



С. А. АЛЕКСЕЕВ

Шеллинг

Шеллинг (Friedrich-Wilhelm-Joseph Schelling, 1775—1854) — знаменитый немецкий философ, выдающийся представитель идеализма в новой философии. Родился в нюртембергском городке Леонберге. Отец его занимал высшие духовные должности. Ш. рано обнаружил блестящие способности. 15 лет он поступил в Тюбингенский университет с характеристикой «ingenium praesox». В университете интересы Ш. делились между философией и теологией. В первых работах Ш. — «философско-критическом объяснении библейского рассказа о грехопадении» и «о мифах, исторических сагах и философемах древнего мира» — проводится мысль о необходимости философско-исторического истолкования Библии в противовес грамматическому и догматическому. В сущности Ш. намечает здесь тот историко-критический метод, который впоследствии получил детальную разработку в ново-тюбингенской школе. В предисловии к «Жизни Иисуса» Штраус отмечает Ш. как своего предшественника. В университете Ш. не оставался чуждым влиянию общественных настроений. Веяния Французской революции и энтузиазм нарождающегося романтизма нашли в нем и в кружке его друзей живой отклик. Как переводчик марсельезы¹ Ш. получает строгий выговор от герцога вюртембергского, приехавшего в Тюбинген с целью обуздать расходившуюся молодежь. Скоро интересы Ш. сосредоточиваются исключительно на философии. Он знакомится с философией Канта, с первыми работами Фихте и 19 лет сам выступает на философское поприще сначала как последователь и истолкователь Фихте. По окончании курса Ш. три года исполняет обязанности домашнего учителя в условиях, весьма благоприятных для его собственных занятий. За это время он успевает хорошо ознакомиться с математикой, физикой и медициной и выпускает несколько значи-

тельных работ: «Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur», «Ideen», «Von der Weltseele». В последних двух обрисовывается уже натурфилософское мировоззрение Ш. В 1798 г. Ш. знакомится с Гете и заинтересовывает его своей натурфилософией. Благодаря стараниям Фихте и поддержке Гете Шеллинг получает в том же году профессуру в Иене. Здесь 23-летний профессор с чрезвычайной смелостью и энергией принимается за развитие своего собственного мировоззрения, все более и более освобождающегося от влияния непосредственных предшественников. В это же время Ш. вступает в тесное общение с кружком романтиков — братьями Шлегель, Гарденбергом² и др. Душою этого кружка была Каролина Шлегель, жена А. В. Шлегеля³, игравшая в литературных сферах Германии роль немецкой Сталь⁴. Влияние ее на представителей романтической и философской литературы было очень велико. В наибольшей степени испытал на себе это влияние сам Ш., приобретший в Каролине Шлегель ближайшего друга, а впоследствии преданную жену. Куно-Фишер с полным основанием называет Каролину музой Ш. Ее интерес к философским вопросам, и главное — безграничная вера в философский гений Ш., обуславливали тот душевный подъем, которым характеризуется наиболее продуктивный период его жизни, доставивший ему громкую славу и большое значение среди современников. После смерти Каролины (1809) литературная деятельность Ш. почти совершенно прекратилась и только речь его с кафедры напоминала Германии о бывшем властителе умов. Сначала Каролина Шлегель желала брака между Ш. и ее дочерью от первого брака Августой Бемер. После неожиданной смерти Августы Каролина перенесла свое материнское чувство на Ш. Однако это чувство скоро изменилось в своем характере. Разрыв со Шлегелем, приведший к формальному разводу, дал возможность закрепить романтическое «Wahlverwandschaft» брачным союзом. В Иене (1799—1803) Ш. обнаружил наиболее плодотворную деятельность. Кроме чтения лекций и издания своих главных сочинений по натурфилософии и философии тождества он издавал два журнала: «Zeitschrift für speculative Physik» и «Kritische Journal der Philosophie» (последний — вместе с Гегелем). Уже в это время Ш. стал главою школы, распространившей свое влияние на различные отрасли наук и литературы. Необычайный успех Ш. объясняется как благоприятными для него условиями, так и особенностями его дарований. В его философском энтузиазме была какая-то стихийная, покоряющая сила. Вместе с тем о его непреклонную и

мощную личность разбивались все направленные против него враждебные воздействия. В этом отношении он вполне оправдывал данное ему его кружком прозвище «гранит». К числу выдающихся современников, состоявших с Ш. в личных отношениях, принадлежали кроме уже упомянутых Шиллер, Фихте, Гегель, Якоби, Стеффенс, Окен, Эшенмейер, Виндишман, Платен⁵. Со многими из них Ш. был в дружбе, в большинстве случаев, впрочем, непродолжительной: гордый и самолюбивый Ш. не терпел около себя людей, ему равных и не подчиняющихся его влиянию, особенно в сфере его специальности. Этим главным образом объясняется разрыв Ш. с Фихте, его духовным отцом в философии, и Гегелем, его университетским товарищем и другом. Эти же особенности характера Ш. объясняют почти непрерывную борьбу его с многочисленными врагами. В большинстве случаев литературные нападки на Ш. носили личный характер и даже имели вид не совсем опрятных памфлетов, касавшихся интимных сторон его жизни (напр<имер>, полный яда памфлет, приписываемый Бергу: «Lob der allerneuesten Philosophie»)⁶. С своей стороны и Ш. обнаруживал в полемике личную страстность, часто переходившую за пределы справедливости и даже его собственной объективной оценки, проявлявшейся лишь впоследствии. В этом отношении характерна его полемика с Якоби. После беспощадной и уничтожающей критики (в «Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen») его философии чувства, Ш. спустя 17 лет в своих лекциях по истории философии отдает должное этому философу и, критикуя «отрицательную» философию разума, вооружается аргументами Якоби против своего главного врага — Гегеля. Враждебное отношение Ш. к Гегелю выразилось лишь отчасти в предисловии к сочинению Кузена и обнаруживалось преимущественно в лекциях и частных письмах. Здесь Ш. характеризует гегелевский идеализм как филигранную обработку понятий, имеющую в истории лишь эпизодическое значение, как извращение его собственной натурфилософии и превращение живой природы в гербарий засушенных растений. Но и по отношению к Гегелю наступило время спокойной и объективной оценки: еще более чуждые Ш. философские течения гегелевской «левой» школы заставили его пренебречь второстепенными разногласиями и почувствовать свое родство с недавним врагом. В лекциях Ш., читанных в Берлине в 1841—1842 гг. и обнародованных Паулусом, находится уже полное признание системы абсолютного идеализма как замечательного завершения его собственной философии то-

жества. Кроме Иены Ш. был профессором в Вюрцбурге, Мюнхене, Эрлангене и Берлине. Конец жизни Ш. омрачен был судебным процессом против Паулуса, обнародовавшего без разрешения Ш. его лекции в берлинском университете. Процесс окончился не в пользу Ш., так как суд затруднился признать обнародование лекций, связанное с критическим обсуждением, за предусмотренную законом «перепечатку». Оскорбленный Ш. навсегда прекратил чтение лекций. Последние годы глубокой старости Шеллинг провел окруженный оставшимися ему верными друзьями и многочисленной семьей (через три года после смерти первой жены он вступил во второй брак). За год до своей смерти Ш. получил от короля Максимилиана II, своего бывшего ученика, посвященный ему сонет, заключительная строфа которого очень метко характеризует широкий и возвышенный полет его философской мысли: «Du wagst die Klüfte kühn zu überschreiten, wozu die Weisen keine Brücke fanden, die Gläubige und Denker stets entzweiten».

Философия Ш. не представляет из себя вполне объединенного и законченного целого, а скорее несколько систем, последовательно развитых им в течение жизни. Не следует, однако, думать, чтобы эти системы вовсе не были связаны между собою. Напротив, мировоззрение Ш. развивалось органически, как бы порождая новые отпрыски из одного главного ствола. Переходя от исследования одной области к другой, Ш. обыкновенно заботился о приведении этих различных отделов в гармоническое, освобожденное от противоречий единство. Тем не менее различные основные принципы, получившие преобладающее значение в отдельные периоды его творчества, а также те новые проблемы и области, разработке которых он отдавался, полагали между этими периодами весьма заметные грани. *Первый период* в развитии философии Ш. состоит в исследовании гносеологической проблемы об основном принципе познания и возможности познания с точки зрения видоизмененного Фихте критицизма. Здесь Ш. не отклоняется в общем от пути, намеченного Фихте. Главной задачей *второго периода* является конструирование природы как саморазвивающегося духовного организма. Система тожества, характеризующая *третий период*, состоит в раскрытии идеи абсолютного как тожества основных противоположностей реального и идеального, конечного и бесконечного. В *четвертом* периоде Ш. излагает свою философию религии — теорию отпадения мира от Бога и возвращения к Богу при посредстве христианства. К этому же периоду примыкает в качестве дополнения «положительная» философия,

известная только по читанным Ш. лекциям. В ней философия религии излагается не как предмет рационального познания, а как интуитивно открываемая истина. С этой точки зрения положительная философия является в то же время философией мифологии и откровения. Исследование проблемы познания приводит Ш. к точке зрения наукословия. Прежде всего Ш. устанавливает, что основной принцип должен отличаться безусловностью и полным единством. Это безусловное и единое можно искать в сферах объективного или субъективного. В первом случае мы приходим к догматическому разрешению проблемы, во втором — к критическому. Ошибка догматизма состоит в том, что он принимает объекты за нечто безусловное, между тем как в действительности каждый объект обусловлен субъектом. В объектах или вещах нельзя искать основного принципа познания. Но и субъект в свою очередь не есть нечто безусловное, а обусловлен объектом. Поэтому для обоснования познания необходимо подняться выше обусловленности субъекта и объекта. Таким высшим является безусловный субъект или безусловное «я». Это понятие следует мыслить, по Ш., совершенно аналогично Спинозовской субстанции. Абсолютное «я» есть нечто первоначальное, абсолютно единая причина самого себя — и вместе с тем абсолютная, все производящая сила. Считая свою точку зрения вполне согласной с духом критицизма, Ш. подвергает традиционное понимание Канта решительной критике. Самую грубую ошибку современных ему кантианцев Ш. видит в признании «вещей в себе». Понятие это служит источником непримиримых противоречий и приводит критицизм к противоположной ему догматической точке зрения. Отрицание понятия «вещи в себе» Ш. обосновывает двояко: исходя из практического и из теоретического критицизма. Как критицизм, так и догматизм выведены каждый из одного принципа, в первом случае — из понятия субъекта, во втором — объекта, и в этом смысле являются системами тождества. Их существенное различие сказывается в сфере практической философии. Догматизм есть философия необходимости, критицизм — философия свободы. *Свобода*, в сущности, есть основной и самый ценный принцип критицизма, с которым и должна сообразоваться вся система. Но понятие «вещи в себе» как некоторого абсолютного объекта стоит с понятием свободы в непримиримом противоречии. Субъект, которому противостоит абсолютно независимый объект в виде непознаваемой «вещи в себе», не может быть свободным. Лишь в том случае, если объект всецело и без остатка выводится из субъекта, может идти речь о сво-

боде и может быть установлено понятие абсолютного субъекта. Но и в сфере чисто теоретической «вещь в себе» должна быть признана понятием недопустимым. Познание есть совпадение представления и познаваемой вещи. Предмет, совершенно не зависимый от познания и абсолютно чуждый деятельности представления, никак не может согласоваться с представлением, а потому и не может быть познан. Таким образом, понятие познания не допускает существования абсолютно чуждого познанию объекта, т. е. «вещи в себе». При предположении такого объекта факт познания становится невозможным и немислимым. Мало того: Ш. устанавливает, что, допуская мир «вещей в себе», мы приходим к очевидной нелепости. Если духу познающего субъекта противостоит мир «вещей в себе», не имеющий с ним ничего общего, то воздействие этого мира на познающий дух становится непонятным и во всяком случае может быть мыслимо лишь как нечто совершенно случайное. Между тем мир кажется нам закономерным. Наш рассудок устанавливает закономерные принципы, которые почему-то вполне совпадают с ходом мировых событий. Выходит, что как будто бы этот абсолютно чуждый и независимый от нас мир «вещей в себе» каким-то непостижимым образом повинуетя совершенно для него чуждым законам нашего же рассудка. «Никогда не существовало, — восклицает Ш., — более странной и забавной системы». Может ли быть, чтобы этому учил сам Кант? Ш. отвечает на этот вопрос отрицательно и винит во всем современных ему кантовских «иерофантов», которые, предпочитая букву кантовской философии ее духу, вносят в нее непримиримый дуализм. Вина Канта, по мнению Ш., заключается лишь в том, что он дал повод к подобным толкованиям, разъединив теоретическую и практическую философию, которые в сущности составляют одно целое с центральным понятием абсолютной свободы. Правильно понятая система Канта приводит к строгому гносеологическому монизму, т. е. к полному отрицанию «вещи в себе» и к признанию всего познания свободно развивающимся из абсолютного «я». Критика «вещи в себе» — этой ахиллесовой пяты всего критицизма — сделала неизбежным для Ш. переход к субъективному идеализму Фихте. В самом деле, если даже предположить вещь в себе как чисто проблематическое или пограничное понятие, мы не можем избавиться от следующей дилеммы: или «вещи в себе» существуют, или не существуют (*tertium non datur*). Если «вещи в себе» существуют, мы приходим к той коренной несообразности чудодейственного совпадения мирового порядка с законами разума, которую так

метко разоблачил Ш. Очевидно, единственно возможное решение дилеммы — второе, состоящее в утверждении, что «вещей в себе» нет. Ш. не заметил только, что, «освобождая» критицизм от противоречия, он сам в действительности освобождался от влияния исторического Канта и, разрушая пути критицизма, переходил к свободной метафизике. Итак, — утверждает Ш., — объекты не существуют вне духа, но возникают в духе, в самотворческом духовном процессе. В этом процессе необходимо различать бессознательную, или подготовительную, стадию и следующее за ней сознание. То, что является созданным в бессознательном процессе, представляется пробудившемуся сознанию как нечто извне данное — как внешний мир, или *природа*. Природа развивается совершенно свободно. Чистая и автономная воля есть то духовное начало, которое находится в основе этого развития. В этом утверждении Ш., вместе с Фихте, антиципирует философию воли Шопенгауэра. Фихте лишь абстрактно наметил бессознательный процесс развития природы и оставил неразработанной весьма важную задачу, состоящую в обнаружении этого развития в конкретной действительности. Для разрешения этой задачи нужно обратиться к содержанию эмпирических наук и конструировать развитие природы, применяясь к данному фактическому материалу. Необходимо пробиться из тесных рамок абстрактных рассуждений «в свободное и открытое поле объективной деятельности». Эту задачу и взял на себя Ш. во втором, *натурфилософском*, периоде своей деятельности. Обращение к натурфилософии вытекало не только из философских проблем: оно требовалось также развитием эмпирических наук и вообще отвечало всем интеллектуальным интересам того времени. Неясные и загадочные явления электричества, магнетизма и химического сродства привлекали в конце XVIII в. общее внимание. В это же время обнародовал свое открытие Гальвани⁸, учение о флогистоне сменилось кислородной теорией Лавуазье⁹ и в медицинском мире Германии распространилась теория возбудимости Броуна. Все это требовало объединения и общего объяснения. Между всеми новооткрытыми явлениями природы смутно чувствовалось какое-то родство и зависимость. Нужно было найти общий принцип, раскрывающий загадку природы и дающий возможность установить внутреннюю связь всех ее проявлений. Такой принцип могла дать только философия. Ш. ясно понял запросы времени и направил свои силы на их удовлетворение. В нем было необходимое для разрешения натурфилософских проблем сочетание глубокой философской мысли с трезвым и зорким взглядом на-

туралиста. И если натурфилософия Ш. оказалась во многих отношениях предприятием неудачным и давшим лишь эфемерные результаты, то причину этого следует видеть не в отсутствии у Ш. необходимого таланта или познаний, а в чрезвычайной трудности натурфилософских проблем, особенно в то время, при полной неразработанности эмпирических наук. Натурфилософия Ш. имела несколько выражений в многочисленных сочинениях, написанных одно после другого в период времени от 1797 до 1802 г. Первые сочинения имеют характер набросков или эскизов. По мере развития своего мирозерцания Ш. дополнял и видоизменял прежде высказанные взгляды и излагал свою теорию в новых, более законченных и обработанных формах. В последних его натурфилософских сочинениях зарождается уже новая фаза его философского развития, выразившаяся в философии тождества. Сначала внимание Ш. обращено было преимущественно на конкретные и чувственные проявления природы. Здесь пантеизм Ш. имеет натуралистический и даже антирелигиозный характер. Характерно относящееся к этому времени натурфилософское стихотворение Ш., обнародованное целиком только после его смерти: «Eriku-reisches Glaubensbekenntniss Heinz Widerporstens»¹⁰. В нем Ш. нападает на туманную религиозность некоторых романтиков (главным образом Шлейермахера и Гарденберга) и исповедует свою религию, которая видит Бога только в том, что осязаемо, — и действительно, обнаруживает Его в дремлющей жизни камней и металлов, в прозябании мха и растений. Задачей Ш. было проследить развитие природы от ее низших ступеней до высших проявлений сознательной жизни. Вся природа для Ш. есть дремлющая интеллигенция, приходящая к полному пробуждению в человеческом духе. Человек есть высшая цель природы. «Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt, der Geist, der sich in Allem bewegt» — восклицает Ш. в вышеупомянутом стихотворении. Основным принципом натурфилософии Ш. является *единство*. С точки зрения этого принципа вся природа представляет как бы один бесконечно разветвляющийся организм. Внутренние силы, обуславливающие развитие различных частей этого организма, всюду одни и те же. Только путем взаимного осложнения и комбинаций они дают столь разнообразные внешние проявления природы. Между неорганической и органической природой нет резких границ. Ш. решительно отвергает точку зрения витализма, предполагающую для объяснений жизненных процессов особые жизненные силы. Неорганическая природа сама производит из себя органическую. В

основе как той, так и другой лежит единый жизненный процесс. Источником этого процесса является *мировая душа*, оживляющая всю природу. Сущность жизни состоит во взаимодействии сил. Но взаимодействие существует лишь там, где встречаются противоположные силы. Поэтому эту противоположность, или *двойственность*, следует признать и в том, что составляет основу жизни, т. е. в мировой душе. Но эту двойственность не следует понимать как абсолютное начало; напротив, она коренится в единстве мировой души и вечно стремится к синтезу или примирению, что и осуществляется в *полярности*. Двойственность и полярность являются универсальными принципами природы и всякого развития. Всякое действие возникает от столкновения противоположностей, всякий продукт природы обуславливается противоположно направленными деятельностями, относящимися одна к другой как положительное к отрицательному. Материя есть результат отталкивательных и притягательных сил; магнетизм выражается в противоположности полюсов; такую же противоположность положительного и отрицательного обнаруживает электричество; химическое сродство наиболее резко обнаруживается в противоположности кислот и щелочей; вся органическая жизнь, по теории Броуна, состоит в соотношении противоположных сил раздражимости и раздражения; наконец, само сознание обусловлено противоположностью объективного и субъективного. Натурфилософское исследование, по Шеллингу, коренным образом отличается от эмпирического. Натуралист исследует природу с ее внешней стороны, как готовый внешний предмет; при таком исследовании самая сущность ее остается скрытой и неисследованной. Натурфилософ представляет природу не как нечто данное, но как изнутри образующийся объект. Он заглядывает в самую глубину этого творческого процесса и открывает во внешнем объекте внутренний субъект, т. е. духовное начало. «Настало время, — говорит по этому поводу Ш., — когда может быть восстановлена философия Лейбница». Поскольку натурфилософия постигает сущность этого внутреннего начала природы, она может конструировать развитие природы *a priori*. Конечно, в этом построении ей приходится проверять себя данными внешнего опыта. Но опыт сам по себе выражает только случайное, а не внутренне необходимое. Простейшим проявлением природы является *материя*. Первая задача натурфилософии состоит в конструировании материи, как пространственно-трехмерного феномена, из внутренних сил природы. Так как материю и все ее свойства Ш. сводит всецело на соотношение

первичных сил, то это конструирование он называет общей дедукцией динамического процесса. III. категорически отрицает атомистическую, или корпускулярную, теорию. В основу динамического процесса он полагает две самые общие и первоначальные силы: *притяжение* и *отталкивание*. В самом конструировании материи он отмечает три момента. Первый состоит в равновесии двух противоположных сил в одной точке; в обе стороны от этой точки идет возрастание противоположно направленных сил. Такое соотношение сил есть *магнетизм*. В конструировании материи магнетизм обнаруживается как линейная сила и обуславливает собою первое пространственное измерение. Вторым моментом является разделение сил, связанных в первом в одной точке. Такое разделение делает возможным распространение сил притяжения и отталкивания под углом к первоначальной линии магнетизма. Этим моментом обуславливается образование второго измерения. Ему соответствует сила *электричества*. Если магнетизм следует назвать линейной силой, то электричество есть сила поверхностная. Синтез магнетизма и электричества образует третий момент, в котором линия магнетизма пересекает поверхность распространения электричества. В результате конструируются все три пространственные измерения. Границы материальных предметов суть не что иное, как границы действия сил притяжения и отталкивания. Но этих сил мало, чтобы образовать непроницаемое тело. Как границы тела, так и его внутреннее строение состоят из фиксированных точек притяжения и отталкивания. Эта фиксация производится третьей общей силой, которая синтезирует в каждой точке тела две противоположные силы. Эту третью силу, пронизывающую насквозь и во всех направлениях динамическое строение тела, III. называет *тяжестью*. От нее зависит плотность тела. Среди сил природы ей соответствует сила *химического сродства*. Тяжесть есть сила, конструирующая материю в ее последнем моменте, определенно связывая все силы притяжения и отталкивания. Химическое сродство обнаруживается уже на образовавшейся материи тоже как синтезирующая сила, заставляющая разнородные тела проникать друг в друга и создавать новые качественно различные виды материи. Описанный порядок конструирования материи не следует понимать в смысле временного порядка. Это идеальные и безвременные моменты, открываемые лишь интроспективным анализом динамической природы материи. Динамические процессы, конструирующие видимую материю III. называет процессами первого порядка, или продуктивной природой в

первой *потенции*. Процессы эти недоступны опыту, так как они предшествуют образованию материи. Только процесс третьего момента (тяжесть), совпадающий с появлением материи, обнаруживается и в опыте. Всем этим процессам соответствуют такие же процессы, совершающиеся уже в образовавшейся материи. Это процессы второго порядка, или продуктивная природа во второй потенции. Здесь мы имеем дело с теми явлениями магнетизма и электричества, которые нам известны в опыте. Тяжести во второй потенции соответствует химизм. Сила тяжести обуславливает образование тела как наполняющего пространство и делающего его непроницаемым. Ей противопоставляется деятельность второй потенции, делающая пространство проницаемым, что происходит через разрешение синтеза сил притяжения и отталкивания. Эта реконструирующая сила, вносящая жизнь в застывшие и омертвелые формы, называется *светом*. Деятельность магнетизма, электричества и химизма соединяется в одной общей деятельности — *гальванизме*. В гальванизме Ш. видел центральный процесс природы, представляющий переходный феномен от неорганической к органической природе. Соответственно трем основным деятельности неорганической природы (магнет<изм>, электр<ичество> и химизм) Ш. устанавливает (под влиянием Кильмейера)¹¹ три основные деятельности органической природы: *чувствительность, возбудимость и производительную силу*. Натурфилософия Ш. сравнительно с другими периодами его философской деятельности имела наибольшее влияние и успех; в ней находили удовлетворение люди самых различных интересов. Для представителей естественных наук натурфилософия являлась системой, обнаруживающей внутреннюю природу явлений, совершенно не поддающуюся эмпирическому исследованию и объяснению. Единство всех сил природы, их внутреннее родство и связь, постепенное развитие природы по ступеням неорганического и органического мира — вот основные идеи Ш., вносящие и поныне вносящие свет во все области естественно-исторического исследования. И если натурфилософия Ш., взятая в целом, не могла быть включена в содержание наук, то явление ее основных идей и принципов на последующее развитие различных областей знания было далеко не эфемерное. Под несомненным влиянием Ш. открыт был в 1820 г. Эрстедом¹² электромагнетизм. Между сотрудниками и последователями Ш. в этом периоде выдаются геолог Стеффенс, биолог Окен, сравн. анатом К. Г. Карус, физиолог Бурдах, патолог Кизер, физиолог растений Несс-фон-Эзенбек, медик Шельвер и Валь-

тер, психолог Шуберт. Особенно сильно сказалось влияние натурфилософии Ш. на медицину. Натурфилософский принцип раздражимости оказался совершенно совпадающим с популярной в то время теорией Броуна. Под влиянием двух приверженцев Ш. — Рошлауба¹³ и Маркуса в Бамберге появилась целая плеяда молодых медиков, увлекавшихся идеями Ш. и проводивших их в своих диссертациях. По вине ли этих ревностных последователей или вследствие невыработанности в то время собственных воззрений Ш. его идеи получили в медицинских диссертациях довольно юмористическое воспроизведение. В них говорилось, что «организм стоит под схемой кривой линии», что «кровь есть текучий магнит», «зачатие — сильный электрический удар» и т. п. Как и следовало ожидать, враги Ш. не замедлили воспользоваться удобным случаем и отнести все эти нелепости на счет самого Ш. Не менее сильный энтузиазм вызвала натурфилософия Ш. в среде представителей искусства. Философия, открывавшая душу во всех проявлениях живой и мертвой природы, усматривавшая таинственные связи и соотношения между самыми разнообразными ее проявлениями и, наконец, сулившая новые и неизведанные формы жизни в бесконечном процессе бытия, — была, конечно, сродни порывам романтического чувства и фантазии современников Шеллинга. Если позволительно применять общелитературные характеристики к философским системам, то мировоззрение Ш. имеет преимущественное право называться *философией романтизма*. Основной темой натурфилософии Ш. было развитие природы как внешнего объекта, от низших ступеней до пробуждения в ней интеллигенции. В истории этого развития разрешается, однако, лишь одна сторона общефилософской проблемы о соотношении объективного и субъективного, а именно вопрос о переходе объективного в субъективное. Остается неразрешенной другая сторона, касающаяся обратного возникновения объективного в субъективном. Как приходит интеллигенция к воспроизведению природы и как вообще мыслимо это согласование познавательного процесса с объективным развитием природы — вот вопросы, являющиеся темой одного из наиболее законченных сочинений Ш. «System des transcendentalen Idealismus», относящегося к переходному периоду от натурфилософии к философии тождества. Система трансцендентального идеализма делится, наподобие трех критик Канта, на три части: в первой, теоретической, исследуется процесс объективации, происходящий путем воспроизведения разумом природы объективного; во второй, практической, — создание объ-

ективного в свободном действии; в третьей, эстетической, — процесс художественного творчества, в котором противоположность теоретического и практического начала находит свой высший синтез. Органом трансцендентального исследования Ш. считает *интеллектуальную интуицию*, т. е. способность к внутреннему усмотрению своих собственных актов. В интеллектуальной интуиции интеллигенция непосредственно усматривает свою собственную сущность. В развитии объективного Ш. различает три эпохи, в которых интеллигенция последовательно переходит от смутного и связанного состояния к свободному волевому акту. Первая эпоха начинается с возникновения ощущения. Ощущение обусловлено собственным самоограничением, полаганием предела своему «я». Оно есть сознание этого ограничения, представляющегося для сознания как что-то внешнее. Ощущение, сознанное как внешний объект, явственно различаемый от субъекта, превращается в продуктивное созерцание, знаменующее собою вторую эпоху. Третью эпоху составляет рефлексия, т. е. свободное рассмотрение продуктов созерцания, обращающееся по произволу от одного объекта к другому. Этот ход развития объективного в сознании вполне соответствует, по Ш., развитию природы, открываемому в натурфилософии. Как здесь исходным пунктом является самоограничение, так там динамический процесс возникает из ограничения отталкивающей силы притягательною. В одном случае продуктом является ощущение, в другом — материя. Подобным образом все ступени познания соответствуют ступеням природы. Причина этого соответствия и совпадения лежит в том, что оба процесса коренятся в одной и той же сущности и в известном смысле идентичны. Возможность свободного действия обусловлена способностью абстрагироваться от всех объектов. При посредстве этого абстрагирования «я» сознает себя как самостоятельное, самодеятельное начало. Возникающая при этом деятельность практического «я» становится целесообразной. Волевая деятельность направляется на внешние нам индивидуальности. В этом взаимоотношении с другими существами она и получает свое разнообразное содержание. Трансцендентальный идеализм приводит Ш. к пониманию исторического процесса как осуществления свободы. Однако, поскольку здесь имеется в виду свобода всех, а не отдельных индивидуумов, это осуществление имеет своим ограничением правовой порядок. Созидание такого правового порядка совмещает в себе свободу и необходимость. Необходимость присуща бессознательным факторам исторического процесса, свобода —

сознательным. Оба процесса ведут к одной и той же цели. Совпадение необходимого и свободного в осуществлении мировой цели указывает на то, что в основе мира лежит некоторое абсолютное тождество, которое и есть Бог. Участие божественной силы в историческом процессе проявляется тройко: прежде всего в виде слепой силы рока, властвующего над людьми; таков первый фаталистический период, отличающийся трагическим характером. Во втором периоде, к которому относится и современность, властвующим принципом является механическая закономерность. В третьем периоде божественная мощь проявится как провидение. «Когда наступит этот период, тогда будет и Бог», — загадочно утверждает Ш. Если в истории абсолютное совпадение необходимого и свободного существует только в Боге, то в искусстве это же совпадение имеет место в творчестве художника. Художественное творчество, представляя из себя планомерный акт, совершается так же бессознательно и необходимо, как и процесс природы. Такая необходимость является для художника чем-то вроде роковой судьбы — но эта судьба, этот рок и есть его гений. В искусстве развитие самосознания получает свое завершение. В первой, теоретической, стадии оно является мирозерцающим, во второй, практической, — мироупорядочивающим, в третьей, художественной, оно обнаруживается как творящее мир. Открываемая Ш. аналогия между художественным творчеством и мировой историей дает возможность нового эстетического обоснования космологии. При этом мир понимается как продукт художественного творчества Бога и, наоборот, всякое произведение искусства — как своего рода микрокосм. Эта эстетическая точка зрения получила впоследствии талантливое, но весьма одностороннее развитие в философии мировой фантазии Фрошаммера. Первые наброски натурфилософии Ш. находились в тесной связи с субъективным идеализмом Фихте. Задачей Ш. было, между прочим, конструировать природу из трансцендентальных условий познания. Если эта задача фактически получила лишь кажущееся разрешение, то во всяком случае Ш. признавал такое конструирование вполне возможным. По мере развития натурфилософии ее отношение к точке зрения Фихте существенно изменилось. Понимание природы как объекта, существующего лишь в сознании, т. е. как чисто феноменальной действительности, сменилось взглядом на природу как на нечто сущее вне сознания и до сознания. Напротив, само сознание получило значение чего-то вторичного, появляющегося лишь на известной стадии развития природы. Кроме значения субъективного

феномена понятие природы получило смысл совершенно самостоятельного объекта. Таким образом, точка зрения Ш. начала противопоставляться субъективному идеализму Фихте как *объективный идеализм*. Это противоположение получило наиболее ясное выражение в полемическом сочинении Ш. против Фихте «Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre». Здесь¹⁴ Ш. доказывает невозможность вывести природу из одних лишь принципов субъективного. Кроме того, он находит противоречие у Фихте между его пониманием природы и тем значением, которое он ей приписывает, а именно значением задержки или препятствия, необходимого для деятельности духа и для реализации его свободы. Если природа не имеет никакой внешней реальности, а всецело создана познающим «я», то она и не может быть объектом деятельности. «На такую природу, — остроумно замечает Ш., — также нельзя воздействовать, как нельзя ушибиться об угол геометрической фигуры». Если в первых двух периодах философия Ш. представляла своеобразную концепцию Фихте — Спинозовских принципов, то в третьем она является, кроме того, отражением систем Платона, Бруно и Лейбница. *Философия тождества* есть средоточие мировоззрения Ш., предугазанное уже в предыдущих стадиях его философского развития и обуславливающее собою его мистическое завершение. Вместе с тем это самый туманный и малопонятый отдел его философии. Попытка связать и объединить основные идеи величайших философов в одно целое могла быть осуществлена лишь под покровом чрезвычайной абстракции и при помощи блуждающих понятий «субъект-объекта», «идеально-реального» и т. п. Абсолютное тождество является у Ш. принципом, примиряющим два основных и вместе с тем противоположных воззрения: догматизм и критицизм. В первом природа признается независимой от познания; во втором она всецело понимается как продукт познания и вместе с тем теряет свою объективную реальность. И то и другое воззрения заключают в себе истину. В основе природы действительно лежит познание, но не относительное, человеческое, а абсолютное познание или, точнее, самопознание. В нем вполне уничтожается различие объективного и субъективного, идеального и реального, а потому это познание есть вместе с тем *абсолютное тождество*. Ш. называет его также *Разумом* и *Все-единством* (All-Eine). Оно есть вместе с тем вполне законченное, вечное и бесконечное целое. Весь мир конечных вещей имеет свой источник в этом абсолютном тождестве, из недр которого он развивается в непрерывном са-

мотворческом процессе. Развитие мира идет по степеням дифференцирования объективного и субъективного. Объективное и субъективное присуще всем конечным вещам как необходимые факторы. Они относятся друг к другу как взаимноотрицательные величины, а потому увеличение одного связано с уменьшением другого. Сущность каждой конечной вещи всецело определяется преобладанием того или другого фактора. Все конечные вещи образуют различные формы или виды обнаружения абсолютного тождества, содержащие определенные степени субъективного и объективного. Эти виды Ш. называет *потенциями*. Мир есть градация потенциалов. Каждая потенция представляет в мире необходимое звено. Ш. различает два основных ряда потенциалов: один, с преобладанием субъективного, имеет идеальный характер, другой, с преобладанием объективного, — реальный. Оба ряда по своей абсолютной величине совершенно одинаковы, но противоположны по возрастанию факторов идеального и реального. Ш. схематизирует эти ряды в виде двух противоположно направляемых линий, исходящих из пункта безразличия; на концах этих линий помещаются полюсы объективного и субъективного обнаружения. В этом построении легко открыть излюбленную Ш. схему магнита. *Каждая потенция есть обнаружение вечных идей абсолютного*; последние относятся к первым как *natura naturans* к *natura naturata*. Идеи, как вечные единства в недрах абсолютного, Ш. уподобляет монадам. Такое же уподобление понятия монады платоновским идеям сделано было некогда самим Лейбницем. В понятиях идеи-монады-потенции, объединенных высшим принципом абсолютного тождества, Ш. пытается совместить философию Платона, Лейбница и Спинозы со своей натурфилософией. Весьма естественно, что философия тождества, представляя синтез идей трех названных философов, являясь в то же время возобновлением мировоззрения Бруно, бывшего исторической ступенью от Платона к Спинозе и Лейбницу. В честь его написан Ш. диалог «Бруно», представляющий видоизменение системы тождества, изложенной первоначально *more geometrico* в «*Darstellung meines Systems der Philosophie*». В «Бруно» принцип тождества характеризуется с несколько иных точек зрения. Совпадение идеального и реального в абсолютном приравнивается единству понятия и созерцания. Это высшее единство есть *идея* или мыслящее созерцание; в нем совмещаются общее и частное, род и индивидуум. Тождество созерцания и понятия есть вместе с тем тождество красоты и правды, конечного и бесконечного. Бесконечное или, что то же, абсолютное тождество

представляет у Ш. идейное целое, лишенное какой бы то ни было дифференцировки, но вместе с тем являющееся источником всего дифференцированного. Это та пучина бытия, в которой теряются всякие очертания и к которой относится насмешливое замечание Гегеля, что в ней все кошки серы. Вопрос о возникновении конечного из недр бесконечного относится уже к *философии религии*. Вопрос состоит в том, как понимал отношение низшей, т. е. материальной природы к Богу. Материальное может быть противопоставлено Богу как совершенно самостоятельное начало или выводиться из сущности Бога через посредство понятия эманации, как у неоплатоников. Ш. отрицает оба эти способа. Первое, дуалистическое, понимание противоречит монизму его философии, понятие же эманации противоречит его абсолютному. В абсолютном могут быть только абсолютные же сущности, но не конечные вещи. Между ними не может быть также никаких постоянных переходных ступеней, как это предполагается понятием эманации. Остается третье решение, которое и принимает Ш.: чувственный мир конечных вещей происходит вследствие *отпадения* его от Божества. Это отпадение не представляет постепенного перехода, как в эманации, но резкий скачок. Так как только абсолютное обладает истинным бытием, то отделившийся от него материальный мир не есть истинно сущий. Самое отпадение имеет свое обоснование в природе абсолютного, которое представляет единство двойственности. Абсолютное имеет в себе самом свое абсолютное противоположение (*Gegenbild*); в нем происходит вечное самоудвоение. Эта вторичная природа абсолютного, обладающая свободой, и есть источник отпадения. Отпадение является безвременным мировым актом; оно же составляет принцип греха и индивидуализации. Отпадение есть причина конечного мира, целью которого является возвращение к Богу. Единство мира и Бога должно быть восстановлено. К этому единству ведет и в нем завершается откровение Бога. Вся история, взятая в целом, есть это развивающееся откровение. Лишь в новом соединении с Богом начинается вечная блаженная жизнь или царство духов. Участие в этой блаженной жизни нельзя понимать как личное бессмертие. Всякое личное самостоятельное «я» (*Ichheit*) греховно в этой своей отдельности, и по самому понятию своему является конечным, или смертным. Следующим основным вопросом философии религии является происхождение зла, в связи с проблемой человеческой свободы. Разрешению этих вопросов посвящено последнее значительное и притом самое глубокое произведение Ш. «*Philoso-*

phische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände». Здесь инспирирующими мыслителями являются для Ш. немецкий теософ Яков Бем и отчасти его современник Баадер. Проблема отношения зла к Богу может иметь дуалистическое разрешение — в котором зло понимается как самостоятельное начало — и имманентное. В последнем случае виновником зла является сам Бог. Ш. примиряет обе эти точки зрения. Зло возможно только при допущении свободы; но свобода может быть только в Боге. С другой стороны, корень зла не может быть в личности Бога. Эту антиномию Ш. устраняет принятием в Боге чего-то такого, что не есть сам Бог. Бытие Бога состоит в самообнаружении. Но понятие самообнаружения предполагает скрытое состояние, из которого обнаруживается Бог как действительность. Таким образом, в Боге нужно различать *основу (Grund) существования и самое существование*. Эта основа Бога есть Его природа. В этом же понятии основы, или природы, находит свое объяснение бытие конечных вещей. Вещи имеют свое основание в том, что не есть сам Бог, а именно в основе Его существования. В этом пункте Ш. впервые отступает от монистического пантеизма Спинозы, выражающегося в формуле *Deus sive natura*. Под природою в Боге следует понимать, по Ш., темную, бессознательную силу, стремящуюся к обнаружению и просветлению. Сущность этой природы есть слепая воля. Ее цель — разум. Из темных недр своей природы Бог порождает себя как высший разум, как свое разумное отображение (*Ebenbild*). Отображение это потенциально коренится уже в темной основе. В ней оно существует *implicite* и развивается в процессе Божественного самообнаружения. В нем заключается истинное единство Бога. Подобно тому как в человеческом творчестве хаотический беспорядок мыслей и образов озаряется и объединяется основной идеей в художественное целое, так точно темные и разрозненные силы природы Бога объединяются светом развивающегося разума в единство Божественной личности. Различение в Боге первоначальной природы (*Deus implicitus*) и развивающейся личности Бога (*Deus explicitus*) является весьма важным пунктом в философии религии Ш., выясняющим его отношение к натуралистическому пантеизму и его противоположности — теизму. Это отношение особенно рельефно выяснено Ш. в его полемическом «Памятнике» философии Якоби¹⁵. Против критики Якоби, обвинявшего его в пантеизме, Ш. выставляет тот аргумент, что его пантеизм является необходимой основой для развития на нем

теистического мировоззрения. Теология, начинающая с лично-го Бога, дает понятие, лишенное всякой основы и определенно-го содержания. В результате такая теология может быть лишь теологией чувства или незнания. Напротив, философия тоже-ства является единственно возможным источником философс-кого Богопознания, так как она дает вполне доступное разуму понятие Бога как личности, развивающейся из своей первоосно-вы. Теизм невозможен без понятия живого личного Бога, но по-нятие живого Бога невозможно без понимания Бога развиваю-щимся, а развитие предполагает природу, из которой Бог развивается. Таким образом, теизм должен иметь свое обосно-вание в натурализме. Истинная философия религии есть соеди-нение как той, так и другой точки зрения. Самообнаружение Бога идет по ступеням и состоит во внутренней «трансмута-ции» или просветлении темного принципа. Конечные вещи представляют различные виды и формы этой трансмутации. В них во всех есть известная степень просветления. Высшая сте-пень этого просветления состоит в разуме или *универсальной воле* (Universalwille), приводящей все космические силы к внутреннему единству. Этой универсальной воле противостоит частная, или индивидуальная, воля отдельных творений, коре-нящаяся в отличной от Бога его основе. Обособленная воля ин-дивидуальных существ и универсальная воля представляют два моральных полюса. В преобладании первой над последней и состоит зло. Человек представляет ту стадию, на которой впервые обнаруживается универсальная воля. В нем же впер-вые является возможность того раздвоения индивидуальной и универсальной воли, в котором обнаруживается зло. Это воз-можное раздвоение есть следствие человеческой свободы. Та-ким образом, зло в человеческой природе состоит в утверждении своей обособленности, в стремлении от первоначального центра абсолютного к периферии. Ш. оспаривает мнение бл. Августина и Лейбница, что зло есть чисто отрицательное понятие недостат-ка или отсутствия добра. В противоположность этому взгляду, он видит в зле положительную силу, направленную против силы добра. Ш. подтверждает это тем, что если бы зло состояло только в недостатке добра, то оно могло бы обнаруживаться лишь в ничтожнейших существах. Между тем в действитель-ности зло становится возможным лишь для совершеннейших существ и часто идет рука об руку с обнаружением великих сил как, напр<имер>, у дьявола. «Небу противостоит не зем-ля, но ад, — говорит Ш., — и подобно энтузиазму добра суще-ствует также воодушевление зла». Хотя зло и представляет

силу, враждебную Богу, но только при его посредстве возможно самообнаружение Бога. Бог может обнаружиться лишь в преодолении своей противоположности, т. е. зла, ибо вообще всякая сущность обнаруживается только в своей противоположности: свет — во тьме, любовь — в ненависти, единство — в раздвоенности. Представляя естественное стремление, направленное в сторону, противоположную универсальной воле, — зло побеждается актом отречения от своей индивидуальности. В этом самоотречении, как в огне, должна очиститься человеческая воля, чтобы стать причастной универсальной воле. Для победы над злом необходимо прежде всего преодолеть в себе темное начало стихийной природы. Стоя на кульминационном пункте природы, человек естественно стремится опять низринуться в бездну, подобно тому как взбравшегося на вершину горы охватывает головокружение и угрожает ему падением. Но главная слабость человека — в страхе перед добром, ибо добро требует самоотречения и умерщвления своего себялюбия. Однако человек по природе своей способен преодолеть этот страх и стремление ко злу. В этой способности и состоит свобода. Под свободой Ш. понимает не случайную возможность выбора в каждом данном случае, а внутреннее самоопределение. Базисом этого самоопределения является *интеллигибельный характер*, т. е. то *prius* в человеческой индивидуальности, которое от века обуславливает данную человеческую конституцию и вытекающие из нее поступки. Интеллигибельный характер есть тот предвечный акт индивидуальной воли, которым определяются остальные ее проявления. Первичная воля, лежащая в основе интеллигибельного характера, вполне свободна, но те акты, в которых она проявляется, следуют друг за другом с необходимостью и определяются ее первоначальной природой. Таким образом, в развитии интеллигибельного характера совмещаются свобода с необходимостью (индетерминизм и детерминизм). В этом смысле Шеллинг устанавливает понятие врожденного зла или добра, напоминающее кальвинистическую идею морального предопределения. Виновность человека в том зле, которое он обнаруживает, лежит не столько в его сознательных деяниях, сколько в досознательном самоопределении его интеллигибельного характера. Вопрос о личности Бога Ш. рассматривает в тесной связи с вопросом об отношении Бога ко злу. Источником зла является темная природа в Боге. Ей противостоит идеальное начало в Боге, или разум, — в объединении этих двух начал и состоит личность Бога. Идеальное начало

обнаруживается в любви. Слепая воля к самопорождению и свободная воля любви являются основными деятельностями Бога, объединяющимися в Его личности. В силу этого соединения темная природа, поскольку она в Боге, не есть еще зло. Она становится злом лишь в природе конечных вещей, где она не подчиняется светлomu началу и высшему единству. Таким образом, зло лишь попутно (*begleitungsweise*) развивается в самообнаружении Бога и хотя коренится в Его темной природе, не может быть признано актом Бога. Оно есть злоупотребление силами Бога, которые в Его Личности являются абсолютным добром. Объединение темного, или стихийного, и идейного принципа в Боге происходит при посредстве любви в глубочайшей первооснове Бога (*Urgrund*), которая есть Его абсолютная Личность. Таким образом, сам Бог подлежит развитию и проходит три основные фазы своего бытия: первооснову, дух и абсолютную личность. Подробное исследование о фазах, или *зонах*, Бога предпринято было в оставшемся неоконченным сочинении «*Weltalter*». Здесь Ш. применяет понятие потенции к периодам развития Бога. *Позитивная философия* Ш. представляет, по его собственному признанию, завершение его предыдущей негативной философии. Точка зрения, развитая Ш. в этом заключительном периоде его развития, не имела специального литературного выражения и получила обнародование путем читанных в берлинском университете лекций, и кроме того — в посмертном издании сочинений Ш. по оставленным им бумагам. Негативную философию Ш. определяет как рационалистическое мировоззрение, постигающее мир в понятиях разума. Такой философией была его собственная система, а также идеализм Гегеля, представляющий, по его словам, лишь детальное развитие высказанных им идей. В противоположность ей положительная философия есть постижение мира не в его рациональной сущности, но в самом его реальном существовании. Это постижение основывается уже не на рассудочной деятельности, а на процессах интуитивного характера, составляющих содержание религии. Поэтому-то положительная философия направляет свое внимание на те области человеческого сознания, в которых истина получается иррациональным путем, а именно на религиозно-художественное созерцание и откровение. Соответственно этим двум источникам положительной истины положительная философия состоит в философии мифологии и философии откровения. Предметом ее является, во-первых, теогонический процесс и, во-вторых, история самообнаружения

Бога в человеческом сознании. Здесь Ш. в несколько видоизменной и более туманной форме повторяет высказанную ранее теорию трех основных моментов, или потенций, в бытии Бога. Этим трем потенциям соответствуют три Лица божественной природы: Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух. Из всех конечных существ один лишь человек находится в непосредственном взаимодействии с Богом. Взаимодействие это выражается в религии. Ш. отличает в религии подготовительную стадию, или мифологию язычества, и религию откровения, т. е. христианство. Мифология есть природная религия, в которой религиозная истина раскрывается в естественном процессе развития, подобно тому как в естественном развитии природы постепенно обнаруживается ее идейный смысл. В мифологии Ш. различает три стадии, по степени преодоления периферической множественности многобожия центральным единством монотеизма. В религии откровения, главным лицом которой является сам Христос, Ш. также видит три стадии: предсуществование, воочеловечение и примирение. Таковую же тройственность устанавливает Ш. по отношению к историческому развитию христианства, образующего три эпохи по именам главных апостолов. Первая эпоха, Петра, знаменует собою внешнее и насильственное единство церкви. Эпоха Павла разрывает это единство и вносит в христианство дух свободы. Будущая эпоха Иоанна восстановит потерянное единство на почве свободы и внутреннего просветления. Петр — по преимуществу представитель Бога Отца, Павел — Сына, Иоанн — Духа. Положительная философия Ш. представляет в сущности не что иное, как философию религии. Ее отличие от непосредственно предшествовавших ей исследований об отношении мира к Богу состояло лишь в том, что в них религиозные вопросы решались главным образом на почве чисто философской спекуляции, тогда как в положительной философии философское исследование включает в себя содержание исторических религий и дает этому содержанию рациональное истолкование и форму. В действительности и негативная философия последнего периода проникнута была духом христианства; она находилась под влиянием христианства *de facto*, тогда как философия положительная подчинилась этому влиянию *de jure* и *ex principio*. Ш. не оставил определенной школы, которая могла бы быть обозначена его именем. Его система, представлявшая интеграцию трех сравнительно чуждых друг другу воззрений — субъективного идеализма, объективного натурализма и религиозной мистики, —

могла сохранить свое несколько насильственное единство только в кругозоре его ума и в своеобразной форме его изложения. Весьма естественно, поэтому, что многочисленные последователи Ш. являются приверженцами лишь отдельных эпох его философской деятельности. Главным продолжателем центрального мировоззрения Ш., а именно системы тождества в ее идеологической форме, был Гегель, значительная зависимость которого от Ш. едва ли может быть отрицаема. Затем, кроме упомянутых уже последователей натурфилософии Ш. к нему примыкают в тех или иных отношениях Ш. Вагнер, Клейн, Эшенмайер, ф.-Шуберт, Краузе, Зибберн¹⁶, Зольгер, Фротаммер. Влияние Ш. испытал на себе также и Фехнер. Немаловажное значение имело увлечение Ш. и в России. Многие выдающиеся представители интеллектуальной жизни России в 20-х и 30-х годах находились под непосредственным или косвенным его влиянием. В прямой зависимости от философии Ш. были почти все славянофилы, лишь впоследствии обратившиеся к гегелианству. Его идеи излагали с академических и университетских кафедр Велланский, Галич, Давыдов, Павлов, Надеждин, Скворцов¹⁷. Наконец, возрождение религиозно-мистических чаяний Ш. нельзя не отметить в произведениях Вл. С. Соловьева, давшего в своей повести об антихристе живую картину восстановления единства церкви просветленным старцем Иоанном.

Значение философии Ш. состоит в проведении той мысли, что в основе мира лежит живой идейный процесс, имеющий свое правдивое отражение в человеческом познании. Мысль эта является отчасти видоизменением основного положения рационализма XVII и XVIII вв. о тождестве логических и реальных отношений. Однако обоснование и развитие ее имеет у Ш. весьма существенные отличия. Разум и внешняя действительность, хотя и находятся у рационалистов во взаимном соответствии, но реально чужды друг другу и являются согласованными лишь чрез посредство Бога. У Ш. разумность (или идейность) и реальность взаимно проникают друг друга, вследствие чего акт познания является естественным обнаружением этого природного тождества. При этом понятие свободы имеет у Ш. гораздо более широкое применение, чем у рационалистов. Идеализм Ш. не может также считаться упраздненным чрез идеализм Гегеля, от которого он отличается большею жизненностью. Если в детализации понятий, в более строгом и отчетливом их обосновании абсолютный идеализм несомненно представляет шаг вперед по сравнению с несколько туманным идеализмом Ш., то

последний остался зато совершенно свободным от коренной ошибки Гегеля, состоящей в сведении реального без остатка на идеальное. Реальное у Ш. только содержит в себе идеальное как свой высший смысл, но обладает, кроме того, иррациональной конкретностью и жизненной полнотой. Отсюда у Ш. является вполне понятным уклонение существ от абсолютных норм разумности и добра. Вообще теория происхождения зла и его отношения к Богу является одним из наиболее ценных и глубоко продуманных отделов системы Ш., имеющим непреходящее значение для философии религии.

Важнейшие сочинения Ш.: «Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie über haupt» (1794); «Vom Ich als Princip der Philosophie» (1895)¹⁸; «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus» (1795); «Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre» (1796—97); «Ideen zur Philosophie der Natur» (1797)¹⁹; «Von der Weltseele» (1798); «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» (1799); «Einleitung zum Entwurf» (1799); «System des transcendentalen Idealismus» (1800); «Allgemeine Deduction des dynamischen Processes» (1800); «Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie» (1801); «Darstellung meines Systems der Philosophie» (1801); «Bruno. Ein Gespräch» (1802); «Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie» (1802); «Philosophie der Kunst» (лекции, читанные в Иене в 1802—1803 гг. и в Вюрцбурге 1804—1805 гг.; изд. посмертн.)²⁰. Важное значение имеют: «Zusätze» ко второму изданию «Ideen» в 1803 г.²¹ и «Abhandlung über das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur», присоединенное к 2 изд. «Weltseele» (1806); «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» (1803); «Philosophie und Religion» (1804); «Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre» (1806)²²; «Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zur Natur» (торжественная речь, читанная в мюнхенской академии искусств в 1807 г.); «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit» (1809); «Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen» (1812); «Weltalter»²³ (посмертн.); «Ueber die Gottheiten von Samothrake» (1815); «Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt» (посмертн.)²⁴; «Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung» (позитивная философия — посмертн. изд.). Кроме этого Ш. написано много мелких статей и рецензий, помещенных в издававшихся им журналах и вошедших в посмертное издание его сочинений, предпринятое

его сыном (1856—1861, 14 т.). Туда же вошли многочисленные торжественные речи Ш. Литература о Ш. подробно указана в «Истории новой философии» Ибервега — Гейнце (пер. Я. Н. Колубовского, 2 изд., 1899, вып. II, с. 337—338)²⁵. Наиболее полная монография о Ш. принадлежит Куно-Фишеру («Geschichte der neuern Philosophie» 6-й том). Весьма подробное изложение позитивной философии дает С. Franz («Schellings positive Philosophie», Гота, 1879—80)²⁶.

