



Б. Н. ЧИЧЕРИН

История политических учений

<...> Исходя от субъективного идеализма в том виде, как он выработался у Фихте, Шеллинг с первых шагов становится, однако, уже на более объективную почву. Он отправляется не от человеческого самосознания, а от того высшего начала, к которому Фихте пришел в позднейшем развитии своего учения, от абсолютного *я*; он прямо хочет определить то безусловное, которое служит связью представления и объекта, мысли и реального бытия. Знание без реальности есть пустое знание; если же ему соответствует реальность, то оба эти определения должны совпадать в своей основе. Оба должны исходить из безусловно-го начала, в котором мысль и бытие связаны непосредственно. Таким безусловным началом не может быть никакой объект или никакое *не-я*. Всякий объект полагается мыслью; следовательно, он ничто иное, как известное определение субъекта, которое, в свою очередь, зависит от другого определения. Мы не найдем здесь ничего, что было бы само себе началось и непосредственно связывалось бы с мыслью. С другой стороны, и субъект не может быть безусловным началом всего сущего, ибо как объект ограничен субъектом, так и субъект ограничен объектом. Безусловным может быть только то, что не зависит от другого, что само себе начало, в чем мысль и бытие непосредственно следуют друг из друга. Это и есть абсолютное *я*, которое составляет вместе и субъект и объект, которое есть, потому что оно себя сознает, и сознает себя, потому что оно есть*. Иными словами: абсолютное есть *дух*, лежащий в основе всех вещей. Вся вселенная — ничто иное, как развитие бесконечного духа**. Абсолютное *я* есть единая, тождественная с собою

* Vom Ich als Princip der Philosophie (1795): Werke, 1. S. 162—170.

** Abhandlungen Zur Erlanterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797). Werke, 1. S. 366, 373, 387.

духовная субстанция, составляющая внутреннюю, присущую причину всех вещей; это — бесконечная мощь, все из себя развивающаяся, по внутренним законам своего естества*.

Эти определения, очевидно, выходят уже из пределов субъективного идеализма; здесь Фихте сочетается с Спинозой. Шеллинг постоянно превозносит Спинозу, считая его величайшим из догматических философов. Спиноза, говорит он, ошибался в одном: он свою субстанцию понял как объективное начало, как *не-я*, между тем как основой всех вещей может быть только абсолютное *я*. Поэтому его субстанция — нечто мертвое, а не живое**. Дух же есть сама жизнь; сущность его есть воля. Это — начало вечно действующее, вследствие того, что оно первоначально, внутри себя, представляет уже сочетание противоположностей, бесконечного и конечного. Сознывая себя, т. е., делаясь для себя объектом, абсолютное *я* тем самым становится конечным; но эта конечность тождественна в нем с его же бесконечностью. Вся деятельность духа состоит в стремлении выразить свою бесконечность в своей конечности; а так как эти два определения никогда не могут вполне совпасть, то самое стремление идет в бесконечность. Отсюда начало *развития* или постепенного осуществления бесконечного в конечном; отсюда все частные определения бытия***.

Человек ничто иное, как проявление абсолютного *я* в ограниченной сфере. Поэтому высший для него закон есть тождество с абсолютным духом, или, что тоже самое, тождество с собою, со своею внутреннею сущностью. Это и есть закон *нравственный*, который в абсолютном *я* составляет внутренний, необходимый закон его природы, в человеке же, вследствие его ограниченности, является как *требование* или *должное*. Все частные определения человеческого бытия должны быть возведены в форму бесконечности. Это требование осуществляется во времени; отсюда возможность нравственного развития. Необходимое же условие этого осуществления есть *свобода* или возможность не определяться ничем иным, кроме своей внутренней сущности. В абсолютном *я* свобода составляет опять же непрменный закон его природы: оно не может определяться ничем иным, кроме своей внутренней сущности. Это — свобода абсолютная. В ограниченном *я*, напротив, является двойственность определений: с одной стороны, абсолютная сущность, с другой стороны,

* Vom Ich als Princ. der Phil. Werke, I. S. 182—196.

** Vom Ich als Princ. der Philos. Werke, I. S. 171, 194.

*** Abhandl. Zur Erl. Etc. Werke, I. S. 367, 368, 382, 388, 395.

ограниченное состояние, а потому возможность определяться частными отношениями к объекту. Поэтому здесь свобода становится *произволом*; она проявляется в выборе между противоположными стремлениями. Предметы не действуют на человека необходимым образом: как часть абсолютного *я* он свободен и может отрешиться от всякого частного определения; но как ограниченное существо он подлежит влиянию внешних предметов, а потому свобода его является не как единственный, неизменный закон его природы, а как выбор, заключающий в себе возможность уклонения. Произвол есть проявление абсолютной свободы в ограниченной области: без абсолютной сущности нет свободы, без ограниченности нет противоположения и нет выбора*.

Каким же образом согласуется эта внутренняя свобода с причинностью во внешнем мире, которая делает человека звеном в общей цепи причин и следствий? Для системы, признающей самостоятельное существование внешних предметов, этот вопрос кажется неразрешимым; но для воззрения, которое не признает ничего, кроме духа, которое видит в внешних предметах только объективные определения того же *я*, он решается сам собою. Тут является *предустановленная гармония*, но не *внешняя*, а *внутренняя*, гармония, проистекающая из того, что субъект и объект составляют проявления единого, абсолютного *я*, от которого отправляется и к которому приходит вся философия. Поэтому здесь нет и противоположности между механизмом и целесообразностью: механизм переходит в целесообразность, а целесообразность в механизм. Это — начало внутренней цели, проникающее всю природу и делающее из нее единый, живой организм или проявление самоустраивающегося духа**.

Шеллинг пытался приложить эти начала и к философии права. Единственным его сочинением по части правоведения было одно из первых его произведений: *Новый вывод естественного права* (*Neue Deduktion des Naturrechts*), изданное в 1795 году. Оно содержит в себе мало существенного. Это не более как очерк, в котором Шеллинг в виде афоризмов старался вывести начала правоведения из противоположения права нравственности. Однако оно составляет шаг вперед против воззрений Фихте. Право не отрывается совершенно от нравствен-

* Vom Ich als Pr. der Phil. Werke, I. S. 198—201, 234—239; Abhandl. Zur Erl. Etc. S. 429—441.

** Vom Ich als Pr. der Phil. Werke, I. S. 239—242; Abhandl. Zur Erl. Etc. S. 386.

ности; вместе с противоположностью указывается и взаимное их отношение.

Верховным началом обоих, так же как у Канта, является безусловное нравственное предписание быть свободным. В автономии воли выражается тождество человека с абсолютным бытием. В силу этого начала объективный мир должен подчиниться субъекту; всякая гетерономия воли должна быть устранена¹. Человек исполняет этот закон, покоряя себе физическую природу. Здесь он может встретить материальные преграды, но нравственных препятствий тут нет: природа безусловно должна покоряться. Совсем другое, когда человеческая свобода сталкивается со свободой другого лица. Здесь является уже противодействие нравственное: абсолютное требование одного встречается со столь же абсолютным требованием другого. Здесь человек *обязан* остановиться. В существе своем абсолютные требования свободы не могут друг другу противоречить. Но так как человек ограничен и находится в эмпирических условиях, то свобода одного противопоставляется свободе другого. Через это субъект делается *особью*, лицом. Он не может отказаться от личной свободы, не отказавшись от самой своей сущности; но он должен соглашать свою *эмпирическую* свободу со свободой *общею* или абсолютною. Это соглашение составляет задачу *этики*, т. е. той части морали, которая предъявляет нравственные требования не отдельному лицу, а совокупности лиц. Как же оно совершается? *

Я не могу пожертвовать ни своею свободою свободе других, ни чужою свободою своей, ибо свобода всех должна быть сохранена. Следовательно, здесь возможно только взаимное ограничение воли. Каждый должен действовать так, как могут действовать и все другие: через это и происходит соглашение. Поэтому верховное правило этики будет следующее: «Действуй так, чтобы твоя воля была *абсолютною волею*, то есть, чтобы весь нравственный мир мог хотеть того же самого и действовать так же, как ты, или чтобы каждое разумное существо было для тебя не *объектом*, а *субъектом* или соучастником в твоём действии». Этим определяется *содержание* моих действий: они должны быть согласны с общею волею. Но цель этого соглашения есть сохранение личной воли. Поэтому общая воля обуславливается личною, а не личная общею; нравственность зависит от свободы, а не свобода от нравственности. Таким образом, если, с одной стороны, содержание действий оп-

* Neue Ded. des Naturr. §§ 1—31; Werke, I. S. 247—252.

ределяется общею волею, то, с другой стороны, сохраняется личная свобода как *форма* или как определяющее начало действий. Окончательное решение принадлежит все-таки субъекту. Поэтому этике, или той части морали, которая подчиняет содержание действий общему закону, противопоставляется другая наука, которая утверждает личную свободу как форму действий*.

Эта наука есть правоведение. Задачи ее определяются самою ее противоположностью этике. Последняя представляет требование с целью соглашения личной воли с общею; это требование есть *обязанность*. Первая, напротив, не предписывает, а предоставляет решение личной свободе, которая заключает в себе неопределенную возможность всякого рода действий. Практическая возможность, с нравственной точки зрения, *есть право*, которое является выражением личной свободы, в противоположность общей. Верховное начало правоведения состоит в том, что человек имеет право на все, что нужно для осуществления его личной свободы. Таким образом, этика разрешает задачу абсолютной воли тем, что она личную волю делает тождественною с общею, правоведение — тем, что оно общую волю делает тождественною с личною**.

Из этого верховного начала вытекают отдельные права человека. В отношении к общей воле ему принадлежит право на *нравственную свободу*, т. е. право окончательного решения во всех своих действиях. Нравственное содержание действий составляет требование этики, но никто не имеет права принудить меня к исполнению нравственного закона, ибо через это уничтожилась бы моя свобода. В отношении к частной воле других лиц человеку принадлежит право на *формальное равенство*, т. е. право охранять свою личную свободу от нарушения со стороны кого бы то ни было. Наконец, там где воля его не сталкивается с чужою, ему принадлежит абсолютное право на владычество в природе. Поэтому всякий предмет, находящийся во владении одного лица, становится неприкосновенным для другого. Отсюда начало собственности***.

Эти права, вытекающие из личной свободы, человек властен охранять всеми средствами. Поэтому он вправе уничтожить всякое действие, нарушающее его свободу или его право. Действие, нарушающее свободу, называется *принуждением*. Унич-

* Neue Ded. des Naturr. §§ 32—52.

** Там же, §§ 53—72.

*** Там же, § 140.

тожение подобного действия возможно только посредством обратного принуждения. Следовательно, право охраняется принуждением, тогда как нравственные требования, напротив, не допускают принуждения*.

Но через это право становится в противоречие с самим собою. Окончательно охранение его вверяется физической силе, а физическая сила нередко ведет к уничтожению права. Отсюда новое требование разума: надобно, чтобы физическая сила лица согласовалась с нравственною силою права. Эта задача разрешается установлением такого состояния, в котором физическая сила всегда должна являться на стороне права. Но эта задача выходит уже из пределов правоведения; она вводит нас в область новой науки**.

Шеллинг ограничился этими указаниями; политики он в этом трактате не коснулся. Мы увидим впоследствии, какое место он дал государству в дальнейшем развитии своей философии. Настоящая точка зрения была для него только переходною. Это было эклектическое сочетание спинозизма с субъективным идеализмом. Остановиться на этом не было возможности, ибо, в сущности, эти две системы противоречили друг другу. Дух, как единство противоположностей, есть начало производное; это — конечный синтез абсолютного. Напротив, субстанция есть первоначальное единство, все из себя производящее. Шеллинг, очевидно, колебался между этими двумя определениями: то он абсолютное понимал как мощь, то он утверждал, что сущность его есть воля, начало опять-таки производное, ибо воля есть сила в совокупности с сознанием. С одной стороны, как духу он приписывал ему личность, с другой стороны, он отрицал в нем сознание и личность***. Этим внутренним противоречием основных начал системы объясняется все дальнейшее развитие философии Шеллинга. В первую эпоху своей деятельности он более и более склонялся к спинозизму; во вторую эпоху, наоборот, он последовательно перешел к противоположному воззрению, которое более согласовалось с основами идеализма. С этим вместе изменялись и его взгляды на отношения мира к Божеству и на человеческую свободу. Далее мы увидим у него решение этих вопросов в двух совершенно противоположных смыслах.

* Neue Ded. d. Naturr. §§ 141—161.

** Там же, §§ 162, 163.

*** Ср.: Vom Ich etc. S. 196, 200, и Abhandl. S. 366—8, 395.

Развитию понятия об абсолютном как первоначальном, тождественном с собою бытии, лежащем в основе всех вещей, предшествовала у Шеллинга разработка отдельных сторон философии, именно философии природы и философии духа. Это был переход от субъективного идеализма к объективному, от воззрений Фихте к *Системе тождества*.

В философии природы, которую Шеллинг развивал в целом ряде статей*, он, в противоположность Фихте, становится уже на чисто объективную почву. Философ должен понять природу как нечто самостоятельное и объяснить не реальное идеальным, а идеальное реальным**. Однако в изложении существа и законов природы прямо прилагаются те начала, которые Фихте выработал для разума. Природа понимается как абсолютная деятельность, разделяющаяся внутри себя: с одной стороны, она стремится к бесконечной производительности, с другой стороны, в силу противоположного, из нее же истекающего движения эта производящая сила встречает на пути своем бесконечный ряд задержек или преград. Каждая такая точка, на которой встречаются две силы, образует элементарное действие или свойство, иначе динамический атом или монаду. Но эти монады не остаются вечно разделенными, как у Лейбница; напротив, они сами по себе не существуют, но входят как составные части в общее течение бытия. Все развитие природы является произведением этих двух противоположных сил. Бесконечное стремится к уничтожению преград; конечное же, противодействуя напору, обособляется, дает себе определенное устройство, но не остается неподвижным, а подвергается постоянному процессу и превращению. Результатом этой борьбы противоположных течений является органическая жизнь, разлитая в природе и выражающаяся в самоустроении и в органических процессах. Вся природа представляет единый, живой организм в бесконечном движении и развитии; отдельные организмы составляют ряд ступеней, через которые развивается эта единая, мировая сила.

Обсуждение этих взглядов выходит из пределов нашего предмета. Заметим только, что в философии природы всего ярче обозначаются недостатки чисто умозрительной методы. Умозрение дает нам познание законов разума, но приложение

* Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797); Von der Weltseele (1798); Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799); Einleitung zu dem Entwurf etc. (1799).

** Einleit. zu dem Entwurf etc. § 1; Werke III. S. 272.

этих законов к внешним явлениям раскрывается нам только опытом. Для этого требуется основательное фактическое исследование самих явлений. Чем более явление имеет частный характер, чем более оно удаляется от общих, разумных начал и определений, тем философский смысл его для нас менее понятен и тем дольше путь, который предстоит опытному исследованию, прежде нежели оно сведет его к общим законам. Поэтому естественные науки менее доступны философскому пониманию, нежели науки, касающиеся человеческого духа; в них опытное знание неизбежно преобладает. Поэтому, с другой стороны, слишком поспешное перенесение философских определений на явления природы может вести к совершенно фантастическим построениям, что именно мы и видим у Шеллинга. К этому присоединяется одностороннее понимание самого идеализма. Начало, сочетающее противоположности, есть высшее, но не единственное существующее; оно согласует, но не поглощает в себе предыдущие. Между тем чистый идеализм готов принять свое начало за единственный источник всего сущего и выводит из него все остальное, а это опять ведет к односторонним определениям. Потому у Шеллинга рядом с глубокими взглядами на природу и человека сплошь да рядом встречаются чисто произвольные выводы.

Философии природы Шеллинг противопоставляет философию духа, которую он изложил в *Системе трансцендентального идеализма* (1800 год). Здесь он в значительной степени стоит еще на почве, разработанной Фихте. Хотя в некоторых отношениях он идет далее, но вообще субъективная точка зрения, со всеми своими существенными недостатками, преобладает. Сам Шеллинг, однако, не считает уже этой системы началом и концом всей философии. В его собственных глазах это только одна сторона, требующая восполнения. Существенная задача философии, говорит он, состоит в объяснении знания, т. е. связи между субъективным и объективным миром. В решении этой задачи можно идти двояким путем. Можно или отправляться от объективного начала и возвести его к субъективному: это делает философия природы; или, наоборот, можно принять за точку отправления субъективное начало и вывести из него объективное, что и делает трансцендентальный идеализм, который по этому самому неизбежно имеет односторонний характер*.

С этой точки зрения Шеллинг принимает и основное начало философии духа — самосознание. Трансцендентальный идеа-

* Syst. des. Transc. Idealismus, Einleit. § 1. Werke, III.

лист, говорит он, не утверждает, что самосознание есть верховное начало всего сущего, начало, которое само не может быть понято как видоизменение какого-либо другого, высшего бытия; он утверждает только, что *для нас*, познающих, оно составляет верховное начало, далее которого мы идти не можем*. Всякое объективное знание есть знание условное, которое зависит от другого и доказывается другим; при всяком таком знании мы должны искать посредствующего звена между нашею мыслью и внешним бытием. Как бы мы далеко ни восходили, мы никогда не дойдем здесь до начала непосредственно достоверного, которое бы служило основанием всего остального. Непосредственно достоверны только положения тождественные или аналитические, а так как здесь требуется связь между двумя противоположными определениями, субъективным и объективным, то непосредственную достоверность может иметь только такое положение, в котором субъект и объект, мысль и бытие совпадают. Таков именно характер самосознания, которое поэтому является верховным началом всякого знания. Положение $y = y$ есть вместе и синтетическое и аналитическое. В нем выражается непосредственное тождество противоположных определений: мысли и предмета, производящего и произведенного**.

Таким образом, в y с самого начала заключается уже двойственность. С одной стороны, как субъект сознающий оно представляет бесконечную производительность. Всякая реальность существует для нас только в нашем сознании и как произведение нашего сознания; вне этого для нас нет ничего. С другой стороны, как объект сознаваемый y является ограниченным, ибо мы сознаем только ограниченное. Но эти противоположные определения неразрывно связаны друг с другом: y как y бесконечно потому только, что оно ограничено, и ограничено потому только, что оно бесконечно. Если бы оно не было ограниченным, оно могло бы *быть* бесконечным, но не могло бы *сознать* себя таковым, а, с другой стороны, если бы оно не было бесконечным, оно могло бы *быть* ограниченным, но опять же не могло бы *сознавать* себя таковым, ибо сознание ограничения предполагает выход из ограничения. Взаимная связь обоих определений состоит в том, что y непрерывно полагает себе границы и затем опять снимает эти границы. Таким образом, оно представляется как бесконечный процесс (Werden) или как

* Там же, 1 Нптabschn. 1 Abschn.

** Там же, 1 Нптabschn. 2 Abschn.

бесконечная деятельность; идущая от определения к определению, в силу борьбы противоположных стремлений*.

Эта деятельность может быть тройкого рода. Сначала я полагаю себя как объект, т. е. сознает себя ограниченным. Постепенно снимая свои границы, оно приходит, наконец, к чистому самосознанию: это процесс *теоретического разума*. Затем, отправляясь от самосознания, оно обратным движением переводит свои субъективные определения в объективные: это — путь *практического разума*. Наконец, оно приводит оба противоположные определения к высшему, гармоническому сочетанию. Это делается в *искусстве*, которое поэтому представляет высшую область человеческого духа.

В процессе теоретического разума я идет от одного объективного определения к другому. Все эти определения суть произведения собственной его деятельности; но это сознает только философ, наблюдающий за процессом, а не сам представляющий субъект. Последний производит определения, но бессознательно; он сознает только произведенное, а не производящее, только объективную сторону, а не субъективную. Поэтому все эти определения кажутся ему произведениями внешних предметов. По своей природе я стремится сознать и собственную свою деятельность; но это отрешение от чисто объективных определений и переход к субъективным может совершиться лишь постепенно. На этом пути возникает перед ним весь объективный мир**.

Движение проходит через следующие формы: исходную точку теоретического разума составляет *ощущение*, т. е. просто сознание своей ограниченности. В выводе ощущения у Шеллинга является тот же недостаток, какой мы видели и у Фихте. Стоя еще в значительной степени на почве субъективного идеализма, отрицая всякую связь субъекта с внешним миром, он не в состоянии объяснить особенность ощущения. Поэтому с самого начала он принужден признать в субъекте ограниченность двойкого рода. Первая, общая ограниченность проистекает из рефлексии, составляющей сущность самосознания: делаясь для себя объектом, я тем самым сознает себя ограниченным. Но это общее ограничение не объясняет, почему я ощущает известный вкус, запах, цвет и т. п. Между тем без этого второго ограничения нет и первого, ибо исходною точкою сознания служит частное ощущение. Шеллинг принужден отказаться

* Syst. des transcend. Ideal. 2 Hptabschn.

** Там же, 3 Hptabschn. I. II.

здесь от всякого объяснения: это определенное ограничение, говорит он, есть непостижимое и необъяснимое в философии. Конечно, если я ограничен, то я непременно должен быть ограничен известным образом; но почему я ограничен так, а не иначе, это для нас непонятно*.

Отсюда ясно, почему субъект, сознавая в себе известное ощущение, видит в нем, однако, нечто себе чуждое, а потому приписывает его влиянию постороннего для него предмета. В силу изложенного выше закона, сознающая деятельность выходит из пределов частного ощущения; она, с одной стороны, приписывает это ощущение себе как субъекту, с другой стороны, она противопоставляет себе *вещь*, на него действующую, т. е. *не-я*. Через это ощущение переходит в *представление***.

Внешний предмет составляет, таким образом, бессознательное произведение субъекта; поэтому в нем выражается также двойственность и противоположность начал, какую мы видели в самом *я*. И в нем является, с одной стороны, бесконечное внешнее расширение, с другой стороны, беспрерывно изменяющаяся граница. Эти начала, как действующие, представляются нам в виде сил расширительной и сжимательной, отталкивающей и притягивающей, присущих одному и тому же объекту. Из сочетания их образуется то, что мы называем *материею****. Те же начала, как чистые формы, отдельные друг от друга, являются нам как пространство и время, из которых первое есть выражение внешнего чувства, полагающего предмет, второе внутреннего, полагающего границу изменений****.

Всякий материальный предмет заключает в себе, следовательно, два элемента: общую основу, постоянно пребывающую в пространстве, и частные ограничения, изменяющиеся во времени. Отсюда категория *субстанции* и *признаков*. Но разум не останавливается на отдельном, ограниченном предмете: он переходит от одного предмета к другому, определяя последующие предыдущими и связывая их общю последовательную связью. Отсюда категория *причинности*. Наконец, вся эта непрерывная цепь, в свою очередь, становится объектом для разума, вследствие чего все предметы представляются уже совместно, определяясь друг другом, и идущая в бесконечность нить замыкается в себе самой. Отсюда категория *взаимодействия*.

* Syst. des transcend. Ideal. 3 Hftabschn. Erst. Epoch. A. S. 410.

** Там же, Erst. Ep. B.

*** Там же, Erst. Epoch. C.

**** Там же, Zweite Ep. D. S. 466, 467.

Высшим выражением этой категории является предмет, которого части относятся друг к другу взаимно, как причина и следствие. Это и есть *организм*. Вся природа представляется нам организмом, постепенно развивающимся и образующим из себя ряд органических тел. А так как этим развитием управляет внутренняя, действующая в нем сила, то организм представляется нам одаренным *жизнью*. Это — высшее представление объективного мира, до которого разум может дойти. Развивающийся ряд организмов примыкает наконец к самому субъекту, который и самого себя представляет органическим существом*.

Исчерпавши, таким образом, все содержание объективного мира, разум обращается внутрь себя и хочет сознать свою собственную производящую деятельность. От представления он переходит к *понятию*, которое ничто иное, как выражение способа действия разума в произведении представлений. Понятие поэтому в самом разуме предшествует представлению; но так как субъект не сознает своей производительной деятельности, то в сознании оно является позднее и получается посредством *отвлечения* от представления. Разум разнимает представление и понятие и затем снова ставит их в отношение друг к другу. Это совершается посредством *суждения*. Здесь лежит область рефлексии**.

Никакое частное отвлечение не может, однако, привести разум к самосознанию. Оно относится только к отдельному предмету и вращается все-таки в объективной сфере. Добытое понятие опять приводится в отношение к представлению. Чтобы прийти к самосознанию, разум должен отрешиться от всякого объекта, произвести *абсолютное отвлечение*, разорвавши всякую связь с объективным миром. Это действие не может уже отправляться ни от какого объективного определения; оно должно исходить чисто из самого субъекта, т. е. оно должно быть *свободным актом воли*. Здесь теоретический разум переходит в практический***.

Так же, как Фихте, Шеллинг признает, что первоначальное самоопределение воли возможно только вследствие влияния другого разумного существа. Всякое действие разума, проявляясь во времени, определяется другим действием; но действие, вызывающее самоопределение воли, должно быть такого рода,

* Syst. des transcend. Ideal. Zweit. Epoch. D.

** Там же, Dritt. Epoch. I.

*** Syst. des transc. Ideal. Dritt. Epoch. II—IV.

чтобы оно не только не налагало на меня необходимости, а, напротив, возбуждало бы во мне понятие о моей свободе. Таким может быть только *требование*, которое от меня зависит исполнить или не исполнить. Требование же может исходить единственно от другого разумного существа. Здесь, говорит Шеллинг, идеализм в первый раз переходит в реализм*.

Но этим объясняется только одна сторона задачи: возникновение свободного хотения. Другая сторона, более трудная, состоит в объяснении перехода субъективного определения в объективное. Мы видели, что субъективный идеализм находит здесь камень преткновения. Шеллинг так же, как и Фихте, не в состоянии объяснить возможность внешнего действия. Поэтому он последовательно приходит к совершенному его отрицанию и все сводит к одному представлению. Весь объективный мир, говорит он, существует для нас единственно в нашем представлении; следовательно, и все происходящие в нем перемены, в сущности, ничто иное, как изменения наших представлений. Представления же мы производим сами, хотя бессознательно. Когда мы представляем себя действующими, мы делаем то же самое, но сознательно. В обоих случаях производительная деятельность одна и та же; разница состоит единственно в том, что в одном случае мы видим только результат, а не самое действие, в другом же случае мы видим и самое действие. Поэтому последнее и кажется нам исходящим из нашей свободы, хотя это не более как обман: свободно в нас только внутреннее самоопределение; объективное же действие происходит не иначе, как по необходимым законам представления, или, что то же самое, по законам природы. В действительности источником внешнего действия, так же как и представления, является естественное влечение, которое определяется причинною связью; но оно кажется нам свободным, потому что здесь мы сознаем свою деятельность: понятие о действии, представляемое как цель, предшествует самому действию**.

Нетрудно видеть, что эта теория вовсе не объясняет нам внешнего действия. Сознание цели не влечет за собою сознания свободного действия: я могу положить себе цель, но до исполнения еще далеко. В самом действии, ведущем к цели, различается то, что принадлежит мне и что происходит помимо меня. Когда я, например, рублю дерево, я сознаю удары топора как свое действие; падение же дерева происходит в силу соб-

* Там же, 4 Hptabschn.

** Syst. des transcend. Ideal. 4 Hptabschn. E, I.

ственной его тяжести; или когда я строю мельницу, поставление орудий принадлежит мне, но приведение их в движение силою воды или ветра я сознаю как нечто от меня независимое. Наконец, сознавать себя действующим совсем не то, что сознавать себя представляющим. Я могу свободно вызывать в себе представления всякого рода; но от этого не произойдет никакой перемены в объективном мире. Сведение внешней деятельности на субъективное представление составляет необходимое последствие субъективного идеализма; но это самое обличает всю недостаточность этой точки зрения. Здесь все превращается в ряд самообольщений: с одной стороны, я обманываю себя, признавая субъективные свои представления за не зависящие от меня предметы; с другой стороны, я точно так же обманываю себя, признавая свои объективные действия за произведение своей свободы*.

Но отвергая, по-видимому, внешнюю свободу, Шеллинг все-таки принужден был признать ее необходимым элементом человеческого естества. В самом деле, с отрицанием возможности внешнего действия затруднение не устранялось; оно переносилось только внутрь субъекта. Надобно было все-таки объяснить связь между внутренним самоопределением, истекающим из свободы, и переменою, происшедшею в объекте в силу необходимых законов. Последняя составляет только одну, объективную сторону практического действия; другая, внутренняя, субъективная сторона есть самое хотение, которое независимо от объекта является как чистое самоопределение воли. Это чистое самоопределение есть внутренний закон субъекта, закон, относящийся к свободе, а потому являющийся как требование. Субъект как свободное существо должен определяться чисто из самого себя, на основании абсолютной своей сущности, т. е. он должен хотеть то, что должны хотеть все разумные существа. Это и есть категорический императив, или закон нравственный, составляющий необходимое условие самосознания, ибо в нем только оно находит свое выражение. С другой стороны, однако, самый нравственный закон, для того чтобы быть сознанным, должен перейти в объективное действие; следовательно, он должен осуществиться в объективном мире. Как же возможен такой переход? Между чистою волею, определяемою нравственным законом, и естественным влечением, определяемым законами необходимости, нет связи. Это — две противоположные друг другу деятельности, которые, по-видимому, дол-

* Там же, с. 569—570.

жны взаимно уничтожаться; из этого не произойдет никакого действия. Чтобы какое-нибудь действие могло произойти, мы должны, следовательно, признать в субъекте третье начало, связывающее оба предыдущие и определяющее одно другим. Это начало есть *произвол* (*die Willkühr*); ему принадлежит свобода выбора между противоположными определениями. Здесь, говорит Шеллинг, настоящее место эмпирической свободы, или свободы эмпирического субъекта. Чистому самоопределению мы можем приписать свободу только в абсолютном смысле, ибо оно не может следовать иному закону, кроме внутреннего закона своего естества. Наоборот, слепому влечению воли нельзя приписать свободу. Она может принадлежать единственно началу, сочетающему в себе обе противоположности*.

Эти три определения составляют, таким образом, три необходимые стороны одной и той же деятельности субъекта: с чисто объективной стороны эта деятельность представляется нам как естественное влечение, которой цель есть личное удовлетворение или счастье; с чисто субъективной стороны, она дает нам внутреннее самоопределение или нравственный закон; наконец, как связь того и другого она представляется нам в виде произвола или свободного выбора между противоположностями. Из этого ясно вместе с тем, что высшую цель человека или высшее для него благо составляет не личное счастье и не чистая воля, а осуществление чистой воли или нравственного закона во внешнем мире**.

Эти положения в существе своем верны; но они предполагают возможность определения естественных влечений свободным действием воли, ибо в этом именно состоит существо произвола. Для того, чтобы субъективная воля могла сделаться объективною, надобно, чтобы свобода была не призраком, а действительностью.

Осуществление чистой воли в объективном мире, продолжает Шеллинг, не зависит, однако, от деятельности отдельного лица. Природа не представляет нравственной преграды человеку; но эта преграда может встретиться в произволе других. Требование свободы состоит в том, чтобы при взаимодействии свободных лиц сохранялась свобода каждого; но если исполнение этого требования предоставлено произволу, то оно вполне зависит от случая. Необходимо, следовательно, установление высшего порядка, господствующего над свободою и сдержива-

* Syst. des transcend. Ideal. 4 Hptabschn. E, II.

** Syst. d. transc. Ideal. S. 578, 582.

ющего ее в должных пределах. Против эгоистических влечений, нарушающих чужую свободу, должно быть употреблено принуждение. Этот порядок является как бы второю природою, которая возвышается над первою и которая также следует непреложному закону, но закону, имеющему целью охранение свободы. Таков закон юридический. Юридический порядок не следует поэтому смешивать с порядком нравственным: всякая попытка превратить его в последний ведет к насилию совести и к самому тяжелому деспотизму. Юридический порядок уподобляется порядку естественному. В нем должен господствовать закон, не зависимый от случайной воли лиц, закон, действующий как машина, в силу физической необходимости. Это одно может быть гарантией свободы, которая всегда подвергается опасности, как скоро она зависит от человеческого произвола*.

Каким же образом возможно установление подобного порядка? Тут, по-видимому, является противоречие: с одной стороны, юридический закон должен представлять объективный порядок, господствующий над свободою, с другой стороны, он может быть установлен единственно свободою, следовательно, всегда остается от нее в зависимости. Это противоречие разрешается тем, что правомерный порядок осуществляется постепенно, в историческом развитии, где свобода, будучи деятелем, сама подчиняется высшей, объективной необходимости. Правомерный порядок является здесь *идеалом*, который осуществляется не отдельным лицом, а целым родом. Первоначально учреждения возникают случайно, в силу произвола и обстоятельств; но так как в этом виде они не соответствуют требованию, то они постепенно изменяются. И здесь свобода является движущею пружиною развития, но действия ее помимо человеческой воли направляются к высшей цели. Человек свободен так или иначе, но последствия его действий от него не зависят. Таким образом, история представляет собою сочетание двух противоположных элементов человеческого естества, бессознательного и сознательного, свободы и необходимости. История — не случайное сцепление событий, направляемых произволом, но вместе и не механический, заранее предначертанный ход, который бы можно было вывести a priori. Люди действуют в ней свободно, но в основании их свободы лежит общий всем разумным существам элемент, *абсолютный синтез*, заключающий в себе возможность всякого рода свободных действий, но связывающий все эти действия общею всем им сущностью.

* Там же. 4 Нрtabschn. E. II, Zusätze.

Этот абсолютный синтез может быть только произведением самого абсолютного бытия или чистого тождества, лежащего в основании всякого различия. Поэтому история представляет собою развитие абсолютного. Когда это внутреннее, присущее ей начало понимают единственно как слепую, бессознательную необходимость, тогда говорят, что в ней господствует *судьба*; когда оно понимается, напротив, как сознательно предначертанный план, говорят, что она руководится *Провидением*; когда же мы постигаем его как высшее единство бессознательного и сознательного элементов, мы видим в истории веяние единого *духа*, присущего лицам, которые, с одной стороны, как носители абсолютного начала, сами являются свободными двигателями исторического процесса, с другой стороны, как члены общего духовного мира, при всем разнообразии стремлений, направляются бессознательно к общей разумной цели*.

Это единство бессознательного и сознательного элементов составляет высшее начало трансцендентального идеализма; оно объясняется только им. Но в истории это единство может быть осуществлено лишь в бесконечном будущем. Пока существует свобода, неизбежно разделение обоих элементов; как же скоро они совпадут, так свобода должна исчезнуть. Раздвоение первобытного тождества происходит именно вследствие развития сознания и свободы**. Поэтому история не представляет собою полного изображения абсолютного духа. Между тем если это единство составляет самую сущность верховного начала, от которого происходит вся вселенная, то оно должно найти свое выражение как в природе, так и человеке. В природе оно выражается в организме, который представляет гармоническое сочетание целесообразности с механизмом. Существо организма может быть объяснено опять-таки единственно трансцендентальным идеализмом. Все другие объяснения берут только одну его сторону и не в состоянии вывести другой. Те, которые отправляются от механического начала, не могут объяснить, каким образом механизм может действовать целесообразно, те же, которые исходят от сознательного плана, понимаемого как внешняя цель, не объясняют, каким образом эта цель превращается в слепой механизм. Соединение целесообразности в произведении со слепым механизмом производства объясняется только началом внутренней цели, сочетающим в себе бессознательный и сознательный элементы, т. е. творческим разумом,

* Syst. des transc. Ideal. 4 Hptabschn. E. III.

** Syst. d. transc. Ideal. S. 603.

присущим организму, ибо разум всегда творит бессознательно; сознательна в нем одна рефлексия. Вся природа поэтому насквозь проникнута органическим творчеством*. Но в природе это единство бессознательного и сознательного элементов является только в форме объективной: оно существует для других, а не *для себя*. В человеке оно существует и *для себя*; выражение его есть *искусство*. Органическая природа начинается с бессознательного и кончается сознательным; искусство начинается с сознательного и кончается бессознательным. Художник сознает и обдумывает свою цель и свои средства; в его деятельности есть сознательный элемент, который составляет то, что называется искусством в тесном смысле. Но когда он творит, он следует безотчетному вдохновению; здесь проявляется темная сила гения, которая не может быть заменена никакою сознательною способностью и от которой происходит то, что в художественном произведении называется *поэзиею*. Гармоническое сочетание обоих элементов производит *красоту*, которая есть полное выражение бесконечного в конечном. Отсюда обаяние искусства; отсюда то бесконечное удовлетворение, которое мы ощущаем при виде истинно художественного произведения. В нем мы видим отражение абсолютного тождества, лежащего в основе всех вещей и составляющего сущность самого нашего духа**.

Таково было воззрение, которое Шеллинг развивал в *Системе трансцендентального идеализма*. Отправляясь от субъективных начал, положенных Фихте, он окончательно все таки пришел к объективным выводам, к развитию абсолютного тождества, лежащего в основании природы и духа. В области юридических отношений индивидуалистические теории Фихте были также оставлены: над свободным лицом должна воздвигаться сдерживающая его объективная сила, и в самом историческом процессе, в котором осуществляется правомерный порядок, свобода является орудием высшей необходимости. Конечно, данное Шеллингом определение государства как машины, действующей по законам естественной необходимости, было совершенно недостаточно. Тут односторонним образом выдвигалось начало власти, вследствие чего Шеллинг, допуская в некоторой степени разделение властей, давал, однако, перевес власти исполнительной и видел единственную возможность ее воздержания в гарантии правомерного порядка общим союзом госу-

* Там же, 5 Hptabschn.

** Syst. d. transc. Ideal. 6 Hptabschn.

дарств*. Это воззрение, к которому отчасти подал повод сам Фихте, было, в сущности, таким же восстановлением начал Гоббеса² и Спинозы в области политической, какое мы заметили и в области чисто философской. Оно столь же мало, как и то, подходило к истинным началам идеализма. Позднее Шеллинг определил государство как абсолютный организм, сочетающий в себе свободу и необходимость**. Однако и здесь абсолютное начало является у него как власть, из которой все истекает; представитель его — монарх***. Последователи Шеллинга старались восполнить этот недостаток; они определили государство не как машину, а как естественный организм, в котором все части должны находиться в гармоническом взаимодействии. Это мы увидим далее.

Вся Система трансцендентального идеализма требовала восполнения. Это был не более как переход от субъективного идеализма к объективному. Шеллинг исследовал противоположные стороны мироздания: природу и дух. Обе привели его к общему источнику, к абсолютному тождеству, лежащему в их основе. Надобно было проникнуть мыслью в эту основу и вывести из нее противоположные определения. Это Шеллинг сделал в статье под заглавием *Изложение моей философской системы* (*Darstellung meines Systems der Philosophie*), вышедшей в 1801 г. Здесь заключается полное развитие его философских взглядов в первую эпоху его деятельности.

Шеллинг прямо говорит, что он от субъективных определений Фихте переходит к объективным, от рефлексии, исходящей от противоположностей, к абсолютному познанию, отправляющемуся от чистого тождества. Образцом как относительно содержания, так и относительно формы он полагает себе Спинозу****. Так же, как Спиноза, он ищет сочетания противоположностей не в конечном единстве, а в первоначальной основе. Синтез, как составное начало, вытекающее из рефлексии, он считает чем-то низшим, подчиненным; высшим следует признать не третье, производное, а первое, начальное, самосущее (*das Ansich*)*****. Это и есть чистое тождество, лежащее в ос-

* Syst. des transc. Ideal. S. 586.

** Vorlesung. üb. die Methode des akadem. Studiums (1802), X Vorles. Werke, V.

*** Vorles. üb. d. Meth. d. akad. Stud. S. 206.

**** Darstel. mein. Syst. Vorerinnerung Werke, IV. S. 107—114.

***** Там же, с. 134, примеч. Ср.: Fernere Darstell., aus dem Syst. der Phill. §§ III, IV: Werke, IV. S. 379, 399.

новании всех различий. Оно выражается формулою $A = A$, формулою, которою полагается не подлежащее и не сказуемое, а единственно их связь или чистое равенство. Это абсолютное, равное себе бытие едино, бесконечно. Вне его нет ничего, ибо оно заключает в себе все: оно не только отвлеченное единство, которому противопоставляется множество; оно — всецелость, поелику в нем единство и множество являются тождественными. Поэтому абсолютное не есть только основа вселенной; оно — сама вселенная. Все вещи ничто иное, как формы существования единой субстанции*.

В отличие от Спинозы Шеллинг определяет, однако, это единое, абсолютное начало как *Разум*, т. е. как тождество субъекта и объекта. Поэтому абсолютная, присущая ему форма существования есть *познание*. Через это реальное начало превращается в идеальное; единая субстанция становится сознающим себя *я*. Разум, говорит Шеллинг, есть сущность всех вещей. Все действительное разумно; весь мир ничто иное, как проявление божественного самосознания**. В абсолютном познание не отличается от бытия; абсолютное бытие есть именно бытие абсолютного познания. Тем не менее как скоро полагается познание, так вместе с тем полагается различие субъекта и объекта***. Это различие не может быть качественное, ибо в том и другом виде является то же самое абсолютное тождество, заключающее в себе все возможные определения; следовательно, оно может быть только *количественное*. Каждое определение содержит в себе тождество обоих, но с *перевесом* одного****. Для абсолютного тождества не существует и это количественное различие, ибо все в нем сливается в одно: для него есть только бесконечное самосознание, в котором все заключается. Но ограниченному сознанию представляются два противоположных мира, идеальный и реальный, мир бесконечного и мир конечного, мир сущности и мир формы, одним словом, дух и природа. В природе бесконечное проявляется в конечном, единое во многом, идеальное в реальном, сущность в форме; в духе, наоборот, конечное воспринимается в бесконечное, реальное становится идеальным, многое сводится к единому. Но в обоих мирах является полное соответствие, ибо тот и другой

* Darstel. mein. Syst. §§ 3—14, 26, 32, 38. Cp.: Fern. Darst. § V. S. 414.

** Darstel. mein. Syst. §§ 1—3, 17—19; Fern. Darstel. § III.

*** Darstel. mein. Syst. §§ 18—21.

**** Там же, §§ 23, 46.

представляют только две стороны единого, тождественного с собою бытия*.

В каждом отдельном мире повторяется тот же закон. И здесь являются различные сочетания противоположных элементов, с перевесом того или другого. Из этого образуются *степени* развития единой сущности (Potenzen). В природе таких степеней три: *тяжелая материя*, представляющая реальную сторону, *эфир* или *свет*, осуществляющий в себе идеальную сторону природы, наконец *организм*, как гармоническое сочетание обоих начал, души и тела. В духовном мире, те же три степени являются как *знание, деятельность и искусство***.

В разбираемом нами трактате Шеллинг ограничился одною философиею природы. Относительно философии духа в этот период в напечатанных им сочинениях встречаются только отрывочные указания, именно, в разговоре под заглавием *Бруно* (1802) и в статье о *Философии и религии* (Philosophie und Religion, 1804). Но в лекциях, читанных им в Вюрцбурге в 1804 г. и изданных после его смерти, мы находим довольно полный очерк его воззрений по этой части. Здесь господствует чисто пантеистическая точка зрения, вследствие чего определения, которые мы видели в *Системе трансцендентального идеализма*, подвергаются значительным изменениям.

Знание представляется в тройном виде: как опыт или знание частного, ограниченного, конечного; как умозрение или знание отвлеченного, бесконечного; наконец, как знание абсолютное, знание вечного, в котором сочетаются бесконечное и конечное. Это последнее дается умственным созерцанием (intellectuelle Anschauung), составляющем сущность истинной философии***.

Из абсолютного знания истекает и деятельность; ибо деятельным человек является тогда, когда он определяется на основании собственной своей сущности, а не чего-либо другого; сущность же человека состоит в познании абсолютного. Поэтому истинный источник деятельности есть религия. Противоположное воззрение, которое разделяет знание и деятельность, берет свое начало от ограниченной точки зрения, заменяющей единство отвлечениями. Душе приписывают особенную способность, волю, которая в сущности ничто иное, как плод воображения. Существо души едино; знание и деятельность представляют только две разные ее стороны: одним утверждается

* Там же, §§ 25, 29, 30 примеч. Fern. Darst. § V.

** Darstel. mein. Syst. § 41 и далее; Fern Darst. § V.

*** System der gesamt. Philosoph. §§ 292, 300. Werke, VI.

тождество конечного с бесконечным, другим тождество бесконечного с конечным. В обоих случаях действует не лицо, а живущее в нем абсолютное, которое познает себя и действует на основании этого познания*. Поэтому невозможно говорить и о свободе человека. Мнимая свобода ничто иное, как подчинение закону внешней, слепой необходимости; истинная же свобода состоит в том, чтобы следовать закону внутренней необходимости. Здесь опять действуем не мы, а живущая в нас божественная сущность, в которой свобода и необходимость связаны неразрывно. Все человеческие действия в отношении к абсолютному не могут считаться ни свободными, ни необходимыми, ибо все они ничто иное, как проявления абсолютного тождества необходимости и свободы**. Подобное воззрение не ведет к тому, что Божество становится источником зла, ибо зло опять-таки понятие относительное, проистекающее из ограниченной точки зрения. С точки зрения абсолютного, зла вовсе нет, а есть только различные степени совершенства или приближения к Божеству. Сама по себе каждая вещь совершенна, ибо она представляет известное, положительное проявление абсолютного; несовершенною она кажется нам только по сравнению с другими***. Поэтому, далее, невозможно говорить и о заслуге или вине: все это — последствия ограниченной точки зрения. Нет и нравственного закона, в том смысле, как понимают его обыкновенно, т. е. как закон, истекающий из природы человека и составляющий для него высшее предписание разума. Нравственно действуем не мы, а живущее в нас Божество, для которого нет предписания: оно всегда следует необходимым законам своего естества. Истинно добродетельный человек не может поступать иначе как нравственно; но эта необходимость истекает не из личной его природы, а из единения с Божеством. Поэтому нет ничего превратнее, как делать заключение о существовании Бога из нравственного закона. Без Божества нет и нравственного закона. Существо их одно и то же; но Божество есть первое в понятиях, как и в действиях, ибо всякое нравственное действие есть его проявление****.

Отсюда следует, что высший закон для человека есть единение с Божеством. Этот закон лежит не *впереди*, а *позади* нас.

* Там же, §§ 301—304.

** Syst. d. ges. Phil. §§ 305—308, 316.

*** Там же, § 305.

**** Syst. der gesamt. Philos. §§ 310, 311, 314. Ср.: Phil. und Relig. Werke, VI. S. 52—56.

Сочетание свободы и необходимости, которое выражается во всяком действии, проникнутом сознанием Божества, составляет не синтез, к которому мы должны стремиться, а основу, от которой мы отошли. И прогресс существует только для ограниченного ума; для высшего разума нет прогресса и развития. История человечества представляет не постепенное движение от низшего к высшему, а, напротив, *отпадение* от божественной сущности, отпадение, после которого должно опять следовать *примирение*. Совершеннейшее состояние человека находится поэтому не в конце, а в начале истории*.

Высшее выражение единства свободы и необходимости представляет, впрочем, не история, а *искусство*. В красоте объективно воплощается тождество бесконечного и конечного. Поэтому созерцание первоначальной красоты составляет высшее блаженство человека**.

Наконец, общим носителем всех этих трех сфер духовной жизни является *государство*. Общая божественная сущность, проявляющаяся в трех степенях, получает в нем объективное бытие. Это не относится, однако, к современным государствам, случайно возникшим и преследующим внешние и частные цели. Таковым может быть только живое, свободное, органическое государство, какое существует в идее. В нем наука, религия и искусство не только представляются как отдельные стороны его жизни, но определяют самую его сущность: наука в виде законодательства, религия как общественная нравственность и героический дух народа, искусство как творческая сила, все проникающая и все приводящая к гармоническому единству***.

Это определение государства как общего носителя науки, религии и искусства нельзя назвать удачным. Очевидно, что Шеллинг, приведши всю деятельность человека к религии, не находил более места для политической жизни. Это один из примеров тех произвольных конструкций, которыми так часто страдает немецкий идеализм. Вся система Шеллинга, в том виде, как она изложена выше, представляет явное возвращение к началам натуралистического пантеизма. Сходство с учением Спинозы очевидно. Иначе и не могло быть, как скоро философ искал единства противоположностей в первоначальной

* Syst. der gesammt Philos. §§ 308, 313. Phil. und Relig. S. 38, 56—59.

** Syst. der gesammt. Philos. §§ 317, 321, 324.

*** Там же, § 325.

основе, а не в конечной цели. Все погружалось в единую субстанцию; самостоятельность вещей исчезла, а с тем вместе исчезали в человеке и свобода и нравственность. Но, как мы уже заметили, в развитии идеализма подобная точка зрения могла быть только переходным моментом. Остановиться на ней было невозможно; она слишком противоречила существу и задачам идеализма. Сам Шеллинг это понял. Последовательно развивая свои собственные начала и стараясь разрешить возникающие из них противоречия, он мало-помалу перешел к совершенно новой точке зрения, в которой натуралистические начала заменились нравственными. Плодом этого поворота были вышедшие в 1809 году *Философские исследования о существе человеческой свободы и связанных с нею предметах* (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände).

Прежде всего оказалась недостаточность самого коренного начала системы — абсолютного тождества, лежащего в основании противоположностей. Чистое тождество есть, как в последствии выразился сам Шеллинг, пустое тождество*. Если в формуле: $A = A$ не полагается ни подлежащего, ни сказуемого, а только связка, то она в сущности означает: $0 = 0$. Или, по знаменитому положению Гегеля, чистое бытие = небытию. Чистое бытие или чистое тождество есть только чистое отвлечение, т. е. чистое отрицание. Между тем Шеллинг, полагая, с одной стороны, в основание своей системы абсолютное тождество, в котором все сливается, с другой стороны, вносил в это начало и различие. Он признавал в нем не только тождество с собою, но и тождество противоположностей — единого и многого, бесконечного и конечного**. Вследствие этого оно непосредственно становилось всецелостью или совокупностью определений. Шеллинг утверждал, что абсолютное тождество есть вместе и всецелость, *не переходя через различие****, положение, идущее наперекор логике. После этого становилось совершенно непонятным, каким образом может что-нибудь выйти из этого всепоглощающего единства, как могут существовать отдельные предметы и ограниченные точки зрения, когда абсолютное тождество — все и во всем.

Сам Шеллинг увидел несостоятельность коренного начала своей системы. Он возобновил ту критику, которую он некогда

* Stuttgart. Privatvorles. Werke, VII. S. 435.

** Ferner. Darstel. etc. § V, Werke, IV. S. 414.

*** Там же, § IV. S. 392.

направлял против учения Спинозы, говоря, что Божество его — мертвое, а не живое. Если в абсолютном есть жизнь, то оно должно быть понятно как единство живых и деятельных сил; в нем самом должен быть процесс (Werden)*. Если существуют отдельные от Божества предметы, которые, однако, происходят от Божества, то это разнообразие должно корениться в самом Божестве; поэтому в нем уже должно быть нечто небожественное. Эта темная основа, из которой исходит всякое различие, есть вещество, *материя*, которую Шеллинг признал соприсущею Божеству**. Ей противоположен светлый элемент, Разум или *Слово*, которое вызывает различия из хаотической бездны и дает им устройство. Источником же этих двух противоположных элементов абсолютного следует признать *Первоначальную основу* (Urgrund), или *Безосновное начало* (Ungrund), как называет его Шеллинг. Это — первоначальное, абсолютное бытие, все в себе заключающее и все из себя производящее. Как живое единство бесконечного и конечного, единого и многого оно раскрывает внутреннюю свою сущность и через это развивает из себя противоположные определения; но эти определения оно опять сводит к единству, и тогда оно является *Духом* или всеобъемлющею *Любовью*. Дух есть высший, господствующий над всем элемент; в нем завершается процесс божественной сущности***. Эту сущность можно назвать *Волею*; иного бытия нет, кроме воли, говорит Шеллинг. Но в Первоначальной основе воля остается еще слепую, бессознательную, в Духе же божественная воля становится сознательною и разумною. В нем Божество делается личностью****.

Эти определения представляют нам полное развитие божественного естества с точки зрения идеализма. Но это развитие является, можно сказать, более плодом инстинктивных взглядов, нежели строго философского вывода. Мы не видим, в силу какого закона из первобытного единства выделяются противоположности и эти противоположности опять сводятся к единству. Если первоначальная творческая сила признается слепую, т. е. действующею по закону необходимости, то надобно определить этот закон, который составляет движущую пружину всего мирового процесса. Сознание этого закона или отраже-

* Ueber das Wesen der menschl. Freih. Werke, VII. S. 345—6, 350, 394, 397, 403.

** Там же, с. 359, 398; Stuttgart. Privatvorles. S. 435³.

*** Ueber das Wesen der menschl. Freih. S. 406—409.

**** Там же, с. 350, 359, 361, 395.

ние его в человеческом разуме есть *диалектика*. Сущность ее состоит в сочетании положительного начала с отрицательным. Последнее, с одной стороны, дает самостоятельность каждому определению, исключая из него все остальное; с другой стороны, вследствие самой этой исключительности доводит определение до самоотрицания и тем переводит его в другое, высшее. Этот диалектический закон составляет внутреннюю связь всех определений разума и вместе с тем прототип общего, мирового закона развития. Но диалектический элемент, который впоследствии был с таким блеском развит Гегелем, оставался совершенно чужд натуралистическому воззрению Шеллинга. Его метода состояла в конструкции, основанной на том, что он называл *умственным созерцанием* (*intellectuelle Anschauung*). Рядом с инстинктивно верными взглядами тут являлся совершенный произвол в построении. Особенно в переходах от одного определения к другому логическая связь нередко заменялась метафорами. Этой методе Шеллинг остался верен до конца. Поэтому он никогда не мог настоящим образом постигнуть самостоятельность производных определений и в особенности существо духа. Окончательно у него все-таки все определяется первобытную субстанцией, и когда перед ним возникает вопрос о происхождении частного из общего, он принужден признать этот переход действием произвола. Для того, чтобы Первоначальное существо, говорит он, перешло к раздвоению, надобно, чтобы оно произвольно себя ограничило. Другого объяснения происхождения мира нет, как свобода Божия*. Но если первоначальная воля слепа, может ли тут быть речь о свободном решении?

Еще более затруднений представляет при этом взгляде вопрос об отпадении человека от Бога, или о происхождении зла в мире. Нравственный вопрос всегда был камнем преткновения для натуралистического пантеизма. Развитие божественной сущности, которое признает Шеллинг, и самая воля Божия объясняют только происхождение отдельных существ, но не выделение их из порядка мироздания. Между тем зло есть именно извращение установленных Богом начал: человек, вместо того чтобы искать своего центра в Божестве, сам хочет быть самостоятельным центром. Шеллинг ставит этот вопрос во всей его резкости, отвергая те объяснения зла, которые он сам давал прежде, следуя Спинозе. Зло, говорит он, не есть только кажущийся недостаток, происходящий от ограниченной точки зре-

* Stuttg. Privatvorles. Werke, VII. S. 428—429 (1810 года).

ния; оно не объясняется и несовершенством, составляющим неизбежное последствие ограниченности тварей, как думал Лейбниц: зло есть положительное нарушение порядка, отрицание единства во имя обособления. Поэтому источником его может быть лишь человеческая свобода, которая, как реальное определение, есть именно способность к добру и злу. Человек добровольно пал; этим только объясняется действительное происхождение зла в мире*.

Мы видели, что уже и прежде Шеллинг принужден был признать необходимым фактом отпадение человека от первобытного единства. В статье о *Философии и Религии* он прямо говорил, что учение о грехопадении должно считаться существенным началом философии**. Но это начало плохо клеилось с отрицанием свободы и с пантеизмом. Волею или неволею, приходилось совершить поворот и восстановить в человеке отвергнутую свободу. Это Шеллинг и пытался сделать в настоящую эпоху своей деятельности; но так как прежняя точка зрения брала свое, то объяснение вышло весьма неудовлетворительное. Принужденный сделать шаг вперед и не имея для этого данных в своей системе, Шеллинг более и более погружался в фантастический мистицизм. В *Философских исследованиях о существе человеческой свободы* он по-прежнему отвергает произвол как возможность выбора между противоположностями. Источником свободы признается мыслимая сущность человека, т. е. общее лежащее в нем начало. Но от абсолютно неопределенного к определению, говорит Шеллинг, нет перехода. Мыслимая свобода дает один общий закон, а не частное действие. Последнее может быть только следствием частной причины. Для того, чтобы определиться к известному действию, надобно, чтобы человек был уже сам в себе определен. Это определенное начало, составляющее источник всех действий человека, есть *личная* его природа, в отличие от общей. В этой области господствует закон необходимости. Принимая известное решение, человек действует по внутренним, необходимым законам своего естества, а потому он здесь является несвободным. Но тогда где же остается место для свободы? В самом создании своей личной природы, отвечает Шеллинг. Естество человека есть собственное его дело; он сам решает, каковым он хочет быть: хочет ли он пребывать в единении с Богом или

* Ueber das Wesen der menschl. Freiheit: Werke, VII. S. 352—355, 365—371, 382.

** Phil. und Relig. Werke, VI. S. 43.

жить самостоятельно. Но это решение принимается не во времени, а в вечности. Мыслимая сущность человека не принадлежит преходящему миру; она существовала от века. При первоначальном творении человеком уже было принято свободное решение быть таким, а не другим. Шеллинг уверяет даже, что у всякого человека есть внутреннее чувство, которое говорит ему, что он не произошел во времени, а существовал от века таким, каким он есть*.

Эти мысли Шеллинга ничто иное, как развитие теории Канта, в силу которой свобода принадлежит человеку только как мыслимому, вне времени состоящему существу. У Канта это воззрение проистекало из той радикальной противоположности, которую он полагал между миром мысли и миром явлений. В его системе они следуют совершенно разным законам. Шеллинг связал эти две области единством основы; но через это отдельные существа ставились в полную зависимость от первоначальной сущности, а потому для свободы оставалось еще менее места. Как бы далеко мы ни восходили, мы нигде ее не найдем, ибо везде мы встретим ту же преграду. Если между неопределенным и определенным нет перехода, то он столь же мало возможен при первоначальном творении, как и во времени. Из неопределенного естества человека никак нельзя вывести решения быть таким или другим. Чтобы избежать противоречия, Шеллинг уходил в совершенно фантастическую область; но затруднение через это только отдалялось, а не разрешалось. Из этого уже видно, как мало он постигал существо духа как конечного единства противоположностей.

Признавши произвольное отпадение человека от Бога источником зла в мире, Шеллинг приписывает ему и все неустройство, которое мы видим в природе. По идее, природа должна быть насквозь проникнута органическим началом; если же существует неорганический мир, то виною этому единственно грехопадение человека**. От той же причины происходит и неустройство человеческой жизни. Человечество предназначено было жить в полном единении с Божеством; религия должна была служить ему и внутренней связи. С грехопадением эта связь рушилась; взамен внутреннего единства человек принужден искать единства внешнего. Он находит его в государстве, которое поэтому является последствием лежащего на человеке

* Ueb. d. Wesen d. menschl. Freih. Werke, VII. S. 382—388.

** Ueber das Wes. Der menschl. Freih. Werke. VII. S. 376—7; Stuttg. Privatvorl. Werke, VII. S. 459, 460.

проклятия. В государстве человек создает себе не нравственное, а естественное единство, действующее посредством физической силы. Оно воздвигается над ним как *власть*; но в этой власти есть внутреннее противоречие, ибо естественное единство недостаточно для объединения свободных лиц; физическая сила не в состоянии установить нравственный порядок. Поэтому все попытки определить истинные начала государственной жизни должны оставаться тщетными. Целью всех теорий должно быть предоставление возможно большей свободы лицам; но как скоро расширяется свобода, так государство лишается надлежащей силы; если же усиливается власть, то она становится деспотической. Самые последовательные умы неизбежно приходят к теории полнейшего деспотизма, как, например, Фихте в *Замкнутом торговом государстве*⁴. Идеальное государство, в роде республики Платона, требует состояния невинности, какого нет на земле. Настоящие же государства обречены неустройству, высшим выражением которого являются войны, где люди приходят в столкновение друг с другом как чисто физические силы*.

За отпадением следует, однако, примирение. Вторжение зла в мир допускается Богом единственно с тем, чтобы могла проявиться бесконечная любовь. Каждое начало проявляется в противоположном: для торжества добра необходимо существование зла**. Но павший человек не в состоянии сам снова прийти к единению с Богом; примирение может быть только свободным действием самого Божества, новым откровением, которое должно вывести человека из бездны***. Это откровение дано нам в Христианстве; отсюда начало возрождения человечества. Органом этого возрождения является *церковь*. Но при настоящем состоянии человечества церковь не может быть господствующею в нем силою; она способна установить только единение внутреннее, а человек нуждается еще в единении внешнем. В средние века церковь сделала эту ошибку: она хотела сама быть внешним учреждением. Через это она отклонилась от истинной своей идеи. В новое время она снова ограничилась внутреннею задачею, но взамен того государство делалось более и более деспотическим. Можно надеяться, что после колебания между этими двумя крайностями человечество найдет наконец настоящую середину. Какова бы, впрочем, ни была

* Stuttg. Privatvorl. Werke, VII. S. 461—2.

** Ueber das Wes. Der menschl. Freih. S. 373—76; 401—403.

*** Там же. S. 389, 391, 405.

конечная цель человеческого развития, несомненно то, что истинное единство может быть достигнуто только на религиозном пути. Одно лишь высшее развитие религиозного познания способно если не совершенно устранить государство, сделавши его ненужным, то по крайней мере освободить его от слепой силы, в нем владычествующей. Не церковь должна господствовать над государством и не государство над церковью, но государство должно в себе самом развить религиозное начало, так чтобы великий союз народов на земле покоился на крепком основании всеобщих верований и убеждений*.

В этих мыслях Шеллинга обозначается переход от натуралистического идеализма к идеализму нравственному. Следя за постепенным развитием его философии, мы никакой не можем заметить в ней непоследовательности; еще менее можно упрекать его в отступничестве. Движение от субъективного идеализма к объективному и от натуралистического к нравственному было последствием самого хода мысли: оно вытекало из невозможности остановиться на известной точке зрения и из необходимости перейти к другой. Идеализм, как единство противоположностей, включает в себе всю совокупность разумных начал бытия и представляет полную картину их развития в человеческой мысли. Объективный идеализм неизбежно должен был стать прежде всего на точку зрения натуралистического пантеизма. Но это воззрение могло быть для него только переходным моментом. Заклучавшиеся в основе противоположности должны были получить полное развитие, чтобы сочетаться потом в высшем единстве. Вопрос о свободе и связанный с ним вопрос нравственный в особенности требовали разрешения. Свобода была исходною точкою идеализма; он не мог отвергать ее, не отрекшись от самого себя. Поэтому нельзя не признать существенным шагом вперед тот новый оборот, который Шеллинг дал своей системе.

Но если мыслителю удастся иногда пройти через различные ступени философского развития, то сила его обыкновенно проявляется главным образом в одной. Новая точка зрения может быть выше, но философская способность скудеет. Это именно мы видим у Шеллинга, и в этом отношении позднейшее развитие его философии можно считать падением. Он видел необходимость выйти из той первобытной, всепоглощающей субстанции, в которую первоначально погружена была его мысль; но вывести из нее различия, объяснить самостоятельность вещей

* Stuttgart. Privatvorl. Werke VII. S. 463—465.

и свободу человека он был не в силах. Поэтому он окончательно должен был признать их за необъяснимый факт. Отсюда вышло сочетание мистической философии с фантастическим построением явлений. Впоследствии Шеллинг совершенно перешел на реалистическую почву и думал основать положительную философию в области религии. Принадлежащие к этой последней эпохе исследования о мифологическом процессе человечества имеют свою цену; но недостатки философской мысли остались те же. Полнейшее отсутствие диалектического элемента и здесь повело к совершенно произвольным построениям, в которых логические определения выдаются за реальные существа и под видом положительной философии излагаются только создания фантазии. <...>

