

ДОКТРИНИ

Наталія Бобошко (Київ)

ТРАНСФОРМАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНИХ ПОГЛЯДІВ ШЕЛІНГА

Natalia Boboshko (Kiev)

Transformation of Philosophical and Historical Views of Shelling

The paper comparatively analyses early and late views of Shelling on philosophy of history. There had been analyzed the changes in understanding the notions of time, world creation, freedom. There had been suggested the hypothesis, in accordance with which the invariant of Shillings philosophy of history at all stages of its development is the concept of reconciliation between nature and history in myth.

Історія як філософська проблема постає в філософії Нового часу, й постає, принаймні починаючи з Канта, як така, що є ледь не основою, що центрує навколо себе всі інші філософські проблеми. Вже Просвітництво, всупереч поширеній думці, не тільки не чуже історизму, але, навпаки, закладає його засади. Проте лише в німецькій класичній філософії дослідження історії сягає рівня філософського аналізу, виливається у створення цілого ланцюга «філософій історії».

Піонерами тут були – кожен з принципово інших позицій – Гердер і Кант. У філософії Фіхте і Шелінга, не кажучи вже про Гегеля і Маркса, філософія історії стає взагалі головним складником їхніх філософських систем, а історизм – засадовим виміром їхнього мислення. Обидва навіть у своїх гносеологічних конструкціях спираються на історію. Шелінг взагалі доводить історію до рівня самосвідомости.

Сам Шелінг вважав, що весь його особистий внесок у розвиток західноєвропейської філософії полягав у тому, що він поєднав філософію й історію, зробив філософію історичною. А науку історії, додамо ми, – філософською. (Втім, він не досить об'єктивний. Першість тут все ж таки за Фіхте [3].) Для Гегеля вся реальність – це історія. Маркс же в «Німецькій ідеології», хоча й у примітках, але категорично, заявив: «Ми знаємо тільки одну єдину науку – історію».

Філософія історії від початку і до кінця еволюції філософської творчості Шелінга посідає провідне місце. Та вона не залишалася незмінною і за всієї її єдності та цілісності в різні періоди зазнавала суттєвої трансформації. Спробі дослідити ці трансформації й присвячена наша стаття.

З усіх представників німецької класичної філософії спадщина Шелінга досліджена чи не найменше. Першою чергою це стосується, мабуть, його філософії історії. Це зрозуміло. Його затьмарили Гегель та Маркс.

Незважаючи на те, що філософію історії Шелінга вже досліджували, з тих чи тих поглядів, такі відомі історики філософії, як К. Фішер, В. Віндельбанд, Е. Касіер, Н. Гартман, М. Гайдегер, а з вітчизняних і російських – І. Панаєв, В.Асмус, А. Гулига, С. Лазарев, М. Желнов, М. Булатов, І. Бойченко, залишається нереалізованим цілісний розгляд філософії історії мислителя, що передбачає розв'язання ще багатьох ключових проблем шелінгознавства, серед яких проблема еволюції філософсько-історичного вчення Шелінга далеко не остання.

Філософія історії у Шелінга постає цілісним ученням, хоча той, на відміну від Гегеля, не присвячує її проблемам жодної окремої праці. Проте ця цілісність не постає як застигла, статична. Адже недарма Шелінга називають філософським Протеєм. Ще й досі залишається проблемою, чи еволюціонували його погляди, чи насправді в його духовному розвитку відбулася радикальна зміна. Остання точка зору є панівною.

Сам мислитель поділяв свою філософію на дві сенсові, а водночас і хронологічні частини: «негативну філософію» (раннього періоду) та «позитивну філософію» (тобто пізню). До речі, вже в ранньому періоді дослідники спадщини Шелінга виокремлюють до восьми філософських систем. Хоча майже загально визнаними у межах першого періоду творчості є три (натурфілософія, система трансцендентального ідеалізму і філософія тотожності). Ранні його погляди на проблему історії істотно відрізняються від розв'язків пізнього періоду. Погляд «негативної філософії» на історичний процес має суттєві розбіжності з «позитивною філософією». Тому метою цієї розвідки є виявлення трансформацій у філософсько-історичних проблемах, а також віднайдення інваріантів, які уможливають і забезпечують цілісність філософсько-історичного вчення Шелінга.

Для нас головну точку опертя становитиме «позитивна» філософія Шелінга, специфічність якої призвела до того, що мислитель майже «випадає» із загального контексту німецької класичної філософії. Акцент на пізніших поглядах можна пояснити принаймні двома причинами: по-

перше, «позитивна» філософія порівняно з «негативною» є менш дослідженою. По-друге, в пізніх працях превалює теологічна зорієнтованість мислителя, в чому критики-марксистки, починаючи з Фридриха Енгельса, вбачають чи не головну ваду Шелінгової системи. При поясненні причини теологізації філософії історії в Шелінга дослідники виходять із різних позицій. Декотрі звинувачують мислителя в постійному прагненні «вийти на передній план», в небажанні залишатися в тіні слави та впливовості Гегеля. Відомий історик філософії Куно Фішер саме так пояснював теологізацію Шелінгом філософії: «Когда Фихте расстался с жизнью, и Гегель положил начало самостоятельной системе своим вторым основным сочинением, Шеллинг перестал определять развитие немецкой философии своей литературной деятельностью. Тип учения Гегеля повлиял на позднейшие произведения немецкой философии, и поэтому в Шеллинге возникло стремление противодействовать логической или рациональной системе развития. — Он стал совершенно отрицать её [...]» [5, с. 740]. Другий, не менш відомий, дослідник, Ернст Трьольч обстоює іншу позицію, стверджуючи, що вся німецька філософія історії відрізняється від англо-французької «религиозно-мистическим пантеистически-теистическим характером» [4, с. 23]. Якщо вважати правомірнішим останнє зауваження, то виходить, що Шелінг розвивав свої ідеї у річищі, яке є найадекватнішим німецькому духу, що, власне, свідчить лише про додержання мислителем національних традицій.

Умови складаються таким чином, що попередні філософські ідеї не можуть задовольнити пошуків мислителя. Втім, цей перехід до «позитивної» філософії зовсім не означає повного заперечення та зневаги до попередньої, «негативної». Шелінг застосовує гегелівський метод «зняття», заперечуючи її, він її зберігає і тим самим покладає в основу подальших міркувань. Витоки розбіжності між більш пізнім ученням і його попередньою системою, а також усією попередньою філософією мислитель убачає в положенні, яке стверджує єдність суб'єктивного й об'єктивного розуму або тотожність мислення й буття. Саме це положення вказує на необхідність розрізняти «отрицательные условия, без которых чего-либо не может быть, и положительные условия, благодаря которым что-либо существует в действительности» [5, с. 775]. Шелінг вважає, що під негативними умовами треба розуміти необхідні форми й види буття. Якщо буття існує, то воно може існувати й може бути помислене лише певним чином, а не інакше. Відповідно, необхідність буття збігається з необхідністю мислення. Позитивною умовою, завдяки якій буття існує, є творення, «воля Бога к откровению, совершенно безусловная и свободная воля, от которой единственно зависит то обстоятельство, что нечто *действительно* существует» [5, с. 776]. Тотожність мислення й буття можлива лише стосовно того, що існує, але не стосовно самого існування або справжнього здійснення. З огляду на зазначене вище стає зрозумілим, чому Шелінг розділяє філософію на дві принципово протилежні части-

ни: позитивну, яка становить історичну філософію, оперту здебільшого на філософію міту й об'явлення, і негативну, яка постає дисципліною розуму, іншими словами, раціональною філософією.

Перш ніж безпосередньо звернутися до позитивної філософії, варто спочатку висвітлити основні моменти так званої негативної філософії. Її подано у роботах переважно раннього періоду творчості Шелінга. Ця філософія була розвинута у працях, написаних до 1804 року. Відома ж під назвою «Про сутність людської свободи і пов'язаних із нею предметів» (1809) праця є, власне, переломною й містить елементи як негативної, так і позитивної філософії.

При окресленні основних тенденцій розвитку проблем філософії історії в німецькій класичній філософії сучасні вітчизняні дослідники намагаючись показати місце Шелінга, звертаються лише до ідей, запропонованих у «Системі трансцендентального ідеалізму» (1800), і не беруть до уваги інші тексти. Та в цьому творі Шелінг не виходить за рамці тогочасної традиції філософування. Він просто просувається далі в торованому Кантом напрямі, коли досліджує проблему походження об'єктивного із суб'єктивного та суб'єктивного з об'єктивного. Відповідно до ступенів, якими рухається діяльнісна інтелігенція у своєму розвитку, мислитель показує, яким чином пов'язуються теоретична і практична філософії, як розвиток природи переходить в історичний прогрес. «История [...] является для практической философии тем, чем является природа для теоретической философии» [7, с. 588]. Поняття історії є метою практичної філософії, оскільки ця історія можлива лише як розвиток людської свободи. Визначення поняття історії становить завдання «філософії історії».

Наполягаючи на всесвітньому характері історії Шелінг розвиває одну з центральних ідей філософсько-історичних вчень Канта й Фіхте. У «Системі трансцендентального ідеалізму» він указує на два взаємовиключні види історії: всесвітню та емпіричну. Лише всесвітня історія може становити предмет філософії історії. Дещо пізніше мислитель в іншій праці, а саме у «Вступі до філософії мітології» (1825), розрізняє історію як зібрання окремих фактів (Historie) та власне історію (Geschicht), яка саме і становить об'єкт вивчення для філософії. Ідея всесвітньої історії виявилася чи не центральною і в «Філософії історії» Гегеля.

Говорячи, суто в кантівському дусі, про історію як царство свободи, Шелінг виокремлює причини, які мають доводити відмінність ходу історії від розвитку природи. На відміну від останньої, історія не вичерпує себе в розвитку і не може бути підпорядкована законам необхідності, історія неможлива без сваволі. «Человек лишь потому имеет историю, что его поступки не могут быть заранее определены какой-либо теорией. Следовательно, историей правит произвол. В мифологии история начинается с перехода от господства инстинкта к царству свободы, с конца золотого века, или с грехопадения, т.е. с первого проявления произвола» [7, с. 588]. Утім, Шелінг не віддає історію зовсім на поталу

сваволі та випадкові, мотивуючи це тим, що сутнісною рисою історії є здатність поєднувати в собі водночас законовідповідність і сваволу. На думку Шелінга, не можна говорити про історію природи, хоча остання деякими своїми подіями залишає відбиток в історії людства. Історія відрізняється від природи тим, що не може йти шляхом закономірної необхідності, але йти тільки шляхом свободи вона теж не може. Ще одна розбіжність між природою й історією: історія, на відміну від природи, має суто прогресивний характер. Цей прогрес забезпечується єдністю людства, яка виявляється в ідеї роду, або, як каже Шелінг, виду. В історичному розвитку Шелінг передусім убачає ідею поступу. Тобто, «каждый индивидуум должен вступать именно там, где остановился предшествующий, чтобы в последовательности индивидуумов не было перерыва, и если то, что должно быть реализовано в историческом процессе, может быть реализовано лишь посредством разума и свободы, то должны быть возможны также традиция и передача достигнутого» [7, с. 587]. Мислитель зазначає, що поняття кінця історії є продуктом утопічних ідей, згідно з якими історія дістане завершення тоді, коли постане царство розуму, тобто настане золотий вік права, коли сваволу буде викорінено, коли людина повернеться в той стан, із якого вона вийшла із початком історії.

Виходячи з ідей Канта і Фіхте, мислитель вважає, що суб'єктом історії може бути лише рід. Свідомість окремого індивіда не в змозі осягнути історію, для цього потрібен досвід поколінь. А об'єктом історії може бути лише людське суспільство або все те, що так чи інакше належне до нього.

Рушійною силою історії, на думку Шелінга, є антагонізм між окремими індивідами, який призводить до гострої потреби у створенні правового устрою (досить відчутний збіг із поглядами Гобса, Канта). Правовий устрій має тенденцію до прогресу, і кінцевою метою є досягнення всезагальності, тобто «проблема всеобщего правового порядка разрешается в ходе развития всемирной истории, в которой среди игры свободы власть вещей господствует, как слепая необходимость или рок [...]» [5, с. 560–561]. Досягти всезагального правового устрою може лише рід і «только в истории» [7, с. 597].

Однією з центральних проблем філософії історії є свобода. В «Системі трансцендентального ідеалізму» Шелінг схиляється до кантівського варіанта розв'язання цієї проблеми. Історія має відображати свободу і необхідність у їх поєднанні, водночас це поєднання вможливає історію. Гарантом свободи може бути лише всезагальний правовий устрій. Свобода є гармонійним відношенням між суб'єктивним і об'єктивним. Основою цієї гармонії є абсолют. Шелінг виокремлює три розуміння, в яких криються засади взаємовідношення свободи й необхідності. Першим із них є фаталізм, що доводить домінування необхідності, тобто дивиться на перебіг людської історії як на щось

спричинене непевними проявами фатуму-долі, що має місце; коли «наша рефлексія обратится только на *бессознательное*, или *объективное*, во всяком действовании, то мы должны будем признать, что все свободные действия, следовательно и история, детерминированы, но не сознательной, а совершенно слепой предопределённостью, которая находит своё выражение в тёмном понятии судьбы» [7, с. 601].

У випадку, коли рефлексія звертається лише до суб'єктивного моменту, який визначає перебіг подій лише свавільно, то виникне система абсолютного беззаконня, або атеїзму, в якій панує переконання у повній відсутності закономірності та передвизначеності. Третім поняттям, яке ілюструє співвідношення свободи й необхідності на завершальному етапі історії, є божественне Провидіння. Поняття природи виконує роль єднальної ланки між протилежностями. З цими положеннями не погоджувалися деякі критики. Скажімо, І. Панаєв звинуватив Шелінга в жертвуванні задля зображення історії її дійсним змістом і зведенні історії людства до історії Бога: «Що стосується історії, то система Шелінга, будуючи її за ідеями, вилученими, втім, із самої ж історії, спромоглася підкорити її своїм законам, лишень пожертвувавши всім тим, що становить інтерес тієї драми, зміст якої утворює доля людини. Роблячи з історії спадкоємне (сюсексивне) об'явлення абсолютного, де Бог спочатку виявляється як Доля, потім як природа, і нарешті, як Провидіння, система Шелінга являє собою радше історію Бога, – який у ній досягає буття, здійснює становлення, – ніж історію людства: це радше смутні перекази Індійської мітології, ніж філософія історії. Тут зовсім не беруться до уваги ні свобода, ні індивідуальність, – хоч би якими вони були» [2, с. 211]. Протилежної думки дотримується інший, не менш відомий дослідник – Арсеній Гулига, який вважає, що такого кшталту підхід до історії є спробою показати процес становлення всесвітньої історії. На думку дослідника, об'явлення абсолюту є нічим іншим як всесвітньою історією. Три основні її періоди – доля (фатум), природа і провидіння знаменують собою основні історичні епохи. «Період долі охоплює найдавнішу історію, злет і падіння давніх царств, від яких лишилася мізерна згадка. Другий період починається з розширення меж Римської республіки. В цей період у суспільстві діють природні закони, встановлюючи спілкування між народами, має завершитися союзом народів і «всезагальною державою». Лише тоді почнеться третій період, коли закони природи перетворюються в промисел провидіння» [1, с. 175].

Цікавим виявляється й Шелінгове тлумачення ідеалу. Поняття ідеалу він розглядає в новій площині. На відміну від попередніх філософів, які намагалися подати ідеал як вираз недосяжного взірця і говорили лише про можливість його реалізації у царині моралі та мистецтва, Шелінгові ледь не першому йшлося про реалізацію ідеалу в історії. Реалізувати цей ідеал індивід не може, позаяк він не становить історичної одиниці, тут вимагаються сукупні дії всього роду людського. Шелінг підхоплює кантівську

ідею кінцевої мети історії, коли на землі пануватиме абсолютний мир, який забезпечуватиме конфедерація всіх народів. Для подолання сваволі, яка власне і є рушійною силою історії, Шелінг пропонує соціальний ідеал — усезагальний правопорядок і союз народів, основи формування яких забезпечували існування громадянського суспільства. Проте характерною рисою будь-якого ідеалу є те, що він не може реалізуватися остаточно.

1827 року в курсі лекцій, який дістав назву «Історія новітньої філософії», Шелінг уперше порушив питання про докорінне переосмислення власної філософії, про створення принципово нової, «позитивної» філософії. 1832 року він прочитає курс «Основи позитивної філософії», в якому зробить ґрунтовний виклад нових ідей. Потім ще будуть «Філософія мітології» та «Філософія об'явлення».

На становлення пізньої філософії Шелінга справили вплив кілька чинників, але найістотнішим із них був зв'язок із йенськими романтиками. У філософії історії чітко відчувається романтична тенденція до пошуку витоків у сфері ірраціонального. В «Мюнхенських лекціях» (1827—1828), які російською мовою відомі як «Система мирових епох», Шелінг дає принципово нове розуміння історичного процесу, а також пропонує поняття «історичної філософії», яку він протиставляє «логічній філософії». Остання, на його думку, представлена попередньою йому європейською філософською традицією, за якою кожне явище намагаються зрозуміти як певний факт. «[...] Когда я говорю: “Бог свободно сотворил мир”, — здесь уже не высказывается логический *factum*, здесь представлено некое деяние» [6, с. 55]. Шелінг спирається на безумовну незаперечність факту творення Богом світу. Цей факт неможливо логічно осягнути, тому більшість мислителів як альтернативу пропонують віру, що вона нібито в змозі дати пояснення. Саме тому Шелінг наголошує не хибність негативної чи логічної філософій, а їхню неповноту. Ми нічого не знаємо напевне стосовно справжнього зв'язку речей, тому потребуємо допомоги об'явлення. Хоча останнє не визначає характер філософії, а радше становить предмет її вивчення.

До проблеми часу звертались як Фіхте, так і Кант, але Шелінг робить спробу показати час як «позапросторовий» і «надісторичний» феномен. «Время не выходит за пределы мира, т.е. по ту сторону вещей времени уже нет. Здесь, однако, возникает вопрос, что понимается под миром» [6, с. 58—59]. Поняття світу Шелінг не зводить до просторово-часових параметрів. «Наличные вещи ничем не отличаются от бывших — и будет происходить то, что происходит сейчас. Есть лишь одно время — мир, и всё равно, к чему он стремится и как движется, как и ради чего борется, мир не выступает из себя самого вовне, не может преодолеть границ, в которые заключён; мир таким образом, сам и есть это единственное время. При этом хочу заметить, что мир (в старонемецком значении слова *Werlt*) означает непрерывность, длительность, определённый промежуток времени. Это же имеет место и в восточных языках» [6,

с. 60]. Світ, в розумінні Шелінга, – це, насамперед, постійна динаміка, розгортання в часі. Отже, мислитель виокремлює три епохи, три складники світу: передісторія, власне історія і майбутнє. Передісторія – це доба замкненості Бога; власне історія – доба влади сина; майбутнє – доба влади духу. В епоху передісторії Бог замкнений сам у собі, власне історична епоха постає як втілення божественного в істоту – появу людини, майбутнє ж передбачає повернення людини до Бога.

Дещо відмінною від бачення часу, зображеного в «Системі трансцендентального ідеалізму», є хронологічна градація. На зміну традиційним історичним періодам приходять «світові епохи». Саме поняття «світові епохи» можна зрозуміти лише в ракурсі божественної історії. «Под мировими епохами здесь следует понимать эоны, т.е. периоды не человеческой, а божественной жизни, составляющие прошлое, настоящее и будущее» [5, с. 740].

Нового звучання набуває і проблема свободи. Шелінг розглядає проблему свободи істоти, яка існує лише завдяки божественному покладанню. Для кожної істоти свобода є проявом надприродного. Виникає питання: «Чи можлива свобода Бога як абсолютного духу?» Шелінг дає таку відповідь: «Бог – не свобода быть или не быть, но он свободен мочь быть и мочь не быть: Бог есть Тот, кто может сказать: „Я буду тем, кем желаю быть“, и выше в Боге есть то, что он свободен даже от самого Бога, что он сам для себя не является ограничением» [6, с. 240]. Таким чином, свобода, як і причинність існування людини, є даною від Бога, і говорити про їхнє співвідношення може лише Бог. Христос є єдиним витвором Бога, який є вільним від Бога. Він зримий образ невидимого Бога. Бути свободним ще не означає усвідомлювати необхідність і чинити відповідно до обов'язку. Свобода тут радше полягає у здатності вільного вибору між добром і злом, між буттям і небуттям, тобто в пізній філософії Шелінга проблема свободи набуває екзистенційно-аксіологічного забарвлення.

Шелінг також показує діалектичний зв'язок божественного й людського. Божественна свідомість – це прообраз людської свідомості. Лише в людську свідомість вкладена божественна єдність, тоді як усе інше перебуває поза цією єдністю. Людина є кінцевою ціллю створення світу. Бог не може розлучатися з людиною, людина – це зв'язок, який скріплює божественну єдність, Бог живе в людині. На відміну від негативної філософії, де робиться наголос на значенні роду і нівелюється окремий індивід як особистість, позитивна філософія, не заперечуючи історичного значення ідеї роду, обстоює самоцінність окремої особистості, оскільки кожен є віддзеркаленням божественної суті й несе в собі задум Бога.

Так проблема суб'єкта історії змінює родову орієнтацію на особистісну, пропонуючи тим самим як альтернативу зачаткам тоталітаризму, які мають місце у філософії історії раннього Фіхте, ліберальні ідеали. Правове громадянське суспільство, в досягненні якого і Кант, і ранній Фіхте, і ранній Шелінг убачали логічний кінець історії, засту-

пає ідея злиття людини з абсолютном через об'явлення, що має призвести до нового акту творіння людини із самої себе.

Незважаючи на те, що погляди Шелінга на проблеми філософії історії змінювались, у них наявний глибинний інваріант. Якби вдалося його віднайти, то можна було б зрозуміти філософію Шелінга в цілому, як єдину систему, що розвивається. В якості дослідницької гіпотези можна припустити, що є одна царина історичного буття, яка лишається незмінною, що виявляється тим самим як основа і точка відліку всієї філософії історії Шелінга. Це – міт. Символічно, що і перша, і остання праця Шелінга присвячені міту. В 1793 році Шелінг публікує свою першу статтю «Про міти, історичні перекази та філософемі давнини». Дисертація, яку мислитель написав у сімнадцять років на здобуття ступеня магістра філософії, мала назву «Досвід критичного й філософського витлумачення найдавнішої філософемі про походження людського зла за третьою книгою Буття». Вивчення Біблії рано розвинуло в Шелінга ту історико-критичну точку зору, яка мала зосередити його увагу на походженні релігійних уявлень. Філософ помітив, що згідно зі своєю природою вони, особливо на перших стадіях розвитку, мимоволі втілюються в поетичну форму і набувають характеру мітів. Тому відповідно до розгортання його ідей, Шелінга особливо мало б привернути й науково зацікавити поняття міту і його поява в історії релігії. «По мненію Шеллінга, склад ума и язык древнейшего человечества невольно и преднамеренно приводит к тому, что общие истины выражаются в чувственной и символической форме. Таким образом возникает миф» [5, с. 14].

Шелінг вважав, що мітологія – це витвір мистецтва, в якому природне змішане з історичним. Можливість примирення природи й історії у міті була характерною для філософії Шелінга обох періодів. Мислитель назвав мітологію «історичним схематизмом природи», оскільки в міті мистецтво й природа є ідентичними. Міт для Шелінга був найрадикальнішим виразом тотожності Я і не-Я, адже в міті вже закладена вічна тотожність суб'єктивного й об'єктивного, персоніфікована в образах давніх мітологічних божеств.

Розв'язанню проблеми міту Шелінг присвячує ще одну окрему роботу, яка виявилась однією з ледь не найбільших праць філософа і була опублікована вже після його смерті. Йдеться про «Філософію мітології».

В «Філософії мітології» Шелінг доводить історичність буття, а також торкається проблем філософії історії як предмета наукового дослідження. Філософія історії, передусім, має бути цілісною. А цілісність вимагає чіткого встановлення межі історичного часу. Історичний час визначається як епоха, коли уже здійснився поділ народів. Праісторичний стан, який передуює виникненню народів, не був безкультурним станом «тваринної грубости», від якого було б неможливо перейти до суспільного розвитку. Тому минуле Шелінг розділяє на доісторичний та історичний час, які мають суттєві відмінності: в доісторичний

час свідомість людства зазнає впливу внутрішньої необхідності, процесу, який ніби забирає її у дійсного світу, тоді як кожен народ виходить назовні цього процесу, здобуваючи свободу, покладає себе в послідовності тих дій і вчинків, характер яких, більш зовнішній і світський, перетворює їх на дії й учинки історичні.

Виникнення народів не можна пояснити збільшенням чисельности людей чи просторовим розмежуванням, причина має бути духовною. Оскільки розподіл народів неможливо помислити без розрізнення мови, а мова — це дещо духовне. Шелінг стверджував, що склад розуму й мова давнього людства мимоволі і ненавмисно приводить до того, що загальні істини виражаються в чуттєвій і символічній формі. Таким чином виникає міт. Початок мітології варто шукати не в окремих людях, а в цілому народі. Мітологія — це справа не одного, а багатьох народів, і між мітологічними уявленнями цих народів існує не просто загальна згода, а взаємозгода. Отже міт — це засіб не тільки диференціації, а й інтеграції людства.

Мітологічний процес є не що інше, як повторення процесу природи у свідомості людини. У творінні людини процес природи досягає своєї вершини та мети, де закінчується світ сліпого несвідомого буття і здійснюється перехід у сферу свідомого духовного світу, у сферу людства і його прогресу, тобто всесвітньої історії. Цієї вершини мітологічний процес досягає вперше у грецькій свідомості — і лише в ній. Міт, за Шелінгом, є проявом поетичної творчости, так званою «героїчною поемою». Цю ідею в ХХ столітті розвинув Олексій Лосєв, який пояснив, чому міт є різновидом поезії, а не іншого виду мистецтва. Поезія — це розгортання творчого духу в часі, тоді як образотворче мистецтво є розгортанням у просторі. Міт же має суто часовий вимір.

Шелінг звертається до міту не лише в цих двох працях, міт пронизує більшість творів мислителя. Філософсько-історичне пояснення міту зустрічається також і в «Системі трансцендентального ідеалізму», і в «Філософії об'явлення». В останній Шелінг пропонує об'явлення як альтернативу міту. Поява християнства не знімає необхідности існування міту, він лише трансформується, але продовжує існувати. Філософія об'явлення, на яку спирається християнство, на відміну від філософії мітології, не постає необхідним процесом, адже об'явлення виявляється цілковито свободним і може бути досягнутим лише «из решения и действия совершенно свободной воли» [8, с. 16]. Мітологія є наслідком божественної волі, позаяк виводить людину зі стану дикости, в який та потрапила через зле начало. Об'явлення посідає принципово іншу позицію: його кінцевою метою є відтворення людини і, зрештою, всього творіння, тобто метою є нове, або друге творіння, «через откровение может начаться новый, или второй, творческий процесс, и в самой теологии речь идёт о процессе рождения свыше, однако само откровение не представляет собой необходимого процесса, но является делом чистойшей и всецело свободной во-

ли» [8, с. 16]. Об'явлення ставить людство перед вибором подальшої історії, лише людина здатна визначити її кінець.

Філософсько-історична спадщина Шелінга не дублює філософій історії його попередників, насамперед Канта і Фіхте, хоча й акумулює в собі їхні основні ідеї. Не «знімається» повністю вона й у великих філософсько-історичних вченнях Гегеля та Маркса.

Деякі оригінальні філософсько-історичні ідеї Шелінга були покладені в основу подальших досліджень. Так, жодне сучасне серйозне дослідження міту не обминає звернення до його спадщини. Філософія міту та символічних форм Ернста Касірера вироблялась під вагомим впливом Шелінга. Шелінгова інтерпретація проблеми свободи дістала нове життя в дослідженнях Н. Гартмана, М. Гайдегера, В. Фромана та ін. Можна було б навести ще багато прикладів стимулювального впливу філософії історії великого філософа на подальший розвиток філософсько-історичної думки. Та це потребує спеціального дослідження розвитку цієї проблематики у філософії другої половини ХІХ, усього ХХ й початку ХХІ століть.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гулыга А.В. *Немецкая классическая философия* / Гулыга А.В. – М.: Мысль, 1986. – 416 с.
2. Панаев И. *Разыскатели истины* / Панаев И. – СПб., 1878. – Т.2. – 600 с.
3. Приходько В.В. *Філософія історії* : Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: 09.00.05 / Приходько В.В.; Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. – К., 2002. – 15 с.
4. Трёлъч Э. *О пробуждении философии истории* / Трёлъч Э. // Историзм и его проблемы. – М.: Юрист, 1994. – 720 с.
5. Фишер К. *История новой философии. – Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение* / Фишер К. – СПб., 1905. – 886 с.
6. Шеллинг В. Ф. Й. *Система мировых эпох* / Шеллинг В.Ф.Й. – Томск, Водолей, 1999. – 320 с.
7. Шеллинг В. Ф. Й. *Система трансцендентального идеализма* / Шеллинг В.Ф.Й. // Сочинения. – М.: Мысль, 1998. – 1624 с.
8. Шеллинг В. Ф. Й. *Філософія откровения* / Шеллинг В.Ф.Й. – СПб.: Наука, 2002. – Т.2. – 480 с.

Natalia Boboshko, PhD in philosophy, lecturer at the Department of History of Philosophy, Shevchenko Kiev National University

Наталія Бобошко, кандидат філософських наук, асистент кафедри історії філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка
