

10. См. об этом: *Jones J.* On Aristotle and Greek Tragedy. London, 1962.
11. *Wiles D.* Mask and Performance in Greek Tragedy: From Ancient Festival to Modern Experimentation. Cambridge University Press, NY, 2007. С. 205.
12. См. Об этом: *Vovolis T. Zamboulakis G.* The acoustical Mask of Greek tragedy // The face, the mask of the actor: Methodica 2003. Stockholm: Dramatiska Institutet, 2004.
13. См. об этом: *Catenaccio C.* Masks in the Oxford Greek Play: Theory and Practice. URL: www.didaskalia.net/issues/8/12.
14. *Wiles D.* Mask and Performance in Greek Tragedy: From Ancient Festival to Modern Experimentation. Cambridge University Press, NY, 2007. С. 286.

В. А. КУПРИЯНОВ

СТАНОВЛЕНИЕ И ПРОБЛЕМАТИКА ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ В РАННЕМ ТВОРЧЕСТВЕ ШЕЛЛИНГА

В тексте рассматривается возникновение в творчестве Ф. Шеллинга тематики философии природы. Раскрываются те, основные проблемы, которые ставятся философом перед натур-философией, и конкретная методология работы с ними. Как ожидается, мысли Шеллинга могут оказаться интересны и востребованы в ситуации современного научного и экологического кризиса. *Ключевые слова:* немецкий идеализм, философия природы, догматизм, трансцендентализм, природа, наука, познание, дух, материя, свобода, рефлексия.

«Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt.
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte.
Bis zum Erguss der ersten Lebenssaft
.....
Herauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verfängt sich wiederschafft,
Ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer horen Leben!» [1].

F. W. J. von Schelling

В ситуации современного глобального экологического кризиса и экспансии научно-исследовательского мышления становится очевидна радикальная проблематичность как классического новоевропейского понимания отношения природы и человека, так и самой природы в качестве естественнонаучной предметности. Постепенно наука пересматривает свои методологические установки и видоизменяет понимание своего предмета. Традиционное отношение к природе как к чуждой и противостоящей человеку субстанции, на покорение и освоение которой претендует научно познающий человек, заменяется сегодня моделью диалога и сосуществования человека и окружающей его природной среды. Возникает своего рода «сращение» внутри устоявшейся субъект-объектной корреляции, поскольку исследовательский проект понимается как неотделимый от ценностных ориентиров самого ученого. В этом контексте, т.к. ситуация проблематизации научного мышления может иметь наряду с чисто теоретическим и исторический горизонт рассмотрения, весьма продуктив-

ным оказывается историко-философское рассмотрение тех научных и философских позиций, которые когда-то уже были выработаны, но со временем отвергнуты как антинаучные. Ведь зачастую наука забывает свои собственные истоки, которые, тем не менее, могут послужить актуальной базой для расширения и пересмотра существующих неработающих схем и ориентиров. Наследие немецкого идеализма представляется в этом смысле важнейшим и интереснейшим источником для поиска таких подходов, которые могут послужить своего рода альтернативой и ответом на многие уже неудовлетворяющие сегодня позиции и подходы. Философия природы Ф. Шеллинга оказывается одной из наиболее разработанных и актуальных для современности попыток создания всеобъемлющей теории природы и обоснования естествознания. Задачей работы будет рассмотреть ключевую проблематику натурфилософии Шеллинга самого раннего периода его творчества и показать сам процесс возникновения структурной единицы философии природы в составе системы Шеллинга. Тем самым предполагается, что будет проведена демонстрация актуальности этой натурфилософии в контексте современного поиска основы естественных наук и нового понимания природы как конституирующего их предмета. Методом же нашего исследования остается выработанный в историко-философской науке XIX в. историко-генетический подход. Таким образом, в рамках заявленной задачи и метода работа распадается на две части: историческую и текстологическую.

Предпосылки формирования философии природы в работах до 1797 г.

Самые первые работы Шеллинга, относящиеся еще к периоду его обучения в Тюбингене, были посвящены критико-историческому истолкованию библии. Однако уже в студенческие годы юный мыслитель зачитывался Кантом, Гердером, Лессингом и Рейнгольдом. И когда на интеллектуальном небосклоне Германии неожиданно возшла звезда Фихте, Шеллинг стал, пожалуй, самым ярким и вдохновенным его последователем и толкователем. Это произошло в 1794 году, когда Фихте при поддержке (в том числе и Гёте) становится профессором Йенского университета. И еще до своего приезда в Йену (18 мая) в начале того же 1794 он публикует рецензию на «Энезидем» гёттингенского скептика Шульце (одного, кстати, из будущих учителей Шопенгауэра), где высказывает кредо своей философии [2]. Шеллинг сразу же, еще находясь в Тюбингене, откликается на фихтевские идеи. Первой его собственно философской работой стала статья, законченная к 4 сентября 1794 г., под названием о «О возможности формы философии вообще». «Читая предисловие, — пишет известный историк философии Р. Гайм, — можно подумать, что автор уже давно думал то же, что и Фихте, и что он нашел в сочинении этого последнего лишь подтверждение своих самостоятельно сложившихся воззрений» [3]. Несколько позже к январю 1795 года Шеллинг знакомится с содержанием «Основания общего наукоучения» Фихте, по поводу чего пишет в письме к Гегелю следующее: «Я прочитал его (Фихте — В. К.) и подумал, что мои пророчества тоже имели некоторые основания. Теперь я работаю над трудом по этике а la Спиноза. В ней должны быть даны все высшие начала философии, в которых могли бы быть объединены теоретический и практический разум.... Я достаточно счастлив от одной лишь мысли, что я один из первых, приветствующих Фихте — нового героя в стране Истины. Бог да благосло-

вит великого мужа! Он завершит великое начинание!» [4]. Результатом этих поисков становится статья «О Я как принципе философии». Далее в том же году появляется и третье его фихтеанское произведение: «Философские письма о догматизме и критицизме». В чем же суть той философии, которую излагает в этих сочинениях молодой философ? Ради краткости обратимся к переписке Шеллинга и Гегеля, где первый, как ни странно, излагает квинтэссенцию своих воззрений того периода. Во-первых, его не устраивает тот сплав кантианства и ортодоксальной теологии, распространенной в Тюбингене. Эти теологи, как пишет Шеллинг в письме от 5 января 1795 г., «заимствовали некоторые элементы из Кантовой системы (лежащие, разумеется, только на поверхности), из которых теперь — *tamquam ex machina* — стряпают столь густые похлебки, когда речь идет о *quemcumque locum theologicum...*» [5]. В том же письме отмечается, что Кант разрушил все препятствия на пути философии, но современные философы (кантианцы) не заметили этого и не пошли дальше буквы философии Канта. А несколько позже в письме от 21 июля того же года философ с сожалением пишет своему другу, что «революция, которую должна вызвать философия, еще далеко. Большинство тех, кто, казалось, хотели ей способствовать, теперь со страхом отступают» [6]. Суть этих разногласий о кантовской философии развернулась, как известно, вокруг нескольких взаимосвязанных проблем: агенетизм кантовской философии, то есть отсутствие единого основоположения и, следовательно, отсутствие систематичности (об этом сразу же заявил первый сознательный кантианец К. Л. Рейнгольд), а также наличие в кантовской философии вещи в себе. Вот как об этом пишет Фихте, чью позицию по данному вопросу целиком разделяет и Шеллинг: «Вся философия должна претвориться в знание в себе и для себя. Знание, или очевидность, в себе и для себя, генетично... Кантова же спекуляция кончается на последней вершине своей фактической очевидностью того постижения, что в основании чувственного и сверхчувственного миров должен все же лежать некоторый принцип их связи, стало быть, некоторый вполне генетический, оба мира непосредственно созидающий и определяющий принцип. Но это постижение... осталось для него лишь фактическим, а объект его — неисследованным, так как он допускал механическое воздействие на себя со стороны такого основозакона единства, этого же воздействия самого с его законом не вбирал, в свою очередь, в свое знание, что открыло бы ему чистый свет и дало бы прийти к наукоучению. Кантовская фактическая очевидность отнюдь не является высшей очевидностью, ибо Кант заставляет ее объект получаться из двух сочленов и не постигает его так, как нами постигается высший фактический объект — лишь как чистое знание, но в сопровождении еще того определения, что это — связь чувственного и сверхчувственного миров, значит, внутренне и по существу — не как единство, а как двойственность. Его высший принцип есть некоторый синтез *post factum...* Высшая же фактическая очевидность установлена теперь нами: это — постижение абсолютной в себе сосредоточенности знания, вне какого бы то ни было определения изменчивости, в противоположность кантовскому абсолютному, которое определяется между чувственным и сверхчувственным» [7]. Вещь в себе казалась, как теперь ясно, буквально средоточием всей проблематичности философии Канта. Ведь получалось, что любое понятие о причинно-следственной связи есть та рассудочная

категория, которая применяется для познания явлений и что никакое отнесение ее к вещам в себе невозможно. Однако именно эта вещь в себе лежит в основе нашего познания, поскольку именно это аффицирует нашу чувственность, выступая его материей и содержанием и оказываясь, таким образом, его причиной, в то время как наши представления становятся уже действием этой причины. Что это за причина нашего познания? Где это она должна находиться? Они не доступны нашему созерцанию, но они должны иметься! В «Философских письмах о догматизме и критицизме» (1795) Шеллинг вводит противопоставление двух типов философии: Спинозы и Канта. За этим противопоставлением скрывается спор вокруг вещей в себе: те, кто признают независимое существование вещей в себе, те догматики. Интересно, что двумя годами позже Фихте в «Первом введении в наукоучение» будет сходным образом противопоставлять догматизм и идеализм и также будет решать вопрос в пользу идеализма.

В интереснейшем письме к Гегелю от 4 февраля 1795 г. Шеллинг излагает свою точку зрения, разворачивание которой и составило содержание его первых трех фихтеанских работ. Различие между догматической и критической философией он видит в том, что первая исходит из абсолютного не-Я, а вторая из абсолютного Я. В любом случае, предметом философии является абсолютное. Но вопрос заключается в том, из чего исходить. «Если этот вопрос будет решен, будет решено все» [8]. Выбор, очевидно, делается в пользу Я, поскольку оно не обусловлено объектом и дано, наоборот, посредством свободы, которая есть альфа и омега любой философии. Таким образом, принципом философии должно стать абсолютное, а это абсолютное заключено в Я, которое есть свобода. Как видно, в этих рассуждениях юный философ не отступает от принципов своего «наставника» – Фихте. Весь мир, включая и природу, представлялся в рамках этой философии как нечто не имеющее самостоятельного статуса и необходимое лишь для реализации нравственного назначения человека по достижению Абсолютного.

Определенный сдвиг происходит в его творчестве к 1797 году, когда Шеллинг обращается к разработке философии природы. Его первое самостоятельное произведение «Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки» еще проникнута фихтеанством, однако саму идею включения философии природы в трансцендентальный идеализм нужно рассматривать как своего рода первый жест в сторону некой новой независимой философской позиции. Подходом к этой работе являются четыре статьи, написанные Шеллингом для «Философского журнала» Фихте и Нитхаммера в 1796–97 гг. Перед философией ставится задача понять, каким образом в нас возникает представление о независимых от нас вещах [9]. Если встать на точку зрения вещи в себе, то этот вопрос не имеет смысла и, следовательно, сама идея трансцендентального идеализма оказывается искаженной. Решить эту проблему можно, таким образом, встав на позицию интеллектуального созерцания, т.е. абсолютного и изначального субъект-объекта. Необходимо ведь понять не только возможность, но и необходимость представлений о вещах в нас. Более того, если сама истина определяется нами как полное согласие предмета и познания, то и нужно, во-первых, объяснить как возможно это тождество. Если мы встанем на ту позицию, что одно есть причина и содержание познания, а другое его следствие, то наше изначальное стремление не

удовлетворяется — мы не пришли к тому, к чему стремились. Поэтому и исходить нужно из самого тождества бытия и мышления, которое мы находим в нас самих в виде нашего Я. «Таким образом, только в самосозерцании Духа имеется тождество представления и предмета. Значит, для того, чтобы показать абсолютное совпадение представления и предмета, на котором покоится реальность *всего* нашего знания, надо *доказать*, что Дух, созерцающий вообще объекты, созерцает лишь *самого себя*. Если последнее доказано, тогда обеспечена реальность всего нашего знания» [10]. Когда дух взирает на природу, он видит в ней историю своего собственного самосознания, цель развития которого — свобода. Именно с таким взглядом на задачу философии подходит Шеллинг к первому периоду своей натурфилософии.

Трансцендентальное рассмотрение природы и материи в полемике с догматизмом и непосредственным знанием.

Вообще, нудно отметить, что натурфилософские взгляды Шеллинга никогда не оставались в некоей единой и законченной форме. Его натурфилософия, как и его философия в целом, носят характер искания, поэтому динамику его философских поисков принято выражать в различных периодизациях. Сегодня можно выделить две периодизации *натурфилософии* Шеллинга: периодизация Куно Фишера и периодизация, принятая в отечественных пособиях по истории немецкой классической философии. Куно Фишер определяет два фазиса в развитии философии природы Шеллинга: первый предшествует «системе тождества», а второй основывается на ней. В обоих периодах Фишер находит общее в виде пантеизма, отличающегося в первом варианте натуралистическим, а во втором теософским характером. В качестве поворотного пункта отмечается работа Шеллинга «Изложение моей системы философии». Однако, по нашему мнению, более адекватно передает содержание эволюции шеллинговской натурфилософии более дробная трехэтапная периодизация, представленная, в частности, в работах Ю. В. Перова. Суть этой периодизации заключается в том, что постепенно натурфилософия становится независимой и взаимодополняющей частью учения Шеллинга, а затем в рамках философии тождества происходит попытка объединения двух противоположных подходов. Ранний, интересующий нас сейчас этап натурфилософии Шеллинга составляют здесь такие его работы как «Идеи к философии природы» и «О душе мира», написанные в 1797–98 гг. до вступления философа в звание профессора. В «Идеях» философия природы вводится как расширение и дополнение фихтевского наукоучения. Как ясно из предыдущего изложения, предлагается вывести реальный объект из деятельности Абсолютного Я. *В качестве основной проблемы философии и философии природы в том числе выставляется вопрос о том, как возможно представление порядка причин и действий как необходимого вне нас.* То есть вопрос можно обратить так: как возможна природа вне нас. Очевидно, что философия понимается Шеллингом как учение, обосновывающее опыт. Это вполне в духе Фихте. Однако уже то, что опыт в данном случае расширяется до природы и мира вообще, при котором природа оказывается тождественна миру и опыту, есть уже нововведение и определенный принцип, который принимается Шеллингом по умолчанию. Задачу обоснования опыта Фихте поставить мог, но поставить задачу обоснования мира и природы мог только Шеллинг. Как же этого достичь? Шеллинг

разворачивает свой вариант обоснования и рассмотрения природы в полемике с догматизмом и эмпирическим естествознанием, которые в конечном итоге оказываются одного поля ягодами. *Также подспудно в этой полемике дается и критика господствующего в новоевропейской науке механистического взгляда на природу.*

Изначально люди жили в естественном единстве с природой, были полностью поглощены исследованиями природы и не выходили за ее пределы. Но дух человека благодаря свободе должен был покинуть оковы природы и выйти из естественного состояния для того, чтобы затем вернуться благодаря той же свободе в прежнее состояние уже победителем. С вопросом «как возможна природа вне нас?» возникает философия и рефлексия [11]. Рефлексия, которая в своем осознании необходимо все разделяет и противопоставляет, есть болезнь духа человека, которая его убивает. Она создает разделение между человеком и вещами. Собственно, благодаря этой рефлексии мы и получаем импульс для философствования. Однако рефлексивной философии противостоит другая — истинная философия, — в которой рефлексия выступает лишь как средство, но никогда как цель. Единственным путем рефлексивной философии в объяснении возможности внешнего мира оказывается разделить вещи и представления и поставить их по отношению друг к другу в причинно-следственную связь. Однако такой догматизм несостоятелен. Он не может объяснить единства вещи и представления, поскольку через понятия причины и действия он их должен различать. Кроме того, он противоречит самому себе в том, что при таком понимании нашего знания невозможна сама философия. Если мы сделали наши представления чем-то пассивным и зависимым от находящихся вне нас вещей, то мы сами есть нечто незначительное в потоке причин и действий — мы полностью окутаны вещами. Однако «То, что я в состоянии поставить этот вопрос (вопрос о том, как возможны вещи вне нас — В. К.), является достаточным доказательством того, что я в качестве такового независим от внешних вещей; ибо как бы я в противном случае мог спросить, как возможны сами эти вещи для меня в моем представлении» [12]. Таким образом, догматизм ставит человека в положение простой вещи и механизма и отрицает свободу, которая есть первейшее условие самого философствования. Более того, догматизм доводит противопоставление вещей и представлений до антагонизма духа и материи. Но если понять, как одна вещь воздействует на другую, еще можно, то понять, как одно в себе воздействует на другое в себе — задача почти невыполнимая, «так как в царстве умопостигаемого не может быть ни причины, ни действия» [13]. То есть догматик должен либо представить себя вещью и материей, но тогда он не может философствовать, либо он продолжает резко противопоставлять дух и природу, но тогда он не может ее (природу) обосновать. Причина же последнего кроется в том, что он должен был бы обосновать природу исходя из чего-то только лишь физического. Это ему и удается, но до тех пор, пока он не поднимается над единичным неорганическим единством. Оказывается, что механистическое объяснение останавливается при встрече с организмом и с живой жизнью. Здесь Шеллинг ясно апеллирует к выводам кантовской критики телеологической способности суждения: «... любой органический продукт имеет основание своего существования в себе самом, ибо он есть причина и действие самого себя... В основании любой организации

лежит понятие, ибо там, где есть необходимое отношение целого к частям и частей к целому, есть понятие... Это понятие находится в ней самой... Не только ее форма, но и существование целесообразно» [14]. Если пойти дальше, то выходит, что «Всякое понятие целесообразности возникает в рассудке» [15]. Однако Шеллинг не согласен здесь с Кантом. Понятие есть то, что имманентно самой материи. В организованном существе имеется имманентный ему дух, и единственным выходом для объяснения жизни становится допущение, что «даже в простейших формах матери есть жизнь» [16]. В конечном счете, мы должны выбрать: либо мы остаемся на позициях механицизма и не можем объяснить жизнь, не можем вообще философствовать, либо мы встаем позицию трансцендентального идеализма. Исходным принципом этого рассмотрения природы (трансцендентального) должно стать тождество духа и материи. «Сами явления также возникают одновременно с последовательностью только в наших представлениях... лишь постольку порядок, в котором они следуют друг за другом, является поистине объективным порядком» [17]. Любой противоположный этому взгляд ведет к самым фантастическим и противоречивым системам философии. «Природа должна стать видимым духом, дух — невидимой природой» [18]. *Проблеме философии природы составляет доказательство того, каким образом возможна природа вне нас. А принципом разрешения этой проблемы оказывается тождество духа и материи, или иными словами бытия и мышления.*

По мысли Шеллинга, с решением проблемы философии природы как ход причин и действий природы возник для нас, и как эта система природы проложила путь в наш дух, полностью будет создано здание систематической философии. Более того, философии в ее генетическом, то есть развивающемся виде.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение хотелось бы подчеркнуть значимость и актуальность того рассмотрения природы и существа научного ее исследования, который предлагает нам Шеллинг. Получив вначале распространение в среде ученых-естествоиспытателей и став т.н. «натурфилософским шеллингианством», философия природы Шеллинга вскоре выпала из поля рассмотрения ученых. Однако в ситуации современного кризиса науки и пересмотра характера ключевых ее установок подход великого философа может быть вновь востребован. Ведь он принципиально основывается на единстве человека и природы и на сущностную включенность ученого в свой объект. Покорять же и уничтожать природу можно только в том случае, когда, наоборот, присутствует отношение к ней как чему-то внешнему и пригодному лишь для его использования в тех или иных целях. Философия природы Шеллинга призывает нас к пониманию природы как цели в себе, а не как случайного образования ради удовлетворения практических потребностей.

1. Эпиграф позаимствован из стихотворения Шеллинга «Эпикурейский символ веры Гейнца Видерпорта»:

«Я — Бог, которого вы прячете в душе,
Я — Дух, который движется во всем:

От темных сил кругов,
 До первых излиятий крови.

 Ввысь к юной мысли силе,
 Природу вновь ловящей из сетей,
 К силе, переменам и переплетениям,
 К влечению высокой жизни и стремленьям!»
 (перевод выполнен Л. Яковлевой)

2. Сам Фихте считал, что первым произведением, где он впервые заявил свою систему, было «О понятии наукоучения, или так называемой философии», увидевшей свет в том же 1794 г. по вступлению его в преподавательскую должность в Йенском университете. Хотя еще зимой того же года он уже читал private лекции о наукоучении в Цюрихе. Еще же раньше, в 1793 г., были написаны такие сочинения как «Собственные медитации над элементарной философией» и «Практическая философия». «Оба вместе они уже содержат в себе почти что все главнейшие идеи Фихте, которым потом суждено было получить гораздо более ясное, внутренне-непрерывное и законченное развитие», — пишет по этому поводу Б. В. Яковенко — см.: *Яковенко Б. В. Жизнь и философия И. Г. Фихте*. СПб.: Наука, 2004. С. 237. Несмотря на это «О понятии наукоучения...» остается программным произведением философа, хотя сам принцип Я был изложен в вышеуказанной рецензии на Энезидема. См. об этом: *Гайм Р. Романтическая школа*. СПб.: Наука, 2006. С. 524.
3. *Гайм Р. Романтическая школа*. СПб.: Наука. 2006. С. 524.
4. *Гайм Р. Романтическая школа*. СПб.: Наука. 2006. С. 524.
5. *Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет*. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 217.
6. Там же. С. 215.
7. Там же. С. 226–227.
8. *Fichte J. G. Nachgel. Werke* II. S. 110 f.; // Цит. по кн.: Яковенко Б. В. Жизнь и философия И. Г. Фихте. СПб.: Наука, 2004. С. 230–231.
9. *Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет*. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 222.
10. См. об этом: *Шеллинг Ф. В. Й.* Ранние философские сочинения. СПб.: Алетейя, 2000. С. 202.
11. Там же. С. 203.
12. В первом издании «Идей» Шеллинг называет это спекуляцией.
13. *Шеллинг Ф. В. Й.* «Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки». СПб.: Наука, 1998. С. 80.
14. Там же. С. 84
15. Там же. С. 108–109.
16. Там же. С. 111.
17. Там же. С. 116.
18. Там же. С. 98.
19. Там же. С. 128.