



А. И. ОГНЕВ

«Система трансцендентального идеализма» Шеллинга *

В наши дни можно отметить растущий интерес к философии Шеллинга. Долгое время против этой философии господствовало сильное предубеждение: она представлялась наиболее ярким памятником совершенно оставленного, враждебного истинному научному методу и направлению образа мыслей. Необычайно широкое и мощное влияние, которое оказали идеи Шеллинга на философскую и научную мысль в начале XIX в., рассматривалось как печальное и досадное недоразумение. Достаточно привести один пример. Обычно столь беспристрастный, способный всецело подчиняться чужой мысли и ее строю, Куно Фишер в 7 т. своей «Истории новой философии», посвященном Шеллингу¹, отказывается излагать всерьез идеи последнего периода творчества Шеллинга, т. е. как раз те идеи, которые в наши дни привлекают к себе наибольшее внимание, интерес и сочувствие. Конечно, такое пренебрежительное отношение к философии Шеллинга имело легко понятные и, если угодно, достаточные основания. В самом деле, Шеллинг в значительной степени повинен в том уродливом, являющемся злой карикатурой на истинную философию природы направлении, какое приняла натурфилософия Окена. Шеллинг часто проявлял такую быстроту и решительность в самых парадоксальных суждениях, которые грозили отучить его последователей от стремления к действительному обоснованию тех научных положений, которые они, с легкой руки учителя, устанавливали с необычайной смелостью — одно неожиданнее и страннее другого. Сплошь да рядом самые основные вопросы философии

* Пробная лекция, прочитанная в Московском университете 24 октября 1915 года.

и науки решались для Шеллинга простой игрой слов — каламбуром. Понятно отсюда, почему так легко бросаются в глаза все основные недостатки мысли Шеллинга и почему его легко критиковать и даже прийти к совершенно отрицательному отношению ко всему его творчеству. А между тем Шеллинг, вне всякого сомнения, один из величайших и гениальнейших мыслителей на всем протяжении человеческой истории, и возродившийся в наши дни интерес к нему имеет не только исторический характер. Мало того: все более и более выясняются печальные последствия для немецкой мысли крайней незначительности влияния философии последнего периода деятельности Шеллинга, оставшейся в тени наряду с победившей эту философию в сознании большинства философией Гегеля, а затем почти совершенно забытой под давлением надвигавшегося позитивистического и материалистического течения.

Последствия забвения идей Шеллинга и пренебрежительного к ним отношения резко сказываются в наши дни. Изучение развития философской мысли в Германии в течение XIX в. позволяет сделать одно важное в смысле принципиальной оценки результатов этого процесса наблюдение. В течение XIX в. в Германии все более и более крепнут и получают господство своеобразные формы идеализма. Этот новый идеализм по своим предпосылкам как будто сближается с наиболее возвышенными философскими миросозерцаниями, но по своему конкретному решению проблем бытия и долженствования он почти сливается с материализмом и моральным релятивизмом². Узкий антропоцентризм³, переходящий в нетерпимый национализм, — вот наиболее характерная особенность религиозно-нравственного миросозерцания представителей этого направления, которое приходится признать в наши дни господствующим в Германии. Изучение истории философии позволяет проследить корни этого миросозерцания в философии Гегеля, в некоторых своих тенденциях действительно походившей на современные формы немецкого идеализма. Особенно важную роль, конечно, здесь сыграло то понимание философии Гегеля, которое усвоили себе левые гегельянцы, основавшие, однако, на несомненно принадлежавших их учителю идеях. Едва ли можно сомневаться в том, что победу направления, о котором я только что сказал, в значительной степени предрешила неудача философии Шеллинга, отличавшейся от гегельянства большей широтой и свободой романтического идеализма.

В самом деле, если мы обратимся к идеям Шеллинга, то нас поразит решительная их противоположность тому течению,

которое в современной немецкой идеологии является победившим. Как бы причудливы, странны и произвольны ни были те или другие построения Шеллинга, его философия изумляет присущим ей духом универсальности. Поднимая нашу мысль на предельные высоты идеального созерцания, эта философия всегда будет служить живым источником философского вдохновения для всех ищущих разрешения последних и основных вопросов бытия.

Но не только проблески гениальных мыслей, часто облеченных в художественную форму, ставят так высоко философию Шеллинга. Шеллинг в последнем периоде своего творчества, вместе с странными и неприемлемыми соображениями выдвинул также ряд исключительно глубоких возражений против трансцендентального идеализма, т. е. как раз того направления, которое в современной немецкой философии можно рассматривать как дающее тон.

«Система трансцендентального идеализма», появившаяся в печати в марте 1800 г., является, может быть, лучшим введением в изучение философии Шеллинга. Это сочинение подводит итоги всему первому периоду деятельности Шеллинга и в то же время содержит в себе зачатки тех идей, которые легли в основу его последующих философских построений. В «Системе трансцендентального идеализма» не без основания видят синтез идей Фихте, которые послужили первым толчком для творчества Шеллинга, и натурфилософии, к разработке которой Шеллинг пришел совершенно независимо от Фихте и которая как будто была прямой противоположностью учению Фихте. Из сказанного становится ясным значение того произведения, обзору содержания которого посвящена настоящая статья.

Но прежде чем приступить к этому обзору, остановимся несколько на вопросе о том, как были восприняты и переработаны Шеллингом идеи Канта и Фихте, так как под преобладающим влиянием этих идей сложилось мирозерцание Шеллинга в первый период его творчества. Много ценных указаний на этот счет можно почерпнуть, между прочим, и из «Системы трансцендентального идеализма». Необходимо оговориться, что в мою задачу, конечно, не может входить сколько-нибудь исчерпывающее рассмотрение этого вопроса.

Совершенно так же, как и Фихте, Шеллинг исходит в своих построениях из философии Канта. Как и Фихте, Шеллинг видит в критической философии мирозерцание, производящее полнейший переворот во всех наших понятиях. Но кантианство, по убеждению Шеллинга, общему у него с Фихте, являет-

ся недоделанной философией. В нем есть остаток того догматизма, против которого оно борется: это — учение о трансцендентальных вещах в себе. Поняв идеальность пространства и времени и всех тех отношений, в которых мы познаем вещи, Кант и его последователи (особенно последние) настаивали на реальности каких-то независимых от нашей мысли и ее форм вещей, лежащих в основе того образа мира, который имманентен нашей мысли. Делая такое допущение, Кант не заметил, что он сам же отнял у себя возможность как-либо мыслить об этих вещах, настаивая на идеальности пространства и времени и тех свойств и отношений, которые мыслятся в категориях нашего ума: количества, качества, субстанциальности, причинности, взаимодействия, возможности, действительности и необходимости. В самом деле, что останется от какой бы то ни было реальности, если отнять у нее все эти определения?

Упорно стремясь сохранить в своей системе остаток догматизма, учение о вещах в себе, Кант, по убеждению великих идеалистов начала XIX в. Фихте, Шеллинга и Гегеля, совершенно упустил из виду, что его собственная система открывала иную реальность, прямо противоположную реальности косных и мертвых вещей в себе догматической философии, — реальность нашей живой творческой мысли, порождающей в себе все познаваемое. Критицизм, пришедший к пониманию несостоятельности понятия вещей в себе и ненужности допущения их существования, неизбежно должен признать действительность мысли за единственную и абсолютную действительность. Однако Целлер справедливо указывает, что Шеллинг, придя к пониманию необходимости этого вывода, с самого начала своего творчества с гораздо большей решительностью, чем Фихте, настаивал на отличии абсолютной, творческой мысли, абсолютного *я*, мышлению которого имманентна вся действительность, от *я* конечного, эмпирической личности того или другого человека. Конечное эмпирическое *я*, человеческое *я*, зависимое в своем бытии от вещей, совершенно так же создано в мышлении бесконечного *я*, как и эти вещи, или внешняя природа, зависимость от которой чувствует ограниченное человеческое существо. В этом смысле реальность природы совершенно такова же, как и реальность конечных человеческих душ. Отсюда понятно, почему Шеллинг горячо протестовал против отождествления идеализма трансцендентального с идеализмом субъективным. И в природе, и в человеческом духе живет и воплощается один и тот же абсолютный принцип — бесконечное *я*, ищущее познания и реализации своей сущности. «Мертвые, лишенные

сознания продукты природы, — говорит Шеллинг, — только неудачные попытки рефлексировать самое себя, сама же так называемая мертвая природа — вообще есть только несозревший интеллект (Intelligenz), почему в ее явлениях и проглядывает еще бессознательно их интеллектуальный характер» *.

Отмечу тут же чрезвычайно важную особенность понимания этой мысли Шеллингов. Согласно тому учению, которое он развивает в «Системе трансцендентального идеализма», вся действительность — и природная и действительность человеческих душ — дана в мышлении абсолютного я и есть не что иное, как порождение творческих сил этой абсолютной мысли. Но сама эта абсолютная мысль не есть, по взгляду Шеллинга, какая-либо сущность, трансцендентная феномену природы и конечных человеческих душ. Шеллинг твердо держится принципа трансцендентального идеализма, согласно которому — быть и мыслиться существующим — совершенно одно и то же. Поэтому, признавая идеальность природы и конечных душ, Шеллинг весьма далек от иллюзионизма, бесспорно свойственного кантовской философии. Жизнь и творчество абсолютного духа тождественны с теми формами, в которых дух себя созерцает, т. е. с явлениями природной жизни и с теми или другими моментами жизни конечных духов. *Творчество абсолютного я и созерцание абсолютным я своего творчества — совершенно одно и то же.* Без усвоения этой мысли Шеллинга остается непонятной вся его натурфилософия и тот способ, каким натурфилософия примирялась в его учении с идеями Фихте. Не будет искажением мыслей Шеллинга, если мы скажем, что абсолютный дух, мыслящий себя на определенной стадии природного процесса как электричество или магнетизм, и есть тогда в известном смысле только электричество или магнетизм.

Впоследствии я вернусь к этой мысли и укажу все противоречия и парадоксальные выводы, которые она за собой влечет. Сейчас же я остановлюсь еще на двух важных мыслях, лежащих в основе всей концепции трансцендентального идеализма.

Мы уже знаем, что принципом бытия является бесконечная творческая мысль, осуществляющаяся в тех формах природного и разумного бытия, в которых эта мысль себя созерцает, и что реальность абсолютного и те образы, в которых эта реальность дана его созерцанию, тождественны. Спрашивается, откуда же тогда конечность и ограниченность форм природного бы-

* System des transzendentalen Idealismus (Werke Abt. I, Bd. III, с. 341, нов. изд.: В 3 т. Т. 2. С. 15)⁴.

тия, откуда сознаваемая нами конечность нашего человеческого духа? Или иными словами: как примирить бесконечность творческой мощи и деятельности абсолютного с конечностью, присущей тем формам, в которых оно само себя созерцает? Шеллинг находит выход из этого затруднения в соображении, что *я* конечно только потому, что созерцает себя таким, но что в этом созерцании себя конечным оно становится бесконечным, созерцая себя как бесконечное становление — Werden: становление бесконечным возможно только как бесконечное преодоление границы, и поэтому самая конечность и постоянный выход из нее являются для *я*, по взгляду Шеллинга, условием осуществления его бесконечной сущности*.

Я уже несколько раз употребил выражение «созерцание» в применении к способу самопознания, свойственному абсолютному *я*. Здесь мы встречаемся опять с одной из основных идей Шеллинга. Как известно, Кант утверждал, что интеллектуальное созерцание никогда не может быть органом и методом нашего познания. Интеллектуальное созерцание возможно только для того ума, который своим мышлением о вещах создает познаваемые вещи. И вот, по взгляду Фихте и Шеллинга, Кант не заметил, что его трансцендентальный идеализм служит лучшим основанием для признания интуитивного характера нашего мышления. В самом деле, если быть, значит мыслиться существующим, и если поэтому бытие абсолютного *я* осуществляется в тех формах, в которых оно созерцает свое бытие, — в образах природной действительности и в конечных интеллектах, во всем богатстве и многообразии их внутренней жизни, — то не присутствует ли во всех процессах действительности и во всем познаваемом самомышлении абсолютного *я*, своим творчеством создающее предметы познания и в этом же самом творчестве их познающее? Понятие интеллектуального созерцания становится основным в философии Фихте и Шеллинга, и задача философской системы определяется ими как изображение пути, который проходится абсолютным *я* в процессе его интеллектуального самосозерцания. Посмотрим, как представляется Шеллингу этот путь.

Я уже указывал, что природа характеризуется Шеллингом как еще не достигший самосознания дух. Формы природного бытия, в глазах Шеллинга, — только неудавшиеся попытки духа подняться до ступени понимания своей истинной сущнос-

* Syst. des tr. Idealismus (Werke, отд. I, т. 3, с. 383; или нов. изд. (Auswahl in 3 Bänden), т. 2, с. 57).

ти. Эта ступень доступна духу только с того момента, когда он в состоянии отрешиться от форм природной жизни, когда он, оторвавшись от этих форм, начинает жить в своей внутренней, идеальной стихии. Достигнув этой высшей ступени, дух начинает сознательно воспроизводить то, что совершено им было в состоянии бессознательности. Слепое творчество духа в природе становится зрячим в процессе рефлексии на самого себя, на свое воплощение в природных реальностях. Таким образом, тот процесс сознательного творческого самопознания духа, ступени которого изображает Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма», по существу тождествен с творчеством духа в природе и отличается от него тем, что полнее и совершеннее выражает сущность и смысл моментов природного бытия.

Первая ступень, на которой «Система трансцендентального идеализма» застаёт дух, — ощущение, т. е. та граница, которую дух бессознательно поставил своему творчеству. Благодаря ощущению — *Empfindung* — дух находит себя — *findet sich*, — поясняет игрой слов свою мысль Шеллинг. Но ощущение — только первая стадия самочувствия духа. Дух возвышается над поставленной им самому себе границей, и в новом акте бессознательного творчества восходит от ощущения к созерцанию внешнего предмета, облекая ощущения в формы пространства и времени и внося в них идеальные связи, категории. Здесь Шеллинг вплотную подходит к идеям Канта и Фихте и описывает весь этот процесс, строго следуя примеру своих учителей. Только противопоставив себе внешний мир, — мир, развернутый в пространстве и времени, прикрепленный к материальному субстрату и связанный законом причинности и взаимодействия частей, дух достигает истинного самочувствия и познаёт себя наряду с природными внешними реальностями в качестве определенного ограниченного интеллекта. На этой ступени дух приобретает вторую ограниченность, снимающую первую, т. е. ту, которую дух положил в себе в ощущении. Теперь дух может возвыситься и над положенной им в творческом созерцании границей и подняться на новую ступень — ступень рефлексии. В рефлексии дух перестает сознать себя только зависимым от внешнего мира, а понимает себя как творческий источник своих актов, направленных на познание природы. Теперь дух действительно отрешается от форм природного бытия, в которые он дотоле был всецело погружен, и способен сознать себя как самоопределяющуюся к действию силу, т. е. как нравственную волю, повинующуюся автономному закону.

В период, следующий за стадией рефлексии, дух поднимается из мира природы в область нравственного порядка и заканчивает цикл своего чисто теоретического развития.

Ощущение, творческое созерцание и рефлексия — таковы три потенции, которые нашла в духе теоретическая философия трансцендентального идеализма. Посмотрим, как раскрываются эти потенции в природном бытии, которое в своем развитии претворяется в сознающий себя дух.

Две изначала присущие абсолютному *я* силы: сила, влекущая его к осуществлению его бесконечной природы, и сила, противодействующая первой, источник трех границ, которые полагают в себе *я*, рефлектируя свою сущность, воплощаются в природном процессе в качестве сил отталкивания и притяжения, основных сил материальной субстанции. Выражением равновесия этих противоборствующих друг другу сил является, по Шеллингу, сила тяготения. Так реализуется в природе первое самоограничение духа. Формы продуктивного созерцания осуществляются в природе через распространение создавшейся путем самоограничения абсолютного *я* материальной энергии по трем измерениям пространства. При этом Шеллинг пытается показать, что трем измерениям пространства соответствуют выводимые им диалектическим путем из понятия материальной силы: магнетизм, электричество и химизм.

Магнетизм, линейно распространяющаяся сила, создает первое измерение пространства, электричество, распространяющееся по поверхности, — второе измерение, и, наконец, химизм, начало взаимного проникновения тел, рассматривается Шеллингом как принцип трехмерной телесности. Тройственность этих основных сил синтезируется, далее, в гальванизме, четвертой категории физики. Так строится абсолютным *я* материальная природа. Мыслимые в категориях нашего ума отношения вносят порядок и связность в заполняющую трехмерное пространство энергию материального мира и образуют из нее стройный космос, способный предстать нашему *я* как равноправное с ним *не-я*.

Я не буду долее останавливаться на всех этих странных конструкциях Шеллинга: несостоятельность их слишком очевидна. Для нас важнее самая неизбежность для Шеллинга предаваться такого рода фантастическим предположениям, неизбежность, вытекавшая из самого принципа его трансцендентального идеализма, согласно которому, как я указывал, Шеллинг ставил знак равенства между понятиями быть и мыслиться существующим. Последовательно проводя этот взгляд, Шеллинг

совершенно отрицал различие между актами мысли и теми идеальными содержаниями, на которые акты направлены. Отрицание такого различия позволяло Шеллингу отождествлять образы материального мира с теми актами нашего *я*, через которые и в которых мы представляем себе эти образы. Конечно, такое отождествление абсолютно неосуществимо, и всякая попытка провести его до конца рушится. Однако Шеллингу ничего не оставалось, как идти по раз избранному пути, и вся натурфилософская часть «Системы трансцендентального идеализма» представляется как совершенно безнадежная попытка установить не только полный параллелизм, но и внутреннее тождество между двумя в существе своем совершенно несравнимыми рядами: между моментами и факторами природной действительности и внутренними актами нашего *я*, познающего природу... «*Я*, строя материю, строит само себя», — говорит Шеллинг*, и в этой фразе выражает основную мысль своей натурфилософии во всей ее несостоятельности.

В качестве последнего воплощения абсолютного в природе Шеллинг рассматривает принцип организации. Организм, в живом круговороте своего бытия имеющий себя и исходной и конечной точкой своей деятельности, есть живое и совершеннейшее осуществление *я*, с его деятельностью, исходящей из *я*, как из своего центра, и к *я* возвращающейся. Вместе с тем организация есть та почва, на которой над миром природы вырастает мир нравственных отношений. Таким образом, цикл природного развития и процесс эволюции теоретического разума совпадают и в их конечных пунктах.

Вышедшее из сферы природы и оторвавшееся от нее в некоторой «трансцендентальной абстракции» абсолютное *я* осуществляет теперь свою природу как нравственная воля, повинующаяся долгу в форме категорического императива. Здесь мы снова попадаем в круг идей Фихте. Шеллинг раскрывает идеалы своей этики, как индивидуальной, так и социальной. Он набрасывает план развития человеческой истории, вплоть до того момента, когда, наконец, наступит в истории примирение свободы и необходимости в грядущем царстве духа. «Когда начнется этот период, — говорит Шеллинг, — мы не можем сказать. Но когда наступит этот период, тогда будет и Бог»**.

* Syst. d. tr. Id. (Werke, I отд. Т. 3. С. 452. Нов. изд.: в 3-х т. Т. 2. С. 126).

** Syst. d. tr. Id. (Werke, отд. I. Т. 3. С. 604. Нов. изд.: в 3-х т. Т. 2. С. 278).

Но в качестве нравственной воли абсолютное *я* не находит окончательного выражения своей истинной сущности. Бессознательное, необходимое творчество *я* подавлено и подчинено в сфере морали творчеством сознательным, свободным. Истинная гармония между свободой и необходимостью возможна только в сфере красоты, в творчестве которой действуют как равноправные свобода и необходимость. Поэтому высшей ступенью интеллектуального самосозерцания для абсолютного *я* является созерцание эстетическое, созерцание себя в красоте. «Искусство, — говорит Шеллинг, — есть высочайшее явление для философа именно потому, что оно как бы раскрывает ему Святая Святых, где в вечном и первоначальном единстве, в едином пламени, пылает то, что разобщено в природе и истории и что вечно должно бежать одно от другого в жизни и деятельности, а также и в мышлении. Взгляд на природу, который искусственно создает себе философ, в искусстве оказывается первоначальным и естественным. То, что мы называем природой, есть поэма, содержание которой закрыто для нас таинственными, чудесными письменами. Однако загадка раскрылась бы, если бы мы увидели в ней Одиссею духа, который, чудесно обманываясь и ища себя, бежит от самого себя. В самом деле, смысл мира виден сквозь чувственную оболочку его, как смысл слов доступен нам через их звуки, как видна сквозь полупрозрачный туман страна фантазии, в которую мы стремимся» *.

Таково, в самых общих чертах, содержание «Системы трансцендентального идеализма». Легко заметить значительную шаткость и неопределенность всей концепции Шеллинга, ее как бы переходный характер. Действительно, «Система трансцендентального идеализма» не только подводит итог предпринятой Шеллингом разработке трансцендентального идеализма, она указывает на скорый выход Шеллинга из этого направления, на скорый разрыв с ним.

Шеллинг пытается провести чисто имманентный взгляд на познание, пытается отождествить понятия быть и мыслиться существующим. Но как плохо проводится им такое понимание познания! Как противоречит этому взгляду учение о бессознательном творчестве *я*, которое своими актами незаметно для себя создает образы действительности, ничего общего с этими актами не имеющие, не могущие даже быть их символами! А между тем трансцендентальный идеализм Шеллинга требует, чтобы акты *я* и те созерцания, на которые акты направлены,

* Syst. d. tr. Id. (Werke, I отд. Т. 3. С. 628. Нов. изд. Т. 2. С. 302).

были совершенно тождественны. Вместо такого тождества мы видим непроходимую пропасть. Абсолютное *я* вместо того, чтобы осуществляться в своих созерцаниях, оказывается всецело трансцендентным им. Трансцендентным остается оно даже тогда, когда в своих созерцаниях раскрывает свои высшие потенции: и в эстетическом созерцании характер познания остается символическим, *м<ожет> б<ыть>*, даже более символическим, чем где бы то ни было.

Шеллинг оставался только один способ сохранить принцип трансцендентального идеализма — принцип тождества бытия и мышления: он должен был стать на точку зрения, близкую к мирозозерцанию элейцев. И Шеллинг фактически пошел по этому пути. В следующих за «Системой трансцендентального идеализма» произведениях Шеллинг признает символический и неадекватный характер знания всего конечного, а самое конечное бытие, как природное, так и духовное, объявляет всецело призрачным. На время Шеллинг становится на точку зрения акосмизма и пытается растворить всю действительность в неподвижном и тождественном самому себе абсолютном.

Но такой взгляд не мог долго владеть мыслью Шеллинга. Живой ум его, восприимчивый к иррациональной стихии сущего, заставил его переделать свои взгляды в новом направлении. Последний период творчества Шеллинга посвящен разработке философии, которую он характерно называет «*трансцендентальным реализмом*» и этим обозначает ее противоположность философии первого периода, *трансцендентальному идеализму*, с которым мы познакомились. Бесконечное богатство и таинственность сущего, только частично доступного нашей мысли и при этом доступного по преимуществу в знании символическом, гадательном — такова тема, разработке которой посвящены труды последнего периода творчества Шеллинга. Это признание иррациональной стихии бытия, его неизмеримой мощи и богатства, с которым бессильна справиться наша мысль, роднит Шеллинга с другим философом-романтиком, труды которого в наши дни по преимуществу приковывают к себе внимание философов. Я имею в виду современного нам мыслителя, Анри Бергсона⁵, глубокие интуиции которого, по-видимому, готовят новый период философского творчества.

