

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Рецензия на книгу: А. В. ГУЛЫГА. ШЕЛЛИНГ. М.:
Молодая гвардия, 1982. — 317 с.

В. В. Лазарев
(Институт философии АН СССР)

В историко-философских исследованиях сложились очень различные подходы к проблеме целостности учения Шеллинга, особенно в отношении установления характера связи между ранним и поздним его учением: имеем ли мы перед собой одно или два совершенно различных учения, одну или две системы мысли, одного Шеллинга или двух? Может быть, даже трех? (Аналогичные вопросы и поныне ставятся относительно Канта и Фихте). Что касается Канта, то отметим, что автор при рассмотрении эволюции Шеллинга не раз проводит интересные сопоставления со взглядами Канта. Он считает, что Шеллинг испытал влияние великого мыслителя при формировании морального императива (с. 30), при первоначальной характеристике своего идеала общественного устройства (с. 90), и у Канта же «он заимствовал тезис — искусство преодолевает разрыв между природой и свободой — это промежуточная сфера, обладающая качествами и того и другого» (с. 92).

В ранний, натурфилософский период своего творчества Шеллинг — рационалист-натурфилософ, исполненный познавательного оптимизма, вооруженный передовыми правовыми идеями Великой французской буржуазной революции, сторонник объективного научного подхода, диалектически обобщивший естественно-научные данные своего времени, предвосхищающий дальнейшие открытия. С этим согласны все. Что же касается позднего Шеллинга, создателя так называемой «позитивной» философии, и относительно характера связи этой философии с первоначальной, «негативной» (т. е. рационалистической), — налицо мнения весьма и весьма расходящиеся и разноречивые: одни считают, что произошел безусловный и радикальный разрыв во взглядах мыслителя, другие видят здесь дальнейшее продвижение, возведение на высшую ступень все тех же первоначальных принципов.

А. В. Гулыга пытается выявить то, что составляет цельность всего учения Шеллинга, полагая, что своеобразный монизм системы может и должен быть объяснен из принципов, пронизывающих ее от начала до конца. Имеет смысл в этой связи устранить одну неровность в проведении автором книги такой линии исследования. Мысль Шеллинга, что неорганическая природа как таковая «не существует» (с. 108), порождает в читателе превратное впечатление, будто философ приходит к полному устранению или отрицанию неорганической природы

вообще. Между тем для Шеллинга и органическая природа вне связи с неорганической также «не существует». Он определенно борется — и здесь виден отблеск этой борьбы — против метафизического разрыва между этими двумя свободными формами, против односторонностей витализма и механицизма, выступает за единство диалектического взгляда на природу, пронизанную противоречиями и «живущую» ими. Рассматриваемое в целом неорганическое уже есть, по Шеллингу, органическое и в высшей своей потенции с необходимостью переходит в органическое в собственном, более узком значении слова; то и другое вместе опять-таки представляют собой, в сущности, не безнадёжно разведённое и затем лишь механически присоединяемое одно к другому, а органическое единство, выражающее как целостность неживой природы, так и вообще всей — неживой и живой, вместе взятых.

В период создания философии тождества начался отход мыслителя от системы, развивавшейся им самим в юные годы, и А. В. Гулыга в общем верно толкует характер обозначившегося сдвига у Шеллинга, хотя социально-классовый подтекст процесса ушел у него, к сожалению, в тень. У Шеллинга намечился отход от натурфилософии, это так. Однако к ней он временами будет еще обращаться; он «прощается с философией природы, не с самой природой — с ней он не разлучится никогда. Он поворачивается лицом к делам человеческим, он видит в них продолжение творчества природы. Он меняет сферу интересов — не принципы» (с. 132). Здесь же заложен прообраз перехода от негативной философии к позитивной: первоначальные интеллектуальные импульсы продолжают действовать и при переходе ко «второй» философии, и в ней самой.

Поздний Шеллинг все же не исключает натурфилософию как начало и основание всей своей системы; и в подтверждение того, что первоначальные ритмы раннего учения действительно удержаны в позднем, А. В. Гулыга приводит ряд характерных высказываний Шеллинга (с. 267—270, 280) и, между прочим, такое: «Вначале органическое с трудом отделяется от неорганического, поскольку каждая последующая ступень удерживает что-то от предыдущей... Внеорганическая материя утверждает свою субстанциональность, в органическом она все больше опускается до акциденции» (с. 281). Похожий взгляд распространяется Шеллингом на статус и судьбу натурфилософии в целом. Как начало и как «реальное», по сравнению с надстраиваемой ей над нею и продолжающей ее «идеальной» философией (трансцендентальным идеализмом, философией искусства, философией тождества), натурфилософия ниже по своему достоинству», но зато она «первична», и вся его система «частично в этом отношении может быть названа натурфилософией» (с. 189). Если у Гегеля природа есть отчуждение от духа и противоречия в ней заменены противостояниями противополо-

ложностей, то у Шеллинга природа остается ранним обнаружением и реализацией «абсолюта», и развитие противоречий составляет главный нерв ее совершенствования (см.: Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX в. М., 1976. С. 219—239).

Философствование абстрактно, эзотерично, искусство же конкретно и экзотерично; проблема приближения философии к общезначимости и общепонятности ставится и решается Шеллингом в рамках философии искусства. В ней А. В. Гулыга отмечает: 1) историческое чутье мыслителя (он пытается расположить эстетические категории с учетом исторического развития искусства); 2) понимание прекрасного как совпадение духовного и материального (и в этом Шеллинг выше Гегеля, рассматривающего прекрасное лишь как обнаружение духа); 3) Шеллинг разделяет с романтиками культ природы (который, ставя акцент на моральной стороне дела, этим особенно импортировал российскому эстетическому мирозерцанию XIX в., проникнутому моральным пафосом).

Вся философия, считал Шеллинг, должна быть ориентирована на действительность, — если угодно, и на повседневную, — но приближение к ней происходит не таким уж легким и прямым путем: неизбежны утраты, приходится порой отступить, чтобы достигнуть новых рубежей. У Шеллинга произошло несомненное отступление, связанное с его углублением в религиозную проблематику: «В Иене, будучи изолированным, — сообщает он в письме Виндишману от 16 января 1806 г., — я думал не о жизни, а о природе, на ней сосредоточивались все мои размышления. С тех пор я понял, что религия, публичная вера, жизнь в государстве — вот ось, вокруг которой все вращается, и именно сюда надо приложить рычаг, чтобы встряхнуть мертвую человеческую массу» (с. 131).

А. В. Гулыга отмечает, что, распроставшись с натурфилософией, мыслитель все-таки удержал «душу» ее, натурфилософский метод, и в своем спиритуализме оставался в немалой мере натуралистом. В природе, по мнению Шеллинга, заложена материя, «бессознательная часть бога»: отсюда, из основы бога начинается его бессознательное творчество, становление духа начинается с материи. Бог Шеллинга изначально материален, сознание существует в нем как потенция. Не следует с порога отвергать подобные идеи, говорит исследователь: «замените бога природой, и отпадут все возражения. В конце концов дело не в терминах» (с. 191). Мысль Шеллинга движется вокруг пантеистических тезисов, хотя автор едва ли прав, считая, что Шеллинг периода «философии откровения» завершает свою жизнь так, что «ушел из жизни пантеистом» (с. 287). Это все же преувеличение, согласиться с этим выводом трудно.

В книге указан важный мотив отхода от натуралистических размышлений: науке нужен нравственный ориентир. Из внешней природы она не может его почерпнуть, он принадлежит

другой сфере, возвышающейся над естественной, — «второй» природе человека, поскольку он не только природное существо, но и существо общественное. Не вина, а большая беда Шеллинга в том, что нравственное сознание в Германии начала XIX в. было еще во многом погружено в религиозное и смешано с последним, лишь немногие, более передовые мыслители могли выделить и выпутать нравственное сознание из этой смеси. Шеллинг не мог еще в полной мере развести эти формы сознания. Вместе с тем он видел необходимость перехода от натурфилософской к нравственной проблематике, и А. В. Гулыга стремится не оправдать, а объяснить интеллектуальную перестройку Шеллинга на путь нравственно-религиозных исканий. Однако социально-политическая сторона дела несколько ушла в тень, и в этом недостаток авторского анализа.

Натурфилософия, считает Шеллинг, заложила фундамент для дальнейшего конструирования, нельзя без конца пребывать на этом голом фундаменте, на нем надо строить здание, для которого он, собственно, так сказать, еще дом бытия человека, не оплот его существования, в отличие от предшествующей философии — «негативной», концептуально осваивающей «сущность», в которой заключена лишь абстрактная возможность человеческого бытия, а не действительность, надо построить позитивную философию.

В первой части этого учения, в философии мифологии, повторяются те же формы продвижения, которые в принципе были разработаны в натурфилософии. Реальный и идеальный ряды и приведение их к тождеству (искусство — религия — абсолютная философия) воспроизводятся здесь как объективность первоначального искусства (образец его — миф, характеризующийся тождеством бытия и мышления, погруженностью сознания в бытие, отсутствием рефлексии), затем как субъективность христианской религии и потом как их объединение, здесь бытие — самосознание — единство того и другого. Здесь низшая ступень порождает из себя высшую и ею начинает определяться, претерпевая при этом преобразование и возвышение, ибо в прежнем виде она оказывается ограниченной.

Но далее, в «Мировых эпохах», Шеллинг погружается в религиозные искания и разглагольствует о боге. Это в определенной мере отход от ранее завоеванных позиций в сторону консервативных взглядов, и факт этот бесспорен (с. 210). А. Гулыга пытается исследовать его особенности, чтобы не утратить и удержать реальное содержание, скрывающееся под религиозной оболочкой. Ведь «Шеллинг не апологет современной ему церкви, скорее критик, еретик. Он намерен превзойти ее же собственными средствами, как читаем «Фауста» (там же), усматривая за рассуждениями о боге и сатане человеческие смыслообразования и проблемы. Здесь А. В. Гулыга все же преувеличивает рациональность содержания религиозных

исканий Шеллинга. Передовая немецкая общественность тех лет жила иными проблемами, искала иных решений, пошла вперед, а поздний Шеллинг повел назад.

Протестантизм отвергал всю предшествующую рациональность (богословско-схоластическую, сервильную), отвергал «человеческий» разум во имя «божественной» мудрости, обретаемой верой; таким путем происходила своего рода «чистка» сознания. Мыслитель призывает встать на тот же протестантский путь, но пытается применить в более развитых и явно не соответствующих прежним условиям способ, выработанный реформацией (с. 222). Шеллинговы лекции «Всёобщее введение в философию» (1821) превращаются в выведение из круга наличной философии: он хочет возвыситься над всеми философскими системами, превзойти всякое существовавшее до сих пор философствование. Но эти порывы и поиски Шеллинга не смогли породить плодотворных результатов.

Кроме нарастающей идеалистической ориентации, у Шеллинга налицо момент, который важно отличать от нее, — момент, присущий собственно-творческому подходу, необходимый для обобщения достигнутой уже ступени натурфилософского рассмотрения и перехода к более высокой ступени. Достигнуть последующей ступени не удастся без полного представления о предыдущей. А. В. Гулыга дает почувствовать (с. 280) проблему, с которой столкнулся Шеллинг: надо не просто перейти, как это он уже сделал, к новому типу философствования, не просто «декларировать», но обосновать необходимость этого шага, «всю незыблемую последовательность перехода негативной философии в положительную» (с. 285).

В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг продемонстрировал способность стремительно переноситься на новые и новые уровни созерцания посредством рефлексирования над произведенным интеллектуальным опытом, над способом производства мысли, превращая «как» в «что», способ интеллектуального действия в предмет рассмотрения. Теперь он ставит задачу подвергнуть рефлексии весь предшествующий способ натурфилософского мышления, показать, как его превзойти, реализовать теоретически то, что он практически уже совершил. Для этого нужен предмет — в данном случае натурфилософия, охватывающая, по Шеллингу, содержание всей рациональной философии, или философия негативная: «положительная философия не может обойтись без нее и включает ее в себя» (с. 285), — включает в себя, по известной формуле диалектики, «в снятом и сохраненном виде». Такова мысль Шеллинга, проливающая свет на отношение его к собственному своему прежнему философствованию.

Исторически сложилось так, что поздний Шеллинг до сих пор в исследованиях о нем был едва ли не целиком отдан на откуп теософии и мистике. Упускалось из виду, что у него в

этот период при всем несомненном крене к мистицизму частично восстанавливается интерес к проблеме материи, в которой (а не в разуме) он усматривает изначальное тождество материального и духовного и «внутренний центр преобразования» (с. 201). Он воздает хвалу «реалистической» позиции, даже говорит о бесспорном преимуществе, приоритете «реализма» перед идеализмом (там же). Но эта тенденция, подчеркиваем, все же осталась у позднего Шеллинга недостаточно развитой.

Все же прочтение позднего Шеллинга представляет достижение автора книги, хотя он и не избежал некоторых преувеличений. Материалистическим пантеистом поздний Шеллинг, однако, подчеркнем, не стал, хотя молодой Шеллинг и был на пороге этого учения. Односторонним представляется нам и освещение причин прекращения чтения Шеллингом лекций в Берлине в начале 40-х годов XIX в., начатых им с целью «искоренения» влияния младогегельянцев. Автор сводит, по существу, дело к тому, что прекращением чтения лекций Шеллинг выразил свой протест против того, что суд в его тяжбе с плагиатором Паулюсом стал на сторону последнего (см. с. 278). Но ведь надо иметь в виду, что передовая общественность немецкой столицы бойкотировала с возмущением антигегелевскую пропаганду Шеллинга. Вспомним оценки лекций Шеллинга молодым Энгельсом, во его замечательных памфлетах «Шеллинг и откровение», «Шеллинг — философ во Христе»! Жаль также, что библиография при книге довольно скудная, и в ней почти отсутствуют работы советских историков философии о Шеллинге, в том числе — и работы по очень важному вопросу: о влияниях Шеллинга на разных русских мыслителей XIX в. Автор уделил этому вопросу сам немало внимания, но довольно односторонне: он перенес акцент с ранних, наиболее прогрессивных работ Шеллинга на поздние, и очень трудно согласиться с ним, когда он утверждает, будто Шеллинг повлиял на формирование Чаадаева и славянофилов, и относит к числу русских философов, на которых Шеллинг оказал большое воздействие, не столько Велланского и Павлова, сколько Вл. Соловьева и ... врача Гааза.

Но в целом книга А. В. Гулыги — заметное явление в нашей литературе, не богатой пока философскими биографиями, тем более такими, исполнение которых обладает явными литературными достоинствами. Во втором издании каких-либо существенных изменений в текст, к сожалению, не внесено.