



Н. Н. ЛАНГЕ

История нравственных идей XIX века

Глава пятая
ШЕЛЛИНГ (1775—1854)

В предыдущей главе мы имели дело с этикой, выросшей из протестантского рационализма и доведшей этот рационализм до крайних пределов; в настоящей главе, излагающей учения Шеллинга, мы вступаем на совершенно иную почву, проникнутую мистицизмом и не чуждую католического влияния.

Немецкие историки философии, почти все вышедшие из школы Гегеля (или Шлейермахера), редко способны оценить по достоинству эти новые и глубокие философские попытки. Видя в системе Гегеля последнее слово философии, они стараются «втиснуть» Шеллинга между ним и Фихте, забывая, что вся система Гегеля основана на развитии мысли, данной Шеллингом же, мысли, которую Гегель со свойственной ему односторонностью принял за полную и окончательную истину, но которую сам автор ее нашел нужным углубить и дополнить иными началами. Впрочем, должно признать, что для того, кто видит в немецкой метафизике науку или, по крайней мере, прямую дорогу к ней, система Гегеля с ее законченностью, рационализмом, ясностью принципов и разнообразием их приложений действительно должна казаться более «научною», чем часто темные, смутные и мистические слова Шеллинга. Но как мы уже не раз упоминали, для нас, которые, признавая общую возможность метафизики, отрицают, однако, за всеми до сих пор предложенными «системами» всякое право на научность, для которых они все *одинаково* ненаучны, для нас, говорим мы, достоинство системы определяется не столько законченностью и даже ясностью, сколько глубиной поставленных в ней

эстетических задач. Разрешение метафизических задач явится как самостоятельное знание только после несравненно большего исследования и выработки отдельных наук, чем то мы имеем до сих пор. В основе же метафизических теорий, которые были предложены в прошлом (за отсутствием в них объективного, научного достоинства), мы ценим лишь широту и глубину лежащих в их основе *нравственных* требований или идеалов, которых объективацию в существе дела они представляют. Система Шеллинга, как и система Гегеля, равно далеки от научной метафизики, и мы даже не в состоянии теперь оценить, насколько та или другая из них больше или меньше соответствует истинному устройству мира по той простой причине, что это устройство нам до сих пор вообще неизвестно. При одинаковой ненаучности система Шеллинга выше Гегеля тем, что первый понимал и давал место многому, что составляет необходимое условие нравственного сознания, и что второй игнорировал, и потому в то время как учения Шеллинга заключали почти все элементы для возвышающего нравственного влияния, система Гегеля со своим оправданием существующего несомненно способствовала понижению нравственных требований, понижению, которое мы до сих пор чувствуем. Одним словом, из двух философов, одинаково чуждых науке, один дал (или, по крайней мере, стремился дать) идеал, который был выше существующего, идеал другого — ниже.

Удивительная судьба Шеллинга. Одаренный необыкновенными, исключительными способностями, он уже 15 лет от роду поступил в университет, 20 — занимает выдающееся место рядом с Фихте, как его первый ученик, более того, развивает уже его принципы в том направлении, которого еще не видит сам учитель; 23 лет он уже профессор в Иене, наконец, 26 создает систему, составляющую основу гегелианства, и о которой мы уже упоминали... Но в то время как Гегель усвоивает эту новую мысль, именно о полном тождестве бытия и разума, и развивает ее в продолжение всей жизни, Шеллинг уже через три, четыре года ясно видит ее недостаточность. Если все в мире есть развитие разума, то сама нравственность занимает лишь второстепенное место, более того, она есть в некотором смысле недоразумение неполного еще познания, ибо то, в чем она состоит, т. е. борьба со злом, возможно лишь там, где зло реально; если же все существующее разумно, то и зло — есть лишь призрак; если, далее, мир тождественен с разумом, то личному Боже-ству, а след<овательно> и религии как отношению к нему, нет места; сам человек с его индивидуальностью и личным досто-

инством исчезает как мимолетное явление в течение мировой «идеи», наконец, непосредственная и очевидная реальность мира обращается в бестелесную и формальную смену логических понятий. Для Гегеля все это было ничем: фиктивность нравственности, мнимость зла, безличность Бога, поглощение индивидуальности человека, формальный характер мирового развития — все это он готов был признать и признал, только бы не выйти из границ того, что он считал разумным. Иначе Шеллинг. Глубокое понимание его не могло удовлетвориться формализмом. И вот он сам оставляет свою же мысль (которой завладел Гегель) и ищет ей дополнения, углубления.

Но здесь происходит нечто странное. Трудность задачи (примирения пантеизма с религиозным сознанием) все дальше, как в лес, завлекает мыслителя. Найденные дороги оказываются одна за другой безысходными тропами; с широтою понимания растут трудности решения. Необыкновенно плодовитый писатель сразу почти замолкает. Поставив ясно свою задачу, он оказывается все менее в силах ее решить. Так проходит долгих 25 лет, и о результатах исследования доходят до публики только глухие слухи. Когда же, наконец, берлинский университет после смерти Гегеля призывает почти семидесятилетнего старца к более широкой деятельности, приглашает его сообщить результаты своего мышления, — всем становится ясно, что непреодолимые трудности задачи победили великого мыслителя, что в борьбе с ними он истратил все свои силы и что то, что он *теперь* считает великим открытием своей жизни, есть «слова, слова, слова».

Само собою разумеется, что здесь мы не можем излагать все те изменения, через которые прошла система Шеллинга. Это, во-первых, относится более к истории метафизики, чем этики, а во-вторых, само по себе могло бы представить достаточный материал для отдельного и большого исследования. Притом общую характеристику исходного пункта в развитии Шеллинга мы уже дали в начале предыдущей главы, его же позднейшие теории принадлежат более мифологии, чем философии. То учение Шеллинга, которое мы изложили в этой главе, занимает *середину* между первоначальной философией тождества и позднейшими берлинскими чтениями. Философ уже ясно сознает здесь недостаточность отвлеченного пантеизма и необходимость личного Бога, понимает все трудности этого соединения и делает первую в этом роде и в высшей степени оригинальную попытку. Но уже и здесь это соединение религии и философии возбуждает в читателе ряд тех вопросов, на борьбу с которыми

Шеллинг истратил (в молчании) всю свою остальную жизнь и разрешения которых он все-таки не достиг. Этот конец *литературной* деятельности философа накануне его тридцатилетнего молчания находит свое наиболее ясное выражение в небольшом, но чрезвычайно содержательном сочинении, носящем название «О человеческой свободе и связанных с нею предметах» (1809). Излагая его содержание, мы рассмотрим прежде всего, в чем состоит здесь основной вопрос, который ставит себе философ, затем изложим то решение, которое дает ему Шеллинг, и, наконец, покажем те новые затруднения, которые порождает подобная система.

I

Немецкая философия начала нашего века была, как мы видели выше, по преимуществу пантеистическая, в противоположность английской, как деистической. Представление о мире как находящемся в *Боге* (а не стоящем вне Его) нередко вызывало обвинения в атеизме, отрицании свободы воли и др. подобные этим упреки, которые редко были справедливы, но почти всегда опасны для личности философа как гражданина. От таких обвинений страдал и защищался Фихте (напр<имер>, в известной своей брошюре «Воззвание к обществу по поводу обвинения в атеизме, с просьбой прочитать раньше, чем оно будет конфисковано», 1799 г.). С ними же приходилось бороться и Шеллингу. Свое «Исследование о сущности человеческой свободы» он начинает именно с рассуждения о том, *действительно ли пантеизм есть атеизм и необходимо ли он связан с фатализмом*, т. е. отрицанием нравственной свободы.

Что касается до первого, то такое утверждение есть простое недоразумение. Не только современный пантеизм, но и тот, который мы находим у Спинозы, никогда не полагал, что Бог есть только *сумма* вещей. Когда мы утверждаем, что Бог *есть* мир, то это означает лишь то, что мир находится в Боге, что Бог не стоит вне его. Связка *есть* имеет здесь (как и вообще) смысл не простого тождества, но указывает на такое отношение субъекта к предикату, в котором первый есть предшествующее и внутреннее, а второй — последующее и раскрытое*.

* *Schelling*. Philosophische Untersuchungen über das Wesen d. menschl. Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. 1809. S. 340—342. (Sämmtl. Werke, Erst. Abth., VII Bd.).

Более основания имеет, по-видимому, второе обвинение, именно, что пантеизм есть фатализм. Что, напр<имер>, философия Спинозы действительно исключает всякую нравственную свободу — это, конечно, несомненно. Но есть ли это исключение следствие самого пантеизма — это другой вопрос. Можно утверждать, говорит Шеллинг, что до открытия идеализма, *реалистический* пантеизм действительно необходимо вел к фатализму. Если мир состоит прежде всего из вещей как таких, то пантеистический Бог не есть дух, но природа, и, след<овательно>, исключает всякую свободу. Но если, как то показывает идеалистическая философия, вещи суть *явления для духа* и дух прежде всего не какое-нибудь определенное бытие, но *деятельность*, воля, то и обнимающий такой мир духов Бог перестает быть железным законом природы и, по крайней мере формально, допускает свободу, не уничтожая индивидуальности*.

Но здесь мы имеем пока именно только формальное примирение пантеизма со свободой, действительное объяснение свободы может быть результатом не одного идеализма, но более глубокого исследования *второго* основного для всякого пантеизма вопроса, именно вопроса о том, *как возможно зло*, когда все создано и руководится всеблагим Богом. Этот вопрос *теодицеи* (оправдания Бога) был часто рассматриваем философами и разнообразно ими решаем. Таких решений мы находим в истории философии *пять*, и все они, как показывает Шеллинг, неудовлетворительны. Самое обыкновенное и распространенное состоит в том, что Бог создал только свободу в человеке, а то, как эта свобода была употреблена этим последним, за это Бог не ответствен. Относительно этого мнения должно прежде всего заметить, что оно предполагает какую-то совершенно мнимую, безразличную свободу, т. е. индетерминизм, *liberum arbitrium indifferentiae*, эту не только мнимую реальность, но и «язву нравственности». «Если же это безразличие свободы рассматривать не только как нечто отрицательное, но как живую и положительную способность как к добру, так и ко злу, то опять непонятно, каким образом Бог как чистое благо может быть источником способности ко злу**». — *Другое* мнение состоит в объяснении зла как некоторого *первоначального и необходимого ограничения*, свойственного всему сотворенному как такому (*malum mathaphysicum*). Именно Лейбниц полагал, что Бог не мог *по логической необходимости* сделать сотворенное

* Ibid., S. 349—52.

** Ibid., S. 354.

тоже Богом; сотворенное, оно необходимо должно быть ограниченным; эта первоначальная ограниченность и, так сказать, инертность и есть истинная причина зла; но Бог в ней не виноват, ибо она не зависела от его *воли*, но есть логическая необходимость. Несмотря на кажущуюся правдоподобность этого объяснения, оно, может быть, еще несовершеннее, чем первое. Зло, по этой гипотезе, есть недостаток силы, слабость, ограниченность, т. е. не противоположно добру, но отлично от него по степени. Но именно такое толкование нравственного зла, очевидно, ложно. Ибо простое размышление о том, что только человек, наиболее совершенное из всех видимых творений, способен, и только он один, к злу, показывает, что в основании зла отнюдь не может лежать недостаток или лишение. Дьявол, по христианским воззрениям, вовсе не был самым ограниченным существом, а скорее вполне безграничным. Неполнота бытия, в метафизическом смысле слова, вовсе не есть обыкновенный признак зла, это последнее, напротив, часто связано с таким превосходством отдельных способностей, которое редко принадлежит добру. Таким образом, основанием злу должно служить не только нечто положительное, но, можно сказать, высшая степень его»*, (что это означает, мы увидим ниже). — Третью гипотезу происхождения зла дает учение о последовательной *эманации* или истечении мира из Бога, как мы находим его (по Шеллингу) в новом платонизме, у Плотина (204—269 по р. Хр.). Плотин именно полагал, что Бог есть источник разума, разум — источник человеческой души, которая, исходя не из Бога, не имеет уже совершенства; иначе, что причина зла есть *последовательное* выделение мира из Бога**. И это объяснение Шеллинг находит совершенно недостаточным и только оставляющим в стороне сущность вопроса. Здесь совершенно не объяснено, отчего же вещи выделяются из Бога, а только ут-

* Ibid., S. 368 sqq.

** Я нарочно опускаю материя Плотина, ибо здесь некоторое сомнение. С одной стороны, Плотин утверждает первоначальное бытие (или, пожалуй, не бытие) вещества, с другой, — объясняя зло последовательной эманацией, он должен был бы видеть в радикальном зле, материи, последнюю ступень этого исхождения (см. Zeller. Phil. d. Griechen. Dr. Theil, Zw. Abth., с. 490 sq. Второго изд.). Впрочем, самое понятие эманации у Плотина подвержено сомнению, как то показывает М. И. Владиславлев (Философия Плотина, с. 78 сл. и 322), прямо называющий эту систему дуалистической (с. 327). Но для нас здесь важен не сам Плотин, а мнение о нем Шеллинга.

верждается, что выделившись, они тем самым стоят вне Его и потому несовершенны. Это выделение может иметь причиной или Бога, или вещи, или и то и другое; но если Бог — причина эманации, то Он «выталкивает вещи в состоянии зла и несчастья» — и, след<овательно>, Он виноват в зле; если вещи выделяются из Бога по собственной своей вине, то и эта первоначальная вина уже сама есть зло и мы должны опять-таки объяснить, откуда оно; или, наконец, Бог и мир разделяются взаимно по несоответствию их свойств, но это указывает на какое-то первоначальное единство Бога и мира и его собственный закон разделения, и тем делает Бога подчиненным чему-то еще более сильному и высокому, относительно которого вновь должен быть поставлен вопрос об ответственности за зло*.

Четвертая теория объяснения нравственного зла есть *дуализм*, т. е. утверждение первоначального бытия двух начал, из которых одно есть источник добра, другое — зла. Но, говорит Шеллинг, это учение есть простое отрицание объяснения, распадение и разложение самой мысли и малоосновательное сомнение в силе разума**.

Наконец, пятая, и последняя, теория, выходя из утверждения, что все положительное имеет источником Бога, видит в зле некоторую реальную сторону и некоторую отрицательную и полагает, что зло существует в Боге именно своею реальною стороною. Это теория *имманентности* зла в Боге. Но и она совершенно недостаточна, ибо, с одной стороны, делает зло мнимым, т. е. в существе дела его отрицает, а с другой — относительно этого, хотя и мнимого, зла не объясняет, откуда оно.

Итак, ни одна из рассмотренных теорий не дает ответа на поставленный вопрос. Мало того, приглядевшись ближе, мы видим, что несовершенство этих пяти теорий исключает, по видимому, всякую возможность других ответов, а след<овательно>, и вообще разрешения вопроса. Действительно, возможны только два понимания зла, именно, или видеть в нем лишь некоторую границу, отрицание, или считать его совершенно реальным. Первое учение защищал Лейбниц, и мы видели, что оно ошибочно. Что же касается второго, то оно ведет тоже к двум возможным объяснениям. Именно мы можем утверждать, или что зло находится в связи с Богом, или что оно составляет Его противоположность. Если оно находится в связи с Богом, то оно может быть или *имманентно* ему, или толь-

* Schelling, *ibid.*, S. 355.

** *Ibid.*, S. 354.

ко *косвенно* от него зависеть (учение о том, что Бог дал человеку безразличную свободу); но оба эти толкования мы нашли выше недостаточными. Если же зло составляет противоположность Бога, то оно должно быть объяснимо или через дуализм, или через эманацию; но и эти две теории, как мы видели, ложны*. Короче говоря, мы (утверждая положительное бытие зла) не можем мыслить его ни обусловленным Богом, ни находящим основание вне Его, ибо первое невозможно по достоинству Творца, второе — по Его всемогуществу (абсолютности); притом зло в этом втором объяснении лишается всякой реальности, становится мнимым**. Здесь мы подходим к основному пункту системы Шеллинга, общему ему с немецким мистиком *Яковом Бэмом* (1575—1624) и резко отличающему эту систему от систем чистого идеализма. Если зло не может быть обосновано в Боге как таком и вместе с тем должно находить в Нем свою основу, то нам остается только предположить, что оно основано *в Боге, но не поскольку он Бог, а поскольку в Нем есть нечто иное, некоторая темная «основа» бытия (Grund), некоторая «природа в Боге».*

II

Так как это положение есть краеугольный камень в системе Шеллинга, то мы должны подробно рассмотреть его. Наш философ полагает, что существование темной «основы» бытия в Боге может найти подтверждение с весьма различных сторон, и прежде всего через рассмотрение недостатков предыдущих философских направлений. Невозможно удовлетвориться, говорит Шеллинг, столь отвлеченным понятием, как, напр<и-мер>, то, которое давала древняя философия о Боге как чистой деятельности (*actus purissimus*), ни теми, которые все вновь создает новая в своих заботах удалить от Божества всякую природу. Бог есть нечто более реальное, чем только нравственный миропорядок***, и обладает совершенно иными и более жизненными силами, чем те, что Ему приписывают жалкие хит-

* Такое сопоставление этих пяти теорий находим мы не у самого Шеллинга (у которого их связь изложена несколько смутно), но у Куно-Фишера в его «Истории новой философии» (*Gesch. d. neueren Philos.* том шестой, стр. 903 и сл.).

** *Ibid.*, S. 352—3.

*** Как полагал одно время Фихте. См. выше, главу третью.

росплетения отвлеченного идеализма... Идеализм, если он не имеет в своем основании жизненного реализма, ведет лишь к пустым и абстрактным системам. «Вся новая европейская философия, — говорит Шеллинг, — с самого ее начала (у Декарта), имеет один общий недостаток, именно, что для нее не существует природы, и потому она лишена жизненных основ. Поэтому (исключительный) реализм Спинозы так же отвлечен, как исключительный идеализм Лейбница. Идеализм есть душа философии, реализм — ее тело, и только оба вместе могут составить жизненное целое. Реализм не может никогда доставить (деятельного) принципа, но он должен дать основу и средство, через которые этот принцип осуществляется, получает тело и кровь. Если философия лишена этого жизненного основания (что обыкновенно служит признаком, что и идеальный принцип в ней лишь слаб), то она теряется в системах отвлеченнейших понятий вроде *небытия*, *видоизменяемости* и т. п., составляющих совершенную противоположность с жизненною силою и полнотою действительности. Если же, с другой стороны, идеальному принципу дана полная сила, примиряющая же и посредствующая основа (бытия) удалена, то происходит тот темный и дикий энтузиазм, который проявляется в аскетическом умерщвлении плоти или, как у жрецов фригийской богини, в самооскоплении, в философии же ведет в конце концов к отречению от разума и науки»*.

Таким образом, и рассмотрение предыдущих направлений философской мысли в их несовершенстве показывает тоже, что мы нашли как необходимое условие для разрешения проблемы зла в мире именно существование в Боге того, что не есть Он сам, некоторой *темной основы бытия* (*der Grund*). Это кажущееся столь странным утверждение находит свое подтверждение еще и в иного рода размышлении. Именно должно строго различать между *основанием бытия* и его *содержанием*. Это различие составляет, как говорит Шеллинг, основную мысль всего его исследования** и в известном отношении может считаться краеугольным камнем того философского направления, которое в лице *Баадера* (1765—1814), *Христиана Вейса* (1801—1866), а отчасти и *Краузе* (1781—1832) не без успеха боролось с чистым рационализмом Гегеля. Если для Гегеля *бытие* было совершенно тождественным с разумом и, отвлеченное от всех познаваемых признаков, обращалось в нуль, в небытие, то для

* Schelling, *ibid.*, S. 356—7.

** *Ibid.*, S. 357.

философов этого направления оно представлялось как некоторая неразумная (или сверхразумная) *основа*, как проявление или утверждение радикально отличной от разума мировой или Божественной воли, т. е. обладающим некоторым совершенно особенным, дальнейшим образом необъяснимым и неразложимым признаком — существования. Разум определяет формы и свойства, в которых является это бытие, т. е. он отвечает на вопрос — *какой* предмет? Бытие же есть основа, носитель этих признаков и служит ответом на вопрос — *что* есть? *

Прилагая к Богу это понятие *основы бытия*, мы не можем мыслить эту основу ни *вне Бога*, ни, с другой стороны, составляющей Его сущность. Бог, как существо абсолютное, должен иметь основу своего бытия в самом себе (ибо ничто не существует раньше или вне Бога). «Это утверждают все философы, но они говорят об этой *основе* только как о понятии, не придавая ему реального и действительного значения. Эта основа бытия, которую Бог имеет в самом себе, не есть Бог как такой, т. е. в определенных формах существования; ибо она есть именно только основа этого существования, так сказать, только *природа* в Боге, нечто, правда, от Него неотделимое, но, однако, различимое». Различие в Боге основы бытия и действительного, определенного существования не должно быть, конечно, мыслимо в какой-нибудь временной последовательности. «В Боге нет ни первого, ни последнего, но все взаимно предполагает друг друга, одно не есть другое, но и не может быть без него» **.

К такому же выводу ведет, наконец, и рассмотрение отношения, в котором вещи, т. е. природа, может стоять к Богу. «Прежде всего должно устранить здесь понятие имманентности (т. е. от века существующих как бы готовыми в Божестве вещей); это понятие ложно, потому что предполагает мертвое (т. е. не развивающееся) бытие вещей в Боге. Мы признаем, напротив, что только понятие происхождения соответствует природе вещей. Но и оно не может находиться в Боге как таком, ибо вещи вообще *toto genere*, или, вернее, бесконечно от Него отличны. Таким образом, для того чтобы быть отдельными от Бога, они должны находить *основу* в чем-нибудь от него отличном. Но, с другой стороны, ничто не может быть вне Бога (ибо то, что стояло бы вне Его, как абсолютной реальности, было бы по тому

* Каким образом философы этого направления устраняли возникающий здесь дуализм, об этом см. ниже.

** Ibid., S. 358.

самому мнимым, фиктивным бытием). Это противоречие (совершенно подобное тому, какое мы видели выше в понятии зла) может быть разрешено лишь через утверждение, что вещи имеют свою основу в том, что находится *в Боге*, но что не есть Он сам, т. е. опять-таки в *основе его бытия*.

Итак, с разных сторон мы приходим к одному и тому же выводу. Вопрос о нравственном зле, рассмотрение общих недостатков прежних систем, общее различие основы бытия от его содержания, наконец, вопрос об отношении природы к Богу — все это ведет, раз признан принцип пантеизма (а это необходимо), к принятию в Боге некоторой *темной природы, основы всякого бытия*. Объяснить конкретно, в чем она состоит, собственно говоря, невозможно, ибо ее основное свойство есть именно отсутствие всех конкретных качеств, так как все эти качества принадлежат уже идеальной, т. е. просветленной разумом, стороне Божества. Она есть та «первичная материя» Платона, которая сама не имеет никаких качеств и в этом смысле должна быть называема не столько существующей, сколько стремящейся к (конкретному) существованию. «Если, однако, мы захотим нагляднее для человека представить эту “основу”, то мы можем сказать: она есть *влечение*, которое побуждает вечно, — Единое порождает само себя. Она сама не есть это Единое, но, однако, так же вечна, как и Оно. Поэтому, — говорит Шеллинг, — сама по себе она есть воля, но воля, которая еще лишена разума, и потому должна быть отличаема от самостоятельной и полной воли... Она есть *воля к разуму*, т. е. влечение и стремление к нему, но не сознательное, а лишь темно предчувствующее его господство*. Мы говорим здесь о сущности этого первичного стремления, как оно *само по себе* существует и как мы должны его представлять, хотя оно уже давно вытеснено или, точнее, поглощено более высоким началом (которое выросло, однако, на нем), и хотя мы не можем его чувственно представить. Однако мыслью, — продолжает Шеллинг, — мы можем постигнуть эту основу всякого бытия. А именно, хотя через вечный акт Божественного самооткровения (в мире) все, что мы видим ныне, подчинено правилам, порядку и имеет определенные формы, однако, и теперь, как и всегда, в основе мира лежит нечто бесформенное... Это есть та непостижимая

* Мы здесь видим до какой степени малооригинально учение Шопенгауэра о воле как основе мира. В существе дела оно есть только поверхностное понимание одного из учений Шеллинга (и Фихте).

основа *реальности* вещей, тот неразложимый остаток (бытия), который никакая мысль не в силах далее объяснить и который навсегда остается в основе. Из этого неразумного и происходит разум. Но без предшествующего мрака нет никакой реальности в творениях... Бабы жалобы на то, что неразумное есть корень разума, что ночь сделана началом дня (основанные притом отчасти на недоразумении, именно на непонимании того, что это воззрение не исключает, как мы увидим ниже, главенства разума), весьма характерны для современных философских систем, которые все желают добыть *fumum ex fulgore* *, что, однако, не удалось даже насильственным дедукциям Фихте. Всякое рождение есть рождение из мрака в свет; семена должны быть зарыты в землю и умереть во тьме, чтобы из них возник светлый образ растения, который развивается уже под лучами солнца; человек зачинается во чреве матери; только из мрака неразумного (именно из чувства, влечения этих источников познания) рождаются светлые мысли. Таким же образом, — заключает наш философ, — должны мы представлять себе и то первоначальное влечение: оно стремится к разуму, которого еще не знает, подобно тому как мы в наших стремлениях ищем неизвестного еще и безымянного блага; и в этом предчувствии оно движется как бурное море, подобное первичной материи Платона, движется по темным и неизвестным законам, неспособное создать ничего твердого» **.

Итак, один элемент Бога, а в Нем и мира, есть основа бытия, или темная воля. *Второй* основной Его элемент есть разум, или «Слово». Читателю, знакомому с содержанием предыдущих глав этого сочинения, должны быть совершенно ясны основания этого утверждения. Идеализм, начиная с Канта, дает целый ряд аргументов, доказывающих разумность мира. Именно Кант показывает, что в основе законов природы лежат категории разума; Фихте приходит к выводу, что самое бытие объектов как таких есть лишь продукт в развитии самосознания; наконец, Шеллинг (в первой половине своего развития) утверждает совершенный параллелизм в развитии природы и духа. Одним словом, факт мирового разума несомненен, и вопрос может быть только об его отношении к «основе бытия». Но

* Т. е. добыть *дым* реального бытия из *молнии* чистой мысли. Мы переводим здесь, как и в некоторых других местах, не буквально, но следуя смыслу речи.

** Ibid., S. 359—360.

и этот вопрос (по крайней мере, с его формальной стороны) не представляет затруднений. Из предыдущих рассуждений должно быть ясно, что оба элемента не стоят друг против друга, но должны составлять одно жизненное единство в Божестве. Разум нуждается в реальной основе бытия, а основа бытия, будучи именно стремлением к разуму, способно воспринять его действие. Одним словом, мы должны представлять первоначальное состояние Бога (и в Нем мира) как зарождение разума в «основе бытия». «Соответственно природе влечения, которое, как темная основа, есть первое брожение (Regung) божественного бытия, в Боге происходит некоторое внутреннее *представление*, через которое, так как оно не может иметь никакого иного предмета, кроме самого Бога (ибо Бог есть все), Божество понимает само себя, является себе раскрытым (sich selbst erblickt in einem Ebenbilde). Через это представление Бог, собственно говоря, и происходит, хотя пока еще только в самом себе; оно существует здесь еще только у Бога, и есть Бог, родившийся в Боге. Это представление есть вместе с тем разум — слово или разгадка первоначального влечения — и начало вечного духа*.

Весь мир есть ничто иное, как действие этого мирового разума на *основу бытия*, просветление этой последней, разделение того, что было скрыто и смутно в ней, иначе говоря, весь мир есть процесс самоосуществления и самосознания Божества, через которое Оно достигает своего ясного и раскрытого образа. «Природа в Боге есть поэтому ничто иное, как божественное стремление к самораскрытию, воля к откровению, темное желание, стремление Божества к ясному образу. Этот ясный образ (Ebenbild), предчувствуемый уже в темноте стремлений и светящийся уже в темной основе бытия, Шеллинг, по примеру Якова Бэма, называет *идею*. Цель этой идеи есть божественное всеединство, но уже просветленное и воспринятое. Природа в Боге (темная воля) есть тоже всеединство, но еще скрытое и неразвитое: здесь оно хаотично, в идее же гармонично. Таким образом, “основа бытия” и конечная цель развития по сущности одно и то же, только в “основе” все неразвито, а в цели — раскрыто: поэтому и процесс самооткровения Божества есть ничто иное, как *внутреннее Его развитие*»**.

* Ibid., S. 360—61.

** Kuno-Fischer. Schelling, S. 906.

III

Прежде чем мы пойдем дальше и покажем, какую роль играет зло в этом процесс развития Бога, мы должны объяснить, каким образом Шеллинг примиряет, через свое понимание Божества, религиозное сознание с пантеистической философией. Ибо это примирение есть один из важнейших пунктов его системы и одно из наиболее глубокомысленных учений всей немецкой философии.

Религиозное отношение возможно лишь к личному Божеству. Поэтому пантеизм, по крайней мере тот вид его, какой мы нашли у Фихте и Гегеля, уничтожает религию. Если Бог есть «нравственный миропорядок» (Фихте) или «диалектически развивающаяся идея» (Гегель), то правильнее было бы называть Его «законом мира», а не Богом, и таким образом прямо и ясно устранить всякое недоразумение. Но такое отрицание личности в Божестве имеет чрезвычайно важные и печальные последствия. Человек оказывается живущим в *мертвом мире*, его нравственная деятельность — лишенной объективной опоры, и то, что ему представляется как высшая форма жизни — личность и ее сознание, — низведенными на степень средства (почти игрушки) мировых законов, наконец, мировое зло никогда и никак не оправданным, т. е. нравственно необъяснимым. Таковы последствия отвлеченного пантеизма, но не меньше затруднений представляет и обыкновенное религиозное понимание. Именно, если Божественная личность есть нечто данное, исконно существующее, законченное и несовершенное, то весь мир сравнительно с нею теряет всякий смысл. Если высшая правда осуществлена уже в самом Боге ранее всякого бытия мира, то создание этого мира ничего не может к ней прибавить, оно *не нужно* ни нравственно, ни метафизически. Равным образом развитие мира (раз уже он создан) или его совершенствование тоже не только бесполезно, но и непонятно: Всесовершенное Существо сделало бы проще, *сразу* сообщить миру все возможное достоинство. Наконец, как уже много раз было упоминаемо, факт существования зла становится при таком понимании совершенно необъяснимым. Мы уже не говорим о том, что такое Божество мертво, очоченело в своем совершенстве.

Итак, и прежняя пантеистическая философия, и обыкновенное религиозное сознание, оба возбуждают равные сомнения: пантеизм уничтожает *личность* Божества; религиозное сознание — *отделяя Его от мира* — делает Его мертвым; и оба они

не в состоянии объяснить зла в мире. Шеллинг разрешает эту дилемму тем, что Бог *делается личным через пантеистическое действие в мире*; Он не есть «абсолютно данная личность» (как полагает обыкновенное религиозное сознание), но становится такою только через свое воздействие на темную основу бытия; Он не есть, однако, только разум (или закон самого мира), как полагает современный пантеизм, но разум, действующий на нечто радикально *иное*, чем Он сам, т. е. разум, живущий на темной основе бытия, а это и составляет свойство личности как такой. Ибо реальная личность есть «нечто самостоятельное (и разумное), покоящееся на независимой от нее основе, и именно так, что оба эти элемента взаимно проникают друг друга и составляют одно существо. Поэтому Бог через соединение в нем идеального принципа (разума) с (относительно независимой) от этого разума «основой бытия», причем, однако, эта основа и разум необходимо соединены в нем, есть именно высшая личность. Но только через эту связь Бога с природой и основывается в Нем личность» *.

Через это решение Шеллинг соединяет противоположность пантеизма и теизма. С одной стороны, пантеизм прав, утверждая, что Бог живет в мире и мир находится в Боге, но он ошибается, монистически объясняя это взаимодействие. Бог не есть только закон или порядок самого мира, но действие разумного начала на нечто, от него безусловно отличное, на «основу» бытия. С другой стороны, религиозный теизм прав, утверждая личность Божества, но ошибается, полагая, что эта личность есть нечто законченное, абсолютное. Божество *становится* самим собою и создает свою личность, порождая мир, т. е. действуя своим еще безличным разумом на «основу бытия». Иначе говоря, примирение пантеизма и теизма происходит у Шеллинга через утверждение, что *Бог становится Богом через свое действие в мире* или, иначе, через учение о рождении Божества в развивающемся Космосе. Рождение личности Божества и происхождение и развитие мира — есть одно и то же.

IV

Мы оставляем пока всякую критику этого учения в стороне. Она будет уместнее, когда мы познакомимся с системою Шеллинга во всей ее полноте. Теперь же мы должны перейти к его

* Schelling., *ibid.*, S. 394—5.

учению о *возможности* зла и показать его связь с изложенным учением о происхождении Божественной личности.

Мы видели выше, что процесс развития мира, или Бога в мире, есть действие разумного начала на темную основу бытия, причем хаотическое состояние ее сил переходит в гармоническую связь, через их разделение и правильное, т. е. соответствующее разуму, соединение. «Но легко видеть, что при противодействии темных влечений “основы”... эта внутренняя связь сил в ней может быть нарушена лишь через целый ряд последовательных разрешений и что на каждой ступени этого разделения сил возникает в природе некоторое новое существо, которого душа (как связь этих сил) должна быть тем совершеннее, что больше в ней разделено то, что в других существах еще связано (в хаосе основы)...» Каждое из возникающих таким образом в природе существ заключает, следовательно, в себе два принципа, но в различной степени, т. е. некоторую первичную материю или слепую волю и разумный элемент. «Тот принцип, по которому каждое творение принадлежит к “основе” и тьме, есть *собственная воля* его... Этой *собственной воле* творений противоположен другой элемент, именно разумный, который есть *всеобщая воля* и для которого первый должен стать только средством. Когда же, наконец, через последовательное превращение и разделение всех сил и самое внутреннее и глубокое существо первоначального хаоса («основы») достигает света (разума) и им озаряется, тогда и воля тех существ (которая служит выражением этого момента развития), хотя и остается отдельной... однако становится тождественна с разумом, сохраняя бытие “основы”, так что оба принципа на этой ступени составляют уже нечто целое и единое. Такое возвышение самой глубины “основы” к свету (разума) происходит, из видимых творений, только в человеке. В человеке соединены как все могущество темного начала, так и вся сила светлого. В нем живет как глубочайшая “основа”, так и высочайшее небо, эти два *центра* мироздания»*.

Но именно здесь-то и открывается возможность нравственности. Условий нравственности (а след<овательно>, и нравственного зла) два — *свобода*, или относительная независимость от Бога (ибо в Нем и в том, что прямо от Него зависит, — нет места злу), и *личность* (без которой нет нравственной ответственности). Человек же свободен (ибо в нем живет «основа», принцип, в существе дела от Бога не зависящий) и вместе с тем

* Ibid., S. 362—63.

он личен, ибо личность, или дух, как мы видели выше, есть «разум, покоящийся на независимой от него основе, причем, однако, оба элемента проникают друг друга и составляют одно существо». Таким образом, будучи свободным духом, или личностью, человек заключает в себе *возможность зла*: в нем оба принципа — «основа бытия» и «разум» — делимы, т. е. «основа» бытия сохраняет еще некоторую самостоятельность. «Если бы в человеческом духе единство общих начал было так же неразрешимо, как в Боге, то человек не отличался бы от Бога (т. е. Бог не открыл бы себя в форме личного духа). Но то единство, которое в Боге окончательно, должно быть в человеке еще делимо — а это и создает возможность добра и зла. Мы говорим именно *возможность зла* и ищем показать и объяснить именно эту *делимость* обоих принципов. Вопрос о действительности зла будет предметом совершенно другого исследования. То, благодаря чему человек может отделяться от Бога (а это отделение и есть зло), есть его *самостоятельность*, вырастающая на «основе» природы, самостоятельность, которая, в соединении с идеальным принципом, становится *духом*. Самостоятельность, или самостоятельная воля человека, есть результат взаимодействия темной «основы» и мирового разума, но (в отличие от прочих существ в природе) это взаимодействие достигает здесь высшей ступени, создает личность, или дух, как некоторое *самостоятельное и целое существо*. Дух, будучи реальной и глубокой связью разума и основы, стоит выше одного разума, как конкретное бытие стоит выше отвлеченного понятия. Поэтому он, подчиняясь искушению «основы» (т. е. простому желанию жизни), *может* отречься от мирового разума, или всеобщей воли, может противопоставить себя гармонии мирового развития, иначе говоря, может выйти из границ этого развития и нарушить то, что составляет смысл этого развития, — постепенное проникновение разума в хаос основы. Таким образом, возможность зла в мире обусловлена появлением личного духа или, говоря словами Шеллинга, *делимостью* в этом последнем «основы» (как основы самостоятельной воли) от разума. Таким образом, и происходит в воле человека отложение сделавшейся духом самостоятельности от светлого начала разума, т. е. распадение тех элементов, которые в Боге неразделимы*.

С этой точки нравственное зло не есть, как то думал, например, Лейбниц, некоторый недостаток реальности, *malum*

* Ibid., S. 364—365.

metaphysicum, напротив, оно становится возможным только в человеке, т. е. там, где оба основных принципа мира — основа бытия и разум находят свое высшее выражение. Зло вообще отличается от добра не материально, т. е. по содержанию, а по гармонии или распределению составных элементов. Зло есть неправильное отношение индивидуального духа к общему, нарушение равновесия в нем сил, т. е. своего рода мировая болезнь*, одним словом, разрушение целого и дисгармония.

Мы рассмотрели теперь вопрос о *возможности* зла. Эту возможность мы открыли в существовании индивидуального духа, т. е. самостоятельной «основы» возвысившейся до разумной личности. То, что такой личный дух стоит выше своих составных элементов (т. е. «основы» и разума), делает его способным — так как он не есть еще вечная любовь — отвергнуть разум и тем самым впасть в болезнь зла, в дисгармонию с самим собою (ибо разум остается все-таки его необходимым элементом). Теперь перед нами возникает второй вопрос, именно о *действительности* зла, ибо не все же возможное имеет реальность. Это не значит, чтобы мы хотели объяснить, откуда в каждом индивидуальном случае происходит зло; наша задача состоит в объяснении, откуда зло вообще, т. е. где причина его *всеобщего* распространения в мире.

Нельзя сказать, чтобы ответ, который дает здесь Шеллинг, был совершенно ясен, но, насколько мы понимаем его несколько смутное изложение, действительность, т. е. всеобщее распространение в мире зла, объясняется искушением человека через «темную основу». Разделимость обоих начал в человеке дает *возможность* уклонения от мировой гармонии, мотивом же такого уклонения служит воля к жизни, поскольку она побуждает человека сохраняться в своей отдельности. Через это индивидуальное выдает себя не за член целого (каким оно действительно должно быть в Космосе), но за цель саму по себе, за нечто окончательное и самостоятельное, а таким образом становится *против* Бога, или Божественного откровения в мире. Но эта «воля к жизни» есть, как мы знаем, ничто иное, как та же темная «основа» бытия, или «старая природа», ибо эту основу мы характеризовали выше именно как неопределенную волю к проявлению вообще или к жизни. Эта воля достигает только в человеке духовной самостоятельности, и, следовательно, только здесь, в индивидуальном духе, может сознательно противопоставить свою любовь к жизни и сохранению,

* Ibid., S. 365—66.

т. е. себя как *индивидуальную волю*, — всеобщей или разуму и тем создать зло, т. е. отложение индивидуального духа, от Бога и Космоса*. Таким образом, через появление человека, т. е. индивидуального духа начинается второй период мира, именно *история*, в противоположность первому — царству природы. «Как в *первоначальном творении* темное начало должно было существовать как “основа” бытия (чтобы свет разума мог вырасти на этой основе), также и рождение *духа* должно иметь под собою тоже некоторую основу, и это — второй вид темного начала, долженствующий быть здесь тем выше, чем дух выше простого разума. Это и есть пробужденный через возбуждение темной “основы природы” *дух зла*, т. е. *дух раздвоения* светлого разума и темного бытия, против которого может бороться в свою очередь лишь высший *дух любви* (последняя ступень в развитии мира), как в первоначальном периоде против хаотических движений первоначальной природы боролся *разум*, имеющий (соответственно своей более простой задаче) идеал более низкий, чем идеал любви».

V

Мы разрешили теперь вопрос о зле в мире и показали как его природу (раздвоение через индивидуальный дух), так и условия его возможности и господства. Но это решение требует некоторого важного дополнения; именно, должно показать отношение нравственного зла к *свободе* человека. Предыдущее исследование делает, по-видимому, человека *орудием* «основы», и, след<овательно>, как бы разрушает его свободу, а с нею и нравственную ответственность. Стоящий на высшей ступени природы и сам служащий началом «царства истории», человек оказывается «искушаемым» темной силой, которая тянет его назад, в недра природы, «подобно тому как, стоя на высокой и крутой вершине, испытываешь головокружение и как-будто слышишь тайный голос, зовущий броситься в пропасть»**.

Каким образом это искушение совместимо со свободой человека — вот вопрос, на который мы должны теперь ответить.

История философии дает два решения вопроса о свободе воли: индетерминисты утверждали, что воля вообще свободна

* Ibid., S. 373—76.

** Ibid., S. 381.

и что эта свобода состоит в способности действовать без мотивов; детерминисты, напротив, отрицали всякую свободу и учили, что воля всецело определяется извне данными и предшествующими причинами. Оба учения, по мнению Шеллинга, одинаково ложны: первое потому, что без мотивов вообще никакое решение немыслимо — это очевидный факт; если же *такая* свобода существовала бы, то она по самой своей природе была бы одинакова со *случайностью*, т. е. отрицанием разумности и всякой нравственности; с другой стороны, детерминизм ведет к фатализму, уничтожает вменяемость нравственных проступков и вообще превращает человека в «психический механизм»*. При неудовлетворительности обеих противоречащих теорий, мы должны стать *выше* их. Это именно и сделал Кант через свое открытие «умопостигаемой свободы». В то время как и детерминизм вообще отрицает причинную зависимость человеческих действий, а детерминизм также вообще ее утверждает, Кант старается показать, что сама причинная связь, равно как и обуславливающее ее время не принадлежат вещам самим по себе, но представляют те необходимые формы, которые вносит в познание сам познающий субъект, т. е. они суть формы его же мышления. Поэтому причинная зависимость имеет не абсолютную реальность, но лишь видимую, т. е. составляет закон лишь *явлений для субъекта*. Рассматривая вопрос о свободе воли с этой точки зрения, мы легко убеждаемся, что такая свобода действительно существует, но не в мире явлений, который весь и насквозь, как выражался Шопенгауэр, связан законом причинной связи, а в мире «вещей в себе», где нет ни времени, ни причинной зависимости, ни вообще тех форм, которые вносит в познание сам познающий субъект. В мире явлений все определено предшествующим состоянием вещей, в мире же, «постигаемом разумом» (т. е. не связанном нормами чувственности и рассудка), — нет ни предшествующего, ни последующего, ни причины, ни действия, но лишь *сам себя* определяющий дух, т. е. «умопостигаемая свобода». Свойства такого свободного и самостоятельного духа составляют его «умопостигаемый характер». Действуя сообразно этому своему же характеру, дух определяется не чуждыми и внешними ему причинами, но лишь своею же природою, т. е. остается вполне свободен. Но для *познающего* субъекта — эти же действия располагаются во временный ряд, причем предыдущее является причиной, а последующее результатом, и таким образом, *для внешнего позна-*

* Ibid., S. 382 sq.

ния внутренняя целость и самозаконность духа, как вещи в себе, являются разорванными, разложенными и подчиненными законам причины. «Вообще только идеализм (Канта), — говорит Шеллинг*, — возвел учение о свободе в ту сферу, где она только и становится понятной. Умопознаваемая сущность каждой вещи, а особенно человека, стоит, по учению идеализма, вне всякой причинной связи, равно как вне и выше времени вообще. Поэтому такая сущность не может быть определена через предшествующие состояния, так как она сама, скорее, предшествует всему, что в ней происходит и произойдет, и притом предшествует не по времени, но по понятию, как абсолютное единство, долженствующее быть полным и законченным раньше, чем станут в нем возможны какие-нибудь отдельные действия или определения. Мы выражаем здесь кантовское учение не вполне его словами, однако так, как он сам, по нашему мнению, должен был бы его выразить, чтобы оно стало вполне понятным»**.

Но это кантовское учение об умопостигаемой свободе и таком же характере (которое, впрочем, Шеллинг излагает здесь не вполне точно) представляет еще не окончательное решение вопроса. Именно, мы вправе спросить, откуда же этот самый умопостигаемый характер человека; есть ли он такое же творение, как все другое, или нет? Действительно, если сущность человека дана ему Богом, то хотя бы вся деятельность первого и вытекала бы из нее по некоторой уже внутренней, из самой сущности деятеля вытекающей необходимости, т. е. свободно, однако сама эта сущность, сам этот умопостигаемый характер был бы для человека извне данным, наложенным, необходимым. Разрешением этого недоумения и служит Шеллингово учение о «первоначальном, или исконном, акте воли», которым человек *сам себе* создал или выбрал известный умопостигаемый характер. «Откуда проистекает, — спрашивает наш философ, — эта внутренняя необходимость умопостигаемого существа? Здесь именно мы достигаем того пункта, в котором только и могут быть соединены необходимость и свобода, если они вообще соединимы. Будь этот умопостигаемый характер мертвым бытием и, относительно человека, данным, то и нравственная свобода, и вменяемость были бы уничтожены, ибо все действия человека суть необходимые последствия этого его ос-

* Ibid., S. 383.

** Не может быть сомнения, что Шеллинг значительно изменяет здесь *смысл* кантовского учения.

новного характера. Однако в действительности именно эта внутренняя необходимость и составляет свободу, *так как основной характер человека есть его же собственное дело*». Так как самопознание есть не первоначальный акт, но предполагает уже существование заранее объекта своего познания, т. е. «себя», то и этот акт воли, которым каждый человек, еще до создания мира вообще, определил свой характер, должен быть представляем нами как некоторый еще себя не сознававший *исконный выбор между злом и добром**. «Человек хотя и рождается во времени, он создан, однако, раньше мироздания. И дело, которым он определил всю свою временную жизнь, само не принадлежит времени, но должно существовать от века: оно не предшествует по времени жизни, но проходит через нее, независимое от времени, как вечный акт. Через него жизнь человека простирается до начала творения, и по нему он стоит вне сотворенного, свободный и сам себе начало»**.

VI

Итак, вопрос о свободе человека разрешен теперь нами. На предыдущих страницах были также рассмотрены и вопросы о природе зла, возможности его появления, и о причинах господства его в мире. Но отношение Бога ко злу было еще только слегка затронуто нами, и потому мы должны теперь, вместе с Шеллингом, спросить себя — зачем Бог допустил всеобщее распространение зла. Иначе говоря, здесь мы подходим к вопросу теодицеи, или оправдания Бога, которого разнообразные трудности были показаны выше.

Вопрос этот, как показывает Шеллинг, имеет две части: 1) есть ли зло необходимое следствие творения мира или откровения, иначе говоря, мог ли Бог сотворить мир, в котором зло отсутствовало бы, и 2) если зло есть *conditio sine qua non* мира, то зачем Бог приступил вообще к творению? Что касается до первого вопроса, то уже предыдущие рассуждения о роли «основы» в мире дают на него достаточный ответ. Эта «основа» есть хотя еще не само зло, но его прямое условие. Но как мы видели выше, она, в известном смысле, существует раньше Бога, есть его собственный элемент и в этом смысле не зависит от Его воли. «Сам Бог для своего существования нуждается в

* Schelling, *Ibid.*, S. 384—5.

** *Ibid.*, S. 385—6.

этой «основе», причем различие Его от мира состоит только в том, что эта основа не вне Его, но в Нем». Эта «основа» в Боге составляет, как мы видели выше, условие Его личности. «Он не может снять этого условия иначе, как уничтожив самого себя. Все, что Он в состоянии, — это овладеть этой «основой» через любовь, и обратить ее в свою же славу» *. — Не будь «основы», не было бы вообще ничего реального. Таким образом, допущение «основы» есть не только *conditio sine qua non* мира вообще, но и самого Бога. Если же это кажется странным, особенно зная, что «основа» есть источник и зла, то мы должны вспомнить то, о чем не раз уже говорили выше, именно, что зло вообще может истекать из Бога, но не поскольку Он — Бог, а поскольку в Нем есть некоторая темная «основа» бытия.

Что же касается до второго вопроса, т. е. зачем же Бог вообще приступил к творению мира, то и на него ответ тоже не труден. Это творение не есть результат, так сказать, логической необходимости в Боге, но только нравственной **. Если бы Бог, зная, что творение мира будет иметь результатом появление зла, отказался от него, то он тем самым отказался бы и от творения добра. Это значило — ради избежания противоположности любви отрицать самую любовь, т. е. приносить в жертву абсолютно-положительное и вечное тому, что существует только как противоположность и временно ***.

Разрешив формально вопрос теодицеи, т. е. объяснив, каким образом Бог мог допустить зло, мы, однако, не имеем еще ответа на то, какой смысл имеет существование зла в мире. Мы видели, правда, что оно, в известном смысле, необходимо, раз мир существует, но еще не объяснили его общей роли и конечной судьбы в мировом развитии. Между тем эта роль в высшей степени важна.

Смысл зла состоит в приведении мира в такое состояние, в котором он познает необходимость сознательного возвращения к Богу и полного слияния с Ним в любви, *конечная же судьба* зла будет состоять в обнаружении его несамостоятельности и ложности.

Действительно зло, как мы его объяснили выше, т. е. как отложение индивидуального духа от Целого, по самой своей природе неразумно и не может сохраниться. Индивидуальный

* Ibid., S. 375 и 399.

** Ibid., S. 397.

*** Ibid., S. 402.

дух, отрицая свое единство с всеобщей волей (разумом), тем самым уничтожает самого себя, ибо то, что выделило его самого из хаотической и темной «основы», был именно, как мы видели, мировой разум. Таким образом, зло, нарушение индивидуальным духом мировой гармонии, есть не война, но только *бунт*: зло становится против добра не как равный ему противник, но как возмущившийся подданный; это есть борьба «отдельной воли со всеобщей, индивидуума с миром, человека с Богом, одним словом, бессилия со всемогуществом. Как же можно в подобном случае сомневаться в исходе этой борьбы? Мы должны прежде всего понять здесь, в чем состоит сила зла, и отсюда нам обнаружится его полное бессилие. Не в слабости зла лежит это бессилие, но именно в его силе, в этой заимствованной от добра, но в сущности неотъемлемой от последнего силе» *. Поэтому концом мирового развития (т. е. откровения Божества) должно быть необходимо «разрешение зла в добро и обнаружение совершенной мнимости первого» **.

Такова будет конечная судьба зла, что же касается до его *смысла* в мировом развитии, то он совершенно ясен после предыдущих исследований. Зло было необходимо, чтобы стал возможен индивидуальный дух, т. е. чтобы мир был не слепым орудием Божества, но *добровольно и свободно* слился с Ним в одну *гармонию любви*. «Воля основы должна сохраниться в своей свободе, пока все не исполнится, все не станет действительным. Если бы она раньше была подчинена (разуму), то и добро вместе со злом осталось бы в нем скрытым (не развитым). Но добро должно восстать из мрака в деятельность, чтобы затем вечно пребывать с Божеством; а зло должно отделиться от добра, чтобы навсегда обратиться в ничтожество». Если же мы, далее, спросим, почему совершенство не явилось с самого начала, то «на это нет другого ответа, как уже данный, и именно, что Бог есть *жизнь, а не мертвое совершенство*. Все же живое имеет свою судьбу и подвержено страданиям и происхождению. Этому свободно подчинился и Бог, и именно уже *тогда*, когда, чтобы стать личным, Он отделил светлое начало (разум) от темного (основы бытия)» ***.

* *Kuno-Fischer*, loc. cit. P. 935 sq.

** *Schelling*, loc. cit. S. 405.

*** *Ibid.*, S. 404 и 403.

VII

Здесь мы подходим к последнему и «высшему вопросу» всего исследования. Уже давно читатель задает себе вопрос, откуда же произошло это первое различие между разумом и темной основой бытия. Ибо *или* эти два начала абсолютно различны и не имеют точки соприкосновения — но тогда мы попадаем в совершенный дуализм (который есть отрицание самой философии, ибо радикально выделяет одно начало из разума, и тем должен признать его вполне непознаваемым); *или* существует нечто, обоим началам общее», — но тогда мы возвращаемся, по-видимому, к монизму, и перед нами возникают вновь те вопросы о зле, об отношении мира к Богу, об многом и Едином, именно для разрешения которых мы и признали выше необходимым своеобразное начало «темной основы бытия», отличное от разума*.

Так как абсолютный дуализм невозможен, ибо ему противоречит несомненное взаимодействие обоих начал (разум живет на «основе», а основа подвергается влиянию разума), то нам необходимо предположить, что действительно оба начала или элемента имеют какой-то общий исходный пункт, в котором они еще не разделены (Indifferenzpunkt, как прежде называл это Шеллинг). Это бытие, существующее раньше как разума, так и «основы», наш философ называет *первоосновой* (Urgrund), или, так как оно в полном смысле есть исходный пункт мирового процесса, которому уже ничто не предшествует и который сам ни на чем не основан, *самоосновой* (Ungrund). Приняв в соображение, что эта безразличная первооснова не есть еще Бог, или, по крайней мере, не есть еще личный Бог, или дух (ибо личность *происходит*, как мы видели, через взаимодействие уже разделенных начал разума и темной «основы»), мы видим, что вышеуказанные недоумения идеалистического или реалистического монизма здесь оказываются устраненными. Мы видели, что эти затруднения состоят, напр<имер>, в невозможности примирить пантеизм с теизмом, учение о Боге как законе всего мира с человеческой свободой, единство (пантеистического) Бога с разнообразием вещей и т. п. Но для первоосновы эти затруднения не существуют; она еще не есть Бог, ни пантеистический (ибо в ней нет еще мира), ни теистический (ибо первооснова еще не личный Бог); в ней нет еще ни закона

* Ibid., S. 406.

мира, ни, с другой стороны, свободы. Только *после* выделения из первоосновы обоих элементов мироздания — разума и основы бытия — возникают все эти противоположности и с ними все указанные вопросы. Но мы уже видели, что вопросы эти вполне разрешимы на почве такого «вторичного дуализма»*.

Мы рассмотрели теперь все содержание Шеллингова трактата, и остается только соединить изложенные учения в одно целое, дать общую картину «ступеней Божественного откровения». Исходный пункт мирового развития есть, как мы сейчас видели, безразличная еще первооснова, которая лишь отдаленным образом может быть названа Богом. Из нее выделяются два противоположные элементы — разум и основа бытия (темная воля). Действия разума на основу бытия создает Божественную *личность* и ступени ее откровения в мире (которые суть также и ступени развития самого Божества). Этих ступеней две — царство природы и царство истории (человека). Природа есть действие разума на «основу», разделение первоначального хаоса в гармонические соединения сил. Когда разум окончательно проникает основу, является духовная *личность* человека и тем открывается второй период Божественного откровения, который есть вместе с тем и происхождение личности в самом Божестве (пантеизм). Но в личности человека заключена и возможность зла, ибо темная основа еще неразрывно соединена в нем с разумом (всеобщей волей). Будучи волею к жизни, она внушает и человеку *личную* любовь к жизни, к индивидуальному самосохранению во что бы то ни стало, а следовательно, и сопротивление мировой гармонии. Таким образом, является нравственное зло, эта — «болезнь мира». Но зло не может сохраниться; утверждая свою личность, человек не может отрицать мировой разум, который только и выделил эту личность из хаоса основы. Таким образом, открывается третий момент мирового процесса, именно возвращение человека (и природы) в лоно Божества, но возвращение уже сознательное, т. е. проникнутое Божественной любовью, а не то безразличное бытие первоосновы, которое служило исходным пунктом. Мировой процесс, или развитие Божества, будет иметь результатом, что Бог станет всем во всем. Ибо выше разума, выше самой нравственной личности стоит любовь, которая и есть истинное религиозное чувство!

* Ibid., S. 406 sqq.

VIII

Таково содержание статьи Шеллинга. Мы изложили ее с особенною подробностью по той причине, что эти учения составляют в известном смысле *высший пункт в развитии немецкой метафизики*. Те учения, которые явились затем, представляют сравнительно с этой теориею или одностороннее развитие одного из ее принципов (как то мы видели в системе Гегеля), или крайне поверхностные и, в существе дела, заимствованные метафизические гипотезы (как то мы найдем у Шопенгауэра и особенно Гартмана), или, наконец, те попытки, которые хотя и были сильны в критических опровержениях других систем и в указании затруднений, стоящих на дороге всякой метафизики, однако в своих собственных построениях дают лишь отдельные ценные мысли и исследования, в *целом* же не в состоянии подняться даже на *уровень* тех вопросов, которые ставили себе Кант, Гегель и Шеллинг; таковы метафизические учения, во-первых, Гербарта и Бенеке¹, во-вторых, Транделенбурга² и, в-третьих, Лотце.

Здесь было бы неуместно входить в подробности метафизических теорий, явившихся в Германии в таком чрезвычайном количестве и разнообразии. Эта печальная для философии эпоха, результатом которой был современный нам скептицизм и отсутствие *всякой* философии, будет отчасти изложена в следующих главах, отчасти же вообще лежит вне пределов нашего исследования. Но два вопроса должны здесь остановить наше внимание, а именно: 1) почему изложенная система Шеллинга может считаться высшим пунктом немецкой метафизики XIX века и 2) можем ли мы ее считать хотя сколько-нибудь удовлетворительным решением «задачи мира»?

Учение Шеллинга (как оно изложено в трактате о свободе) есть потому высшая точка немецкой метафизики, что в ней признаны оба верховных философских принципа, т. е. как мистицизм, так и идеализм, и сделана наиболее гениальная попытка их объединения. — Что такое философский мистицизм? Под мистическим в общежитии разумеют обыкновенно нечто таинственно, сверхъестественное, т. е. недоступное мысли. Собственно говоря, то же самое, только в более систематическом виде утверждает и философский мистицизм. Одно учение составляет его главное содержание, как мы встречаем его у мистиков всех эпох и народов, а именно, учение о том, что разум и мысль не представляют ни основы бытия, ни конца мирового развития. *Началом* мирового процесса все мистики считают

некоторый непознаваемый мыслью источник *бытия*, который один и сообщает миру реальность; реальность, или бытие, по их мнению, не есть логическое понятие, но нечто большее всякого понятия, доступное нашему пониманию не через мысль, но лишь *непосредственно*, по нашему *соучастию* в этом бытии (напр<имер>, через волю). Концом же мирового развития мистики считают *любовь*, т. е., след<овательно>, тоже не какое-нибудь логическое совершенство понятия (вроде, напр<имер>, гегелевского «абсолютного духа»), но *реальное* и вместе с тем сознательное (в отличие от исходного пункта мирового процесса) единство частного с Целым, т. е. всеединство, или принцип «всего во всем». Мышление же (и разум) мистики почитают лишь за *средство* перехода от первоначального, бессознательного всеединства к окончательному, сознательному всеединству в любви и потому отрицают его абсолютный характер. Такова *объективная* сторона мистической метафизики, как мы ее находим отчасти у Плотина (204—269 по р. Хр.) и Дж. Бруно (1548—1600), и особ<енно> у Эккарта († 1329)³ и Якова Бэма (1575—1624). *Субъективная* же, психологическая сторона этих учений вполне соответствует объективной, а именно, если основа мира есть не понятие, но реальное и непознаваемое бытие, то постижение этого бытия человеком тоже возможно лишь *иррациональным* образом, через соучастие или слияние с ним, и именно реальное соучастие в бытии первоосновы и любовное слияние с Целым в окончательном акте Божественной любви, т. е. в мистическом восторге.

Рассматривая такое общее учение философского мистицизма, мы находим, что он сродни (как то ни кажется странным) философскому *материализму*, а именно в том, что оба направления утверждают некоторую реальную и непостижимую мысль *основу бытия* в мире, но в то время как материализм считает такую основу *вещество вообще* (понятие — полное разнообразных противоречий), мистицизм видит в нем *волю*, т. е. нечто *реальное в духе* (понятие тоже весьма неясное). Это метафизическое сходство мистицизма и материализма особенно ясно видно из постоянных жалоб мистиков на отвлеченность и формализм разумных понятий, которые якобы не способны передать конкретного и реального, жалоб, вполне соответствующих тем упрекам, которые делают идеальной философии материалисты, доказывающие, что она «висит в воздухе» без реальной основы.

Какие бы преимущества не представляла метафизическая гипотеза мистицизма, для нее (как и для материализма) осо-

бенное затруднение представляют два вопроса, а именно: 1) о происхождении и смысле разума и 2) о личном единстве. Действительно, объяснить, как может происходить из *основы бытия* разум, мы можем тоже лишь разумно, т. е. показав какое-нибудь логическое основание для такого выделения. Но ведь это самое объяснение предполагает уже, что разум есть действующая сила в самой еще безразличной первооснове и, след<овательно>, не происходит в ней, но имеет совершенно абсолютное значение. Кроме того — и на этом тоже постоянно спотыкаются мистики — постижение бытия первоосновы предполагает в человеке особый *орган познания*, иной, чем разум (ибо первооснова еще не разумна, или, пожалуй, сверхразумна). Но такой мистический орган познания есть совершенно безосновное предположение, мало того, противоречит всем данным научной психологии.

Другой чрезвычайно трудный для всякого мистицизма вопрос есть сознательная *личность*. Подобно разуму, эта последняя представляется нам абсолютным началом, Я, самосознанием, которое мы (по-видимому) совершенно не в силах построить из чего-нибудь другого. *Построение* личности из каких-нибудь метафизических элементов (вроде, напр<имер>, воли у Шеллинга) представляет притом еще особую, и именно *нравственную*, трудность. Построенный таким образом индивидуум не имеет, строго говоря, большего нравственного достоинства, чем всякое другое произведение природы, и потому не только не может быть целью нравственного развития, но необходимо должен явиться лишь как *средство* для достижения всеединства мира.

Таковы свойства философского мистицизма, этого первого элемента системы Шеллинга; второй ее элемент есть *идеализм*. Идеализм есть учение, прямо противоположное мистицизму. Если этот второй признает бытие отличным от мышления, то первый отождествляет их; мистицизм, далее, допускает иной род познания, кроме разумного, для идеализма — это абсурд; наконец, мистицизм считает (отвлеченный) разум лишь переходною ступенью в развитии мира, а для идеализма — разум есть абсолютное начало.

Если достоинство мистицизма состоит в том, что он может объяснить факт *ограниченности* разума и разумного познания (ибо действительно все дедукции природы были всегда неудачны), то, с другой стороны, идеализм, рассматривая мир как продукт разума, может легко объяснить господство в природе разумных законов. Вместе с тем, отождествляя разум с созна-

нием, он придает индивидууму верховное нравственное значение (как то мы видели у Фихте).

Но и недостатки идеалистической метафизики отнюдь не меньше ее достоинств, и мы видели (напр. в главе о Гегеле) в какую игру понятий необходимо превращаются все попытки мыслить бытие тождественным разуму.

Итак, и мистицизм, и идеализм одинаково не выдерживают критики. Ход немецкой метафизики привел Шеллинга именно к этому выводу. Идеализм в системе тождества оказался «уничтожающим природу», догматический мистицизм (в системе Якова Бэма) — уничтожающим свободу человека и его личность. Результатом этой критики и является новая система Шеллинга, именно как попытка *примирить*, по-видимому, противоположные начала идеализма и мистицизма, взаимно дополнив их.

Что теория Шеллинга имела в виду именно такую задачу, это должно быть ясно из предыдущего ее изложения. Главное учение мистицизма состоит, как мы видели, в утверждении некоторой еще не разумной *основы бытия*; это учение составляет краеугольный камень и в системе Шеллинга, который резко жалуется на то, что для новой философии «существуют только отвлеченные понятия и отсутствует природа». — Главное же учение идеализма есть предположение *свободы*. Идеализм, как мы его встречаем у Фихте и Гегеля, стремится свести реальные отношения и причинную связь вещей к категориям чистой мысли. Но чистая мысль есть именно то, что по учению идеализма составляет сущность личности. Поэтому разумная личность через это учение освобождается от гнета природы, постигает, что природа есть произведение ее же (или того же) разума, и тем превращает гнет *данного* извне содержания в свободный, (т. е. самозаконный) процесс собственного развития. Что именно свобода есть основной мотив идеализма, нам прямо говорят и Фихте и Шеллинг*.

Утвердить эту свободу человека (идеализм) и вместе с тем сохранить реальность бытия (мистицизм) — вот основная задача Шеллинга. Такая истинно философская и глубокомысленная постановка вопроса и заставляет нас считать его исследова-

* *Fichte*. Erste Einleitung in die W.-L. (S. Werke, I Abth. 1 Bd. S. 432—35) и System d. Sittenlehre nach. d. Principien d. W.-L. (S. W., IV Bd. S. 35 sq). *Schelling*. Ueber d. Wesen d. Freiheit (S. Werke, I Abth. VII Bd., 350 sq).

ние «О свободе человека» верховным пунктом немецкой метафизики, дальше которого она не пошла.

Ответив таким образом на первый из поставленных нами вопросов, именно о связи Шеллингова исследования с другими течениями немецкой философской мысли, мы должны теперь перейти ко второму, и именно, рассмотреть, почему и эта метафизическая попытка потерпела крушение, подобно всем прочим. Мы не будем здесь останавливаться на частных недоумениях возбуждаемых этою теорией*, равно как оставим в стороне и общий вопрос о философском достоинстве идеализма (теории на наш взгляд *радикально* ложной. См. ниже гл. о Шопенгауэре) и мистицизма (многие учения которого уже прямо опровергнуты научной психологией). Допустим, след<овательно>, что главная задача метафизики состоит в правильном соединении (мистического) реализма и (идеалистической) свободы и что Шеллингу удалось совершить это соединение относительно личности человека, т. е. сохранить ей как полную свободу, так и полную реальность. Но, уступив все это Шеллингу (в чем, однако, нет крайней нужды), можем ли мы признать его решение *задачи мира* хотя бы сколько-нибудь удовлетворительным? На этот вопрос мы должны отвечать совершенно отрицательно.

Основное затруднение, которое встречает здесь теория Шеллинга, может быть выражено вкратце след<ующим> образом: объяснив *свободу человека*, эта теория не была в состоянии объяснить *свободу Божества* (т. е. имманентность Ему закона развития космоса). Мы видели, что для Шеллинга личность (а с ней и свобода) Божества *происходит* в космосе через воздействие безличного разума на темную основу бытия. При этом допустимы два возможных предположения: или первооснова, из которой выделяются эти два элемента мира, есть уже само Божество и разум; или это лишь «точка безразличия субъективного и объективного», как то выражал Шеллинг раньше, т. е. некоторое такое совершенно неопределенное бытие, к существованию которого мы лишь можем заключать, видя взаи-

* Напр., что такое может означать домировой и свободный выбор души какого-нибудь определенного умозрительного характера, т. е. каковы могут быть причины, почему разные души выбрали при этом различное? Или эти причины даны в их духе — и тогда опять исчезает свобода; или они опять-таки свободно произведены самим субъектом, но тогда вновь возникает прежний вопрос о том, почему субъект произвел их именно такими, а не другими, т. е. рассуждение обращается в бесконечный ряд.

модействие (или соответствие) между субъектом и объектом, разумом и реальностью. В первом случае мы опять возвращаемся к вопросу о взаимодействии (но уже в Божестве) реального и идеального элемента, и перед нами возникают все те же затруднения как идеализма, так и реализма, которых мы думали избежать. Во втором же — перед нами становится никогда еще не разрешенная никаким мистицизмом задача: вывести разумное из чего-нибудь иного, чем сам разум (все равно, будь то воля, или первооснова бытия, или материя), задача уже потому не решаемая, что всякий вывод или дедукция есть показание какой-нибудь разумной же необходимости и, след<овательно>, предполагает уже разумную природу в самой первооснове. Отказываясь же от такой разумной дедукции и призывая на помощь сравнения, принцип «соучастия в воле» первоосновы, мистический восторг и т. п., мы можем назвать себя религиозными подвижками, поэтами или как угодно иначе, но не философами, т. е. не учеными, и *такой* мистицизм есть отрицание философии.

Было бы нелепо предполагать, что Шеллинг не замечал этой дилеммы, ставшей на его пути. Напротив, исследуя его дальнейшие сочинения, мы с совершенной ясностью видим, что на борьбу именно с этим затруднением, т. е. на выяснение отношений *разума в Божестве к темному бытию в Нем же*, он посвятил все свои силы. Но изучение этих же сочинений показывает нам, что этот основной вопрос им в действительности разрешен не был. То, что он считал в конце своей жизни за его решение (различие отрицательной и положительной философии или логически возможного и реально действительного), есть лишь слабое повторение догматической системы Лейбница и вместе с тем злоупотребление неясными понятиями возможного и необходимого, которые уже столько раз вели философов к мнимым открытиям «задачи мира».

Такой исход наиболее глубокомысленной из метафизических систем нашего времени нельзя считать случайным; он был глубоко обоснован в самом ложном направлении этой науки в Германии. Построение метафизической системы потому еще невозможно в наше время, что те термины и понятия, которые составляют материал для этого построения, сами недостаточно определены и обоснованы. К таким основным для всякой метафизики понятиям принадлежат, напр<имер>, понятия разума, силы, причины, вещества, сознания, возможности, необходимости и т. п. Но, скажут нам, в выработке этих понятий и состоит философия, и ни одна метафизическая система не берет

их готовыми и не уклоняется от этой работы. Здесь мы подходим к одному важному пункту нашего исследования, который должен быть раз на всегда разъяснен. Именно, критическая обработка и выяснение понятий *чисто аналитически*, на наш взгляд, не может дать несомненных результатов, и причина этого следующая: *мы обладаем критерием истины для простых логических отношений, но не имеем критерия простоты их*. Пусть нам дано, напр<имер>, какое-нибудь понятие А. Исследуя его, мы можем убедиться, что оно несовместимо с понятием Б, что их соединение возбуждает в нас *чувство* несовместимости или отрицания. Но мы не имеем (не выходя из области аналитической логики) никакого средства для определения того, есть ли действительно понятие А — простое или сложное. Объединенные словом его признаки могут быть *активно* вызваны в наше сознание лишь через это же слово (т. е. через известный двигательный процесс), и никакой другой власти над этим понятием, кроме удержания его несколько десятых секунды в области ясного сознания (активная апперцепция), мы не имеем*. Таким образом, особенной аналитической способности, т. е. способности отделить один признак из целой группы их (усилив его чрез внимание), мы не имеем, ибо само наше внимание ограничено двигательными процессами, т. е. в нашем случае выразительными движениями слова.

Если это так, то совершенно ясно, что, *чувствуя* несовместимость понятий А и Б, но не всегда будучи в силах их *логически* анализировать (это возможно лишь, когда каждому их признаку соответствует, напр<имер>, отдельное слово), мы не в состоянии определить (логически), *все* ли А несовместимо с Б или только какой-нибудь один из его признаков. Иначе говоря, если мы не выходим из области чисто логической обработки понятий, для нас достижима истина только относительно простых отношений, но мы не можем определить, *что просто*; след<овательно>, и вообще аналитическая или логическая обработка понятий не заключает в себе достаточного ручательства истины.

Этим мы произносим приговор почти над всеми метафизическими системами первой половины нашего века и вместе с тем заканчиваем здесь изложение учений его трех величайших

* Подробности этого процесса и его *экспериментальное* доказательство см. в моем психологическом исследовании: *Beiträge zur Theorie d. sinnlichen Aufmerksamkeit* (Philos. Studien, herausg. von W. Wundt, IV, 3).

представителей — Фихте, Гегеля и Шеллинга. Оставляя за собой наиболее трудных для понимания философов, читатель, вероятно, вздохнет с облегчением. Но автор не без некоторой тайной цели с особенною подробностью излагал эти, в существе дела, отжившие системы. А именно, многое показывает, что мы живем во время, весьма благоприятное возрождению метафизики, хотя и в ином виде. Распространение метафизического пессимизма, философского эволюционизма, крайнего мистицизма и отчасти даже теоретического спиритизма — все это знаки времени. Предыдущее изложение, показывая гибель великих метафизических теорий первой половины нашего века, имеет именно в виду предостеречь против повторения старых ошибок, за которые уже столько раз платилась философия, делая один шаг вперед и затем два назад. Эта же судьба несомненно предстоит и новой метафизике, если она захочет «венчать здание» раньше, чем специальные науки заложили фундамент. Если такие истинно гениальные и глубокомысленные метафизические системы, каковы были Гегелева и Шеллингова, потерпели полное крушение, то какова же будет судьба большинства современных нам «философий», которые не в силах возвыситься даже на уровень тех вопросов, какие ставили себе гиганты чистой мысли в первой половине нашего века!

