

**В.В. Золотухин\***

## **СУБЪЕКТ БЕЗ ПРЕДИКАТА, ИЛИ ТЕОЛОГИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО У ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГА**

Статья посвящена рассмотрению идеи бессознательного Абсолютного в творчестве И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинга. Автор показывает, что предпосылки философской теологии бессознательного заложены в фихтевской концепции апофатически определяемого абсолютного Я. Субъективность и яйность абсолютного Я не означают, что оно является личностью (ее немецкие идеалисты не мыслят вне субъект-объектного противопоставления, т.е. вне конечного мира). Шеллинг развивает и «онтологизирует» учение о бессознательном Абсолютном. Из последнего логически вытекает общее для всех немецких идеалистов учение о божественном самосознании. Автор рассматривает философскую теологию Шеллинга как учение о бессознательном и осознающем себя Боге.

*Ключевые слова:* Фихте, Шеллинг, абсолютное Я, бессознательное, Бог.

### **V.V. Z o l o t u k h i n. The subject without predicate or theology of the unconscious in works of Fichte and Schelling**

This article is devoted to the analysis of the notion of the unconscious Absolute in works of J.G. Fichte and F.W.J. Schelling. The author shows that the premises of the philosophical theology of the Unconscious have its roots in Fichte's doctrine of the absolute Ego which is apophatically defined. The subjectivity and egoity of the absolute Ego doesn't mean that Ego is a personality (German idealists don't imagine a personality outside the subject-object opposition, i.e. outside the final world). Schelling develops and "ontologizes" the doctrine of the unconscious Absolute. From the stated it logically follows the doctrine of the divine self-conscience common for all German idealists. The author considers Schelling's philosophical theology as a doctrine of the unconscious self-realizing God.

*Key words:* Fichte, Schelling, the absolute Ego, the Unconscious, God.

Понятие «бессознательное» как у непрофессионалов, так и у некоторых специалистов по философии часто прочно ассоциируется с именем З. Фрейда и психоаналитическим методом. Однако корни его уходят намного глубже в историю философии.

Иногда считается, что первая постановка проблемы бессознательного осуществляется Лейбницем в его учении о малых пер-

---

\* Золотухин Всеволод Валерьевич — кандидат философских наук, ассистент кафедры истории и философии Ростовского государственного строительного университета, тел.: +7 988 944 30 07; e-mail: vakis2011@gmail.com

цепциях<sup>1</sup>. В последующем учение о бессознательном развивалось в плоскости гносеологии (Кант) и психологии (И. Герbart, В. Вундт). Изучение истории проблемы бессознательного оказывается затруднено тем, что в философии XVIII–XIX вв. она фигурировала в нескольких различных системах координат. И. Кант рассматривал бессознательные факторы в познании (априорный синтез), а психологи анализировали бессознательное как компонент человеческой психики.

Несмотря на свое философско-психологическое происхождение, понятие «бессознательное» в немецком идеализме и последующей философии оказалось вписано и вплетено в том числе и в философскую теологию. Следует сказать, что немецкий идеализм очень сложен и многогранен, а проблема сознания является в нем одной из ключевых — ей могут быть посвящены многотомные исследования. Целью данной статьи является беглое рассмотрение лишь одной ее грани — учения о бессознательном Абсолютном у Фихте и особенно у Шеллинга. Их уникальность состоит в том, что они не имеют отношения ни к философской, ни к эмпирической психологии и свободны от коннотаций, связанных с исследованием индивидуального человеческого сознания. Создаются они исключительно на основе понятийной и концептуальной системы немецкого идеализма. Поэтому мы намеренно не касаемся здесь позднейших идей Эдуарда фон Гартмана.

Сами немецкие идеалисты не фокусируют внимание на проблеме бессознательного. Их интересует человеческое и божественное самосознание и самоосознавание, поэтому о бессознательном они говорят лишь в связи с ними. При этом когда речь идет о бессознательных составляющих эмпирического, конечного Я, рассматриваемая проблематика получает преимущественно гносеологическую окраску; когда же речь заходит о бессознательном в Абсолютном, в Боге, начинается выстраивание философской теологии. Собственно, этой проблеме посвящено сравнительно немного исследований. Из новейших хотелось бы выделить труд Эльке Фельмике «Бессознательное в немецком идеализме» (2005), а из «классических» — двухтомник Артура Дрекса, посвященный философской теологии немецкого идеализма [*A. Drews*, 1893, S.95]. Последний уделяет немало внимания проблеме бессознательного. Однако с интерпретацией Дрекса следует быть осторожным, поскольку, будучи сторонником Э. фон Гартмана, он использует его специфици-

---

<sup>1</sup> Однако терминология еще не устоялась: применительно к бессознательному состоянию Лейбниц и употребляет нефилософский французский термин “*étourdissement*” («оглушение», «забыть»).

ческую терминологию и историко-философскую классификацию и рассматривает «наивных пантеистов» Фихте и Шеллинга сквозь призму гартмановского учения.

Послекантовский идеализм не мог воздерживаться от суждения о природе и облике Абсолютного [В.В. Лазарев, 1990, с. 84–85]. Его своеобразие в немалой степени заключается в том, что проблемы божественного сознания и божественной личности оказываются разнесенными. Теистический подход предполагает, что признание божественного сознания подразумевает и признание личности Бога. Философская теология Фихте и Шеллинга, в свою очередь, отталкивается от фихтевского учения об абсолютном Я, и бытие, и сущность которого «состоит единственно только в том, что оно полагает себя самого как сущее» [И.Г. Фихте, 1993, с. 79]. В третьем основоположении «Основы общего наукоучения» Фихте оговаривает, что Я как абсолютный субъект «не есть нечто (оно не обладает никаким предикатом, и никакого предиката не может иметь); оно есть безусловно лишь то, что оно есть, и этому нельзя дать дальнейшего объяснения» [ibid., S. 94]. Такая, по сущности, апофатическая характеристика абсолютного Я не дает нам права говорить о божественной личности и фактически превращает Я в некоторую непостижимую субъективность. Фихте не считает субъективность и яйность исключительными атрибутами самосознающей личности, эмпирического Я. Будучи вынесенной за пределы системы раннего Фихте, эта субъективность имеет ярко выраженную тенденцию совпадать с Богом и принимать объективно-идеалистический характер. Таким образом, учение раннего Фихте закладывает теоретический фундамент под философскую теологию бессознательного<sup>2</sup>.

С 1801 г. Фихте осуществляет переход к построению специфических наукоучительных философских теологий, но при этом о Я он говорит мало [Chr. Asmuth, 2000, S. 10]. Позднее учение о Я содержится в так называемом «Кёнигсбергском» наукоучении (1807), которое было впервые издано лишь недавно (1994). Я здесь инкорпорировано в божественную реальность. Возникая в самосозерцании, самоусмотрении Бога, оно оказывается «вечной реализацией первожизни». В 18-й лекции наукоучения Фихте заостряет внимание на том, что божественное Я не является личностью, ибо последняя — «не единство Я. Когда вы, однако, слышите о Я, вы тотчас же желаете личности... творит не личность» [И.Г. Фихте, 2015. с. 139]. Хотя философ утверждает, что Я — «не личность, но инфинитив» [ibid., S. 89], тем не менее он приписывает ему само-

---

<sup>2</sup> О бессознательном в концепции раннего Фихте см.: [E. Völmicke, 2005, S. 80–117].

созерцание, манифестацией которого является мир. Бог стремится к самосозерцанию посредством порыва (Trieb) «представлять Себя вне самого Себя таким, каким Он есть в Себе самом, будто бы повторять Себя вне единства своего бытия» [ibid., S. 141]. Но порыв этот неудовлетворим, и если шеллинговский и гегелевский Бог возвращается к Самому Себе в человеческом самосознании и историческом процессе, фихтевское божественное Я обречено на вечное тщетное стремление. Несмотря на то что божественный субъект усматривает себя в призрачном бытии мира и человека, он так и не обретает окончательного равновесного Себе предиката, обнаруживая перед Собой лишь миражи.

Критицистская осторожность Фихте не позволяет ему выстраивать онтологию, а эзотеричный язык и предельно абстрактная аналитика затрудняют интерпретирование и переосмысливание наукоучительных положений. Тем не менее первый опыт онтологизации учения об абсолютном Я был совершен сразу после выхода работы «Основы общего наукоучения». В том же 1795 г. молодой Шеллинг создает произведение «Я как принцип философии». В нем Шеллинг, еще следуя за фихтевской мыслью, уверенно намечает ключевые пункты своей будущей абсолютно-идеалистической философии тождества.

Именно Шеллингу суждено было создать и оформить первое учение о бессознательной божественной реальности. Шеллинг, как и Фихте, стремится найти безусловное основание, но, в отличие от Фихте, он ищет не только основание знания, но и основание реальности [F.W.J. Schelling, 1856, S. 162]. Таким безусловным основанием не может быть ни объект, так как он предполагает помысливающего его субъекта, ни субъект, предполагающий, в свою очередь, объект. Следовательно, ни тот, ни другой не могут претендовать на статус безусловности. Из анализа термина “Bedingen” («обусловливание») Шеллинг заключает: безусловным может быть лишь то, что «никак не может быть помыслено в качестве вещи (Ding)» [ibid., S. 166]. Таким философ считает фихтевское абсолютное Я. Его безусловность предполагает его абсолютную недоказуемость и невыводимость из чего-то другого. Ключевым атрибутом его является самопомысливание (именно здесь находятся корни учения о божественном самопознании/самосознании, понижающего каждую систему немецкого идеализма после 1800 г.). Абсолютное Я также созерцает себя. Как мы видим, Шеллинг развивает фихтевские идеи и высказывает их более понятным и богатым языком.

Читая «Я как принцип философии», мы сталкиваемся с прямым признанием того, что бесконечное Я — не личность. Шеллинг

(и Фихте) напрямую увязывает личность и сознание с субъект-объектным дуализмом и, соответственно, с конечностью: «В конечном Я существует единство сознания, т.е. личность. Бесконечное же Я не знает объекта и, следовательно, лишено сознания и его единства — личности» [ibid., S. 200]. Правда, остается несколько непонятным, как бесконечное Я может сочетать бессознательность (или, скорее, вне-сознательность?) с самопознанием. Видимо, единственным выходом из этого противоречия будет развитие идеи процессуального божественного самоосознания, тождественного самопознанию. Идея такого самоосознания ликвидирует и другой теоретический пробел: коль скоро бесконечное, абсолютное Я не имеет противопоставленного себе объекта и обладает абсолютным онтологическим статусом, что же составляет его яйность, что дает право именовать его Я? Никому не придет в голову именовать Я совершенно бессознательное начало. Рискну предположить, что основанием его яйности может служить именно самосознание и самопознание (абсолютное Я не может иметь внешнего объекта, но оно может и должно сделать объектом само себя). В «Философии откровения» Шеллинг, пройдя долгий путь эволюции от фихтеанской позиции к натурфилософии и своеобразному теизму, сравнит еще не осознавшего себя Бога с субъектом без предиката. Пожалуй, это самое точное определение бессознательного Абсолютного и в фихтевской, и в шеллинговской философии, адекватно применимое к большинству их построений.

У раннего Фихте абсолютное Я есть недостижимый итог деятельности Я эмпирического: абсолютное единство «может быть достигнуто... только путем законченного приближения к бесконечному, что по существу своему невозможно» [И.Г. Фихте, 1993, с. 100]. Шеллинг высказывает эту же идею в более «онтологизированном» контексте: итоговой целью конечного Я у него оказывается расширение вплоть до отождествления с бесконечным. Поскольку же, как мы помним, личность возможна только при наличии субъекта и объекта, бесконечное расширение личности будет означать ее исчезновение. Не общепризнанный пессимист Э. фон Гартман, а певец природы Шеллинг полагает конечной целью мира (и Я, и не-Я) «его уничтожение в качестве мира, т.е. совокупности конечного» [F.W.J. Schelling, 1856, S. 201]. Однако эта цель, в фихтевском духе, откладывается в бесконечность, представленную в виде бессмертия конечного Я. То же самое Шеллинг говорит в письме к Гегелю от 4 февраля 1795 г., прямо утверждая отсутствие личного Бога. [В.В. Лазарев, 1990, с. 82]. Конечной целью всякого устремления Шеллинг объявляет выход за пределы блаженства и небла-

женства, в неопишемую высшую реальность [F.W.J. Schelling, 1856, S. 198].

Философская деятельность Фихте и Шеллинга в середине 1890-х гг. оказывается теоретическим истоком ряда фундаментальных идей философской теологии немецкого идеализма: идеи всеединого абсолютного первоначала, а также его безличности и процессуального самоосознавания через человека. Становится понятно, почему и Фихте, и Шеллинг до 1810-х гг., и Гегель тяготели к пантеистическому, безличному представлению об Абсолютном и почему спекулятивные теисты, в противовес раннему Шеллингу и Гегелю, строили свои философские теологии с упором на учение о божественной личности.

В дальнейшем взгляды Шеллинга претерпевают некоторую эволюцию. В натурфилософский период своего творчества философ приходит к идее самоосознания высшей духовной реальности. Ее замечательный очерк дан в «Исследованиях в пояснение идеализма наукоучения» (1796/97). Эту идею Шеллинг возводит к Лейбницу и Канту [Ф.В.Й. Шеллинг, 2000, с. 196, 198–199]. Выстраивание философии природы приводит его к мысли, что природа есть постепенно осознающий себя Дух<sup>3</sup>, субъект, делающий себя объектом; бесконечное, представляющееся в конечном [там же, с. 212–215]. Хотя здесь Шеллинг, стремясь оставаться в рамках раннего фихтевского понимания реальности, все еще иногда говорит об этом Духе как о «нашем», человеческом. В поэтической форме учение о постепенном самоосознании Духа, фундирующее натурфилософию, излагается в «Эпикурейском вероисповедании Гейнца Видерпорста» (1799).

В «Системе трансцендентального идеализма» (1800) Шеллинг снова заговаривает о бессознательном, но им в данном случае называется природа как «совокупность всего чисто объективного в нашем знании» [Ф.В.Й. Шеллинг, 1987, с. 232]. Ему противопоставлено Я или интеллигенция как совокупность субъективного. Своей задачей философ видит совмещение в знании противоположных начал — интеллигенции и природы, субъективного и объективного, сознательного и бессознательного. Знание должно быть представлено в виде их тождества [М. Фукава, 2006, S. 106]. Эдуард фон Гартман в своей «Философии бессознательного» приводит несколько ярких цитат из «Системы трансцендентального идеализма», указывающих на бессознательность абсолютного Первоначала [E. von Hartmann, 1870, S. 17–18]. Запомним тезис о бессознатель-

<sup>3</sup> Сущность Духа состоит в том, что он является объектом для себя, т.е. обладает самосознанием. При этом сам Он есть вечное действие, вечный процесс самоосознавания (см. указ. соч.: [F.W.J. Schelling, 1856, S. 367]).

ности природы: в шеллинговском мировоззрении конца 1800-х — начала 1810-х гг. он выдвинется на первый план.

На рубеже веков шеллинговская философия претерпевает глубокие структурные изменения. Критицистское мировоззрение окончательно отбрасывается, и философ приступает к выстраиванию монистической философской теологии абсолютного тождества. Вопрос о том, как и почему этот переход произошел, остается открытым: существует ряд гипотез. Перечисление версий дает К. Дюзинг, полагающий, что шеллинговская философия тождества носит явные следы гегелевского влияния [К. Düzing, 1993, S. 154–157]. Высшим бытием теперь признается абсолютное тождество субъекта и объекта, которое, как явствует из предыдущего, также безлично и бессознательно.

Тем не менее Шеллинг в «Изложении моей системы философии» — манифесте философии тождества называет это тождество «разумом» (Vernunft). Ясно, что этот разум имеет к кантовскому разуму только генетическое и опосредованное отношение. Сам Шеллинг понимает трудность и неоднозначность словоупотребления, но от подробного объяснения воздерживается [F.W.J. Schelling, 1801, S. 1]. Из контекста становится ясно: Шеллинг не связывает разум с личностью и личным бытием. Такое понимание разума достигается «рефлексией на то, что в философии полагается между субъективным и объективным и что, очевидно, должно быть безразличным в отношении их обоих» [ibid.]. При этом, помысливая разум, следует устраниваться от мыслящего, т.е. от самого себя. Тогда разум должен стать «истинным в-себе». Разум, он же абсолютное тождество, бесконечен [ibid., S. 7], а значит, личностный его статус исключается. Дальнейшие положения показывают, что Шеллинг понимает под разумом совокупность всего, т.е. всеединство (hen kai pan). Пятью годами позже Фихте подвергнет резкой критике шеллинговскую философию тождества и конкретно применяемое в ней понятие разума [И.Г. Фихте, 2015, с. 49–54]. В то же время в своих лекциях 1801 г. Шеллинг стремился объяснить: абсолютный разум соотносится с абсолютным тождеством так же, как пространство — с линией, т.е. как среда [J.P.V. Troxler, 1988, S. 44]. Только абсолютный разум, имманентный индивидуальному сознанию и постоянно присутствующий в уме философа, позволяет усмотреть в мире всеединство.

Хотя натурфилософия предшествующих лет и говорила о процессуальном самоосознавании высшего духа через природу (ср., например, краткое изложение идеи в «Эпикурейском вероисповедании Гейнца Видерпорста»), философия абсолютного тождества

эту тему фактически не затрагивает. Абсолютное тождество неизменно: «...основными заблуждениями всякой философии суть предпосылка, что абсолютное тождество в действительности выступило из себя и стремление объяснить, каким образом это происходит» [*F.W.J. Schelling*, 1801, S. 8]. Доказательство того, что абсолютное тождество не исходило из самого себя, является сутью истинной философии. Абсолютное тождество — глубинная сущность всякой вещи — тотально. Хотя оно и осуществляет самопознание, к преобразованию оно не способно.

Уточнить шеллинговское понимание Абсолютного может его учение об интеллектуальном созерцании. Это понятие обозначало у Канта способность постигать вещи в их абсолютной реальности, что доступно одному лишь Богу. Фихте же, разрабатывая наукоучение, переосмысливает его: интеллектуальное созерцание Фихте заключается в слиянии субъекта с объектом, когда Я мыслит самое себя. Шеллинг наследует это понятие у Фихте и считает его инструментом движения конечного Я к абсолютному. Под интеллектуальным созерцанием он, как и Фихте, понимает абстрагирование от объективной реальности и попытку взглянуть на себя с точки зрения абсолютного Я. В «Я как принцип философии» Шеллинг утверждал: поскольку абсолютное Я имманентно конечному и созерцает лишь нерасчленимое всеединство, конечное Я своего интеллектуального созерцания не осознает [*M. Fukaya*, 2006, S. 33–34]. В дальнейшем же интеллектуальное созерцание обрело все более мистическую форму. В работе «Дальнейшие изложения из системы философии» (1802) Шеллинг понимает его как врожденный и непередаваемый дар — способность усматривать живое единство общего и особенного, Бога и мира. Оно не знает ничего противоположного себе и является «пробивающимся светом» [*F.W.J. Schelling*, 1859, S. 361–362, 366]. Интеллектуальное созерцание является для сознания пунктом единства знания об Абсолютном и самого Абсолютного. Оно выходит за пределы мышления, поскольку последнее противостоит бытию. Интеллектуальное созерцание содержит в себе и мышление, и бытие и является непосредственным, т.е. недискурсивным познанием Абсолютного (хотя Шеллинг и именует его «спекулятивным») [*ibid.*, S. 368]. Индивидуальность при этом должна быть уничтожена [*I.P.V. Troxler*, 1988, S. 44]. Шеллинг, таким образом, обосновывает очевидно мистическую идею о растворении личности в безличном Абсолютном.

Формальная логика, которой пользовалась предыдущая философская традиция, не годится для познания истины, «ибо то, что объективно совершенно ложно, может быть совершенно корректно помыслено логически» [*ibid.*, S. 27]. Мыслитель делает вывод:

необходимо возвращение к «старейшей первоначальной философии», исходящей из единства явления и вещи-в-себе и являющейся основанием всего знания. Такая теоретическая установка позволяет в спинозистском духе примирить противоположность субъекта и объекта, но вместе с тем она не предоставляет никакого объяснения относительно связи абсолютной и конечной реальности. Если существует абсолютное тождество и всеединство, то как осуществляется его связь с конечным миром? Как происходит переход? Неясный ответ на эти вопросы и вынуждает Шеллинга двигаться к пересмотру философии абсолютного тождества, и уже в 1804 г., в работе «Философия и религия» он допускает отпадение конечной реальности от Абсолютного.

В «Системе общей философии и натурфилософии в особенности» (1804) Шеллинг стремится объяснить связь всеединства и конечного мира в платоновском духе. Разум он понимает здесь как самопознание божественного всеединства [*F.W.J. Schelling*, 1860 (1), S. 168–174]. Истинно реальными в вещах оказываются лишь их идеи, прообразы (*Urgestalt*). Идею Шеллинг толкует как некое «сердце вещи», совершенное тождество всеобщего и особенного. Конкретная же вещь, например растение, — это лишь неполное, несовершенное представление идеи, она является отрицанием (*Negation*) своего понятия, она не воплощает в себе всю его полноту. Идеи относятся к Богу, к Вселенной так же, как вещи к идеям. Идеи становятся идеями чего-то конкретного лишь в силу того, что в них отрицается всеобщая божественная сущность [*ibid.*, S. 183–184, 191]. Единичные же вещи для Шеллинга суть явления идей, относительно идей и Бога поистине не существующие.

В конце первого десятилетия XIX в. Шеллинг, в немалой степени под влиянием Баадера, переосмысливает свою систему, что находит выражение в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809). Здесь мыслитель формулирует новое понимание природы: теперь она является у него «основанием экзистенции Бога». Таким образом она инкорпорируется в божественную реальность, но, как мы увидим, не полностью. Природу Шеллинг понимает здесь крайне широко: она есть «все, что находится по ту сторону абсолютного бытия абсолютного тождества» [*F.W.J. Schelling*, 1860 (2), S. 358]. Природа предшествует развернутой экзистенции Бога, но сама при этом не первична относительно Него: несуществование Бога влекло бы за собой и несуществование природы. Корни вещей находятся именно в природе, по словам мыслителя, все же не являющейся живым (т.е. личным) Богом. Суть природы описывается Шеллингом как божественное

воление<sup>4</sup> к самопорождению, как воля, лишенная рассудка, но предчувствующая его [ibid., S. 359]. Природа — непостижимый базис реальности — порождает в Боге рассудок<sup>5</sup>.

Человек принимает в этой теогонии непосредственное участие. В его душе встречаются темная воля божественной природы и просвещенный рассудок божественной экзистенции. В нем как бы отражается процесс, протекающий в Боге, — процесс самоосознания.

Более определенно и сжато эти же идеи выражены в «Штутгартских частных лекциях» (1810): божественная жизнь, как и всякая другая, первоначально пребывает в бессознательном состоянии (*Bewußtlosigkeit*), в котором она оказывается лишенной различий полнотой всеединства. Бог есть тут «тихое размышление о Себе Самом без всякого выражения и откровения» [ibid., S. 432–433] (снова субъект без предиката?). В этом свернутом состоянии он является абсолютным тождеством противоположностей. Весь же процесс творения мира, вся природа и человеческая история суть процесс божественного самоосознавания, становления божественной личности (здесь уже — личности, а не безличной субъективности). Шеллинг движется к теизму.

Начало его заключается в том, что Бог как бы отличает Себя от самого Себя, осуществляет самопротивопоставление. Тем самым он усматривает в Себе противоположности, «(частично) полагает самого Себя как первую потенцию, как бессознательное» [ibid., S. 434]. Единым и мгновенным актом в Боге высвечиваются бинарные оппозиции субъекта и объекта, идеального и реального. Следует сказать, что на данном этапе своего развития Шеллинг уже не рассматривает божественную реальность как «пустое тождество» и не мыслит без противоположностей никакую жизнь — ни божественную, ни человеческую.

Начало божественного самоосознавания приводит и к оформлению в Боге низшего и высшего. И здесь Шеллинг удивительным образом предвосхищает фрейдовскую концепцию бессознательного. По его словам, Бог, как и любой человек, «исключает из себя

---

<sup>4</sup> Еще в ранний период своего творчества Шеллинг говорил о «стремлении» Духа к самосознанию, так что здесь в несколько видоизмененном контексте мы видим выражение старой идеи.

<sup>5</sup> Здесь переброшен явственный теоретический мост к построениям А. Шопенгауэра, чей «Мир как воля и представление» выйдет десятью годами позже «Философских исследований...» Шеллинга. Учение Шопенгауэра о бессознательной воле как онтологическом первоначале — важнейшая веха в истории проблемы бессознательного. Идеи Шопенгауэра впоследствии творчески развивает Э. фон Гартман, перу которого принадлежит не только, пожалуй, самая известная в мировой философии метафизика бессознательного, но и критическая сравнительная характеристика шеллинговского и шопенгауэровского учений.

и противопоставляет себе» свое темное и бессознательное начало, и делают они это для того, чтобы осознать бессознательное. Фрейдский замысел обретает трансцендентное измерение и философско-теологическое звучание. Бессознательным Бога оказывается его природа, а божественное самоосознавание заключается в сотворении из природы чего-то, подобного самому Богу как создающему себя духу. Природа здесь — трон и материальный субстрат Бога.

В «Штутгартских частных лекциях» бессознательной божественной реальностью оказывается неоформленная материя. Процесс творения (самоосознавания) приостанавливается в пункте, в котором оформляемая материя обретает сознание, т.е. с созданием человека. Интересно, что при этом Шеллинг признает и в человеке наличие «колоссальной массы бессознательного».

Сознание и бессознательное соотносятся в Боге как сущее и чистое бытие, как субъект и предикат. Отделение сущего от бытия — собственной материальной стороны в отношении человека характеризуется Шеллингом как высший моральный акт. Только тот, кто обособил себя от собственного бытия, способен вырваться за пределы своей самости и совершенствовать себя. Сращенность с собственным темным, косным, материальным началом делает невозможным саморазвитие. То же справедливо и в отношении Бога, если бы Он оставался в свернутом, бессознательном состоянии [ibid., S. 436].

Отметим, что если раннее шеллинговское учение о бессознательным абсолютном Я было чисто теоретическим и в связи с критическим парадигмой имело гносеологический крен, то учение о бессознательной природе 1810 г. имеет явственную этическую окраску. Человеческий выход за пределы собственной самости типологически тождествен акту божественного самораскрытия и творения мира.

«Спор о теизме», разразившийся между Шеллингом и Якоби в 1811–1812 гг., в качестве одной из своих подспудных причин имел резкое расхождение в отношении оппонентов к божественному сознанию. Якоби — сторонник традиционного теистического учения о равном Себе личном Боге. Он решительно отвергает всякую идею становления изначально несовершенной божественной реальности [W. Weischedel, 1969, S. 20]. Бог для Якоби не может быть бессознательным, и тем более в божественную реальность не может быть интегрирована природа, являющаяся лишь тварью, сотворенной реальностью. Якоби, всю жизнь борющийся со спинозизмом и натурализмом, изменил отношение к Шеллингу именно из-за его учения о природе [ibid., S. 20–22].

Необходимость отвечать на уколы Якоби (кстати говоря, не удосужившегося ни вникнуть в смысл шеллинговских понятий, ни ознакомиться с последними достижениями его мысли и спорившему с уже отринутой Шеллингом философией абсолютного тождества) вынуждает философа снова проговорить в полемическом сочинении свои основные убеждения относительно эволюционирующего Бога.

Совершенство, говорит Шеллинг, может развиваться из собственного менее совершенного состояния. Как из мальчика вырастает юноша, а из юноши — взрослый мужчина, так обстоит дело и с Богом: он развивается, «эвольвирует» внутри себя. Если Бог — существо нравственное, то его нравственность должна чему-то противоплагаться, быть относительно чего-то. Нравственность возможна только при полагании также не-нравственного. Таковой (*nicht sittlich*) и является природа как божественная основа: она предстает нравственной лишь потенциально [*F.W.J. Schelling*, 1812, S. 84–85].

В этом отношении диалектизм Шеллинга самым резким образом контрастирует с мыслью Якоби, которая не отступает от традиционного христианского истолкования Божества как простого, равного самому себе, неизменного личного Существа. Шеллинг, в свою очередь, задается вопросом: как такого рода существо вообще может обладать сознанием [*ibid.*, S. 78]? Он приводит аргумент Фихте, давно ставший его собственным убеждением: любое личное существо является необходимо ограниченным. Если Бог, как говорит Якоби, бесконечен, то он никак не может быть личностью (от чего Якоби, тем не менее, не отказывается). В качестве выхода из противоречия Шеллинг предлагает допустить в Боге «истинную конечность, нечто негативное» [*ibid.*, S. 97–98], т.е. ту же природу. Якоби с таким ходом мысли согласиться никак не мог, но далее спор не продолжился.

Шеллинговское учение о природе в «Мировых эпохах» (версии 1814 или 1815 г.) близко к таковому 1809–1810 гг., только самоосознание Бога все больше представляется философу в темпоральном аспекте. Шеллинг указывает: вечное сознание немислимо и равно бессознательности. Бог должен осознавать себя; вытесняемая же Им бессознательная природа полагается как Его собственное прошлое [*F.W.J. Schelling*, 1861, S. 262]. Осознание начинается с еще бессознательного воления самого Себя, божественного самоотрицания и воли к изменению. Воление, в свою очередь, порождает отличие Себя от не-Себя [*ibid.*, S. 224]. Однако затем самоотрицание сменяется самоподтверждением: Бог понимает, что Он таков, каков Он есть, и оказывается порождающей потенцией, сущим [*ibid.*, S. 226].

Учение философии откровения о бессознательном Боге стоит типологически близко к уже рассмотренным нами концепциям Шеллинга, хотя и выражается в других понятиях. В своей поздней философии мыслитель различает духа-в-себе, духа-для-себя и духа-в-себе-и-для-себя (при-себе). Первый еще не стал объектом для себя, еще не вышел за свои пределы, второй выходит вон себя, а третий оказывается диалектическим единством двух первых моментов. Дух-в-себе и есть Бог, еще не осознавший Себя. Шеллинг говорит, что это Его состояние трудно помыслить большинству людей, ведь оно абсолютно непредметно и неподвижно. Дух-в-себе есть «чистая самость в полной освобожденности от самой себя и в незнании себя» [*F.W.J. Schelling*, 1858, S. 251]. Свернутый Бог — носитель азеитета — подобен чистейшему и поэтому непрístupнейшему бытию, или субъекту без предиката. Познается он медитативным путем задержки дыхания (*an-sich-Halten*) и «приостановки» (*selbst-still-Stehen*) собственной интеллектуальной деятельности, подобно тому, как это делают брахманистские аскеты. Прикосновение к духу-в-себе, «будто бы отрешеннейшему в божестве» (Шеллинг использует здесь сразу два термина И. Экхарта), осуществляется в мистическом экстазе, притом частично — в форме ощущения [*ibid.*, S. 251–252].

Отметим, что понятие личности для Фихте и Шеллинга вовсе не наделено тем статусом, которым его наделяет Якоби. Если для Якоби личность — один из ключевых божественных атрибутов, то для немецких идеалистов она, скорее, является феноменом конечного мира, обусловленным субъект-объектным отношением. Очевидно, что, говоря о бессознательном (*kein Bewußtsein, die Bewußtlosigkeit*), Шеллинг ни в коей мере не подразумевает, что абсолютная реальность лишена личности и сознания и таковых ей недостает. Личность для него есть нечто ограниченное и невысказанное за пределами конечного, земного, вещественного мира. Искомое «абсолютно первое, совершенно безусловное основоположение» Фихте и Шеллинга просто не может иметь ничего общего с конечной реальностью, и поэтому, возможно, способ его бытия можно было удачнее охарактеризовать как «вне-сознательный» или «сверхсознательный» (однако такие термины в текстах отсутствуют). В «Философии искусства», правда, Шеллинг говорит о том, что «абсолютное само по себе ни сознательно, ни бессознательно... поскольку оно есть абсолютное сознание» [*Ф.В.Й. Шеллинг*, 1966, с. 76], но объяснения не прилагает, снова возвращая нас к субъекту без предиката. Теистический же, личный Бог позднего Шеллинга существует не сам по себе, а в диалектической связи со своим свернутым, бессознательным основанием.

Оба мыслителя стремились выйти за пределы сознания и сознательной жизни, а такое стремление неизбежно смещает акценты с гносеологии на философию религии и сближает их позицию с убеждениями И.С. Эриугены, И. Экхарта и других мистиков. Возможно, это отчасти и побудило Фихте и Шеллинга к пересмотру своего мировоззрения на рубеже веков.

Мы видим, как учение о бессознательном и осознающем Себя Абсолютном постепенно трансформируется из чисто гносеологического в этико-религиозное. Очевидно, тенденция к этому была заложена с самого начала. Желание найти и спекулятивно эксплицировать первичное безусловное начало и связанное с ним постулирование необходимого в фихтевской системе абсолютного Я уводило Фихте и Шеллинга с пути трезвого анализа наличных познавательных способностей. Спекулятивные поиски в конечном счете привели Фихте и Шеллинга к выстраиванию монистических систем, в которых кантовское наследие (например, учение о схематизме у позднего Фихте) присутствует в трансформированном и даже рудиментарном виде. Интересно, что окончательная мировоззренческая перемена 1801 г. не повлекла за собой радикального изменения терминологии и методологии. Приведем яркие примеры: фундамент шеллинговской философии тождества — основоположения «Основы общего наукоучения», а сам Фихте в поздний период своего творчества считал, что учит тому же, что и в ранний период [см., например: *И.Г. Фихте*, 2015, с. 30]. Ранние и поздние построения Фихте и Шеллинга идейно и понятийно близки, меняется лишь контекст: фихтевское Я и шеллинговский Дух окончательно делается Богом.

Как мы видим, идея бессознательного Абсолютного присутствует как в фихтевской, так и в шеллинговской философии, причем последняя подробно раскрывает содержание этого понятия. В гегелевской же мысли (которой в данной статье мы, к сожалению, можем коснуться лишь пунктирно), собственно божественная бессознательность остается за рамками рассмотрения. Процесс самоосознания Абсолютного Духа описан Гегелем очень подробно, но Гегель не говорит о Духе безотносительно мира и о трансцендентном бытии как таковом. Естественно предположить, что в некоем онтологическом предшествовании самоосознанию дух был бессознательным, но об этом Гегель не повествует [ср.: *E. von Hartmann*, 1870, S. 18]. Гегелевский Бог будто скрывается за кулисами человеческого сознания, мышления и истории. Гегель не выстраивает философской теологии как учения, отдельного от космологии и антропологии (и этим он разительно отличается как от Фихте, так и от Шеллинга).

Следует сказать, что проблема божественного сознания/бессознательности в контексте философско-теологических споров немецкого идеализма оказывается прямо завязанной на острый вопрос о пантеистическом или теистическом характере философской системы. При всей своей отвлеченности этот вопрос был связан с политической и гражданской позицией: влияние религиозных кругов все еще оставалось ощутимым. Возникает ощущение, что Гегель стремился избежать «острых углов» и прямо не декларировать в текстах свои философско-теологические убеждения. О намеках же, заложенных в тексты, остается только гадать. По мнению Им.Г. Фихте (сына), спекулятивно-теистического критика гегелевского учения, личные убеждения философа были, очевидно, глубже того, что он изложил в своих трудах: великий мыслитель искренне верил в христианского личного Бога, естественно, обладающего сознанием и самосознанием [I.H. Fichte, 1841, S. 1017; A. Hartmann, 1968, S. 173–174]. Неясная позиция Гегеля послужила причиной появления в 1830-х гг. обширного ряда правогегельянских и спекулятивно-теистических интерпретаций его философской теологии [W. Jaeschke, 1981, S. 387]. Открытым и дискуссионным вопрос о сознании гегелевского Духа остается до сих пор. При попытке внести в него ясность упор делается на сличение различных текстовых фрагментов из гегелевских произведений и на прослеживание внутренней логики системы (на соотношении логики и натурфилософии, логики и философии религии и т.д.).

Хронологически следующей философской теологией бессознательного оказывается учение Эдуарда фон Гартмана, однако оно создается на иной теоретической платформе (синтез Гегеля и Шопенгауэра) и опирается на данные современной ему опытной науки.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Лазарев В.В. Философия раннего и позднего Шеллинга. М., 1990.  
Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т.1.  
Фихте И.Г. Произведения 1806–1807 гг. СПб., 2015.  
Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М., 1966.  
Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. М., 1987. Т.1.  
Asmuth Chr. Fichtes *Theorie des Ich* in der Königsberger Wissenschaftslehre von 1807 // Fichte-Studien. 2000. 17. Spätphilosophie // URL: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/920/1/WL1807.pdf>  
Drews Die deutsche Spekulation seit Kant... Bd. 1. Berlin, 1893; Bd. 2. Leipzig, 1895.  
Düsing K. Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801 / Jaeschke W. (Hg). Transzendentalphilo-

sophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie. Hamburg, 1993.

*Fichte I.H.* Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie... Neudruck der 2. Auflage, Sulzbach — Rosenberg, 1841; Aalen, 1968.

*Fukaya M.* Anschauung des Absoluten in Schellings früher Philosophie (1794–1800). Würzburg, 2006.

*Hartmann A.* Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik. Berlin, 1937 / Darmstadt, WB, 1968 (Nachdruck).

*Hartmann E. von* Philosophie des Unbewussten. 2e vermehrte Auflage. Berlin, 1870.

*Schelling F.W.J.* Darstellung meines Systems der Naturphilosophie // Zeitschrift für spekulative Physik. 2 Bd, 2 Heft. Jena; Leipzig, 1801.

*Schelling F.W.J.* Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen... Tübingen, 1812.

*Schelling F.W.J.* F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1856. Bd. 1 (SW I).

*Schelling F.W.J.* F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1858. Bd. 3. Abth. 2 (SW III).

*Schelling F.W.J.* F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1859. Bd. 4 (SW IV).

*Schelling F.W.J.* F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1860 (1). Bd. 6 (SW VI).

*Schelling F.W.J.* F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1860 (2). Bd. 7 (SW VII).

*Schelling F.W.J.* F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1861. Bd. 8 (SW VIII).

*Troxler I.P.V.* Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802) / Düsing K. (Hg). // Zsfassende Vorlesungsnachschrift von I.P.V.Troxler. Köln, 1988.

*Völmicke E.* Das Unbewußte im deutschen Idealismus. Würzburg, 2005.

*Weischedel W.* Jacobi und Schelling. Darmstadt, 1969.