



## И. В. КИРЕЕВСКИЙ

### Речь Шеллинга \*

Шеллинг нынешнюю зиму не читает лекций. Но в Берлинской Академии Наук, по случаю празднества в день рождения Фридриха Великого<sup>1</sup> (30 Января), прочел он речь: о значении Римского Януса<sup>2</sup>; 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 познавания. То же можно сказать и о религии естественной: ибо и наука религии, основанная на выводах разума, не имеет особого образа познавания, 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. Чрез 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 Сократ<sup>3</sup> 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 Геродотово<sup>4</sup> положение, что *Гомер и Гезиод*<sup>5</sup> *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-

ствуем 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 переломом, кризисом, произведенным 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, Нубии<sup>6</sup>, 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 столпа<sup>7</sup>, 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, многообразие, 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 непроизвольного 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 хаоса<sup>8</sup>, 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 Сенеки<sup>9</sup>. 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 Овидиева<sup>10</sup> 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 Нибура<sup>11</sup>, который в воротах с Янусовыми головами видит символ вооруженного союза между Сабинским и Латинским племенем<sup>12</sup>, 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 Макровия<sup>13</sup>, Цицерона<sup>14</sup> 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 Хаосом<sup>15</sup>. Важность этого места замечали отчасти и другие и потому старались различными средствами разрешить затруднение, как понять Януса вместе с Юпитером, главным богом Римского народа. Буттман<sup>16</sup> при имени Януса думал о *Záv* (*Zeus*); но Шеллинг приводит самое сильное этимологическое доказательство из одного места Феста<sup>17</sup>, до сих пор всеми просмотренного, где Янус производится от *Hios, hiare* (зиять). Таким образом, Янус, *Hianus* и *chaos* являются и по звуку и по смыслу однозначительными.

