

УДК 091

*Д. К. Богатырев**

ШЕЛЛИНГ

D. K. Bogatyrev
SHELLING

Шеллинг Фридрих Вильгельм Иозеф (1775–1854) — один из творцов немецкой классической философии, поставивший (в поздний постклассический период) задачу ее системного преодоления, а через это и всей рационалистической философии Нового времени, и предложивший оригинальные решения на теистической платформе. Изложение и интерпретация воззрений Шеллинга имеет специфические сложности. Во-первых, его мышление богато идеями. Шеллинга никак не назовешь философом одной идеи вроде Спинозы или Фихте (раннего периода «Наукоучения»), которых Шеллинг сумел «помирить» в рамках своей философии. Шеллинг не только сам продуцировал идеи, но, будучи натурой впечатлительной и восприимчивой, откликался на различные веяния, пытаясь интегрировать их (не всегда органично и в специфических аранжировках) в свои концепции. Во-вторых, Шеллинг перманентно модифицировал свои воззрения, за что его сравнивали с Протеем. У многих это вызывало раздражение и даже насмешки. Он создал несколько «систем», в радикальном варианте их насчитывают шесть: натурфилософия — трансцендентальный идеализм — эстетический идеализм — философия тождества — теософия свободы — философия мифологии и откровения. Сам Шеллинг полагал, что речь нужно вести о модификациях единого по базовым интуициям мировоззрения, а философии он создал по большому счету две — негативную, которая принадлежит классике, венчающейся гегелевской системой, и позитивную. С такой самооценкой в целом можно согласиться. Сам факт наличия пяти модификаций в рамках классического периода развития наглядно демонстрирует отсутствие подлинной системы. Вполне объяснимо, что интуитивные прозрения, столь ча-

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии.

сто посещавшие Шеллинга, не всегда достигали концептуальной завершенности. По решительности внутренних реформ Шеллинг удерживает пальму первенства среди всех великих философов. В каком-то смысле он «философ перехода» — сначала от Фихте к Гегелю, затем от философии понятия (негативной, неизбежно приводящей к пантеизму и атеизму) к философии откровения (положительной, теистической). Обдуманной волей к изменению взглядов Шеллинг напоминает Канта, который также довольно поздно перешел к построению «критической» философии. Однако Кенигсбержец в догматический период не создал оригинальной философии, а Шеллинг блистал оригинальностью (доходящей порой до утопических фантазий) на всех этапах своей мировоззренческой эволюции. Третьей сложностью выступает терминологическая двусмысленность, порой доходящая до путаницы, связанная с попытками своеобразных (порой нарочито) интерпретаций устоявшихся концептов, а также с наделением терминов новыми смыслами на разных этапах творческого пути.

Шеллинг родился в обеспеченной семье (его отец был пастором) и получил превосходное образование. Его соучениками и друзьями в Тюбингенском университете были Гегель и Гёльдерлин. С Гегелем они вместе издавали «Критический философский журнал». Шеллинг, бесспорно, оказал сильнейшее влияние на Гегеля: преодоление кантианского и фихтеанского субъективизма, понимание природы как развивающейся системы, значение противоречий в развитии, окончательный поворот к метафизике и онтологии свободы, наконец — понятие Абсолютного как субстанции-субъекта. Можно говорить о конгенитальности некоторых интуиций великих философов, пути которых с неизбежностью, порождающей отталкивание самостоятельных мыслителей, со временем разошлись. Гегель сумел придать своим идеям систематическую форму, а в отношении Шеллинга, который всегда настаивал на системности подлинной философии, можно вести речь скорее о внутренней цельности, да и то на стадиях «Системы трансцендентального идеализма» и «Философии откровения». Тем не менее, несмотря на отсутствие формальной завершенности, Шеллинг оказывал практически во все периоды своей интеллектуальной эволюции значительное влияние на развитие европейской философии. Гегель критиковал Шеллинга в своих главных работах «Феноменология духа» и «Наука логики». Шеллинг предпринял попытку системной критики Гегеля в своей поздней философии (известны различные варианты лекционных курсов). В 1841 г. в Берлинском университете, где он занял кафедру умершего в 1831 г. Гегеля, от мэтра ждали философского откровения, нового «коперниканского переворота», на его лекциях присутствовали известные люди (несколько лекций посетили С. Кьеркегор и Ф. Энгельс). Однако чуда не произошло (в том числе и «по неверию их», хотя не только). В целом положительная философия не нашла серьезного отклика у его европейских современников, в отличие от России, где Шеллинг, уже и на ранних стадиях встреченный с большой симпатией, фактически оказался главным вдохновителем религиозно-идеалистического движения. В 1846 г. он покинул Берлинский университет. Умер в старости практически в забвении.

При всей восприимчивости Шеллинга к идейным влияниям вполне возможно обозначение главных зон притяжения его мысли. В собственно фило-

софском ракурсе таковы Фихте и Спиноза. Следует подчеркнуть традицию религиозного мистицизма и мистического пантеизма (Ф. Баадер, Я. Бёме, Дж. Бруно, И. Экхарт). Шеллинг, бесспорно, является наиболее религиозно мотивированным представителем немецкой классики, причем с очень сильным вниманием к эзотерике и нетрадиционным (гностическим) концепциям. В этом плане его религиозный исход в позднем творчестве вполне логичен. Общекультурной зоной притяжения его мысли является романтизм. Шеллинг дружил с главными идеологами немецкого романтизма, а К. Шлегель стала его женой. Он попытался придать базовым интуициям романтиков онтологический и даже теологический смысл. Все эти влияния переплавляются Шеллингом в цельное, хотя и не вполне оформленное (что, в сущности, вполне соответствует духу романтизма) мировоззрение. Идеализм Шеллинга — диалектический, мистический, эстетический.

Шеллинг входит в философию через Фихте, с которым познакомился в 1793 г. и место которого в Йенском университете занял в 1799 г., когда Фихте вынужден был оставить пост в связи с обвинениями в атеизме. Со свойственной ему восприимчивостью он глубоко вжил в идеи автора «Наукоучения». Я, самосознание, свобода, деятельность навсегда остались принципами Шеллинга в метафизике. В некотором смысле всю последующую философию Шеллинга, включая размышления в поздний период о божественном самоограничении, можно рассматривать как вариации на фихтеанские темы. В 1795 г. под влиянием Фихте выходят «Философские письма о догматизме и критицизме». Однако в фихтеанстве Шеллинга не устраивает превращение природы в тень духа, «площадку для упражнений» самосознающего субъекта по исполнению нравственного долга.

В своей натурфилософии («Идеи к философии природы», 1797) Шеллинг на основе свойственных романтизму представлений о природе как прекрасном творении и своего рода символе духовного мира предлагает систематическое обобщение данных современного ему естествознания. Натурфилософия Шеллинга подчеркнута антимеханистична в пике не только получавшим тогда все большее распространение материалистическим доктринам, но и фактически механистичным кантианским представлениям об «агрегате» материального мира. Природа в сущности жива (идея, близкая к Античности и Возрождению), а неживая материя — это недоразвитая жизнь. Шеллинг впервые в истории философии создает концептуальный набросок природы как живой и развивающейся системы. Речь не идет об эволюции во времени, как позже у Дарвина или Энгельса, но об иерархии уровней. Метод развития, который находится в самой природе, а не только в нашем сознании, мыслится Шеллингом по образцу фихтевского «Наукоучения».

Борьба сил и стихий (полюса магнита, свет и тяжесть) — основа жизни, синтезы противоположностей формируют более высокий уровень, внутри которого существующее самостоятельно на низшем уровне становится элементом системы. Сущее становится не-сущим: и в том смысле, что оно утрачивает самостоятельное существование, и в том, что «несет» на себе более высокую форму. Позднее диалектика сущего и не-сущего проявится в богословских размышлениях Шеллинга. Другой стороной процесса выступает диалектика

внутреннего и внешнего. Внешнее, переходя на новый уровень, становится внутренним: так камень, сущий на доорганическом уровне самостоятельно, на биологическом представляет собой кость в составе организма, т. е. в процессе синтетической возгонки элементов в целостность они преобразуются до трудноузнаваемого состояния. В своей натурфилософии Шеллинг осмысливает практически все современные ему естественнонаучные открытия — А. Гальвани, А. Вольта, А. Лавуазье (в физике и химии), А. Галлера, А. Брауна в биологии. Однако почему природа живет и развивается? Ответ Шеллинга: она духовна по своей глубинной сущности. Природа — дремлющий или окаменевший интеллект. Пробуждение идет от неживого к живому и завершается в человеческом сознании. Но ведь именно таков тезис материализма (реализма): сознание и дух суть произведения (порождения) материальной субстанции. Шеллинг полагает, что по-своему правы и реализм, и идеализм (фихтевский). Задачу согласования этих мировоззренческих противоположностей решает «Система трансцендентального идеализма» (1800), которая принесла славу 25-летнему философу.

Идеализм в «Наукоучении» систематически и убедительно, на основе диалектики саморазвивающегося трансцендентального самосознания, демонстрирует нам, как формируется весь мир нашей сознательной духовной жизни, включающий в себя и представление о природе как внешнем ему объекте, частью которого (в качестве тела) мы сами являемся. Однако, с другой стороны, сознание и исторически следующее за ним эмпирическое самосознание сами суть продукты живой природы. Шеллинг применяет схему, которую в свое время использовал Спиноза для разрешения проблемы картезианского дуализма души и тела: они суть одно и то же, мыслимое под различными атрибутами. Новация Шеллинга заключается в процессуальном видении проблемы. Согласно Шеллингу, реализм и идеализм рисуют нам две проекции в сущности одного и того же процесса. Можно сказать, что каждый прав по-своему, но лучше — что оба подхода ограничены, поскольку каждый принимает самое себя за единственную истину. Так происходит потому, что ни одна из сторон не видит главного — «третьей силы», которая по сути первая и выступает основанием обеих проекций. Речь идет об Абсолюте, который сколь субъект (как у Фихте), столь и субстанция (как у Спинозы).

В трансцендентально-критическом идеализме Канта и Фихте субстанция всего лишь категория, т. е. одна из базовых функций трансцендентального самосознания. Шеллинг уходит от сугубо функционалистской интерпретации субстанции. Самосознание по сути представляет собой субстанцию, т. е. такую природу, которая сама себя порождает, выступая причиной самой себя. Речь у Шеллинга, конечно же, не идет о физической природе, на отождествлении которой с субстанцией строится критикуемый им материализм. Однако нельзя сказать, что это духовная субстанция, в таком случае перед нами было бы просто модифицированное фихтеанство. Лучше сказать, что у Шеллинга субстанция «никакая»: перед нами образ «божественного Ничто», бездны апофатической теологии, которая в воззрениях немецких мистиков (Экхарта, Бёме, Баадера) интерпретируется онтологически как *ungrund*, «безосновность в Боге». Однако Шеллинг на этапе трансцендентального идеализма и философии

тождества мыслит в катафатических терминах. Абсолют-в-себе — безразличие противоположностей (как совпадают в центре магнита «+» и «-»). Принцип совпадения противоположностей в Боге был сформулирован еще Николаем Кузанским, который при этом удерживал теистические позиции. Бруно придал этой идее пантеистический разворот, выстроив концепцию совпадения абсолютных противоположностей — Бога и природы. Космос, согласно Бруно, представляет собой «бесконечное следствие бесконечной причины». Шеллинг опирается на Бруно и попадает в ловушку диалектического пантеизма: Бог — это вселенная, взятая в аспекте ее тождества, а вселенная оказывается Богом в самораскрытии. Своеобразие Шеллинга заключается в попытке синтезировать пантеизм и персонализм. Пантеистическая модель происхождения мира строится на принципе рождения, а теистическая — творения. У Шеллинга на стадии философии тождества они сливаются до безразличия — как субъект и объект в его концепте Абсолютного.

Аналогичное отождествление получило место и у Гегеля, что и привело его к концепции тотального развития, в которой развивается не только мир, но и сам Бог. Однако у Гегеля развитие имеет рациональную (диалектико-логическую) структуру. Шеллинг предлагает романтическую — иррационально-эстетическую версию этого же принципа. Интеллектуальная интуиция, на запрете которой строился кантовский агностицизм и, напротив, на ее признании — фихтевский трансцендентальный идеализм, предельно сближается Шеллингом с эстетической способностью суждения (§ 67 «Критики способности суждения», в которой дается описание этой способности, Шеллинг считал лучшим из написанного Кантом). Гений создает, с одной стороны, бессознательно как природа, а с другой — осознанно как человек. Божество понимается Шеллингом по аналогии с гением, гений и есть наиболее богоподобное из творений. Абсолют сколь порождает мир из себя, столь и творит его. Получается, что у Бога (абсолютного разума, творящего природу) нет какого-то предварительного плана, как это представляется в школьной теологии, Он не созерцает никакой парадигмы. Творение творится по мере собственной реализации (позже этот мотив будет воспроизведен у Бергсона).

Эстетической онтологии соответствует чрезвычайно высокая оценка искусства в человеческой жизни. Природа — продукт божественного художества, но в ней еще отсутствует самосознание. В культуре человеческий гений действует на основе самосознания, отсюда получившие развитие у Гегеля и Хайдеггера идеи превосходства человеческих творений над красотой в природе. Для Шеллинга искусство даже выше философии. При тождестве существенного содержания именно искусство обладает подлинной объективностью, способностью изменить мир, воздействуя на многих, тогда как философия лишь субъективна, всегда оставаясь обреченной быть уделом рефлексирующего меньшинства. В «Философии искусства» не обошлось без фантазий по поводу новой мифологии, которая якобы изменит мир. Хотя сами по себе идеи рождения новых мифов и конкуренции мифологом и подтвердили свою эвристичность в XX веке, но отнюдь не так, как мечтал Шеллинг.

На стадиях философии тождества и теософии свободы тема бессознательного внутри Абсолютного получает мистико-эзотерические и гностические

коннотации. Почему из Единого, в котором противоположности находятся в состоянии «безразличия», происходит многое? Почему есть нечто, а не ничто? — важнейшие вопросы философии тождества. Концепция происхождения мира в период философии тождества формулируется в гностицистском духе. Для гностицизма характерно эклектическое соединение двух базовых идей библейского откровения — творения и грехопадения, в результате чего божество Ветхого Завета представляется злым демиургом. Шеллинг, размышляя о том, как возможно происхождение многого из абсолютного единства, учит об «отпадении вещей от Бога», толкуя это праисторическое событие как иррациональное движение воли, жаждущей самобытия. Люди, как следствие, уже рождаются обремененными виной.

Между философией тождества и теософией свободы тесная смысловая связь. Шеллинг, как и Гегель, проецирует принцип творения внутрь Абсолютного. Абсолют, творящий себя, это фактически — развивающийся Бог, концепт более чем спорный с точки зрения ортодоксии. В Боге, согласно Шеллингу, два начала — природа и личность (субстанция и субъект). Шеллинг продолжает мистику Бёме о «темной основе» в Боге. Таковая основа — не то чтобы само зло, но скорее источник зла. Она — мощь, сила и бессознательная воля (фактически желание или вожделение). Суть ее — самобытие. Развитие личностного начала в Абсолютном, которое у Бёме ассоциируется с Сыном, Шеллинг интерпретирует как процесс преодоления «божественного эгоизма» (вспомним Спинозу: «Наша любовь к Богу есть лишь модус той бесконечной любви, которой Он сам любит себя в вечности»). Внутреннюю драму божественной жизни символически выражает мистерия творения.

Как следствие, Шеллинг конструирует весьма своеобразную модель теодицеи, в которой сам Бог участвует в страданиях мира и человека и тем совершает дело искупления от зла, причиной которого Он сам в каком-то смысле оказывается. Перед нами весьма специфическая версия христианского гностицизма, в которой злой бог-демиург, создавший здешний мир, превращается во внутренний момент жизни самого Бога. История и судьба мира оказывается историей и судьбой самого Бога. Главное произведение теософского периода — «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах» (1809).

Примерно в это же время завершается формулирование Гегелем его системы абсолютного идеализма (1807 — «Феноменология», 1812–1816 — «Логика», 1818 — «Энциклопедия философских наук»). По многим базовым интуициям она близка шеллинговской метафизике, отличаясь акцентами, методом и, конечно же, системностью. Эксплицированность самого принципа дала возможность Шеллингу сделать главный переход в своей духовной эволюции — от пантеизма к теизму, к доподлинно, по его мнению, позитивной философии. Ключевые темы позднего периода представлены в многочисленных лекционных курсах, позже оформленных в качестве отдельных изданий. Главные работы: «Система мировых эпох» (1827–1828), «Философия мифологии» (1837–1842) и «Философия откровения» (1830–1850-е).

Негативная философия, а таков, в сущности, весь рационализм, отождествляет реальность с понятием. Шеллинг отнюдь не обожествляет поня-

тие, как это сделал Гегель в «Науке логики», но рассматривает его как форму человеческого мышления. Он возвращается к Канту, но только по видимости, поскольку понятие (в отличие от мнения Канта) схватывает-таки сущность (эссенцию). Но при этом понятие упускает существование (экзистенцию) со всей ее уникальностью (вспомним развернувшуюся в средневековой схоластике полемику томистов, акцентирующих «чтойность», и скоттистов, акцентирующих в противовес им «этость»). Правота эмпиризма в признании невыводимости факта из понятия (если вести речь о доказательствах бытия Божия и в отношении Высшего существа). Ошибочность новоевропейского эмпиризма в абсолютизации самого принципа и заужении опыта до чувственности. Шеллинг существенно расширяет, продолжая в этом дело «Феноменологии духа», понятие опыта. Он рассматривает и историю, и миф, и религию как разновидности опыта. Богопознание, а именно такова главная задача философии, должно иметь опытный характер. История представляет собой «непрерывно продолжающееся откровение Бога в мире». Оставаясь и в поздний период верным методологии трансцендентального философствования, Шеллинг формулирует предельные онтологические вопрошания: как возможны творение, грехопадение и история?

В концептуальной развертке ответов происходит уточнение этих базовых понятий христианского мышления, результатом чего является система христианской теистической философии. Важнейшие принципы теизма — личность, свобода, творение. Шеллинг решительно порывает (наподобие того, как Кант в критический период с догматизмом) со своим пантеистическим прошлым: пантеизм — неизбежный результат негативной философии, но сама негативная философия представляет собой предпосылку позитивной. Вопрос «Как возможно творение?» представляет собой у Шеллинга углубление классического вопрошания, сформулированное еще Лейбницем: почему есть нечто, а не ничто? В этот раз ответ Шеллинга теистический и персоналистический. Однако с претензией перейти за грань богопознания, рекомендуемую апофатической аскезой (учение о потенциях в Боге и др.).

Сам Бог не есть ни нечто (онтологический аргумент как раз и пытается, идя по ложному пути, доказать бытие Бога как «нечто»), ни ничто, отождествление с которым ведет к атеизму. Бог трансцендирует человеческое понятие. Бог — личность (субъект), но личность, содержащая в себе свою основу (субстанцию). Бог — Господь бытия. Речь не идет о тождестве субстанции и субъекта: Бог — сверхсубстанциальный субъект. Появление мира многих нечто (самостоятельно сущих духовных и материальных реалий) представляет собой результат уже не грехопадения, а божественного самоограничения. В природу Бога входит «быть неограниченно сущим» (именно таковы спинозовская субстанция, «Божество» в концепции Экхарта). Трансцендентальной предпосылкой творения выступает воля Бога «не быть неограниченно сущим». Благодаря этой воле образуется пространство для другого. Можно назвать это великой пустотой (первое не-Я по отношению к полноте божественного Я), опознанное как абсолютное пространство у Ньютона и трансцендентальное пространство у Канта и Фихте. Пространство — первое проявление тварной свободы. Оно есть абстракция, негативная свобода отрицания и пустоты. Время

представляет собой трансцендентальное условие уже более конкретной свободы движения как перехода от места к месту. Во времени с его тремя моментами уже просвечивает целостный образ Бога как Святой Троицы. Так основные категории фихтевского «Наукоучения» обретают новую жизнь, но уже на теистической платформе. Они углубляются до символически осмысливаемых экзистенциалов внутрибожественной жизни.

В поздний период Шеллинг продолжает вариации теософских тем. Основа указанной воли к самоограничению в Боге — свобода, в соответствии с которой Бог предпочитает бытие небытию, жизнь с другими и ради других собственной самобытийности. Тем самым Бог полагает начало пути собственных страданий, поскольку человек — как венец творения — создается свободным. В творении Бог преодолевает свою неограниченную субстанциональность, не-Я, природу и самость. Человек — виновник земного грехопадения, и вина его даже больше, чем привнесение в мир смерти. Человек, по метафорическому выражению Шеллинга, «втерся» между Отцом и Сыном (позже этот мотив ущерба от греха для самой Троицы будет воспроизведен в софиологии о. Сергия Булгакова и будет критиковаться В. Лосским). Искупление — процесс воссоединения человека с Богом, возглавляемый Сыном. Он же и процесс высвобождения мира от гнева Божия, существо которого в огненной природе Отца, которая по причине грехопадения никак не опосредуется Сыном. На Голгофском кресте сам Сын принимает на Себя божественный гнев («Боже мой, зачем Ты Меня оставил»). Без Христа человечество было бы обречено, но путь Сына-Логоса к Голгофе более длительный, чем земная жизнь Спасителя, которая лишь его завершает уже на стадии богочеловеческого сознания и самосознания. «Я есть путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня», — надо толковать историософски и онтологически, а не только сотериологически.

Откровение понимается Шеллингом процессуально. Оно начинается с сотворения природы, которое само мыслится как продолжающийся процесс, выходит на новый уровень в истории и достигает полноты в Церкви. Логос страдал в природе (ср. метафору «агонии понятия» у Гегеля) и продолжает страдать в истории. Предысторией христианства выступает не только Ветхий Завет, но и язычество. Мифология представляет собой теогонический процесс, который происходит уже не в самом Боге (как рождение Сына в вечности), а в человеческом сознании. Отсюда важность образа страдающего Бога, Диониса как прообраза Христа (идея будет развита Вяч. Ивановым — «Дионис и прадийонизм» и др.). Новозаветное откровение достигает полноты во Христе и продолжается Церковью. Церковь со стороны ее основателя представляет собой сверхъестественную мистическую реальность, а со стороны человеческой — естественную. Отсюда ее внутренняя дифференциация, которая предопределяется личными качествами главных апостолов. Церковь ап. Петра — это католичество, ап. Павел — родоначальник протестантизма. Исторический конфликт этих конфессий — следствие давнего (и архетипического) противостояния Петра и Павла. Церковь Иоанна — мистическая, более всего проявляющаяся в Православии, но до времени сокрытая. Поздний Шеллинг открыл для себя мир восточной патристики, а по свидетельству Одоевского, якобы признавался ему, что если бы он не был так стар, то перешел бы в Православие.

Однако эмпирическое Православие оценивается Шеллингом все-таки не очень высоко. Церковь ап. Иоанна лишь грядет вместе с эрой Святого Духа, которая одновременно станет и эсхатологическим свершением истории и полнотой Откровения. Здесь различие с мистической эсхатологией Вл. Соловьева, известной по «Трем разговорам о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

Шеллинг оказал воздействие на различные течения европейской философии — идеализм, волюнтаризм, иррационализм, персонализм и экзистенциализм. Он задал поддержанный Ницше поворот в понимании мифа как фундаментальной реальности. Доподлинно вторую жизнь идеи Шеллинга обрели в России: через натурфилософов — Дм. Велланского, М. Г. Павлова, московских «любомудров» (В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, А. И. Галич), славянофилов, П. Я. Чаадаева, который был лично знаком и состоял в переписке с Шеллингом. Поздняя философия Шеллинга легла в основу метафизики всеединства Вл. Соловьева, идея Третьего Завета была воспринята Д. С. Мережковским, экзистенциально-богословские темы получили продолжение у С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева. Значительное влияние Шеллинг оказал на А. Ф. Лосева. Об отношении к Шеллингу в России см. в антологии «Шеллинг: pro et contra» (СПб.: РХГИ, 2001).