



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 *авдитория** 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 немалое 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, жалувавшийся 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, бессмертия 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 двойное 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 Существе 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 семя, 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 судиею 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 обнаружения, 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.

Остановливаясь 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 обольстительное 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 обнаружились, 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. <...>

