18+

Фридрих Убервег

Основы истории философии

Том 4. Часть 1. Философия современности

Фридрих Убервег

Основы истории философии. Том 4. Часть 1. Философия современности

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=72110593
ISBN 9785006731288

Аннотация

Этот том посвящен послекантовским системам и современной автору философии. Книга включает разделы, посвященные философии многих стран. Каждый из этих разделов содержит анализ основных философских течений и влиятельных мыслителей соответствующего региона.

Содержание

Третья часть. Новое время 7
Вторая книга: Посткантовские системы и философия современности 7
Четвертый раздел философии Нового времени 9
Эпоха систем, возникших из кантовской критики 9
§1 Общий обзор 9
§2 Фихте и фихтеанцы 13
§3. Шеллинг 48
§4. Последователи и единомышленники Шеллинга 86
§5. Гегель 106
§6. Краузе 145
§7. Шлейермахер 167
§8. Шопенгауэр 202
§9. Гербарт 244
Конец ознакомительного фрагмента. 254

Основы истории философии
Том 4. Часть 1. Философия современности

Фридрих Убервег

Переводчик Валерий Алексеевич Антонов

© Фридрих Убервег, 2025
© Валерий Алексеевич Антонов, перевод, 2025

ISBN 978-5-0067-3128-8 (4-1)
ISBN 978-5-0062-9073-0
Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Этот том посвящен послекантовским системам и современной автору философии. Издание подготовлено и отредактировано доктором Максом Хайнце, профессором философии Лейпцигского университета.

Содержание книги структурировано по тематическим и национальным разделам, что позволяет проследить развитие философской мысли в разных странах и направлени-

ях. Начинается обзор с рассмотрения новых философских систем, возникших после Канта, включая концепции абсолютной свободы индивида и исследования отдельных философских дисциплин. Далее подробно анализируется французская философия в период с 1789 по 1850 год, где выделяются такие течения, как сенсуализм (идеологи), реакционные направления (теологическая школа), психологическая школа (спиритуализм), а также гуманитарная и позитивистская школы. Продолжается анализ французской философии с 1850 по 1896 год, где рассматриваются возрождение спиритуализма, агностицизм, эволюционизм, критицизм и новые метафизические школы.

Отдельный раздел посвящен итальянской философии, начиная с обзора общей ситуации и философов XVIII века, включая сенсуалистов. Подробно обсуждаются идеи таких мыслителей, как Галлуппи, Розмини, Джоберти и Мамиани, а также влияние гегельянства, Канта и других немецких философов на итальянскую мысль. Завершается раздел рассмотрением позитивизма и истории философии в Италии.

Английская философия представлена через обзор общих тенденций и ключевых фигур, таких как Гамильтон, Мансел, Джеймс Милль, Бентам, Джон Стюарт Милль, Дарвин, Спенсер и Льюис. Особое внимание уделяется критическому идеализму (Грин, Брэдли) и католической философии. Также рассматриваются работы по отдельным философским дисциплинам.

Книга включает разделы, посвященные философии в других странах: Северной Америке, Швеции, Дании и Норвегии, Нидерландах, Польше, России, Чехии, Венгрии, Испании и других. Каждый из этих разделов содержит анализ основных философских течений и влиятельных мыслителей соответствующего региона.

Издание отражает широкий спектр философских идей и школ, демонстрируя их взаимосвязи и эволюцию в контексте культурных и исторических процессов XIX века.

Третья часть. Новое время

Вторая книга: Посткантовские системы и философия современности

Этот второй том третьей части выходит позже, чем я надеялся. Задержка объясняется тем, что при завершении работы, особенно при привлечении иностранных специалистов к сотрудничеству, пришлось преодолеть ряд трудностей. Я глубоко благодарен ученым, которые охотно взяли на себя задачу подготовить материалы по зарубежной философии, благодаря чему том значительно выиграл в ценности. Это господа Теодор Рюйссен, Луиджи Кредаро, Дж. Дауэс Хикс, Маттун Монро Кёртис, Рейнхольд Гейер, В. Лутославский, Г. Заба. В соответствующих разделах они упомянуты особо. Также выражаю сердечную благодарность некоторым немецким ученым, в частности, профессору Гансу Файхингеру, за их помощь.

Определенная неравномерность в разделе о зарубежной философии, особенно в указании литературы, которая, надеюсь, не помешает при использовании тома, объясняется множеством авторов.

Лейпциг, апрель 1897 года.

Макс Хайнце.

Четвертый раздел философии Нового времени

Эпоха систем, возникших из кантовской критики

§1 Общий обзор

В философии Канта проявился дуализм, который не удалось полностью преодолеть. С одной стороны, обнаружилось идеалистическое или рациональное начало в формах созерцания и познания, благодаря которым только и возможен опыт, а с другой – реалистическое начало в вещах самих по себе, без воздействия которых на нас опыт также был бы невозможен. В то же время вещь в себе играла важную роль в сфере свободы. К этим двум несогласованным элементам и примыкали великие системы после Канта: либо одно из этих начал разрабатывалось односторонне, что вело к попыткам создать последовательное, внутренне согласованное мировоззрение – либо жертвуя реалистическими предпосылками в пользу идеалистических учений, либо, наоборот, отказываясь от идеалистических теорий или значи-

тельно ограничивая их в пользу реализма, – либо же стремились к полному примирению обоих начал. В противовес критицизму Канта отвергнутый им догматизм вновь расцвел в полную силу.

Первым Фихте превратил половинчатый идеализм Канта в полный, объявив «Я» единственной реальностью, чьим представлением или деянием является мир, так что воздействие на «Я» извне более не предполагалось. К субъективному идеализму Фихте примкнул преимущественно объективный идеализм Шеллинга, проявившийся сначала в натурфилософии, а затем в философии тождества; за ним последовал абсолютный идеализм Гегеля, где на место деятельного абсолютного «Я» встала безличная абсолютная разумность. В этих системах господствовали пренебрежение опытом, интеллектуальное созерцание или чистое мышление; их единственной целью была метафизика.

В противовес этому по-разному развитому идеализму Гербарт подчеркивал реалистический элемент у Канта, тогда как Шлейермахер, Краузе и Шопенгауэр, каждый по-своему, стремились дать право на существование обоим элементам, так что здесь отчасти предпринимались попытки гармоничного соединения обеих сторон в форме идеал-реализма.

В этот период внутренние мотивы развития философии переплетались с взаимодействием с позитивными исследованиями природы и истории, поэзией, политическими обстоятельствами и религиозной жизнью, вообще – с общей

культурной эволюцией. Причем в первые десятилетия философия преимущественно оказывала определяющее влияние на другие стороны духовной жизни, и особенно науки находились почти под ее властью; в более позднее же время, когда общий интерес к философии ослабел, она сама постепенно стала испытывать их влияние, которое в новейшей философии проявляется с особой решительностью.

Помимо упомянутых в первом томе этой части (§1, с. 1—3; §9, с. 60; §24, с. 233) трудов, особенно работ Эрдмана, Халибауса, Михелета, для этого периода следует особо отметить:

К. Хр. Краузе, К истории новейших философских систем, Лейпциг, 1889.

А. Отт, Гегель и немецкая философия, или изложение и критический разбор главных систем немецкой философии от Канта, Париж, 1843.

Л. Вокье, Очерк философского движения в Германии от Канта до наших дней, Брюссель, Гент и Лейпциг, 1852.

Г. Вайгельт, К истории новейшей философии, Гамбург, 1854/55.

Карл Герман Кирхнер, Спекулятивные системы со времен Канта и философская задача современности, Лейпциг, 1860.

А. Фуше де Карейль, Гегель и Шопенгауэр. Исследования по немецкой философии от Канта до наших дней, Париж, 1862; пер. на нем. Я. Зингера, Вена, 1888.

Э. фон Гартман, Эстетика, ч. 1: Немецкая эстетика со вре-

мен Канта, Берлин, 1886.

Артур Древс, Немецкая спекулятивная философия со времен Канта с особым вниманием к сущности абсолютного и личности Бога, 2 т., Берлин, 1892, 2-е изд. 1895; его же, Понятие пространства и времени в послекантовской философии, дисс., Галле, 1890. В своем большом труде Древс последовательно рассматривает наивный пантеизм (Фихте, Шеллинг, Шлейермахер, Гегель), спекулятивный теизм (подразделяя его на истинный теизм – тринитарный и унитарный: Баадер, Шеллинг, И. Г. Фихте, Вайссе, К. Ф. Фишер, Зенглер, Гюнтер, Т. Вебер, Дойтингер, В. Розенкранц, Дорнер, Краузе, Гербарт, Дробиш, Фехнер, Лотце, Ромер и др.; и псевдотеизм: Фатке, Вирт, Фрошаммер и др.). Затем как радикальные атеисты разбираются Фейербах, Штраус, Бюхнер, Геккель, Дюринг, Банзен и др., как индифферентистские атеисты – Хелленбах, дю Прель, Вундт. Наконец, рассматривается антитеистический пантеизм: Шопенгауэр, Михелет, Э. фон Гартман.

Никола Бобчев, Учение о чувстве от Канта до нашего времени, Лейпциг, 1888.

Р. Филипсон, Вклад в эстетику от Канта до нашего времени, Магдебург, 1890.

Л. Рабус, Происхождение и развитие тетрадических методов конструирования в новейшей немецкой философии, Журнал философии, 98, 1891, с. 207—220.

М. Агилера, Идея права в Германии от Канта до наших

дней, Париж, 1893.

М. Айслер, Дальнейшее развитие кантовского учения об априорности, Лейпциг, 1894.

Разъяснение и обоснование приведенных выше замечаний о ходе развития философии в этот период может быть дано только в ходе самого изложения; до рассмотрения систем такие пояснения лишились бы наглядности и легко могли бы породить предубеждения. Здесь лишь укажем, что глубочайшая суть всего процесса развития философии Нового времени заключается не только во внутренней диалектике спекулятивных принципов, но и – нередко – в борьбе и стремлении к примирению между унаследованными, глубоко укорененными в духе и сердце религиозными убеждениями, с одной стороны, и знаниями, добытыми исследованиями Нового времени в области естественных и гуманитарных наук – с другой.

§2 Фихте и фихтеанцы

Многообразие опыта, так же как и априорные формы, производится нами через творческую способность. Не факт, а акт этого производства является основой всего сознания. «Я» полагает само себя и «не-Я» и познает себя как единое с «не-Я»; процесс тезиса, антитезиса и синтеза есть форма всякого познания. Это творческое «Я» – не индивид, а абсолютное «Я». Однако Фихте стремится вывести индивида

из абсолютного «Я», ибо нравственная задача требует различия между индивидами. Природа «Я» прежде всего направлена на действие, но для действия необходимо противодействующее «не-Я», поэтому оно полагается, а его представление оказывается уже вторичным. Мир есть овеществленный материал долга. Первоначальные границы индивида Фихте объявляет по своему происхождению непостижимыми. Бог – это нравственный миропорядок. Таким образом, Фихте развивает в своей «Наукоучении» последовательный идеализм. Еще строже, чем Кант, он отделяет сферу права от сферы морали. В своих поздних размышлениях он исходит из Абсолюта, и его философия все более приобретает религиозный характер, хотя и не отрекается от первоначальной основы. «Речи к немецкой нации» черпают свою вдохновляющую силу из энергии нравственного сознания.

Философской школе Фихте принадлежат немногие мыслители, однако его учение оказало решающее влияние на дальнейшее развитие немецкой философии, отчасти через Шеллинга, отчасти через Гербарта.

Издания сочинений Фихте:

Посмертные сочинения, изд. Иммануилом Германом Фихте, 3 т., Бонн, 1834; полное собрание сочинений, изд. И. Г. Фихте, 8 т., Берлин, 1845—46. Избранные сочинения в переводе У. Смита, новое изд., Лондон, 1871. «Наукоучение» и «Учение о праве» также переведены на английский А. Э. Крёгером («Science of Knowledge», Фила-

дельфия, 1868; «Science of Rights», там же, 1869). Мелкие сочинения Фихте публиковались на английском в «The Journal of Speculative Philosophy». Жизнь Иоганна Готлиба Фихте описана его сыном Иммануилом Германом Фихте, одновременно опубликовавшим его литературную переписку (Зульцбах, 1830; 2-е изд., Лейпциг, 1862). Переписка Шиллера и Фихте, из наследия Шиллера, изд. И. Г. Фихте, 1847. Философская переписка Фихте и Шеллинга, из наследия обоих, изд. И. Г. Фихте и К. Ф. А. Шеллингом, 1856. Интересные дополнения, в частности, предоставил Карл Хасе в «Йенской книжечке о Фихте» (Лейпциг, 1856). См. также: Уильям Смит, «Мемуары о И. Г. Фихте», 2-е изд., Лондон, 1848; «И. Г. Фихте. Лучи света из его сочинений и писем с краткой биографией» Эд. Фихте, 1863 (здесь же приведен хронологический список сочинений Фихте; основные из них см. ниже, с. 6 и далее).

О Фихте как политике пишет Эд. Целлер в «Историческом журнале» фон Зибеля (т. IV, с. 1 и далее), перепечатано в «Лекциях и статьях» Целлера (Лейпциг, 1865, с. 140—177). Среди изложений его учения особенно стоит отметить: Вильгельм Буссе, «Фихте и его отношение к современности немецкого народа», Галле, 1848—49; Й. Х. Лёве, «Философия Фихте по итогам ее развития и в ее отношении к Канту и Спинозе», Штутгарт, 1862; Людвиг Ноак, «И. Г. Фихте: его жизнь, учение и влияние», Лейпциг, 1862; А. Лассон, «И. Г. Фихте в его отношении к церкви и государству», Бер-

лин, 1863.

По случаю празднования памяти Фихте 19 мая 1862 года вышло множество речей и юбилейных изданий (обзор которых дает Рейхлин-Мельдегг в «Журнале философии» И. Г. Фихте, т. 42, 1863, с. 247—277), в частности, от Генриха Аренса, Губерта Беккера, Карла Бидермана, Хр. Августа Брандиса, Морица Каррьера, О. Дорнека, Ад. Дрекслера, Л. Эккардта, Йог. Эд. Эрдмана, Куно Фишера, Л. Георга, Руд. Готтшалля, Ф. Хармса, Хеблера, Хельфериха, Карла Хейдера, Франца Гофмана, Карла Кёстлина, А. Л. Кыма, Фердинанда Лассаля, Лотта, Й. Х. Лёве, Юргена Бона Мейера (о «Речах к немецкой нации»), Монрада, Л. Ноака, В. А. Пассова, К. А. фон Рейхлина-Мельдегга, Руд. Райке («Первый приезд Фихте в Кёнигсберг», в «Немецком музее», 1865, №21—22), Розенкранца (в «Мысли», V, с. 170), Э. О. Шелленберга, Роб. Шелльвина, Эд. Шмидта-Вайсенфельса, Ад. Штара, Леоп. Штейна, Генриха Штернберга, Г. фон Трейчке, Ад. Тренделенбурга, Хр. Г. Вайссе, Тобиаса Вильдауэра, Р. Циммермана (чьи речи также перепечатаны в его «Studien und Kritiken»).

См. также: Г. Шмоллер, «И. Г. Фихте. Этюд из области этики и национальной экономии», в «Ежегодниках по национальной экономике и статистике», изд. Б. Гильдебрандом, т. V, 1865, с. 1—62; Куно Фишер, «История новой философии», т. V: «Фихте и его предшественники» (см. 1-й том этой части, §1, с. 2); О. Пфлейдерер, «И. Г. Фихте: жиз-

ненный портрет немецкого мыслителя и патриота», Штутгарт, 1877; Ф. Циммер, «Философия религии И. Г. Фихте, изложенная по принципам ее развития», Берлин, 1878; Й. Б. Мейер, «Фихте, Лассаль и социализм», 1878; Р. Фокке, «Понятие причинности у Фихте», Кёнигсберг, 1879; А. Спир, «И. Г. Фихте по его письмам», Лейпциг, 1879; Роб. Адамсон, «Фихте» (серия «Философские классики для английских читателей»), Лондон, 1881; Э. Мельцер, «Учение о бессмертии у И. Г. Фихте, критически рассмотренное с теистической точки зрения», Найссе, 1882; Ф. Маршнер, «Критика философии истории И. Г. Фихте в отношении ее метода», диссертация, Вена, 1884; Чарльз Эверетт, «Наукоучение Фихте: критическое изложение», Чикаго, 1884; Пауль Хензель, «Об отношении чистого „Я“ у Фихте к единству апперцепции у Канта», диссертация, Фрайбург, 1885; А. Штапельфельд, «Принципы критики откровения у Фихте в их связи с учением Канта», диссертация, Гёттинген, без года; Э. Эбелинг, «Изложение и оценка религиозно-философских учений И. Г. Фихте», диссертация, Галле, 1886; Г. Швабе, «Учение Фихте и Шопенгауэра о воле и его последствия для мировоззрения и жизненного поведения», диссертация, Йена, 1887; Э. Салин, «Идеализм И. Г. Фихте», Упсала, 1888; Й. Витте, «Фихте как политик и патриот», лекция в сборнике «Чувства и мысли», Галле, 1889; Вильгельм Виндельбанд, «Идея Фихте о немецком государстве», речь, Фрайбург, 1890; Р. Штейнер, «Основной вопрос тео-

рии познания в „Наукоучении“ Фихте», диссертация, Росток, 1892; Э. О. Бурман, «Трансцендентальная философия Фихте и Шеллинга», Упсала, 1892; К. Хр. Фрдр. Краузе, «Пояснительные замечания и разъяснения к „Основам естественного права“ И. Г. Фихте», изд. Гео. Моллата, Лейпциг, 1893; Фриц Шнайдер, «Фихте как социальный политик», Галле, 1894; М. Каррьер, «Развитие духа Фихте в „Речах о назначении ученого“», Мюнхен, 1894; У. У. Калкинс, «Заметки о „Основах наукоучения“ Фихте», «Philosophical Review», 1894; П. Дюпруа, «Кант и Фихте», Женева, 1895.

Биографическая справка:

Иоганн Готлиб Фихте родился 19 мая 1762 года в Раммена (Верхняя Лужица). Его отец, ткач, был потомком шведского вахмистра из армии Густава Адольфа, оставшегося в Саксонии. Талантливого мальчика взял под свое покровительство барон фон Мильтиц. С 1774 по 1780 год Фихте посещал княжескую школу в Пфорте, затем изучал теологию в Йене, с 1788 года занимал должность домашнего учителя в Швейцарии, а в 1791 году прибыл в Кёнигсберг, где представил Канту рукопись своего первого, быстро написанного (с 13 июля по 18 августа) сочинения «Опыт критики всякого откровения», чем заслужил его уважение и расположение. В то время Фихте был знаком с философией Канта всего около года. До этого он изучил систему Спинозы и придерживался детерминизма, от которого отказался, как только кантовское учение о том, что категория причинности примени-

ма только к явлениям, показалось ему гарантией независимости волевого акта от причинной связи.

Его слова (из «Первого введения в наукоучение», 1797, Соч., т. I, с. 434): «Какую философию избирает человек, зависит от того, что он за человек», – относятся прежде всего к выбору между детерминистическим догматизмом и учением о свободе кантовского критицизма.

После перехода Рейнгольда из Йены в Киль в 1794 году Фихте занял его место в Йенском университете и оставался там до так называемого «спора об атеизме» в 1799 году. В статье «Об основании нашей веры в божественное мироправление», которую он предпослал в качестве введения к трактату Форберга «Развитие понятия религии» (в «Философском журнале», Йена, 1798, вып. 1), Фихте отождествил понятия Бога и нравственного миропорядка, что вызвало обвинения в атеизме. Саксонское правительство конфисковало эти статьи, запретило журнал и потребовало наказания Фихте и Форберга, угрожая в противном случае запретить своим подданным посещать Йенский университет. Веймарское правительство частично уступило, постановив сделать редакторам журнала выговор за неосторожность через академический сенат. Фихте, узнав об этом заранее, заявил в частном (но разрешенном к публичному использованию) письме от 22 марта 1799 года члену правительства, тайному советнику Фойгту, что в случае «серьезного выговора» он подаст в отставку, и добавил угрозу, что в этом случае

другие профессора также покинут университет. Эта угроза, которая по замыслу Фихте должна была напугать правительство и отвратить его от публичного выговора, но на деле лишь разозлила его, основывалась на высказываниях коллег, особенно Паулюса, который, по-видимому, сказал, что Фихте может указать, что и он (Паулюс), и другие не останутся в Йене в случае ограничения свободы преподавания.

Фихте получил выговор и одновременно отставку, поскольку его заявление о возможной отставке было несправедливо расценено как уже поданное прошение об отставке. Последующие попытки Фихте объяснить, что случай унизительного выговора, ограничивающего свободу преподавания, не имел места, были тщетны. Петиция студентов в его защиту была искренней, но безуспешной. Фихте ушел, другие профессора остались.

Вскоре после этого появилось заявление Канта (от 7 августа 1799, в «Intelligenzblatt» №109 к «Allgemeine Literatur-Zeitung», 1799; см. издание сочинений Канта Гартенштейна, т. VIII, Лейпциг, 1868, с. 600), в котором он назвал «Наукоучение» Фихте совершенно ошибочной системой и отверг любые попытки приписать фихтевские идеи его собственной «Критике чистого разума», которую следует понимать буквально, а не в противоречащем букве духе.

Фихте переехал в Берлин, где ему была обеспечена терпимость благодаря духу Фридриха Великого, разделявшего религиозные взгляды и гражданский статус. Он общался

с Фридрихом Шлегелем, Шлейермахером, Тиком и другими выдающимися людьми и вскоре начал читать публичные лекции перед многочисленной аудиторией. В 1805 году он получил профессуру в (тогда прусском) Эрлангенском университете, но читал там только в летнем семестре 1805 года. Летом 1806 года Фихте уехал в Кёнигсберг из-за наступления французов, где ненадолго возобновил лекции и начал работу над «Речами к немецкой нации», которые прочитал зимой 1807/08 в здании Берлинской академии.

С момента основания Берлинского университета (1809) Фихте стал его профессором и активно преподавал, продолжая перерабатывать свою систему, вплоть до своей смерти 27 января 1814 года. Он скончался от нервной лихорадки, которой заразился от жены, ухаживавшей за больными в лазаретах и самой выздоровевшей от инфекции.

Фихте был очень самостоятельной, властной личностью с высокими этическими принципами, полной сильной деятельной энергии и благородного воодушевления, безжалостно отстаивавшей свои взгляды, даже если он не мог их доказать, и последовательно проводившей их в жизнь. Будучи первым ректором Берлинского университета, избранным академическим сенатом, он сложил с себя полномочия до истечения срока, поскольку его стремления к реформам студенческой жизни не встретили одобрения у большинства коллег. Его друг, врач Гуфеланд, очень верно сказал о нём: «Его основная черта – сверхсила». Он не знал пощады к се-

бе, что доказал своими «Речами к немецкой нации», которые он произнёс в самое опасное время, несмотря на предостережения друзей.

О призвании учёного, то есть о своём собственном, он говорит возвышенным образом (Собр. соч., т. VI, с. 333): «Мне тоже на мою долю вверена культура моего века и последующих веков. Я призван свидетельствовать об истине; моя жизнь и мои судьбы не имеют значения; в воздействиях моей жизни заключено бесконечно многое. Я – священник истины; я состою у неё на службе, я обязался делать, рисковать и страдать ради неё всё. Если ради неё меня будут преследовать и ненавидеть, если я умру на её службе – что же особенного я сделал, что сверх того, что я просто обязан был сделать?» – То, что характер Фихте, конечно, не всем представлялся в чистейшем свете, видно из высказываний Шеллинга, Шлейермахера, Гегеля; например, из письма последнего к Шеллингу от 3 января 1807 года.

Столетие со дня рождения Фихте было пышно отпраздновано в Германии, о чём свидетельствует и большое количество юбилейных статей и речей по этому случаю; при этом отдавали дань не только мыслителю, но прежде всего пламенному патриоту, который, как никто другой из философов, стремился и способствовал подъёму немецкого народа, выплачивая долг благодарности.

Основные сочинения Фихте следующие. Из 1790 года сохранились «Афоризмы о религии и деизме», представляю-

щие интерес для понимания пути развития Фихте. Также из 1791 года: «Проповеди». В 1792 году в Кёнигсберге у Хартунга вышло «Опыт критики всякого откровения» (особое издание в «Философской библиотеке» И. Х. ф. Кирхмана, 1871), написанное в кантовском духе и изданное, как кажется, издателем намеренно, без ведома Фихте, с опущением имени автора и предисловия, где тот называет себя «начинающим», так что рецензент в «Йенской всеобщей литературной газете» и вообще почти всё философское сообщество сочли его произведением Канта. Когда ошибка раскрылась, на Фихте пал блеск авторства труда, за создателя которого могли принять Канта. Это обстоятельство существенно способствовало его последующему приглашению в Йену. В 1793 году анонимно вышли (написанные им в Швейцарии, где Фихте женился на племяннице Клопштока) сочинения: «Требование возвращения свободы мысли от князей Европы, которые её до сих пор подавляли» и «Поправки к суждениям публики о французской революции», где Фихте развивает мысль, что хотя государства возникли через подавление, а не через договор, всё же государство по своей идее основано на договорных отношениях и должно всё ближе подводиться к этой идее; всё позитивное находит свою меру и закон в чистой форме нашего «Я», в чистом «Я». После вступления в должность профессора в Йене появились трактат «О понятии наукоучения, или так называемой философии» (Веймар, 1794) и работа «Основа общего нау-

коучения, как рукопись для слушателей» (Йена и Лейпциг, 1794), которая считается наилучшим изложением наукоучения среди различных вариантов; также «Несколько лекций о назначении учёного» были опубликованы ещё в 1794 году (также вышли в «Универсальной библиотеке», Лейпциг); к тому же году относится написанная для «Ор» Шиллера статья «О духе и букве в философии». 1795: «Очерк особенностей наукоучения». 1796: «Основа естественного права по принципам наукоучения». 1797: «Введение в наукоучение» и «Опыт нового изложения наукоучения» в «Философском журнале». 1798: «Система учения о нравственности по принципам наукоучения»; «Об основании нашей веры в божественное мироправление» в «Философском журнале». 1799: «Апелляция к публике против обвинения в атеизме» – сочинение, которое просят прочитать до конфискации, и «Судебное защитительное письмо издателя „Философского журнала“ против обвинения в атеизме». 1800: «Назначение человека» (особое издание К. Кербаха в «Универсальной библиотеке», Лейпциг); «Закрытое торговое государство» (также в «Универсальной библиотеке»). 1801: «Жизнь и странные мнения Фридриха Николаи, ясное как день сообщение публике о подлинной сущности новейшей философии» – попытка заставить читателя понять, а также «Изложение наукоучения». 1806: «Основные черты современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни»; «О сущности учёного и его явлениях в области свободы» – публичные лек-

ции, прочитанные в Эрлангене в летнем семестре 1805 года, где он описывал жизнь в идее как единственное достойное духа занятие. 1808: «Речи к немецкой нации» (особое издание И. Г. Фихте с введением 1859 г., того же в «Библиотеке немецкой национальной литературы», 1871, также вышли в «Универсальной библиотеке», Лейпциг). 1810: «Факты сознания». Некоторые его лекции позже были опубликованы в «Посмертных сочинениях». «Учение о государстве, или об отношении первоначального государства к царству разума» – лекции, прочитанные летом 1813 года в Берлинском университете, были изданы в Берлине в 1820 году по оставшимся рукописям.

В рецензии на «Энезидем» (сочинение Готлоба Эрнста Шульце об основах «Элементарной философии» Рейнгольда, вместе с защитой скептицизма против притязаний критики разума), написанной в 1792 году и опубликованной в «Йенской всеобщей литературной газете», Фихте соглашается с Рейнгольдом и Шульце, что вся философская доктрина должна выводиться из одного основоположения, но не считает, что для этой цели достаточен «закон сознания» Рейнгольда (который гласит: «В сознании представление субъектом отличает себя от субъекта и объекта и относится к обоим»). Ибо этот закон может обосновать только теоретическую философию, а для всей философии должно существовать ещё более высокое понятие, чем представление, и более высокий принцип, чем этот. Существенное

содержание критической доктрины Фихте видит в доказательстве, что мысль о вещи, которая сама по себе, независимо от какой-либо способности представления, должна иметь существование и определённые свойства, есть химера, сон, не-мысль. Эту мысль ещё никто не думал и не может думать. Всегда прибавляют себя как интеллигенцию, стремящуюся познать вещь. Скептицизм оставляет возможность, что когда-нибудь можно выйти за пределы человеческого духа, а критицизм показывает абсолютную невозможность такого продвижения и потому является негативно догматическим. То, что Кант не дал (как первым попытался Рейнгольд) выведения из единого принципа, Фихте объясняет его «планом лишь подготовки науки»; однако Кант нашёл в апперцепции основание для такого выведения. Что же касается различия между вещами, как они нам являются, и вещами, как они существуют сами по себе, Фихте полагает, что оно «должно, конечно, иметь лишь предварительное значение и быть для своего человека». То, что в этом последнем отношении он заблуждался относительно образа мыслей Канта, стало ему ясно позже из (упомянутого выше) заявления Канта от 7 августа 1799 года, после чего он назвал Канта (в письме к Рейнгольду) «трёхчетвертным головой», но остался при убеждении, что нет независимой от мыслящего субъекта вещи самой по себе, не-«Я», которое не было бы противопоставлено какому-либо «Я», а также при убеждении, что только это учение соответствует духу критицизма и что «святой

дух в Канте» мыслил вернее, чем индивидуальная личность Канта. Впрочем, уже в той же рецензии Фихте высказывает положение, что вещь действительно и сама по себе такова, как она должна мыслиться каждым мыслимым разумным «Я», так что логическая истина для всякой мыслимой конечной интеллигенцией интеллигенции одновременно реальна. (Это положение позже, однако без ограничения «для всякой мыслимой конечной интеллигенцией интеллигенции», стало основой доктрин Шеллинга и Гегеля.) В «Основах общего наукоучения», которая оказала особенно большое влияние на развитие последующей философии, Фихте пытается несколько пространно решить задачу выведения всего философского знания из единого принципа, разделяя мнение Рейнгольда, что философия по всему своему содержанию должна выводиться из одного принципа. Этот принцип Фихте находит, опираясь на кантовское учение о трансцендентальном единстве апперцепции, в самосознании «Я». Только он слишком нечётко различает божественное, всеобщее, абсолютное «Я» и человеческое, индивидуальное, конечное «Я», хотя суть в том, что абсолютное «Я» образует мир из себя и в себе через продуктивную силу воображения, тогда как индивидуальное «Я» имеет мир вне себя и через него определённо в своём мышлении и действии. Он выражает содержание самосознания «Я» в трёх основоположениях, логическое отношение которых как тезис, антитезис и синтез повторяется повсюду в структуре системы.

1. Тезис:

Каждый признает утверждение А = А. Однако, когда говорят, что это утверждение достоверно само по себе, то не утверждают, что А существует, а лишь постулируют: Если А есть, то А есть. Вопрос о том, существует ли А, здесь вообще не ставится. Лишь необходимая связь между «если» и «то» полагается без всякого основания. Эта связь (Х) устанавливается в «Я» и через «Я».

Поскольку эта связь (Х) полагается, А также полагается в «Я» и через «Я» – подобно Х. Х возможен только в отношении к А, но Х действительно полагается в «Я», следовательно, и А должно быть действительно положено в Х, поскольку Х относится к нему.

Абсолютно положенное Х можно выразить так: Я есть Я, Я есмь Я. Это утверждение имеет совершенно иной смысл, чем А = А, которое вообще не решает, существует ли А. Утверждение «Я есмь Я» истинно не только по форме, но и по содержанию. В нем «Я» полагается не условно, а абсолютно. Поэтому его можно выразить и так: Я есмь.

Таким образом, основанием всех фактов эмпирического сознания является то, что прежде всякого полагания в «Я» само «Я» уже положено. «Я» одновременно есть действующее (как судящее) и продукт действия. «Я» есть выражение факта-действия (Tathandlung), непосредственное выражение которого: «Я есмь абсолютно», то есть «Я есмь, потому что Я есмь», и «Я есмь абсолютно то, что Я есмь» – и то и другое

для «Я».

Хотя мы исходим из утверждения А = А (поскольку нужно начинать с чего-то достоверного в эмпирическом сознании), но утверждение «Я есмь» нельзя доказать из него – наоборот, «Я есмь» обосновывает А = А. Если абстрагироваться от определенного содержания («Я») и оставить лишь форму (вывод от положенности к бытию), то получается логический принцип А = А.

Если же абстрагироваться от всякого суждения как определенного действия и рассматривать лишь способ деятельности человеческого духа вообще, то получается категория реальности. Все, к чему применимо А = А, обладает реальностью в той мере, в какой оно к нему применимо.

2. Антитезис:

Факт эмпирического сознания: не-А ≠ А. Следовательно, среди действий «Я» встречается противопоставление. Но изначально положено только «Я», поэтому противопоставляться может только «Я» абсолютно, и это противопоставленное «Я» есть не-Я.

«Я полагает себя противопоставленным не-Я». Всё, что принадлежит «Я», в силу самого противопоставления должно иметь противоположное в «не-Я». Из этого утверждения («Я противопоставлено не-Я») через абстракцию от содержания возникает логическое утверждение: не-А ≠ А. А если абстрагироваться от определенного действия суждения и рассматривать лишь форму вывода от противоположности

к небытию, то получается категория негации.

3. Синтез:

Поскольку «не-Я» также находится в «Я», то «Я» и «не-Я» противопоставлены друг другу в «Я» – отсюда следует, что они взаимно ограничивают друг друга. Ограничить значит частично снять реальность одного через негацию другого, поэтому и «Я», и «не-Я» полагаются как делимые.

Так возникает третий принцип, объединяющий «Я» и «не-Я»:

«Я полагает в себе делимое „Я“ и противопоставляет ему делимое „не-Я“».

В этом заключены два утверждения:

– а) «Я полагает себя ограниченным (определенным) „не-Я“» – основа теоретической наукоучения;

– б) «Я полагает „не-Я“ как определенное „Я“» – основа практической наукоучения.

Соответствующий логический принцип – принцип основания:

«А отчасти есть не-А, и наоборот».

Всякое противоположное равно своему противоположному в одном признаке X, и всякое тождественное противоположно себе в одном признаке X. Такой признак X называется основанием: в первом случае – основанием отношения, во втором – основанием различия.

Из этого третьего принципа выводится категория ограничения.

В этом третьем принципе совершён синтез между противоположными «Я» и «не-Я», возможность которого нельзя далее исследовать. К нему можно прийти без дальнейшего обоснования.

Таким образом, кантовский вопрос «Как возможны синтетические суждения a priori?» получает самый общий и удовлетворительный ответ. Все прочие синтезы, которые должны быть значимы, должны содержаться в этом первом; они должны быть совершены одновременно с ним.

Всё, что должно появиться в системе человеческого духа, должно выводиться из установленного. Задача состоит в том, чтобы находить в этом синтезе антитезис, который снимается в новом синтезе, и так далее, пока не дойдём до противоположностей, которые уже нельзя полностью объединить. Здесь начинается область практической части.

Фихте, выводя из этих трёх принципов всё теоретическое сознание (по содержанию и форме) и одновременно нормы нравственного действия, полагает, что тем самым он дополняет кантовскую Критику системой чистого разума.

Сущность критической философии (по Фихте):

Критическая философия, которую защищает Фихте, состоит в том, что абсолютное «Я» полагается как безусловное и ничем высшим не определяемое.

Догматической же философией является та, которая противопоставляет «Я» нечто равное или высшее (например, вещь в себе), произвольно принимаемое за абсолютно выс-

шее.

В критической системе вещь есть то, что положено в «Я»; в догматической – то, в чём само «Я» положено. Критицизм имманентен, так как всё полагает в «Я»; догматизм трансцендентен, так как выходит за пределы «Я».

Догматизм должен ответить, почему он принимает вещь в себе без высшего основания, тогда как у «Я» он требует такого основания. По его же принципу (ничего не принимать без основания) он должен указать высшее родовое понятие для «вещи в себе» – и так до бесконечности. Последовательно проведённый догматизм либо отрицает, что наше знание имеет основание, либо противоречит сам себе.

Абсолютное «Я» и эмпирическое «Я»:

Абсолютное «Я» – не то же самое, что «Я» реального сознания. Последнее есть обособленное «Я» – личность среди других личностей. Наукоучение прослеживает его развитие до осознания этой личности.

Но «Я», из которого исходит наукоучение, есть лишь тождество сознающего и сознаваемого. Чтобы прийти к нему, нужно абстрагироваться от всего остального в личности. Это «Я-ность» (Ichheit), общий всем разум, лежащий в основе всякого мышления.

Тот, кто не способен абстрагироваться от реального сознания и его фактов, для того наукоучение теряет всякий смысл.

Это «Я» (ещё не индивидуальное) возникает через интел-

лектуальное созерцание – непосредственное сознание того, что я действую и что я делаю. Это созерцание – не созерцание бытия, а действования, нечто совершенно иное, чем отвергнутое Кантом интеллектуальное созерцание.

Существование такой способности нельзя доказать понятиями; каждый должен найти её в себе непосредственно.

«Я» как идея:

«Я» интеллектуального созерцания (с которого начинается наукоучение) отличается от «Я» как идеи (которым оно завершается). Первое содержит лишь форму «Я-ности»; схватывая её, человек поднимается к философии. Оно существует только для философа.

«Я» как идея существует для самого «Я», которое рассматривает философ. Оно есть идея естественного, но полностью развитого человека – разумное существо, полностью выражающее всеобщий разум в себе и реализующее его вовне.

Идея «Я» (как и «Я» созерцания) не мыслится как индивид: в первом случае – потому что «Я-ность» ещё не определена до индивидуальности; во втором – потому что индивидуальность исчезает через образование по всеобщим законам.

С идеей «Я» разум завершается в своей практической части, полагая её как конечную цель стремления, которой можно лишь бесконечно приближаться. Она никогда не станет действительной и не может быть определена как идея.

Теоретическое знание:

Чтобы обосновать теоретическое знание, нужно в высшем принципе («Я полагает себя определённым через не-Я») найти противоположности:

1. «Не-Я определяет „Я“ как активное, а „Я“ страдает»;

2. «Я определяет себя само, то есть активно».

Эти противоположности объединяются через взаимоопределение:

– «Я» полагает в себе негацию, поскольку полагает реальность в «не-Я»;

– и полагает в себе реальность, поскольку полагает негацию в «не-Я».

Так «Я» и «не-Я» взаимно определяют друг друга.

Если «Я» определяется, то оно страдает – через «не-Я», которое мыслится как активное. Так возникает категория причинности. Но поскольку в «Я» предполагается вся реальность, то как охватывающее всю реальность, оно есть субстанция.

Мы представляем вещи вне себя, когда «Я» снимает реальность в себе и переносит её в «не-Я». Если допускается воздействие внешних вещей на субъект, это значит: мы противопоставляем вещи («не-Я») нашему «Я», ограничивая его. Но в действительности действуем мы, а не вещи.

В зависимости от того, рассматривается ли «Я» в представлении как активное или страдающее, получается идеализм или реализм. В истинной системе философского зна-

ния эти мировоззрения объединены через их ограничение.

Деятельность, через которую «Я» ограничивает себя и производит представление, есть воображение. При представлении «Я» колеблется между противоположными направлениями (к «Я» или к «не-Я»), и это колебание есть действие воображения, которое доводит до сознания страдание и деятельность «Я».

От ощущения к разуму:

1. Ощущение – когда «Я» чувствует себя ограниченным чем-то чуждым, но ещё не полагает внешнего.

2. Созерцание – когда нечто полагается вне нас (созерцаемое), но из-за необходимой иллюзии кажется приходящим извне.

3. Рассудок фиксирует созерцание, придавая ему реальность.

4. Способность суждения сравнивает, определяет отношения и подводит под понятия.

5. Разум – высшее познание, где «Я» схватывает себя (чистое самосознание), понимая, что его определение исходит из него самого.

Практическая часть:

Необъяснённым оставался толчок (Anstoß), ограничивающий бесконечную деятельность «Я». Его лишь постулировали, но основание должно быть найдено, иначе наукоучение не имеет твёрдого фундамента.

Практический принцип: «Я полагает „не-Я“ как опреде-

лённое „Я“». «Я» абсолютно свободно, его стремление бесконечно. Но чтобы оно стало причинным (практическим), оно полагает противодействие – так возникает «не-Я» (мир).

Мир существует только в «Я» и для «Я». Возникает взаимоотношение:

– свободы «Я» (как практического) по отношению к миру;

– ограниченности «Я» (как интеллигенции) миром.

Понятие долга (как безусловного долженствования) заставляет «Я» признать мир («не-Я») ничтожным и бороться с ним.

Моральный миропорядок обеспечит, чтобы в конечном счёте разум («Я») победил неразумное («не-Я»). Природа (как неразумное) не имеет цели – у Фихте проявляется полное презрение к природе.

Из отдельных дисциплин Фихте, согласно принципам «Наукоучения», разработал естественное право и мораль, причем первое он рассматривал как совершенно независимое от морали. Только в этих двух областях Фихте конструирует множественность индивидов. Я не может мыслить себя как свободный субъект, не находя себя определенным к самоопределению через внешнее; но к самоопределению оно может быть побуждено только разумным существом; следовательно, оно должно мыслить вне себя не только чувственный мир, но и другие разумные существа, то есть полагать себя как Я среди множества других.

Нравственный закон столь же несомненен для нас, как

и наше бытие; веление долга абсолютно значимо, однако оно предполагает наличие разумных существ рядом с нами, поскольку без них оно не было бы действительным, не могло бы быть исполнено, и мы не смогли бы достичь своей нравственной цели. Если мы не приходим к уверенности в существовании мира разумных существ через интеллект, то приходим через практический разум, который дополняет теоретический.

Всякое право относится к общности и может существовать только в общности. Всеобщий закон права гласит: Каждый должен ограничивать свою свободу понятием возможности свободы других при условии, что другие в отношении него поступают так же. Государство имеет задачу реализовать разумное право во всем, что составляет человеческую потребность, но не имеет дела с внутренними убеждениями. Оно необходимо, чтобы придать разумному праву внешнюю санкцию, и возникает благодаря согласной воле всех его членов взаимно гарантировать свои права.

Мораль, в отличие от права, относится не к внешнему поведению людей, а к воле; причем принцип законодательства для воли должен выводиться из понятия свободы, безусловной самодеятельности как сущности Я. Из этого вытекает требование самостоятельности, самоопределения, побуждения к этому, которое как «чистый порыв» лежит в основе всей нравственности. Таким образом, принцип учения о нравственности состоит в необходимой мысли разума, что

он должен определять свою свободу согласно понятию самостоятельности абсолютно и без исключений.

Проявление и выражение чистого Я в индивидуальном Я есть нравственный закон. Благодаря нравственности эмпирическое Я через бесконечное приближение возвращается в чистое Я. Природа имеет смысл лишь как предварительное условие моральной жизни; она предоставляет средства для действия, но на самом деле является лишь преградой, которую необходимо постоянно преодолевать.

Отдельный человек обязан быть полезным обществу, более того – работать для его конечной цели, то есть все больше освобождать человеческий род от гнета природы, вообще облагораживать его. Он обязан этому, потому что все его развитие стало возможным только благодаря обществу. Кроме того, прогресс одного члена общества обусловливает прогресс всех.

«Чувство моего достоинства и моей силы возрастает, когда я вижу, что мое существование не бесцельно, что я – необходимое звено в великой цепи, протянувшейся от развития первого человека в вечность. Все благодетели человечества, все великие имена трудились для меня; но и я сам могу взять на себя их задачу – делать общее братское племя все богаче и счастливее; я могу приблизить к завершению величественный храм, который они вынуждены были оставить незавершенным. Даже если мне, как и им, придется прекратить, все же нет мысли более возвышенной, чем та, что, при-

няв эту высокую задачу, я никогда не завершу ее, никогда не перестану действовать и, следовательно, никогда не прекращусь вообще: то, что называют смертью, не может прервать мое дело, ибо оно должно быть завершено, но не может быть завершено ни в какое время, – а значит, моему существованию не отмерено времени, и я вечен. Вместе с принятием этой великой задачи я завладел вечностью. Я смело поднимаю голову к грозным скалам, бушующему водопаду и грохочущим облакам, плывущим в море огня, и говорю: я вечен, и я бросаю вызов вашей силе! Обрушьтесь все на меня, и ты, земля, и ты, небо, смешайтесь в диком хаосе, и вы, стихии, пенитесь, яритесь и в яростной борьбе разорвите последнюю пылинку тела, которое я называю своим; лишь моя воля с ее твердым планом будет гордо и холодно парить над развалинами мироздания, ибо я постиг свое предназначение, и оно прочнее вас; оно вечно, и я вечен, как оно».

(Из некоторых лекций о назначении ученого, 1794, Собр. соч., т. VI, стр. 322 и далее – пример того, к каким вдохновенным словам мог подниматься Фихте.)

В «Критике всякого откровения» Фихте допускает, что при условии полного вырождения восприимчивость к морали через чувственность может пробуждаться посредством религии – чудесами и откровениями, тогда как Кант в «Религии в пределах только разума» считает все внеморальные элементы статутарными и не божественными средствами спасения, а лишь человеческими искажениями чисто мо-

ральной религии.

С позиции «Наукоучения» Фихте полностью растворяет религию в вере в нравственный миропорядок. Особенно это видно в трактате 1798 года «Об основании нашей веры в божественное мироправление» и в последовавшей за ним защитительной речи против обвинения в атеизме.

Вера в Бога – это практически подтверждаемая уверенность в абсолютной власти добра. «Живой и действующий нравственный порядок, – говорит Фихте в этом трактате, – и есть сам Бог; нам не нужен иной Бог, и мы не можем постичь другого. Нет никакого основания в разуме выходить за пределы этого нравственного миропорядка и через умозаключение от обоснованного к основанию предполагать еще особое существо как его причину. Нет никаких сомнений, более того – это самое достоверное, что есть, основа всякой иной достоверности, единственное абсолютно значимое объективное, что нравственный миропорядок существует, что каждому индивидууму в нем отведено определенное место и учтена его работа, что все его судьбы, поскольку они не вызваны его собственным поведением, суть результат этого плана, что без него не упадет ни один волос с его головы и в сфере его действия ни один воробей с крыши, что каждое истинно доброе дело увенчается успехом, а каждое злое потерпит неудачу, и что тем, кто искренне любит добро, все должно служить ко благу.

С другой стороны, для того, кто хоть на мгновение за-

думается и честно признает результат этого размышления, не может быть сомнений, что понятие Бога как особой субстанции невозможно и противоречиво, и позволительно открыто сказать это, чтобы положить конец школьной болтовне и дать возвыситься истинной религии радостного исполнения долга».

Форберг в статье, предварявшей фихтевскую, объявил неопределенным, существует ли Бог, признал политеизм – при условии, что мифологические боги действуют нравственно – столь же совместимым с религией, как и мотеизм, и даже превосходящим его с художественной точки зрения, свел религию к двум догматам веры:

1. Вере в бессмертие добродетели, то есть убеждению, что добродетель всегда была и есть на земле.

2. Вере в Царство Божие на земле, то есть максиме трудиться над продвижением добра, по крайней мере, пока невозможность успеха не доказана очевидно.

Наконец, он предоставил каждому решить, предпочтительнее ли связать со старым выражением «религия» новый родственный понятийный смысл (рискуя, однако, что старый поглотит его вновь) или вовсе отбросить старый термин (но тогда столкнуться с трудностями, а то и невозможностью быть понятым многими).

Впоследствии Форберг, в письме к Паулюсу (Кобург, 1821, опубликовано в: Паулюс и его время Рейхлин-Мельдегга, Штутгарт, 1853, т. II, стр. 268 и далее; см. также Хазе,

Книжечка о Фихте, стр. 24 и далее), заявил:

«В вере я не нуждался ни в один период моей жизни и намерен оставаться в своем решительном неверии до конца, который для меня есть полное уничтожение» и т. д.

В отличие от него, Фихте, хотя и высказывался в разное время по-разному, всегда придерживался более утвердительных взглядов на бессмертие: согласно его учению, ни одно Я, ставшее действительным, не может исчезнуть; как бытие изначально раскололось, так оно остается расколотым в вечность. Однако в полном смысле действительным становится лишь то Я, которое проявляется как жизнь понятия, то есть развивает из себя нечто всеобще и вечно значимое.

(Ср. Лёве, Философия Фихте, Штутгарт, 1862, стр. 224—230.)

«Назначение человека» – это живое экзотерическое изложение фихтевского идеализма в его противоположности спинозизму.

Вскоре после спора об атеизме Фихте начал брать за исходную точку своего философствования Абсолют, особенно в «Изложении наукоучения» 1801 года (впервые напечатанном в «Сочинениях», т. II, 1845), куда вошли отдельные понятия Шлейермахера из его «Речей о религии», а также в «Наставлении к блаженной жизни». Он объявляет Бога единственно истинно сущим, которое через свое абсолютное мышление противопоставляет внешнюю природу как нереальное Не-Я. К двум ранее (вслед за кантовской этикой) вы-

деленным практическим жизненным позициям – точке зрения наслаждения и точке зрения сознания долга в форме категорического императива – Фихте теперь добавляет три другие, которые считает высшими: позитивная или творческая нравственность, религиозное общение с Богом и философское богопознание.

В работе «Основные черты современной эпохи» (лекции, прочитанные в Берлине в 1804—1805 гг., Берлин, 1806) Фихте с историко-философской точки зрения выделяет пять периодов:

1. Тот, при котором человеческие отношения упорядочиваются без принуждения и усилий, лишь благодаря разумному инстинкту.

2. Тот, когда этот инстинкт ослабевает и, проявляясь лишь в немногих избранных, превращается этими немногими во внешний авторитет, обязательный для всех.

3. Тот, когда этот авторитет, а вместе с ним и разум в единственной доступной до сих пор форме, отвергаются.

4. Тот, когда разум в форме науки вступает в род человеческий.

5. Тот, когда к этой науке присоединяется искусство, чтобы с уверенностью и твердой рукой формировать жизнь согласно науке, и когда это искусство свободно завершает разумное устройство человеческих отношений, достигается цель всей земной жизни, и наш род вступает в высшие сферы иного мира.

Последний период представляет собой возврат к истокам, но так, что человечество сознательно вновь становится тем, чем оно было без его участия. Фихте считает, что его время находится в третьей эпохе. В лекциях по учению о государстве, прочитанных летним семестром 1813 года («Сочинения», т. IV, с. 508), Фихте объявляет историю процессом перехода от изначального неравенства, основанного на простой вере, к равенству, которое является результатом разума, полностью упорядочивающего человеческие отношения.

Энергия нравственного убеждения Фихте ярче всего проявилась в его «Речах к немецкой нации», стремящихся к духовному возрождению: «Пусть свобода на время исчезнет из видимого мира; дадим ей убежище в глубине наших мыслей, пока вокруг нас не вырастет новый мир, способный воплотить эти мысли и внешне». Эта цель должна быть достигнута через совершенно новое воспитание, ведущее к самостоятельности и нравственности, для которого Фихте находит точку опоры в педагогике Песталоцци. Не отдельными предложениями, большей частью преувеличенными и фантастическими, но именно этическим принципом Фихте существенно способствовал нравственному подъему немецкой нации и особенно вдохновил молодежь на самоотверженную борьбу за национальную независимость.

В отличие от раннего космополитизма Фихте, который еще в 1804 году видел в государстве, стоящем на высоте культуры, истинное отечество образованного человека,

в «Речах» проявляется горячая любовь к немецкой нации, доходящая до восторженного культа немецкости, почти отождествляющего противоположность немецкого и иностранного с противоположностью добра и зла.

Именно учение о государстве Фихте разрабатывал неоднократно, что отчасти объясняется его пламенной любовью к родине. Позднее учение Фихте представляет собой развитие прежнего в том же направлении, в котором Шеллинг пошел дальше Фихте. Разница между ранним и поздним философствованием Фихте, возможно, меньше по существу, чем по форме изложения. Шеллинг, вероятно, переоценивший свое влияние на поздние идеи Фихте, мог преувеличить эту разницу и, возможно, слишком субъективистски истолковал раннюю позицию Фихте. С другой стороны, нельзя не признать, что Фихте, исходя из кантовской трансцендентальной апперцепции (чистого самосознания каждого индивида), все более находил принцип своего философствования в понятии Абсолюта, объемлющего все индивиды, и что, соответственно, его поздняя система по содержанию не так уж сильно отличается от ранней.

К доктрине, изложенной Фихте в «Наукоучении», некоторое время примыкал Рейнгольд, позже принявший частично бардилианские, частично якобианские взгляды; Фридрих Карл Форберг (1770—1848) и Фридрих Иммануил Ниетхаммер (1766—1848) также присоединились к этому учению.

Иоганн Баптиста Шад, родившийся в 1758 году в Мюрц-

бахе между Кобургом и Бамбергом, с 9 лет воспитывался в бенедиктинском монастыре Банц, затем обучался у иезуитов в Бамберге, в 1778 году вступил в монастырь Банц как послушник, но в 1798 году бежал оттуда, подвергшись жестокому обращению из-за отвращения к развратной жизни в монастыре и своих свободных взглядов. Вскоре он защитился в Йене, в 1802 году стал там экстраординарным профессором, а в 1804 году перешел ординарным профессором философии в Харьков. В 1817 году он внезапно был уволен оттуда из-за некоторых мест в своих сочинениях и выслан из России. Вернувшись в Йену, он умер там в 1834 году.

Как последователь Фихте Шад проявил себя в сочинениях: «Общедоступное изложение системы Фихте и вытекающей из нее теории религии» (3 т., Эрфурт, 1800—1801), «Основы наукоучения» (Йена, 1800), «Новые основы трансцендентальной логики и метафизики по принципам наукоучения» (Йена, 1801), «Абсолютная гармония системы Фихте с религией» (Эрфурт, 1802). К учению Шеллинга Шад приближается в «Системе натурфилософии и трансцендентальной философии» (2 т., Ландсхут, 1803—1804). Готтлоб Эрнст Август Мемель (род. 1761, ум. 1840 в Эрлангене) в своих сочинениях и лекциях в основном примыкал к Фихте.

Под влиянием Фихте Фридрих Шлегель (1772—1829), заменив чистое Я гениальной индивидуальностью, перешел к культу гениальности. Полемизируя вместе с Якоби про-

тив формализма категорического императива (с замечанием, что у Канта «юриспруденция ударила во внутренние части»), он находит в искусстве истинное возвышение над обыденностью, по сравнению с которым добросовестный труд относится, как засушенное растение к свежему цветку. Поскольку гений возвышается над всякой границей, признаваемой обычным сознанием, и вновь возвышается над всем, что сам признает, его поведение иронично, так как предыдущая преданность не была для него серьезной. Эта «ирония» не знает положительного удовлетворения, и возвышение, посредством которого то, что раньше было целью серьезного стремления, низводится до объекта веселой игры, состоит для нее не в деятельно продвигающейся работе духа, а лишь в постоянно возобновляющемся отрицании, погружающем всякую особенность в бездну Абсолюта.

Близким к мысли Шлегеля является направление Новалиса (Фридриха фон Гарденберга, 1772—1801). Шлегель доводит до крайности ироническое поведение и полемику против нравов в романе «Люцинда» (т. 1, Берлин, 1799), где борьба против стыдливости и «похвала дерзости» при отсутствии положительного нравственного содержания превращают оправданную полемику против ригористического формализма в безнравственную фривольность. Запланированное продолжение не появилось, возможно, потому, что Шлегель признал справедливость отрицательных суждений.

Также в «Атенеуме», издававшемся им и его братом Авгу-

стом Вильгельмом в 1798—1800 годах, мы находим в форме фрагментов его ранние философские воззрения. Позже Ф. Шлегель нашел в католицизме удовлетворение, которого его философия не могла ему дать надолго, и с позиции субъективизма приблизился скорее к пантеизму и теософской мистике, особенно в «Лекциях по философии жизни» (1828) и «Лекциях по философии истории».

Несмотря на связь с учением Фихте, шлегелевская романтика и ирония, поскольку они ставят произвол субъекта на место закона в мышлении и воле, являются не следствием, а (как правильно отмечает Лассон в своей работе о Фихте, с. 240) «прямой противоположностью фихтевского духа».

§3. Шеллинг

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (впоследствии фон Шеллинг, род. в 1775 г., ум. в 1854 г.) преобразовал учение Фихте о «Я», от которого он первоначально отталкивался, путем слияния со спинозизмом в систему тождества, однако из двух её сторон – учения о природе и учения о духе – преимущественно разработал первую. Объект и субъект, реальное и идеальное, природа и дух тождественны в Абсолюте. Мы познаём это тождество посредством интеллектуального созерцания. Изначальное неразделённое единство, или индифферентность, распадается на полярные противоположности позитивного (идеального) и негативного (реаль-

ного) бытия. Негативный, или реальный, полюс – это природа. В природе заложен жизненный принцип, который связывает неорганические и органические существа в единый всеобщий организм благодаря универсальной непрерывности всех природных причин. Этот принцип Шеллинг называет мировой душой. Силы неорганической природы повторяются в органической в более высокой потенции. Позитивный, или идеальный, полюс – это дух. Ступени его развития таковы: теоретическое, практическое и художественное отношение, то есть воплощение материи в форму, формы в материю и абсолютное слияние формы и материи. Искусство есть сознательное воспроизведение бессознательной идеальности природы, воспроизведение природы в кульминационных точках её развития; высшая ступень искусства – это снятие формы через совершенную полноту формы.

Последовательно включая в свою систему элементы философем Платона и неоплатоников, Джордано Бруно, Якоба Бёме и других, Шеллинг впоследствии создал синкретическую доктрину, которая становилась всё более мистической, однако оказала гораздо меньшее влияние на развитие философии, чем первоначальная система тождества. После смерти Гегеля Шеллинг объявил систему тождества, которую Гегель лишь привёл к логической форме, не ложной, но односторонней, назвав её «негативной философией», которая остаётся в сфере рационального и не способна постичь существующее исходя из мыслимого. В существующем заклю-

чена не только разумность, но и противящееся разуму, и потому оно должно быть воспринято через опыт, а не выведено из чистого разума. Поэтому негативная, или рациональная, философия нуждается в дополнении «позитивной философией», а именно «философией мифологии» и «философией откровения». Правда, эта высшая ступень философии у Шеллинга переходит в теософию и представляет собой спекуляцию о потенциях и лицах Божества, посредством которой противоположность петринского и паулинского христианства (католицизма и протестантизма) должна быть снята в иоанновой церкви будущего. Успех этой позитивной философии оказался далёк от громких обещаний Шеллинга, поскольку лишь очень немногие признали значимость этих идей или присоединились к ним.

Сочинения Шеллинга в полном собрании, включающем как ранее опубликованные, так и множество не издававшихся до того работ, были изданы его сыном К. Ф. А. Шеллингом: 1-е отд. – 10 томов, 2-е отд. – 4 тома, Штутгарт и Аугсбург, 1856 и далее. Г. Л. Плитт в Эрлангене издал: «Из жизни Шеллинга, в письмах», т. I (1775—1803), Лейпциг, 1869; т. II и III, Лейпциг, 1870. Максимилиан II, король Баварии, и Шеллинг, переписка, изд. Л. Тростом и Ф. Лайстом, Штутгарт, 1891. Шеллинг также является автором «Ночных бдений Бонавентуры» (Пениг, 1805), проникнутых пессимистической, даже нигилистической тенденцией. Его главные сочинения указаны ниже при изложении его учения.

О Шеллинге писали, в частности:

– К. Розенкранц, «Шеллинг», лекции, прочитанные летом 1842 г. В Кёнигсбергском университете, Данциг, 1843. – См. Также изложения его системы у историков философии Мишле, Эрдмана и др., а среди более ранних работ – сочинение Якоба Фриса о Рейнгольде, Фихте и Шеллинге, Лейпциг, 1803; – Ф. Кёппен, «Учение Шеллинга, или Целое философии абсолютного Ничто», вместе с тремя письмами Ф. Г. Якоби, Гамбург, а также сочинение Якоби «О божественных вещах», Лейпциг, 1811 (см. Grundriss III, 1, стр. 333). – Из новейших работ – несколько полемических сочинений, появившихся при открытии лекций Шеллинга в Берлине: – «Шеллинг и откровение. Критика новейшей попытки реакции против свободной философии», Лейпциг, 1842; – (Глазер) «Различие между философией Шеллинга и Гегеля», Лейпциг, 1842; – Мархайнеке, «Критика шеллинговой философии откровения», Берлин, 1843; – Салат, «Шеллинг в Мюнхене», Гейдельберг, 1845; – Л. Ноак, «Шеллинг и философия романтизма», Берлин, 1859; – Ад. Планк, «Посмертные сочинения Шеллинга и их значение для философии и теологии», 1858; – Минье, «Исторический очерк жизни и трудов г-на де Шеллинга», Париж, 1858; – Э. А. Вебер, «Критический разбор религиозной философии Шеллинга», диссертация, Страсбург, 1860; – Труды Хуберта Беккера в изданиях Баварской академии наук: – «О значении метафизики Шеллинга. Вклад

в более глубокое понимание учения о потенциях и принципах Шеллинга» (в «Трудах философско-филологического класса Академии наук», т. IX, Мюнхен, 1863, стр. 399—546); – «Об истинном и непреходящем значении натурфилософии Шеллинга» (там же, т. X, 2, Мюнхен, 1865, стр. 401—449); – «Учение Шеллинга о бессмертии, представленное в полной связи его развития» (там же, т. XI, 1, Мюнхен, 1866, стр. 1—112); – того же автора: «Духовное развитие Шеллинга в его внутренней связи», речь, Мюнхен, 1875. – Эренфойхтер, Дорнер, Гамбергер в «Jahrbücher für deutsche Theologie», а также вышедшая в Эрлангене в 1863 г. Работа: «Христианство и современная культура»; – Гофман в «Athenaeum»; – Брандис (памятная речь) в «Трудах Берлинской академии», 1855; – Бёкх, «Об отношении Шеллинга к Лейбницу», в «Monatsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften», 1855, Kleine Schriften, т. II; – Э. Фон Гартман, «Позитивная философия Шеллинга как единство Гегеля и Шопенгауэра», Берлин, 1869; – Й. Г. Фихте, «О различии между этическим и натуралистическим теизмом, с отсылкой к сочинениям Шеллинга», в «Vermischte Schriften», т. 1, 1869; – Й. Г. Т. Ф. Хельмес, «Дух времени, с особым вниманием к мировоззрению Шеллинга в его последней системе», Мюнхен, 1874; – Куно Фишер, «Ф. В. Шеллинг», в VI томе его «Истории новой философии», где, однако, не рассматривается позитивная философия Шеллинга; – Г. Фон Штейн, «Шеллинг», популярно-научная лекция,

Росток, 1875; – О. Пфлейдерер, «Памятная речь», произнесённая в Йене, 1875; – Т. Хоппе, «Философия Шеллинга и её отношение к христианству», диссертация, Росток, 1875; – Дорнер, «Шеллинг. К столетию со дня его рождения», в «Jahrbücher für deutsche Theologie», 1875; – Р. Циммерман, «Философия искусства Шеллинга», Вена, 1876; – Й. Клайбер, «Гёльдерлин, Гегель и Шеллинг в их швабские юношеские годы», Штутгарт, 1877; – Константин Франц, «Позитивная философия Шеллинга», 3 части, Кётhen, 1879—1880; – Р. Кёбер, «Основные принципы натурфилософии Шеллинга» (серия общедоступных научных лекций), Берлин, 1882; – Джон Уотсон, «Трансцендентальный идеализм Шеллинга», Чикаго, 1882; – Ганс Хойсслер, «Теория развития Шеллинга», в «Rheinische Blätter für Erziehung und Unterricht», 1882; – Генрих Лиско, «Философия истории Шеллинга (1792—1809)», диссертация, Йена, 1884; – Рихард Гебель, «Теория Шеллинга о» Я» всеединого и её опровержение», диссертация, Лейпциг, Берлин, 1885; – Карл Гроос, «Чистая наука разума. Систематическое изложение рациональной, или негативной, философии Шеллинга», Гейдельберг, 1889; – Реза фон Ширнхофер, «Сравнение учений Шеллинга и Спинозы», диссертация, Цюрих, 1890; – Фредерикс, «О понятии свободы у Шеллинга», философская лекция, Галле, 1891; – Фридрих Шапер, «Философия мифологии Шеллинга», диссертация, Науэн, 1893; – тот же автор, «Философия откровения Шеллинга», диссертация, там же,

1894.

Сын вюртембергского сельского священника, родившийся в Леонберге 27 января 1775 года, Шеллинг, чьи блестящие способности проявились рано, уже в 16-летнем возрасте, на Михайлов день 1790 года, поступил в теологическую семинарию в Тюбингене. В Тюбингене он тесно подружился с Гёльдерлином и Гегелем, которые были на пять лет старше его. Когда последний опубликовал свою «Феноменологию духа», в которой выступил против шеллинговских воззрений, Шеллинг увидел в нём решительного противника и больше никогда с ним не примирился. Помимо теологических занятий, Шеллинг изучал филологию и философию, а затем в 1796—1797 годах в Лейпциге, где руководил обучением двух молодых баронов фон Ридезелей, особенно углублённо занимался естественными науками и математикой. По рекомендации Гёте в 1798 году он был приглашён в Йену, где преподавал вместе с Фихте, а затем и после его ухода. Вскоре он познакомился с остроумной Каролиной, женой А. В. Шлегеля, урождённой Михаэлис, вдовой Бёмера, на которой женился в 1803 году, после того как она развелась со Шлегелем, несмотря на то что она была почти на 12 лет старше его. Она умерла уже в 1809 году, после чего Шеллинг в 1812 году женился на гораздо более молодой Паулине Готтер. (См. «Каролина. Письма к её братьям и сёстрам, её дочери Августе, семье Готтер, Ф. Л. В. Мейеру, А. В. и Фр. Шлегелям, Шеллингу и др.», изд. Г. Вайца, Лейпциг,

1871.)

В 1803 году он получил профессуру философии в Вюрцбурге, которую занимал до 1806 года, затем стал членом Академии наук в Мюнхене (позже, после смерти Фридриха Генриха Якоби, её постоянным секретарём), в 1820—1826 годах читал лекции в Эрлангене, а в 1827 году, после упразднения университета в Ландсхуте и основания университета в Мюнхене, стал профессором там.

В 1841 году по приглашению романтически настроенного короля Фридриха Вильгельма IV он переехал в Берлин в качестве члена Академии наук и в течение нескольких лет читал в тамошнем университете лекции по мифологии и откровению, но вскоре оставил преподавание после того, как эти лекции были опубликованы по записям слушателей в их основном содержании: частично Юлиусом Фрауэнштедтом в «Лекциях Шеллинга в Берлине» (Берлин, 1842), частично Г. Э. Г. Паулюсом в «Наконец раскрытой позитивной философии откровения, представленной на всеобщее рассмотрение» (Дармштадт, 1843). Шеллинг из-за этой публикации, сделанной без его ведома и согласия, вступил в судебный процесс с Паулюсом по поводу незаконного перепечатывания, но дело было решено не в его пользу, что его сильно ожесточило. Он умер 20 августа 1854 года на курорте Рагац в Швейцарии, где и был похоронен; на кладбище ему был установлен бюст-памятник.

Шеллинг был гениальной, разносторонней, богатой идея-

ми, художественно одарённой и понимающей искусство натурой, полной восприимчивости к внешним впечатлениям и чужим мыслям, обладал богатым воображением и поэтическим восприятием, был чрезвычайно подвижен в обработке и переосмыслении всего, что к нему приходило, так что он не создал чёткой системы, как Гегель, а постоянно двигался вперёд в философском творчестве, сменяя одну форму своих убеждений другой, в этом отношении подобно Платону, так что можно выделить четыре, пять или даже больше периодов его философствования. В его работах много мистического и неясного, в них господствует воображение, а не строгое логическое мышление; частично они написаны блистательно. Он глубоко и с достоинством осознавал свою значимость. Некоторые из его современников смотрели на него как на высшее существо, другие же видели в нём «воплощение самого зла».

В своей магистерской диссертации «Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum» (1792) он дал аллегорическое толкование библейскому рассказу о грехопадении, следуя идеям Гердера. В том же духе была написана работа, опубликованная в 1793 году в «Memorabilien» Паулюса (часть V, стр. 1—65): «О мифах, исторических сказаниях и философемах древнейшего мира». К новозаветной критике и древнейшей церковной истории относится его работа «De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore» (1795). Однако интерес

Шеллинга всё больше обращался к философии. Он изучал «Критику чистого разума» Канта, «Элементарную философию» Рейнгольда, «Новую теорию мышления» Маймона, «Энезидем» Г. Э. Шульце и рецензию Фихте на эту работу, а также его сочинение «О понятии наукоучения», и в 1794 году написал (опубликованную в Тюбингене в 1795 году) работу «О возможности формы философии вообще», в которой излагал по сути фихтевские идеи, стремясь показать, что ни материальный принцип (как принцип сознания Рейнгольда), ни чисто формальный (как принцип тождества) не подходят в качестве основы философии; этот принцип должен заключаться в «Я», в котором полагание и положенное совпадают. В утверждении «Я» форма и содержание обусловливают друг друга.

В «Философских письмах о догматизме и критицизме», опубликованных в «Философском журнале» Нитхаммера в 1796 году (перепечатано в «Философских сочинениях», Ландсхут, 1809), Шеллинг выступает против кантианцев, которых он застаёт в процессе того, чтобы «из трофеев критицизма возвести новую систему догматизма, на место которой, пожалуй, всякий искренний мыслитель пожелал бы возвращения старого здания». Шеллинг стремится доказать, особенно в отношении морального доказательства бытия Бога, что критицизм в том смысле, в каком его понимает большинство кантианцев, представляет собой лишь противоречивую смесь догматизма и критицизма; правильно же поня-

тая, «Критика чистого разума» как раз и предназначена для того, чтобы вывести из самой сущности разума возможность двух противоположных систем, которые обе снимают противоречие между субъектом и объектом путём редукции одного к другому, а именно – идеализма и реализма.

«Всем нам, – говорит Шеллинг, – присуща таинственная, удивительная способность: отрешаться от изменчивого потока времени, возвращаясь к нашему глубочайшему „Я“, очищенному от всего, что привнесено извне, и там, в форме неизменности, созерцать вечное; это созерцание есть самое сокровенное, подлиннейшее переживание, от которого единственно зависит всё, что мы знаем и во что верим относительно сверхчувственного мира». Шеллинг называет это «интеллектуальным созерцанием». (Впрочем, то, что он здесь описывает, скорее абстракция, нежели созерцание.)

Спиноза, по мнению Шеллинга, догматически или реалистически объективирует это созерцание и потому верит (подобно мистику), что растворяется в Абсолюте; идеалист же осознаёт его как созерцание самого себя. Поскольку мы стремимся реализовать Абсолют в себе, не мы пребываем в созерцании объективного мира, но он теряется в этом нашем созерцании, в котором время и длительность для нас исчезают, и чистая, абсолютная вечность пребывает в нас.

Источник самосознания – это воля. В абсолютной воле дух непосредственно осознаёт себя и обладает интеллектуальным созерцанием самого себя. Хотя Кант отрицает воз-

можность интеллектуального созерцания, Шеллинг (в работах 1796 и 1797 годов, также впервые опубликованных в «Философском журнале», издаваемом Фихте и Нитхаммером, а затем перепечатанных в «Философских сочинениях» 1809 года под названием «Трактаты в разъяснение идеализма наукоучения») считает, что дух его учения согласуется с Кантом, поскольку сам Кант объявляет «Я» в положении «Я мыслю» чисто интеллектуальным представлением, необходимо предшествующим всякому эмпирическому мышлению.

На вопрос, поднятый Рейнгольдом, – отступает ли Фихте от Канта, утверждая, что принцип представлений сугубо внутренний, – Шеллинг отвечает, говоря:

«Оба философа едины в утверждении, что основа наших представлений лежит не в чувственном, а в сверхчувственном. Этот сверхчувственный Grund Кант в теоретической философии вынужден символизировать и потому говорит о вещах самих по себе как о том, что даёт материал нашим представлениям. Фихте может обойтись без этой символической репрезентации, поскольку он, в отличие от Канта, не разделяет теоретическую и практическую философию. В этом и состоит особая заслуга последнего: он расширяет принцип, который Кант ставит во главу практической философии – автономию воли, – делая его принципом всей философии, и тем самым становится основателем философии, которую по праву можно назвать высшей, ибо по своему ду-

ху она не является ни чисто теоретической, ни чисто практической, но одновременно и той, и другой».

Шеллинг говорит о (исторически верном) понимании кантовских вещей самих по себе в собственном смысле с таким же пренебрежением, как и о (в основном исторически верном, аристотелевском) понимании платоновских идей как субстанций, подчёркивая (в значительной степени действительно существующие и уже отмеченные другими, но отчасти лишь мнимые, порождённые собственным непониманием Шеллинга) противоречия, в которые запутывается такое понимание:

«Бесконечный мир – не что иное, как наш собственный творящий дух в бесконечных продукциях и репродукциях. Не так у кантовских последователей! Для них мир и вся действительность – нечто изначально чуждое нашему духу, не имеющее с ним никакого родства, кроме случайного – того, что она на него воздействует. Тем не менее, они управляют таким миром, который для них всего лишь случаен и мог бы быть иным, с помощью законов, которые – они не знают как и откуда – врезаны в их рассудок. Эти понятия и эти законы рассудка они, как высшие законодатели природы, с полным сознанием того, что мир состоит из вещей самих по себе, переносят на эти вещи сами по себе, применяют их совершенно свободно и произвольно, и этот мир, эта вечная и необходимая природа, повинуется их спекулятивному произволу? И это будто бы Кант учил? Никогда не су-

ществовало системы более нелепой и фантастической».[1]

В 1797 году в Лейпциге вышел первый (и единственный) том «Идей к философии природы» (2-е изд. Ландсхут, 1803), в 1798 году в Гамбурге – сочинение «О мировой душе, гипотезе высшей физики для объяснения всеобщего организма» (во 2-м издании, вышедшем в Гамбурге в 1806, а также в 3-м, Гамбург, 1809, приложена статья «Об отношениях реального и идеального в природе, или Развитие первых принципов натурфилософии на основе начал тяжести и света»). В следующем году появился «Первый набросок системы на-

[1] Эта критика верна лишь отчасти, поскольку априорные формы и законы должны применяться не к вещам самим по себе, а к представлениям, вызванным ими в нас; но поскольку эти представления, завися от вещей самих по себе, должны также определяться ими, то в доктрине Канта и его строгих последователей действительно заключена нелепость: эти представления должны, словно вовсе не определяясь вещами самими по себе, беспрекословно подчиняться законам, которые «Я» совершенно свободно и произвольно порождает из себя (см. «Grundr. III 1», S. 289).Впрочем, если сам Шеллинг полагает, что для нашего представления нет оригинала вне его и между представляемым и действительным объектом нет никакой разницы, то это лишь доказывает, что он, как и позднее Гегель и другие, не решил и даже не понял кантовскую гносеологическую проблему. В его философствовании, незаметно для него самого, на место этой проблемы подменилась существенно иная – проблема реального отношения между природой и духом, которая в его последующих работах была рассмотрена остроумно и глубоко, тогда как первая осталась нерешённой, хотя сам Шеллинг и его последователи ошибочно считали её решённой вместе со второй.Мысль о том, что природа телеологически обусловлена духом, который должен из неё возникнуть, подобно тому как этот дух генетически обусловлен ею, безусловно, глубока и непреходяща; однако конкретный объект познания в каждом акте познания индивида от него не зависит, а существует сам по себе вне индивидуального сознания. На это «само по себе» Шеллинг не обратил внимания.

турфилософии», Йена и Лейпциг, 1799, вместе с небольшой работой «Введение к этому наброску, или О понятии спекулятивной физики и внутренней организации системы этой науки». Затем последовала «Система трансцендентального идеализма», Тюбинген, 1800. В этих сочинениях Шеллинг рассматривает субъективное, или идеальное, и объективное, или реальное, как два полюса, которые взаимно предполагают и требуют друг друга. Всё знание основано на соответствии объективного субъективному. Соответственно, существуют (как особенно подробно излагает Шеллинг во «Введении к наброску системы натурфилософии» и в «Системе трансцендентального идеализма») две основные науки. Либо объективное принимается за первичное, и тогда ставится вопрос: как к нему присоединяется субъективное, соответствующее ему; либо субъективное принимается за первичное, и тогда задача состоит в том, как к нему присоединяется объективное, соответствующее ему. Первая задача – это задача спекулятивной физики, вторая – трансцендентальной философии. Трансцендентальная философия, сводя реальную или бессознательную деятельность разума к идеальной или сознательной, рассматривает природу как видимый организм нашего рассудка; натурфилософия же, напротив, показывает, как идеальное, в свою очередь, возникает из реального и должно быть объяснено из него. Для объяснения развития природы от низших до высших образований Шеллинг принимает мировую душу как организующее начало,

формирующее мир в систему.[2]

В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг суммирует основные идеи своей натурфилософии (которые, хотя и перемешаны с ошибочным и фантастическим, тем не менее сохраняют непреходящую ценность) следующим образом: «Необходимая тенденция всех естественных наук – от природы прийти к интеллигибельному. Это и ничто иное лежит в основе стремления внести теорию в природные явления. Завершённая теория природы была бы той, благодаря которой вся природа разрешилась бы в интеллигенцию. Мёртвые и бессознательные продукты природы – лишь неудачные попытки природы отразить самое себя; так называемая мёртвая природа вообще есть незрелая интеллигенция, поэтому в её явлениях, ещё бессознательных, уже просвечивает интеллигибельный характер. Высшей цели – стать полностью объектом для себя – природа достигает лишь через высшее и последнее отражение, которое есть не что иное,

---

[2] Среди древних философов в предположении о мировой душе Шеллингу особенно предшествовал Платон, а среди мыслителей, вдохновлённых Кантом, – Саломон Маймон. Маймон рассуждает «О мировой душе, entelechia universi» в «Берлинском журнале просвещения», изд. А. Римом, т. VIII, июль 1790, с. 47—92. Он справедливо замечает, что после Канта нельзя утверждать ни того, что существует множество душ или сил вообще, ни того, что есть лишь одна всеобщая душа, поскольку множественность, единство, существование и т. д. суть формы мышления, которые не могут быть применены без чувственной схемы, однако считает допустимой и способствующей познанию природы гипотезу о мировой душе как основе неорганических и органических образований, животной жизни, а также рассудка и разума в человеке.

как человек, или, говоря обобщённо, то, что мы называем разумом, благодаря которому природа впервые полностью возвращается в себя и через который становится очевидным, что природа изначально тождественна с тем, что в нас познаётся как интеллигенция и сознательное». Задача же трансцендентальной философии – заставить объективное возникать из субъективного. «Если вся философия должна стремиться либо сделать из природы интеллигенцию, либо из интеллигенции природу, то трансцендентальная философия, имеющая последнюю задачу, есть другая необходимая основная наука философии».

Шеллинг делит трансцендентальную философию, в соответствии с тремя кантовскими «Критиками», на три части: теоретическую философию, практическую и ту, которая направлена на единство теоретического и практического, и объясняет, как представления могут одновременно мыслиться как сообразующиеся с объектами, а объекты – как сообразующиеся с представлениями, показывая тождество бессознательной и сознательной деятельности, то есть учение о целесообразности природы и об искусстве. В теоретической части трансцендентальной философии Шеллинг рассматривает ступени познания в их отношении к ступеням природы. Материя есть угасший дух: акты и эпохи самосознания можно вновь обнаружить в силах материи и моментах её конструкции. Все силы вселенной в конечном счёте сводятся к силам представления; лейбницевский идеа-

лизм, согласно которому материя есть состояние сна монад, при правильном понимании, фактически не отличается от трансцендентального. Организация необходима потому, что интеллигенция должна созерцать себя в своём продуктивном переходе от причины к действию или в последовательности своих представлений, поскольку эта последовательность возвращается в себя; но она не может этого сделать, не сделав каждую последовательность постоянной или не представив её в покое; возвращающаяся в себя, представленная в покое последовательность и есть организация. Однако необходима иерархия организации, потому что последовательность, становящаяся объектом для интеллигенции, в своих пределах вновь бесконечна, и, таким образом, интеллигенция есть бесконечное стремление организовать себя. В иерархии организации необходимо должна присутствовать ступень, на которой интеллигенция вынуждена созерцать себя как тождественную с собой. Лишь непрекращающееся взаимодействие индивида с другими интеллигенциями завершает целое сознание со всеми его определениями. Только благодаря тому, что вне меня существуют другие интеллигенции, мир вообще становится для меня объективным: представление о предметах вне меня не может возникнуть иначе, как через интеллигенции вне меня, и лишь через взаимодействие с другими индивидами я могу прийти к сознанию своей свободы. Взаимодействие разумных существ через посредство объективного мира есть условие свободы.

Однако то, будут ли все разумные существа, согласно требованию разума, ограничивать свои действия возможностью свободных действий всех остальных или нет, не может быть предоставлено случаю; над первой природой должна быть воздвигнута, так сказать, вторая и высшая природа, а именно закон права, который должен господствовать с незыблемостью закона природы ради самой свободы.

Все попытки превратить правовой порядок в моральный оказываются ошибочными и вырождаются в деспотизм. Изначально стремление к противодействию насилию привело людей к правовому порядку, созданному для удовлетворения насущных потребностей. Гарантия благого устройства каждого отдельного государства заключается прежде всего в подчинении государств общему правовому закону, осуществляемому международным ареопагом. Постепенная реализация правового устройства является целью истории. История в целом представляет собой непрерывное, постепенно раскрывающееся откровение Абсолютного. Никогда нельзя указать в истории отдельное место, где след провидения или сам Бог были бы как бы видимы; только через всю историю в целом может быть завершено доказательство бытия Бога. Каждый отдельный разум может рассматриваться как неотъемлемая часть Бога или морального мирового порядка; этот порядок будет существовать, как только разум его установит. История приближается к этой цели благодаря предустановленной гармонии объективного, или закономерного,

и определяющего, или свободного, которая мыслима лишь через нечто высшее, стоящее над обоими, как основа тождества абсолютно субъективного и абсолютно объективного, сознательного и бессознательного, которые разделяются именно ради проявления в свободном действии. Если проявление свободы необходимо бесконечно, то и сама история есть никогда не завершающееся откровение того Абсолютного, которое ради своего явления разделяется на сознательное и бессознательное, но само, пребывая в недоступном свете, есть вечное тождество и вечная основа гармонии между ними.

Шеллинг выделяет три периода этого откровения Абсолютного, или истории, которые он характеризует как эпохи судьбы, природы и провидения. В первый период, который можно назвать трагическим, господствующая сила как слепая власть холодно и бессознательно уничтожает даже величайшее и прекраснейшее; в эту эпоху погибает благороднейшее человечество, которое когда-либо процветало, и его возвращение на землю остаётся лишь вечной мечтой. Во второй период то, что в первый являлось как судьба, проявляется как природа и тем самым постепенно вносит в историю хотя бы механическую закономерность. Шеллинг связывает начало этого периода с расширением Римской республики, когда народы вступили во взаимную связь, и то, что до тех пор сохранялось лишь разрозненно в обычаях, законах, искусствах и науках отдельных народов, пришло во взаимодей-

ствие. Третий период истории наступит тогда, когда то, что в прежние времена являлось как судьба и природа, раскроется как провидение, и станет ясно, что даже то, что казалось лишь делом судьбы или природы, уже было началом провидения, проявлявшегося несовершенным образом. «Когда начнётся этот период, мы не можем сказать. Но когда этот период наступит, тогда будет и Бог».

На необходимой гармонии бессознательной и сознательной деятельности основывается целесообразность природы и искусства. Природа целесообразна, не будучи созданной в соответствии с какой-либо целью. Само же «Я» в одной и той же интуиции одновременно сознательно и бессознательно, а именно – в художественной интуиции. То, что в проявлении свободы и в созерцании природного продукта существует разделённо – тождество сознательного и бессознательного в «Я» и осознание этого тождества – объединяется в созерцании произведения искусства. Всякое эстетическое творчество исходит из изначально бесконечного разделения двух деятельностей, которые в каждом свободном творчестве разъединены. Но поскольку эти две деятельности должны быть представлены в произведении как объединённые, то через него бесконечное выражается конечным. Бесконечное, выраженное конечным, есть красота. Там, где есть красота, бесконечное противоречие в самом объекте снято; там, где есть возвышенное, противоречие не объединено в самом объекте, но возведено на такую высоту, где оно в со-

зерцании непроизвольно снимается. Художественное творчество возможно только через гений, поскольку его условием является бесконечное противоречие. То, что искусство создаёт в своём совершенстве, служит принципом и нормой для суждения о красоте природы, которая в органическом продукте природы кажется абсолютно случайной.

С наукой в её высшей функции искусство имеет одну и ту же задачу; но способ решения различен, поскольку в науке он механистичен, и гений в ней всегда остаётся проблематичным, тогда как любая художественная задача может быть решена только гением. Искусство есть высшее единство свободы и необходимости.

Журнал «Zeitschrift für speculative Physik» (2 тома, изд. Шеллингом, Йена и Лейпциг, 1800—1801) в первом томе, помимо статей Штеффенса, содержит, в частности, «Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik» Шеллинга, в конце которой находится примечательное высказывание: «Мы можем идти от природы к нам или от нас к природе, но истинное направление для того, для кого знание важнее всего, – это то, которое избрала сама природа». Далее следуют «Miscellen», среди которых заслуживает внимания краткое натурфилософское стихотворение, очень живо и ясно выражающее основную мысль о постепенном развитии окаменевшего в природе гигантского духа к сознанию, которое он обретает в человеке. Человек может сказать о себе в отношении мира:

«Я – Бог, которого он лелеет в груди,
Дух, что движется во всём.
От первой борьбы тёмных сил
До излияния первых соков жизни,
Где сила с силой, вещество с веществом сливается,
Первый цветок, первая почка набухает,
До первого луча новорождённого света,
Что сквозь ночь, как второе творение, прорывается
И из тысяч глаз мира
Озаряет небо и днём и ночью —
Всё единая сила, единая игра и ткань,
Одно стремление и порыв к жизни всё высшей».

В «Darstellung meines Systems» во втором томе этого журнала Шеллинг сводит параллельное существование натурфилософии и трансцендентальной философии к основной идее, что нет ничего вне абсолютного разума, но всё в нём, причём абсолютный разум должен мыслиться как полное безразличие субъективного и объективного. Разум есть истинное в себе; познавать вещи в себе значит познавать их так, как они есть в разуме. Шеллинг, используя образные математические формулы, выводит ступени природы как степени субъект-объекта. Изложение ступеней духа отсутствует. Различие, которое Шеллинг (гипотетически и с надеждой на будущее объединение) находит между своей позицией и фихтевской, он обозначает противопоставлением формул: «Я – всё» и «Всё – Я»; на первом тезисе основывает-

ся субъективный идеализм Фихте, на втором – его собственный объективный идеализм, который Шеллинг также называет системой абсолютного тождества.

В 1802 году вышёл диалог «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» (Берлин, 1802; 2-е изд., 1842), в котором Шеллинг отчасти опирается на идеи Джордано Бруно, отчасти на «Тимей» Платона. Наряду с безразличием, идеальное здесь иногда именуется Богом. К «Бруно» и к изложению системы во втором томе «Zeitschrift für speculative Physik» примыкают «Fernere Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie», опубликованные в «Neue Zeitschrift für speculative Physik» (Тюбинген, 1802), которая ограничилась одним томом. В том же году Шеллинг совместно с Гегелем начал издавать «Kritisches Journal der Philosophie» (Тюбинген, 1802—1803).

(Статья «Об отношении натурфилософии к философии вообще» в этом журнале принадлежит не Гегелю, который, впрочем, был автором большинства материалов, а Шеллингу, что, по замечанию Эрдмана, можно заключить из отсутствия различия между логикой как общей частью философии и натурфилософией с трансцендентальной философией, тогда как Гегель, как известно, уже тогда проводил это различие. Хотя Мишле в своей работе «Шеллинг и Гегель» (Берлин, 1839) и Розенкранц в «Шеллинге» (Данциг, 1843, с. 190—195) утверждали обратное. В пользу авторства Шеллинга высказывается также Хайм в «Гегель и его вре-

мя» (с. 156 и 495); однако ср. также Розенкранца и Мишле в журнале «Der Gedanke» (т. I, Берлин, 1861, с. 72 и далее), а также Мишле, «Wahrheit aus meinem Leben» (с. 172 и далее). Авторство статей «О Рюккерте и Вейсе» и «О конструировании в философии» также спорно, но, по-видимому, обе должны быть приписаны Гегелю.)

Основные черты своей общей системы Шеллинг изложил в популярной форме в своих «Лекциях о методе академического изучения» (прочитанных в 1802 г.), Штутгарт и Тюбинген, 1803 (3-е изд., там же, 1830). Здесь Шеллинг определяет философию как науку об абсолютной идентичности, науку всего знания, которая имеет изначальное знание (Urwissen) своим непосредственным и самодостаточным основанием и предметом. По своей форме философия есть непосредственное разумное, или интеллектуальное, созерцание, которое абсолютно идентично своему предмету – самому изначальному знанию. Изложение интеллектуального созерцания есть философская конструкция.

В абсолютной идентичности, или всеобщем единстве общего и частного, содержатся особые единства, опосредующие переход к индивидам: их Шеллинг, следуя Платону, называет идеями. Эти идеи могут содержаться только в разумном созерцании, и, соответственно, философия есть наука об идеях, или вечных первообразах вещей. Государственное устройство, говорит Шеллинг, есть отражение устройства мира идей. В этом мире абсолютное, как сила, из кото-

рой всё проистекает, есть монарх; идеи – свободные существа; отдельные действительные вещи – рабы и крепостные.

Таким образом, Шеллинг возрождает реализм (понимая это слово в схоластическом смысле), который со времён Средневековья был оставлен всеми значительными философами и сохранялся лишь в учении Спинозы об абсолютной субстанции в определённом смысле, соединяя это учение с платоновской теорией идей.

Философия объективируется в трёх положительных науках, которые структурируются по образу внутреннего типа философии. Первая из них – теология, которая как наука об абсолютном и божественном существе объективно представляет абсолютную точку безразличия идеального и реального. Идеальная сторона философии, объективированная в себе разделённой, есть наука истории, и поскольку главное дело последней – формирование правового устройства, то это наука права, или юриспруденция. Реальная сторона философии, взятая сама по себе, внешне представлена наукой о природе, а поскольку она концентрируется в учении об организме – медициной.

Только через исторический элемент положительные, или реальные, науки могут быть отделены от абсолютного, или философии. Поскольку теология как истинный центр объективации философии основывается преимущественно на спекулятивных идеях, она является высшим синтезом философского и исторического знания. А поскольку идеальное

есть высшая потенция реального, то следует, что юридический факультет предшествует медицинскому.

Противоположность реального и идеального повторяется в истории религии как противоположность эллинизма и христианства. Как в символах природы, так и в греческих поэтических произведениях интеллектуальный мир был скрыт, как в бутоне, завуалирован в объекте и невыражен в субъекте. Христианство же есть раскрытое мистериум; в идеальном мире, который в нём открывается, божественное сбрасывает покров – это ставшее явным мистериум божественного царства.

Историко-философская конструкция, данная Шеллингом в «Системе трансцендентального идеализма», теперь модифицируется в том смысле, что он утверждает бессознательную идентичность с природой в первый период как время наивысшего расцвета греческой религии и поэзии, затем, с отрывом человека от природы, господство судьбы и, наконец, восстановление единства как сознательного примирения; этот последний период, будучи периодом провидения, вводит в историю христианство.

Идеи христианства, символизированные в догматах, имеют спекулятивное значение. Шеллинг интерпретирует троичность как фундаментальный догмат христианства, утверждая, что вечный Сын Божий, рождённый из сущности Отца всего сущего, есть само конечное, каково оно в вечном созерцании Бога и которое является как страдающий и под-

чинённый судьбам времени Бог, который на вершине своего явления, во Христе, завершает мир конечности и открывает мир бесконечности, или господства духа. Воплощение Бога есть воплощение от вечности.

Христианство как историческое явление возникло сначала из отдельного религиозного сообщества среди иудеев (ессеев); его более общий корень лежит в восточном духе, который уже в индийской религии создал интеллектуальную систему и древнейший идеализм и, пройдя через весь Восток, нашёл своё постоянное ложе в христианстве. С древних времён от него отличалось течение, породившее в эллинской религии и искусстве высшую красоту, хотя и на почве эллинизма встречаются мистические элементы, а противостоящая народной религии философия, особенно платоновская, есть пророчество христианства.

Распространение христианства объясняется несчастьем времени, которое сделало людей восприимчивыми к религии, возвращающей к идеальному, учившей отречению и делавшей счастьем. Первые книги истории и учения христианства суть лишь особое, к тому же несовершенное его проявление; их ценность должна определяться мерой, в которой они выражают идею христианства. Поскольку эта идея не зависит от этой единичности, но всеобща и абсолютна, она не должна связывать толкование этих документов, важных для ранней истории христианства. Развитие идеи христианства лежит во всей его истории и в новой, им создан-

ной мире.

Философия вместе с истинно спекулятивной точкой зрения вновь обрела и религиозную, подготовив в себе возрождение эзотерического христианства и провозглашение абсолютного евангелия.

В «Замечаниях об изучении истории и природы» Шеллинг исходит из мысли, что история выражает в идеальном то, что природа – в реальном. Он отличает от философской конструкции истории эмпирическое восприятие и исследование происшедшего, прагматическую обработку истории согласно определённой цели, намеченной субъектом, и художественный синтез данного и действительного с идеальным, представляющий историю как зеркало мирового духа, как вечную поэму божественного разума.

Предмет истории в узком смысле есть формирование объективного организма свободы, или государства. Каждое государство совершенно в той мере, в которой каждый отдельный член, будучи средством для целого, одновременно есть цель в себе.

Природа есть реальная сторона в вечном акте субъект-объективации. Бытие каждой вещи в идентичности как всеобщей душе и стремление к воссоединению с ней, если оно выведено из единства, есть всеобщее основание живых явлений. Идеи суть единственные посредники, через которые отдельные вещи могут пребывать в Боге.

Абсолютная, основанная на идеях наука о природе есть

условие методического подхода эмпирического естествознания; в эксперименте и его необходимом корреляте, теории, лежит экзотерическая сторона, которой естествознание нуждается для своего объективного существования; эмпирия присоединяется к науке как тело, поскольку она есть чисто объективное представление самого явления и не стремится выразить идею иначе, как через него.

Задача естествознания – распознать в различных природных продуктах памятники истинной истории порождающей природы.

Искусство есть совершенное слияние реального и идеального; оно разделяет с философией снятие противоположностей явления, но при этом относится к философии, с которой встречается на высшей вершине, как реальное к идеальному. Философия искусства есть необходимая цель философа, который видит в ней внутреннюю сущность своей науки, как в магическом и символическом зеркале.

Изложенная в упомянутых сочинениях система идентичности представляет собой относительно оригинальное достижение Шеллинга. Однако с этого времени изобилие собственной продуктивности всё более уступает место синкретизму и мистицизму, становившемуся всё более мутным и в то же время претенциозным.

С самого начала философствование Шеллинга в его отдельных работах не было построением системы на основе предварительного знакомства с совокупностью прежних

достижений, а скорее непосредственным усвоением и преобразованием философем отдельных мыслителей; поэтому, чем больше расширялись его исследования, тем больше его мышлению недоставало принципа и системы.

Отдельные мистические мотивы встречаются уже в «Лекциях об академическом изучении». Мистицизм, связанный с неоплатонизмом, а затем и с положениями Якоба Бёме, начинает набирать силу в сочинении «Философия и религия» (Тюбинген, 1804), вызванном работой Эшенмайера «Философия в её переходе к не-философии» (Эрланген, 1803), где Эшенмайер, подобно Якоби, требует выхода за пределы философского мышления к религиозной вере. В этой работе Шеллинг объявляет конечность и телесность продуктом отпадения от абсолютного, а само это отпадение, примирение которого есть конечная цель истории, – средством совершенного откровения Бога. Однако здесь можно обнаружить лишь зачатки его позднейшей позиции.

Трактат «О соотношении реального и идеального в природе» (упомянутый выше, приложенный ко 2-му изд. сочинения «О мировой душе»), а также работа «Изложение истинного соотношения натурфилософии к усовершенствованному учению Фихте» (Тюбинген, 1806) и натурфилософские статьи в «Ежегодниках медицины как науки» (Тюбинген, 1806—1808), издававшихся А. Ф. Маркусом и Шеллингом, наряду с теософскими элементами всё ещё демонстрируют прежний круг идей.

Прекрасное развитие и углубление мыслей, высказанных в ранних работах о красоте и искусстве, содержит торжественная речь «Об отношении изобразительных искусств к природе» (1807), включённая в «Философские сочинения» (Ландсхут, 1809). В ней последней целью искусства объявляется уничтожение формы через её совершенство: как природа в своих элементарных образованиях сначала действует в направлении твёрдости и замкнутости и лишь в своём завершении предстаёт как высшая мягкость, так и художник, подражающий природе как вечно творящей первосиле и представляющий её продукты согласно их вечному понятию, начертанному в бесконечном разуме, в момент их совершенного бытия, должен сначала быть верным и истинным в ограниченном, чтобы явиться совершенным и прекрасным в целом и через всё более высокое соединение и окончательное слияние многообразных форм достигнуть высшей красоты в образованиях величайшей простоты при бесконечном содержании.

Теософия преобладает (отчасти вследствие растущего влияния Франца Баадера, приверженца учения Якоба Бёме и Сен-Мартена) в философских исследованиях о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», которые впервые были опубликованы в «Философских сочинениях», Ландсхут, 1809. Шеллинг придерживается принципа, что высшие понятия должны быть доступны ясному разумному постижению, ибо только таким образом они мо-

гут стать по-настоящему нашими, усвоенными нами и вечно утверждёнными. Он также, подобно Лессингу, считает абсолютно необходимым преобразование откровенных истин в разумные истины, если человечеству должно быть этим оказано содействие.

Для этой цели он выделяет в Боге три момента:

1. Безразличие (индифферентность), первооснову или безосновность (Ungrund),

2. Раздвоение на основу и существование,

3. Тождество или примирение разделённого.

Безосновность или индифферентность, в которой ещё нет личности, является лишь исходной точкой божественного существа – тем, что в Боге не есть Он Сам, непостижимой основой реальности. В ней коренится несовершенное и злое, присущее конечным вещам. Все природные существа обладают лишь бытием в основе или в изначальном стремлении, ещё не достигшем единства с разумом, и потому по отношению к Богу являются лишь периферийными существами. Только человек пребывает в Боге, и именно благодаря этому «в-Боге-бытию» он способен к свободе.

Свобода человека заключается в интеллигибельном, вневременном деянии, посредством которого он сделал себя тем, чем является теперь; эмпирический человек в своих действиях подчинён необходимости, но эта необходимость покоится на его вневременном самоопределении. [3]

---

[3] Это учение согласуется с кантовской системой, из которой Шеллинг его за-

Воля есть изначальное бытие. Единство частной воли с универсальной волей есть добро, их разделение – зло. Человек есть центральное существо и потому должен пребывать в центре. В нём сотворены все вещи, подобно тому как Бог через человека принимает природу и соединяет её с Собой. Природа есть первое или Ветхий Завет, когда вещи ещё находились вне центра и потому под законом. Человек есть начало Нового Завета, спаситель природы, через которого как посредника, поскольку он сам соединяется с Богом, после последнего разделения Бог также принимает природу и делает её Собой.

В полемическом сочинении против Якоби: «Памятник сочинению Якоби о божественных вещах и обвинению его в сознательном лживом атеизме» (Тюбинген, 1812), Шеллинг отвергает обвинение в том, что его философия является натурализмом, спинозизмом и атеизмом. Он утверждает, что Бог для него есть и А и Ω, Первое и Последнее: первое как Deus implicitus (неличная индифферентность), последнее как Deus explicitus (Бог как личность, как субъект существования). Теизм, не признающий основы или природы в Боге, бессилен и пуст. Против утверждаемой Якоби идентичности чистого теизма с сущностью христианства Шеллинг направляет резкую полемику, защищая иррациональ-

---

имствует; оно предполагает различие между вещами в себе и явлениями; однако Шеллинг принимает его, хотя и отвергает это необходимое предпосылаемое различие.

ное и мистическое как подлинно спекулятивное.

Сочинение «О божествах Самофракии» (Штутгарт и Тюбинген, 1815), которое должно было стать приложением к (не опубликованным) «Векам мира», представляет собой аллегорическое толкование этих божеств как моментов Бога в шеллинговском трактате о свободе.

После долгого молчания Шеллинг в 1834 году опубликовал предисловие к переводу Губерта Беккера сочинения Виктора Кузена (о французской и немецкой философии в «Философских фрагментах», Париж, 1833). Здесь Шеллинг характеризует гегелевскую философию как чисто негативную, подменившую живое и действительное, устранив эмпирический элемент, логическим понятием и приписавшую ему посредством страннейшей фикции или гипостазирования самодвижение, присущее лишь живому. В основном ту же критику Шеллинг развил в своих мюнхенских лекциях «К истории новейшей философии» (опубликованных в X томе первого отдела «Полного собрания сочинений» из рукописного наследия): он порицает выдвижение абстрактных понятий (бытие, ничто, становление, наличное бытие и т. д.) перед философией природы и духа, тогда как абстракции предполагают то, от чего они абстрагированы, а понятия существуют лишь в сознании, то есть в духе, и не могут предшествовать природе и духу как условие, потенцироваться и в конце концов отчуждаться в природу.

В своей берлинской вступительной лекции (Штутгарт

и Тюбинген, 1841) Шеллинг заявляет, что не откажется от изобретения своей молодости – системы тождества, которую Гегель лишь привёл к абстрактно-логической форме, но дополнит её как негативную философию позитивной философией.

Гегель разработал логику, то есть науку о рациональном или о том, что нельзя не мыслить. Однако разум не постигает иррациональное, которое обнаруживается в действительно существующем. Поэтому позитивная философия, как новая, до сих пор считавшаяся невозможной наука, обещающая дать действительные разъяснения и расширить человеческое сознание за его нынешние пределы, должна выйти за рамки чистой науки разума, включив эмпирию, подтверждающую результаты гипотетической дедукции и познающую бытие («что») рационально познаваемой сущности («что»).

Если существует «трансцендентное положительное», то оно должно быть воспринято из религии через опыт. Однако религия бывает либо мифологической, либо откровенной; поэтому позитивная философия – это прежде всего философия мифологии и откровения, то есть незавершённой и завершённой религии.

Однако религия бывает либо мифологической, либо откровенной; поэтому позитивная философия является главным образом философией мифологии и откровения, то есть незавершённой и завершённой религии. В религиозно-философских лекциях, прочитанных в Берлинском универси-

тете и изданных после смерти Шеллинга из его рукописного наследия как вторая часть «Полного собрания сочинений», хотя по существу они были опубликованы уже ранее (см. выше, стр. 20), Шеллинг в основном развивал спекулятивные идеи, уже изложенные в сочинении о свободе. Позитивная философия стремится не выводить существование Бога из его понятия, а, наоборот, исходя из существования, доказывать божественность существующего. В Боге Шеллинг выделяет:

а) слепо необходимое или изначальное бытие,

б) три потенции божественной сущности: бессознательная воля как causa materialis творения, осознанная воля как causa efficiens, единство обеих как causa finalis, secundum quam omnia fiunt (конечная причина, согласно которой всё совершается);

в) три личности, которые возникают из трёх потенций через преодоление изначального бытия благодаря теогоническому процессу, а именно:

– Отец как абсолютная возможность преодоления,

– Сын как преодолевающая сила,

– Дух как завершение преодоления.

В природе действуют только потенции, в человеке – личности. Поскольку человек в силу своей свободы вновь разрушил единство потенций, вторая, посредующая потенция утратила свою действенность, то есть лишилась господства над слепым бытийным началом и была низведена до уровня

лишь естественно действующей потенции. В сознании человека она вновь становится господином этого бытия и превращается в божественную личность благодаря теогоническому процессу, этапами которого являются мифология и откровение. В мифологическом сознании вторая потенция пребывала в божественном образе (ὁ μορφὴ θεοῦ), но лишилась его и стала человеком, чтобы через послушание, в единстве с Отцом, стать божественной личностью.

Шеллинг определяет эпохи христианского времени, развивая далее мысль Фихте о том, что протестантизм носит павловский характер, а Евангелие от Иоанна с его учением о Логосе наиболее чисто выражает христианский дух. Он выделяет:

1) петровское христианство, или католицизм,
2) павловское христианство, или протестантизм,
3) «Иоаннову церковь будущего».[4]

---

[4] Разумеется, эта церковь не могла быть обоснована возрождённым гностицизмом Шеллинга, который, подобно древнему, подменял религиозно-философское понятие фантазмом; к тому же неисторично предположение, что противоречие между католической и протестантской церквями совпадает с противоположностью петровского и павловского направлений. «Евангелие от Иоанна» путём переосмысления павловских идей как раз подготовило то посредничество, которое древнекатолическая церковь уже практически осуществила. Однако задачи будущего не могут быть решены подлинной репристинацией (восстановлением прошлого) и не могут быть точно обозначены игрой аналогий, прикрывающейся видимостью такой репристинации.

§4. Последователи и единомышленники Шеллинга

Среди многочисленных последователей и единомышленников Шеллинга для истории философии особенно значимы следующие, в перечислении которых мы перейдем от тех, кто тесно примыкал к Шеллингу, особенно к первой форме его учения, к тем, кто находился с ним в более свободных отношениях и отчасти сами оказывали на него влияние:

– Георг Михаэль Кляйн – верный излагатель системы тождества;

– Иоганн Якоб Вагнер, который сохранял пантеизм системы тождества в противовес неоплатонизму и мистицизму в поздних сочинениях Шеллинга, но заменял тернар (трихотомию) на кватернар (четверичную конструкцию);

– Георг Антон Фридрих Аст, заслуживший признание в области истории философии, особенно платоновской;

– Таддеус Ансельм Рикснер, известный своим «Руководством по истории философии»;

– натуралист Лоренц Окен, согласно которому вся философия есть лишь натурфилософия;

– физиолог растений Неес фон Эзенбек;

– педагог и религиозный философ Бернхард Генрих Блаш;

– Игнац Пауль Виталь Трокслер, внесший вклад в разработку теории познания, во многом отклоняясь от учения

Шеллинга;

– Адам Карл Август Эшенмайер, который в конечном итоге переводил философию в не-философию или религиозную веру;

– крайний католик и энтузиаст Йозеф Гёррес;

– мистико-натурфилософский психолог и космолог Готхильф Генрих фон Шуберт;

– физиолог и психолог Карл Фридрих Бурдах, соединявший шеллинговскую натурфилософию с осмысленным эмпиризмом;

– одаренный психолог и краниоскоп Карл Густав Карус;

– физик Ханс Кристиан Эрстед;

– эстетик Карл Вильгельм Фердинанд Зольгер;

– разносторонне образованный Генрих Стеффенс, в конце концов склонившийся к строгому конфессионализму старолютеранства;

– друг Стеффенса, астроном и философ права Иоганн Эрих фон Бергер;

– теософ Франц фон Баадер.

Последний стал основателем особого философского направления. Он во многом опирался на Якоба Бёме и соединял его мистические идеи с элементами Канта и Фихте. Его главной задачей было установить параллелизм между «царством природы» и «царством благодати».

От Шеллинга также отталкивались Краузе, богослов Шлейермахер (вдохновлявшийся, помимо Шеллинга, также

Платоном, Спинозой, Кантом и Фихте) и философ Гегель.

С некоторыми неошеллингианскими принципами сходится антирационалистический, теологизирующий философ права Фридрих Юлиус Шталь (хотя он и протестовал против обозначения своего общего направления как «неошеллингианства»).

Для целей данного очерка достаточно указать основные философские сочинения названных мыслителей и добавить краткие замечания. О Гегеле, Краузе и Шлейермахере будет сказано в отдельных параграфах. Тот, кто ищет более подробных сведений, отсылается к самим произведениям и специальным исследованиям, а также, в особенности, к всеобъемлющему обзору Эрдманна (часть II его «Развития немецкой спекулятивной философии со времен Канта» и «Истории философии», том III, отдел 2).

Основные труды упомянутых философов:

Г. М. Кляйн (род. 1776, ум. 1820, профессор философии в Вюрцбурге):

– Главный труд, полностью основанный на сочинениях и лекциях Шеллинга: «Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All, nebst einer vollständigen und fasslichen Darstellung ihrer Hauptmomente» (Вюрцбург, 1805).

– Специально разрабатывал логику, этику и религиозное учение в духе системы тождества:

– «Verstandeslehre» (Бамберг, 1810), переработано как «Anschauungs- und Denklehre» (Бамберг и Вюрцбург, 1818);

– «Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begründen» (Рудольштадт, 1811);

– «Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre» (Бамберг и Вюрцбург, 1818). В последнем сочинении он стремился доказать, что система тождества не представляет опасности для религии и нравственности.

Близкое, но более фихтеанское направление развивал Иоганн Иошуа Штуцман (1777—1816):

– «Philosophische Untersuchung über die Gründe aller Moral und Religion» (в «Henkes Museum der Religion», 1803);

– «Systematische Einleitung in die Religionsphilosophie» (Гёттинген, 1804);

– «Philosophie des Universums» (Эрланген, 1806);

– «Philosophie der Geschichte der Menschheit» (Нюрнберг, 1808);

– «Grundzüge des Standpunktes, Geistes und Gesetzes der universellen Philosophie» (Нюрнберг, 1811).

Иоганн Якоб Вагнер (1775—1841, долгое время экстраординарный профессор в Вюрцбурге, некоторое время работавший там же вместе с Шеллингом):

– «Philosophie der Erziehungskunst» (Лейпциг, 1802);

– «Von der Natur der Dinge» (Лейпциг, 1803);

– «System der Idealphilosophie» (Лейпциг, 1804);

– «Grundriss der Staatswissenschaft und Politik» (Лейпциг, 1805);

– «Theodicee» (Бамберг, 1809);

– «Mathematische Philosophie» (Эрланген, 1811);

– «Der Staat» (Эрланген, 1811);

– «Organon der menschlichen Erkenntnis» (Эрланген, 1830; Ульм, 1850);

– «Kleine Schriften» (3 тома, также под названием «Strahlen deutscher Weltanschauung», изд. Ульм, 1839—1847, под ред. Ф. Л. Адама);

– «Nachgelassene Schriften» (1—7 части: «Metaphysik», «Logik», «Erkenntnislehre», «Naturphilosophie», «Anthropologie», «Ästhetik», «Praktische Philosophie», изд. Ульм, 1852—1857);

– «Johann Jakob Wagner, Lebensnachrichten und Briefe» (новая редакция Ф. Л. Адама и А. Коте, Ульм, 1851).

О нём писали:

– Леонард Рабус, «J. J. Wagners Leben, Lehre und Bedeutung» (Нюрнберг, 1862);

– Хейнце в «Allgemeine deutsche Biographie».

Вагнер первоначально тесно и с энтузиазмом примыкал к натурфилософии Шеллинга, лишь стараясь развить его идеи в более математической форме. Однако теологические и неоплатонические элементы, появившиеся в поздней философии Шеллинга, полностью оттолкнули его, так что он даже резко нападал на Шеллинга: интеллектуальная интуиция и абсолютное знание – пустые фразы; абсолютное нельзя познать, можно лишь признать. Сам Вагнер стремился тесно связать математику с философией. Понятые математиче-

ские положения должны соответствовать формам мышления и языка. Мышление есть вычисление; химический анализ – не что иное, как деление. Согласно «Organon», основная схема всего сущего – тетрада: сущность, противоположность, опосредование, форма, а всеобщий закон гласит: «Сущность конечных вещей через опосредованные противоположности переходит в форму, и точно так же форма через разрешение всех опосредований и угасание всех противоположностей возвращается к простой сущности». Таким образом, «Organon» делится на четыре части: онтологию (систему категорий), систему познания, систему языка и систему мира.

Ф. Аст (1778—1841):

– «Handbuch der Aesthetik» (Лейпциг, 1805);

– «Grundlinien der Philosophie» (Ландсхут, 1807, 2-е изд. 1809);

– «Grundriss einer Geschichte der Philosophie» (Ландсхут, 1807, 2-е изд. 1825);

– «Platons Leben und Schriften» (Лейпциг, 1816).

Т. А. Рикснер (1766—1838):

– «Aphorismen aus der Philosophie» (Ландсхут, 1809, перераб. Зульцбах, 1818);

– «Handbuch der Geschichte der Philosophie» (Зульцбах, 1822—23, 2-е изд. 1829);

– «Supplementband» (составлен Виктором Филиппом Гумпошем, Зульцбах, 1850).

Лоренц Окен (1779—1851, долгое время профессор в Йе-

не, затем в Цюрихе). Die Zeugung, Бамберг и Вюрцбург, 1805 (образование семени есть разложение организма на инфузорий; размножение – это бегство обитателя из разрушающейся хижины. Элементами органического тела являются цветы, которые в воде определяются как животные, а в воздухе – как растения). Ueber das Universum, Йена, 1808. Lehrbuch der Naturphilosophie, Йена, 1809, 3-е изд., Цюрих, 1843. Isis (энциклопедический журнал), Йена, 1817 и далее. От теософии Шеллинга Окен, всегда высказывавшийся весьма свободомысленно, ничего не хотел знать. Для него натурфилософия – это учение о вечном превращении Бога в мир, которое есть акт Его самосознания, причем вся философия для него значима лишь как натурфилософия. Хотя он рассматривает также науку, государство, искусство, но всё это для него – не более чем природные явления. Человек – совершенное животное; его разум есть мировой разум. В искусстве, науке и государстве он полностью выражает волю природы. Организмы развились из первичной слизи, а животный мир – это разложенный на составные части человек, у которого собрано в малых органах то, что распределено по различным классам животных. Противоположности, самостоятельные на низших ступенях, на высших возвращаются как атрибуты. См.: А. Эккер, Л. Окен. Биографический очерк, Штутгарт, 1880; К. Гюттлер, Л. О. и его отношение к современной теории развития, Лейпциг, 1885.

Неес фон Эзенбек (1776—1858, профессор в Эрлангене,

Бонне, Бреслау; в 1852 г. уволен с должности за участие в рабочем движении). Das System der speculativen Philosophie, T. I: Naturphilosophie, Глогау и Лейпциг, 1842. Allgemeine Formenlehre der Natur, 1852.

Б. Г. Блаш (1776—1832, умер в Вальтерсхаузене как шварцбургский советник по образованию). Ueber das Wichtigste, was in der Naturphilosophie seit 1811 geleistet worden, в Isis, 1819, IX. Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, Лейпциг, 1827. Handbuch der Erziehungswissenschaft, Гиссен, 1828. Philosophie der Offenbarung, Лейпциг, 1829. Philosophische Unsterblichkeitslehre, oder: wie offenbart sich das ewige Leben?, Эрфурт и Гота, 1831. Его сочинения стремятся сделать учение Шеллинга о тождестве доступным для общего понимания. Вселенная, рассматриваемая как единство, есть Бог; в своей изменяющейся множественности – мир.

Игнац Пауль Виталис Трокслер (1780—1866, долгое время врач, затем профессор философии в Люцерне, Базеле и Берне). Blicke in das Wesen des Menschen, Арау, 1812. Naturlehre des menschlichen Erkennens, Арау, 1828. Logik der Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntniss, Штутгарт и Тюбинген, 1829—1830. Vorlesungen über die Philosophie, als Encyklopädie und Methodologie der philosophischen Wissenschaften, Берн, 1835. Трокслер придерживается тетрадической конструкции, тетрактиды, которую он обосновывает антропологически: дух и те-

ло как абсолютная противоположность, душа и плоть как относительная противоположность, опосредующая члены абсолютного. Werber, Die Lehre von der menschlichen Erkenntniss, Карлсруэ, 1841. Abhandlungen: I. Die Entstehung der menschlichen Sprache und ihre Fortbildung, II. Grundlagen der Philosophie des Schönen und der Philosophie des Wahren, Гейдельберг, 1871—73. Будучи по профессии медиком, он примкнул к Трокслеру.

Карл Адольф Эшенмайер (1770—1852, с 1811 г. в Тюбингене). Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, Эрланген, 1803. Psychologie, Тюбинген, 1817, 2-е изд., 1822. System der Moralphilosophie, Штутгарт и Тюбинген, 1818. Normalrecht, там же, 1819—1820. Religionsphilosophie, Ч. 1: Rationalismus, Тюбинген, 1818; Ч. 2: Mysticismus, там же, 1822; Ч. 3: Supernaturalismus, там же, 1824. Mysterien des innern Lebens, erläutert aus der Geschichte der Seherin von Prevorst, Тюбинген, 1830. Grundriss der Naturphilosophie, там же, 1832. Die hegelsche Religionsphilosophie, Тюбинген, 1834. Grundzüge einer christlichen Philosophie, Базель, 1841. О философии нужно выйти к «не-философии». Вера стоит выше спекуляции и не хочет её отвергать, а дополняет. В своей религиозной философии он ставит сверхъестественное выше рационализма и мистицизма. В конце жизни Э. особенно занимался явлениями духов.

Г. Х. Шуберт (1780—1860, профессор в Эрлангене

и Мюнхене). Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Лейпциг, 1806—1821. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft, Дрезден, 1808, 4-е изд., 1840 (возникли из натурфилософских лекций, которые он читал в Дрездене). Die Symbolik des Traumes, Бамберг, 1814, 4-е изд., 1862. Die Urwelt und die Fixsterne, Дрезден, 1823, 2-е изд., 1839. Geschichte der Seele, Тюбинген, 1830, 5-е изд., Штутгарт, 1878 (его самое известное произведение). Извлечение из него: Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde, Эрланген, 1838, 2-е изд., 1842. Altes und Neues aus dem Gebiete der inneren Seelenkunde, 5 томов, Лейпциг и Эрланген, 1817—44; новая серия, 2 тома, 3-е изд., Франкфурт, 1856—59. Die Krankheiten und Störungen der menschlichen Seele, Штутгарт, 1845. Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem künftigen Leben (автобиография), 2 тома, Эрланген, 1854—55. В своих первых работах Ш. примыкал к натурфилософии Шеллинга, позже всё более склонялся к мистике.

К. Ф. Бурдах (1776—1847). Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur, Штутгарт, 1836, 2-е изд. под загл.: Anthropologie für das gebildete Publicum, изд. Эрнстом Бурдахом, там же, 1847. Blicke ins Leben, T. I—II: Comparative Psychologie, T. III: Sinnenmängel und Geistesmacht Lebensbahnen, T. IV: Rückblick auf mein Leben, Лейпциг, 1842—48.

Давид Теодор Август Зуабедиссен (1773—1835, с 1822 г.

профессор философии в Марбурге). Die Betrachtung des Menschen, Кассель и Лейпциг, 1815—18. Philosophie der Geschichte, 1821. Zur Einleitung in die Philosophie, Марбург, 1827. Grundzüge der Lehre vom Menschen, там же, 1829. Grundzüge der philosophischen Religionslehre, там же, 1831. Grundzüge der Metaphysik, там же, 1836. З. был вдохновлён как Кантом, Рейнгольдом и Якоби, так и Шеллингом. Самопознание для него – центр философского познания, поскольку философия есть наука о жизни человека в его отношении к Богу и миру. См.: Э. Платнер, Zur Erinnerung an D. Th. S., 1835.

Карл Густав Карус (1789—1869, с 1815 г. в Дрездене как директор Медико-хирургической академии, с 1827 г. лейб-медик короля). Grundzüge der vergleichenden Anatomie und Physiologie, Дрезден, 1825. Vorlesungen über Psychologie, Лейпциг, 1831. System der Physiologie, Лейпциг, 1838—40, 2-е изд., 1847—49. Grundzüge der Kranioskopie, Штутгарт, 1841. Psyche, zur Entwickelungsgeschichte der Seele, Пфорцхайм, 1846, 3-е изд., Штутгарт, 1860. Physis, zur Geschichte des leiblichen Lebens, Штутгарт, 1851. Symbolik der menschlichen Gestalt, Лейпциг, 1853, 2-е изд., 1857. Organon der Erkenntniss der Natur und des Geistes, Лейпциг, 1855. Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt, Вена, 1866. В своих философских работах он придерживался эстетического натурпантеизма. См.: Карл Густав Карус. Воспоминания и заметки,

Лейпциг, 1865.

Фредерик Кристиан Сибберн (1785—1872), профессор в Копенгагене, в основном примыкавший к Шеллингу и оказавший влияние на духовную жизнь Дании. Его главное произведение: Menneskets aandelige Natur og Væsen (Духовная природа и сущность человека), 2 тома, Копенгаген, 1819—1828 (в поздних изданиях под загл.: Psychologie). Также он написал: Logikens Elementer, Копенгаген, 3-е изд., 1866. Meddelelser af Indholdet af et Skrift fra Aaret 2135 (Сообщения о содержании сочинения из 2135 года) – утопическое изложение социальных и религиозных идеалов.

Х. К. Эрстед (1777—1851). Der Geist in der Natur, Копенгаген, 1850—51; нем. пер. К. Л. Каннегиссера, Лейпциг, 1850, 3-е изд., 1868. Neue Beiträge zu dem Geist in der Natur, нем. пер., Лейпциг, 1851. Х. К. Эрстед. Собрание сочинений, нем. пер. Каннегиссера, 6 томов, Лейпциг, 1851—53.

К. В. Фердинанд Зольгер (1718—1819, профессор в Берлине). Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst, Берлин, 1815. Philosophische Gespräche, Берлин, 1817. Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, изд. Л. Тиком и Ф. фон Раумером, Лейпциг, 1826. Vorlesungen über Aesthetik, изд. К. В. Л. Хейзе, Берлин, 1829. Зольгер хотел примирить Шеллинга и Фихте, но признавал также Спинозу своим учителем; не склонный к строгому методическому философствованию, он тяготел к мистике и считал откровение источником как религии, так и философии, которая также

требует некоторого вдохновения.

Г. Стеффенс (1773—1845, норвежец по рождению, с 1804 г. в Германии, профессор в Галле, Бреслау, Берлине). Рецензия на натурфилософские сочинения Шеллинга, написанная в 1800 г., напечатана в Журнале спекулятивной физики Шеллинга, Т. I, Вып. 1, с. 1—48 и Вып. 2, с. 88—121. Ueber den Oxydations- und Desoxydationsprocess der Erde, там же, Вып. 1, с. 143—168. Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde, Фрайберг, 1801. Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, Берлин, 1806. Ueber die Idee der Universitäten, Берлин, 1809. Caricaturen des Heiligsten, Лейпциг, 1819—21 (Через грех отдельные моменты идеи государства изолируются в явлениях и искажаются. В совокупности они ещё позволяют узнать идею, но по отдельности противоречат ей). Anthropologie, 2 тома, Бреслау, 1823. Wie ich wieder Lutheraner ward, und was mir das Lutherthum ist, там же, 1836 (против унии). Polemische Blätter zur Beförderung der speculativen Physik, Бреслау, 1829, 1835. Novellen, Бреслау, 1837—38. Christliche Religionsphilosophie, Бреслау, 1839. Was ich erlebte, Бреслау, 1840—45, 2-е изд., 1844—46. Nachgelassene Schriften, с предисловием Шеллинга, Берлин, 1846. Будучи специалистом по минералогии и геогнозии, он разработал исторический взгляд на природу и стремился вписать происхождение и историю человека в связь с земным организмом и развитием всей солнечной системы, называя первую часть антро-

пологии «геологической антропологией». Во всём органическом развитии важна прежде всего индивидуальность, которая полностью реализуется только в человеке. Во второй и третьей частях (физиологической и психологической) он пытается показать, как через человеческую похоть вся природа была ввергнута в борьбу и как эта борьба завершается через усвоение благодати. Особенно большое влияние Стеффенс оказал на Бранисса.

Й. Э. фон Бергер (1772—1833, с 1814 г. профессор астрономии в Киле, после смерти Рейнгольда с 1823 г. – профессор философии).

Философское изложение гармонии мироздания, Альтона, 1808.

Общие основы науки, 4 тома (1. Анализ познавательной способности, 2. К философскому познанию природы, 3. Антропология, 4. Практическая философия), Альтона, 1817—27.

Первоначально он придерживался воззрений Шеллинга, затем в своём более крупном сочинении попытался объединить Шеллинга и Фихте, но при этом также обнаружил зависимость от Гегеля; природа для него – явление духа, пантеизм должен перейти в теизм.

См.: Г. Ратьен, Йоганн Эрих фон Бергер. Жизнь, Альтона, 1835. Бергер оказал влияние на Тренделенбурга.

Карл Иероним Виндишман (1775—1839, с 1818 г. профессор философии и медицины в Бонне) сначала безого-

ворочно примкнул к Шеллингу, как в сочинениях: Понятие физики, 1802; Идея физики, Вюрцбург, 1805. Позднее на него существенно повлияла философия Гегеля. Его главный труд: Философия в ходе всемирной истории, 4 тома, Бонн, 1827—34, не продвинулся дальше Китая и Индии. Он должен был представить историю философии так, чтобы в ней раскрывалась история интеллекта в ходе всемирной истории. Как у Шуберта, Баадера и Молитора (см. ниже, с. 40), у Виндишмана также временами проявляется склонность к магнетическому сомнамбулизму. В Бонне он стал центром ультрамонтанства, боровшегося против гермезианства.

Франц Баадер (род. 27 марта 1765 г. в Мюнхене, позднее возведён в дворянство, сначала врач, затем горный инженер и в этом качестве до 1820 г. на баварской государственной службе, с 1826 г. почётный профессор Мюнхенского университета, ум. там же 23 мая 1841 г.; его биография, написанная Францем Гофманом, содержится в 15-м томе полного собрания его сочинений и также издана отдельно, Лейпциг, 1857), соединявший свои специальные занятия с философией и математикой, особенно хорошо знакомый с сочинениями Канта, позднее также Фихте и Шеллинга, а с другой стороны – Якоба Бёме и Луи Клода де Сен-Мартена (о его отношении к Бёме см. у Гамбергера в 13-м томе, к Сен-Мартену – у Фр. фон Остен-Сакена в 12-м томе полного собрания сочинений Баадера), оказал немалое влияние на формиро-

вание натурфилософии Шеллинга и в значительной степени определил развитие его теософии, тогда как сам, в свою очередь, был вдохновлён доктриной Шеллинга в разработке своей собственной спекулятивной системы.

Сочинения Баадера по элементарной физиологии, Гамбург, 1797, использовались Шеллингом в его натурфилософских работах; под влиянием Мировой души Шеллинга Баадер написал трактат О пифагорейском квадрате в природе или о четырёх сторонах света, Тюбинген, 1798, откуда Шеллинг, в свою очередь, заимствовал многое для своего Первого наброска системы натурфилософии (1799) и для Журнала спекулятивной физики. Впоследствии Баадер, главным образом в устных беседах, направил Шеллинга к теософу Якобу Бёме. Сборник статей Баадера – Вклады в динамическую философию, Берлин, 1809. В Fermenta cognitionis (1822—25) Баадер критикует господствующие философские направления того времени и рекомендует изучение Якоба Бёме. Читавшиеся в Мюнхенском университете лекции по спекулятивной догматике были опубликованы в 5 выпусках в 1827—38 гг.

Сочинения, изданные при жизни Баадера, а также оставшиеся в рукописи, были собраны его выдающимся учеником Францем Гофманом (ум. 22 октября 1881 г. в качестве профессора философии в Вюрцбурге, автора Спекулятивного развития вечного самопорождения Бога, составленного по сочинениям Баадера, Амберг, 1835; Преддверия

к спекулятивной теологии Баадера, Ашаффенбург, 1836; Основы социететской философии Франца Баадера, Вюрцбург, 1837; Франц фон Баадер как основатель философии будущего, Лейпциг, 1836, и других трудов) совместно с Юлиусом Гамбергером, Эмилем Августом фон Шаденом, Кристофом Шлютером, Антоном Люттербеком и бароном фон Остен-Сакеном, с добавлением введений и пояснений, в полном собрании сочинений: Полное собрание сочинений Франца фон Баадера, 16 томов, Лейпциг, 1851—60. Введение: Апология натурфилософии Баадера против прямых и косвенных нападок современной философии и естествознания, также вышло отдельным изданием, Лейпциг, 1852. Кроме того, Гофман издал: Мировые эпохи. Лучи света из сочинений Баадера, Эрланген, 1868; Й. А. Б. Люттербек: О философской точке зрения Баадера, Майнц, 1854 (см. также Люттербек, Новозаветные учения, Майнц, 1852); Гамбергер: Кардинальные пункты философии Баадера, Штутгарт, 1855; Христианство и современная культура, Эрланген, 1863; Physica sacra, или Понятие небесной телесности, Штутгарт, 1869; Опыты характеристики теософии Франца Баадера, в Theol. Studien und Kritiken, 1867, с. 107—123; Й. Клаассен, Жизнь и теософия Ф. фон Баадера. Полный естественнонаучный конспект, т. 1, Штутгарт, 1886, т. 2, 1887; Теодор Кульман: Принципы философии Франца фон Баадера и Э. А. фон Шадена, в Zeitschrift für Philosophie, т. 37, 1860, с. 192—226 и т. 38, 1861, с. 73—102; Франц Гофман: Разбор нападок на Баадера

в сочинении Тило «Теологизирующее учение о праве и государстве», Лейпциг, 1861; О философии Баадера и Гербарта, в Athenaeum (философский журнал, изд. Фрошаммером), т. 2, вып. 1, 1863; О философии Баадера и Шопенгауэра, там же, вып. 3, 1863; Философские сочинения, I—VIII, Эрланген, 1868—82.

См. также о Баадере: К. Ф. Фишер, К столетнему юбилею Баадера: Опыт характеристики его теософии и её отношения к системам Шеллинга и Гегеля, Дауба и Шлейермахера, Эрланген, 1865; Люттербек, Учение Баадера о мироздании, Франкфурт, 1866; Александр Юнг, О догматике Баадера как реформе социететской науки, Эрланген, 1868; Бауман, Краткое изложение философии Франца фон Баадера, в Philosophische Monatshefte, т. 14, с. 321—340. См. также подробную статью о Баадере в Философском историко-биографическом словаре Ноака.

Сочинения Баадера богаты этимологиями и игрой аналогий и большей частью изложены в малосвязной форме. Как и спекуляция Шеллинга, философия Баадера страдает отсутствием строгих доказательств и преобладанием фантазии. Ученики Баадера, такие как Гофман, пытались в известной мере исправить этот недостаток, коренящийся в афористическом стиле Баадера, но не смогли при этом доказать научную необходимость самих мыслей.

Согласно Баадеру, человек не автономен в практической сфере, как полагал Кант, и не является единственно действу-

ющим в теоретической сфере при осуществлении своего разума. То, что обосновывает его воление в её движении, само должно быть волей, желающим, а в своём познании человек лишь соучаствует в божественном разуме. Наше знание есть соведание (conscientia) божественного знания и потому не может быть понято без него, но и не может быть с ним отождествлено. Хотя Бога нельзя доказать, но можно прояснить непосредственное убеждение в Нём. С совестью, то есть самосознанием, совпадает знание о том, что нами познаётся Высшим. Мы не действуем спонтанно ни теоретически, ни практически, но лишь воспринимаем, а потому постоянно нуждаемся в Высшем. Человек есть говорящее и действующее подобие Бога, и потому через познание сущности человека можно также получить дальнейшее знание о Боге.

От имманентного, или эзотерического, или логического жизненного процесса Бога, посредством которого Бог выводит Себя из Своего неоткровенного состояния, следует отличать эманатный, или экзотерический, или реальный процесс, в котором Бог через преодоление вечной природы или принципа самости становится триединой Личностью, а от обоих этих процессов – акт творения, в котором Бог соединяется не с Собой, а со Своим образом.

Вследствие грехопадения человек был помещён Богом во время и пространство, чтобы через принятие спасения во Христе вновь обрести вечность и блаженство или же, в противном случае, подвергнуться очистительному наказа-

нию – отчасти в этой жизни, отчасти в аду, отчасти в геенне. Из ада ещё возможно спасение, из геенны – уже нет. Однако правильное положение «из преисподней нет избавления» не обязательно подразумевает бесконечность мучений.

Материя как конкретность времени и пространства не есть основа зла, но скорее его следствие, то есть наказание, а вместе с тем и средство защиты от зла, ибо в этом кажущемся времени человек может отрицать в частностях то, что он при своём падении утвердил в целом в истинном времени, то есть в вечности. Время и материя прекратятся. Однако после исчезновения временной области творение всё ещё может перейти из вечной области ада в вечную область неба (но не наоборот); после того как осуждённые на ад сами искупили свой грех без помощи Бога, их сила сопротивления Ему иссякает, и они, после того как их противление было сломлено мучениями, становятся низшими и внешними членами Царства Небесного.

Хотя Баадер был не расположен к папству, он исповедовал доктрину католической церкви в духе Ансельма, согласно которой познание ни в коем случае не должно противоречить вере, из которой оно должно исходить. Он упрекал основателей протестантизма в том, что они взяли за основу не реформирующий, а революционный принцип: ибо революционным является всякое направление деятельности, которое, вместо того чтобы исходить от своего основателя, обращается и восстаёт против него, как если бы он был поме-

хой (см. Сочинения, I, с. 76).

Влияние Шеллинга, а затем Баадера, прослеживается у Франца Йозефа Молитора (1799—1860), который действовал больше через устное общение, чем через свои сочинения. Идеи к искусственной динамике истории, Франкфурт-на-Майне, 1805. Его мистико-каббалистические воззрения представлены в его главном труде: Философия истории, или О традиции, т. 1, Франкфурт-на-Майне, 1827 (полностью переработан в 1855), т. 2, Мюнстер, 1834, т. 3, там же, 1839, т. 4, ч. 1, там же, 1853. Еврейская Каббала имеет значение для церкви, поскольку порождает мистику, благодаря которой только и возможна подлинно христианская философия.

О Штале и других новых философах, находившихся под влиянием Шеллинга, см. последний раздел этого тома.

§5. Гегель

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831), обосновав и развив принцип тождества, предположенный Шеллингом, согласно диалектическому методу, применённому Фихте, создал систему абсолютного идеализма, в которой конечные вещи рассматриваются не (как в субъективном идеализме) в качестве явлений для нас, существующих лишь в нашем сознании, но как явления в себе, по своей собственной природе, то есть как то, что имеет основание своего бытия

не в себе самом, а в общей божественной идее. Абсолютный разум раскрывается в природе и духе, будучи не только субстанцией, лежащей в основе обоих, но и субъектом, который благодаря прогрессирующему развитию от низших ступеней к высшим возвращается из своего отчуждения к себе самому. Таким образом, всё действительное разумно. Философия есть наука об Абсолютном, о развивающемся абсолютном разуме. Будучи мыслящим рассмотрением самораскрытия абсолютного разума, философия имеет своей необходимой формой диалектический метод, который воспроизводит в сознании мыслящего субъекта самодвижение мыслимого содержания. Абсолютный разум отчуждается в природе и возвращается из своего инобытия к себе в духе; его саморазвитие, следовательно, тройственно: 1) в абстрактной стихии мысли, 2) в природе, 3) в духе; по схеме: тезис, антитезис, синтез. Соответственно, и философия имеет три части: 1) логику, которая рассматривает разум в себе как предшествующее природы и духа, 2) философию природы, 3) философию духа.

Чтобы возвести субъект на уровень философского мышления, системе может предшествовать в качестве пропедевтики «Феноменология духа», то есть учение о ступенях развития сознания как явленных формах духа, которая, однако, также находит своё место внутри системы как часть философской науки, а именно в философии духа. Логика рассматривает самодвижение Абсолютного от наиболее аб-

страктного понятия – понятия чистого бытия – до наиболее конкретного из понятий, предшествующих разделению на природу и дух, то есть до абсолютной идеи. Её части таковы: учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии. Учение о бытии подразделяется на разделы: качество, количество, мера; в первом рассматриваются моменты бытия – чистое бытие, ничто и становление; затем наличное бытие противопоставляется бытию, и в «бытии-для-себя» находится опосредствование, вследствие которого качество переходит в количество. Моменты количества: чистое количество, квантум и степень; единство качества и количества есть мера. Учение о сущности трактует сущность как основание существования, затем явление и, наконец, действительность как единство сущности и явления: под понятие действительности Гегель подводит субстанциальность, причинность и взаимодействие. Учение о понятии рассматривает субъективное понятие, которое Гегель делит на понятие как таковое, суждение и умозаключение, затем объект, под которым Гегель понимает механизм, химизм и телеологию, и, наконец, идею, диалектически развёртывающуюся как жизнь, познание и абсолютная идея.

Идея отпускает из себя природу, переходя в своё инобытие. Природа стремится вновь обрести утраченное единство; достижение его есть дух как цель и завершение природы. Ступени природного бытия Гегель рассматривает в трёх разделах: механика, физика, органика; последняя трактуу

ет об организме Земли, о растении и о животном. Высшее в жизни растения – родовой процесс, посредством которого единичное отрицается в своей непосредственности для себя, но сохраняется в роде. Животная природа, будучи в действительности и внешности непосредственной единичности, одновременно есть рефлектированное в себя само единичности, субъективная всеобщность, существующая в себе; пространственная разделённость не имеет истины для души, которая именно поэтому присутствует не в одной точке, а повсюду – в миллионах точек. Однако животная субъективность ещё не существует для себя как чистая, всеобщая субъективность; она не мыслит себя, а чувствует и созерцает себя, она объективна для себя лишь в определённом, особом состоянии.

Пребывание идеи в себе, свобода, или идея, возвратившаяся из своего инобытия к себе, есть дух. Философия духа имеет три раздела: учение о субъективном, объективном и абсолютном духе. Субъективный дух есть дух в форме отношения к самому себе, внутри которого идеальная тотальность идеи, то есть то, что составляет его понятие, становится для него; объективный дух есть дух в форме реальности как мира, который он производит и уже произвёл, в котором свобода есть наличная необходимость; абсолютный дух есть дух в себе и для себя сущей и вечно себя производящей единственности объективности духа и его идеальности, или его понятия, дух в своей абсолютной истине. Главные сту-

пени субъективного духа: природный дух, или душа, сознание и дух как таковой. Гегель называет соответствующие разделы своего учения: антропология, феноменология и психология. Объективный дух реализуется в праве, моральности и объединяющей их обоих нравственности, в которой личность знает дух общности или нравственную субстанцию в семье, гражданском обществе и государстве как свою собственную сущность. В государстве божественная воля присутствует сама; монархическая конституция есть развитие разума, все прочие конституции принадлежат низшим ступеням развития и реализации разума. Абсолютный дух охватывает искусство, которое даёт конкретное созерцание в себе абсолютного духа как идеала в конкретной форме, рождённой из субъективного духа, форме красоты; религию, которая есть истина в форме представления; и философию, которая есть истина в форме истины. Сильное течение государственного авторитета объясняет, почему Гегель в Пруссии долгое время был подлинным государственным философом.

На формирование многих наук, особенно юриспруденции, эстетики, философии религии, философии истории, социологии, учение Гегеля оказало большое влияние, отчасти сохраняющееся и поныне.

О жизни Гегеля пишут Карл Розенкранц («Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Жизнь», дополнение к сочинениям Гегеля, Берлин, 1844) и Р. Гайм («Гегель и его время. Лекции о возникновении, сущности и ценности гегелевской фи-

лософии», Берлин, 1857), первый – с любовной преданностью и почтением, второй – со строгой, беспощадной критикой, особенно выделяющей и осуждающей антилиберальные элементы в характере и учении Гегеля (прежде всего в философии права). Впрочем, см. также Розенкранц, «Апология Гегеля против Гайма», Берлин, 1858.

Сочинения Гегеля вскоре после его смерти были изданы в полном собрании: «Г. В. Ф. Гегель. Сочинения. Полное издание объединением друзей покойного», т. I—XIX, Берлин, 1832 и след., частично переизданы позднее. Т. I: Философские статьи Гегеля, изд. Карл Людвиг Михелет, 1832. Т. II: «Феноменология духа», изд. Иоганн Шульце, 1832. Т. III—V: «Наука логики», изд. Леопольд фон Хеннинг, 1833—34. Т. VI и VII: «Энциклопедия философских наук в очерке», а именно: т. VI – первый отдел Энциклопедии, логика, изд. и с пояснениями и дополнениями по руководству лекций автора Леопольдом фон Хеннингом, 1840; т. VII, ч. 1: «Лекции по философии природы как второй части Энциклопедии философских наук», изд. К. Л. Михелетом, 1842; т. VII, ч. 2: «Третий отдел Энциклопедии, философия духа», изд. Людвигом Буманном, 1845. Т. VIII: «Основы философии права, или Естественное право и наука о государстве в очерке», изд. Эдуардом Гансом, 1833. Т. IX: «Лекции по философии истории», изд. Эдуардом Гансом, 1837 (2-е изд. под ред. сына Гегеля Карла Гегеля). Т. X, ч. 1—3: «Лекции по эстетике», изд. Г. Г. Хото, 1836—38. Т. XI и XII: «Лекции по фило-

софии религии, вместе с сочинением о доказательствах бытия Бога», изд. Филиппом Мархайнеке, 1832 (2-е изд. под ред. Бруно Бауэра). Т. XIII—XV: «Лекции по истории философии», изд. Карлом Людвигом Михелетом, 1833—36. Т. XVI и XVII: «Смешанные сочинения», изд. Фридрихом Фёрстером и Людвигом Буманном, 1834—35. Т. XVIII: «Философская пропедевтика», изд. Карлом Розенкранцем, 1840. Т. XIX, ч. 1 и 2: «Письма от и к Гегелю», изд. Карлом Гегелем, Лейпциг, 1887. Содержащаяся в VI томе сочинений «Энциклопедия» была издана Розенкранцем отдельно (без упомянутых выше дополнений) в Берлине в 1845 г. и вновь в «Философской библиотеке», т. 30, Берлин, 1870, вместе с «Пояснениями» Розенкранца, там же, 1870. «Система нравственности. Из рукописного наследия автора», изд. Георгом Моллатом, Остервик, 1893.

Систематически упорядоченные выдержки из сочинений Гегеля предоставили Франц и Хиллерт («Философия Гегеля в дословных выдержках», Берлин, 1843, полезное издание), а также Таулов с разнообразными пояснениями («Высказывания Гегеля о воспитании и обучении», Киль, 1854). Критические разъяснения гегелевской системы опубликовал Розенкранц (Кёнигсберг, 1843). Этой же цели служат многие предисловия редакторов к собраниям сочинений, а также изложения системы Гегеля у Эрдмана и Мишле в их историях новейшей философии и многие другие работы. Несколько произведений Гегеля были переведены

за границей на французский, итальянский и английский языки, например: «Lectures on the Philosophy of History», перевод Джона Сибри (Лондон, 1861); «Lectures on the History of Philosophy», перевод Э. С. Холдейн (т. I, Лондон, 1894). Переводы ряда работ Гегеля можно найти в «Journal of Speculative Philosophy». Подробная критика гегелевской логики была предпринята Тренделенбургом в его «Логических исследованиях»; см. также его же работу «Логический вопрос в системе Гегеля» (Лейпциг, 1843). Кроме того, о ней и о всей доктрине Гегеля в различных аспектах писали как гегельянцы, так и антигегельянцы в статьях и трактатах, часть которых будет упомянута ниже. См., среди прочего: К. Ф. Бахман, «О системе Гегеля и необходимости нового преобразования философии» (1833); Г. Ульрици, «О принципах и методе гегелевской философии» (1841); Г. Экзнер, «Психология гегелевской школы» (1842); А. Отт, «Гегель и немецкая философия» (1844); Теодор Вильгельм Данцель, «Об эстетике гегелевской философии» (Гамбург, 1844); Антон Генрих Шпрингер, «Историческое воззрение Гегеля» (Тюбинген, 1848); А. Л. Ким, «Диалектика Гегеля в её применении к истории философии» (Цюрих, 1849); Алоиз Шмид (из Дилингена), «История развития гегелевской логики» (Регенсбург, 1858); П. Жане, «Этюды о диалектике у Платона и Гегеля» (Париж, 1860); А. Фушер де Карель, «Гегель и Шопенгауэр» (Париж, 1862, переведено на немецкий Й. Зингером, Вена, 1888); Фридрих Рейфф,

«О гегелевской диалектике» (Тюбинген, 1866); Эдуард фон Гартман, «О диалектическом методе» (историко-критические исследования, Берлин, 1868; см. также его статью «О необходимом преобразовании гегелевской философии» в «Philosophische Monatshefte» Бергмана, т. V, №5, август 1870). Критическое изложение системы содержится в работе Дж. Х. Стирлинга «Тайна Гегеля» (Лондон, 1865). Огюст Вера перевёл и прокомментировал на французский «Логику», «Философию природы» и «Философию духа» Гегеля (Париж, 1859, 1863—66, 1867), а также написал несколько работ в гегельянском духе (см. ниже). Итальянцы А. Галассо (Неаполь, 1867), Дж. Приско (Неаполь, 1868, 1872), Джузеппе Аллиево (Милан, 1868), Л. Миралья (Неаполь, 1873) и другие также писали о гегельянстве. Г. Бидерман, «Критика чистого разума Канта и логика Гегеля в их значении для науки о понятиях» (Прага, 1869); К. Розенкранц, «Гегель как немецкий национальный философ» (Лейпциг, 1870); Т. Коллинз Саймон, «Гегель и его связь с британской мыслью» (в «The Contemporary Review», ч. I—II, январь и февраль 1870); Введение и пояснения к «Энциклопедии» Гегеля от Карла Розенкранца в «Philosophische Bibliothek» (т. 30—31, Берлин, 1870); Карл Кёстлин, «Гегель в философском, политическом и национальном отношениях» (Тюбинген, 1870); М. Шаслер, «Гегель: популярные мысли из его произведений» (Берлин, 1870, 2-е изд. 1873, вполне подходящее для введения в изучение Гегеля);

Эмиль Фойерлайн, «О культурно-историческом значении Гегеля» (в «Historische Zeitschrift», 12-й год издания, 1870, с. 314—368); Фридрих Хармс, «К памяти Георга Вильгельма Фридриха Гегеля» (в «Philosophische Monatshefte» Бергмана, т. VII, 1871, с. 145—161; также отдельно); Густав Таулов, «Акты, касающиеся столетнего юбилея Гегеля» (Киль, 1870—72); К. Штоммель, «Различие между Кантом и Гегелем в объяснении антиномий» (диссертация, Галле, 1876); Й. Клайбер, «Гёльдерлин, Гегель и Шеллинг в годы их юности в Швабии» (Штутгарт, 1877); М. Эренхаус, «Понятие Бога у Гегеля, изложенное по источникам в его основных чертах и ближайших последствиях» (Виттенберг, 1880); У. Джеймс, «О некоторых гегельянствах» (в «Mind», 1882, с. 186—208); О. Херинг, «Сравнительное изложение и оценка философии религии Гегеля и Шлейермахера» (Йена, 1882); Э. Кэрд, «Гегель» (Лондон, 1883, в серии «Philosophical Classics»); Рейнхольд Гейер, «Гегельянство и позитивизм» (из «Lunds Universitets Årsskrift», т. 18, Лунд, 1883); Антон Буллингер, «Учение Гегеля о противоречии, защищённое от недоразумений» (Дилинген, 1884); Уолтер Б. Уайнс, «Идея Гегеля о природе и санкции права» (в «The Journal of Speculative Philosophy», т. XVIII, 1884, с. 9—10); Джон Стейнфорт Кедни, «Эстетика Гегеля: критическое изложение» (Чикаго, 1884, в серии «Griggs' Philosophical Classics»); Дж. Леви (Джиелле), «Учение о государстве и другие доктрины по тому же вопросу» (т. I—III, Рим, 1884); Ф. Л. Сол-

дан, «Философия религии Гегеля» (в «Journal of Speculative Philosophy», т. 20, 1886; т. 21, 1887); С. Александер, «Понятие природы у Гегеля» (в «Mind», т. 11, 1886, с. 494—523); Иоганн Вернер, «Понятие откровения у Гегеля» (Лейпциг, 1887); Джордж Г. Моррис, «Философия государства и истории у Гегеля» (Лондон, 1888); Андре Сет, «Гегельянство и личность» (Эдинбург и Лондон, 1887); К. Л. Мишле и Г. Х. Харинг, «Историко-критическое изложение диалектического метода Гегеля» (Лейпциг, 1888); Ойген Генрих Шмитт, «Тайна гегелевской диалектики, освещённая с конкретно-чувственной точки зрения» (Галле, 1888). Эти две последние работы представляют собой совершенно различные по содержанию обработки задачи, поставленной Философским обществом в Берлине: «Историко-критическое изложение диалектического метода Гегеля». Шмитт стремится сблизить гегелевское учение с конкретной точкой зрения естествознания.

Пауль Барт, «Философия истории Гегеля и гегельянцев вплоть до Маркса и Гартмана» (Лейпциг, 1890); см. также: Ф. Тённис, «Новейшая философия истории: Гегель, Маркс, Конт» (в «Archiv für Geschichte der Philosophie», т. VII, 1894), и в ответ: П. Барт, «К философии истории Гегеля и Маркса» (там же, т. VIII, с. 241—255, 315—335); Макс Раквиц, «Взгляд Гегеля на априорность времени и пространства и кантовские категории: философская критика по „Феноменологии духа“ Гегеля» (Галле, 1891); Г. Кент, «Уче-

ние Гегеля о сущности опыта и его значении для познания» (Христиания, 1892; автор стремится оправдать Гегеля как исследователя); Г. Зоден, «Учение о государстве у Канта и Гегеля» (диссертация, Эрланген, 1893); Андре Сет, «Гегельянство и его критики» (в «Mind», новая серия, т. III, 1894); Дж. М. Стеррет, «Исследования по философии религии Гегеля» (Лондон, 1891); он же, «Этика Гегеля» (Бостон, 1894); У. Уоллес, «Пролегомены к изучению философии Гегеля и особенно его логики» (2-е изд., Оксфорд, 1894); С. У. Дайд, «Понятие свободы у Гегеля» (в «Philosophical Review», т. III, 1894); Дж. Уотсон, «Проблема Гегеля» (там же); Дж. Мак-Таггарт, «Исследования по гегелевской диалектике» (Кембридж, 1896; частично публиковалось ранее в «Mind», в диссертации и в «Revue de métaphysique et de morale»); Ж. Ноэль, «Логика Гегеля» (в «Revue de métaphysique et de morale», т. III, 1895).

Георг Вильгельм Фридрих Гегель, родившийся в Штутгарте 27 августа 1770 года, был сыном герцогского чиновника (секретаря казначейства, позднее советника экспедиции). Он изучал философию (1788—90) и теологию (1790—93) в Тюбингенском университете как стипендиат духовной семинарии. Для получения степени магистра философии он написал работы «О суждении здравого человеческого смысла об объективности и субъективности» и «Об изучении истории философии», а также защитил диссертацию профессора философии и красноречия А. Ф. Бёка «О гра-

ницах человеческих обязанностей при отвлечении от бессмертия души» – тема, которая, как видно из его рукописи 1795 года, долго занимала его мысли. Для получения звания кандидата он защитил диссертацию канцлера Ле Брета «О бедствиях возрождающейся Вюртембергской церкви». (О теологическом развитии Гегеля в этот и последующий периоды см. у Целлера в «Theologische Jahrbücher», т. IV, Тюбинген, 1845, с. 205 и след.) Догматику преподавал строгий супранатуралист Шторр, убеждённый в непогрешимости Библии; рядом с ним работали разделявший его взгляды Флатт и более рационалистически настроенные профессора экзегетики и церковной истории Шнуррер и Рёслер. Чтение сочинений Канта, Якоби и других философов, а также Гердера, Лессинга, Шиллера, дружба с увлечённым эллинизмом Гёльдерлином, интерес к событиям во Франции, который он разделял с Шеллингом и другими сокурсниками, по-видимому, занимали его больше, чем предписанные занятия, о чём можно судить по выпускному аттестату, где отмечались лишь его способности, а не знания (в том числе философские). Усердно продолжал он свои теологические и философские исследования во время работы домашним учителем в Берне, активно переписываясь с Шеллингом, ещё учившимся в Тюбингенской семинарии. Особенно важной для понимания его развития является написанная весной 1795 года рукопись «Жизнь Иисуса», из которой Розенкранц и Гайм опубликовали отрывки. В основе рабо-

ты лежит лессинговское различение личного религиозного воззрения Иисуса от догматов христианской церкви. То, что эта идея была важна для Гегеля не столько из-за исторических соображений, сколько из-за потребности найти в Иисусе отражение собственных тогдашних взглядов, видно из его рассуждений. Иудаизм представляет морализм категорического императива Канта, который Иисус преодолевает любовью – «синтезом», в котором закон теряет свою всеобщность, а субъект – свою особенность, и оба снимают свою противоположность, тогда как в кантовской добродетели эта противоположность сохраняется. Однако Гегель также указывает на патологический элемент в чистой любви и его опасности. В подчинённости определённому духовному направлению заключается судьба; Иисус противопоставил себя не отдельным аспектам иудейской судьбы, но через принцип любви – самой этой судьбе. Высказывания о единстве божественной и человеческой природы во Христе Гегель сводит к мысли, что лишь рефлексия, разделяющая жизнь, различает бесконечное и конечное; вне рефлексии, в истине, этого разделения нет. Он резко осуждает это разделение, которое ложно объективирует Божество: оно идёт рука об руку с испорченностью и рабством людей и лишь раскрывает их. Победу догматизирующего церковного христианства, господствовавшего в последние века античности, Гегель объясняет несвободой, к которой Римская империя привела прежде самостоятельные государства. Для гражданина античного государ-

ства республика была его «душой», вечным; но несвободный индивид, отчуждённый от общего интереса, ограничивал свой кругозор самим собой. Право гражданина давало ему лишь право на безопасность собственности, которая теперь заполняла весь его мир; смерть должна была казаться ему ужасной, разрушающей всю ткань его целей. Так человек, под давлением несвободы и нищеты, был вынужден искать своё абсолютное в Божестве, искать и ожидать блаженства на небесах; религия, которая возвеличивала господствующий дух времени – моральное бессилие, бесчестье быть попранным – под именем страдающего послушания как высшей добродетели, должна была быть ему по душе и т. д. Радикализм этих юношеских оппозиционных идей сохранился в консерватизме позднейшей философии религии как подавленный, но не уничтоженный момент, который частью учеников (наиболее резко – Бруно Бауэром) был вновь выделен и развит дальше.

После трехлетнего пребывания в Швейцарии Гегель вернулся в Германию и в январе 1797 года занял место домашнего учителя во Франкфурте-на-Майне. Здесь в свободное время, как отчасти уже в Берне, он занимался политическими исследованиями наряду с теологическими, которые также не были заброшены. В 1798 году Гегель написал небольшую оставшуюся неопубликованной работу «О новейших внутренних отношениях Вюртемберга, в особенности о недостатках магистратской конституции», к которой

позже, после 9 февраля 1801 года, присоединилась также оставшаяся в рукописи работа о германской имперской конституции, относящаяся уже к периоду пребывания в Йене, куда Гегель переселился в январе 1801 года. У него (как он писал Шеллингу 2 ноября 1800 года) идеал юношеского возраста перешел в форму рефлексии и превратился в систему; Гегель разработал в рукописи логику и метафизику, а отчасти и натурфилософию, к которым в качестве третьей части должна была присоединиться этика. В Йене Гегель впервые опубликовал сочинение: «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», Йена 1801. Система Фихте есть субъективный идеализм, система Шеллинга – субъективно-объективный и потому абсолютный идеализм. Она основывается на основной идее абсолютного тождества субъективного и объективного; в натурфилософии и трансцендентальной философии абсолютное конструируется в двух необходимых формах своего существования. К точке зрения Шеллинга Гегель открыто присоединяется. После того как Гегель защитил диссертацию «De orbitis planetarum», он совместно с Шеллингу работал для распространения системы тождества в качестве университетского преподавателя и (в 1802—1803 годах) соредактора (уже упомянутого выше при изложении философии Шеллинга) «Критического журнала философии», для которого он написал большинство статей. В то же время Гегель разрабатывал в рукописи третью часть своей системы, систему нравственности, пер-

воначально для целей своих лекций; эта часть впоследствии расширилась в «Философию духа». Постепенно в Гегеле возобладало сознание его расхождения с Шеллингом, особенно после того, как последний (летом 1803 года) покинул Йену, и непосредственное личное общение прекратилось. Он резко и остро обозначает это расхождение в завершенном в 1806 году обширном труде «Феноменология духа». С тех пор Шеллинг стал считать его своим противником, тогда как прежде они были теснейшими друзьями. Вскоре после этого Гегель, вследствие военных событий, покинул Йену, оставил полученную там в феврале 1805 года должность экстраординарного профессора и некоторое время редактировал «Бамбергскую газету», пока в ноябре 1808 года не получил место директора Эгидиевой гимназии в Нюрнберге. Он занимал эту должность до 1816 года. На этом посту он написал для гимназического преподавания свою философскую пропедевтику и создал обширный труд, объединяющий ранее различавшиеся им самим доктрины логики и метафизики: «Наука логики», Нюрнберг 1812—1816. Осенью 1816 года Гегель занял кафедру философии в Гейдельберге, после того как Фрис вернулся оттуда в Йену. Во время пребывания в Гейдельберге Гегелем, наряду с рецензией «О прениях вюртембергских сословий в 1815 и 1816 годах» в «Гейдельбергских ежегодниках» 1817 года (защите реформ, предпринимаемых правительством), была опубликована «Энциклопедия философских наук в очерке», Гейдельберг 1817 (2-е,

значительно расширенное издание 1827, 3-е издание 1830). 22 октября 1818 года Гегель начал свои лекции в Берлине, охватывавшие все части философской системы и оказавшие наибольшее влияние на основание школы. В течение берлинского периода Гегель издал только еще «Философию права»: «Основные черты философии права, или естественное право и наука о государстве в очерке», Берлин 1821, и сотрудничал в новооснованном литературном органе гегельянства – «Ежегодниках научной критики». Благодаря старательной редакции учеников лекции по философии истории, искусства и религии, а также по истории философии были более или менее обработаны в виде книг и опубликованы после того, как сам Гегель 14 ноября 1831 года скончался от холеры.

Философия Гегеля есть критическая переработка и дальнейшее развитие шеллинговской системы тождества. Гегель одобряет в философии Шеллинга то, что она имеет дело с содержанием, с истинным абсолютным познанием, и что истинное для нее есть конкретное, единство субъективного и объективного, в противоположность кантовскому учению о непознаваемости вещей в себе и субъективному идеализму Фихте. Однако Гегель находит у Шеллинга двойной недостаток: 1) что принцип системы, абсолютное тождество, не доказывается как необходимое, а только предполагается (абсолютное является как бы выстреленным из пистолета), 2) что переход от принципа системы к отдельным положениям

не обоснован с научной необходимостью, и потому вместо показа саморазвертывания абсолютного имеет место лишь произвольное и фантастическое оперирование двумя понятиями идеального и реального (как если бы художник для изображения животных и пейзажей имел бы в распоряжении только две краски – красную и зеленую); однако важно, чтобы абсолютное понималось не только как субстанция, лежащая в основе всего индивидуального, но и как субъект, сам себя полагающий, возвращающийся из своего инобытия к равенству с самим собой. Соответственно, Гегель со своей стороны хочет 1) возвести сознание на точку зрения абсолютного познания, 2) систематически развить все содержание этого познания с помощью диалектического метода. Первое осуществляется в «Феноменологии духа» и (короче, поскольку рассматриваются лишь последние ступени философского познания) во «Введении» к «Энциклопедии», второе – во всей системе логики, философии природы и философии духа.

В «Феноменологии духа» Гегель изображает формы развития человеческого сознания от непосредственной достоверности через различные формы рефлексии и самоотчуждения вплоть до абсолютного познания. В феноменологическом изложении Гегель переплетает между собой историю формирования индивидуального и всеобщего духа. Главные ступени: сознание, самосознание, разум, нравственный дух, религия, абсолютное знание. Предметом абсолютного зна-

ния является собственное движение духа. Абсолютное, постигающее знание предполагает существование всех прежних форм; поэтому оно есть понятая история, в ней сохранены все прежние формы: из чаши этого царства духов пенится ему бесконечность (говорит Гегель, намекая на теософию Юлия из произведения Шиллера, в конце «Феноменологии»).

Во «Введении» к «Энциклопедии» Гегель обосновывает точку зрения абсолютного знания критикой позиций философской мысли по отношению к объективности, которые выступили в истории новой философии, в особенности догматизма и эмпиризма, критицизма и непосредственного знания. Абсолютное знание признает мышление и бытие тождественными или, как выражается Гегель в предисловии к «Философии права», разумное – действительным, а действительное – разумным.

Система философии делится на три основные части: логику, которая есть наука об идее в себе и для себя, натурфилософию как науку об идее в ее инобытии, философию духа как науку об идее, возвращающейся из своего инобытия в себя. Методом является диалектический, который рассматривает переход каждого понятия в свою противоположность и опосредование противоположности в высшее единство; в нем содержится как просто различающий рассудок, так и лишь снимающая различия отрицательная разумность, или скепсис, в качестве момента. Понятие постоянно нахо-

дится в движении, не остается тем, что оно есть, но в силу содержащегося в нем противоречия снимает само себя, однако из этого противоречия оно вновь возвращается к самому себе. Оно столь же есть свое противоположное, как и оно само. Это вечное движение есть момент философии Гераклита, которую Гегель очень высоко ценил, как он сам признает, что нет ни одного положения Гераклита, которое он не включил бы в свою логику. Разумное познание в противоположность рассудочному состоит в «предоставлении действовать самой вещи или всеобщему разуму в нас, который тождествен с сущностью вещей».

Логика есть наука о чистой идее, то есть об идее в абстрактном элементе мышления, наука о Боге или о Логосе, поскольку он рассматривается только как предшествующий природе и духу (как бы до сотворения мира). Она распадается на три части, а именно: на учение о бытии как мысли в ее непосредственности, понятии в себе, учение о сущности как мысли в ее рефлексии и опосредовании, для-себя-бытии и видимости понятия, учение о понятии и идее как мысли в ее возвращении к самой себе и развитом бытии-у-себя, понятии в себе и для себя.[5]

---

[5] Гегель, пожалуй, несправедливо относит это последнее учение еще к основной науке, или «логике», в качестве третьей части, так как оно, как уже видно из определения, скорее принадлежит науке о духе; однако кое-что из того, что Гегель сюда включает, нашло бы свое подобающее место в натурфилософии. Тенденция обработки, конечно, направлена к тому, чтобы рассматривать все эти формы как метафизические, имманентные как природе, так и духу; но поскольку

В более крупном произведении по логике Гегель обозначил эту последнюю часть как субъективную логику, а первые две вместе – как объективную логику.

Исходным пунктом диалектического развития в логике (а следовательно, и во всей философской системе) является чистое бытие как наиболее абстрактное и абсолютно лишённое содержания понятие, которое поэтому тождественно с ничто. К ничто бытие относится в двойном соотношении: тождества и – хотя и невыразимого, неуказываемого – различия.[6]

Тождество в различии бытия и ничто даёт новое, более высокое понятие, которое представляет собой высшее единство этих двух понятий, а именно становление. Видами становления являются возникновение и прехождение; результатом становления является наличное бытие – бытие, тожде-

---

всюду примешивается и более специальное значение, соответствующее обычному словоупотреблению, то гегелевское изложение этих разделов повсюду затемнено колебанием между характером доктрины о формах, принадлежащих только мыслящему духу как таковому или, с другой стороны, природе как таковой, и характером доктрины о формах всей природной и духовной действительности.

[6] В действительности же различие можно указать следующим образом: понятие бытия получается путём абстракции от всех различий в мыслимом через значимые понятия при удержании того, что в них тождественно, тогда как понятие ничто получается тем, что в абстракции делается ещё один шаг вперёд и от этого самого тождественного также отвлекаются. Таким же образом на всех последующих ступенях путём чётких и строго удерживаемых разграничений можно разрешить гегелевскую диалектику и распознать имманентное движение чистого мышления как иллюзорное. Однако здесь для этого может быть достаточно ссылки на Тренделенбурга и других.

ственное с отрицанием, или бытие с определённостью, которая есть непосредственная или сущая определённость, или качество. Наличное бытие, отражённое в самом себе в этой своей определённости, есть наличное нечто, нечто. Основой всякой определённости является отрицание, при этом Гегель ссылается на положение Спинозы: *omnis determinatio est negatio*. Как сущая определённость по отношению к содержащемуся в ней, но от неё отличному отрицанию, качество есть реальность; отрицание же – уже не абстрактное ничто, а инобытие. Бытие качества как такового, в отличие от отношения к другому, есть бытие-в-себе. Нечто становится другим, поскольку инобытие есть его собственный момент; другое, как новое нечто, снова становится другим; однако этот прогресс в бесконечность останавливается перед противоречием, что конечное есть как нечто, так и его другое. Разрешение этого противоречия заключается в мысли, что нечто в своём переходе в другое лишь соединяется с самим собой или становится другим другого; это отношение в переходе и в другом к самому себе есть истинная бесконечность, восстановление бытия как отрицание отрицания, или бытие-для-себя. В бытии-для-себя вступает в силу определение идеальности. Истина конечного есть его идеальность. Эта идеальность конечного есть основной тезис философии, и поэтому всякая истинная философия есть идеализм. Идеальность как истинная бесконечность есть разрешение противоположности между конечным и рассудочным бесконеч-

ным, которое, поставленное рядом с конечным, само есть лишь одно из двух конечных. Моментами бытия-для-себя являются: единое, многое и отношение (как притяжение и отталкивание). Качество переходит в свою противоположность – количество – в силу неразличимости многих единых в нём.

В категории количества повторяется соотношение бытия, наличного бытия и бытия-для-себя как чистое количество, quantum и интенсивная величина, или степень. Внешнее бытие quantum в своей для-себя-сущей определённости составляет его качество. Количественное, положенное таким образом в себе самом, есть количественное отношение. Поскольку количественное само есть отношение к себе в своей внешности или поскольку бытие-для-себя и безразличие определённости объединены, оно есть мера. Мера есть качественное количество, единство качества и количества. В этом единстве непосредственность бытия снята, и тем самым положена сущность.

Сущность есть снятое бытие или бытие, опосредованное через отрицание с самим собой, бытие, отражённое в себе. К сущности принадлежат чистые определения рефлексии, в частности тождество, различие и основание. Логические принципы тождества и различия суть односторонние абстракции, которые, самостоятельно утверждая лишь моменты истины, отягощены неистинностью; спекулятивная истина есть тождество тождества и различия, которое ле-

жит в понятии основания. Сущность есть основа существования: существование есть восстановление непосредственности или бытия, поскольку оно опосредовано через снятие опосредования. Тотальность как развитие определений основания и существования, положенное в едином, есть вещь. Под вещью в себе Гегель понимает абстракцию простой рефлексии вещи в себе, в которой удерживается как в пустой основе по отношению к рефлексии в другое, благодаря которой она имеет свойства.[7]

---

[7] Здесь Гегель вкладывает в кантовский термин изменённый смысл, однако с претензией на то, чтобы передать кантовский смысл. Кант понимал под этим термином не вещь без свойств и не без всех отношений вообще, а вещь, как она есть, независимо от определённого отношения, а именно от её отражения в нашем сознании (причём ближайшем, докритическом, определяемом восприятием и догматическим мышлением) (см. в «Системе логики» Убервега, §40, замечания о различии противоположностей: «в себе» и «явление», «сущность» и «проявление сущности»). Вещь в себе в кантовском смысле этого выражения, конечно, может существовать лишь по отношению к мыслящему индивидуальному субъекту; хотя она и стоит перед ним не как нечто совершенно чуждое, абсолютно непознаваемое, а лишь как нечто, первоначально просто находящееся вне его сознания; она независима лишь от отдельного акта познания, но генетически обусловливает познание, подобно тому как сама, в свою очередь, может считаться телеологически обусловленной способным к познанию духом как своей предварительной ступенью (см. выше, стр. 23). Если по отношению к Абсолюту нет «вещи в себе», то по отношению к воспринимающему и мыслящему индивидуальному субъекту она есть. Гегель хочет устранить вещи в себе и для этого субъекта, поскольку именно в индивидах абсолютный дух имеет свою действительность, наш разум есть разум Бога в нас, который может мыслиться лишь как тождественный с разумом во всех вещах. Но даже если это может иметь силу в отношении конечной цели познания, оно, во всяком случае, не имеет силы в отношении необходимого для нас пути последовательного приближения к ней.

Существование вещи заключает в себе противоречие между самостоятельным бытием-в-себе и отражением в иное, или между материей и формой; в этом противоречии существование является явлением. Сущность должна являться. Непосредственное бытие, противостоящее сущности, – это видимость; развитое видимое проявление – это явление. Поэтому сущность не находится за явлением или по ту сторону его, но именно потому, что сущность есть то, что существует, существование является явлением. Явление есть истина бытия и более богатое определение, чем бытие, поскольку оно объединяет в себе моменты рефлексии в себя

Учение Канта увековечивает первоначальную чуждость, в которой внешние вещи стоят перед моим индивидуальным сознанием; учение Гегеля предвосхищает конечную цель познания для всякого, кто решается мыслить согласно трихотомическому ритму диалектики; оно не знает больше никаких проблем. Феноменология никоим образом не восполняет этот недостаток; ибо хотя она исходит из восприятия, она не исследует в научном смысле отношение последнего к объективной действительности, не исследует отношение колебаний воздуха и эфира к слуховым и зрительным ощущениям; признав учение Гёте, Гегель даже отрезал себе возможность такого исследования. Гегель лишает себя возможности гносеологических исследований благодаря ложной объективации субъективных форм, тогда как в действительности, даже если конечная цель человеческого познания мыслится достигнутой, между «системой» (тотальностью) (материальных и духовных) объектов познания и системой науки существовало бы лишь точное соответствие, а не тождество в полном смысле этого слова; лишь чуждость вещей в себе была бы полностью устранена, но не их различие от (индивидуально-субъективного) познания. Теория познания, которая у Канта как «критика разума» даёт в отношении «трансцендентальных объектов» абсолютно отрицательный результат, у Гегеля устраняется аксиомой тождества мышления и бытия. Между этими двумя крайностями следует найти правильную середину.

и в иное, тогда как бытие или непосредственность остаются еще односторонне лишенными отношения. Однако недостаток явления состоит в том, что оно остается этим внутренне разорванным, не имеющим опоры в самом себе, – недостаток, который снимается в следующей, более высокой категории – действительности.

Кант, говорит Гегель, имел заслугу в том, что он понимал то, что для обыденного сознания является сущим и самостоятельным, как всего лишь явление; однако он ошибочно принимал явление в чисто субъективном смысле и фиксировал за его пределами «абстрактную сущность» как вещь в себе, что, конечно, никоим образом не было подлинным мнением Канта. Фихте в своем субъективном идеализме ошибочно заключил человека в непроницаемый круг чисто субъективных представлений; напротив, сама природа непосредственно предметного мира такова, что она есть лишь явление, а не прочное и самостоятельное существование.

Непосредственно ставшее единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего, есть действительность; ей принадлежат отношения субстанциальности, причинности и взаимодействия. Взаимодействие есть бесконечное отрицательное отношение к себе. Однако это остающееся в себе взаимное движение, или сущность, возвратившаяся к бытию как простой непосредственности, есть понятие.

Понятие есть единство бытия и сущности, истина субстанции, свобода как для-себя-сущая субстанциальная си-

ла. Субъективное понятие развивается как понятие как таковое, охватывающее в себе моменты всеобщности, особенности и единичности, как суждение, которое есть положенная особенность понятия, разделение понятия на его моменты, отношение единичного к всеобщему, и, наконец, как умозаключение, представляющее собой единство понятия и суждения. Понятие как простая тождественность, в которую вернулись формальные различия суждения, и суждение, поскольку оно одновременно положено в реальности, а именно в различии своих определений. Умозаключение есть разумное и все разумное, круговорот опосредствования моментов понятия действительного.

Реализация понятия в умозаключении как возвратившаяся в себя тотальность есть объект. Объективное понятие проходит через моменты: механизм, химизм и телеологию, которые должны пониматься здесь не в специально-научном, а в обще-метафизическом смысле. В реализации цели понятие полагает себя как сущую в себе сущность объекта.

Единство понятия и его реальности, сущая в себе единственность субъективного и объективного, положенная как для-себя-сущая, есть идея. Моменты идеи – это жизнь, познание и абсолютная идея. Абсолютная идея есть чистая форма понятия, созерцающая свой собственный содержание как самое себя, знающая себя истина, абсолютная и вся истина, мыслящая себя идея как мыслящая или логическая идея.

Абсолютная свобода идеи состоит в том, что она не просто

переходит в жизнь, не позволяет конечному познанию проявляться в ней, но в абсолютной истине самой себя решается свободно отпустить из себя момент своей особенности или первого определения и инобытия, непосредственную идею как свое отражение – природу. Идея как бытие или сущая идея есть природа.

Природа есть идея в форме инобытия или отчуждения. Она есть отражение духа, абсолютное в его непосредственном наличном бытии. Идея проходит ряд ступеней – от своего абстрактного внешнего бытия в пространстве и времени до внутреннего бытия индивидуальности в животном организме, – последовательность которых основана на прогрессирующей реализации тенденции к для-себя-бытию или к субъективности. Однако в сфере природы случайность и определяемость извне также имеют свое право; осуществление особенного подвержено внешней определяемости, и в этом заключается бессилие природы, которое ставит границы философии: самое частное не может быть исчерпано понятийно.

Главные моменты природы: механический, физический и органический процессы. Идея отпущена в тяжести в тело, членами которого являются свободные небесные тела; затем внешность формируется в свойства и качества, принадлежащие индивидуальному единству и имеющие в химическом процессе имманентное и физическое движение; в живучести, наконец, тяжесть отпущена в члены, в которых сохраня-

ется субъективное единство.

Гегель не признает эту последовательность временной, ибо только дух имеет историю, в природе же все формы существуют одновременно; высшее, в диалектическом развитии более позднее, но идеальное prius низшего, лишь в духовной жизни является также и временно более поздним.

Природу, говорит Гегель, следует рассматривать как систему ступеней, из которых одна необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она происходит, но не так, что одна естественным образом порождается другой, а во внутренней, составляющей основу природы идее. Так называемое гипотетически принятое Кантом и более уверенно – некоторыми натурфилософами происхождение растений и животных из воды и более развитых животных организмов из низших Гегель объявляет туманным представлением, от которого мыслящее рассмотрение должно отказаться.

Смерть лишь непосредственной единичной живучести есть возникновение духа. Дух есть бытие-у-самого-себя идеи или идея, возвращающаяся из своего инобытия в себя. Его развитие – это постепенный прогресс от природной определенности к свободе. Его моменты: субъективный, объективный и абсолютный дух.

Антропология рассматривает субъективный дух в его непосредственной связи с природной определенностью, или душу в ее отношении к телу. Феноменология как вторая

часть учения о субъективном духе рассматривает являющийся дух на ступени рефлексии как чувственное сознание, восприятие, рассудок, самосознание и разум. Психология рассматривает дух постольку, поскольку он теоретически есть интеллигенция, практически – воля, свободно – нравственность.

Интеллигенция находит себя определенной, но полагает найденное как свое собственное, познавая все как реализующую себя разумную цель. К этому пониманию дух приходит путем действия, в котором воля есть определяющее содержание. Единство воления и мышления есть энергия самоопределяющейся свободы. Сущность нравственности состоит в том, чтобы воля имела всеобщее разумное содержание своими целями.

Учение об объективном духе обращается к объективациям свободной воли. Продукт свободной воли как объективная реальность есть право. Право не есть ограничение, а осуществление свободы и противостоит лишь произволу. Право как таковое, или формальное и абстрактное право, в котором свободная воля непосредственна, есть право собственности, договорное и уголовное право; собственность есть наличное бытие, которое личность дает своей свободе, договор есть слияние двух воль в одну общую волю, уголовное право есть право против неправа, наказание – восстановление права как отрицание его отрицания. Наказание по существу есть воздаяние, оно есть последствие, совершающееся над

преступником в результате его деяния, и оно есть право самого преступника, который через его исполнение почитается как разумное существо. Это так называемая абсолютная теория уголовного права.

К формальному праву примыкает как вторая ступень моральность – воля, рефлектированная в себя, воля в ее самоопределении как совесть, где важна лишь субъективная обязательность, а как третья и высшая ступень – нравственность, в которой субъект осознает себя единым с нравственной субстанцией: семьей, гражданским обществом и государством. Государство есть действительность нравственной идеи, самосознательная нравственная субстанция, как развившийся до органической действительности нравственный дух, дух, пребывающий в мире, божественная воля как наличная, развертывающаяся в действительный образ и организацию мира. В конституционной монархии, государственной форме нового мира, формы, принадлежавшие в древнем мире различным целым – а именно: автократия, аристократия, демократия, – низведены до моментов: монарх есть один, в его лице личность государства действительна, он есть вершина формального решения; с правительственной властью выступают немногие, в законодательной власти, поскольку сословия участвуют в ней, добавляются многие. Необходимы институты сословий, чтобы момент формальной свободы получил свое право, а также суды присяжных, чтобы удовлетворить праву субъективного самосозна-

ния. Однако главный акцент Гегель делает не на субъективном самоопределении индивида, а на образованном строении государства, архитектонике его разумности. Его философия права есть постижение разумности действительного государства в острой полемике против рефлексии и чувства, которые основываются на субъективном мнении о лучшем знании и утешаются установлением пустых идеалов.

Всемирная история, которую Гегель понимает по существу как историю государств, представляется ему прогрессом в сознании свободы. Определенный народный дух обладает особой географической и климатической определенностью; он также существует во времени и должен пройти развитие своего сознания и действительности, определяемое его особым принципом; у него есть история. Как ограниченный дух он обладает лишь подчиненной самостоятельностью, он переходит во всеобщую всемирную историю, события которой представляют диалектику особого народного духа, мировой суд. Всемирная история есть дисциплина, ведущая от независимости природной воли через субстанциальную свободу к субъективной свободе.

Восток знал и знает лишь, что один свободен, греко-римский мир – что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны. На Востоке начинается всемирная история, но на Западе восходит свет самосознания. В субстанциальных образованиях восточных империй присутствуют все разумные определения, но так, что субъекты остаются лишь

акциденциями. Восточная история есть детство человечества. Греческий дух есть юношество. Здесь впервые возникает царство субъективной свободы, но вплетенной в субстанциальную свободу. Это соединение нравственности и субъективной воли есть царство прекрасной свободы; ибо идея соединена с пластической формой, как в прекрасном произведении искусства чувственное несет на себе печать и выражение духовного. Это время самой прекрасной, но быстро преходящей цветущей поры. В естественном единстве субъекта с всеобщей целью лежит безыскусственная, субстанциальная нравственность, которой Сократ противопоставил моральность, самоопределение субъекта, основанное на рефлексии; субстанциальная нравственность нуждалась в борьбе с субъективной свободой, чтобы оформиться в свободную нравственность.

Римская империя есть зрелый возраст истории. Это царство абстрактной всеобщности. Индивиды приносятся в жертву всеобщей государственной цели; но в качестве возмещения они получают всеобщность себя самих, то есть личность, благодаря развитию частного права. Та же участь постигает народы. Боль от утраты национальной самостоятельности возвращает дух в его глубочайшие глубины; он покидает безбожный мир и начинает жизнь своей внутренности. Абсолютная воля и воля субъекта становятся едины.

В германском мире господствует сознание примирения. Первоначально дух еще абстрактно удовлетворен в своей

внутренности, мирское оставлено грубости и произволу; но наконец принцип формируется сам в конкретную действительность, в которой субъект соединяется с субстанцией духа. Реализация понятия свободы есть цель всемирной истории. Ее развитие есть истинная теодицея.

Насколько твердо Гегель верит в прогресс в истории, хорошо видно из его письма к Нитхаммеру от 5 июля 1816 года:

«Я держусь того, что мировой дух дал времени команду двигаться вперед; такому приказу повинуются: это существо движется, как бронированная, сомкнутая фаланга, неодолимо и с едва заметным движением, подобно тому как солнце движется вперед, через гущу и пустоту; бесчисленные легкие войска за и против него окружают его; большинство вовсе не знает, о чем идет речь, и получает удары по голове, словно от невидимой руки. Всякое мешкающее кривлянье и мудрствующее воздухоплясничанье ничего не могут против этого; они могут разве что дотянуться до шнурков этого колосса, намазать на них немного ваксы или грязи, но не в состоянии их развязать, а тем более снять божественные башмаки с эластичными подошвами или даже семимильные сапоги, если он их наденет. Самая надежная (то есть внутренне и внешне) партия – это, пожалуй, твердо держать в поле зрения шествующих вперед гигантов…»

Абсолютный дух, или религия в широком смысле как единство субъективного и объективного духа, реализуется в объективной форме созерцания или непосредственного

чувственного знания как искусство, в субъективной форме чувства и представления как религия в узком смысле, наконец, в субъективно-объективной форме чистого мышления как философия.

Прекрасное есть абсолютное в чувственном существовании, действительность идеи в форме ограниченного явления. На отношении идеи к материалу основывается различие символического, классического и романтического искусства. В символическом искусстве, в котором особенно остается погруженным восточное изображение, форма не может полностью проникнуть в материал. В классически прекрасном, особенно в греческом искусстве, духовное содержание полностью излито в чувственное бытие. Классическое искусство распадается: отрицательно – в сатире, художественном произведении разорванного в себе римского мира, положительно – в романтическом искусстве христианской эпохи. Романтическое искусство основывается на преобладании духовного элемента, на глубине чувства, на бесконечности субъективности. Оно есть выход искусства за свои пределы, однако в форме искусства. Система искусств (архитектура, скульптура, музыка, живопись и поэзия) аналогична системе художественных форм. Поэзия как высшее из искусств вбирает в себя тотальность всех форм.

Религия есть форма, в которой абсолютная истина существует для представляющего сознания или для чувства, представления и рефлектирующего рассудка и, следователь-

но, для всех людей. Ступени религии в ее историческом развитии таковы:

1. природные религии Востока, которые постигают Бога как природную субстанцию;

2. религии, в которых Бог созерцается как субъект, в особенности иудейская религия, или религия возвышенного, греческая, или религия прекрасного, римская, или религия целесообразности;

3. абсолютная религия, которая познает Бога одновременно в Его отчуждении до конечности и в Его единстве с конечностью, или Его жизнь в примиренной общине.

Божественная идея раскрывается в трех формах:

1. вечное бытие в себе и для себя, форма всеобщности, Бог в Его вечной идее сам по себе и для себя, или царство Отца;

2. форма явления, партикуляризации, бытие для иного в физической природе и конечном духе, вечная идея Бога в элементе сознания и представления, или различие, царство Сына;

3. форма возвращения из явления в себя, процесс примирения, идея в элементе общины, или царство Духа.

Истинный смысл доказательств бытия Бога состоит в том, что они содержат возвышение человеческого духа к Богу и должны выражать это для мысли. Космологическое и телеологическое доказательство переходят от бытия к понятию Бога, онтологическое – от понятия к бытию.

Гегель нередко высказывается в том смысле, что его философия имеет тот же содержание, что и христианская религия, и отличается от нее лишь формально.

Религия есть форма, в которой абсолютная истина существует для представляющего сознания или для чувства, представления и рефлектирующего рассудка, а следовательно, для всех людей. Ступени религии в её историческом развитии таковы:

1. природные религии Востока, которые постигают Бога как природную субстанцию;

2. религии, в которых Бог созерцается как субъект, в частности:

– иудейская религия, или религия возвышенного,

– греческая религия, или религия прекрасного,

– римская религия, или религия целесообразности;

3. абсолютная религия, которая познаёт Бога одновременно в Его самоотчуждении в конечность и в Его единстве с конечностью, или в Его жизни в примирившейся общине.

Божественная идея раскрывается в трёх формах:

1. Вечное бытие в себе и для себя – форма всеобщности, Бог в Своей вечной идее как таковой, или царство Отца;

2. Форма явления, партикуляризации, бытия для иного в физической природе и конечном духе – вечная идея Бога в элементе сознания и представления, или различие, царство Сына;

3. Форма возвращения из явления в себя – процесс при-

мирения, идея в элементе общины, или царство Духа.

Истинный смысл доказательств бытия Бога заключается в том, что они содержат возвышение человеческого духа к Богу и должны выражать это возвышение в мысли. Космологическое и телеологическое доказательства переходят от бытия к понятию Бога, онтологическое – от понятия к бытию. Гегель неоднократно высказывался в том смысле, что его философия имеет тот же содержание, что и христианская религия, и отличается от неё лишь по форме.

Философия есть мышление абсолютной истины, или мыслящая себя идея, знающая себя истина, постигающий себя разум. Философское знание есть осознанное в мышлении понятие искусства и религии. Развитие философии происходит в системе и в истории по существу одинаково, а именно через прогресс от самого абстрактного к всё более богатому и конкретному познанию истины.

Философия элеатов, Гераклита и атомистов соответствует чистому бытию, становлению и бытию-для-себя; философия Платона – категориям сущности; философия Аристотеля – понятию; философия неоплатоников – мысли как тотальности, или конкретной идее; философия Нового времени – идее как духу, или знающей себя идее.

Картезианская философия стоит на точке зрения сознания, кантовская и фихтевская – на точке зрения самосознания, новейшая (шеллингианско-гегелевская) – на точке зрения разума, или субъективности, тождественной с субстан-

цией, причём у Шеллинга – в форме интеллектуального созерцания, у Гегеля – в форме чистого мышления, или абсолютного знания.

Принципы всех прежних систем сохраняются в абсолютной философии как снятые моменты. Развития за её пределы к чему-то высшему не существует.[8]

§6. Краузе

Многосторонний, своеобразный и глубокий мыслитель Карл Христиан Фридрих Краузе (1781—1832) разрабатывал все разделы философии и стремился возвысить пантеизм системы тождества до учения «всё в Боге» (All-in-Gott-Lehre) или панентеизма, полагая, что нашёл объединение субъективизма Канта и Фихте с абсолютизмом Шеллинга и Гегеля. Суть его системы – чистое, цельное, неразделённое основопознание или основовоззрение: Бог или Сущность

[8] То, что было сказано в первой части данного очерка в §4 об истинном в основной мысли и великом в разработке, наряду с некоторыми преувеличениями, произвольными и ошибочными моментами в отношении гегелевского взгляда на историю философии, может быть по существу отнесено ко всей системе в целом.В своей методе система, возводя диалектическую конструкцию в самостоятельную силу по сравнению с эмпирией и отрывая чистое мышление от его эмпирической основы, придерживается дуализма, который не устраняется последующим соотнесением с эмпирией, – как бы сама она ни отвергала в принципе любой дуализм. Реалистическая сторона кантовской философии не получила в гегелевской системе равного права с идеалистической. Именно поэтому в послегегелевской философии она проявилась тем сильнее и у многих – в виде одностороннего преувеличения.

(Wesen), а наука об этом – учение о сущности (Wesenlehre) или богословие (Gottlehre). В этике он, подчёркивая принцип, что добро должно быть желаемо и совершаемо как добро, а также выделяя значение свободы, во многом схож с Кантом. Цель человечества – всеобщий союз человечества (Menschheitbund), идеал, который сначала должен быть познан во всей его чистоте и целостности, взлелеян некоторыми в тесной дружбе, пока объединение не распространится на семьи, племена и народы. Наибольшее признание получило учение Краузе о праве, основанное на этике, которое было развито его учениками, такими как Аренс.

К сожалению, распространение и знакомство с философскими взглядами Краузе среди немцев было сильно ограничено из-за его своеобразной терминологии, которая, по его мнению, должна была быть «подлинно немецкой». Вне Германии, особенно в Испании, Краузе долгое время был гораздо известнее и уважаемее, чем на родине. Лишь в новейшее время и в Германии его мышление стало получать всё более справедливую оценку.

Списки сочинений Краузе можно найти в конце упомянутых ниже его работ, например, в: Zur Theorie der Musik. Краузе написал необычайно много, но опубликовал лишь малую часть своих трудов. Из его почти неисчерпаемого наследия вплоть до новейшего времени было издано очень многое.

Основные работы:

– Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss

des Ideals des Rechts, Jena 1803. – Entwurf des Systems der Philosophie, 1. Abteilung (allgemeine Philosophie und Anleitung zur Naturphilosophie), Jena 1804. – System der Sittenlehre, Leipzig 1810, 2. Aufl., hrsg. v. P. Hohlfeld und A. Wünsche, Leipzig 1887. – Das Urbild der Menschheit, Dresden 1811. – Abriss des Systems der Philosophie, 1. Abteilung: Analytische Philosophie, Göttingen 1825. – Abriss des Systems der Logik, Göttingen 1825, 2. Aufl. ebenda 1828.

– Vorlesungen über das System der Philosophie, Göttingen 1828; 2. Aufl., 1. Teil: Der zur Gewissheit der Gotteserkenntnis als des höchsten Wissenschaftsprinzipes emporleitende Teil der Philosophie, Prag 1869, hrsg. von Hermann Leonhardi (vgl. Über den rück- oder emporleitenden Teil der Philosophie von H. Leonhardi und v. Andreae, Prag 1869); 2. Teil (zusammen mit новым изданием 1. Teil): Der im Lichte der Gotterkenntnis als des höchsten Wissenschaftsprinzipes ableitende Teil der Philosophie, hrsg. v. P. Hohlfeld und Aug. Wünsche, Leipzig 1889.

– Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, Göttingen 1829; 2. Aufl., 1. Teil: Erneute Vernunftkritik, Prag 1868; 2. Teil: Die Grundwahrheiten der Geschichte und die Enzyklopädie der Philosophie, Prag 1869.

Его посмертные труды позже были изданы учениками, друзьями и последователями (Г. К. фон Леонгарди, Линдеман, Рёдер, П. Хольфельд, А. Вюнше). Среди них:

– Das System der Rechtsphilosophie, hrsg. v. K. Röder,

Leipzig 1874. – Vorlesungen über Ästhetik oder über die Philosophie des Schönen und der schönen Kunst, Leipzig 1882. – System der Ästhetik oder der Philosophie des Schönen und der schönen Kunst, Leipzig 1882. – Reisekunststudien, Leipzig 1889. – Die Wissenschaft von der Landverschönerungskunst, Leipzig 1884. – Vorlesungen über synthetische Logik, Leipzig 1884. – Einleitung in die Wissenschaftslehre, Leipzig 1884. – Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte, Leipzig 1885. – Die analytisch-induktive Theorie des Systems der Philosophie, Leipzig 1885. – Reine allgemeine Vernunft-Wissenschaft oder Vorschule des analytischen Hauptteiles des Wissenschaftsgliedbaues, Leipzig 1886. – Abriss des Systems der Philosophie, Leipzig 1886. – Grundriss der Geschichte der Philosophie, Leipzig 1887. – System der Sittenlehre, Leipzig 1888. – Philosophische Abhandlungen, Leipzig 1889. – Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme, Leipzig 1889. – Abriss der Philosophie der Geschichte, Leipzig 1889. – Das Eigentümliche der Wesenlehre nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von Seiten deutscher Philosophen, Leipzig 1890. – Anschauungen und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitslebens, 3 Bde., Leipzig 1890—92. – Anfangsgründe der Erkenntnislehre, Anhang: Aphorismen zur Denkgesetzlehre, Leipzig 1892. – Zur Religionsphilosophie und spekulativen Theologie, Leipzig 1893. – Abriss zur Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig 1893. – Aphorismen zur Sittenlehre, Leipzig 1893. –

Anleitung zur Naturphilosophie, Leipzig 1894. – Grundriss der historischen Logik, 2. Aufl., Weimar 1896 (все последние работы изданы П. Хольфельдом и А. Вюнше). – Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts, 1. u. 2. Abth., hrsg. v. Georg Mollat, Leipzig 1890. – Der Erdrechtsbund an sich selbst und in seinem Verhältnisse zum Ganzen und zu allen Einzelheiten des Menschheitslebens, hrsg. v. dems., Leipzig 1893. – Vorlesungen über Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staats, hrsg. v. Richard Mucke, Leipzig 1892. – Zur Theorie der Musik, hrsg. v. Richard Vetter, Berlin 1894. – Abhandlungen und Einzelsätze über Erziehung und Unterricht, 1. u. 2. Bd., hrsg. v. dems., Berlin 1894.

Литература о Краузе:

– Die neue Zeit, freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissenschaft und des Lebens, von H. K. Leonhardi, mit Beiträgen aus Krauses Nachlass, 11 Hefte, Prag 1869—1875. – Système de la philosophie, traduit de l'allemand par Lucien Buys, 2 vol., Weimar 1892—1895. – S. Lindemann, Übersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Karl Christian Friedrich Krauses und dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüderschaft, München 1839. – Paul Hohlfeld, Die Krausesche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart, Jena 1879. – A. Procksch, K. Chr. Fr. Krause. Ein Lebensbild, nach seinen Briefen dargestellt, Leipzig 1880. – K. Chr. Fr. Krauses Leben, Lehre und

Bedeutung, Leipzig 1881, neue Ausg. 1885. – A. Cless, Das Ideal der Menschheit nach Krauses Urbild der Menschheit, Stuttgart 1881. – R. Eucken, Zur Erinnerung an K. Chr. Fr. Krause, Festrede, Leipzig 1881. – Eduard von Hartmann, Krauses Ästhetik, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 86, 1885, S. 112—130. – Emanuel Reis, C. Fr. Chr. Krause als Philosoph und Freimaurer, Wien 1894. – K. Chr. Fr. Krause als Mathematiker, Programm, Eisenberg 1894.

Биографическая справка:

Карл Христиан Фридрих Краузе родился 6 мая 1781 года в Айзенберге (герцогство Саксен-Альтенбург), где его отец в то время был учителем в городской школе. Он посещал школы в Донндорфе и Альтенбурге, с 1797 года изучал философию в Йене, где преподавали Фихте и Шеллинг, в 1802 году защитил диссертацию, в 1805 году переехал в Дрезден, став преподавателем в Инженерной академии. После смерти Фихте в 1814 году он защитился в Берлине, но, не получив там жалованья, вернулся в Дрезден, где до 1823 года посвятил себя науке и воспитанию детей. Лишь в 1817 году он совершил образовательное путешествие по Германии, Италии и Франции в сопровождении друга и покровителя искусств. С 1824 года он преподавал в Гёттингене, где его деятельность была успешной. Однако из-за возбуждённого против него уголовного дела как проповедника «союза человечества» он в 1831 году переехал в Мюнхен, надеясь получить там профессуру. Этому вос-

препятствовал Шеллинг. Здесь он умер в 1832 году, всю жизнь борясь с материальными трудностями и невзгодами, поскольку рано женился и имел много детей. Он был человеком высоких нравственных качеств, вдохновлённым чистейшими идеалами, но совершенно непрактичным, часто подавленным внешними неудачами и «горькой несправедливостью» со стороны окружающих, однако любовь к сущности (Wesen) всегда побеждала в нём. В его родном городе ему был установлен памятник.

Краузе считал себя подлинным продолжателем Канта и категорически отвергал влияние Шеллинга, негодовал, когда его называли шеллингианцем. Он утверждал, что завершил университетское образование ещё до приезда Шеллинга в Йену и не поддался влиянию его трансцендентального идеализма, а, напротив, предполагал, что Шеллинг должен будет эволюционировать к спинозизму. Тем не менее, он признавал, что именно из системы Шеллинга легче всего подняться к «учению о сущности» (Wesenlehre), то есть к его собственной философии.

Он полагал, что Абсолют может быть познан, поэтому учение об Абсолюте и есть философия. Бог или Сущность познаётся:

1. Как пребывающий до и над всяким противоречием и всякой особой противоречивой сущностью (über jeder Gegenheit und Gegenwesenheit).

2. Также как сущий и существующий в себе и через се-

бя, содержащий и объединяющий в себе противоречие и все частные противоречия как свободный и цельный «членосостав» (Gliedbau) сущностей.

3. В «усмотрении сущности» (Wesenschauung) познаётся, что Сущность в себе есть также всё противоречивое как Единое, и что она, пребывая до и над всем своим противоречивым и особенным, соединена со всем этим – как с каждым в отдельности, так и со всем в единстве.

Таким образом, в Wesenschauung Сущность познаётся как всеполноценное, совершенное Бытие. Это чистое и цельное усмотрение сущности и её высшая структура, по его мнению, отсутствуют в прежних философских системах, где Wesenschauung проявлялась лишь фрагментарно или через отрицание конечности.

Для развития этой науки существует двойной метод:

1. Восходящий (субъективный или аналитический) – от обыденного сознания к познанию Бога.

2. Нисходящий (объективный или синтетический) – от богопознания к развёртыванию всей системы наук.

Оба метода тождественны по содержанию, но различаются подходом.

Аналитическая часть начинается с несомненной непосредственной истины – самосознания, «самоусмотрения» (Selbstschauung) или основовоззрения «Я». При ближайшем рассмотрении «Я» оказывается единством тела и духа. Но выше этого мы осознаём себя как сущности, су-

ществующие до и над этим внутренним противоречием и его объединением. Так мы приходим к «Перво-Я» (Ur-Ich).

Тело принадлежит природе – бесконечному «самосущему» (Selbstwesen) в отношении времени, пространства, движения и силы, содержащему все уровни телесных существ. Дух – часть «царства духов» (Geisterreich), обычно называемого разумом, также бесконечное и единичное в своём роде.

Природа и дух соединены, но и противоположны, поэтому над ними должно быть высшее целое. Их взаимодействие также требует общего высшего начала – Бога или «Сущности» (Wesen) как безусловно сущего, истинно действительного, бесконечного и совершенного.

Wesenschauung не требует доказательства, она сама есть основа всякого доказательства. На этом завершается аналитический метод.

Синтетическая часть начинается с созерцания «сущности». Подлинной основной наукой является рассмотрение сущности, которая в себе содержит принципы всех наук. Если сущность рассматривается сама по себе, то получается структура категорий, весьма разработанная у Краузе, но из-за особой терминологии представляющая трудности для понимания. Здесь мы находим прежде всего категории сущностности, единства, самости и целостности (иностранные слова «качество», «субстанциальность», «количество» не совсем подходят для обозначения).

Каждая сущность, во-первых, есть нечто положенное,

в своем единстве она представляет тезис без противопоставления; во-вторых, в своем многообразии она имеет антитезис, противопоставление; и в-третьих, ей присущ также синтез, объединение (положенность, противоположенность, объединенность). Это основы категорий, которые далее развиваются из приведенного: правильность, схваченность, единство положенности и т. д.

Бог стоит над миром и её противоположностями, возвышаясь над ними, но в самосознании, в божественном уме и воле Он изначально присущ Себе, обладая всеведением, любовью и благостью, как абсолютная изначальная сила, действующая во всех мировых силах. Он воздействует в двух порядках – природы и мира духов – согласно их законам, но при этом остаётся изначально свободным.

За этой основной наукой следуют учение о первосущности, наука разума, естествознание и учение о соединённой сущности.

Учение о первосущности должно показать, что Бог как познающее, чувствующее и желающее существо, или как дух, ум и воля, как бесконечно-безусловное разумное существо и как изначально действующая во времени причина, стоит выше разума, природы и их соединения. Бог познаёт, чувствует и желает не в первую очередь мир, то есть разум и природу и их соединение, но безусловно и изначально познаёт, чувствует и желает Самого Себя согласно Своей единой, тождественной и цельной сущности, а затем уже подчинён-

но познаёт, чувствует и желает мир. Бог бесконечно и безусловно мудр, любящ, справедлив, свят в Своём провидении. Единая святая воля Бога направлена на осуществление Его сущности в единой бесконечной настоящей действительности. Она охватывает жизнь разума, природы и соединённую жизнь с любовью, милосердием, спасением и блаженством, чтобы в каждый момент времени осуществлялось наилучшее.

Наука разума призвана познать основную идею духовного существа, которая постигается как сверхчувственное познание в созерцании сущности. Она противостоит телесному существу в организме идей. В едином разуме или в едином духовном существе мы признаём все конечные разумные существа или духи; мы познаём все конечные духи как единое, бесконечное царство духов, состоящее из бесконечного множества духов.

Естествознание формируется внутренне, когда основная идея сущности и все частичные идеи, содержащиеся в её структуре, применяются к идее природы через выведение, самоусмотрение и формирование созерцательного единства (дедукция, интуиция, конструирование). В общей теории целостности формируется учение о пространственной целостности или учение о пространственных формах (геометрия); формы пространства и времени, познаваемые в их единстве, дают чистую теорию движения (механика). Общая сущностность силы, применённая к природе, даёт учение о природ-

ных силах (общая физическая динамика). Далее возникает также дедукция и т. д. природы как единой жизни в строении неба и в структуре организма её процессов и всех её образований от высшего до низшего.

Учение о соединённой сущности – это наука о Боге, разуме и природе как соединённых сущностях согласно их полной сущности, а значит, и согласно всей их жизни. Основные части этой науки рассматривают соединение первосущности с разумом, первосущности с природой, разума и природы между собой, опосредованное сущностью, и, наконец, как свою глубочайшую часть – соединение всех трёх: первосущности, природы и разума.

Самое внутреннее соединённое существо в разуме и природе, объединённых между собой и с Богом как первосущностью, – это человечество, то есть царство всех бесконечно многих конечных духов, которые живут в соединении с бесконечно многими органическими телами и с Богом. Эта наука одновременно является всей наукой истории, которая включает в себя также историю единой жизни, поскольку она до сих пор разворачивалась на сцене этой земли и будет разворачиваться в будущем. История человечества – это самая внутренняя часть единой истории всей жизни.

Практические науки.

Самый непосредственный и глубокий влияние на саму жизнь оказывают наука религии, учение о нравственности, учение о праве и учение об искусстве.

Что касается первой из этих четырёх, то религия человека – это соединение его жизни с жизнью Бога, причём первоначально лишь постольку, поскольку сам человек стремится к этому жизненному соединению и соучаствует в его осуществлении. Но это происходит только благодаря соответствующей деятельности Бога, в соответствии с которой Бог как первосущность в бесконечном времени принимает в Себя жизнь человека и человечества и соединяет её со Своей жизнью. Одно – конечная, другое – бесконечная сторона внутреннего соединённого бытия Бога.

Первое требование соединённой жизни с Богом, или религии, к человеку заключается в том, чтобы он как целостный сам был причастен Богу, направлен своей целостной жизненностью к Богу и оставался таким, и чтобы он стремился к соединённой жизни с Богом как первосущностью. Это состояние человека есть благочестие или сущностная глубина.

Учение о нравственности – это наука о жизни, поскольку она определяется волей, и включает в себя учение о законах воли. Предмет учения о нравственности – это воля как деятельность, определяющая жизнь, согласно её сущности и её законам. Сущность воли – это та деятельность целостного существа, которая саму деятельность направляет на осуществление существенного в жизни, то есть блага.

Поскольку я созерцаю жизненно существенное (благо), я имею познание его и чувствую в себе стремление к бла-

гу. Благо для человека – это то существенное, что человек согласно своей собственной сущности как человек может и должен осуществлять в жизни. Учение о нравственности должно развить, какая часть единого блага, единой божественной сущности, осуществляемой Богом в Себе, есть то благо, на осуществление которого воля человека и человечества может и должна направлять деятельность.

Бог есть единое благо, а также высшее благо жизни для человека. Познанное, прочувствованное, схваченное основным стремлением и желаемое существенное осуществляется как благо. Поэтому для человека как нравственного существа требуется, чтобы он познал изначальное понятие единого блага, поставил его перед собой как единственное содержание своей жизни и так с особой искусностью формировал свою жизнь.

Поскольку благо относится к собственной жизни как её содержание, оно выступает как цель; поскольку нравственное существо обязано безусловным долженствованием к нему, оно есть долг. Нравственный закон, который есть безусловное повеление долга, гласит: «Желай сам и твори благо как благо». Материальная часть в нём: «Желай и твори благо»; формальная: «ты сам» и «как благо». Все подчинённые побуждения для определения воли, равно как и эгоистические стремления, таким образом исключаются.

В том, что благо чисто и единственно потому, что оно есть благо, желается и достигается собственной силой воли и дей-

ствия, состоит нравственная свобода, которая заключается в закономерности, но не в безграничности и беззаконии воли и силы.

Бесконечная задача чисто нравственной жизни обращена прежде всего к каждому отдельному человеку, но затем и к каждому обществу. Все основные общества и все трудовые общества должны заключить между собой союз, который можно назвать союзом нравственности или союзом добродетели. Бесконечную задачу религии и нравственности можно объединить в словах: «Будь благочестив и подражай Богу в жизни».

В тесной связи с учением о нравственности, в противовес Канту и Фихте, находится учение о праве, которое многими, и не без оснований, считается важнейшим достижением Краузе.

Человеческое предназначение в своём осуществлении зависит не только от индивида, но и от обстоятельств, обусловленных другими, и поэтому должно быть изложено целое условий, создаваемых человеческой волевой деятельностью, которые необходимы для осуществления разумной жизненной цели, – это и есть право. Или, в связи с центральным пунктом философии Краузе: право есть структура всех временно свободных условий жизни внутреннего собственного бытия Бога и в Нём и через Него также собственного бытия и соединённого бытия всех существ в Боге.

В состоянии права находится лишь тот, кто благодаря по-

рядку жизненных отношений может беспрепятственно приближаться к своей нравственной цели. Не только индивиды, но и круги личностей отдельных семей, общин и круги благ, посвящённые религии, науке или искусству, не могут существовать и формироваться без целого условий, в которых каждый круг действует и развивается.

Должно существовать общественное взаимодействие, и оно может быть осуществлено только в определённом, исключительно ему посвящённом общественном союзе на земле, которым является правовой союз, правовое объединение, государство.

Право прежде всего позитивно, поскольку требует, чтобы условия, необходимые для достижения нравственной цели, выполнялись живущими вместе. Затем оно негативно, требуя устранения всех временно свободных препятствий, которые встают на пути понятийной жизни. Наказание должно иметь лишь воспитательное и исправительное действие, поэтому смертная казнь должна быть отвергнута.

Учение об искусстве относится к умению, формированию и творчеству. Искусство формирует индивидуальное согласно идеям благодаря фантазии; искусство есть совокупность деятельной жизненной силы, которая находится в распоряжении формирующего, оформляющего жизнь существа, следующего своему желанию.

В глубочайшем смысле искусство есть сама деятельная жизненная сила Бога. Само по себе существует искусство

Бога и художник – Бог, как и Бог должен быть единым безусловным правителем и монархом. В едином искусстве Бога заключено также всё конечное искусство конечных существ в целом.

Произведение искусства должно быть бесконечно определённым органическим целым, так чтобы внутренние части все между собой и с целым существенно соответствовали и так в бесконечной особенности исчерпывающе представляли определённое изначальное понятие.

Если это свободное произведение искусства, произведение искусства прекрасного, например, стихотворение, или сама жизнь отдельного человека, то это изначальное понятие, присущее самому произведению искусства, которое оно осуществляет. Если же это полезное произведение искусства, то оно должно реализовывать понятие того, для чего оно полезно.

К художнику любого рода обращено требование, чтобы его произведения были подобны Богу и по форме. Это подобие Богу по содержанию и форме мы называем красотой.

Вся жизнь сама есть произведение искусства, и единое высшее искусство есть искусство жизни, которое включает также искусство человека – вести свою собственную жизнь хорошо и прекрасно и постоянно формировать её дальше.

В своей «Науке истории», которой Краузе завершает «Основные истины науки», он излагает, как в времени формируется органическое строение идей или как развивается жизнь

во времени. Жизнь человечества развертывается в трех главных возрастах – детстве, юности и зрелом возрасте, и этот закон повторяется также для каждого подчиненного самостоятельного существа в человечестве. Все народы, племена, местные объединения, дружеские союзы, брачные союзы, а также каждый отдельный человек проходят через эти три главных возраста. За ними следуют две ступени нисходящей жизни, соответствующие юности и детству восходящей жизни. Первая из них – высшая зрелость, последняя – старость. Человечество в своих более образованных народах находится сейчас на исходе юности. Так как основа полного органического строения науки уже заложена (Краузе), особенно поскольку основные идеи человечества, его жизни и союза человечества представлены (Краузе), то этим положено первое начало зрелого возраста в духе.

Начала союза человечества, который был для него целью человечества, Краузе полагал найти в союзе франкмасонов, к которому он присоединился в 1805 году и в духе которого написал многие сочинения, особенно «Три древнейших документа братства франкмасонов», Дрезден и Фрайберг, 1810, 2-е изд. 1820—21. Позже он вышел из союза, так как вступил в конфликт, приписывал этим обстоятельствам большую часть своих внешних неудач и сожалел, что вообще связывался с братством франкмасонов. Идеи союза человечества он развил, в частности, в работе «Прообраз человечества». Согласно ему, в идее Божества и идее человечества

заключена вечная истина: человечество в Боге, в бесконечном пространстве и в бесконечном времени едино и существует в бесконечно многих, закономерно распределенных в мировых пространствах, но взаимосвязанных частичных человечествах как организм, живя в единстве с Богом. Человечество этой Земли – это еще формирующийся органический член единого человечества в Боге. Подобно тому как все человечество является органическим целым и познается как таковое, так и человечество этой Земли предназначено и способно развить свою совокупную жизнь в его органической общительности. Как единство, стоящее над множественностью и для себя, тем не менее органически содержит многие члены и связывает их между собой и с собой как высшим единством, так и все человеческое общество, особенно на этой Земле, может быть единым, стоять над всеми отдельными объединениями, соединять их все в органическом взаимодействии и объединенной жизни и таким образом завершать их как соединенные между собой и с целым. Это всеобщее человеческое становится тогда предметом всех стремлений, а так объединенные люди образуют союз человечества, или «изначальный жизненный союз человечества» (см. Герман фон Леонарди, «К биографии Краузе», приложение к «Особенному учению о сущности»).

Относительно своей философской терминологии, которая вызвала столько возражений и скорее затрудняла, чем способствовала пониманию его мыслей, Краузе высказыва-

ется следующим образом: так как чистое и тождественное созерцание сущности и его высшее членение до сих пор отсутствовали на этой Земле, то ни в народном языке, ни в научных языках не нашлось достаточных обозначений для этого основного познания и его высших главных моментов. Тем не менее для науки было необходимо определенное, краткое, соответствующее духу языка обозначение их. Поэтому он исследовал немецкий язык, особенно его корневые слова, для этой цели и таким образом нашел свои обозначения: сущность, созерцание сущности; саму сущность сущего как единую, тождественную, целую сущность я обозначаю истинно немецким словом «or» и называю поэтому сущее по его единой, тождественной, целой сущности – «Orwesen». Противоположность я называю «ant», «Antheit», и поэтому противоположную сущность – «Antwesenheit». Саму же сущность как предшествующую и превосходящую противоположность я называю «ur», как «Urwesenheit»; следовательно, само сущее как предшествующее и превосходящее себя как противоположное сущее я называю «Urwesen». Единство я обозначаю изначальным словом «mäl» как «Mälheit», следовательно, единство сущности как «Mälwesenheit», а само сущее как единство сущего я называю «Mälwesen». Полную членарность я называю «om», то есть «Omheit», а полную сущностную членарную сущность (органический характер) – «Omwesenheit».

Наиболее значительными учениками Краузе являются:

– Философ права Генрих Аренс (род. 1808, участвовал в 1831 году в восстании в Гёттингене и бежал в Париж, где читал лекции о немецкой философии со времен Канта, но в 1834 году последовал приглашению в университет Брюсселя, в 1850 – в Грац, с 1859 по 1874 год работал профессором практической философии и политики в Лейпциге, ум. 1874 в Зальцгиттере), чей «Cours de droit naturel ou de philos. du droit», Париж 1838, 5-е изд. Брюссель 1849, «Naturrecht oder Phil. d. Rechts u. d. Staates», 6-е изд., Вена 1870—71, итал. пер. Альб. Маргьери, Неаполь 1872, также переведен на несколько других языков; «Jurist. Encyklopädie», Вена 1858, также переведена на иностранные языки. Ранее Аренс опубликовал «Cours de philos.», Париж 1836—38, «Cours de philos. de l'histoire», Брюссель 1840. (См. Шоффар, «Essai critique sur les doctrines philosophiques, sociales et religieuses de Henri Ahrens», Париж 1880. М. Браш, «Leipziger Philosophen», Лейпциг 1894.)

– Тибергьен (род. 1819, профессор в Брюсселе), «Essai théorique et histor. sur la génération des connaiss. humain. dans ses rapports avec la morale, la politique et la relig.», Париж и Лейпциг 1844; «Exposition du système philosophique de Krause», Брюссель 1844; «Esquisse de philos. morale, précédée d'une introd. à la métaphysique», Брюссель 1854; «Psychologie, la science de l'âme dans les limites de l'observation», там же 1862, 3-е изд. 1872; «Logique, la science de la connaissance», Брюссель 1865; «Introduction à la philosophie et préparation à

la métaphysique», Брюссель 1868, 2-е изд. 1880; «Elements de la morale universelle», Брюссель 1879; «Krause et Spencer», Брюссель 1882. Большинство его сочинений переведено на испанский, некоторые также на португальский, «Elements de la morale» – на итальянский.

– Г. С. Линдеманн, от которого, помимо упомянутого сочинения о Краузе, вышли также изложения антропологии, Цюрих 1844 и Эрланген 1848, и логики, Золотурн 1856.

Кроме того, следует назвать:

– Альтмейер, Бушите, Дюпра, Герман фон Леонарди, Мённих, Опперман, Рёдер («Grundzüge d. Naturrechts oder der Rechtsphilos.», Лейпциг и Гейдельберг 1856, 2-е изд. 1860—63),

– Т. Шлифаке (ум. 1871, «Die Grundlagen des sittlichen Lebens», Висбаден 1855; «Einl. in d. Syst. d. Phil.», Висбаден 1856),

– Хольфельд (см. выше, стр. 57).

Испанец Х. С. дель Рио (ум. 1869) перевел и прокомментировал «Urbild der Menschheit» Краузе, Мадрид 1860, а также «Abriss des Syst. der Philos.», там же 1860. В Испании большое количество кафедр философии и философии права занято последователями Краузе, и нападки на иезуитов там в значительной степени исходят от «краусистов».

Ф. Фрёбель, высоко заслуживший признание за применение принципов Песталоцци к раннему детскому возрасту и развитие наглядного обучения в «изобразительное обуче-

ние», получил импульсы от Краузе. См. Т. Шлифаке, «О методе воспитания Фридриха Фрёбеля», в: «Phil. Monatsh. IV», 1870, стр. 487—509.

§7. Шлейермахер

Фридрих Эрнст Даниэль Шлейермахер (1768—1834), современник Фихте, Шеллинга, Краузе и Гегеля, переживший первых и двух последних, под влиянием Канта, Спинозы и Платона преобразует кантовскую философию таким образом, что стремится в равной мере удовлетворить как заложенному в ней реалистическому, так и идеалистическому элементу, вследствие чего его учение можно назвать идеал-реализмом. Согласно ему, наше восприятие обусловлено деятельностью чувств, посредством которой бытие вещей проникает в наше сознание. Воздействие на чувства как условие познания, которое Кант принял непоследовательно, а Фихте тщетно пытался устранить ради последовательности, у Шлейермахера встраивается в его доктрину последовательным образом, поскольку пространство, время и причинность для него – не просто формы мира явлений, существующего лишь в сознании субъекта, но и самой реальности, противостоящей субъекту и обусловливающей его познание. В мышлении, которое перерабатывает содержание внешнего и внутреннего опыта, или в «интеллектуальной функции», добавляющейся к «органической функ-

ции», Шлейермахер, вслед за Кантом, обнаруживает спонтанность, соединённую в человеке с рецептивностью чувств, или априорный элемент познания, взаимодействующий с эмпирическим фактором. Именно благодаря этой теории познания Шлейермахер преодолевает априористскую односторонность гегелевской диалектики. Множество сосуществующих объектов и последовательных процессов объединяется в единство, которое не просто привносится мыслящим субъектом, но является реальным самим по себе, охватывая как объект, так и субъект. Благодаря реальному единству многообразие образует структурированное целое. Совокупность всего существующего есть мир; единство мирового целого есть божество.

О божестве нам возможны лишь негативные или образные, антропоморфизирующие высказывания. Каждая часть мира находится во взаимодействии с остальными, в котором соединены действие и страдание. С нашей деятельностью связано чувство нашей свободы; с нашим страданием – чувство нашей зависимости. Перед бесконечным как единством мирового целого в нас возникает чувство абсолютной зависимости. В этом чувстве коренится религия. Религиозные представления и утверждения суть способы выражения религиозного чувства и как таковые специфически отличаются от научного рассмотрения, которое стремится воспроизвести объективную реальность в сознании субъекта. Желание превращать догматы в философемы или философство-

вать в теологии означает непонимание границ обеих областей; в теологии философии принадлежит лишь формальное применение. Ни философия не должна служить теологии, ни теология – философии; каждая свободна в границах своей сферы. Помимо диалектики, включающей в себя учение о Боге, Шлейермахер разработал христианское учение о вере, а наряду с философской этикой – христианскую этику.

Односторонность кантовского понятия долга, приносящего особенное в жертву всеобщему, Шлейермахер стремится преодолеть с помощью этики, которая, признавая детерминизм, допускает обусловленность каждой конкретной задачи индивидуальностью действующего лица. Этика Шлейермахера одновременно является учением о благах, о добродетели и о долге. В высшем благе как высшем единстве реального и идеального Шлейермахер видит нравственную цель, в долге – закон движения к этой цели, в добродетели – движущую силу. Изложение этики у Шлейермахера носит преимущественно характер учения о благах.

Способ, которым Шлейермахер конкретизирует противоположность и единство реального и идеального в природе и духе и раскрывает их в ряде отдельных форм, в значительной мере обусловлен философией тождества Шеллинга. Философия Шлейермахера не была развита им во всеобъемлющее и строго замкнутое в содержании, систематическом членении и терминологии целое и потому значительно уступает в формальной завершённости системе Гегеля и даже Гербар-

та, но зато свободна от той односторонности, которая неотделима от этих систем, и в своей в значительной степени незавершённой форме более, чем любое другое послекантовское учение, способна к чистой разработке, преодолевающей разнородные односторонности.

Сочинения Шлейермахера изданы в трёх отделах: I. По теологии, II. Проповеди, III. По философии и смежные сочинения (Берлин, 1835—64). Третий отдел содержит следующие тома:

I. «Основные линии критики прежнего учения о нравственности»; «Монологи»; «Доверительные письма о „Люцинде“ Ф. Шлегеля»; «Мысли об университетах в немецком смысле» и др.

II. Философские и смежные сочинения.

III. Речи и статьи Королевской академии наук, представленные по рукописному наследию Шлейермахера, изд. Л. Йонасом.

IV. 1. «История философии», изд. Г. Риттером.

IV. 2. «Диалектика», изд. Л. Йонасом.

V. «Набросок системы учения о нравственности», изд. А. Швейцером.

VI. «Психология», изд. Г. Георгом.

VII. «Эстетика», изд. К. Ломматшем.

VIII. «Учение о государстве», изд. Х. А. Брандисом.

IX. «Учение о воспитании», изд. К. Платцем.

Краткое сочинение, весьма подходящее для введения

в круг идей Шлейермахера: «Идеи, размышления и заметки из сочинений Шлейермахера», изд. Л. фон Ланциолле (Берлин, 1854); см. также Э. Майер, «Фр. Шлейермахер. Лучи света из его писем и полного собрания сочинений» (Лейпциг, 1875).

Среди сочинений Шлейермахера следует особо выделить следующие:

«О религии. Речи к образованным людям среди её презирающих» (Берлин, 1799; 2-е изд. 1806; 3-е изд. 1821; многократно переиздавалось после смерти Шлейермахера; критическое издание подготовлено Пюнжером, Брауншвейг, 1879; переведено на английский Джоном Оманом, Лондон, 1894).

«Монологи. Новогодний подарок» (1800 и далее).

«Доверительные письма о „Люцинде“ Ф. Шлегеля» (анонимно, 1800).

«Проповеди» (1-й сборник 1801; 2-й сборник 1808; 3-й сборник 1814; 4-й сборник 1820; праздничные проповеди 1826 и 1833; «К поминовению Аугсбургского исповедания» 1831; дальнейшие сборники вышли после смерти Шлейермахера в полном собрании сочинений).

«Основные линии критики прежнего учения о нравственности» (Берлин, 1803).

«Сочинения Платона» в переводе с введениями и примечаниями (I, 1—2; II, 1—3; III, 1; Берлин, 1804—28 и далее).

«Рождественский праздник» (1806 и далее).

«Христианская вера по принципам евангелической церк-

ви» (Берлин, 1821—22; 2-е перераб. изд. 1830—31; многократно переиздавалось после смерти Шлейермахера).

Среди посмертных сочинений философское значение имеют (помимо уже упомянутой выше «Истории философии», ч. I, 8-е изд., стр. 11) особенно следующие:

Лекции о жизни Иисуса, изданные Рютериком в 1864 г., в своё время оказали значительное влияние на широкий круг слушателей и отчасти непосредственно подготовили, отчасти косвенно повлияли на критику евангельских рассказов о жизни Иисуса, которую вскоре после смерти Шлейермахера предпринял Давид Фридрих Штраус. Частичная критика, проведённая Шлейермахером, должна была побудить последовательного мыслителя к её равномерному проведению и в тех пунктах, где Шлейермахер остановился, – мыслителя, который из гегелевской философии усвоил, что религиозный интерес следует связывать не с какой-либо личностью, а с самой идеей, которая, как Штраус заявил на основе гегелевских принци

Учение о государстве, изд. Хр. А. Брандисом, 1845. Педагогика, изд. К. Платцем, 1849. Психология, изд. Георгом, 1864. Лекции о жизни Иисуса, изданные в 1864 году Рюдиником, в то время, когда они были прочитаны, оказали значительное влияние на широкий круг слушателей и отчасти непосредственно подготовили почву, отчасти косвенно повлияли на критику евангельских рассказов о жизни Иисуса, которую вскоре после смерти Шлейермахера предпринял

Давид Фридрих Штраус. В той мере, в какой частичная критика, проведенная Шлейермахером, должна была спровоцировать последовательного мыслителя – усвоившего из гегелевской философии, что религиозный интерес следует связывать не с какой-либо личностью, а с самой идеей, которая, как утверждал Штраус на основе гегелевских принципов и вслед за Кантом в его «Критике чистого разума» (2-е изд., с. 597 и далее) и «Религии в пределах только разума», не любит изливать всю свою полноту в одно индивидуальное существо, – к последовательному проведению этой критики и в тех пунктах, где Шлейермахер остановился. Сегодня эти лекции для исторического познания их предмета едва ли имеют какое-либо значение, но зато они весьма важны для понимания теологии Шлейермахера и общего хода развития новейшей немецкой теологии. В «Философскую библиотеку» были включены «Монологи» и «Философская этика». Отдельные сочинения были также изданы в «Народных книгах» Майера и других изданиях.

О жизни Шлейермахера и его личных отношениях наиболее достоверные сведения дает его обширная переписка. Письма к и от И. Хр. Гасса издал его сын В. Гасс с приложением биографического предисловия (Берлин, 1852). Всю переписку Шлейермахера, насколько она сохранилась и представляет общий интерес, издали Людвиг Йонас и после его смерти Вильгельм Дильтей под заглавием: «Из жизни Шлейермахера. В письмах». Т. I: От детства Шлейермахера до его

назначения в Галле, октябрь 1804, Берлин, 1858, 2-е изд. 1860. Т. II: До конца его жизни, 12 февраля 1834, там же, 1858, 2-е изд. 1860. Т. III: Переписка Шлейермахера с друзьями до переезда в Галле, в особенности с Фридрихом и Августом Вильгельмом Шлегелями, там же, 1861. Т. IV: Письма Шлейермахера к Бринкману, переписка с друзьями с 1806 по 1834, мемуары, диалог о приличии, рецензии, там же, 1863. Краткая автобиография Шлейермахера, доведенная до апреля 1794 года, напечатана в Т. I, с. 3—16.

О философских и теологических учениях Шлейермахера писали в частности:

– Хр. Юлиус Бранисс, «О вероучении Шлейермахера», Берлин, 1824. – К. Розенкранц, «Критика вероучения Шлейермахера», Кёнигсберг, 1836. – Гартенштейн, «De ethices a Schleiermacher propositae fundamento», Лейпциг, 1837, а также местами в его «Этике». – Давид Фридрих Штраус, «Шлейермахер и Дауб в их значении для теологии нашего времени», в «Галльских ежегодниках немецкой науки и искусства», 1839, перепечатано в «Характеристики и критика», Лейпциг, 1839. – Й. Шаллер, «Лекции о Шлейермахере», Галле, 1844. – Г. Вайсенборн, «Лекции о диалектике и догматике Шлейермахера», Лейпциг, 1847—49. – Ф. Фёрлендер, «Этика Шлейермахера», Марбург, 1851. – Иоганн Вильгельм Бройер, «De Schleiermacheri ethices antiquae judice», диссертация, Бонн, Кёльн, 1854. – Зигварт, «О значении теории познания и психологических

предпосылок Шлейермахера для основных понятий его вероучения», в «Ежегодниках немецкой теологии», изд. Либнером, Дорнером, Эренфойхтером, Ландерером, Пальмером и Вайцзеккером, Т. II, 1857, с. 267—327 и 829—864 (с чем следует сравнить возражения Дорнера там же, с. 499). – К. А. Ауберлен, «Шлейермахер. Характеристика», Базель, 1859. – А. Иммер, «Шлейермахер как религиозный характер», Берн, 1859. – Эд. Целлер, «Шлейермахер», в «Прусских ежегодниках», Т. III, 1859, с. 176—194 (под загл.: «К 12 февраля»), перепечатано в «Лекциях и статьях Целлера», Т. I, с. 178—201. – Карл Шварц, «Шлейермахер, его личность и его теология», лекция, прочитанная в научном обществе в Берлине, Гота, 1861. – Бобертаг, «Шлейермахер как философ», в «Протестантской церковной газете», 1861, №47. – Зигварт, «Шлейермахер в его отношениях к „Атенею“ братьев Шлегелей», программа семинара в Блаубойрене, Тюбинген, 1861. – Шлоттман, «Три противника религиозного понятия Шлейермахера (Шенкель, Шталь и Филиппи)», в «Немецком журнале христианской науки и христианской жизни», Н. Ф. IV, октябрь 1861. – Вильгельм Дильтей, «Политические взгляды и деятельность Шлейермахера», в «Прусских ежегодниках», Т. X, 1862. – Гийом Дильтей, «De principiis ethices Schleiermacheri», диссертация, Берлин, 1864. – Руд. Баксман, «Начала литературной деятельности Шлейермахера», Бонн, 1866; «Шлейермахер, его жизнь и деятельность», 1-е и 2-е изд., Эльбер-

фельд, 1868. – Жак Ликель, «Очерк христологии Шлейермахера», Страсбург, 1865. – В. Бейшлаг, «Шлейермахер как политический характер», Берлин, 1866. – Рих. Фон Киттлиц, «Путь становления Шлейермахера. Биографический очерк», Лейпциг, 1867. – А. Баур, «Христианские жизненные воззрения Шлейермахера», Лейпциг, 1868. – Дан. Шенкель, «Ф. Шлейермахер. Характеристика», Эльберфельд, 1868. – Эмиль Шюрер, «Религиозное понятие Шлейермахера и его философские предпосылки», диссертация, Лейпциг, 1868. – П. Шмидт, «Спиноза и Шлейермахер, история их систем и их взаимное отношение», Берлин, 1868.

По случаю юбилейных торжеств 21 ноября 1868 года были опубликованы праздничные речи и юбилейные сочинения М. Баумгартена, Р. Бенфея, Бидермана (в «Zeitstimmen»), Г. Дрейдорфа, Л. Дункера (в: Jahrb. f. deutsche Th), Фрике, Л. Георга, Г. Хагенбаха, Хенке, К. Ф. А. Каниса, Ф. Нича, Петерсена, Германа Ройтера, А. Руге, К. Г. Зака, Э. О. Шелленберга, Д. Шенкеля, Л. Шульце, Зигварта (в: Jahrb. f. dtsch. Theol.), Г. Шпёрри, Томаса, Томсена, А. Треблина, Т. Вольтерсдорфа и других. См. также сочинения Карла Бека (Ройтлинген, 1869), Ф. Захлера (Бреслау, 1869), Т. Айзенлора («Идея народной школы по Шлейермахеру», Штутгарт, 1852, 1869), Вильгельма Бендера («Философское учение о Боге у Шлейермахера», диссертация, Гёттинген, Вормс, 1868, продолжено в Zeitschrift f. Philos. N. F., Bd. 57 и 58, 1870—71), того же автора («Теологическое учение о Боге

у Шлейермахера в его отношении к философскому и его научная ценность», в Jahrb. f. deutsche Theol., 17. Bd., 1872, S. 656—737), того же автора («Теология Шлейермахера с её философскими основаниями», 2 части, Нёрдлинген, 1876—78), того же автора («Фр. Шлейермахер и вопрос о сущности религии», лекция, Бонн, 1877). Эрнст Братушек и Хюльсман (в «Philos. Monatshftn.», II, 1 и 2). Карл Штеффенсен («Научное значение Шлейермахера», в Gelzers Monatsbl. für innere Zeitgesch., Bd. 32, 1868, S. 259—289). П. Лео («Основные философские воззрения Шлейермахера по метафизической части его диалектики», диссертация, Йена, 1868). Т. Хоссбах («Шлейермахер, его жизнь и деятельность», Берлин, 1868). А. Твестен («В память Шлейермахера», академическая лекция, Берлин, 1869). К. Михелет («Позиция Шлейермахера», в: «Der Gedanke», VIII, 2, Берлин, 1869). Р. А. Липсиус («Исследование диалектики Шлейермахера», в: Zeitschr. f. wiss. Theol., Jahrg. XII, 1869, S. 1—62 и 113—154). Хр. Зигварт («Памяти Шлейермахера», речи, в: Jahrbb. f. deutsche Theol., 1869, перепечатано в: Kl. Schr., I, S. 221—255). Вильгельм Дильтей («Жизнь Шлейермахера», Bd. I, Берлин, 1870). Э. Рудорф («Часы посвящения и собрание высказываний Шлейермахера», Берлин, 1870). Рихард Квебикер («О теоретико-познавательных основах воззрений Шлейермахера», Берлин, 1871). Руд. Фолькенрат («Педагогика Гербарта и Шлейермахера», программа, Мюльхайм-на-Руре, 1871). Генрих Якобссон («О дедукции формальных

этических понятий у Шлейермахера», Стокгольм, 1872). Э. Ланг («О психологии Шлейермахера», Йена, 1873). Юлиус Шмидт («Как соотносится понятие добродетели у Шлейермахера с платоновским?», программа, Ашерслебен, 1873). Альберт Кальтхофф («Вопрос о метафизических основаниях морали с особым вниманием к Шлейермахеру», Галле, 1874). К. Флеббе («Учение Шлейермахера о грехе и зле», диссертация, Йена, 1874). Альбрехт Ричль («Речи Шлейермахера о религии и их влияние на евангелическую церковь Германии», Бонн, 1875). А. Х. Камп («Учение Шлейермахера о Боге, критическое изложение», Магдебург, 1876). Карл Ингве Салин («Основные этические идеи Канта, Шлейермахера и Бострёма», Упсала, 1877). Г. Рунце («Учение Шлейермахера о вере в его зависимости от его философии, критическое изложение и иллюстрация на примере частного учения», Берлин, 1877). Бруно Вайс («Исследования диалектики Шлейермахера», в: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 73, 1878, S. 1—31, Bd. 74, 1879, S. 30—93, Bd. 75, 1879, S. 250—280). О. Б. Херинг («Сравнительное изложение и оценка религиозной философии Гегеля и Шлейермахера», диссертация, Йена, 1882). Э. Ф. Брааш («Сравнительное изложение понятия религии в различных изданиях речей Шлейермахера», диссертация, Йена, 1883). А. Фроне («Понятие особенности или индивидуальности у Шлейермахера», Галле, 1885). В. Эльсманн («О понятии высшего блага у Канта и Шлейермахера», диссертация, 1887). Отто

Ричль («Позиция Шлейермахера по отношению к христианству и его речи о религии», Гота, 1888). Эгон Цёллер («Якоби и Шлейермахер», Ztschr. f. Philos., 93, 1888, S. 46—50). П. Крокер («Учение о добродетели у Шлейермахера с особым вниманием к учению о добродетели у Платона», Эрланген, 1889). Р. Генрих («Основные этические идеи Шлейермахера», программа, Кемпен, 1890). А. Шрекер («Понятие религии у Шлейермахера и его наиболее известных последователей», диссертация, Йена, 1891). Ф. Бахман («Развитие этики Шлейермахера по основным линиям критики прежних учений о нравственности», диссертация, Лейпциг, 1892). Отто Ульхорн («Проект Шлейермахера критики прежних учений о нравственности, изложение и исследование его результатов», Лейпциг, 1894). М. Тюнгерталь («Философская и христианская этика по Шлейермахеру», диссертация, Йена, 1894). Г. Кизер («Понятие религии у Шлейермахера», Ztschr. f. wissensch. Theol., 38, 1895). О. Гейер («Психология Шлейермахера, изложение и оценка по источникам», программа, Лейпциг, 1895). Э. Вовинкель («Соотношение единой сущности религии с историческим многообразием религий у Шлейермахера и Гегеля», диссертация, Эрланген, 1896).

Фридрих Эрнст Даниэль Шлейермахер, сын реформатского священника, родился в Бреслау 21 ноября 1768 года, воспитывался как член общины гернгутеров, чья форма веры оказала глубочайшее влияние на его душевный склад, со-

хранив свою силу даже тогда, когда он (с 19-летнего возраста), движимый потребностью самостоятельного исследования, отказался от внешней связи с общиной и не мог более придерживаться определённого содержания её веры. В педагогиуме в Ниски он воспитывался с весны 1783 до осени 1785 года, затем был принят в семинар братской общины в Барби, который покинул в мае 1787 года. Окончив теологическое обучение в Галле и проведя затем год (1789—90) в Дросене, он занимал (с октября 1790 по май 1793) должность домашнего учителя в семье графа Дона-Шлобиттен, вскоре после этого поступил в семинар для учёных школ в Берлине, которым руководил Гедике, в 1794—1796 годах был помощником проповедника в Ландсберге-на-Варте, в 1796—1802 годах – проповедником при больнице Шарите в Берлине, в 1802—1804 годах – придворным проповедником в Штольпе, в 1804—1806 годах – экстраординарным профессором теологии и философии в Галле, а после того, как оставил эту должность из-за военных событий, жил в Берлине, занимаясь литературными трудами и одновременно, наряду с Фихте и другими патриотически настроенными мужьями, участвуя в укреплении духа с целью будущего освобождения отечества от иностранного господства; с 1809 года – проповедник при церкви Святой Троицы. При основании Берлинского университета он получил там должность ординарного профессора теологии, которую занимал до своей смерти 12 февраля 1834 года. Наряду с теологи-

ческими лекциями он читал также философские по различным доктринам. Рано познакомившись с философией Канта, особенно в течение десятилетия 1786—96 годов активно занимаясь её изучением и критикой, позже углубившись также в спекуляции Фихте и Шеллинга, познакомившись с философией Якоби уже в 1787 году, с учением Спинозы сначала через изложение Якоби, затем (не позднее 1799 года) также через собственные сочинения Спинозы, после чего заинтересовавшись Платоном и более древними философами, а также, хотя и в гораздо меньшей степени, Аристотелем, он сначала преимущественно в критике чужих систем, но постепенно всё более конструктивно развивал свой философский круг идей. О Платоне он сам говорил: «Нет писателя, который так повлиял бы на меня и так посвятил бы меня во святая святых не только философии, но и человека вообще, как этот божественный муж». С 1811 года он был членом Академии наук, что дало ему повод для ряда сочинений, большей частью касающихся греческой философии.

В 1817 году он был председателем синода, собравшегося в Берлине для обсуждения унии лютеранской и реформатской церквей. Конечно, дух, в котором Шлейермахер действовал в пользу унии как свободного объединения, предоставляющего совести отдельных проповедников и общин любой способ учения и культа, соответствующий духу протестантизма, принципиально отличался от более строгого подхода, связывающего унию твёрдыми нормами, в духе которо-

го позже было осуществлено объединение. Предостережение Шлейермахера министру Альтенштейну, чтобы тот не допустил, чтобы история связала его имя с искажением идеи унии, не смогло отвратить последнего от избранного пути, а было воспринято лишь как личное оскорбление.

Отчасти из-за этого конфликта, отчасти же – и ранее – из-за своей свободомыслящей политической деятельности Шлейермахер почти столь же постоянно испытывал немилость правительства, сколь Гегель пользовался его благосклонностью и действенной поддержкой своего влияния; лишь в последние годы жизни Шлейермахера напряжённость смягчилась благодаря взаимным уступкам.

Как проповедник, университетский преподаватель и писатель Шлейермахер проявил чрезвычайно богатую и благотворную деятельность; в области теологии, философии и антиковедения он действовал разносторонне – вдохновляя, пробуждая дух, прокладывая новые пути.

«Шлейермахер (говорит Целлер в „Vorträge und Abhandlungen“, Лейпциг, 1865, стр. 179 и 200) был не только величайшим теологом, которого протестантская церковь имела со времён Реформации, не только церковным деятелем, чьи великие мысли об объединении протестантских исповеданий, о более свободном церковном устройстве, о правах науки и религиозной индивидуальности, несмотря на всё сопротивление, в конечном итоге восторжествуют и уже сейчас начинают вновь подниматься из глубокого мрака;

не только одухотворённым проповедником, высокоодарённым, глубоко воздействующим, образующим сердце через разум и разум через сердце учителем религии – Шлейермахер был также философом, который, не создав замкнутой системы, тем не менее рассеял плодотворнейшие семена; исследователем античности, чьи труды имеют эпохальное значение для познания греческой философии; наконец, человеком, честно потрудившимся над государственным возрождением Пруссии и Германии, который в личном общении на бесчисленное множество людей действовал вдохновляюще, воспитывающе, поучающе, во многих пробудив совершенно новую духовную жизнь. Шлейермахер – первый, кто основательнее исследовал своеобразную сущность религии и тем самым оказал неоценимую услугу практическому определению её отношения к другим областям: он один из значительнейших среди тех мужей, которые уже более столетия трудятся над тем, чтобы выделить общечеловеческое из положительного, преобразовать унаследованное в духе нашего времени, один из передовых борцов современного гуманизма».

В равной мере проникнутый глубоким религиозным чувством и серьёзностью науки, Шлейермахер во всех своих трудах преследовал тенденцию содействовать решению задачи, которую он обозначил как цель Реформации и в особенности как потребность современности: «заключить вечный договор между живой христианской верой и научным

исследованием, свободно развивающимся во всех направлениях и независимо работающим, так чтобы вера не мешала науке, а наука не исключала веры».

В «Речах о религии» (1-я речь: Оправдание, 2-я – О сущности религии, 3-я – О воспитании в религии, 4-я – О социальном в религии, или О церкви и священстве, 5-я – О религиях) Шлейермахер стремится доказать сущность и правомерность религии. Подобно тому как Кант в своей «Критике чистого разума» борется против философского догматизма, стремящегося теоретически доказать реальность того, что мыслится через идеи разума, но признаёт и укрепляет веру в моральную значимость этих идей, – так и Шлейермахер отрицает научную обоснованность догматических положений теологии, но признаёт, что в основе религии лежит особая и благородная человеческая склонность, а именно благочестивое чувство как направленность души на бесконечное и вечное, и находит истинное значение теологических понятий и утверждений в том, что через них выражается религиозное чувство; если же то, что должно лишь обозначать наши чувства и выражать их в словах, принимается за науку о предмете или же за науку и религию одновременно, тогда оно неизбежно скатывается в мистицизм и мифологию.

Канту, чтобы на основе морального сознания обосновать реальность объектов идей разума посредством своих постулатов, потребовалась «Критика чистого разума», которая

оставляла для этих объектов «идей разума» открытое место по ту сторону всего конечного, являющегося лишь явлением. Шлейермахер же, поскольку он доказывает правомерность не объектов религиозных представлений, а субъективных душевных состояний, выражаемых через эти представления, не нуждается в открытом месте для бесконечного за пределами конечного, может оставить конечному его объективную реальность, отражающуюся в нашем сознании, и, подобно Спинозе (от которого он, однако, существенно отличается признанием ценности индивидуальности), находит само бесконечное и вечное внутри конечного и преходящего.

В противоположность идеалистической спекуляции Канта и Фихте Шлейермахер требует реализма, который, конечно, не должен ограничиваться рассмотрением конечного в его обособленности, но должен рассматривать всё в его единстве с целым и вечным (по выражению Спинозы: sub specie aeterni); чувствовать себя единым с этим вечным – и есть религия. Если человек не становится единым с вечным в непосредственном единстве созерцания и чувства, он остаётся в производном единстве сознания навеки отделённым от него.

«Потому – что станется с высшим проявлением спекуляции наших дней, завершённым и округлённым идеализмом, если он не погрузится вновь в это единство, чтобы смирение религии дало его гордыне предчувствовать иной реализм,

нежели тот, которому он так смело и с полным правом себя подчиняет? Он уничтожит вселенную, хотя будет казаться, что хочет её создать, он низведёт её до простой аллегории, до ничтожного призрака односторонней ограниченности своего пустого сознания. Принесите же со мной почтительно локон волос в жертву манам святого, отвергнутого Спинозы! Его проник высокий мировой дух, бесконечное было его началом и концом, вселенная – его единственной и вечной любовью; в священной невинности и глубоком смирении он отражался в вечном мире и видел, как и сам он был её прелестнейшим зеркалом; он был полон религии и святого духа, и потому стоит он одиноко и недостижимо, мастер в своём искусстве, но возвышаясь над профанным цехом, без учеников и без гражданских прав».

Наука – это бытие вещей в человеческом разуме; искусство и воспитание к практике – это бытие нашего разума в вещах, которым он придает меру, форму и порядок; религия, необходимое и незаменимое третье по отношению к этим двум, есть непосредственное сознание единства разума и природы, всеобщего бытия всего конечного в бесконечном и через бесконечное, всего временного в вечном и через вечное. Благочестие как направленность души к вечному есть внутреннее возбуждение и настроение, на которое указывают все проявления и деяния боговдохновенных мужей; оно не создает, но сопровождает знание и нравственное действие; однако с ним не могут сосуществовать безнравствен-

ность и мнимое знание. Всякое развитие подлинного искусства и науки есть также воспитание к религии. Истинная наука есть завершенное созерцание, истинная практика – самостоятельно порожденное воспитание и искусство, истинная религия – чувство и вкус к бесконечному. Желать обладать одним из этих элементов без другого или воображать, что обладаешь им таким образом, есть дерзновенное заблуждение.

Вселенная пребывает в непрерывной деятельности и открывается нам в каждый момент, и в этих воздействиях, а также в том, что благодаря им возникает в нас, воспринимать все единичное не само по себе, но как часть целого, как проявление бесконечного в нашей жизни, и позволять этому двигать нас – вот что есть религия.

Что касается личного бессмертия, Шлейермахер здесь высказывается скорее в отрицательном смысле, хотя позднейшие добавленные пояснения это оспаривают. Цель и характер религиозной жизни – не бессмертие вне и за пределами времени или, вернее, лишь после этого времени, но все же во времени, а бессмертие, которое мы уже в этой временной жизни можем иметь непосредственно и которое есть задача, в решении которой мы постоянно пребываем: посреди конечности становиться единым с бесконечным и быть вечным в каждый момент – вот бессмертие религии (см. также ниже, с. 74 и далее).

Общность тех, кто уже созрел внутри себя для благоче-

стия, есть истинная церковь. Отдельные церкви суть связующее звено между этими благочестивыми и теми, кто еще ищет благочестия. Различие между священниками и мирянами может быть лишь относительным.

Идея религии охватывает совокупность всех отношений человека к божеству; однако отдельные религии суть определенные формы, в которых должна проявляться единая всеобщая религия и в которых только и возможно подлинное индивидуальное развитие религиозной способности; так называемая естественная или разумная религия есть лишь абстракция. Различные религии суть религия, как она, лишившись своей бесконечности, явилась среди людей в подчас скудном облике, словно воплотившийся Бог, как бесконечное творение духа, проявляющегося во всей человеческой истории.

То, как человек ощущает присутствие божества в чувстве, определяет ценность его религии. Три главные ступени таковы:

1. Та, на которой мир предстает как хаотическое единство, а божество отчасти в форме личности как фетиш, отчасти безлично как слепой рок;

2. Та, на которой в мировом сознании выступает определенное множество разнородных элементов и сил, а божественное сознание есть отчасти политеизм, как у эллинов, отчасти признание природной необходимости, как у Лукреция;

3. Та, на которой бытие предстает как тотальность, как единство во множестве или как система, а божественное сознание принимает отчасти форму монотеизма, отчасти пантеизма.

В иудаизме собственно религиозным элементом является сознание непосредственного воздаяния, реакции бесконечного против каждого отдельного конечного, которое рассматривается как произвольное. Воздавая, наказывая, вразумляя единичное в единичном, божество представляется именно так.

Изначальное воззрение христианства, напротив, есть воззрение всеобщего противодействия всего конечного единству целого и того, как божество относится к этому противодействию, как оно примиряет враждебность к себе через отдельные точки, рассеянные по целому, которые одновременно суть конечное и бесконечное, человеческое и божественное.

Гибель и спасение, вражда и примирение суть основные отношения христианского способа чувствования. Поскольку все действительное одновременно представляется не священным, бесконечная святость есть цель христианства. Христианство прежде всего выдвинуло требование, чтобы благочестие было постоянным состоянием человека, а не связывалось с отдельными временами и обстоятельствами. Основатель христианства требует не того, чтобы его идею принимали ради его личности, но лишь ради нее самой; больший

грех есть грех против духа.

Сделать идею спасения и примирения центром религии – вот религия Христа. Сам же он есть средоточие всякого примирения. Настанет время, когда Отец будет все во всем, но это время лежит вне всякого времени.

В «Монологах» (1. Размышление, 2. Испытания, 3. Мировоззрение, 4. Перспектива, 5. Юность и старость) Шлейермахер видит высшую нравственную задачу в том, чтобы каждый своеобразным образом представлял в себе человечество. Кантовское требование разума к единообразию действия, категорический императив, хотя и представляется ему достойным возвышением над недостойной суетой чувственно-животной жизни, но все же лишь как низшая ступень по сравнению с высшей своеобразностью воспитания и нравственности. Уверенное в себе «Я» утверждает в своем глубочайшем, собственнейшем действии свободную духовную самоопределенность, независимую от любой случайной обусловленности внешними обстоятельствами и даже от власти времени, от юности и старости.

«Интимные письма о „Люцинде“ Ф. Шлегеля» (которые лучше, чем комментируемое сочинение) требуют нераздельного единства чувственного и духовного элементов в любви и борются против осквернения в ней божественного, происходящего от неразумного разделения на элементы, на дух и плоть.

Шлейермахер делит науки на эмпирическое и спекулятив-

ное рассмотрение природы и духа, или естествознание и физику, историографию и этику. Идея философии направлена на высшее единство физического и этического знания как полное проникновение созерцательного и опытного.

Диалектика Шлейермахера есть искусство обоснования. В ней развиваются принципы философствования, которые одновременно суть принципы ведения беседы, поскольку знание есть совместное мышление. Она основывается на понятии знания как соответствия мышления бытию, которое одновременно должно доказываться как согласие мыслящих между собой.

Никакое мышление, конечно, не может достичь общезначимого знания, поскольку везде добавляется нечто индивидуально-своеобразное; мышление нуждается в языке, и уже в различии языков заложено, что своеобразное неизбежно. Никакое знание на двух языках не может считаться совершенно тождественным.

«Трансцендентальная часть диалектики рассматривает идею знания в себе и для себя и как бы в покое, техническая или формальная часть» рассматривает ту же идею в движении, или становление знания. Таким образом, диалектика охватывает метафизику и логику.

С Кантом Шлейермахер различает материю и форму знания и полагает, что материя дана через чувственное ощущение или «органическую функцию», форма же происходит из «интеллектуальной функции» или мышления, кото-

рому принадлежат полагание единства и противопоставление. Формы нашего познания соответствуют формам бытия. Пространство и время суть формы существования вещей, а не только формы нашего восприятия вещей.

Формами знания являются понятие и суждение; понятие соответствует бытию-для-себя вещей или «субстанциальным формам»: силе и явлению (высшее понятие соответствует «силе», низшее – «явлению»), суждение же соответствует совместному бытию вещей, их взаимодействию или их действиям и страданиям. Формами становления знания являются индукция и дедукция.

Процесс дедукции, или выведение из принципов, всегда должен осуществляться лишь в связи с результатами индуктивного процесса, идущего от явлений к познанию принципов.

Шлейермахер прямо оспаривает[9] предположение (на котором покоится гегелевская диалектика), что чистое мышление, отделенное от всякого иного мышления, может начать самостоятельно и возникнуть как нечто особое, изначально существующее для себя.

Уверенность в том, что мышление и бытие совпадают, даёт нам факт самосознания, поскольку наше «Я» дано нам не только как мыслящее, но и как существующее, даже телесное.

В идее Бога мыслится абсолютное единство идеального

[9] И притом с хорошим логическим основанием.

и реального при исключении всех противоположностей, тогда как в понятии мира – относительное единство идеального и реального под формой противоположности. Следовательно, Бога нельзя мыслить ни как тождественного миру, ни как отделённого от мира. (Поскольку «Я» есть тождество субъекта в различии моментов, то отношение Бога к миру можно сравнить с отношением единства «Я» к совокупности его временных актов.) Мы не знаем о бытии Бога вне мира. Бог никогда не мог существовать без мира, поэтому нельзя говорить и о бытии Бога до мира. Зависимость вещей от Бога означает лишь то, что они обусловлены природной связью, и потому непосредственное вмешательство Бога, то есть чудо, невозможно. Человек также не исключён из природной связи, и когда Шлейермахер говорит о человеческой свободе, он понимает под этим не что иное, как развитие однажды заложенной личности.

Беспротивоположное единство идеального и реального, трансцендентная основа всего мышления и бытия, хотя и предполагается, но не может быть осуществлена в действительном мышлении. Как для Канта вещь в себе непознаваема, так для Шлейермахера – последняя основа всего. Мышление всегда должно двигаться в противоположностях и потому не может достигнуть беспротивоположного. Так называемые свойства Бога – это не стороны Его сущности или деятельности, а лишь отражения этой деятельности в религиозном сознании. Даже понятие личности он желает удалить

от Бога. Личности присущи воля и разум, но они отличаются друг от друга и потому ограничивают друг друга, что низводит божество в конечное. Шлейермахер хочет видеть не личного, а живого Бога, и именно этим акцентом на жизни в Боге его понятие Бога особенно отличается от спинозовского.

Религия основывается на чувстве абсолютной зависимости, в котором вместе с собственным бытием полагается и бесконечное бытие Бога. Это безусловное чувство зависимости возникает потому, что мы ощущаем себя абсолютно определёнными и сводим всё бытие в нас и вне нас к последней основе – божеству. Посредством религиозного чувства первооснова полагается в нас так же, как в восприятии полагаются внешние вещи. Бытие идей и бытие совести в нас – это бытие Бога в нас. Религия и философия – равноправные функции; первая есть высшая субъективная, вторая – высшая объективная функция человеческого духа. Философия не подчинена религии. Это (схоластическое) подчинение могло бы основываться лишь на том, что все попытки мыслить Бога проистекали бы только из интереса чувства. Но спекулятивная деятельность, направленная на трансцендентную основу, имеет и сама по себе ценность и значение, особенно для устранения антропоморфного. С другой стороны, религия также не является низшей ступенью по отношению к философии. Ведь чувство никогда не может быть чем-то лишь преходящим; оно есть в нас изначальное единство или безразличие мышления и воли, и это единство не может

быть заменено мышлением.[10]

Сознание Бога не связано непосредственно с верой в личное продолжение существования после смерти; оно также совместимо и с отказом от личного бессмертия. Однако Шлейермахер в догматике всё же предполагает, что вера в продолжение личности дана вместе с верой в «неизменность соединения божественной сущности с человеческой природой в личности Христа».

Этика рассматривает действие разума постольку, поскольку оно производит единство разума и природы. Поскольку Шлейермахер придерживается детерминизма, то, согласно ему, между законом природы и нравственным законом нет существенного различия, как если бы первый

[10] Понимание Шлейермахером отношения между религией и философией избегает ошибки гегелевского, согласно которому чувство, так же как и представление, должно быть лишь предварительной ступенью понятия. Чувство по отношению к познавательной деятельности вообще, так же как и к воле и действию, находится не в отношении ступенчатого порядка, а в отношении равноправного иного направления психической деятельности; ступенчатый порядок существует лишь внутри каждого из трёх основных направлений, то есть между чувственными и духовными чувствами, между чувственным и разумным стремлением, между восприятием, представлением и понятием. Но религия – не просто благочестие, то есть не просто отношение человека к божеству посредством чувства, а отношение человека во всех его психических функциях к божеству; поэтому для религии теоретический и этический моменты так же существенны, как и аффективный. Поскольку же религия имеет теоретическую сторону, определение Гегеля, относящееся к связи между догмой и философемой, религиозным представлением и научным познанием, действительно имеет оправдание, а шлейермахеровское сопоставление их в отношении равноправия кажется неустойчивым.

имел дело лишь с бытием, а второй – лишь с долженствованием. Хотя Шлейермахер признаёт свободу, он понимает под ней нечто иное, нежели свободу от закона причинности. Всё в сфере бытия одинаково свободно и необходимо: оно свободно постольку, поскольку представляет собой установленную для себя самого тождественность единства и силы, а также множественности явлений; оно необходимо постольку, поскольку, будучи вплетённым в систему сосуществования, предстаёт как последовательность состояний. Свобода, в сущности, есть развитие из себя самого. Нравственный закон предстаёт как не полностью реализованный закон, как долженствование, лишь из-за нарушений, исходящих от других частей природной жизни. Безнравственное основывается лишь на том, что низшие силы не полностью подчинены интеллекту как воле и присущему ему закону жизни – нравственному закону. Несмотря на этот последовательный детерминизм, Шлейермахер весьма сильно подчёркивает право индивидуальности. Каждому индивидууму присуще своё особое значение, и каждый призван реализовать свой собственный первообраз.

Сама этика у Шлейермахера рассматривается с трёх точек зрения: учения о благах, учения о добродетелях и учения о обязанностях, каждое из которых по-своему содержит в себе целое. Благо – это всякое единство определённых сторон разума и природы. В механизме и химизме, в растительности, животности и гуманизации проявляется восходящая по-

следовательность соединения разума и природы. Цель нравственного действия – высшее благо, то есть совокупность всех единств природы и разума. Сила, из которой происходят нравственные действия, – это добродетель; различные добродетели суть способы, какими разум как сила пребывает в человеческой природе. В движении к этой цели заключается обязанность, то есть нравственное действие по отношению к нравственному закону или содержание отдельных действий как согласующихся для произведения высшего блага. Нравственный закон можно сравнить с алгебраической формулой, которая (в аналитической геометрии) определяет ход кривой, высшее благо – с самой кривой, а добродетель как нравственную силу – с инструментом, предназначенным для построения кривой, соответствующей этой формуле. Различные обязанности образуют систему способов действия, которая проистекает из совокупности добродетелей субъекта, проявляющихся в направлении к единой неразделённой нравственной задаче.

Действие разума частично является организующим или образующим, частично – символизирующим или обозначающим. Орган – это всякое взаимопроникновение разума и природы, поскольку в нём заключено воздействие на природу; символ – всякое, поскольку в нём заложено уже осуществлённое воздействие на природу. С различием между организующим и символизирующим пересекается различие между общеодинаковым (тождественным) и индивидуаль-

но-своеобразным (дифференцирующим) характером нравственного действия.

Отсюда вытекают четыре области нравственного действия:

1. Общение – область тождественного организующего действия, или сфера формирования общего пользования.

2. Собственность – область индивидуального организующего действия, или сфера формирования как замкнутого целого неприкосновенности.

3. Мышление и язык – область тождественного символизирующего действия, или общность сознания.

4. Чувство – область индивидуального символизирующего действия, или изначально различное оформление сознания.

Этим четырём этическим областям соответствуют четыре этических отношения:

1. Право – нравственное сосуществование индивидов в общении.

2. Общительность – нравственное отношение индивидов в замкнутости их собственности, признание чужой собственности, чтобы раскрыть её для себя, и наоборот.

3. Вера (или доверие к правдивости) – в общем этическом смысле отношение взаимной зависимости обучения и изучения в общности языка.

4. Откровение – в общем этическом смысле отношение индивидов между собой в различии их чувств (содержание

которого – преобладающая в индивиде идея).

Этим этическим отношениям, в свою очередь, соответствуют четыре этических организма (или блага), удерживаемые противоположностями:

1. Государство – форма объединения для тождественно-образующей деятельности при противоположности власти и подданных.

2. Общительное сообщество – объединение для индивидуально-организующей деятельности при противоположности дружбы отдельных лиц и более широких личных связей.

3. Школа (в широком смысле, включая университет и академию) – сообщество для тождественно-символизирующей деятельности, или общность знания при противоположности учёных и публики.

4. Церковь – сообщество для индивидуально-символизирующей деятельности, форма объединения массы, стоящей под одним типом, для субъективной деятельности познавательной функции, или общность религии при противоположности клира и мирян.

Все эти организмы находят в семье свою общую основу.

Добродетель есть либо убеждение, либо навык, и если это противопоставление пересекается с противопоставлением познания и изображения, то возникают четыре кардинальные добродетели:

1. Мудрость как убеждение в познании (оживление внутри себя).

2. Любовь как убеждение в изображении (оживление вовне).

3. Благоразумие как навык в познании (самопреодоление).

4. Стойкость или мужество как навык в изображении (преодоление вовне).

Если доля, которую индивид имеет в высшем благе, есть счастье, то добродетель будет достоинством для счастья.

Обязанности делятся на:

– правовые и любовные,

– профессиональные и совестные

– согласно противопоставлениям универсального и индивидуального созидания общности, а также универсального и индивидуального присвоения.

Самый общий закон обязанности гласит:

«Действуй в каждый момент со всей нравственной силой, стремясь к полной нравственной задаче».

Должным является то действие, которое в каждый момент обеспечивает наибольшее продвижение для всей нравственной сферы. В каждом должном действии должны совпадать внутренний импульс и внешний повод.

Философское учение о нравах относится к христианско-религиозной или вообще к теологической этике (в которой Шлейермахер различает действующее и представляющее действие, подразделяя первое на очищающее и распространяющее, а второе – на представление в богослужении

и в общественной сфере), как созерцание к чувству, объективное к субъективному. Первое обращается к одинаково присущему всем человеческому разуму и может рассматривать моральное сознание как предпосылку богосознания; теологическое же учение о нравах всегда предполагает религиозное сознание в форме побуждения. Христианское учение о нравах спрашивает: что должно произойти, поскольку существует христианское самосознание (тогда как учение о вере спрашивает: что должно быть, поскольку существует христианское самосознание?)[11].

[11] Очевидно, что Шлейермахер в учении о нравах слишком оперирует такими выражениями, как разум, природа и т. д., которые весьма многозначны и, подобно сокращениям, охватывают множество разнородных отношений, вследствие чего он часто удовлетворяется абстрактным схематизмом там, где следовало бы дать более конкретное развитие. Нельзя не согласиться с Кирхманном, когда он (в предисловии к своему изданию «Учения о нравах» в «Философской библиотеке», т. XXIV, Берлин, 1870, стр. XIV) сравнивает формулы вроде «взаимопроникновение природы и разума», «оплотнение разума в природе», «одухотворение природы разумом» с такими далеко отстающими от познания действительных законов построениями, как, например: «эллипс есть взаимопроникновение прямого и круглого», «движение планет есть единство центростремительной и центробежной силы». Тем не менее, этика Шлейермахера по сравнению с кантовской и другими доктринами сохраняет несомненно высокую и непреходящую ценность благодаря определению соотношения между благами, добродетелями и обязанностями и особенно благодаря разработанному учению о благах. В направлении к высшему благу Шлейермахер действительно нашел единый принцип нравственной оценки субъективного волевого акта, который скрывается в объективистской трактовке этики у Гегеля, а у Гербарта распадается на множество этических идей, оставшихся без философского обоснования и без связи с теоретической философией. Пессимизм Шопенгауэра не допускает позитивной этики; Бенке возродил плодотворную основную идею Шлейермахера и попытал-

§8. Шопенгауэр

В тесной связи с Кантом, отвергая послекантовскую спекуляцию, Артур Шопенгауэр (1788—1860) разработал учение, которое можно охарактеризовать как переходную форму от кантовского идеализма к господствующему в настоящее время реализму. Хотя он, подобно Канту, приписывает пространству, времени и категориям (среди которых категория причинности является фундаментальной) лишь субъективное происхождение и ограниченную значимость для явлений, которые суть лишь представления субъекта, однако независимую от нашего представления реальность он, в отличие от Канта, не считает непознаваемой, а находит её в воле, полностью известной нам благодаря внутреннему восприятию. При этом он запутывается в противоречии, так как, если и не пространственность, то по крайней мере временность и причинность вместе со всеми связанными с ними категориями он не может избежать применения к воле, которой он их принципиально отрицает, при разработке своего учения. Это противоречие делает его доктрину неспособной к последовательному систематическому осуществлению и опровергает её саму.

По Шопенгауэру, реальное само по себе не может быть

ся развить ее, заменив абстрактные схематические формулы конкретными психологическими наблюдениями, основанными на внутреннем опыте.

названо трансцендентальным объектом, ибо нет объекта без субъекта; все объекты суть лишь представления субъекта, то есть явления. Понятие воли Шопенгауэр берёт в смысле, далеко выходящем за пределы обычного словоупотребления, понимая под ним не только сознательное желание, но и бессознательное влечение вплоть до сил, проявляющихся в неорганической природе.

Между единством воли вообще и индивидами, в которых она проявляется, Шопенгауэр (подобно Шеллингу, помещавшему между единством субстанции и множественностью индивидов идеи) вслед за Платоном помещает идеи как реальные виды. Идеи суть ступени объективации воли. Каждый организм показывает идею, образом которой он является, лишь за вычетом той части силы, которая тратится на преодоление низших идей. Чистое изображение идей в индивидуальных формах есть искусство. Лишь на высших ступенях объективации воли возникает сознание. Всякий интеллект изначально служит воле к жизни. В гении он освобождается от этого служения и приобретает преобладание.

Признавая в отрицании низкого, чувственного влечения прогресс, но не будучи в силу верности своему принципу, ограничивающему истинную реальность волей, обозначить этот прогресс позитивно как достигнутое господство разума, Шопенгауэр может предложить лишь негативную этику. Он требует прежде всего сострадания к страданию, связанному со всеми объективациями воли к жизни, поскольку во-

ля всегда есть нужда, и постоянное удовлетворение невозможно. Однако высшей ступенью нравственности является умерщвление – не жизни, а именно – воли к жизни в нас самих через аскезу. Мир – не лучший, а худший из всех возможных миров, что выражает крайний пессимизм. Сострадание облегчает страдание, аскеза же устраняет его через упразднение воли к жизни посреди жизни. Благодаря отрицанию чувственности без позитивного определения духовной цели учение Шопенгауэра сближается с буддийской доктриной нирваны – блаженного конечного состояния святых, очищенных аскезой и погрузившихся в бессознательность, – а также с теми формами монашеской аскезы в христианстве, которые Новое время преодолело через устранение этического дуализма.

Сочинения Шопенгауэра:

«О четвероякоком корне закона достаточного основания», Рудельштадт, 1813; 2-е изд., Франкфурт-на-Майне, 1847; 3-е изд., под ред. Юлиуса Фрауэнштедта, Лейпциг, 1864.

«О зрении и цветах», Лейпциг, 1816; 2-е изд., 1854; 3-е изд., под ред. Ю. Фрауэнштедта, Лейпциг, 1869.

«Мир как воля и представление», в четырёх книгах, с приложением, содержащим критику кантовской философии, Лейпциг, 1819; 2-е изд., дополненное вторым томом, там же, 1844; 3-е изд., там же; последующие издания подготовлены Ю. Фрауэнштедтом.

«О воле в природе», Франкфурт-на-Майне, 1836; 2-е изд.,

там же, 1854; 3-е изд., под ред. Ю. Фрауэнштедта, Лейпциг, 1867.

«Две основные проблемы этики» («О свободе человеческой воли», «удостоено премии Королевским норвежским обществом наук в Дронтгейме», и «Об основании морали», «не удостоено премии Королевским датским обществом наук в Копенгагене»), Франкфурт-на-Майне, 1841; 2-е изд., Лейпциг, 1860.

«Parerga und Paralipomena», 2 тома, Берлин, 1851; последующие издания под ред. Ю. Фрауэнштедта.

«Из рукописного наследия Шопенгауэра»: трактаты, заметки, афоризмы и фрагменты, под ред. Ю. Фрауэнштедта, Лейпциг, 1864.

«Memorabilien», письма и отрывки из наследия в книге: «Артур Шопенгауэр: о нём, им самим, Фрауэнштедтом и Э. О. Линднером», Берлин, 1863.

Давид Ашер, «Артур Шопенгауэр: новое о нём и от него», Берлин, 1871.

Эдуард Гризебах, «Edita und Inedita Schopenhaueriana»: библиография Шопенгауэра, а также маргиналии, письма А. Шопенгауэра, Лейпциг, 1888 (включая каталог библиотеки Шопенгауэра).

«Рукописное наследие А. Шопенгауэра»: из тетрадей, хранящихся в Королевской библиотеке в Берлине, изд. Эд. Гризебахом, т. 1, Лейпциг (без года).

«Handorakel und Kunst der Weltklugheit» Бальтазара Гра-

сиана в переводе А. Шопенгауэра.

2. «Введение в философию» вместе с трактатами по диалектике, эстетике и о порче немецкого языка.

3. «Заметки о Платоне, Локке, Канте и послекантовских философах».

4. «Новые Paralipomena и отдельные мысли на разные темы».

«Переписка между А. Шопенгауэром и Иоганном Августом Беккером», изд. Иоганном Карлом Беккером, Лейпциг, 1883.

«Письма Шопенгауэра» и собрание большей частью неопубликованных или труднодоступных писем о нём и от него, с примечаниями и биографическими материалами, изд. Людвигом Шеманном, Лейпциг, 1893.

К. Бэр, «Беседы и переписка с А. Шопенгауэром», из наследия, изд. Л. Шеманном, Лейпциг, 1894.

Полное собрание сочинений Шопенгауэра издано Юлиусом Фрауэнштедтом в 6 томах, Лейпциг, 1873—1874 (не слишком тщательно), 2-е изд., 1877; новое изд., там же, 1891.

Т. I: «Сочинения по теории познания».

Т. II—III: «Мир как воля и представление».

Т. IV: «Сочинения по натурфилософии и этике».

Т. V—VI: «Parerga und Paralipomena», «Малые философские сочинения».

Также издание Эдуарда Гризебаха в 6 томах (тщательно

подготовленное, где 6-й том включает, среди прочего, хронологический обзор жизни и сочинений Шопенгауэра, ряд его небольших статей, точные указания о соотношении этого издания с изданием Фрауэнштедта, а также указатель имён и предметов).

Далее:

«Полное собрание сочинений», издание с последними добавлениями, 6 томов, Берлин, Bibliographische Anstalt (A. Warschauer), 1891.

«Полное собрание сочинений» в 12 томах с введением Рудольфа Штейнера (Cottasche Bibliothek der Weltliteratur), Штутгарт, 1894 и след.

«Сочинения Шопенгауэра» с введением, пояснительными примечаниями и биографическо-исторической характеристикой Шопенгауэра, изд. Морицем Брашем в 2 томах, Лейпциг, 1891 (очень небрежно).

Отдельные сочинения и трактаты издавались Фрауэнштедтом, Брашем, а также Р. фон Кёбером, а также Bibliographisches Institut в Лейпциге и Bibliographische Anstalt в Берлине, также выходили сборники избранных мест из его произведений.

Литературу см. у:

Фердинанд Лабан, «Шопенгауэровская литература», Лейпциг, 1880.

О учении и жизни Шопенгауэра писали:

Иоганн Фридрих Гербарт, рецензия на главное произведе-

ние Шопенгауэра «Мир как воля и представление» в журнале «Hermes», 1820, вып. 3, стр. 131—149, подписано E. G. Z., перепечатано в «Полном собрании сочинений Гербарта», т. XII, стр. 369—391. (Гербарт называет среди преобразователей кантовской философии Рейнгольда – первым, Фихте – глубочайшим, Шеллинга – всеобъемлющим, а Шопенгауэра – яснейшим, искуснейшим и общительнейшим (?); его произведение крайне достойно прочтения, правда, лишь для упражнения в мышлении; все черты ошибочной идеалистически-спинозистской философии соединены в ясном зеркале Шопенгауэра. Главное возражение Гербарта против Шопенгауэра заключается в том, что воля, если она вещь в себе, не может быть познана, а если познаваема, не может быть вещью в себе).

Ф. Эд. Бенеке в «Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung», 1820, декабрь, №226—229.

К. Розенкранц в «Истории кантовской философии», Лейпциг, 1840, стр. 475—481, а также в «Deutsche Wochenschrift», изд. Карлом Гёдеке, 1854, вып. 22.

И. Герман Фихте, «Этика», I, Лейпциг, 1850, стр. 394—415.

Карл Фортлаге, «Генетическая история философии со времён Канта», стр. 407—423.

Эрдман, «История новейшей философии», III, 2, стр. 381—471, а также «Шопенгауэр и Гербарт, антитеза» в «Журнале философии» Фихте, новая серия, XXI, Галле, 1852, стр.

209—226.

Мишелет, «А. Шопенгауэр», лекция, прочитанная в 1854, напечатана в «Журнале философии» Фихте, новая серия, т. XXVII, 1855, стр. 34—59 и 227—249.

Фрауэнштедт, «Письма о философии Шопенгауэра», Лейпциг, 1854.

О пессимизме Шопенгауэра в сравнении с лейбницевским оптимизмом, о философии истории Шопенгауэра и др. в «Deutsches Museum», 1866, №48 и 49; 1867, №22 и 23 и др.

Тот же, «Лексикон Шопенгауэра», 2 тома, Лейпциг, 1871, и «Новые письма о философии Шопенгауэра», Лейпциг, 1876.

Адольф Корниль, «Артур Шопенгауэр как переходная форма от идеалистического к реалистическому мировоззрению», Гейдельберг, 1856.

К. Г. Бэр, «Философия Шопенгауэра», Дрезден, 1857.

Рудольф Зейдель, «Система Шопенгауэра, изложенная и оценённая», Лейпциг, 1857.

Людвиг Ноак, «Артур Шопенгауэр и его мировоззрение» в «Psyche», II, 1, 1859; «Мейстер Вайберфейнд (Шопенгауэр) и Фрауэнлоб (Даумер)», там же, III, 3 и 4, 1860; «От Сансары к Нирване» в «Deutsche Jahrbücher», т. V, 1862 (где против крайней самонадеянности Шопенгауэра направлено оружие тонкой насмешки).

Тренделенбург во 2-м изд. «Логических исследований», Лейпциг, 1862, гл. X.

Р. Гайм, «Артур Шопенгауэр» в «Preußische Jahrbücher», т. XIV, также отдельно, Берлин, 1864.

Вильгельм Гвиннер, «Шопенгауэр, каким он был в личном общении», Лейпциг, 1862; «Жизнь Шопенгауэра», 2-е перераб. и значительно доп. изд. предыдущей работы, Лейпциг, 1878; «Шопенгауэр и его друзья», Лейпциг, 1863; «Памятная речь об А. Шопенгауэре к его 100-летию», Лейпциг, 1888.

А. Фушер де Карель, «Гегель и Шопенгауэр», Париж, 1862, пер. на нем. Я. Зингером, Вена, 1888.

А. де Бальш, «Ренан и Артур Шопенгауэр», Одесса (Лейпциг), 1870.

Альфред фон Вурцбах, «Артур Шопенгауэр» в «Zeitgenossen», вып. 6, Вена, 1871.

Далее: Давид Ашер, Э. О. Линднер, Нагель, Зуле, Эд. Лёвенталь, Шпигель, Роберт Шпрингер, Вирт, В. Шеффер, Герман Фромман, Карл фон Зейдлиц, Юрген Б. Мейер, Ф. Гармс и др. в различных статьях.

Г. Л. Кортен, «Quomodo Sch. ethicam fundamento metaphysico constituere conatus sit», дисс., Галле, 1864.

Стефан Павлицкий, «De Sch. doctrina et philosophandi ratione», дисс., Бреславль, 1865.

Алоиз Шерцель, «Характер основных учений Шопенгауэра», программа, Черновицы, 1866.

Виктор Кий, «Пессимизм и этика Шопенгауэра», Берлин, 1866.

Хр. А. Тило, «Об атеизме Шопенгауэра» в «Zeitschrift für exacte Philosophie», т. VII, вып. 4, Лейпциг, 1867, стр. 321—356, и VIII, 1, там же, 1867, стр. 1—35 (также отд. изд., Лейпциг, 1868).

Э. фон Гартман, «О необходимом преобразовании философии Шопенгауэра из её основного принципа» в «Philosophische Monatshefte», II, стр. 457—469.

На возражения Зейделя, Гайма, Тренделенбурга, Тило, Зуле, Кия и Либмана отвечает Юлиус Фрауэнштедт в журнале «Unsere Zeit», изд. Рудольфом Готтшаллем, 1869, вып. 21 и 22.

Упомянутая выше (стр. 19) статья Гартмана «Позитивная философия Шеллинга как единство Гегеля и Шопенгауэра», Берлин, 1869.

Э. Ф. Вюнекен, «Естественный закон души, или Гербарт и Шопенгауэр, синтез», Ганновер, 1869.

Л. Шевалье, Философия Артура Шопенгауэра в её пунктах согласия и расхождения с кантианской философией, программа, Прага 1870. Карл Магнус Уно Эггертц, Основные вопросы философии Шопенгауэра, академическая диссертация, Лунд 1871. Георг Еллинек, Мировоззрения Лейбница и Шопенгауэра, их основания и оправдания: исследование об оптимизме и пессимизме, диссертация, Вена 1872. Гюнтер о критике Шопенгауэром кантианской философии, в: Ежегодник Союза научной педагогики, 4-й год издания, 1872, с. 116—150. М. Венецианер, Шопенгауэр как схола-

стик, Берлин 1873. Карл Гакуэн, К оценке учения Шопенгауэра о свободе воли, гимназическая программа, Гиссен 1873. В. Плёттнер, А. Шопенгауэр, краткое изложение его жизни с учётом его произведений, школьная программа, Лангензальца 1873. Т. Рибо, Философия Шопенгауэра, Париж 1874, 2-е изд., Париж 1885. Фридрих Ницше, Несвоевременные размышления, 3-я часть: Шопенгауэр как воспитатель, Хемниц 1874. Ш. Левек, Философия Шопенгауера, Журнал учёных, Декабрь 1874. Г. Клее, Основные черты эстетики по Шопенгауэру, Берлин 1875. Т. Рибо, Философия Шопенгауэра, Париж 1875. Хелен Циммерн, А. Шопенгауэр, его жизнь и философия, Лондон 1876. Э. Дю Мон, Прогресс в свете учения Шопенгауэра и Дарвина, Лейпциг 1876. О. Буш, А. Шопенгауэр, вклад в догматику безрелигиозности, Гейдельберг 1877, 2-е изд. 1878. Рагниско, Мир как воля и представление Шопенгауэра, исследования, Палермо 1877. Э. Герман, Откуда и куда? Ответ Шопенгауэра на последние вопросы жизни, изложенный и дополненный, Бонн 1877. Ф. фон Хаузеггер, Р. Вагнер и Шопенгауэр, Лейпциг 1878. Г. Бардзелотти, Пессимизм Шопенгауера, Флоренция 1878. А. Паоли, Шопенгауэр и Розмини, книга I, Рим 1878. Рудольф Пенциг, А. Шопенгауэр и человеческая свобода воли, диссертация, Галле 1879. Князь Дмитрий Цертелев, Теория познания Шопенгауэра, диссертация, Лейпциг 1879. Иоганн Михаэль Чофен, Философия А. Шопенгауэра в её отношении к этике, Мюнхен 1879. Дж. Хатчесон Стирлинг, Шопен-

гауэр в отношении к Канту, в: Журнал спекулятивной философии, 1879, т. 13. Э. Ласт, Больше света! Основные положения Канта и Шопенгауэра в общедоступном изложении, Берлин 1879, 4-е изд. 1880.

Карл Петерс, А. Шопенгауэр как философ и писатель, Берлин 1880. Хасбах, Связи эстетики Шопенгауэра с платонической эстетикой, в: Журнал философии и философской критики, 1880, т. 77, с. 68—101, 242—271. А. Зибенлист, Философия трагедии Шопенгауэра, Пресбург 1880. Р. Кёбер, Учение Шопенгауэра о спасении, Берлин 1881. Фридрих Паульсен, А. Шопенгауэр, связь его философии с его личностью, в: Немецкое обозрение, 1882, вып. 10. Рудольф Вилли, Шопенгауэр в его отношении к И. Г. Фихте и Шеллингу, диссертация, Цюрих 1883. Г. Бардзелотти, Идеализм А. Шопенгауэра и его учение о восприятии, в: Философия итальянских наук, т. 26, ч. 2, 1883. Л. Дюкро, Шопенгауэр, Истоки его метафизики или превращение вещи в себя от Канта до Шопенгауэра, Париж 1884. Давид Ашер, Конечный результат философии Шопенгауэра в её согласии с одной из древнейших религий (иудейской), Лейпциг 1885. Иоганн Витте, Артур Шопенгауэр. К характеристике его личности и жизни в их влиянии на его пессимизм, в: Журнал философии и философской критики, 84, 1884, с. 214—248. Герман Бремикер, К сравнению шопенгауэровской и кантианской теории познания, диссертация, Галле 1884. А. Харпф, Шопенгауэр и Гёте, вклад в историю разви-

тия шопенгауэровской философии, в: Философские ежемесячники, 1885, с. 456—478. Я. Фрошаммер, Воля или фантазия, критические параллели для оценки философии А. Шопенгауэра, в: Журнал философии и философской критики, 86, 1885, с. 14—57.

Бертольд Рейн, Трансцендентальный идеализм у Канта и Шопенгауэра, Рудольштадт 1887. Р. Кёбер, Философия Шопенгауэра, Гейдельберг 1888. Эмиль Райх, Шопенгауэр как философ трагедии, Вена 1888. Георг фон Гизицки, Кант и Шопенгауэр, Лейпциг 1888. Фридрих Хааке, О внутренней связи философской системы Шопенгауэра, Бреслау 1888; Мистицизм и пессимизм у Шопенгауэра, программа, Бунцлау 1890. Эрнст Леман, Разнородные элементы учения Шопенгауэра о воле, Страсбург 1889. Вильгельм Фрике, Шопенгауэр и христианство, Лейпциг, без года. Себастьян Бруннер, Хитроумная и ловкая философия мудреца Шопенгауэра. В письмах и трудах мастера и его подмастерьев пластически и драматически представлена, Падерборн 1889. В. К. Герцлет, Указатель к Шопенгауэру, Лейпциг 1891 (очень полезен). Уильям Колдуэлл, Критика Шопенгауэром Канта, Mind, 16, 1891, с. 355—374. М. Кох, Трактат Шопенгауэра о свободе человеческой воли. Критическое исследование, диссертация, Берлин 1891. Вильгельм Йозеф Дотцер, О критике Шопенгауэром кантовской аналитики, диссертация, Эрланген 1891. Рудольф Прешер, А. Шопенгауэр как эстетик в сравнении с Кантом и Шиллером, дис-

сертация, Гейдельберг 1892. Г. Леонард, Вклад в критику теории познания Шопенгауэра, диссертация, Бонн 1891. У. Уоллес, Шопенгауэр, Лондон, 1891 (серия «Великие писатели»). Рихард Бем, Сравнение кантовского и шопенгауэровского учения о причинности, диссертация, Гейдельберг 1892. Рудольф Леман, Шопенгауэр и развитие монистического мировоззрения, программа, Берлин 1892; он же, Шопенгауэр. Вклад в психологию метафизики, там же 1894. Г. Отчипка, Критические замечания о мировоззрении Шопенгауэра, диссертация, Лейпциг 1893. Теодор Симон, А. Шопенгауэр по его характеру и его отношению к христианству, Штутгарт 1894 (Вопросы христианской народной жизни). Рауль Рихтер, Отношение Шопенгауэра к Канту в его основных чертах, диссертация, Лейпциг 1893. Ренувье, Шопенгауэр и метафизика пессимизма, Философский год, III, 1893. С. Шмид, Метафизика воли Шопенгауэра в её отношении к новейшим взглядам на волю, диссертация, Лейпциг 1894. Вильгельм Шмидт, Шопенгауэр в его отношении к основным идеям христианства, Эрланген 1894. А. Вычолковская, Учение Шопенгауэра о человеческой свободе в его отношении к Канту и Шеллингу, диссертация, Цюрих 1894. Г. Герриг, Собрание статей о Шопенгауэре, изданное Гризебахом, Лейпциг 1894. С. Нойвирт, Пантеизм и индивидуализм в системе философии Шопенгауэра, диссертация, Вюрцбург 1894. Фриц Зоммерлад, Изложение и критика основных эстетических воззрений Шопенгауэра, диссертация, Оффен-

бах 1895. О. Кремер, Учение Шопенгауэра о вине в этическом отношении, Гейдельберг 1895. М. Зайдель, Метафизика музыки Шопенгауэра, Лейпциг 1895.

Артур Шопенгауэр родился 22 февраля 1788 года в Данциге. Его отец был банкиром. Его мать – известная писательница Иоганна Шопенгауэр, автор путевых заметок и романов. В юности он совершил путешествия по Франции и Англии, а в 1809 году, после смерти отца, который предназначал его к купеческой деятельности и уже позаботился о его образовании в этом направлении, поступил в Гёттингенский университет, где изучал, наряду с естественными науками и историей, преимущественно философию под руководством скептика Готлоба Эрнста Шульце. По его совету он читал прежде всего Платона и Канта; в 1811 году он слушал в Берлине Фихте, чьё учение, однако, оставило его неудовлетворённым. В 1813 году он защитил в Йене диссертацию «О четвероякой корне закона достаточного основания», провёл следующую зиму в Веймаре, общаясь с Гёте, чью теорию цвета он принял, и также занимался изучением древней Индии, затем жил в 1814—18 годах в Дрездене, работая над своей оптической диссертацией и особенно над своим главным трудом: «Мир как воля и представление». Как только рукопись последнего была закончена (Ueberweg-Heinze, Grundriss III, 2. 8. Aufl.), он предпринял путешествие в Рим и Неаполь, затем в 1820 году габилитировался в Берлине, где до 1831 года состоял приват-доцентом универси-

тета, однако без особого усердия и успеха в преподавании; в 1822—25 годах он снова был в Италии; в 1831 году его легко заставила покинуть Берлин холера, тем более что после своих неудач он давно уже не ценил университетскую деятельность. С тех пор он жил частным образом во Франкфурте-на-Майне, где и скончался 21 сентября 1860 года, не вступив в брак; там же ему был воздвигнут памятник, открытие которого состоялось 6 июня 1895 года. Его поздние сочинения содержат вклады в развитие его системы, но гораздо больше – пикантные высказывания о женщинах, против господствующих теологических воззрений и против философских попыток их оправдания, для чего, как Шопенгауэр (по-видимому, прежде всего имея в виду успехи своего более удачливого антагониста Гегеля и назначение Шеллинга в Берлин) с нескрываемым личным раздражением постоянно повторяет, «профессора философии получают жалованье от правительства». Эти высказывания, варьируемые с немалой долей остроумия, питали сомнения в том, держится ли то, что обычно преподаётся публично, убеждением в своей истинности или же организацией, дающей должность и хлеб только согласным и тем самым управляющей «волей к жизни». Эссе «О университетской философии», как и другие статьи из его «Parerga und Paralipomena», например, превосходно написанные «Афоризмы житейской мудрости» – «О том, что есть человек, что он имеет и что представляет собой», где содержится много ценного, например, о дуэли,

далее, статья о женщинах, опыт о видениях духов и связанных с ними явлениях, более пространный разговор о религии, его метафизика половой любви и прочее – проложили сочинениям Шопенгауэра путь к публике, который сама система, первоначально замеченная лишь немногими специалистами, не могла найти самостоятельно. Этому немало способствовала и исключительно ясная, изящная, живая, отчасти блистательная манера изложения, по возможности избегающая исключительно философской терминологии и одновременно свидетельствующая о разносторонней образованности Шопенгауэра, особенно о его начитанности в философских и поэтических произведениях почти всех времён и народов. С того времени, как более широкий круг заинтересовался экзотерической стороной его учения, нашлись, как это обычно бывает, и мыслители, которые, отчасти соглашаясь, отчасти полемизируя, глубже вникали в саму систему. Какое-то время, в последние годы жизни Шопенгауэра и после его смерти, шопенгауэрианство в отдельных кругах, особенно среди беллетристов, стало модой; но для того, чтобы удержаться прочно, этому учению не хватает самого существенного условия, а именно возможности всестороннего и внутренне действительно гармоничного систематического развития. Остроумные афоризмы, связанные между собой в кажущееся целое, но в действительности взаимно уничтожаемые едва прикрытыми противоречиями, могут иметь лишь быстро преходящий успех. Только как момен-

ты более удовлетворительной системы могут непреложные истины, содержащиеся в доктрине Шопенгауэра, удержаться прочно.

Сам Шопенгауэр в безмерном самовосхищении был настолько убеждён в ценности своей системы, что говорил: «Придёт время, когда тот, кто не знает, что я сказал по тому или иному вопросу, выставит себя невеждой». На университетских профессоров он особенно злословил, полагая, что они намеренно замалчивают его. Он видел себя своего рода основателем религии, который, в противовес иудео-христианскому вероучению, создаёт пессимистическую теорию спасения, сходную с буддийской; своих учеников он называл апостолами и евангелистами и верил, что станет объектом будущего культа. При этом его жизнь никоим образом не соответствовала ни его пессимистической теории, ни его учению о спасении. Воля к жизни была в нём чрезвычайно сильна, никакого презрения к удовольствиям, никакого отречения от мира или смиренного образа мыслей в нём не наблюдалось. Он отчётливо осознавал этот контраст между своей теорией и своим характером. На возможные упрёки по этому поводу он ответил бы, что они его вовсе не касаются: он объясняет, каковы вещи на самом деле, раскрывает сущность мира и путь спасения от него. Но он не обязывает ни себя, ни кого-либо другого к определённому образу жизни или направлению воли. Его тема – сущее, а не должное.

В диссертации «О четвероякоком корне закона достаточ-

ного основания» Шопенгауэр различает principium essendi, fiendi, agendi и cognoscendi (этот порядок он называет систематическим) или (в дидактическом порядке) fiendi, cognoscendi, essendi и agendi. Закон достаточного основания, взятый в общем смысле, выражает закономерную и априорно определяемую по форме связь между всеми нашими представлениями, благодаря которой ничто самостоятельное и независимое, а также ничто единичное и отрывочное не может стать для нас объектом. В зависимости от различия в природе объектов эта связь сама принимает различные формы. Всё, что может стать для нас объектом, то есть все наши представления, делится на четыре класса, и соответственно закон основания принимает четыре формы.

Первый класс возможных объектов нашего познания – это наглядные, полные, эмпирические представления. Форма этих представлений – внутреннее и внешнее чувство, время и пространство. В этом классе объектов закон достаточного основания выступает как закон причинности; Шопенгауэр называет его законом достаточного основания становления (principium rationis sufficientis fiendi). Если возникает новое состояние одного или нескольких объектов, ему должно предшествовать другое состояние, за которым новое следует регулярно, то есть всякий раз, когда есть первое. Такое следование называется следствием, причём первое состояние – причина, второе – действие.

Из закона причинности вытекают как следствия закон

инерции (поскольку без внешнего воздействия прежнее состояние должно сохраняться) и закон постоянства субстанции (поскольку закон причинности относится только к состояниям, а не к самой субстанции). Формы причинности таковы: причина в узком смысле, раздражение и мотив. Изменения в неорганической природе происходят по причинам в узком смысле (где действие и противодействие равны), в органической жизни – по раздражениям, а поступки (то есть внешние, сознательные действия всех живых существ) совершаются по мотивам, посредником которых является познание. Различие между причиной, раздражением и мотивом зависит от степени восприимчивости существ.[12]

Второй класс объектов для субъекта образуют понятия или абстрактные представления. К понятиям и составленным из них суждениям относится закон достаточного основания познания, principium rationis sufficientis cognoscendi, который гласит, что если суждение должно выражать познание, то оно должно иметь достаточное основание; в силу этого свойства оно затем получает предикат истины. Истина бывает[13] либо логической, то есть формальной правильностью связи суждений, либо материальной, основан-

[12] По поводу участия рассудка, применяющего закон причинности, в формировании содержания восприятия Шопенгауэр в данном случае высказывает много заслуживающего внимания, но постоянно впадает в заблуждение, будто речь идёт о свободном творчестве порядка в сознании, а не о мысленном воспроизведении объективно действующего порядка.

[13] Согласно отчасти весьма произвольной классификации Шопенгауэра.

ной на чувственном созерцании, которая, поскольку суждение непосредственно опирается на опыт, является эмпирической истиной, либо трансцендентальной, основывающейся на формах познания, заложенных в рассудке и чистой чувственности, либо металогической, под которой Ш. понимает ту истину, которая основана на формальных условиях всякого мышления, данных в разуме, а именно: истину закона тождества, противоречия, исключённого третьего и самого закона достаточного основания суждения.

Третий класс объектов для способности представления образует формальная часть полных представлений, а именно априорно данные созерцания форм внешнего и внутреннего чувства – пространства и времени. Как чистые созерцания, они сами по себе и отдельно от полных представлений являются объектами способности представления. Пространство и время обладают тем свойством, что все их части находятся во взаимном отношении, в силу которого каждая из них определяется и обусловливается другой. В пространстве это отношение называется положением, во времени – последовательностью. Закон, согласно которому части пространства и времени определяют друг друга в отношении этих связей, Ш. называет законом достаточного основания бытия, principium rationis sufficientis essendi. Во времени каждый момент обусловлен предыдущим; на этой связи частей времени основывается весь счёт; каждое число предполагает предыдущие как основания своего бытия. Точно

так же вся геометрия опирается на связь положений частей пространства; научная задача состоит в том, чтобы находить такие доказательства, которые не просто каким-либо образом, подобно «мышеловным доказательствам», демонстрируют истинность положения, но выводят её из основания бытия.[14]

Последний класс объектов способности представления образует непосредственный объект внутреннего чувства – субъект воли, который для познающего субъекта является объектом и дан исключительно внутреннему чувству, поэтому он проявляется только во времени, а не в пространстве.[15]

---

[14] То есть такие доказательства, которые обычно называют генетическими; ибо в действительности, вопреки мнению Шопенгауэра, математической необходимости не недостаёт генетической и каузальной связи. Если мыслить числа как возникающие из соединения и разделения единиц, а геометрические фигуры – как возникающие через движение точек, линий и т. д., то их генезис и каузальность, объективно основанные в природе однородной множественности и пространственной разделённости, осознаются. Требование, чтобы математические доказательства по возможности были генетическими, уже выдвигалось многими: картезианцами, Гербартом, Тренделенбургом; ср. также рассуждения Ф. К. Фрезениуса, Психологические основы науки о пространстве, Висбаден 1868, где, впрочем, трактовка пространственных образований как чисто психологических фактов весьма спорна.

[15] То, что объектом внутреннего чувства или самосознания является исключительно воля, – это фундаментальная ошибка Шопенгауэра, от которой Кант был свободен; ощущение и чувство, представление, мышление так же, как желание и воля, являются непосредственными объектами нашего самовосприятия. Воля в собственном смысле есть желание, связанное с познанием, и потому не могла бы быть познанной, если бы действительно познание не могло быть познанным.

В отношении воли закон достаточного основания выступает как закон достаточного основания действия (principium rationis sufficientis agendi) или как закон мотивации. Поскольку мотив является внешним условием действия, он относится к причинам и был рассмотрен выше в связи с первым классом объектов, который образуется телесным миром, данным во внешнем созерцании. Однако воздействие мотива познается нами не только извне, как и все другие причины, и, следовательно, опосредованно, но одновременно изнутри, совершенно непосредственно и, таким образом, во всем своем способе действия; здесь мы постигаем тайну того, как причина по своему глубочайшему существу порождает действие: мотивация – это причинность, увиденная изнутри.[16]

[16] В действительности же повсюду, даже в механических и органических процессах, внутреннее основание и внешние условия связаны между собой и в своем объединении образуют совокупную причину, которая, соответственно, никогда не может быть простой; обе стороны должны были быть объединены в одном законе причинности. Именно этот закон, как уже упоминалось выше, применим и к объектам математического рассмотрения. Причинности противостоит основание познания, но не в отношении особого класса объектов, а лишь как субъективное понимание объективно-реальной связи, когда мы либо выводим действие из причины, либо, наоборот, из действия – причину, либо же из одного действия – другое, относящееся к той же причине. В этом смысле четыре формы закона достаточного основания у Шопенгауэра сводятся к двум, которые уже различали Кант и его предшественники, а именно: к закону причины, который можно сформулировать так – «всякое изменение имеет причину, состоящую из внутреннего основания и внешнего условия», и к закону основания познания, который, как стремится показать Ибервег в своей «Системе логики» (5-е изд., §81, ср. §101), утверждает, что логическая связь суждений в умозаключе-

Главное произведение Шопенгауэра – «Мир как воля и представление» – делится на четыре рассмотрения, из которых первое и третье касаются мира как представления, а второе и четвертое – мира как воли. Первое рассмотрение (Книга I) посвящено представлению, подчиненному закону достаточного основания и, соответственно, являющемуся объектом опыта и науки; третье (Книга III) – представлению, независимому от закона достаточного основания, то есть платоновской идее, и, следовательно, объекту искусства. Второе рассмотрение (Книга II) рассматривает объективацию воли, четвертое (Книга IV) – утверждение и отрицание воли к жизни, происходящее при достигнутом самопознании. В приложении дана критика кантовской философии.

Первая книга начинается с утверждения: «Мир – мое представление». Этот тезис, говорит Шопенгауэр, справедлив для всякого живого и познающего существа, хотя только человек может возвести его в рефлектированное абстрактное сознание; он обретает это сознание через философское рассмотрение. Разделение на объект и субъект – это та форма, при которой вообще любое представление, какого бы рода оно ни было – абстрактное или интуитивное, чистое или эмпирическое, – только возможно и мыслимо. Все, что существует для познания, то есть весь мир, есть лишь объект в отношении к субъекту, созерцание созерцающего, как пред-

---

нии должна соответствовать объективно-реальной причинной связи.

ставление. Все, что принадлежит миру и может ему принадлежать, неизбежно отмечено этой обусловленностью субъектом и существует только для субъекта.[17]

Существенные и потому всеобщие формы всякого объекта, как полагает Шопенгауэр вместе с Кантом, могут быть найдены и полностью познаны, исходя из субъекта, даже

---

[17] Шопенгауэр полагает, что простым тезисом «нет объекта без субъекта» (подобно тому, как Фихте тезисом «нет не-Я без Я») он чище схватил и яснее доказал субъективность всего нашего познания, чем Кант, который пришел к своей субъективистской теории познания через детальное рассмотрение того, каким образом человеческий субъект обусловливает познание; поэтому у Канта осталось еще «трансцендентальное объект» или «вещь в себе», который Шопенгауэр отрицает. Но если даже само собой разумеется, что все представления находятся в субъекте, то все же остается вопрос: согласуются ли они и в какой мере с тем, что не есть этот субъект и существует не только в нем, но и само по себе. Этот вопрос остается нерешенным при простом замечании Шопенгауэра «нет объекта без субъекта», или, вернее, предполагается отсутствие согласования, которое он, за исключением воли, признает повсеместным, тогда как детальное рассмотрение Кантом «составных частей нашего познания», хотя и не достигло своей цели, но проложило к ней путь. Вещь становится объектом (или не-Я) только для субъекта; она не может быть «объектом» (или не-Я) без субъекта, но может быть вещью без субъекта. Разумеется, она не может быть познана без субъекта; но субъект может постигать ее либо так, что приписывает ей чисто субъективные элементы как якобы объективные, либо так, что путем абстрагирования, посредством рефлексии над самим процессом познания, отсеивает чисто субъективное и удерживает лишь те элементы, относительно которых, хотя и нельзя непосредственно, через сравнение с вещью в себе (что было бы бессмыслицей), но можно опосредованно, через научные исследования, показать, что они обладают также объективной значимостью, то есть являются свойствами, подобными самим вещам. Последнее познание, которое невозможно без субъекта, но свободно от смешения субъективного с объективным, есть познание вещей в себе. Кант не позволил ввести себя в заблуждение паралогизмом, который ослепил Шопенгауэра.

без познания самого объекта, то есть они априори заложены в нашем сознании. Однако Шопенгауэр утверждает, кроме того, что закон достаточного основания является общим выражением всех априорно данных нам форм объекта. Он учит, что существование всех объектов, поскольку они суть объекты, представления и ничего более, целиком состоит в их необходимом отношении друг к другу, которое выражает закон достаточного основания. Для каждой науки этот закон есть органон, а ее особый объект – проблема. Материализм перескакивает через субъект и формы познания, которые, однако, уже предполагаются в самой грубой материи, с которой он хочет начать, в той же мере, что и в организме, к которому он стремится прийти. «Нет объекта без субъекта» – это положение, которое навсегда делает невозможным любой материализм.[18]

С другой стороны, по мнению Шопенгауэра, Фихте, исходивший из субъекта и потому представлявший прямую противоположность материализму, исходящему из объекта, упустил из виду, что вместе с субъектом он уже полагал и объект, ибо никакой субъект немыслим без объекта, и что его выведение объекта из субъекта, как и всякое дедуцирование, опирается на закон достаточного основания, который, однако, есть не что иное, как всеобщая форма объ-

[18] При условии, конечно, что несоответствие субъективных форм восприятия – пространства, времени и причинности – объективной реальности действительно было бы сразу доказано этим тезисом, как полагает Шопенгауэр, или что оно было бы убедительно обосновано Кантом.

екта как такового, а следовательно, уже предполагает объект, но не действует до и вне его. Единственно правильную исходную точку философствования Ш [опенгауэр] находит в представлении как первом факте сознания, первой существенной основной формой которого является распадение на объект и субъект, тогда как формой объекта служит закон достаточного основания в его различных видах. Именно из этой всецелой и всепроникающей относительности мира как представления Шопенгауэр] заключает, что внутреннейшую сущность мира следует искать в совершенно иной, от представления всецело отличной стороне его. Представление нуждается в познающем субъекте как носителе своего существования. Как существование мира зависит от первого познающего существа, так же необходимо это существо зависит от предшествующей ему цепи причин и действий, в которую оно само вступает как маленькое звено.

Эта антиномия находит свое разрешение в том, что объективный мир, мир как представление, есть лишь одна, так сказать, внешняя сторона мира, у которой есть еще совершенно иная сторона – ее внутреннейшая сущность, ее ядро, вещь в себе, которую по самой непосредственной из ее объективаций следует назвать волей.

Объективации воли посвящена вторая книга труда Шопенгауэра. Телу познающего субъекта присущ двойной способ данности: во-первых, как представление в рассудочном созерцании, как объект среди объектов, подчиненный их за-

конам; во-вторых, как нечто непосредственно известное, что обозначается словом «воля». Волевой акт и действие тела [19] – это не два объективно познанных, связанных узами причинности различных состояния, а одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами. Действие тела есть не что иное, как объективированный, т. е. перешедший в созерцание, акт воли. Все тело – не что иное, как объективированная, т. е. ставшая представлением, воля, объектность воли.

Являются ли другие объекты, известные индивиду как представления, подобно его собственному телу, явлениями воли – это и есть подлинный смысл вопроса о реальности внешнего мира. Отрицательный ответ был бы теоретическим эгоизмом, который, как учит Шопенгауэр, никогда не может быть опровергнут доказательствами, но тем не менее в философии достоверно никогда не использовался иначе, как скептическое софизм, т. е. для видимости, тогда как в качестве серьезного убеждения его можно встретить разве что в сумасшедшем доме.

Поскольку доказательство против теоретического эгоизма, таким образом, хотя и невозможно, но и не требуется [20],

---

[19] Или, возможно, части мозга?

[20] Если такое доказательство должно быть приведено, то оно должно опираться на посылки, которые для Шопенгауэра (равно как и для Беркли) доказывают слишком много, ибо тогда отрицание реальности внешнего мира в остальном не может быть сохранено. Если же, с другой стороны, это отрицание должно сохраняться, то оно последовательно отменяет и признание множества оду-

мы вправе использовать двойственное познание, данное двумя совершенно разнородными способами, которое мы имеем о сущности и действии нашего собственного тела, в качестве ключа к сущности всякого явления в природе и судить обо всех объектах, которые не являются нашим собственным телом и потому даны нашему сознанию не двойственно, а лишь как представления, по аналогии с этим телом. Следовательно, мы должны предположить, что, подобно тому как они, с одной стороны, точно так же, как и оно, суть представления и в этом ему подобны, так и с другой стороны, если отбросить их существование как представлений субъекта, то оставшееся по своей внутренней сущности должно быть тем же самым, что мы в себе называем волей.

Воля как вещь в себе совершенно отлична от своего явления и совершенно свободна от всех его форм; она вступает в них, являясь, поэтому они касаются лишь ее объектности.

Воля как вещь в себе едина, ее же явления в пространстве и времени бесчисленны. Время и пространство суть

шевленных или волящих существ, почему Шопенгауэр вынужден избегать этого неудобного следствия простой ссылкой на «сумасшествие». В действительности крайне необходимо было доказательство – не того, что так называемый теоретический эгоизм или солипсизм» (предположение, что существует лишь один человек) есть безумие, но того, что субъективация всех категорий у Шопенгауэра и отмена их применимости к вещам в себе не ведут с необходимостью к этому абсурдному положению. Как возможна реальная индивидуация единой воли во множестве волящих, воспринимающих и мыслящих субъектов без допущения объективно-реальной значимости категорий единства и множества и т. д., без противоречия?

principium individuationis.

То, что мы познаем наше собственное внутреннее (включая «cogitare» в самом широком смысле этого слова) непосредственно таким, как оно есть, – это картезианская доктрина; после того как Кант оспорил ее, но признал примат практического разума перед теоретическим, картезианская основная мысль – но не в отношении мышления, а в отношении воли – была вновь подхвачена Шеллингом, который усматривал в воле источник самосознания и изначальное бытие, и в согласии с этим – Шопенгауэром.

Что мы постигаем внутреннее других существ, являющихся нам внешне посредством наших чувств, по аналогии с нашим собственным внутренним, – это истина, хотя и ранее признававшаяся некоторыми мыслителями, но особенно ярко освещенная Ш [опенгауэром], и ее изложение, пусть несовершенное, обеспечивает ему прочное место в истории философии.[21]

У Шопенгауэра, согласного с кантовским учением о времени как лишь субъективной форме восприятия, остается непреодоленной непоследовательность: воля при самопостижении представляется лишь под формой временности, хо-

---

[21] Бенеке, который непосредственно присоединился к нему в этой доктрине, добавил существенное дополнение: не только наша воля, но точно так же непосредственно и с такой же полной истиной и наше представление само внутреннее познается нами без того, чтобы форма, чуждая самому объекту постижения, искажала его. Вслед за Бенеке та же доктрина развивается в «Системе логики» Ибервега, §40 и далее.

тя должна существовать сама по себе без этой формы, без которой она, однако, как воля немыслима. Далее, остается противоречие, от которого Ш [опенгауэр] тщетно пытается уйти посредством предположения о простом «сосуществовании»: индивидуация воли, с одной стороны, есть условие проявления индивидуального интеллекта, но, с другой стороны, уже предполагает сам этот интеллект, ибо время и пространство, будучи принципом индивидуации, подобно причинности, согласно кантовско-шопенгауэровской доктрине, значимы лишь как формы созерцающего и мыслящего субъекта. Этот субъективизм делает проведение шопенгауэровской теории воли противоречивым.[22]

---

[22] Это наиболее подробно показал Р. Зейдель. Однако Ш [опенгауэр свободен от грубой непоследовательности или круга, в которых его, среди прочих, упрекает Отто Либман: будто он, говоря о «функциях мозга», забывает свой собственный идеализм, или будто в том, что представление есть продукт мозга, а мозг, в свою очередь, продукт представления, можно найти явный круг. Критика, которая без нужды не хочет взваливать на мыслителя «ошеломляющую путаницу», признает за ним право употреблять более вульгарное выражение «функция мозга» с оговоркой, что, строго говоря, следует понимать функцию воли, лежащей в основе явления мозга. Шопенгауэр смешивает понятие воли, которое включает представление о желаемом и убеждение в его достижимости, с понятием «влечения», которое может обходиться без таких теоретических составляющих; если наше представление не может быть объектом нашего представления, то и воля не может им быть, а может быть, самое большее, лишь слепое влечение. И все же Шопенгауэр в проведении своей теории не может обойтись без понятия воли в полном смысле; он говорит, что хочет назвать род по его наилучшему виду, но этим создает ложное впечатление, будто силы природы, которые он называет волей в природе, известны нам в той же мере, что и человеческая воля, и будто их целесообразная деятельность столь же понятна, как деятельность сознательной

Единичная вещь, являющаяся в пространстве и времени согласно закону основания, есть лишь опосредствованная объективация вещи в себе или воли; между нею и единичным объектом стоит ещё идея как единственная непосредственная объективность воли. Идеи суть ступени объективации воли, которые, выражаясь в бесчисленных индивидах, предстают как недостижимые образцы последних или как вечные формы вещей, не вступая сами в пространство и время – среду индивидов, – но пребывая неизменными, не подверженными никакому изменению, всегда сущие, никогда не становящиеся, тогда как те возникают и исчезают, всегда становятся и никогда не суть. В качестве низшей ступени объективации воли выступают всеобщие силы природы, которые отчасти проявляются в каждой материи без исключения, как тяжесть, непроницаемость, отчасти разделились между собой в существующей материи так, что одни господствуют над этой, другие – над той, создавая тем

воли. Переносный и буквальный смысл слова «воля» сливаются. Единство воли, которое Шопенгауэр принимает как реальное, на деле есть лишь гипостазирование абстракции. Кроме того, Шопенгауэр оставляет без исследования вопрос, не предполагают ли всякая сила и всякое влечение внутренние состояния или качества, которые, будучи более аналогичны нашим представлениям, чем нашим вожделениям, сами по себе не суть силы, но становятся таковыми лишь через свои отношения к другим. С ограничением нашей подлинной сущности лишь волей связан далее в практической философии тот недостаток, что Шопенгауэр последовательно не может признать положительного значения представления и познания и потому, поскольку одна лишь воля к жизни не дает истинного удовлетворения, способен указывать не на более благородную цель за ее пределами, а лишь на необходимость ее искоренения, о чем речь ниже.

самым специфически различные виды материи, такие как твёрдость, текучесть, упругость, электричество, магнетизм, химические свойства и качества всякого рода. Высшие ступени объективации воли, на которых всё ярче проявляется индивидуальность, обнаруживаются в растениях и животных вплоть до человека. Каждая ступень объективации воли оспаривает у другой материю, пространство, время. Всякий организм представляет идею, отражением которой он является, лишь за вычетом той части своей силы, которая тратится на преодоление низших идей, оспаривающих у него материю. В зависимости от того, насколько успешно организм преодолевает те природные силы, которые выражают низшие ступени объективности воли, он становится более или менее совершенным выражением своей идеи, то есть приближается или отдаляется от идеала, которому в его роде присуща красота.[23]

На этом учении об идеях основывается изложенная в третьей книге теория искусства Шопенгауэра. Идея ещё не вступила в подчинённые формы познания, подчинённые закону основания, но она уже несёт в себе всеобщую форму познания – форму представления вообще, бытия объекта для субъекта. Как индивиды, мы не обладаем никаким иным познанием, кроме подчинённого закону основания; но эта фор-

[23] Очевидно, что Шопенгауэр, подобно элеатам, мегарикам и Спинозе в своём учении о единой воле как вещи в себе, так и в учении об идеях, подобно Платону и Шеллингу, ошибочно объективирует и гипостазирует абстракции, совершаемые нами в мышлении.

ма исключает познание идей. От познания единичных вещей мы можем возвыситься к познанию идей лишь благодаря тому, что в субъекте происходит изменение, соответствующее тому великому перевороту во всём способе бытия объекта, благодаря которому субъект, поскольку он познаёт идею, перестаёт быть индивидом.

Познание принадлежит к объективации воли на её высших ступенях. Первоначально и по своей сути познание всецело подчинено воле; у животных эта подчинённость никогда не может быть устранена; познание идеи происходит тогда, когда познание у человека освобождается от служения воле, благодаря чему субъект перестаёт быть лишь индивидуальным и, в устойчивом созерцании данного объекта, пребывает вне всякой связи с другими и растворяется в нём. Когда человек перестаёт следовать за отношениями вещей друг к другу и к собственной воле, руководствуясь формами закона основания, то есть когда он перестаёт рассматривать в вещах «где», «когда», «почему» и «зачем», а сосредотачивается исключительно на «что», причём не через абстрактное мышление, а через спокойное созерцание непосредственно данного природного объекта, – тогда познаваемое перестаёт быть единичной вещью как таковой, а становится идеей, вечной формой, непосредственной объективностью воли на данной ступени, а субъект становится чистым, безвольным, безболезненным, вневременным субъектом познания. Этот способ познания есть источник искусства. Искусство,

произведение гения, воспроизводит вечные идеи, постигнутые через чистое созерцание, – существенное и непреходящее во всех явлениях мира. Его единственная цель – сообщение этого познания. В зависимости от материала, в котором оно воспроизводится, искусство является изобразительным, поэзией или музыкой.[24]

Зодчеству, как одной из изобразительных искусств, мы не можем приписать иной цели, кроме как сделать наглядными некоторые идеи, представляющие низшие ступени объективности воли, а именно: тяжесть, сцепление, твёрдость, жёсткость – эти всеобщие свойства камня, эти первые, глухие видимости воли, основные басовые тоны природы. Задача исторической живописи и скульптуры – непосредственно и наглядно представить идеи, в которых воля достигает высших ступеней своей объективации, тогда как изображение человека в последовательной цепи его стремлений и действий составляет великий предмет поэзии. История относится к поэзии, как портретная живопись к исторической: первая даёт истину в единичном, вторая – в общем. История обладает истиной явления, поэзия – истиной идеи, которая не содержится в отдельном явлении, но говорит из всех них. Поэт избирает и намеренно изображает значительные характеры в значительных ситуациях, историк же берёт и те, и дру-

[24] Шопенгауэр, чтобы отделить эстетическое восприятие от «воли», сближает его с теоретическим, однако, признавая наслаждение прекрасным, не может полностью устранить связь с волей, обусловливающей всякое чувство. В его учении об идеях логическая всеобщность превращается в эстетическое совершенство.

гие такими, какими они ему встречаются. Изображение идеи человечества поэт может осуществить так, что изображённый одновременно является изображающим – это происходит в лирической поэзии; или же изображаемый совершенно отличен от изображающего – это имеет место во всех прочих родах поэзии, где субъективное всё более отступает, всего явственнее – в драме, которая представляет собой наиболее объективный, во многих отношениях совершеннейший, а также труднейший род поэзии. Совершенно особое и высокое место занимает музыка. Она, в отличие от прочих искусств, не есть отображение идеи, но скорее отображение самой воли, она есть столь же непосредственная объективация всей воли, как и сам мир, даже как идеи.

Поскольку это одна и та же воля, которая объективируется в идеях и в музыке, лишь различными способами, то должна существовать аналогия между музыкой и идеями. Так, Шопенгауэр распознает в самых глубоких тонах гармонии, в басу, низшие ступени объективации воли – неорганическую природу, массу планет; во всех голосах, создающих гармонию, между басом и ведущим, поющим мелодию голосом – всю последовательность ступеней идей, в которых воля объективируется. Высшие голоса представляют ему растительный и животный мир, а поющая, ведущая всю мелодию – осознанную жизнь и стремление человека.

Если в третьей книге своего главного труда Шопенгауэр излагает свою эстетику, то в четвертой – свою этику, для

изложения которой, конечно, необходимо привлечь также «Два основных принципа этики». Что касается вопроса о человеческой свободе, то Шопенгауэр – последовательный детерминист. Все, что проявляется в явлении, подчинено закону основания. Однако у человека есть несомненное чувство ответственности за свои поступки, вменяемости своих действий, основанное на непоколебимой уверенности, что он сам является творцом своих деяний. Но поступок – лишь свидетельство характера деятеля. Характер несет вину; а там, где есть вина, должна быть и ответственность. Здесь Шопенгауэр принимает учение Канта о соотношении эмпирического и интеллигибельного характера, о совместимости строгой эмпирической необходимости действия и трансцендентальной свободы – учение, которое, по мнению Шопенгауэра, принадлежит к числу самых прекрасных и глубоких мыслей, когда-либо высказанных Кантом, да и вообще людьми.

Эмпирический характер, как и весь человек как объект опыта, есть лишь явление, а потому связан с пространством, временем и причинностью, подчинен их законам. Напротив, независимая от этих форм, неизменная основа всего этого явления – его интеллигибельный характер, то есть его воля как вещь в себе, которой в этом качестве присуща абсолютная свобода, то есть независимость от закона причинности. Свобода трансцендентальна, она не проявляется в явлении, а существует лишь постольку, поскольку мы отвлекаем-

ся от явления и всех его форм, чтобы прийти к тому, что вне всякого времени мыслится как внутренняя сущность человека самого по себе. Благодаря этой свободе все поступки человека – его собственное творение, сколь бы необходимо они ни вытекали из эмпирического характера при столкновении с мотивами. Таким образом, мы не должны искать свободу в отдельных наших действиях, а должны искать ее во всем бытии и сущности. Operari sequitur esse (действие следует из бытия). Каждый человек поступает согласно тому, каков он есть, и соответствующее необходимое в каждом случае действие определяется в индивидуальной ситуации исключительно мотивами.

Вследствие этого учения об эмпирической необходимости Шопенгауэр не дает в этике законов, а лишь описывает действия, которые считаются моральными или аморальными. По его мнению, для всякого разумного существа аморальными являются два рода действий:

1. Те, что проистекают из чистого эгоизма,

2. Те, что проистекают из чистой злобы, то есть из намерения причинить другим прямой вред.

Кроме этих, у людей есть еще третья побудительная причина действий – сострадание. Действиям, вытекающим из него, приписывается подлинная моральная ценность. Такие действия относятся к области двух добродетелей:

– справедливости, благодаря которой я противодействую проявлениям своего эгоизма и злобы, вредящим другим,

– человеколюбия, благодаря которой я приношу большие или меньшие жертвы для облегчения или устранения чужой нужды.

Сострадание – основа всей истинной нравственности.

Если действие должно проистекать из сострадания, то есть исключительно ради другого, то его благо должно быть моим непосредственным мотивом, подобно тому как в большинстве других действий моим мотивом является мое собственное благо. Я должен каким-то образом отождествить себя с другим. Но как это возможно? Это объясняется метафизически: поскольку внутренняя сущность моего собственного явления есть также сущность другого, то для познающих это границы между различными индивидами исчезают, и каждый говорит себе: «это – ты», видя другого; «ты сам – страдающий», видя страдания другого. Таким же образом объясняется, почему чувство сострадания распространяется не только на людей, но и на животных, что Шопенгауэр считал особой ценностью своей этики.

Следовать состраданию, конечно, морально, но это лишь низший полет человека; есть и высший. Сама по себе сущность жизни, воля, само существование, как оно проявляется в каждом индивиде, есть постоянное страдание, отчасти жалкое, отчасти ужасное. Воля в своих проявлениях есть не что иное, как желание, потребность. Ведь желают только тогда, когда в чем-то нуждаются. Всякое стремление возникает из неудовлетворенности текущим состоянием, а потому

есть страдание, пока оно не удовлетворено. Но ни одно удовлетворение не длится вечно; скорее, оно всегда становится отправной точкой нового стремления. Поскольку же нельзя увидеть конечной цели стремления, нет и меры, и предела страданиям.

Как только стремление хоть на короткое время прекращается в жизни, тут же появляется другой демон жизни, существующий наряду с нуждой, – скука. Это – зло, которое ни в коем случае нельзя недооценивать; она заставляет существ, столь мало любящих друг друга, как люди, тем не менее так сильно искать друг друга и тем самым становится источником общительности. Повсюду против нее, как и против других бедствий, принимаются общественные меры предосторожности – уже из государственной мудрости, ибо это зло, как и его противоположная крайность – голод, может толкнуть людей на величайшие бесчинства: panem et circenses (хлеба и зрелищ) требует народ. Скука – столь ужасное зло, что уже доводила заключенных до самоубийства. Если нужда – постоянный бич народа, то скука – бич высшего общества. В обыденной жизни она представлена воскресеньем, как нужда – шестью будними днями. Между нуждой и скукой жизнь качается, как маятник, туда и обратно.

С ростом интеллекта увеличиваются и страдания, поэтому у человека они достигают наибольшей степени. Объявлять этот мир хорошим или даже наилучшим из возможных – не только глупо, но и безбожно, тем более что воля

в своих отдельных проявлениях яростно борется против самой себя. Мир – наихудший из всех, какие только можно представить, и будь он чуть хуже, он вообще не мог бы существовать. Жизнь не стоит того, чтобы её проживать, небытие несравненно предпочтительнее бытия. Воля изначально слепа, она не обладала интеллектом, который создал этот мир и жизнь в нём. Так Шопенгауэр проповедует самый решительный пессимизм.

В этом дурном мире воля впервые видит саму себя, когда в человеке загорается свет познания. Тогда может возникнуть вопрос: для чего всё это? Оправдывают ли тяготы и труды жизни получаемая от неё выгода? Конечно, как чистое представление, созерцаемое само по себе или воспроизводимое в искусстве, существование даёт величественное зрелище, освобождая от мук в наслаждении прекрасным. Но это познание не спасает навсегда, а лишь на мгновения отрывает от жизни и потому не является выходом из неё, не успокаивает волю, что необходимо для постоянного освобождения.

Здесь Шопенгауэр, правда, совершенно непоследовательно допускает возможность того, что при свете ясного познания человек может свободно решить – за или против этой воли, то есть утвердить или отрицать её. Это единственный случай, когда свобода, обычно относимая к умопостигаемому миру, проявляется в мире явлений. Воля утверждает себя, если после познания жизни продолжает желать её так же, как и прежде, слепо и неосознанно. Обратное – отрицание

воли к жизни – происходит, когда после этого познания желание прекращается, и тогда уже не отдельные познанные явления служат мотивами воли, а целостное познание сущности мира, достигнутое через постижение идей и отражающее волю, становится успокоением воли, и так воля свободно упраздняет саму себя.

Тогда человеку уже недостаточно ставить себя наравне с другими и доказывать это познание на практике через справедливость и человеколюбие – в нём рождается отвращение к сущности этого жалкого мира, выражением которой является его собственное существование. Он добровольно выбирает целомудрие, чтобы отрицать продолжение рода в будущих поколениях, и этим сделан первый шаг к упразднению воли. Если бы все люди так её отрицали, воля к жизни вообще прекратила бы существовать. Затем аскеза усиливается. Добровольная бедность, поиск отталкивающего и вызывающего отвращение – чтобы умертвить волю; явление воли, тело, едва поддерживается, практикуется пост, даже мучения и самоистязания, пока воля, живущая в теле, полностью не угаснет, даже если её проявление ещё связано с жизнью последней нитью. Самоубийство, как особая форма утверждения воли, не допускается.

Вместо беспокойства, которое прежде гнало человека от цели к цели, его теперь наполняет полный покой. Остаётся только познание, воля исчезает, для человека больше нет мотивов. Шопенгауэр симпатизирует индийским аскетам, буд-

дийскому учению о прекращении страданий через выход из пёстрого мира жизни (сансары) и погружение в бессознательное (нирвану), а также аскетическим элементам христианства – хотя в его старческой морали нет положительной цели, ради которой упразднение низшего было бы нравственной задачей.[25]

§9. Гербарт

В отличие от субъективного идеализма Фихте и возрожденного спинозизма Шеллинга, опираясь на реалистический элемент кантовской философии, а также на учения элеатов, Платона и Лейбница, Иоганн Фридрих Гербарт (1776—1841) разработал философскую доктрину, которую сам он, исходя из её преобладающего характера, назвал реализмом. Философию он определяет как обработку понятий. Логика направлена на ясность понятий, метафизика – на их исправление, а эстетика в широком смысле, включающая в себя этику, – на дополнение понятий ценностными определениями. Логика Гербарта в принципе совпадает с кантовской.

Метафизика Гербарта основывается на предпосылке, что в формальных понятиях, данных опытом, особенно в понятии вещи с множеством свойств, в понятии изменения

[25] Для этого потребовалось бы (как пытался сделать Фрауэнштедт) подчеркнуть изначальную связь «воли» с «интеллектом», присущую ей с самых ранних ступеней.

и в понятии «Я», содержатся противоречия, которые требуют их преобразования. В устранении этих противоречий Гербарт видит подлинную задачу спекуляции. Бытие, или абсолютная позиция, не может мыслиться как нечто, отягощенное противоречиями, поэтому эти понятия не могут оставаться неизменными; с другой стороны, оно должно мыслиться так, чтобы могло объяснить эмпирически данную видимость, ибо сколько есть видимости, столько же указаний на бытие. Таким образом, эти понятия, хотя их нельзя сохранить в прежнем виде, нельзя и полностью отвергнуть, а следует методически преобразовать.

Противоречия в понятии вещи со множеством свойств вынуждают предположить, что существует множество простых реальных сущностей, соединенных вместе, каждой из которых присуще одно простое качество. Противоречия в понятии изменения приводят к теории самосохранения как устойчивости вопреки нарушению при взаимном проникновении простых реальных сущностей. Противоречия в понятии «Я» требуют различения апперципируемых и апперципирующих представлений. Взаимное проникновение и единство представлений, однако, доказывают простоту души как их носителя.

Душа есть простая, непространственная сущность, обладающая одним простым качеством. Её местоположение – отдельная точка в середине мозга. Когда органы чувств подвергаются воздействию, и движение через нервы передается

в мозг, душа проникается простыми реальными сущностями, находящимися в её ближайшем окружении; её качество тогда осуществляет самосохранение против нарушения, которое она испытала бы от каждого из этих других простых сущностей, обладающих качеством, частично или полностью противоположным её собственному; каждое такое самосохранение души есть представление. Все представления сохраняются, даже после того как причина, их вызвавшая, перестала существовать.

Если несколько представлений одновременно находятся в душе и они частично или полностью противоположны друг другу, они не могут беспрепятственно сосуществовать; столько из них должно быть заторможено, то есть стать бессознательными, сколько составляет интенсивность всех представлений, за исключением самого сильного. Это количество торможения Гербарт называет «суммой торможения». Каждое представление тем больше несет на себе часть суммы торможения, чем оно слабее. На соотношения интенсивностей представлений и на законы изменения этих соотношений опирается возможность и научная необходимость применения математики в психологии.

Эстетика Гербарта, важнейшей частью которой является этика, независима от теоретической философии. Эстетические суждения возникают из удовольствия или неудовольствия, связанного с определенными отношениями, а этические суждения – особенно из тех, что связаны с отношения-

ми воли. Ценность нравственной воли следует искать не в целях, не в благах, к которым следует стремиться, а в форме воли. Но прежде чем её можно определить, необходимо понимание того, что безусловно ценно и должно считаться законом. Только через оценку ценности, независимую от всякого хотения, обосновывается право закона повелевать.

Суждения относятся к отношениям воли, поскольку речь идет о её форме, и они образуют систему нравственных образцовых понятий, или практических идей. На согласие воли с нравственным суждением вообще направлена идея внутренней свободы; на взаимные отношения актов воли одного лица – идея совершенства; на приятное согласие воли одного с волей другого – идея благорасположения или любви; на избежание неприятного конфликта, возникающего при одновременном направлении нескольких воль на один и тот же объект, направлена идея права; на устранение неприятного неравенства при одностороннем благодеянии или причинении зла – идея воздаяния или справедливости.

На этике, определяющей цели, и на психологии, указывающей средства, основывается педагогика, как и учение о государстве. Государство, по своему происхождению являющееся обществом, защищенным силой, призвано воплотить все этические идеи как общество, одушевленное одной из них. Понятие Бога, для обоснования которого Гербарт приводит телеологическое доказательство, приобретает религиозное значение в той мере, в какой определяется этиче-

скими предикатами. Всякая попытка теоретической разработки философского учения о Боге несовместима с метафизикой Гербарта.

Мелкие философские сочинения и статьи Гербарта, а также его научное наследие изданы Г. Гартенштейном в 3 томах, Лейпциг, 1842. Его полное собрание сочинений издано Г. Гартенштейном в 12 томах, Лейпциг, 1850—52; 2-е изд., Гамбург, 1883; 1893, 13-й том: дополнения и приложения. Полное собрание сочинений в хронологическом порядке издано Карлом Кербахом, т. 1 и 2, Лейпциг, 1882, 1885 (больше не выходило в этом издательстве, Veit u. Co.), т. 1 и след., до настоящего времени 8, Лангензальца, 1887 (критически выверенный текст с указанием вариантов и пагинации предыдущих изданий). Педагогические сочинения изданы Отто Вильманом в хронологическом порядке с введениями, примечаниями и сравнительным указателем, 2 т., Лейпциг, 1873 и 75, 2-е изд. 1880; те же изданы с биографией Бартоломэ в «Библиотеке педагогических классиков», 2 т., 2-е изд., 1877.

«Herbartische Reliquien» (Реликвии Гербарта). Дополнение к полному собранию сочинений Гербарта, изд. Циллером, Лейпциг, 1871 (содержит письма, статьи и афоризмы). Р. Циммерман, «Неизданные письма Гербарта и к нему», Вена, 1877.

О жизни Гербарта пишет Гартенштейн во введении к своему изданию мелких философских сочинений и статей Гер-

барта, т. 1, Лейпциг, 1842. Далее Фойгт, «В память о Гербарте. Слова, произнесенные 28 октября 1841 г. на открытом заседании Королевского немецкого общества в Кёнигсберге», Кёнигсберг, 1841. Иоганн Фридрих Гербарт, «Воспоминание о Гёттингенской катастрофе 1837 года, посмертное издание» (изд. Тауте), Кёнигсберг, 1842. Ф. Г. Т. Аллин, «О жизни и сочинениях И. Ф. Гербарта, вместе с обзором литературы его школы», в: «Zeitschrift für exacte Philosophie», изд. Аллином и Циллером, т. 1, вып. 1, Лейпциг, 1860, стр. 44 и след.

К биографии Гербарта: Занио, «В память о Гербарте как учителе Кёнигсбергского университета» в «Herbartische Reliquien», стр. 1—19. Ф. Бартоломэ, «И. Фр. Гербарт, жизнеописание», Лангензальца, 1875. Г. А. Хенниг, «Иог. Фр. Гербарт», Лейпциг, 1876, 2-е изд. 1877. Иог. Смидт (бывший бургомистр Бремена), «Воспоминания об И. Ф. Гербарте», в 1-м томе издания сочинений Гербарта под ред. Кербаха, стр. XXIII—XXXVI. К. Кербах, «Педагогический семинар И. Ф. Гербарта в Кёнигсберге», «Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik», I, 1894.

О философской позиции Гербарта и отдельных его доктринах содержится множество критических замечаний в различных сочинениях и трактатах Бенеке, Тренделенбурга, Халибауса, Ульрици, Франца Гофмана, Лотце («О онтологии Гербарта», в: «Журн. филос. и др.», т. 11, 1843), Фехнера («К критике основ метафизики Гербарта», в: «Журн. филос.

и др.», т. 23, 1853), Циммермана и других философов, которые будут упомянуты ниже. Некоторые сочинения и статьи, служащие для разъяснения учения Гербарта, принадлежащие Дробишу, Штрумпелю, Гартенштейну и другим ученикам Гербарта, перечислены в разделе V этой части. В последнее время появились, среди прочего:

П. Й. Х. Леандер, «О философской позиции Гербарта», Лунд, 1865. Ф. А. Ланге, «Основы математической психологии: попытка выявления фундаментальных ошибок у Гербарта и Дробиша», 1865. К. Фр. В. Л. Шульце, «Отношение Гербарта к Канту, раскрытое через основные понятия их философий», дисс., Гёттинген, Луккау, 1866. Герман Лангенбек, «Теоретическая философия Гербарта и его школы, а также относящаяся к ней критика», Берлин, 1867. Вильгельм Шахт, «Критико-философские очерки», вып. 1: «Гербарт и Тренделенбург», Арау, 1868 (ср. Возражения Й. Бергмана в «Филос. Ежемесячниках», т. I, 1868, с. 237—242). Э. Ф. Вюнекен, «Естественный закон души», Ганновер, 1869. Э. Отто Захариас, «О некоторых метафизических разногласиях между Гербартом и Кантом», дисс., Росток, Лейпциг, 1869. Рихард Квебикер, «Метафизические воззрения Канта и Гербарта на сущность души», Берлин, 1870. Юлиус Кафтан, «Долженствование и бытие в их соотношении: исследование критики Гербарта», Лейпциг, 1872. Г. Зибек, «Сходства психологических учений Аристотеля и Гербарта», дисс., Галле, 1872. Д. Бургер, «Этика по принци-

пам учения Гербарта», Амерсфорт, 1872. Алессандро Паоли, «Практическая философия Гербарта», Турин, 1873. В. Рейн, «Управление, обучение и дисциплина у Гербарта в их взаимосвязи», Айзенах, 1873. Ф. Ландерль, «Свобода воли с точки зрения Гербарта», гимназическая программа, Кремсмюнстер, 1874. Теодор Липпс, «К онтологии Гербарта», дисс., Бонн, 1874. К. А. Тило, «Заслуги Гербарта перед философией», лекция, Ольденбург, 1875. Т. Фогт, «Критика этики Гербарта Лоттом и ответ Гербарта», Вена, 1875. Р. Мартин, «Последние элементы материи в естествознании и метафизике Гербарта», Криммичау, 1875. В. Дробиш, «О развитии философии благодаря Гербарту», акад. Лекция, Лейпциг, 1876. К. С. Юст, «Развитие кантовской этики Гербартом», Айзенах, 1876. М. Лацарус, «Речь о Гербарте при открытии его памятника в Ольденбурге», Берлин, 1876. Г. А. Хенниг, «И. Ф. Гербарт: к столетию со дня рождения, изложение его жизни и педагогического значения», Кириц, 1876. Р. Циммерман, «Периоды в философском развитии Гербарта», Вена, 1877. Г. Шнайдер, «Метафизические основы психологии Гербарта: изложение и критика», дисс., Эрланген, 1877. П. Хольфельд, «О практической философии Гербарта», Нойвид, 1877. Эрнст Катцер, «Моральное доказательство бытия Бога у Канта и Гербарта», дисс., Лейпциг, 1877. Й. Капезиус, «Метафизика Гербарта в её историческом развитии и месте», Лейпциг, 1878. Страшевский, «Гербарт, его жизнь и философия по новейшим

публикациям», в: «Rev. philos.», т. 7, 1879, с. 514—526, 645—673. А. Шварце, «Место философии религии в системе Гербарта», дисс., Галле, 1881. Г. Гольцман, «Понятие религии в школе Гербарта», в: «Журн. Науч. Теол.», 1882. Альб. Шёль, «К критике философии религии Гербарта», Лейпциг, 1883; он же, «Философское учение И. Ф. Гербарта о религии по источникам», Дрезден, 1884. О. Гостинский, «О значении практических идей Гербарта для общей эстетики», Прага, 1883. О. Флюгель, «Новая атака на философию религии Гербарта (О. Пфлейдерер, „Философия религии“, I, 1883)», в: «Журн. Точ. Филос.», XIII, 1884, с. 276—304. Г. Фрее, «Учение Гербарта о человеческой душе, изложенное его собственными словами», Бернбург, 1885. Ф. Диттес, «Обзор педагогики Гербарта, его психологии, его этики; критика педагогики Гербарта», в: «Педагогиум», ежемес. Журн. Воспит. И обуч., 1885, вып. 7—10 (резкая критика Гербарта); см. Также: Хр. А. Тило и О. Флюгель, «Диттес о практической и теоретической философии Гербарта», Лангензальца, 1886; см. Также «Журн. Точ. Филос.», т. XIV, 1886. О. Крюгер, «К критике этики Гербарта», гимназическая программа, Хемниц, 1886. О. Фольц, «Метафизические основы психологии Гербарта и их оценка д-ром Диттесом», Гютерсло, 1886. А. Росинский, «Критика доказательств гербартовского реализма в пользу субъективности содержания восприятия», Лейпциг, 1887. В. Остерман, «Главнейшие заблуждения психологии Гербарта и их педагогические последствия»,

Ольденбург, 1887; он же, «К вопросу о Гербарте: слово в ответ г-ну О. Флюгелю (Остерман о психологии Гербарта, Лангензальца, 1887)», Ольденбург—Лейпциг, без года. К. А. Тило, «Исследование учения Гербарта об идеях в связи с возражениями Лотта, Гартенштейна и Штейнталя», в: «Журн. Точ. Филос.», т. XV, 1887, с. 225—257, 341—354.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.