиков. В 1826 Веневитинов уезжает в Петербург для службы в иностранной коллегии. Для мировоззрения Веневитинова во многом философским ориентиром явились идеи Шеллинга.

²² *Языков Николай Михайлович* (1803—1847) — русский поэт. В 1831 вместе с П. В. Киреевским начал собирать материалы по русской поэзии, постепенно сближаясь со славянофилами. С 1844 недолгое знакомство с Чаадаевым, Герценом, Грановским заканчивается разрывом.

²³ *Баратынский Евгений Абрамович* (1800—1844) — русский поэт, представитель так называемой пушкинской плеяды. Родился в дворянской семье. Учился в Петербурге в Пажеском корпусе, из которого в 1816 был исключен. В 1819 поступил рядовым в один из гвардейских полков в Петербурге, в 1820 был назначен унтер-офицером и переведен в пехотный полк, стоящий в Финляндии. В 1825 был произведен в офицеры, в том же году вышел в отставку. В 1827 издан первый сборник стихов Баратынского, главным образом элегий и посланий. Последние годы жизни Баратынский провел в своем подмосковном имении Муранове. В 1844 уехал в Италию, умер в Неаполе.

²⁴ *Жуковский Василий Андреевич* (1783—1852) — русский поэт, почетный член (1827), академик (1841) Петербургской академии наук. Заявив о себе в опубликованном в 1802 «Вестнике Европы» Карамзина стихотворении «Сельское кладбище» как сентименталисте, Жуковский в дальнейшем становится одним из создателей русского романтизма. В 1812 принимает участие в Отечественной войне как ратник ополчения в резервном полку. Убеденный монархист, Жуковский на долгие годы стал придворным поэтом; с 1826 — воспитатель наследника, будущего царя Александра II.

²⁵ *Вяземский Петр Андреевич* (1792—1878) — князь, русский поэт, литературный критик. В 1812, вступив в ополчение, участвовал в Боро-

динском сражении. В 1825—1828 участвовал в издании журнала «Московский телеграф», где выступил в защиту романтизма. В 1856—1858 возглавлял цензуру. С 1863 жил за границей.

²⁶ Работа И. Киреевского называется «Деятнадцатый век» (Европеец. 1832. Ч. I. № 1. С. 3—23; № 3. С. 371—379).

²⁷ *Максимович* Михаил Александрович (1804—1873 — русский ботаник, фольклорист и историк, профессор (1833). Родился в Полтавской губернии. Учился в Московском университете на словесном отделении, затем на физико-математическом. С 1826 заведовал ботаническим садом, с 1834 работает на кафедре русской словесности в Киевском университете. В 1830—1834 издавал альманах «Денница», в котором сотрудничали Пушкин, Дельвиг, Вяземский, Баратынский.

²⁸ Речь идет о статье Киреевского И. В. «Обозрение русской словесности за 1829 г.» (Денница: Альманах на 1830 год, изданный М. Максимовичем. М., 1830. С. 9—84).

²⁹ *Глинка* Сергей Николаевич (1776—1847) — писатель. Окончил сухопутный кадетский корпус (1795). В 1808 основал журнал «Русский вестник», который просуществовал до 1824. С 1827 — цензор в Московском цензурном комитете. Автор «Записок о 1812 годе» (1836), «Записок о Москве и о заграничных происшествиях от исхода 1812 до половины 1815 г.» (1837), пьес с исторической тематикой и др.

³⁰ *Грановский* Тимофей Николаевич (1813—1855) — русский историк и общественный деятель западнического дворянско-либерального направления. Окончил юридический факультет Московского университета (1835). Профессор всеобщей истории Московского университета (1839—1855). В сфере философии истории эволюционировал от идеалистической методологии в духе Гегеля к позитивизму.

³¹ *Болдырев* Алексей Васильевич (1780—1842) — ориенталист, ординарный профессор Московского университета (1818), ректор университета (1832—1837).

С. С. Гогоцкий

Философский лексикон

Киев, 1873. Т. 4. Вып. 2. С. 178—192.

Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович (1813—1889) — русский философ, профессор Киевской духовной академии (1841—1851) и университета св. Владимира в Киеве (1851—1886). Оставаясь на позициях теизма, стремился осмыслить мировоззренческие проблемы, опираясь главным образом на философию Гегеля. Его «Философский лексикон» (т. 1—4, 1857—1873) — первая успешная попытка создания в России солидного энциклопедического философского словаря.

Соч.: Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию. 1878—1884. Вып. 1—3. Киев; Введение в историю философии. Киев, 1871; Обозрение системы философии Гегеля. Киев, 1860.

¹ Речь идет о работе Шеллинга «Vorlesungen über die Methode des academischen Studium» (Tüb., 1803).

² Эшенмайер отстаивал мысль, что философия способна понять и разъяснить лишь развитие явлений в природе и истории; первоначальное же происхождение их из божества является для нас непонятным и остается в компетенции религии. А потому там, где отдельные явления соприкасаются с божеством, рациональное мышление отступает и философия уступает место религии.

В работе Шеллинга «Philosophie und Religion» (Tüb., 1804) проведена мысль, что философия и религия могут и должны действовать совместно для разрешения высших проблем, что философское и религиозное мышление не должно быть расторгнутыми, как считал Эшенмайер, но, напротив, соединены воедино, в одно целое; религиозная проблематика должна рассматриваться как высшая задача философии.

³ Д'Аламбер Жан Лерон (1717—1783) — французский математик и философ, член ряда академий: Парижской, Петербургской и др. Вместе с Дидро издавал «Энциклопедию наук, искусств и ремесел».

⁴ Нислейн Франц Антон (1776—1832). Автор «Lehrbuch der Metaphysik nebst einem Grundrisse der Geschichte der Philosophie» (Augsburg, 1837).

⁵ Речь идет о приложении к: Schelling F. W. J. Über die Gottheiten von Samothrace vorgelesen im der öffentlichen sitzung der Baier'schen Akademie der Wissenschaften am Namenstage des Königs den 12. Oct. 1815. Beilage zu den Weltalten. Stuttg.; Tüb., 1815.

⁶ Бидерман Фридрих Карл (1812—1901) — немецкий публицист, политик и историк. Изучал богословие и философию в Лейпциге и Гейдельберге, затем преподавал философию в Лейпциге. С 1863 по 1879 редактор «Die Deutsche allgemeine Zeitung» в Лейпциге. Автор трудов по истории, культуре, политике.

⁷ Баршу де Пенхоэн Август Теодор (1801—1855) — барон. Автор кн.: Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'a Hegel. T. 1—2. Paris, 1836.

⁸ Вильм Жозеф (1793—1853) — историк философии, инспектор Академии в Страсбурге. Автор кн.: Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'a Hegel. 4 vol. Paris, 1846—1849.

⁹ Льюис Джордж Генри (1817—1878) — английский журналист, литературный критик, философ-позитивист, последователь О. Конта. Большое распространение получила работа «История философии в Биографиях» (4 т., 1845—1846), переработанное с третьего издания под заглавием «История философии от начала ее в Греции до настоящего времени» (1865).

П. И. Линицкий

Обзор философских учений

Киев, 1874. С. 189—196.

Линицкий Петр Иванович (1839—1906) — профессор философии, доктор богословия (1877). Сын священника Харьковской епархии. Полу-

чил образование в Ахтырском духовном училище, Харьковской духовной семинарии и Киевской духовной академии, по окончании которой в 1865 получил звание магистра богословия. До 1887 занимал в Академии кафедру истории философии, затем перешел на кафедру философии. Преподавал также логику, метафизику, патрологию.

Соч.: О необходимости метафизики. Харьков, 1897; О познании. Харьков, 1895; О формах и законах мышления. Харьков, 1895; Основные вопросы философии. Киев, 1901; Очерки истории философии, древней и новой. Киев, 1902; Философские и социологические этюды. Киев, 1907.

Б. Н. Чичерин

История политических учений

Ч. 4: XIX в. М., 1877. С. 8—39. Гл. 5. Идеализм.

Чичерин Борис Николаевич (1826—1904) — правовед, философ, историк, публицист и общественный деятель. Принадлежал к старинному дворянскому роду. Окончил юридический факультет Московского университета (1849), с 1861 — профессор кафедры русского права. В середине 1850-х годов — один из лидеров либерально-западнического крыла в русском общественном движении, а написанное им и К. Д. Кавелиным «Письмо к издателю» явилось первым печатным программным документом русского консервативного либерализма. Сформулированный Чичериным политический принцип «либеральные меры и сильная власть» встретил поддержку в правительственных кругах. В своих работах он развивал идею постепенного перехода путем реформ от самодержавия к конституционной монархии, которую считал идеальной для России формой государства. Чичерин — виднейший теоретик так называемый государственной школы в русской историографии. В области философии — крупнейший представитель правого гегельянства в России.

Соч.: Вопросы философии. М., 1904; Курс государственной науки. М., 1894—1898. Ч. 1—3; Основания логики и метафизики. М., 1894; Положительная философия и единство науки. М., 1892; Собственность и государство. М., 1882—1883. Ч. 1—2; Философия права. М., 1998; Избранные труды. СПб., 1998.

¹ *Гетерономия* — термин в этике Канта, обозначающий отвергаемую им обусловленность нравственности объективными законами, внешними причинами и чувственными побуждениями. Гетерономии Кант противопоставлял «нравственную автономию», отрицающую обусловленность нравственности объективными законами развитие общества, признающую особые внутренние законы духа, которыми самоопределяется нравственная воля. Допущение моральной автономии основывается на принципе свободы воли, при этом нравственные нормы рассматриваются как вечные и неизменные.

² *Гоббс* Томас (1588—1679) — английский философ. Гоббс вошел в историю философии прежде всего как представитель механистического материализма, опирающийся на геометрию и механику как образцы научного мышления. В сфере политической философии Гоббс — сторонник всемо-

гущего, всеопределяющего государства, перед которым все граждане бесправны. Такое государство Гоббс представлял в образе мифологического огромного мирского чудовища — левиафана, название которого он избрал для своего основного политического труда «Левиафан» (1651).

³ Речь идет о работе Шеллинга «Ferner aus dem handschriftlichen Nachlaß: Stuttgarter Privatvorlesungen. (Geschrieben 1810)» (*Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. 7. Bd. 1805—1810. Stuttgart; Augsburg, 1860. S. 417—484*).

⁴ *Fichte J. G. Der geschlossene Handelsstaat. Einphilosophischer Entwurf als anhang zur Rechtslehre, und Probe einer künftig zu liefernden Politik. Tüb., 1800.*

М. А. Остроумов

Обзор философских учений

Печатается по изд.: 2-е изд. М., 1879. 1 т. Половина 1. С. 39—43. [Статья 2]: Обзорение главнейших эпох истории философии. С. 16—44.

Остроумов Михаил Андреевич (1848—1916). Учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета и в Московской духовной академии. Преподавал философию в Тамбовской и Вифианской (Моск. губ.) духовных семинариях; с 1884 занял кафедру истории философии Московской духовной академии. После защиты диссертации на степень магистра богословия («История философии в отношении к откровению») назначен профессором Харьковского университета по кафедре церковного права. В 1893 получил степень доктора церковного права.

Соч.: Фалес Милетский. Первый греческий философ. Харьков, 1902; О физиологическом методе в психологии. Харьков, 1888.

¹ *Скептицизм* — философское направление с конца IV в. до н. э., основателем которого считается Пиррон из Элиды на Пелопоннесе (ок. 360—270 до н. э.). В основе философской концепции сомнение возможности познания объективной действительности.

² *Рид Томас* (1710—1796) — английский философ-идеалист, основатель шотландской школы «здравого смысла».

³ *Герbart Иоганн Фридрих* (1776—1841) — немецкий философ и педагог. Основная его установка — философский реализм, оформившийся в результате критики учения Канта о «вещах в себе» и выдвижения концепции так называемого «реала», мыслимого в качестве основного элемента и носителя бытия. Стал известен тем, что выступил одним из главных противников философии Гегеля и Шеллинга. Его философия в середине XIX в. была официальной университетской системой философии в Австрии.

⁴ *Фихте Иммануил Герман* (1796—1879) — немецкий философ, сын Иоганна Готлиба Фихте, профессор философии в Бонне и Тюбингене. В 1837 основал журнал «Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie», который в 1847 переименован в «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» и издавался под редакцией Фихте и Ульрици. Исход-

ным пунктом Фихте-младшего считается «Наукоучение» философа Фихте-старшего в его позднейшей обработке, наряду с системами Шеллинга и Гегеля.

⁵ *Ульрици* Герман (1806—1884) — немецкий философ, профессор в Галле. Защищает дуализм в психологии и теории познания, который, однако, не имеет ничего общего с дуализмом мыслящей и протяженной субстанции в духе Декарта. Выступая защитником спиритуализма, Ульрици предлагает в итоге эклектическую философскую систему.

⁶ *Лотце* Рудольф Герман (1817—1881) — немецкий философ, естествоиспытатель, развивал идеи Лейбница об особых духовных сущностях — монадах. Идеи Лотце подготовили почву для феноменологии Э. Гуссерля, его логика оказала влияние на русского философа и логика М. И. Каринского (1840—1917).

⁷ *Шопенгауэр* Артур (1788—1860) — немецкий философ-идеалист. Учился сначала в университете Геттингена у Э. Шульце, а затем в Берлине у Фихте, в дальнейшем увлекся древней индийской философией и буддизмом, в которых стал усматривать высшую форму мудрости. С этих позиций критиковал философию Гегеля, будучи приват-доцентом в Берлинском университете.

Шопенгауэр — создатель пессимистической и иррационалистической философии, рассматривающей мир, с одной стороны, как «представления», а с другой — как слепую «волю к жизни».

⁸ *Гартман* Эдуард (1842—1906) — немецкий философ и мистик, последователь А. Шопенгауэра. В основу своей концепции положил понятие «бессознательное», рассматривая материю и дух как низшую и высшую формы проявления единой сущности бессознательного. Под влиянием Гегеля Гартман объявлял природу и ее законы продуктом «мирового разума», осваивающегося в ходе мирового процесса от господства неразумной воли.

⁹ *Конт* Огюст (1798—1857) — французский математик и философ. В 1818—1824 был секретарем Сен-Симона, затем работал в Политехнической школе в Париже. Отталкиваясь от идей Сен-Симона, Конт развил теорию позитивизма как научного и философского направления, противостоявшего, с одной стороны, теологии и метафизике, идеализму и мистицизму, а с другой — материализму («Курс позитивной философии») (1830—1842). Согласно Конту, ни наука, ни философия не решают вопроса о сущности бытия, ограничиваясь только познанием явлений. Особую известность получила концепция трех стадий духовного развития человечества — теологической, метафизической и позитивной — и классификация наук, исходной и главной из которых является математика, а завершающей — социология. Во второй период своей деятельности, озаглавленной трудом «Система позитивной политики» (1851—1854), Конт отошел от своей позитивистской концепции, попытавшись построить антилиберальную и антиреволюционную теорию политики и новую религию, «религию человечества» под именем «Высшего существа».

¹⁰ *Битти* Джемс (1735—1803) — шотландский философ и поэт, профессор логики и нравственной философии в Эбердине. Философская позиция сводится к опровержению скептицизма Юма, основываясь на здравом смысле и нравственном чувстве.

¹¹ *Фергюсон* Адам (1723—1816) — шотландский историк и философ-моралист, проповедник в шотландских войсках (1745—1854). В 1759 занял кафедру физики, с 1764—1785 — профессор нравственной философии в Эдинбургском университете.

¹² *Браун* Томас (1778—1820) — психолог и философ шотландской школы, ученик Стюарта, затем его заместитель по кафедре нравственной философии в Эдинбургском университете.

¹³ *Стюарт* Дэгалт (1753—1828) — шотландский философ, представитель школы «здорового смысла», с философией которой познакомился в 1771 в Глазго. В 1778 занял кафедру нравственной философии в Эдинбургском университете, читал также лекции по астрономии, физике, математике, греческому языку, риторике, политической экономии.

¹⁴ *Гамильтон* Уильям (1788—1858) — философ; сначала был адвокатом, затем профессором истории, логики и метафизики в Эдинбурге. В 1846 выпустил в свет издание сочинений Рида с собственными пояснениями и дополнениями.

¹⁵ *Уэвель* Уильям (1794—1866) — английский ученый, преподаватель математики; затем читал в Кембриджском университете минералогию и моральную философию. В конце жизни — вице-канцлер университета. Мирозрение сложилось под влиянием традиционного английского эмпиризма, который сочетался с обширными познаниями Уэвеля в области естественных наук.

¹⁶ *Форберг* Фридрих Карл (1770—1848) — немецкий философ, профессор философии Йенского университета, философские взгляды которого испытали влияние идей сначала Канта, а затем Фихте.

¹⁷ *Шауманн* Иоганн Христиан Готтлиб (1768—1821) — немецкий философ, сначала учитель в Галле, затем приват-доцент в Галльском университете, с 1794 — проф. философии в Гиссене. Сначала приверженец философии Канта, затем сторонник Фихте.

¹⁸ *Новалис* (наст. имя и фамилия Фридрих фон Харденберг) (1772—1801) — немецкий поэт и философ. Философские взгляды, как и Шлегеля, формировались в школе йенских романтиков. Новалис — представитель немецкого раннего романтизма. Свою философию называл «магическим идеализмом». Новалис — апологет восторженного мистицизма, усматривавший тайну жизни и философию искусства в отрицании «я», в переходе его в «ты». По Новалису — самоотречение, самоумерщвление — это высший акт философского мышления и действительное начало философии.

¹⁹ *Шаден* Эмиль Август (1814—1852) — профессор философии Эрлангенского университета, мистик, выступал с критикой Гегеля и Фейербаха.

²⁰ *Габрел* Георг (1786—1853) — гегельянец, служил в Баварии преподавателем и директором гимназии; после смерти Гегеля в 1835 занял его кафедру в Берлине.

²¹ *Розенкранц* Иоганн Карл Фридрих (1805—1879) — немецкий философ, правый гегельянец, профессор философии в Кенингсберге. Ученик Гегеля, однако в своей «науке о логической идее» он значительно отступает от гегелевской логики. Известен также своими историко-литератур-

ными работами, как беллетрист и драматург. Совместно с Ф. В. Шубертом издал собрание сочинений Канта (Лейпциг, 1838—1840).

²² *Вейсе* Христиан Герман (1801—1866) — немецкий философ, профессор философии в Лейпциге. Критически относился к учению Гегеля, пытался противопоставить диалектическому методу и пантеистическому идеализму последователя Канта Гегеля систему этического теизма, соединенного с христианской догмой.

²³ *Целлер* Эдуард (1814—1908) — немецкий философ, основная сфера интересов которого лежала в сравнительном изучении философской мысли с древнейших времен, различных эпох и проблем. Один из основоположников современной истории философии как самостоятельной дисциплины.

²⁴ *Ноак* Людвиг (1819—1885) — историк философии, автор «Philosophie-geschichtliches lexikon. Historisch-biographisches handwörterbuch zur geschichte des philosophie» (Leipzig, 1879) (Историко-философский лексикон).

²⁵ *Фишер* Куно (1824—1907) — немецкий историк философии, гегельянец. Всемирную славу Фишеру принес его многотомный фундаментальный труд «История новой философии» (1852—1877). Т. 1—8. Перу Фишера принадлежат также работы, посвященные великим деятелям литературы и искусства: Шекспиру, Гете, Шиллеру, Лессингу и др.

Речь идет о книге: *Fischer K. Geschichte der neuern Philosophie*. 6. Bd., 1. Buch: Schellings Leben und Schriften. Heidelberg, 1872; 6. Bd., 2. Buch: Schellings Lehre. Heidelberg, 1877. (В рус. пер.: *Фишер К. История новой философии*. Т. 7: Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905).

²⁶ *Ватке* Иоганн Карл Вильгельм (1806—1882) — философ и богослов, профессор богословия Берлинского университета (1837). Научные воззрения формировались под влиянием Гегеля и Шлейермахера.

²⁷ *Баур* Фердинанд Христиан (1792—1860) — протестантский историк церкви, применявший успешно диалектику Гегеля в своих исследованиях по истории догматов и первых веков христианства.

²⁸ Возможно, это не только Бауэр Бруно, но и Бауэр Эдгар (1821—1886) — немецкий публицист-левогегельянец. В брошюре «Бруно Бауэр и его противники» (1842) защищал левогегельянские принципы критики средневековья и феодализма.

²⁹ *Бидерман* Алоиз Эмануэль (1819—1885) — швейцарский теолог и философ, пытался обосновать христианство в духе гегелевской философии религии.

Л. М. Лопатин

Положительные задачи философии

Ч. 1: Область умозрительных вопросов. М., 1886. С. 226—228. Глава: Немецкий идеализм.

Лопатин Лев Михайлович (1855—1920) — философ и общественный деятель. В 1875 поступил в Московский университет, в 1885 — приват-

доцент, в 1892 — экстраординарный профессор университета. С 1894 — редактор журнала «Вопросы философии и психологии». С 1899 — председатель Московского психологического общества.

Соч.: Настоящее и будущее философии. М., 1910; Положительные задачи философии. М., 1886—1891. Ч. 1—2; Философские характеристики и речи. М., 1995; Аксиомы философии: Избр. ст. М., 1996.

¹ Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses oder der Categorien der Physik vom Herausgeber (Zeitschrift für spekulative Physik. Jena; Lpz., 1. Bd., 1. Heft. 1800. S. 100-136; 1. Bd., 2. Heft. 1800, S. 3—87.

² Darstellung meines Systems der Philosophie (Zeitschrift für spekulative Physik. Jena; Lpz., 2. Bd., 2. Heft. 1801).

³ Речь идет о работе Соловьева В. С. «Кризис западной философии. Против позитивистов» (М., 1874).

Е. В. Де-Роберти

Прошедшее философии.

Опыт социологического исследования
общих законов развития философской мысли

Т. I. М., 1886. С. 266—267.

Де-Роберти Евгений Валентинович (1843—1915) — социолог и философ. Учился в Александровском лицее, университетах Гейдельберга, Йены, Парижа. Сотрудничал в журнале «La philosophie positive» («Позитивная философия»). Участник земского движения в России. Либерал-конституционалист. В 1894—1907 проф. Нового Брюссельского университета. В 1908—1915 — проф. социологии Психоневрологического института в Петербурге.

Отталкиваясь от О. Конта, который представлялся ему недостаточно последовательным позитивистом, Де-Роберти развил концепцию, получившую название «гиперпозитивизма», «робертизма».

Соч.: Социология. Основная задача ее и методологические особенности, место в ряду наук, разделение и связь с биологией и психологией. СПб., 1880; Новая постановка основных вопросов социологии. М., 1909; Прошедшее философии: Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли. Т. 1—2. М., 1886; Понятия разума и законы вселенной. СПб., 1914.

¹ *Löwe J. H.* (Johann Heinrich) (1808—1892). *Löwe J. H.* Die Philosophie Fichte's nach dem Gesamtresultate ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza. Stuttg., 1862.

² Автором работы «Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit» (Berlin, 1842) (В рус. пер.: Шеллинг — философ во Христе, или преобразование мирской мудрости в мудрость божественную) является Фридрих Энгельс.

Н. Н. Ланге

История нравственных идей XIX века.

Критические очерки философских, социальных и религиозных теорий нравственности

Ч. I. Немецкие учения. СПб., 1888. С. 171—208. Глава 5: Шеллинг (1775—1854).

Ланге Николай Николаевич (1858—1921) — русский философ и психолог. Окончил Петербургский университет. Стажировался в Германии у Вундта. С 1883 по 1921 профессор Новороссийского (Одесского) университета. В сфере философии — критик традиционных метафизических систем, поборник «научной метафизики», в центре которой были бы этические задачи. В психологии позитивист.

Соч.: Психологические исследования. Одесса, 1893; Психология. М., 1914; Учебник логики. Одесса, 1898.

¹ *Бенеке Фридрих Эдуард* (1789—1854) — немецкий философ и психолог, автор субъективно-идеалистической концепции внутреннего опыта. Трактовал психологию как науку, лежащую в основе философии на том основании, что лишь психологические явления непосредственно и адекватно познаваемы, внешний же мир постигается лишь по аналогии с внутренним познанием.

² *Тренделенбург Фридрих Адольф* (1802—1872) — немецкий философ, профессор в Берлинском университете. С 1849 по 1851 занимался политикой, примыкая к консерваторам. Философская система Тренделенбурга эклектична и представляет попытку сочетать учение Пристотеля об энтелехии (движении, проистекающем из нематериального источника), с отдельными положениями И. Канта, А. Шопенгауэра и др. философов. Известен также как решительный противник философии Гегеля.

³ *Майстер Эххарт* (ок. 1260—1327) — немецкий мыслитель, представитель философской мистики позднего средневековья в Западной Европе, монах-доминиканец. Его концепция открывала возможность пантеистической интерпретации, вследствие чего в 1329 его учение было объявлено ложным.

С. Н. Трубецкой

О природе человеческого сознания

Впервые: *Вопр. философии и психологии*. М., 1889. Кн. 1. С. 83—126; 1890. Кн. 3. С. 159—192; 1891. Кн. 6. С. 132—156; 1891. Кн. 7. С. 21—56. Печатается по изд.: *Трубецкой С. Н.* Собр. соч. Т. 2: Философские статьи. М., 1908. С. 45—48.

Трубецкой Сергей Николаевич (1862—1905). Окончил историко-филологический факультет Московского университета. С 1888 г. приват-доцент в нем, в 1890 г. защитил магистерскую, в 1900 докторскую диссертации, стал профессором Московского университета. В 1900—1903 — один из редакторов журнала «Вопросы философии и психологии», в 1905 г. из-

бран ректором Московского университета, но вскоре после избрания скончался.

Трубецкой — сторонник философии как «новой метафизики», сочетающей «умозрение» с положительным научным знанием. В центре его теистической философии учение о Боге как — живом Логосе, о «всеедином Сущем». Наиболее оригинальными являются труды Трубецкого по истории античной философии.

Соч.: Сочинения. М., 1994; Метафизика в Древней Греции. М., 1890; Учение о логосе в его истории. М., 1906; Собр. соч. Т. 1—6. М., 1906—1912.

¹ *Вальпургиева ночь* — дикое, шумное сборище.

² *Парацельс* (наст. имя — Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) (1493—1541) — врач, естествоиспытатель, алхимик, швейцарец по происхождению. Подвергнув критическому пересмотру идеи древней медицины, Парацельс способствовал внедрению химических препаратов в медицину. Сам ввел в практику ряд химических медикаментов, положив начало так называемой ятрохимии.

³ Речь идет о работе Гегеля «Энциклопедия философских наук» (1817).

В трактовке света Гегель во многом солидарен с рядом своих современников-натурфилософов, в частности с Шеллингом. Свет, по Гегелю, как и для Шеллинга, — непосредственная противоположность тяжести, которая не уничтожается, а существует наряду со светом. Благодаря свету материя становится видимой.

⁴ Речь идет о работе Эрдмана И. Э. «Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie» (3 Bde. Riga; Lpz., 1834—53), 3-й том который состоит из 2-х частей и носит название «Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant» (Lpz., 1848—53).

П. Н. Милюков

Главные течения русской исторической мысли

3-е изд. СПб., 1913. С. 278—279.

Милюков Павел Николаевич (1859—1943) — русский политический деятель, историк, публицист. В 1882 окончил Московский университет. С 1886 приват-доцент на кафедре русской истории. С 1892 — магистр истории. В 1894 уволен из университета за связь со студенческим движением. Несколько лет работал в Софийском и Чикагском университетах. С 1905 — один из главных деятелей либерального движения в России, организаторов партии кадетов. Министр иностранных дел в первом Временном правительстве. С 1920 в эмиграции. В сфере философии — позитивист.

Соч.: Из истории русской интеллигенции. 2-е изд. СПб., 1903; Воспоминания: (1859—1917). Т. 1—2. М., 1990; Очерки по истории русской культуры. Т. 1—3. М., 1993—1995; Республика или монархия? М., 1996.

¹ *Погодин М. П.* Исторические афоризмы. М., 1836.

М. В. Безобразова

Краткий обзор существенных моментов истории философии

М., 1894. С. 229—231.

Безобразова Мария Владимировна (1857—1914). Дочь академика В. П. Безобразова и писательницы Е. Д. Безобразовой. В 1876 окончила Петербургские педагогические курсы; работала в сфере образования. В 1891 получила в Берне степень доктора философии. Инициатор создания философского общества при Петербургском университете.

В сфере философии придерживалась концепции «этического идеализма», выводя теоретическую философию из практической.

Соч.: Философские этюды. М., 1892; Что такое введение в философию? // Вопр. философии и психологии. 1897, март. Кн. 37; Исследования, лекции, мелочи. М., 1914.

¹ Работа Шеллинга «Von der Weltseele» опубликована в Гамбурге в 1798.

² Речь идет о работе Шеллинга «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf seiner Vorlesungen». (Jena; Lpz., 1799). В 1799 была опубликована работа Шеллинга «Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder: Über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft» (Jena; Lpz., 1799).

³ *Окен* Лоренц — немецкий естествоиспытатель и натуралист, умер в 1851.

⁴ Речь идет о работе Гегеля «Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts». (Jena, 1801).

Л. Н. Толстой

Что такое искусство?

Впервые: Вопр. философии и психологии. 1897. Кн. 5 (40). С. 979—1027; Кн. 1 (41). С. 1—137. Печатается по изд.: *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. М., 1951. Т. 30. С. 46—47.

Толстой Лев Николаевич (1828—1910) — граф, русский писатель. Родился в помещичьей усадьбе Ясная Поляна, близ Тулы в дворянской семье. В 1844 поступил в Казанский университет, который оставил в 1847. В мае 1851 уехал на Кавказ, где поступил на военную службу и участвовал в боевых действиях против горцев, затем был переведен в Дунайскую армию, сражавшуюся с турками, в 1854 в Крыму, где в качестве артиллерийского офицера принял участие в знаменитой обороне Севастополя. Выйдя в отставку в конце 1856, Толстой печатается в журнале «Русский вестник». Интерес Толстого к педагогической деятельности и вопросам воспитания явился стимулом открытия в 1859 на свои средства школы для крестьянских детей в Ясной Поляне, а позднее в нескольких ближай-

ших населенных пунктов начальные сельские школы. В последние годы жизни Толстого окончательно формируется учение о непротивлении злу насилием, отрицающее методы революционной борьбы. За радикальное религиозное свободомыслие, противоречившее учению православия, Толстой был отлучен от церкви. Художественное творчество Толстого имело огромное значение для развития русской литературы и в мировой литературе.

Соч.: Полн. собр. соч. М., 1992. Т. 1—91.

¹ *Schasler M. A. F. Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst. 1 Th.: grundlegung. Kritische Geschichte der Aesthetik von Plato bis auf die Gegenwart. 2 Abt. Berlin, 1872.*

Т. 1. Abt. 1. Von Plato bis zum 19. Jahrhundert. 1872.

Т. 2. Abt. 2. Von Fichte bis auf die Gegenwart. 1872.

Шаслер Макс Александр Фридрих (1819—1903) — немецкий писатель, известный знаток истории и теории искусства.

И. И. Иванов

История русской критики

СПб., 1898. Ч. 2. С. 263—275. Гл. XI: Шеллинг. Роль романтизма и естествознания в развитии шеллингианства. Гл. XII: Гете и Шеллинг. Основные положения шеллингианства. Гл. XIII: Культурное и научное значение шеллингианства. Эстетика Шеллинга.

Иванов Иван Иванович (1862—1929). В 1886 окончил историко-филологический факультет Московского университета; с 1893 приват-доцент, с 1895 — защитил магистерскую, с 1905 — докторскую диссертации. В 1905 избран экстраординарным, в 1907 ординарным профессором Новороссийского (Одесса) университета; затем — директор историко-филологического института кн. Безбородко в Нежине. Наиболее известны труды Иванова по истории литературы и общественной мысли. В сфере философии симпатизировал Конту первого периода.

Соч.: История русской критики. Ч. 1—4. СПб., 1898—1900; Из западной культуры. Статьи по вопросам литературы, философии, политики, искусства и общественной жизни. Сб. 1—2. СПб., 1899—1900.

¹ *Прозелит* — человек, принявший новое вероисповедание; новый горячий приверженец чего-либо.

² *Кошелев* Александр Иванович (1806—1883) — публицист и общественный деятель. В 1822 на службе в Московском архиве Министерства иностранных дел, один из «архивных юношей», участвует в организации «Общества любомудрия». Участвует в издании журнала «Мнемозина». С 1827, примыкая к славянофилам, становится первым редактором и издателем журнала «Русская беседа» (1856). С 1858 издает журнал «Сельское благоустройство», в котором обсуждаются вопросы, связанные с положением крестьян, и который вскоре был запрещен цензурой.

³ «Художники» — философское стихотворение Фр. Шиллера (1789), тесно связанное с эстетическими статьями его.

⁴ Статьи Фр. Шиллера «Мысли об употреблении пошлого и низкого в искусстве» (написана около 1793 и опубликована в 1802) и «О нравственной пользе эстетических нравов» (опубликована в 1796).

⁵ Речь идет о работе Шиллера «О наивной и сентиментальной поэзии», которая была опубликована в «Орах» за 1795 и 1796 под тремя различными заглавиями трех частей: «О наивном», «Сентиментальные поэты», «Заклучение рассуждения о наивной и сентиментальной поэзии с присовокуплением некоторых замечаний относительно одного характерного различия между людьми».

⁶ Речь идет о драме Гете «Фауст» (часть 2, акт I).

⁷ *Лемерсье* Луи Жан Непомюсен (1771—1840) — французский поэт и драматург. В период Французской буржуазной революции конца XVIII в. стоял на контрреволюционных позициях. При Наполеоне I был избран членом Французской академии. В области литературы отстаивал принципы поэтики классицизма.

⁸ *Витализм* (от лат. — жизненный) — идеалистическое течение в биологии, признающее в организмах нематериальные, сверхъестественные силы, якобы управляющие жизненными явлениями.

⁹ *Сен-Симон* Клод Анри де Рувруа (1760—1825) — французский мыслитель. Молодость совпала с Французской буржуазной революцией 1789—1799, которую он приветствовал; но, разочаровавшись в ее результатах, выступил с социально-реформаторской концепцией, опирающейся на идею особой роли государства, планирования промышленности, сельского хозяйства, всех производительных сил общества, реформирования отношений собственности и создания «промышленной системы», в которой класс собственников-буржуа обеспечил бы трудящимся достойную жизнь. В конце жизни Сен-Симон объявил освобождение рабочего класса своей конечной целью, став тем самым основателем одного из направлений социалистической мысли XIX в. — сен-симонизма.

Л. Е. Оболенский

История мысли. Опыт критической истории и философии

СПб., 1901. С. 182. Глава XVI. Возвращение к схоластическим приемам.

Оболенский Леонид Егорович (1845—1906) — русский философ, социолог, публицист. Учился в Петербургском университете, Медико-хирургической академии, Московском университете. Был редактором журналов «Свет», «Мысль», «Русское богатство» (1882—1891). По социально-политическим взглядам — народник. В сфере философии — сначала позитивист, затем поборник так называемой «панфилософии», покоившейся на переработанном спинозизме.

Соч.: Изложение и критика идей нео-марксизма. СПб., 1899; Научные основы красоты и искусства. СПб., 1902; Опыт примирения науки и метафизики. (Основные начала панфилософии). СПб., 1890; Физиологическое объяснение некоторых элементов чувства красоты. СПб., 1878.

С. А. Алексеев

Шеллинг

Печатается по изд.: Энциклопедический словарь. СПб., 1903. Т. 77. С. 443—454.

Алексеев (псевд. Аскольдов) *Сергей Алексеевич* (1870—1945). Сын философа А. А. Козлова. Окончил физико-математический факультет и философское отделение Петербургского университета. В 1914 получил степень магистра философии Московского университета, стал приват-доцентом в нем. После Октябрьской революции был некоторое время профессором Политехнического института. За организацию тайного религиозно-философского общества был сослан в Коми. С 1935 жил в Новгороде, оказался в оккупации и эмигрировал в Берлин.

В дооктябрьский период наиболее близко своему мировоззрению считал философию Г. Лотце, через которого сближался с монадологией Тейхмюллера и лейбнизианством в целом.

Соч.: Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900; Мысль и действительность. М., 1914; Гносеология. Пг., 1919.

¹ Действительно считалось, что на немецкий язык «Марсельезу» (слово и музыка французской революционной песни К. Ж. Руже де Лилия. 1792) перевел Шеллинг.

² *Гарденберг Ф.* — настоящая фамилия поэта-романтика, писавшего под псевдонимом Новалис (1772—1801).

³ *Шлегель Каролина*, урожд. Михаэлис (1763—1809) — немецкая писательница, первая жена философа Ф. В. Шеллинга, за которого она вышла после развода с А. В. Шлегелем. Дочь известного ориенталиста, проф. Михаэлиса. Была в центре кружка романтиков в Йене.

⁴ *Сталь Анна Луиза Жермена де* (1766—1817) — французская писательница, теоретик литературы, публицист. Проповедовала в своих произведениях свободу личности. Книга Сталь «О Германии» (1810), конфискованная Наполеоном, впервые знакомила с философией, культурой и литературой немецкого народа и провозглашала теорию романтизма.

⁵ *Платен Август фон* (1796—1835) — немецкий поэт. Первые стихи представляли подражание восточной поэзии; впоследствии определилась склонность к классицизму.

⁶ *Lob der allerneuesten Philosophie. Von Franz Berg. Nürnberg, 1802.* (См.: *Schneeberger G. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Eine Bibliographie. Bern, 1954. S. 59.*)

⁷ *Максимилиан II* (Иосиф) (1811—1864) — король баварский (1848—1864), сын короля Людовика I. Его правление отличалось некоторым либерализмом.

⁸ *Гальвани Луиджи* (1737—1798) — итальянский анатом, физиолог, основоположник экспериментальной электрофизиологии, один из основателей учения об электричестве. Физиологические опыты Гальвани впервые указали на новый для его времени случай возбуждения электричества и способствовали открытию в физике гальванического тока, оказавшего

большое влияние на развитие естествознания и техники. Однако верное толкование наблюдаемого факта принадлежит А. Вольте.

⁹ *Флогистон* (от греч. — воспламеняемый, горячий) — по представлению химиков конца XVII—XVIII вв., составная часть вещества, которую они якобы теряют при горении. Гипотеза флогистона опровергнута трудами А. Лавуазье.

Лавуазье Антуан Лоран (1743—1794) — французский химик, один из основоположников современной химии, действительный член Парижской академии наук (1772), с 1785 — ее директор. Выяснил роль кислорода, открытого в 1774, и впервые правильно истолковал роль кислорода в процессах горения, окисления и дыхания (1774—1777), чем отверг теорию флогистона.

¹⁰ Поэма Шеллинга «Эпикурейский символ веры Гейнца Видерпоста» (1799).

¹¹ *Кильмейер* Карл Фридрих (1765—1844) — немецкий натуралист. Выказал идею об эволюции, согласно которой высшие организмы в своем развитии проходят стадии, на которых останавливаются низшие. Оказал влияние на развитие немецкой натурфилософии.

¹² *Эрстед* Ханс Кристиан (1777—1851) — датский физик, доктор философии (1799), с 1806 — профессор Копенгагенского университета, иностранный почетный член Петербургской АН (1830). Начав научную деятельность с химии и философии, особенно Канта и Шеллинга, перешел к изучению электричества. Мировую известность принесил Эрстеду исследование электромагнетизма как нового раздела физики.

¹³ *Рошлауб* (Röschlaub Andreas Johann) (1768—1835) — доктор, профессор медицинской патологии и клиники в Бамберге. Автор учебника по нозологии (*Lehrbuch der Nosologie*. Bamberg, 1801).

¹⁴ Речь идет о работе Шеллинга «Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre» (Tüb., 1806).

¹⁵ Речь идет о работе «Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus» (Tüb., 1812).

¹⁶ *Сибберн* Фредерик Кристиан (1785—1872) — датский философ-идеалист, проф. Копенгагенского университета (1813—1870). Испытав влияние Фихте, Шлейермахера, Стеффенса и немецких романтиков, подверг критике систему Гегеля за спекулятивно-умозрительный ее характер. Стремился разработать «реалистическую» философию, придавая особое значение анализу психологического опыта субъекта. В вопросе об истине стоял на позициях релятивизма.

¹⁷ Речь может идти о Скворцове Иване Михайловиче (1795—1863) — писателе, магистре СПб. Духовной академии, протоиерее, проф. философии Киевской духовной академии и богословия в Киевском университете.

¹⁸ Обе указанные работы Шеллинга изданы в Тюбингене в 1795.

¹⁹ Под таким названием данная работа Шеллинга была помещена в собрании сочинений Шеллинга (*Schelling F. W. J. Sämmtliche Werke*. 1. Bd. 1792—1797. Stuttgart; Augsburg, 1856) работа Шеллинга «Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Litteratur, впервые опубликован-

ная в журнале «Philosophisches Journal eines Gesellschaft Teutscher Gelehrten» в 1797—1798.

²⁰ Впервые работа опубликована: *Schelling F. W. J. Sämmtliche Werke*. 5. Bd. 1802. 1803. Stuttg.; Augsburg, 1859.

²¹ Речь идет о работе Шеллинга «Ideen zu einer Philosophie der Natur» (Lpz., 1797), которая вышла во 2-м издании с дополнением к введению «Ideen zu einer Philosophie der Natur. Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft» (Landschut, 1803).

²² См.: *Schelling F. W. J. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre*. Tüb., 1806.

²³ Работа «Die Weltalter» впервые опубликована: *Schelling F. W. J. Sämmtliche Werke*. 1811—1815. 8. Bd. Stuttg.; Augsburg, 1861. S. 195—344.

²⁴ Точное название работы Шеллинга «Clara oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch». Отдельное издание вышло в Тюбингене в 1862. Впервые была опубликована: *Schelling F. W. J. Sämmtliche Werke*. 1816—1832. 9. Bd. Stuttg.; Augsburg, 1861.

²⁵ *Ибервег* Фридрих (1826—1871) — немецкий философ, профессор философии в Кенигсберге. Философские взгляды прошли эволюцию от английского эмпиризма и аристотелизма к материализму. Известен как автор обстоятельного курса истории философии, впоследствии дополненного другими авторами (Гейнце).

Гейнце Макс (1835—1909) — немецкий историк философии, специалист в области древнегреческой философии.

Речь идет о кн.: *Ибервег Фр., Гейнце М.* История новой философии в сжатом очерке. Пер. с 8-го изд. Я. Колубовский. 2-е изд. Вып. 1—2. СПб., 1898—1899.

Колубовский Яков Николаевич — историк русской философской литературы, библиограф русской философии. В 1891—1892 — помощник редактора журнала «Вопросы философии и психологии».

²⁶ *Франц* Константин Густав Адольф (1817—1891) — немецкий политический деятель и публицист. Сначала сфера интересов находилась в философии математики, затем в области государственных и общественных наук, пытаясь обосновать общее учение о государстве с опорой на естествознание.

Речь идет о кн.: *Frantz G. A. C.* Schelling's positive Philosophie, nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise, für gebildete Leser dargestellt. 3 The. Göthen, 1879—1880.

Е. В. Спекторский

Очерки по философии общественных наук

Вып. I: Общественные науки и теоретическая философия. Варшава, 1907. С. 223—228. Глава VII. Общественные мотивы в теоретической философии начала XIX века: Шеллинг и позитивизм.

Спекторский Евгений Васильевич (1875—1951). В 1893 окончил юридический факультет Варшавского университета; с 1903 доцент этого университета. В 1910 защитил магистерскую, в 1917 докторскую диссертации. С 1913 — проф. университета Св. Владимира в Киеве, в 1918 избран деканом юридического факультета, затем ректором Киевского университета, с 1920 — в эмиграции.

Первоначально Спекторский увлекался неокантианством марбургской школы, затем отошел от него. В дооктябрьский период особенно много занимался философией и методологией общественных наук.

Соч.: К вопросу о систематизации в обществоведении. Варшава, 1903; Очерки по философии общественных наук. Варшава, 1907. Вып. I; Физичизм в общественной философии XVII века. Ярославль, 1909; Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1—2. Варшава, 1910—1917.

¹ *Chaadaev P. Ia. Oeuvres choisies de Pierre Tchadaïef; publiées pour la première fois par le P. Gagarin.* P.; Lpz., 1862.

² *Ганс Эдуард* (1797—1839) — немецкий юрист, представитель так называемого философского направления в юриспруденции, противник господствующей в то время «исторической» школы юриспруденции. Главный представитель гегелизма в науке права.

³ *Пухта Георг Фридрих* (1798—1846) — немецкий юрист, представитель исторической школы права.

⁴ *Вагнер Вильгельм Рихард* (1813—1883) — немецкий композитор, дирижер, музыкальный писатель и театральный деятель.

⁵ Книга Франца К. Г. А. издана в 1879—1880.

⁶ *Виньи Альфред Виктор де* (1797—1863) — граф, французский писатель, поэт-романтик.

⁷ «Западно-восточный диван» — цикл стихов Гете, который был в основном написан в 1814—1815. Поводом к написанию послужило появление в 1812—1813 немецкого перевода стихотворений персидского поэта XIV века Гафиза. Первоначально предполагалось назвать «Восточный сборник западного поэта». «Диван» означает «сборник, собрание».

В. М. Шулятиков

Оправдание капитализма в западноевропейской философии.

От Декарта до Э. Маха

М., 1908. С. 95—98. Глава IX: Фихте, Шеллинг, Гегель.

Шулятиков Владимир Михайлович (1872—1912) — литературный критик. Вместе с В. М. Фриче, В. Воровским, А. В. Луначарским входил в группу первых российских социал-демократов, стремившихся применить марксистский метод исследования к литературе и искусству. При этом Шулятиков крайне упрощал и даже извращал этот метод в духе вульгарного социализма, что особенно проявилось в его книге «Оправдание капитализма в западноевропейской философии. От Декарта до Э. Маха» (М., 1908).

Соч.: Избранные литературно-критические статьи. М.; Л., 1929.

Мах Эрнст (1838—1916) — австрийский физик и философ-идеалист, взгляды которого положили начало махизму. Окончил Венский университет, приват-доцент в Венском университете (с 1861), проф. физики в Граце (с 1864), проф. физики и ректор немецкого университета в Праге (с 1867), профессор философии Венского университета (1895—1901). Философские работы Маха получили широкую известность в конце XIX — начале XX в. благодаря содержащейся в них попытке разрешить кризис в физике с помощью нового, релятивистского, понимания исходных понятий классической (ньютоновской) физики, провозгласив при этом основополагающим принцип экономии мышления.

¹ *Немесиды* — в древнегреческой мифологии богиня возмездия, карающая за нарушение общественных и моральных норм.

² *Гёффдинг*, Хёфдинг, Харальд (1843—1931) — датский философ-идеалист, историк философии. В 1883—1915 проф. Копенгагенского университета. Под влиянием историко-философского метода Гегеля пытался рассматривать философию в ее связи с наукой и сопоставить на уровне теории познания философов различных эпох в рамках Западной Европы, считая их учения этапами развития единой мысли («История философии нового времени». 1894—1895). Хотя Гёффдинг выделял в качестве особого фактора культурную историю человечества, центральным для него был принцип психологизма.

³ Шулятиков В. ссылается на работу Фихте «Der Geschlossene Handelsstaat» (Lpz., 1885). (В рус. пер.: Замкнутое торговое государство).

Шеллинг Фридрих Вильгельм Иосиф

Статья из Большой энциклопедии под ред. С. Н. Южакова

Печатается по изд.: Большая энциклопедия. СПб., 1909. Т. 20. С. 265—268.

¹ В 1809 выходит трактат Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» впервые опубликованный в «Философских произведениях» Шеллинга (Т. 1).

² Работа вышла в 1803.

³ Работа опубликована в 1795.

⁴ 2-е здание в Берлине в 1842.

⁵ Работа вышла впервые в 1807. В 1809. опубликована в: *Schelling F. W. J. Philosophie Schriften*. Bd. 1. Landschut, 1809.

⁶ См.: *Noack L. Schelling und die Philosophie der Romantik. Ein Beitrag zur Culturgeschichte des deutschen Geistes*. 2 Theilen. Berlin, 1859.

⁷ См.: Beckers Hubert Karl Philipp (1806—1889). *Schelling's Geistesentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang*. München, 1875.

⁸ *Пфлейдерер* Отто (1839—1908) — протестантский богослов, профессор в Берлинском университете. Речь идет о книге: *Pfleiderer O. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Gedächtnissrede zur Feir seines Secular-Jubiläums am 27. Januar 1875 im akademischen Rosensaal zu Jena*. Stuttgart., 1875.

⁹ *Циммерман* Роберт (1824—1898) — немецкий философ и эстетик, один из первых историков эстетики, профессор философии в Праге (1852—1861) и Вене (1861—189?), член Венской академии наук.

¹⁰ *Groos Karl* (1861—1946) — доктор философии.

¹¹ Данная работа была издана И. Г. Фихте и К. Фр. А. Шеллингом — сыном философа. (*Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel aus dem Nachlasse Beider herausgegeben von I. H. Fichte und K. Fr. A. Schelling. Stuttg.; Augsburg, 1856*).

¹² См.: *König Maximilian II von Bayern und Schelling. Briefwechsel herausgegeben von Dr. Ludwig Trost, Dr. Friedrich Leist. Stuttg., 1890*.

Ф. А. Степун

Немецкий романтизм и русское славянофильство

Печатается по изд.: *Русская мысль*. М., 1910. Кн. 3. [Отд. 2] С. 68—69.

Степун Федор Августович (1884—1965) — русский философ, историк, социолог. Учился в Гейдельбергском университете, где защитил диссертацию о Вл. Соловьеве. Участвовал в издании журнала «Логос». В 1919—1920 — литературный и художественный руководитель Государственного показательного театра в Москве. С 1922 в эмиграции; с 1926 по 1937 занимал кафедру социологии в Дрезденском университете. С 1946 преподавал в Мюнхенском университете. В сфере философии был под влиянием Вл. Соловьева и философии жизни.

Соч.: *Жизнь и творчество*. Берлин, 1923; *Бывшее и несбывшееся: Мемуары*. М.; СПб., 1995; *Основные проблемы театра*. Берлин, 1923.

С. Н. Булгаков

Философия хозяйства

Гл. 2: *Натурфилософские основы теории хозяйства*

Впервые: *Булгаков С. Философия хозяйства*. Ч. I. Мир как хозяйство. М.: *Путь*, 1912. Печатается по изд.: *Булгаков С. Н. Философия хозяйства*. М., 1990. С. 44—63.

Первую часть Булгаков защитил как докторскую диссертацию в 1912. Вторая часть не была написана.

Булгаков Сергей Николаевич (1871—1944) — русский экономист и философ. Профессор политэкономии в университете Св. Владимира в Киеве (1901—1906) и Московском университете (1906—1918). С 1923 в эмиграции, с 1925 профессор богословского института в Париже. В сфере социально-политической эволюционировал от либерализма в форме легального марксизма 90-х годов XIX в. через христианский социализм к либеральному консерватизму. В философии — от эклектической смеси марксизма с неокантианством к религиозной метафизике в духе идеи всеединства и учения о св. Софии.

Соч.: Соч.: В 2 т. М., 1993; Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994; Труды по социологии теологии. М., 1997; Философия имени. СПб., 1998.

¹ «Тезисы о Фейербахе», написанные К. Марксом в Брюсселе весной 1845, впервые были опубликованы Энгельсом в 1888 в приложении к отдельному изданию его работы «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (написанной в 1886).

«I. Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность*, практика, а не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой... 2. Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос... 11. Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 1—4).

Маркс Карл (1818—1883) — немецкий коммунист, основоположник социально-политического и экономического учения, получившего по его имени название марксизм.

Энгельс Фридрих (1820—1895) — один из основоположников марксизма. Родился в семье фабриканта; в 1837, не закончив гимназии, занялся по настоянию отца, коммерческой деятельностью, совмещая ее с самообразованием. С 1839 примыкает к радикальному литературному направлению «Молодая Германия», тогда же начинает знакомиться с философией Гегеля и вскоре примыкает к движению немецких младогегельянцев. В 1844, уже став коммунистом и материалистом, встретился с К. Марксом, и с тех пор началось их сотрудничество на общей основе учения, получившего со временем название «научного коммунизма», или марксизма. Участвуя в разработке отдельных проблем марксистской теории, Энгельс в отличие от Маркса, занимавшегося по преимуществу экономической теорией, больше внимания уделял философской проблематике, в частности материалистическому переосмыслению диалектики Гегеля. Вместе с Марксом Энгельс — создатель концепции «конца» немецкой классической философии и сведения предмета философии к диалектике и логике.

² Штольцман Рудольф (1852—1930) — немецкий экономист, представитель социальной школы в политэкономии.

³ *Квиелизм* — безучастное, пассивное отношение к жизни; мистическое учение, проповедовавшее смирение и пассивно-созерцательное отношение к жизни.

⁴ Энгельс Ф. О «факте технологии» в связи с Кантом пишет не в «Анти-Дюринге», а в брошюре «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»: «...существует ряд... философов, которые оспарива-

ют возможность познания мира или, по крайней мере, исчерпывающего познания... Самое же решительное опровержение этих, как и всех прочих, философских вывертов заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляет его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой “вещи в себе” приходит конец. Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались такими “вещами в себе”, пока органическая химия не стала готовить их одно за другим; тем самым “вещь в себе” превращалась в вещь для нас, как, например, ализарин, красящее вещество марены, которое мы теперь получаем не из корней марены, выращиваемой в поле, а гораздо дешевле и проще из каменноугольного дегтя». (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 284).

⁵ «Критика практического разума» (1788) — сочинение И. Канта, в котором изложено его учение о морали.

⁶ *Апеллес* — древнегреческий живописец 2-й пол. IV в. до н. э., ионянин по происхождению, придворный художник и портретист Александра Македонского. Произведения не сохранились.

⁷ В «Критике чистого разума» И. Кант писал: «...в действительном содержится не больше, чем в только возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его полагание само по себе, то в случае если бы предмет содержал в себе больше, чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему. Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и прибавляется синтетически к моему понятию (которое служит определением моего состояния), нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия... Итак, что бы и сколько бы ни содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование» (Кант И. Соч. М., 1994. Т. 3. С. 452—454).

⁸ *Фата-моргана* — разновидность миража, при котором возникают изображения предметов, лежащих за горизонтом, обычно сильно искаженные и быстро изменяющиеся.

⁹ См.: Schellings Werke. Auswahl in drei Bänden. Lpz., 1907.

¹⁰ Сведение к абсурду (лат.).

¹¹ *Имманентная философия* — субъективно-идеалистическое направление в немецкой философии конца XIX — нач. XX в., по которому познаваемая реальность находится в сфере сознания, т. е. имманентная ему; предметный мир конструируется сознанием. Представители «имманентной философии» (В. Шупе, Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман и др.) считали, что предметный мир не дан объективно, а конструируется сознанием; в отличие от Канта они отрицали существование «вещи в себе».

¹² *Григорий Нисский* (331 — ок. 396) — отец церкви, с 371 епископ, один из критиков арианства и защитников догмата троичности божества.

¹³ *Псевдо-Дионисий Ареопагит* — неизвестный автор сочинения, состоящего из нескольких трактатов, получившего название «Ареопагитики».

¹⁴ *Максим Исповедник* (ок. 580—662) — византийский богослов и мыслитель. В сфере философии был под влиянием Аристотеля, неоплатонизма и Псевдо-Дионисия Ареопагита.

¹⁵ *Иоанн Скот Эриугена*, или Эригена (ок. 810 — ок. 877) — средневековый философ, создатель первой в средние века цельной объективно-идеалистической и пантеистической философской системы. Ирландец по происхождению, работал во Франции. В сфере философии тяготел к платонизму и неоплатонизму с тенденцией к пантеизму. Автор ряда комментариев к произведениям Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Нисского, а также к произведениям Августина и Боэция.

¹⁶ *Геккель Эрнст* (1834—1919) — немецкий естествоиспытатель, последователь Ч. Дарвина, сторонник теории развития, пропагандист естественнонаучного материализма, один из основоположников учения, известного под названием «социальный дарвинизм». Наибольшую известность принесли его работы, посвященные обобщению и популяризации новейших достижений естествознания, в особенности эволюционной теории.

¹⁷ *Эпифеномен* — сопутствующее, побочное явление; в философии — сознание, рассматриваемое как явление, сопутствующее некоторым физиологическим процессам. Термин употреблялся в естественнонаучном материализме (Бюхнер, Гексли) и идеалистической философии (Э. Гартман, Ф. Ницше, Дж. Сантаяна).

¹⁸ См.: *Шеллинг*. Соч. М., 1987. Т. 1. С. 233—234.

¹⁹ См.: *Шеллинг*. Соч. Т. 1. С. 90.

²⁰ Работа Шеллинга «*Philosophie der Kunst*» (В рус. пер.: «Философия искусства») при жизни не была опубликована. Впервые напечатана сыном Шеллинга в 1859 в пятом томе первой серии полного, 14-томного собрания сочинений Шеллинга. (*Schelling F. W. J. Sämmtliche Werke*. 1. Abt., 5. Bd. Ss. 353—736).

Эта работа представляет курс лекций по философии искусства, впервые прочитанный Шеллингом в Иене зимой 1802—1803 и повторенный в 1804 и 1805 годах в Вюрцбурге.

²¹ *Natura naturans* — творящая природа (лат.).

²² *Natura naturata* — сотворенная природа (лат.).

²³ «Тимей» — сочинение Платона, относящееся к зрелому периоду философа (70—60 гг. до н. э.), содержание которого в основном касается диалектики космоса. См.: *Платон*. Сочинения. М., 1971. Т. 3, ч. I. С. 455—541.

²⁴ Полное название работы: *Einleitung zu einem Entwurf eines System der Naturphilosophie oder Über den Begriff speculativen Physik und die innere organisation eines Systems dieser Wissenschaft*. (В рус. пер.: Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки). См.: *Шеллинг*. Соч. Т. 1. С. 182—226.

²⁵ См.: *Шеллинг*. Соч. Т. 2. М., 1989. С. 158.

²⁶ См.: Шеллинг. Соч. Т. 1. С. 199.

²⁷ См.: Шеллинг. Соч. Т. 1. С. 468—469.

²⁸ Работа Шеллинга «Darstellung des philosophischen Empirismus. Aus der Einleitung in die Philosophie, Vorgetragen in München, rulletzt im Jahr 1836» впервые была опубликована сыном его в собрании сочинений Шеллинга (*Schelling F. W. J. Sämmtliche Werke. 1. Abt. 10. Bd. 1833—1850. Stuttg.; Augsburg, 1861. Ss. 225—286*) под рубрикой: «Из рукописного наследия».

²⁹ См.: Шеллинг. Соч. Т. 1. 430.

³⁰ См.: Шеллинг. Соч. Т. 1. С. 467—468.

³¹ Претерпевать Бога, впасть в руки Божьи (*лат.*).

³² См.: Шеллинг. Соч. Т. 1. С. 472—477.

³³ См.: Шеллинг. Соч. Т. 1. С. 484—485.

³⁴ *Древс* Артур (1865—1935) — немецкий философ, последователь Э. Гартмана, историк христианства; с 1898 г. — профессор Политехнического института в Карлсруэ.

³⁵ *Конгенциальный* — сходный по духу, соответствующий по уму, таланту и т. п.

В. И. Герье

Философия истории от Августина до Гегеля

М., 1915. С. 154—165. Глава VIII. Шеллинг.

Герье Владимир Иванович (1837—1919) — русский историк, профессор всеобщей истории Московского университета (1868—1904). Организатор высших женских курсов в Москве (с 1872). Среди учеников Герье такие видные историки, как Н. И. Кареев, П. Г. Виноградов, Р. Ю. Виппер и др.

Соч.: Лейбниц и его век. Т. 1—2. СПб., 1868—1871; Идея народовластия и Французская революция 1789 года. М., 1904; Блаженный Августин. М., 1910; Западное монашество и папство. Ч. 1—2. М., 1913—1915.

¹ Речь идет о работе Шеллинга «Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur» (*Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Jena; Lpz., 1797*).

² *Леонтьев* Павел Михайлович (1822—1874) — филолог и педагог, журналист, профессор Московского университета. После окончания Московского университета слушал лекции Бека, Шеллинга и др. в Германии. Сначала соредактор «Русского вестника», затем соиздатель «Московских ведомостей».

Под влиянием «философии мифологии» Шеллинга написано сочинение Леонтьева «О поклонении Зевсу в древней Греции» (М., 1850), за которое получил степень магистра.

³ *Полибий* (ок. 200 — ок. 120 до н. э.) — древнегреческий историк, сторонник римского государственного устройства. Автор «Истории» — значительного труда по истории Греции, Македонии, Малой Азии, Рима

и др. стран от 220 до 146 до н. э., из 40 книг которого сохранились только 5, а остальные — во фрагментах.

⁴ *Тацит* (ок. 58 — ок. 117) — римский историк. Главные труды посвящены истории Рима и Римской империи в 14—68 («Анналы») и в 69—96 («История» в 14 кн., от которых дошли 1—4-я и начало 5-й), а также религии, общественному устройству и быту древних германцев (очерк «Германия»).

⁵ *Фамулус* (от лат. — слуга, прислужник) — ассистент врача или помощник профессора из числа старших студентов для выполнения несложных поручений. В трагедии Гете «Фауст» Фамулус состоит при докторе Вагнере.

⁶ *Фукидид* (ок. 460—400 до н. э.) — древнегреческий историк. Автор «Истории» (в 8 кн.) — труда, посвященного истории Пелопонесской войны, который считается вершиной античной историографии.

⁷ *Перикл* (ок. 490—429 до н. э.) — выдающийся государственный деятель, полководец, философ и оратор, вождь демократической группировки. В качестве стратега (444/443—431—429) — первого лица государства — способствовал военному и культурному возвышению Афин, развитию законодательства, расцвету афинской рабовладельческой демократии.

⁸ *Гиббон Эдуард* (1737—1794) — английский историк, одно время был членом парламента по вопросам торговли и колоний. Основной труд «История упадка и разрушения Римской империи» (1776—1788) охватывает историю Рима и Византии с конца II в. до 1453 г.

⁹ *Макиавелли* Никколо ди Бернардо (1469—1527) — итальянский писатель, политический мыслитель и деятель, историк. Автор «Истории Флоренции» (1532) и др. Бедствия Италии усматривая в ее политической раздробленности, преодолеть которую способна лишь сильная государственная власть; ради упрочения государства считал допустимыми любые средства. Отсюда термин «макиавеллизм» для определения политики, пренебрегающей нормами морали.

¹⁰ Это может быть Мюллер Иоганн (1752—1809) — швейцарский историк, основной труд которого «Швейцарская история» (Т. 1—5. Лейпциг, 1786—1808) оказал влияние на формирование национального самосознания швейцарского народа. Огромной популярностью также пользовался другой его труд «24 книги всеобщей истории» (Тюб., 1811).

¹¹ *Кастор и Полидевк* (лат. Поллуks) — в греческой мифологии героини-близнецы (диоскуры), сыновья Зевса и Леды, совершившие ряд подвигов. Смертный Кастор славился как укротитель коней, бессмертный Полидевк — как кулачный боец.

¹² Речь идет о работе: *Mehlis Georg* (1878—1942). Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804, gewürdigt vom standpunkt der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung. Heidelberg, 1907.

¹³ *Меттерних* Клеменс Венцель Лотарь (1773—1859) — князь, герцог Порталла, австрийский политический деятель, дипломат, министр иностранных дел (1809—1848).

¹⁴ *Священный Союз* — союз Австрии, Пруссии, России, заключенный в Париже в 1815 вскоре после вторичного отречения Наполеона I с целью обеспечения незыблемости решений Венского конгресса (1814—1815),

подавления революционных и национально-освободительных движений. Позже к Священному Союзу присоединилась Франция, затем и большинство других европейских стран.

¹⁵ *Руссо Жан Жак* (1712—1778) — французский писатель, композитор и философ-просветитель. Родился в Женеве, с 1741 жил в Париже, где сблизился с Д. Дидро и другими просветителями, участвовал в «Энциклопедии». Мировую славу принесли прежде всего его трактаты «Рассуждения о науках и искусствах», «Рассуждение о начале неравенства между людьми», «Об общественном договоре» и художественные произведения «Эмиль, или о воспитании», «Новая Элоиза». Во всех этих трудах Руссо — критик неравенства и эксплуатации, поборник свободы и равенства, гуманизма и демократии, равной для всех собственности, пропагандист республиканского строя, идеального общества, максимально близкого к природе, как это было в «естественном состоянии» человека. Не отрицая божественного происхождения мира, Руссо с деистических позиций остро критиковал средневековое религиозное мировоззрение.

¹⁶ *Галлер Карл Людвиг* (1768—1854) — швейцарский государственный деятель, профессор истории и государствоведения в Бернском университете (1806—1821). В 1825 служил в Министерстве иностранных дел в Париже. Противник теории общественного договора Руссо; приверженец учения о том, что в государстве должен властвовать сильнейший, а религия — гарантия против злоупотреблений.

¹⁷ *Ультрамонтанство* — (от лат. — за горами, т. е. в Риме) — направление в католицизме с XV в., отстаивающее идею неограниченной верховной власти римского папы, его право вмешиваться в светские дела государства. С XVI в. активные поборники ультрамонтанства — иезуиты.

А. И. Огнев

«Система трансцендентального идеализма» Шеллинга

Печатается по изд.: *Вопр. философии и психологии*. М., 1915. Кн. 130. С. 551—563.

Огнев А. Иванович — Преподаватель философии в Московском университете (с конца 1915). Обвинив Гегеля в уступках материализму и моральному релятивизму, в узком антропоцентризме, переходящем в «нетерпимый национализм», Огнев противопоставлял ему позднего Шеллинга как олицетворение «свободы романтического мировоззрения», «духа универсализма», поборника идеи «интеллектуального созерцания». Из русских философов Огнев особенно ценил Л. М. Лопатина.

Соч.: *Пантеизм и панлогизм // Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности*. От Московского психологического общества. 1881—1911. М., 1912; *Лев Михайлович Лопатин*. Пг., 1922.

¹ Речь идет о русском издании «Истории новой философии» К. Фишера, в котором Шеллингу посвящен отдельный том: Т. 7: Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905.

² *Релятивизм* — методологический принцип, состоящий в метафизической абсолютизации относительности и условности содержания познания. Основывается на подчеркивании постоянной изменчивости действительности и отрицании относительной устойчивости вещей и явлений. Гносеологические корни релятивизма — в отказе от признания преемственности в развитии знания, в преувеличении зависимости процесса познания от его условий.

³ *Антропоцентризм* — первоначально религиозно-идеалистическое представление, по которому человек является центром вселенной и конечной целью мироздания. В дальнейшем антропоцентрическими стали называть любые философские системы, в которых человек выступает главным объектом исследования.

⁴ См.: *Schelling F. W. J. Sämmtliche Werke. Abt. 1. Bd. 3. 1799. 1800. Stuttgart.; Augsburg, 1855; Schellings Werke. Bd. 2. Lpz., 1907.*

⁵ *Бергсон Анри* (1859—1941) — французский философ-идеалист, представитель интуитивизма и философии жизни. Выступая против механицизма и догматического рационализма, Бергсон утверждал в качестве подлинной и первоначальной реальности жизнь, интерпретируемую как некую целостность, радикально отличающуюся от материи и от духа, которые, взятые сами по себе, являются продуктами распада жизненного процесса. Сущность жизни может быть постигнута лишь с помощью интуиции.

Г. Г. Шпет

История как проблема логики

Критические и методологические исследования: Материалы

М., 1916. Ч. 1. С. 450—473. Глава 5: Философия истории на почве критицизма.

Шпет Густав Густавович (1879—1937) — русский философ. Окончил историко-филологический факультет университета св. Владимира в Киеве. В 1907 переехал в Москву. В 1916 защитил диссертацию «История как проблема логики», с 1918 — проф. Московского университета, первый директор Института научной философии при факультете общественных наук Московского университета; с 1921 действительный член, затем вице-президент Российской академии художественных наук. В сфере философии Шпет находился под преобладающим влиянием Э. Гуссерля. Шпет — один из первых историков русской философии.

Соч.: Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921; Очерк развития русской философии. Пг., 1922. Ч. I; Эстетические фрагменты. В. 1—3. Пб., 1922—1923; Сочинения. М., 1989; Философские этюды. М., 1994; Введение в этническую психологию. СПб., 1996; Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы. Томск, 1996.

¹ Имеется в виду латинское выражение: *post hoc ergo propter hoc* — «после этого — следовательно вследствие этого» (на этой логической ошибке основано много неверных заключений).

² *Фома Аквинский* (1225—1274) — средневековый философ и богослов, систематизатор ортодоксальной схоластики, основатель направления томизма. Сформулировал 5 доказательств бытия бога; признавая относительную самостоятельность естественного бытия и человеческого разума, утверждал, что природа завершается в благодати, разум — в вере, философское познание и естественная теология — в сверхъестественном откровении. Автор монументальных трудов «Сумма теологии», «Сумма против язычников».

³ *Эзотерический* — предназначенный и для непосвященных, для всех (о религиозных обрядностях). Противоположное: эзотерический.

⁴ *Брукер* Иоанн Яков (1696—1770) — историк философии, член Берлинской академии (1731), старший пастор в Аугсбурге. Главный его труд «*Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*» (5 Т. Lpz., 1742—44), содержащий начала вольфианской философии, оказал большое влияние на последующие исследования по истории философии.

⁵ «Опровержение идеализма» Канта — подзаголовок соответствующего раздела 2-го издания «Критики чистого разума» Канта (Riga. 1787), введение которого было вызвано прежде всего появлением в немецкой философской литературе отзывов на первое издание сочинения (Riga, 1781).

⁶ Речь идет о работе Шеллинга «*Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Litteratur*» (1797), которая в собрании сочинений помещена под заголовком «*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. Geschrieben in den Jahren 1796 und 1797*» (Статьи к пояснению идеализма наукоучения) (*Schelling F. W. J. Sämmtliche Werke. 1. Abt. 1. Bd.: 1792—1797. Stuttgart.; Augsburg. S. 343—452*).

⁷ Речь идет о сочинении Канта «Идея всеобщей истории» (1784).

⁸ О Хладениусе подробно говорит Шпет в своей книге в гл. 3: Первый опыт логики исторических наук. С. 257—302.

Хладни Иоганн Мартин (1710—1759) — теолог и историк, с 1747 проф. теологии, риторики и поэзии в Эрлангене. Пытался объединить в одну науку богословие и историю, обновив при этом богословие применением исторического метода. Поставил в теории истории ряд существенных вопросов, касающихся ее объекта, методологии истории, подготовил основы будущей критической школы.

⁹ Шпет пишет: «Никто, кажется, не понимал так тонко *дух* лейбницеvской философии, как Шеллинг, и никто не чувствовал так сильно необходимости восстановить этот дух в философии, как Шеллинг, от него идет новая эпоха в понимании истории, но *по духу* это есть продолжение традиций именно вольфовского рационализма. В 1798 году Шеллинг задался вопросом: «возможна ли философия истории», и ответил на него: «Философия истории невозможна», но *смысл* всей его аргументации, мне кажется, можно выразить в словах: *потому что возможна история*». (Глава 2: Рационализм восемнадцатого века: Немецкое просвещение. С. 172).

¹⁰ *Вегелин* Яков (1721—1791) — немецкий представитель философии истории.

¹¹ См.: *Fester R. Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart, 1890.*

Г. В. Плеханов

Очерки по истории материализма

Печатается по изд.: *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. М., 1956. Т. 2. С. 139. Впервые книга издана в 1896 в Штутгарте под названием «Beiträge zur Geschichte des Materialismus. I. Holbach. II. Helvetius. III. Marx». На русском языке «Очерки» появились впервые в 1922 г. в Харькове в переводе В. Рикмана всей книги с авторизованного немецкого издания.

Плеханов Георгий Валентинович (1856—1918) — деятель российского и международного социал-демократического движения, теоретик и пропагандист марксизма. Учился в Петербургском горном институте, из которого вынужден был уйти как участник революционно-народнического движения. Организатор народническо-революционной группы «Черный передел» (1879), затем марксистской группы «Освобождение труда». После создания РСДРП (1903) занял промежуточную позицию между меньшевиками и большевиками, больше склоняясь к меньшевикам. В сфере философии поборник диалектического материализма.

Соч.: Соч. Т. 1—24. М.; Л., 1923—1927.

¹ *Schelling F. W. J.* Ideen aus einer Philosophie der Natur. Landshut, 1803. S. 223.

Г. В. Плеханов

Материалистическое понимание истории: Лекции

Печатается по изд.: *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1956. С. 654—655. Лекция третья (23 марта 1901 г.).

Лекции впервые были напечатаны в 1926 во французском журнале «La nouvelle revue socialiste», а в русском переводе в сборнике «Группа «Освобождение труда»», IV, с предисловием Р. М. Плехановой и вошла в XXIV том Сочинений.

Г. В. Плеханов

О так называемых религиозных исканиях в России

Печатается по изд.: *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. Т. 3. М., 1957. С. 404—405. Статьи были напечатаны в журнале «Современный мир» № 9, 10, 12 за 1909 год.

Декаданс, т. е. декадентство, — упадочное, реакционное направление буржуазного искусства, зародившееся во Франции в 80-х годах XIX в. В основе эстетики декадентства лежит буржуазный индивидуализм. В России декадентство возникло в начале 90-х годов. Представителями его были З. Гиппиус, Д. Мережковский, К. Бальмонт, А. Белый, Ф. Сологуб, Вяч. Иванов.

¹ *Мережковский* Дмитрий Сергеевич (1866—1941) — русский писатель-символист. Окончил историко-литературное отделение Петербургского университета. Брошюра «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1893) стала одним из первых программных документов русского декадентства. В 1920 эмигрировал.

² *Шеллинг* Ф. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 344—345.

Г. В. Плеханов

Предисловие к книге А. Деборина
«Введение в философию диалектического материализма»

Впервые: *Деборин* А. Введение в философию диалектического материализма. Пг., 1916. Печатается по изд.: *Плеханов* Г. В. Избранные философские произведения. Т. 3. М., 1957. С. 631.

Деборин (наст. фам. Иоффе) *Абрам Моисеевич* (1881—1963) — советский философ, академик АН СССР (1929). С 1903 — социал-демократ, в 1907—1917 — меньшевик, с 1928 — член ВКП(б) и КПСС. Окончил философский факультет Бернского университета (1908). С 1905 вел борьбу против махизма, с 20-х годов выступал с критикой механицизма. С 1935 — работал в АН СССР. В 1926—1930 — ответственный редактор журнала «Под знаменем марксизма», в конце 20-х — нач. 30-х годов подвергшийся в ходе дискуссии критике.

Работы по истории социально-политических учений нового времени и истории философии марксизма.

¹ *Гексли* (Хаксли) Томас Генри (1825—1895) — английский естествоиспытатель, ближайший соратник Ч. Дарвина и популяризатор его учения. Исследования Гексли относятся к области зоологии, сравнительной анатомии, палеонтологии, антропологии и эволюционной теории.

Г. В. Плеханов

От идеализма к материализму

Впервые: История западной литературы XIX века. М., 1917. Т. IV. Печатается по изд.: *Плеханов* Г. В. Избранные философские произведения. М., 1957. Т. 3. С. 650—651; 668—670.

¹ Полное название работы: *Spenlé Jean Edouard*. Novalis; essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne. Paris, 1904.

² *Гегель* Карл Фридрих (1781—1861) — немецкий философ, правый гегельянец.

³ См.: *Strauss D. F.* Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniss. Lpz., 1872. (Русское издание: *Штраус* Д. Ф. Старая и новая вера. Лейпциг; СПб., 1906).