

ШЕЛЛИНГ — КЛАССИК, ПОСТМОДЕРНИСТ И СОВРЕМЕННОК

«Суха теория, мой друг,
а древо жизни пышно зеленеет»
(И. Гете)

1. Возрождение Шеллингом гераклитовской версии бытия

Вряд ли будет ошибкой предположить, что Постмодерн¹ начался в недрах немецкой философской классики. Обычно их границу определяют фигурами Гегеля (самый «классический классик») и его ученика и современника С. Кьеркегора, выступившего против разума и отказавшегося работать в классических философских категориях. Но в этой связи, на наш взгляд, более привлекателен и интересен Шеллинг. Именно он — переходная фигура на стыке двух качественно отличных эпох философствования — классики и постмодерна. Шеллинг был не только представителем, но и первым историком немецкой классической философии [см.: 3]. Именно он впервые попытался осмыслить вклад, который внесла классика в развитие мировой философской мысли.

Попытаемся более аргументированно определить место Шеллинга у истоков философии постмодерна. Он нас будет интересовать 1) как предвестник востребования современной философией гераклитовской онтологической концепции; 2) как критик классического рационализма и 3) как первый «Анти-Гегель», противопоставивший панлогизму философскую систему открытого типа.

Шеллингова онтология разворачивается сначала во вполне традиционном ключе. В своей ранней работе *Философские письма о догматизме и критицизме* (1795) Шеллинг, на первый взгляд, тяготеет к объективному началу и при этом пытается совместить принципы учений Канта и Фихте со Спинозизмом. «Основная задача каждой философии заключается в решении проблемы наличного бытия мира» [9, с. 63].

Наличное бытие (как то, что «есть вообще, т.е. в пространстве и во времени») Шеллинг отличает от *действительного* (того, что «существует в ощущении, что действует на меня и на что я оказываю обратное воздействие») и от *сущего* («того, что *есть* абсолютно, посредством самого себя, независимо от всех временных условий») [9, с. 60]. Философ также замечает, что в «высказывании об абсолютном бытии мы подставляли наши грубые понятия действительности, а в лучшем случае — чистое, но значимое лишь в мире явлений и вне его совершенно пустое, понятие *наличного* бытия. В наш эмпирический век эта идея казалась совершенно забы-

той, но она продолжала жить в системах Спинозы и Декарта, а также в бессмертных трудах Платона в качестве самой священной идеи древности» [9, с. 60].

Называя свой век «эмпирическим», Шеллинг по-своему фиксирует изменение содержания категории бытия (от объективного к субъективному). Философию, исходящую из примата объективного начала, он называет догматизмом, а идущую от субъекта — критицизмом, высшее положение которого — «я существую!» Шеллинг объясняет, что обыденному сознанию дана множественность вещей, распадающаяся на противоположность сознания и мира, субъекта и объекта; и философское знание должно разрешить эту противоположность, установив единство субъекта и объекта. (Более того, сама философия возможна лишь при разделении мира на объект и субъект, она — результат *действия* субъекта. И догматизм и критицизм имеют одну и ту же проблему: тождество субъекта и объекта; оба считают это тождество целью, объектом деятельности, практическим постулатом. Но оба направления отличаются друг от друга характером практического решения, духом постулата: догматизм видит решение проблемы в абсолютном *состоянии*, а критицизм считает ее *бесконечной* задачей; первый требует неограниченной пассивности субъекта, а второй — неограниченной активности. Главная цель в критицизме — стремление к безусловной свободе и бесконечной деятельности [9, с. 82–83].

Таким образом, по Шеллингу, догматизм и критицизм в равной мере суть учения о тождестве, они одинаково монистичны, но критицизм есть *система свободы*, а догматизм имеет противоположный характер.

В *Письмах* можно также обнаружить и первые ростки если не критики, то оценки предшествующего рационализма. Разум, воплощенный в теоретическом знании, не может полностью реализоваться ни в догматизме, ни в критицизме (ибо ни тот, ни другой не в состоянии достичь абсолюта в качестве объекта, т.к. «абсолютный объект не терпит наряду с собой субъекта, а теоретическая философия основана именно на противоположности между субъектом и объектом»). Тем не менее Шеллинг не сомневается в том, что конечный человеческий разум так же необходим, как и высший разум, а предназначение и «интерес философии состоит в том, чтобы пробудить разум от его дремы» [9, с. 85]. Но философствующий разум уже оказался перед выбором: «отказаться от объективного, интеллигибельного мира, либо от субъективной личности, [...] либо от абсолютного объекта, либо от абсолютного субъекта — от свободы воли» [9, с. 86]. «Альфу и омегу всякой философии составляет свобода!» — напишет Шеллинг Гегелю 4 февраля 1795 года [10, с. 76]. Именно через категорию свободы у

Шеллинга впоследствии будет реализована *идея становления* (как разворачивания Абсолюта в мир, так и становления «позитивной» философии).

В *Письмах о догматизме и критицизме*, приветствуя грядущий («эмпирический») XIX век, Шеллинг уверенно отмечает, что «наш дух чувствует большую свободу, возвращаясь от умозрения к наслаждению природой и к ее исследованию. [...] Идеи, до которых возвысилось наше умозрение, перестают быть предметом досужих занятий, слишком утомляющих наш дух; они становятся законом нашей *жизни*, и, переходя в жизнь и существование, превратившись в предметы *опыта*, они навсегда освобождают нас от утомительного занятия убеждаться в их реальности путем умозрения, априорно.

Не жаловаться будем мы, а радоваться тому, что наконец оказались на перепутье [...]» [9, с. 87–88].

Предчувствование новой эпохи — эпохи постмодерна — отчетливо проступает в последующих трудах Шеллинга. Существование, жизнь, опыт, эмпирия, становление и другие свидетельства разворачивания абсолюта будут рассмотрены Шеллингом прежде всего в *натурфилософии* и в *истории философии*. Более того, он станет решать проблему единства — множества не так, как раньше (субстанция — модусы), а по иному: разворачивание мира модусов, их становление и сосуществование.

Таким образом, мы можем предположить, что если онтология Гераклита (бытие как процесс) есть плод его «стихийной» диалектики, то и онтология Шеллинга также является результатом его собственного «естественного» диалектического метода.

2. «Естественная» диалектика Шеллинга как предпосылка параллелизма его натурфилософии и истории философии

Натурфилософия Шеллинга была передовым явлением своего времени, ее унитарные идеи вдохновляли естествоиспытателей и в какой-то мере предвосхищали их открытия (например, электромагнетизма Х. К. Эрстедом, синтетической теории света Л. де Бройлем). *Первый* унитарный принцип — природа едина, в ней нет разобщенных субстанций; «вся материя внутренне едина и по существу представляет собой тождество» [13, с. 339]. *Второй* унитарный принцип — изменение и развитие природы. Природа — не только продукт, но и продуктивность, «абсолютная деятельность» восхождения от низшего к высшему. Натурфилософии Шеллинг не изменял никогда и до последних своих дней старался следить за ходом дел в естествознании.

Успехами естественных наук и глубиной унитарной натурфилософии объясняется, пожалуй, и «естественность» диалектиче-

ского метода Шеллинга. Сам философ, рекомендуя изучение своей *Системы трансцендентального идеализма*, отмечает, что в этой работе всякий может найти «уже полное применение того метода, который позже был употреблен в еще большем масштабе» [17, с. 115]. При этом, полагает Шеллинг, достаточно легко убедиться в том, что этот метод был для него «в такой степени свойственным, прямо-таки естественным», что он даже «не мог хвалиться им, как своим изобретением», но именно поэтому он и не мог «позволить похитить его» у себя или «согласиться с тем, чтобы кто-либо другой хвалился его изобретением» [18, с. 115].

Действительно, нам «легко убедиться» в том, что Шеллинг не делает культа из своего «естественного» диалектического метода. Более того, можно даже заметить, что этот метод стал у него действенным орудием не только для проникновения в природную эмпирию, но и для осмысления всего богатства истории философии: «естественность» натурфилософской диалектики позволила наилучшим образом отразить многообразие и динамику историко-философской эмпирии. (Надо сказать, что сам параллелизм так и не был объяснен Шеллингом, видимо, тоже из-за «естественности» для него эмпирии любого рода).

Можно рассмотреть некоторые моменты параллелизма шеллинговских натурфилософии и истории философии.

1. В природе, как известно, Шеллинг исходит из факта движения и развития, из «мирового закона» дуализма (полярности). «Без противоречия не было бы ни движения, ни жизни, ни прогресса» [12, с. 219], говорил он. При этом Шеллинг рассматривает противоположности не как присоединенные друг к другу логическим актом, а, напротив, показывает *становление* противоположностей. История философских учений в изложении Шеллинга также отличается динамичностью различных тенденций и направлений философской мысли. Довольно быстро пройдя через «конфронтации» догматизма и критицизма, рационализма и эмпиризма, материализма (в его терминологии — реализма) и идеализма, Шеллинг не делает решительных ставок ни на одно направление. Сам факт «борьбы» систем Шеллингом не превозносится, для него важнее факт их «асистазии», т.е. брожения и разнообразия философских воззрений и систем, факт их *существования* в истории. Именно из «асистазии» «негативных» философских систем и рождается «позитивная» философия как бесконечное философствование, отражающее бесконечное разворачивание Абсолюта в природу, историю и дух. Каждая философская система является для своего времени наиболее авторитетным выражением соответствующей ступени развития духа; каждое учение по-своему оригинально, «содержит момент развития». Здесь нет побед и поражений в том смысле, как их нет во взаимодействии и сосуще-

ствовании всех систем жизнедеятельности в человеческом организме. В истории философии, утверждает Шеллинг, «ни одна система не была напрасной» [11, с. 516], а гибель одной системы вовсе не означает конца философствования.

2. Шеллинг хочет видеть и познавать природу не со стороны, не извне, а «встав на точку зрения самой природы» [2, с. 80—81], не привнося в нее своей субъективности, света своего разума. И эта же позиция, а именно изложение истории философии с точки зрения самой философии как единого целого, избавляет его от субъективизма в подходе к историко-философскому материалу (что, кстати, выгодно отличает его от Гегеля как историка философии, не избежавшего искажений и логических натяжек).

3. В натурфилософии Шеллинг поставил перед собой задачу — привести в *систему* «все обломки великого целого природы» [8, с. 12]. Он имел в виду «обломки» общего знания о природе. В истории философии — то же стремление: довести до единой универсальной всеобъемлющей системы «моменты истины» прошлых философских учений, но не путем их линейной логизации, а через естественное их разворачивание во времени. Поздний Шеллинг окончательно приходит к тому, что такая система 1) *относительно диапазона*, охвата включает в себя все «знаемое и познаваемое», что она совершенно полна и ничего не исключает; 2) *относительно метода*, является созданной не посредством «субъективной рефлексии» конечного Я над собой, а посредством «внутренней эволюции принципа»; она есть «совершенно объективное» [14, с. 370] изображение того процесса, который совершает абсолют и в конце которого он постигает сам себя; 3) *относительно формы* такая система конструктивна за счет идеи процессуальности [17, с. 120]. Все величие философии, по Шеллингу, «состоит именно в том, что она никогда не будет завершена» [9, с. 58]. «Разве можно, — писал он, обращаться с вечно живым, постоянно развивающимся, никогда не покоящимся явлением так, как будто бы оно было уже замершим, готовым наличным предметом, на который можно наложить свой штемпель, как на продукт мануфактуры?» [Цит. по: 6, с. 209].

Факт множественности систем в истории философии составляет особое своеобразие универсальной, «позитивной» философии. В ней ничто не может иметь «частного понимания» [12, с. 209], «ничто не может познаваться изолированно от целокупности философского движения мысли» [там же]: отдельное положение (или отдельная система) получает свой смысл и свою истину только в связи с целым, а, следовательно, в системе. Но в *системе качественно иного плана*, в которой отдельные системы не уничтожаются, а органически существуют вместе и посредством этого сосуществования создают «воззрение, которое лежит превыше всех отдель-

ных» [15, с. 213]. Речь идет о достижении новой качественной определенности, целостность которой представляет большую организованность, чем сумма составляющих её элементов-систем.

4. Обоснование новой системности, а также исследование истории философского знания Шеллинг осуществляет в своих эрлангенских лекциях (1821—1826), разъясняя разницу между «негативной» и «позитивной» философией.

«Позитивная» философская система выстраивается Шеллингом на ее сравнении с единым организмом. Шеллинг не первый прибегает к подобной аналогии. Но до него посредством идеи организма решалась проблема генезиса природы, а Шеллинг решает проблему *генезиса знания*. Именно это и составило качественно иной, новый этап систематики, позволивший Шеллингу пояснить соотношение философии и истории философии («позитивной» философии и истории ее «негативных» систем). Во-первых, с точки зрения Шеллинга, особенности живого организма позволяют как нельзя лучше объяснить своеобразие универсального «организма» истинной философии: в живом организме реализуется принцип свободы, хотя и не устраняется действие закономерностей, т.е. сходные процессы протекают во всех живых организмах, но протекают уникально, индивидуально. Аналогично реализуется единство общего и единичного в философии: сходные проблемы поднимаются конкретными философами, которые свободно излагают их в своих индивидуальных системах. Во-вторых, организм рождается целостным, но понимание целостности должно быть глобальным — целостность не отдельных организмов, как конечных продуктов природы, а целостность самой природы как производящего организма. Целостность «позитивной» философии у Шеллинга приближается к целостности производящей природы. Неглобальное понимание целостности (а к идее целостности, считает Шеллинг, впервые пришла греческая философия в лице Платона, но практические усилия воплотить ее привели к трансформации идеи целостности в идею «последней философии») философской системы приводит к обречению таковой на конечность, неспособность к развитию, на «финализм».

* * *

Шеллинг ясно осознавал необходимость перехода от плюрализма философских систем к философии в новом смысле слова. Но он при всей глубине своего диалектического мышления постоянно стремился избегать «следования положений», логических категорий, так как был убежден в том, что именно логические понятия, их система наиболее опасны для свободной философии, толкают ее к завершенности, конечности. Конструкция развивающейся, *вечно открытой системы философии* представляется Шеллингом достаточно отчетливо. Все дело, однако в том, что

ему, отказавшемуся от классического рационализма и его логических средств познания, в попытке убедить современников в необходимости кардинальной перестройки всей философии пришлось прибегнуть к интеллектуальной интуиции.

Мысли Шеллинга в эпоху всеобщего «системосозидания» звучали непонятно, например, когда он утверждал, что «ничто не может быть более невыносимым, чем деспотизм узких умов, способных терпеть наряду со своей системой никакой другой» [9, с. 58], что всякий, кто решает, что его система завершена, в то же мгновение перестает быть творцом и превращается в орудие своей системы (намек на Гегеля). Главное для Шеллинга — видеть бесконечность знания, стремиться к свободе как высшему достоинству философии. «Всё наше знание навсегда останется *философией*, т.е. вечно прогрессирующим знанием, высшими или низшими степенями которого мы обязаны лишь нашей любви к мудрости, т.е. нашей свободе» [9, с. 58]. Такая философия останется вечно непонятной для каждого, «кто является рабом системы» [9, с. 58–59].

Шеллинг уверял, что его системе «не угрожает опасность потерять свое значение перед лицом великих проблем современности и исчезнуть как дым, наоборот, прогрессирующий жизненный опыт и всё новые пути познания придают ей новую силу и мощь» [Цит. по: 1, с. 259]. Но современники решительно не усматривали у Шеллинга никакой системы вообще, а только — один «дым». Только сейчас, когда «дым» непонимания и тенденциозности в отношении Шеллинга понемногу рассеялся, можно сказать, что его идея *незавершенной системы философии* действительно относится к «светлым, как образ Паллады, мыслям» (Энгельс)².

Таким образом, Шеллинг — вполне постмодернист, потому что бытие природы и бытие духа (натурфилософия и история философии) понимаются им как вечное становление и взаимодействие, как процесс.

3. Шеллинг как критик рационализма и первый «Анти-Гегель»

Обычно, когда речь заходит об антирационалистической реакции на философию Гегеля, чаще всего вспоминают Артура Шопенгауэра и Сёрена Кьеркегора. Например, в одном из наиболее удачных и интересных учебников последнего времени читаем: «Тезису рационалистов о разумности мира иррационалисты (А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Ницше) противопоставили — и не без оснований — противоположный: мир неразумен; человеком управляет не разум, а слепая воля, инстинкт, страх и отчаяние. Первым против Гегеля выступил А. Шопенгауэр (1788—1860)» [4, с. 85].

Шопенгауэр изложил свои взгляды в сочинении *Мир как воля*

и представление (тт. 1—2, 1819—1844), где утверждал, что в основе алогичного и неразумного мирового жизненного процесса лежит действие слепой, бессознательной силы — воли к жизни. (Она бессмысленна и обесмысливает человеческую жизнь: каждый обречен на смерть. В противовес классической традиции, рассматривавшей действительность в качестве системы, жестко детерминированной определенным упорядочивающим началом (разумом, Богом, совокупностью механических законов и др.), мир оценивается как «хаотический поток жизни», неудержимо активный жизненный универсум).

Если речь идет только о «воле», иррационализме, то в творчестве Шеллинга эти мотивы проявились по крайней мере десятилетием ранее. Достаточно обратиться к его *Философским исследованиям о сущности человеческой свободы* (1809): происхождение мира из абсолюта не может быть объяснено рационально, ибо это — иррациональный первичный факт, коренящийся не в разуме, а в воле с ее свободой. Вслед за Я. Бёме и Ф. Баадером Шеллинг различает в боге самого Бога и его неопределимую основу, которую он называет «бездной» или «безосновностью» (Ungrund) и которая есть нечто неразумное и темное — бессознательная воля. В силу наличия этой темной стихии происходит раздвоение абсолюта, акт самоутверждения свободной воли, отделения от универсального божественного начала — иррациональное грехопадение, которое невозможно понять из законов разума и природы.

Поскольку воля как изначальное иррациональное хотение непостижима разумом, она не может быть предметом философии, понимаемой как *рациональное* выведение всего сущего из исходного принципа. Называя такую рационалистическую философию (в том числе и свою философию тождества, и философию Гегеля) «негативной», Шеллинг и ставит перед собой задачу построения «позитивной» философии, которая бы раскрывала самооткровение бога в *существовании, в его бесконечном разворачивании* в природный и духовный мир. Постигая бога как цельную, свободную и высшую сущность, такая философия может избежать «финализма», конечности рационалистических («негативных») философских систем и стать универсальной бесконечной философией.

Надо заметить, что в самом общем смысле иррационалистические тенденции прослеживаются на протяжении всей истории философии, например, в средневековой мистике, противостоящей рационалистическим претензиям схоластики. А рационализму Нового времени, о котором идет речь, равно противостоят «философия чувства и веры» Ф. Г. Якоби, «позитивная» философия Ф. Шеллинга, концепции А. Шопенгауэра и С. Кьеркегора — *все они* представляют собой своеобразную реакцию на рационализм немецкой классической философии, в частности, панлогизм философии Гегеля.

Кстати, сам Шеллинг в мюнхенских историко-философских лекциях (1827) отмечает: «[...] я наилучшим образом отдаю должное Якоби, признавая, что из всех философов Нового времени он больше всех ощущал потребность в исторической философии (в том смысле, как мы это понимаем). Ему с юных лет было присуще нечто отвращавшее его от системы, которая сводит всё *только* к разуму, исключая свободу и личность. [...] Если бы он продолжал идти по этому пути, *он* раньше всех пришел бы к понятию исторической философии» [7, с. 532–533]. И далее: «Якоби был твердо уверен в том, что рациональные системы в конечном итоге по существу ничего не объясняют (подобно тому как геометрия, собственно говоря, ничего не объясняет или просто утверждает: это *так*). [...] С самого начала Якоби отличался высоким устремлением к духовному, можно даже сказать — к сверхчувственному, его натуре не хватало только противоположного. Ибо духовное может быть истинно достигнуто лишь в отношении к недуховному [= рациональному — *И.Ф.*] и посредством его преодоления. *Всё замкнутое в себе, пусть даже оно избрало лучшее, — в философии от лукавого*» [7, с. 538–539]. Шеллинг убежден, что «философия, не сохраняющая свою основу в отрицательном и стремящаяся, *минуя* его, т.е. непосредственно, прийти к положительному, божественному, погибает в конце концов от неизбежного духовного оскудения» [7, с. 538]. В подобном «научном оскудении» Шеллинг, не без сожаления, усматривает «подлинный характер философии Якоби».

Таким образом, в дистанцировании и противостоянии классическому рационализму первыми стоит назвать Якоби и Шеллинга, но никак не Шопенгауэра и уж тем более не юного Кьеркегора (1813–1855)³. Шеллинговы историко-философские лекции относятся к 1827 г., а основные труды Кьеркегора датированы 40-ми годами XIX века (*Или-или, Страх и трепет*, 1843; *Философские крохи*, 1844). Не в 14 же лет он, как о том пишут энциклопедии в статье *Кьеркегор*, «критиковал Гегеля за “объективизм”», «пытался противопоставить гегелевской объективной диалектике принципиально иную — субъективную (“экзистенциальную”) диалектику», даже «высмеивал попытки рационализации веры в гегелевской философии»?!

Современники (а они у Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Кьеркегора в сущности одни и те же) явно недооценили Шеллинга и его идеи кардинальной перестройки философии. Но если уж и присваивать кому-либо «почетное звание» Анти-Гегель, то надо восстановить справедливость и не руководствоваться по отношению к Шеллингу ярлыками вроде «философствующий букинист» (Мехелет), «философский Калиостро» (М. Шлейден) или «Шеллинг — философ во Христе» (Ф. Энгельс). Современников надолго плени-

ла логическая стройность философской системы Гегеля, за что ему прощались многие другие «грехи». Шеллингова критика Гегеля продолжительное время толковалась ими весьма поверхностно и однозначно: как правило, в ней усматривали лишь проявление личной неприязни после ссоры философов. В действительности же эта критика опиралась на глубокие теоретические основания.

Шеллинг в своих историко-философских лекциях 1827 г. выступает уже как вполне зрелый «Анти-Гегель». Здесь наиболее ярко осуществлена им критика гегелевского рационализма, панлогизма, «финализма» его философской системы, вызванных, как считает Шеллинг, изменой Гегеля «естественному» диалектическому методу.

Центральным пунктом расхождений между Шеллингом и Гегелем выступает вопрос об основаниях и пределах применимости рационалистической методологии. Все предшествующие системы рационализма, согласно Шеллингу, переоценивая способности разума, дедуцировали из него бытие, при этом в свою рефлексию включали только сущность, а не существование. Шеллинг вполне прав, полагая, что понятие о вещи еще не есть сама вещь. Рационализм, по его мнению, обречен на дуализм сущности и существования. Принцип тождества мышления и бытия он также считал основанием дуализма, так как этот принцип, по Шеллингу, обладает действительностью только в понятии, т.е. в качестве простой идеи, чуждой существованию. Философская система Гегеля, утверждает Шеллинг, не в состоянии постичь действительное существование из-за того, что сфера чистого мышления претендует на то, чтобы «понятие было всем и ничего не оставляло бы вне себя» [18, с. 146]. Невозможность постижения существования обусловлена также тем, что методом познания является (Шеллинг цитирует Гегеля) «лишь движение самого понятия, но при условии, что понятие есть всё и его движение есть всеобщая абсолютная деятельность» [18, с. 146 – 147].

Учение о самодвижении логического понятия Шеллинг характеризует как «первую фикцию гегелевской философии». Гегель уверяет, что понятие обладает самодвижением, на самом деле двигаться вперед его побуждает философ. «Понятия как таковые существуют только в сознании, объективно рассмотренные, они не предшествуют природе, а следуют за ней. Гегель лишил их естественного места, поставив их в начале философии» [17, с. 140].

Второй «фикцией», по Шеллингу, явилось так называемое «отпадение» идеи, или переход к природе. У Гегеля мышление разворачивается само по себе, до появления природы, до всякого времени. И остается совершенно непонятным, как идеальное затем превращается в реальное, как мысль создает мир, логика — природу. По Шеллингу, этот переход «не является больше диа-

лектическим, а некоторым иным, для которого в чисто рациональной системе нет ни одной категории» [16, с. 213]. Шеллинг указывает, что природа у Гегеля есть «противостоящий логическому мир», она «начинается там, где кончается логическое», являясь таким образом только «агонией понятия» [18, с. 173]. В том месте, где логика подходит к своим границам и должна перейти от идеи к природе, логическая нить обрывается, и появляется, по выражению Шеллинга, «мерзкая широкая канава», образуя самое порочное место, «которого достигла здесь гегелевская философия и которое не было предусмотрено в начале логики» [18, с. 175].

Шеллинг таким образом, защищая природу, указал на имеющееся противоречие между методом и системой Гегеля, на отсутствие в ней посредствующих звеньев перехода от логики к познанию природы, а также на ограниченность диалектической логики Гегеля.

Всем известно, что диалектик Шеллинг все время отказывал в доверии логике. Для него всегда оставалась очевидной и естественной взаимообусловленность диалектики и историзма, а также несовместимость диалектики и логики. Логика для Шеллинга только абстракция, полностью оторванная от действительности. (Именно это его убеждение и лежит в основе его критики гегелевской методологии). Также является общеизвестным фактом, что подлинным создателем диалектической логики явился Гегель. И Шеллинг признает это так: «У Гегеля нельзя отнять заслугу, что он хорошо понял логическую природу той философии, которую он стал разрабатывать» [17, с. 126]. Если бы он на этом остановился, считает Шеллинг, всё было бы в порядке, но он вознамерился придать логике всеобщее значение. Его ошибка — панлогизм. Между тем, «в логике нет ничего, изменяющего мир» [17, с. 153]. Гегелевская диалектическая логика, как логика всеобщего и необходимого, как логика теоретического познания, ограничена для применения на эмпирическом уровне (в том числе для историко-философской эмпирии) именно в силу своей всеобщности и неприложности к единичности и случайности эмпирии.

Диалектика Шеллинга применяется *только на уровне эмпирии*: она метод его натурфилософии и истории философии. И та, и другая от этого во многом выигрывают в смысле «естественности» и объективности: природа не превращается, как у Гегеля, в «гербарий сухих трав» (выражение Шеллинга), а в истории философии ни одна система не толкуется тенденциозно и не выглядит «напрасной».

Шеллингова диалектика родом не только из натурфилософии, но и отчасти из романтизма: истинная сущность мира, единство его противоположных сторон и тенденций открывается лишь философу и поэту в порыве гениального вдохновения или интуиции. Но именно благодаря этому Шеллинг, в отличие от Гегеля, не от-

резал себе путь к «специфической логике специфического предмета» (Маркс). Упрекая Гегеля в том, что его логика есть «лишь продукт завершенной идеи» [18, с. 151], Шеллинг уверяет, что логика, являясь «абсолютной основой всего реального», «является точно так же реальной и объективной наукой; у нее есть еще и богатство конкретного мира, как чувственного, так и духовного» [18, с. 156]. У Гегеля же, по словам Шеллинга, «логика как одна, именно идеальная, часть философии противопоставляется другой, *реальной*» [18, с. 157].

Шеллингово требование необходимости «реальной» логики, а не самодвижения логического понятия для постижения действительности, многообразия эмпирии (в частности, историко-философской), основано на ином, в сравнении с Гегелем, понимании историзма. Шеллинг идет от факта, даже прибегает к индуктивизму Ф. Бэкона, критикуя гегелевскую методологию; Гегель — от абсолютной идеи. У Гегеля историческое в конечном счете станет жертвой логического, у Шеллинга — наоборот. У Гегеля в гораздо большей степени развита философия истории и «философия истории философии», что неизбежно порождало произвольное конструирование в изложении истории философии. Шеллингова же историко-философская концепция не приобретает вида логической схемы, но и не имеет строгих (по-гегелевски) очертаний, что затрудняет ее анализ и что современники Шеллинга оценили не более как усилия «философствующего букиниста». Тем не менее именно отсутствие схематизма и панлогизма позволило Шеллингу избежать различного рода мистических натяжек в изложении истории философии.

Историко-философская концепция Шеллинга явилась не простым «попутным» результатом в ходе выстраивания им модели «позитивной» философии, а, напротив, определила всю ее суть. А это, в свою очередь, и позволило стать Шеллингу истинным «Анти-Гегелем».

Более того, историко-философская концепция Шеллинга явилась ключом к современному типу философского и (см. ниже) общенаучного мышления. Сам способ «объяснения» Шеллинга с историей философии оказался совершенно новым. Тип гегелевской модели осмысления истории и истории философии таков: современность — это необходимый продукт предшествующего развития; всё лучшее, абсолютно истинное существует сейчас, прошлое — лишь подготовка современности. Гипноз этой гегелевской модели оказался очень впечатляющим и сильным на фоне многовекового опыта всей рационалистической традиции. (Эта же модель перекочевала позже и в «марксизм-ленинизм»). Шеллинг идет иным путем. Современность не только продукт и результат прошлого, все события в ней также и *самоценны*, их нельзя выстраивать в линию вообще; «всё полезно, ничто не напрасно». Философия — многооб-

разие мнений и точек зрения, многоголосие подходов и позиций, составляющих не хаотический конгломерат идей и не их механическую сумму, а — гармоническую целостность бесконечного разнообразия систем. Диссонанс в этой гармонической целостности возникает лишь тогда, когда какая-нибудь одна философская система начинает претендовать на роль «единственно верной» (Шеллинг имел в виду прежде всего гегелевскую систему, а мы можем приложить это мнение и к «марксизму-ленинизму»).

По Шеллингу, философия может существовать только в форме истории философствования, она должна быть бесконечным и свободным биением мысли. Он развивает взгляд на философию как единую тотальную *систему открытого типа*, сущности которой свойственна «неразложимость», но состоящую из совокупности отдельных, возникающих в истории, систем. Эти системы обозначаются им как «негативные», ибо они стремились к объяснению бытия исходя из логических взаимосвязей, из сущности, и, в связи с традициями классического рационализма, неизбежно оказывались конечными и замкнутыми.

Открытие Шеллинга состоит в следующем: философия уподобила себя науке и по ее парадигме искала общее, искала *сущность*. Сущность была найдена немецкой классикой, и потому классика завершилась. Завершилась Гегелем и шеллинговой «философией тождества» — вывод, сделанный самим Шеллингом, вполне объективен. Но кроме сущности всегда еще остается *существование*, и философия, по Шеллингу, должна заниматься именно этим. Шеллинг как бы стимулировал развитие постклассической философией ее основных идей (случайного, самоценного, оригинального, уникального, иррационального, гениального и т.д.).

Таким образом, Шеллинг — постмодернист в том плане, что:

1) его концепция бытия гораздо ближе к гераклитовской версии, чем к парменидовской (и это произошло в основном благодаря натурфилософии и «естественности» диалектического метода), ведь разлом классики и постмодерна проходит как раз по линии онтологии;

2) Шеллинг — критик традиционного рационализма, в частности гегелевского. Но даже когда он обращается к вере или интеллектуальной интуиции, он отдает разуму должное, не отбрасывает его как разочаровавший органон познания;

3) Шеллинг также критик панлогизма, вынуждавшего все системы философии двигаться к неизбежному «финализму», к конечности и замкнутости. Философия уже постигла сущность, и гегелевская философия в этом смысле — наилучший, традиционный *«результат»* (а не *«процесс»*). Но существование продолжается, поэтому сохраняется и возрождается всякий раз потребность его познания.

4) Шеллинг ценит эмпирию всякого рода, он — сторонник «ре-

альной логики» самого эмпирического существования;

5) наконец, Шеллинг не «системосозидатель» в традиционном смысле (из-за чего не был понят современниками), его концепция *развивающейся, открытой системы единого знания о едином мире* делает его даже не постмодернистом, а нашим современником.

Единственное, от чего не отказался Шеллинг на волне признания самоценности эмпирии, *существования*, так это от Абсолютных ценностей — Добра, Истины, Красоты. Они у него остаются в центре, не отесняются на периферию господством сиюминутного, повседневного и обыденного, что стало символом XX века. В то время как другие критики рационализма впадают в глубокий пессимизм (Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше), Шеллинг остается оптимистом, благоговей перед *целостностью* природы, мирового духа, вечным и бесконечным разворачиванием Абсолюта в природный и духовный мир.

4. Вместо заключения: идеи Шеллинга и современность

Современная философская ситуация характеризуется формированием нового философского этоса, становление которого условно обозначают как движение от метафизики «единого» (иерархически соподчиненного) к метафизике «многообразного» (взаимно — равно — дополнительного) [см.: 5, с. 43—44].

Новый «постсовременный» тип философствования стремится найти такую конфигурацию «многого», в которой коалиция единства достигалась бы не за счет унификации и подавления особенного, а через его свободное развитие и максимальную актуализацию, взаимодействие и взаимодополнительность уникального. На пути к этому типу философствования шеллингова историко-философская концепция сыграла далеко не последнюю роль.

Движение от метафизики «едино-всеобщего» к метафизике «множественного» имеет несколько следствий: 1) признание равноправия единичного между собой, преодоление дихотомных разделений (главного — неглавного, исторического — неисторического, перспективного — тупикового и т.д.); 2) переосмысление понятия «единства», которое престаёт быть единством «всеобщего», а становится единством «многообразного»; связывающей тканью единого является уже на «всеобщее» (главное, передовое, господствующее, центральное, магистральное и т.д.), а своего рода «магнитное поле» всеобщего взаимодействия, исключающего по своей сути наличие какой-либо иерархии, субординации и соподчинения; 3) переосмысление понятия «развитие», которое все больше понимается прежде всего как усиление степени многообразия того или иного качества.

На основании названных следствий в философии истории, например, высказывается предположение о назревшей замене прин-

ципа «снятия» принципом «взаимодополнения». Не диалектическое отрицание старого качества новым (независимо, носит ли это прогрессивно-линейный характер, как у Тюрго и Кондорсе, или имеет вид круговоротной цикличности, как у Шпенглера и Тойнби), а сопрягающе-дополняющее соразвитие нового и старого — вот что предполагает новый, «постсовременный» философский и исторический этос. Новое не исключает старое, а, напротив, оживляет и дополняет его, не превращая его лишь в собственную предпосылку. Модель метафизики «множественного» исходит из спонтанности, самоценности всего единичного, его скрытой многомерности, невозможности оценки по критерию большей или меньшей значимости или шкалирования по принципу «более высокое — менее высокое». «Ничто не напрасно», учил Шеллинг. Только сейчас, похоже, мы усваиваем это, чтобы выпутаться из тягчайшей антиномии: смысл жизни любить пуще самой жизни или жизнь любить больше, чем ее смысл.

Становление и развитие в XX веке так называемой неклассической науки привело ученых к осознанию ущербности расчленения единого знания о едином мире. На волне стремления подвести единую основу под разрозненные фрагменты обыденного опыта и научного эмпирического знания возникла *синергетика*. Можно сказать, что если классика всё это уже суммировала в плоскости диалектической логики как *сущность*, то синергетика желает того же, но только не в «плоскости», а в «объемности» всего *существования*.

Синергетика представляет собой междисциплинарное направление исследований, она основана на идеях целостности мира и знания о нем (в том числе донаучного, научного и нетрадиционного), взаимосвязи хаоса и порядка, системности нового типа и т.д. Синергетика дает новый образ мира, который сложно организован и постоянно открыт, то есть является не ставшим, а становящимся, не просто существующим, а непрерывно возникающим миром, который к тому же эволюционирует по нелинейным законам, полон неожиданных поворотов⁴ и т.д.

Синергетика как новая парадигма характеризуется тремя ключевыми идеями: 1) нелинейность; 2) самоорганизация; 3) открытые системы. Нелинейность означает многовариантность и равнозначимость до некоторого момента массы эмпирических явлений. Если в классической науке Ньютона, Лапласа, Гегеля случайность выглядела как нечто несущественное, порой мешающее узреть закономерность, а эволюция выглядела как процесс, лишенный отклонений, возвратов и побочных линий, как чистый детерминизм, то Шеллинг как раз и современен тем, что у него нет ничего «напрасного» ни в природе, ни в истории духа. Ярче всего нелинейность шеллингова мышления проступает в историко-философской концепции. Состояние «асистазии» философских систем, по Шел-

лингу, есть необходимейшее условие для возникновения «настоящей системы», ибо «потребность в гармонии приходит сначала из дисгармонии» [15, с. 210]. И в синергетике хаос, беспорядок, случайности, необходимые для рождения нового, рассматриваются как конструктивные начала, как основа для процесса развития.

Вся «позитивная» философия у Шеллинга выглядит как открытая нелинейная система, которая сама себя разворачивает, сама себя организует и выстраивает (а не её выстраивают с помощью логики). И в синергетике реализуется подход к различным элементам мира (природным, социальным, политическим и т.д.) как к самоорганизующимся системам на базе их же собственных естественных тенденций эволюции. Шеллингова «реальная логика реального предмета» выглядит предвестницей данного принципа синергетики. Благодаря ей Шеллинг всегда как бы стоит на точке зрения самой системы, а не разглядывает ее извне, из субъективной «дали».

* * *

Таким образом, суть философской системы Шеллинга можно понять исходя именно из его историко-философской концепции, а не из приписываемой ему мистики, в которую он якобы впал на старости лет.

В.В. Лазарев, автор одной из монографий о Шеллинге считает, что философу не под силу оказалось выйти из пределов «абсолютной философии» в сферу практики, что «при выходе Шеллинг “ошибся дверью”» [2, с. 176], и практика для него «была не разумной деятельностью, а безумной верой, непосредственным опытом мистического созерцания абсолютного существа» [2, с. 176].

Шеллинг, может, и «ошибся дверью», не став стопроцентным материалистом. Зато он открыл множество иных «дверей», и «ключом» к этим «дверям» послужила историко-философская концепция. Идеи Шеллинга инициировали практически все направления европейской философии XX века, а многие из этих идей переходят с нами в XXI век.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 — Понятие постмодерна, используемое в данной статье, уместно будет раскрыть через сравнение философских традиций, идущих от доктрин Парменида и Гераклита. Философия Парменида замещает разумом власть и могущество богов, поскольку определяет **бытие** в качестве силы абсолютной мысли, которая удерживает мир от погружения в хаос, обеспечивая ему надежность и стабильность. Бытие характеризуется Парменидом как нечто единое, неподвижное, устойчивое и вечное, пребывающее за миром чувственных вещей.

Именно эта парменидовская версия бытия определила **классическую** философскую тенденцию к выведению изменяющегося из неизменного, многого из единого, существования из сущности и т.д. Философы-классики описывали не столько *процесс*, сколько *результат*, подвергая его соответствующей рациональной систематизации. Рационалистическое мышление не могло не свестись к оттачиванию приемов и методов описания *порядка, устойчивых связей, конечных*

форм, необходимых отношений, формировавших мир эмпирических вещей.

Поэтому в рационалистической философии преобладающими стали логические формы мышления, а отсюда, в свою очередь, возникли неизбежные требования *системности* изложения проблем, соблюдения строгой логической последовательности, четкой постановки цели, наличия исходного принципа философствования и обязательного возвращением к нему после разворачивания системы etc. Гегелевская философская система — самый яркий и совершенный образец всего европейского рационализма. Гегель по праву представляет собой вершину «диалектики понятий», поскольку «впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса» (Энгельс), используя и обогатив парменидовскую традицию рационализма.

Отход от парменидовской версии бытия собственно и обозначил начало философии **постмодерна**. В свое время концепция Парменида получила предпочтение потому, что выглядела более стабильной и обнадеживающей по сравнению с гераклитовской, предполагающей, что бытие по своей сути есть вечное *изменение, процесс, движение, развитие*. (И сам Гераклит в истории рационалистической философии оценен как основоположник стихийной диалектики, а не онтологии).

Востребование гераклитовской версии *бытия как становления* было обусловлено определенной истощенностью установок на постижение бытия как чего-то сущностного, неизменного, субстанциального, объективно-реального. Прежде всего это было связано с изменением самого содержания бытия: после Декарта («мыслью, следовательно, существую») бытие утрачивает статус объективности, и его интерпретация осуществляется через посредство субъекта. Человек, его сознание, его проблемы и жизнь стали восприниматься как единое и истинное бытие, бытие самого субъекта — осмысливаться в акте самопознания, а разум — считаться условием единства «Я» и мира.

Активность разума, его познавательная динамика обусловили дальнейшее понимание *бытия не как результата, а как процесса*.

Идея бытия как *становления* в философии постмодерна реализовывалось как в плане описания бесконечно (и порой бессмысленно) текущей жизни — существования, — так и в плане объективирования мысли, находящейся в становлении, понимаемом уже не как поиск соответствующих содержанию форм, а совершенно иначе. Получил начало процесс «критики разума». Согласно вновь возобладавшему мнению, «природа» мысли не передается в полной мере посредством логико-категориальной аранжировки, эмоциональное богатство восприятия и мышления только страдает от «упорядочивания в систему». Философия постмодерна как бы отказывает разуму в претензиях на поиск истины, не признает подчинения мышления заданным формам и законам, отвергает «системосозидание».

Более того, отвергнув веру во всеислие разума, присущую Возрождению и Просвещению, надежды на «разумное» и оптимальное устройство мира, она и вовсе отказала разуму в доверии. Это случилось уже в XX веке; XIX век еще не был готов решительно расстаться с верой в разум, хотя и дал яркие образцы его «критики». Проблемы форм передачи смысла трансформируются в проблемы герменевтики, толкования, бесконечного множества интерпретаций. Главное место в постмодерне приобретают не высшие ценностные идеалы (Бог, Красота, Добро, Истина), а мир повседневности, эмпирические случайности, рассеянность существования, сиюминутные интересы. На первый план выступает все уникальное, неповторимое, индивидуальное, гениальное.

² — Энгельс квалифицировал таким образом лишь натурфилософию Шеллинга.

³ — «[...] “Анти-Гегелем” называли современники и другого крупнейшего мыслителя-иррационалиста первой половины XIX столетия — датского философа и теолога С. Кьеркегора» — читаем в том же учебнике [4, с. 85].

⁴ — См. **Князева Е. Н.** *Случайность, которая творит мир // Философия и жизнь, 1991, № 7. Когда это издание впервые попало в руки автора данной статьи, то, читая, он не мог избавиться от мысли, что все излагаемые идеи уже давно ему знакомы от ... Шеллинга.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Гулыга А. В. *Шеллинг*. — М.: Мол. гвардия, 1982, 317 с.
2. Лазарев В. В. *Шеллинг*. — М.: Мысль, 1976, 199 с.
3. Филина И. А. *Шеллинг как историк философии*. Автореф. дисс. ... канд. филос. н. — Киев, 1991.
4. *Философия: Учебник для высших учебных заведений* — Ростов н/Д.: Феникс, 1997, 357 с.
5. Фисун А. А. *Постсовременный философский этос и философия истории: контуры новых измерений // Матеріали III Харківських Міжнародних Сквородинівських читань: «Філософія: класика і сучасність»*. — Харків, 1996, С. 43—44.
6. Фишер К. *История новой философии*. — СПб., Т.7, 1905, 893 с.
7. Шеллинг Ф. В. Й. *К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.:* в 2-х тт. — М.: Мысль, Т.2, 1989, С. 387—560.
8. Шеллинг Ф. В. Й. *Введение в умозрительную физику*. — Одесса, 1833.
9. Шеллинг Ф. В. Й. *Философские письма о догматизме и критицизме // Шеллинг Ф. В. Й. Соч. ... Т.1, 1987, С. 39—88.*
10. *Aus Schellings Leben. In Briefen*. — Leipzig: Hirzel, Bd.1, 1869, 484 S.
11. Schelling F. W. J. *Darstellung des philosophischen Empirismus // Schelling F. W. J. Werke*. Auswahl in 3 Bd. — Leipzig: Eckardt, Bd.3, 1907, 935 S.
12. Schelling F. W. J. *Die Weltalter // Schellings sämtliche Werke*. 1 Abth. — Stuttgart-Augsburg, Bd.8, 1861.
13. Schelling F. W. J. *Frühschriften*. — Berlin: Akad.-Verlag, Bd.1, 1971, 512 S.
14. Schelling F. W. J. *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie // Schellings sämtliche Werke.. 2 Abth.* — Stuttgart-Augsburg, Bd.1, 1856.
15. Schelling F. W. J. *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft // Schellings sämtliche Werke.. 1 Abth.* — Stuttgart-Augsburg, Bd.9, 1861.
16. Schelling F. W. J. *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Cousen // Schellings sämtliche Werke.. 1 Abth..* — Stuttgart-Augsburg, Bd.10, 1861.
17. Schelling F. W. J. *Zur Geschichte der neueren Philosophie // Ebenda. 1 Abth.* — Stuttgart-Augsburg, Bd.10, 1861.
18. Schelling F. W. J. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. — Leipzig: Reclam, 1975, 222 S.