

---

## II. ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

---

### ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА «ИЗЛОЖЕНИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЭМПИРИЗМА» Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА

*АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ*

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания  
Института философии Санкт-Петербургского государственного университета,  
199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

Данная публикация представляет собой перевод на русский язык первого фрагмента работы Ф. В. Й. Шеллинга *Изложение философского эмпиризма*, сопровождаемый аналитическим предисловием переводчика. В своем трактате Шеллинг дает критическую оценку истории философии Нового времени, которая трактуется им как история экспериментов, направленных на отыскание первичного факта. Таким фактом оказывается генезис природы посредством постоянного, но постепенного перевеса субъективного над объективным вплоть до окончательной субъективации объективного в сознании человека. Этот факт устанавливает натурфилософия Шеллинга. Впрочем, такой факт не является еще истинным фактом, т. к. не приведено основание для того, почему субъективное начинает преобладать над объективным. С целью объяснения этого феномена Шеллинг обращается к базовым понятиям философии пифагорейцев и Платона, таким, как беспредельное и предел. Эти понятия он ассоциирует с идеалистическими понятиями объекта и субъекта. А рассмотрение соотношения понятий беспредельного и предела приводит его к мысли о необходимости признания существования свободной действующей причины, которая обуславливает их взаимодействие и обуславливает возникновение того, что должно быть, из того, что не должно быть, из беспредельного. Поскольку же беспредельное для Шеллинга — это объективное, а предел, определяющее — это субъективное, то такая действующая причина служит также основанием все возрастающего перевеса субъективного над объективным в природе; а стало быть, того факта, который был только фиксирован, но не объяснен натурфилософией. В своем аналитическом предисловии переводчик ставит вопрос о релевантности философии позднего Шеллинга для феноменологической мысли, а также выделяет несколько моментов в ней, которые могли бы представлять интерес для последней. К ним он причисляет понятие философского эмпиризма, различие только факта и подлинного факта, характерную трактовку истории философии как истории экспериментов. Кроме того, переводчик очерчивает основные трудности, возникавшие при переводе и дает глоссарий вариантов перевода терминов Шеллинга для удобства знакомства с текстом. В данной публикации также приведены комментарии Артура

© ANDREI PATKUL, 2015

Древса к соответствующему фрагменту этого трактата Шеллинга, опубликованные им при переиздании этого трактата в 1902 году.

*Ключевые слова:* Философский эмпиризм, подлинный факт, перевес субъективного над объективным, субъективизация, беспредельное, предел, субстанция, причина, немецкий идеализм.

#### THE PREFACE TO THE TRANSLATION.

F. W. J. SCHELLING. PRESENTATION OF PHILOSOPHICAL EMPIRICISM

ANDREI PATKUL

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology at the Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

This publication is the translation of the first fragment of F. W. J. Schelling's *Presentation of Philosophical Empiricism* accompanied by the analytical translator's preface. In his treatise, Schelling assesses the history of modern philosophy. Namely, he treats it as history of experiments, the goal of which was in the search for the primary fact in the world. In Schelling's opinion, this fact is in the growing over-weight of the subjective over the objective. Only his philosophy of nature was able to find this fact. However, it is not genuine fact but only pure fact, because it does not content in itself any ground for the over-weighting of the subjective over the objective. For resolve this problem, Schelling starts to use the concepts formed by Ancient philosophers, namely by Pythagoras and Plato. The concepts of the limitless and the limit are belonging to the series of the mentioned concepts. Accordantly, Schelling associates the notion of the objective with the one of the limitless being and the notion of the subjective with the one of the limit or limiting instance. His inquiry into the correlation between the limitless being and the limit, i.e. between the objective and the subjective leads him to the declaration of the existence of the free efficient cause, which determinates their interplay and the rise of that-what-should-be from that-what-should-not-be. Since the limitless is the objective and the limit is the subjective in accordance with Schelling, such efficient cause is also the cause of the progressive over-weighting of the subjective over the objective as well. It can explain the fact, which the Schelling's philosophy of nature has only found but not explained. The in his preface, the translator puts the question of the possibility as well as of a relevance of the Schelling's late philosophy to the phenomenological thought. In this context, he emphasizes few moments, by which the later Schelling's philosophy could be of interests for phenomenologists, namely the following ones: the concept of philosophical empiricism itself, the Schelling's division between the pure fact and the genuine fact, his treatment of history of philosophy as history of experiments. Moreover, he speaks about main difficulties connected with the translation of Schelling's text into Russian and gives a German-Russian glossary for utility of Russian readers. The translator gives also the commentaries by Arthur Drews, who reedited the Schelling's treatise in 1902, in their Russian translation.

*Key words:* Philosophical empiricism, genuine fact, over-weight of the subjective over the objective, subjection, the limitless, limit, substance, cause, German idealism.

Публикация перевода работы Шеллинга, тем более относящейся к сравнительно позднему периоду его философского творчества, в посвященном феноменологии журнале может вызывать справедливое недоумение. Разумеется, в *Манифесте* журнала *Horizon. Феноменологические исследования* заявлен пункт, в соответствии

с которым журнал поддерживает публикацию материалов, связанных с предысторией феноменологии, в том числе, — с ее возможными источниками в *классическом немецком идеализме*. В известном смысле данная публикация даже служит началу реализации заявленной здесь программы. Но оправдывает ли это обстоятельство публикацию в феноменологическом журнале работы именно Шеллинга — едва ли не самого умозрительного автора в рамках немецкого идеализма — и именно данной его работы? В самом деле, *Изложение философского эмпиризма* (далее — *Изложение*) — текст, который при жизни его автора не публиковался и вышел в свет только в *Собрании сочинений* философа, издаваемого его сыном, в 1861. Данная работа представляет собой набросок текста публичных выступлений Шеллинга (что хорошо видно уже по регулярным обращениям его к слушающей публике в этом тексте, как, впрочем, и по самому характеру подачи содержания). Из подзаголовка, которым *Изложение* сопровождается в *Собрании сочинений*, явствует, что тематически оно относится к шеллинговскому проекту *Введения в философию* и было представлено вниманию слушателей в Мюнхене, и последний раз это произошло в 1836 году. Об этом же свидетельствует и А. В. Кричевский, утверждая: «Эта рукопись, опубликованная после смерти Шеллинга, составляет основу отдельного ряда его публичных выступлений в Мюнхене, последнее из которых состоялось в 1836 году» (Krichevskii, 2011, 69). Нельзя также не согласиться с указанным автором, что *Изложение* представляет собой своего рода введение именно в шеллинговскую позитивную философию, и даже, скорее, неполный набросок такого введения.

Но принадлежность к проекту позитивной философии как раз и ставит под сомнение релевантность *Изложения* феноменологической философии. В самом деле, основатель феноменологии вряд ли принимал в расчет шеллинговские произведения, отчасти кроме ранних, посвященных проблематике субъективности. Именно на интерпретации некоторых из них у Гуссерля построен разбор понятия т. н. «романтического идеализма» (Husserl, 1956, 406–412). Но это и был тот тип идеализма, с которым Гуссерль хотел принципиально размежеваться. Так что и здесь, судя по гуссерлевской оценке «романтического» идеализма, вряд ли можно установить какое-либо содержательное влияние Шеллинга на его философию. Сложнее дело обстоит с Хайдеггером, на которого Шеллинг, безусловно, оказал воздействие. В данном случае можно констатировать, что наиболее влиятельным для Хайдеггера (причем не только в связи с формированием его т. н. «поворота» к бытийно-исторической мысли, но, возможно даже, для становления концепции, набросанной в *Бытии и времени*) оказался трактат Шеллинга *О сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* (1809 г.), который сам Хайдеггер даже признает «вершиной метафизики немецкого идеализма» (Heidegger, 1991, 1). Но более поздние шеллинговские разработки, относящиеся к его проекту

позитивной философии, Хайдеггер считает регрессом по сравнению с достигнутым в трактате о свободе, своего рода падением с вершины метафизики немецкого идеализма, а само разделение негативной и позитивной философии у Шеллинга — *беспомощным*. (Heidegger, 2014, 96).<sup>1</sup> Стало быть, и *Изложение*, если принять, что оно является наброском введения в позитивную философию, вряд ли могло выступать значимым текстом и для этого классика феноменологической мысли.

Но стоит ли ограничивать здесь дело исключительно предполагаемым фактическим влиянием Шеллинга на представителей феноменологии? Возможно, этого влияние, и в самом деле, было ограничено, с одной стороны, послегуссерлевской феноменологией, а с другой, — только ранними работами Шеллинга, например, *Системой трансцендентального идеализма*, без которой, скажем, вряд ли можно представить себе формирование эстетических воззрений *Оскара Беккера* (Веккер, 2014). А возможно, влияние философии Шеллинга в ее позитивном варианте было весьма и весьма опосредованным, например, через французскую традицию, в частности, *Феликса Равессона* — слушателя и корреспондента Шеллинга, и самого знаменитого ученика Равессона — Анри Бергсона. Нельзя исключать, что следы такого влияния до сих пор можно найти, скажем, во французской постфеноменологии, темы которой хотя бы отчасти сходными с шеллинговскими, и, пожалуй, уже не вполне типичны для феноменологии классической. Как, например, если брать философию позднего Шеллинга, в случае с его понятием *незапамятного, непредмыслимого бытия*, с помощью которого, например, иллюстрирует свою концепцию М. Ришир (Rishir, 2014, 224). Это, правда, только гипотезы, которых можно выстроить много и которые ждут своего историографического подтверждения либо опровержения.

Принципиальный же вопрос состоит в том, *можно ли сопоставить философию позднего Шеллинга, в частности, его идею позитивной философии, с феноменологией по существу*, отвлекаясь от проблемы возможности или невозможности какого бы то ни было историографического влияния этой философии на последнюю.

Очевидно, что в текущем контексте такой вопрос является риторическим, поскольку публикация работы, выступающей проектом введения в позитивную философию, в посвященном феноменологии журнале уже демонстрирует претензию на то, что проект такой философии *может быть сопоставим* с феноменологическими начинаниями. Более того, здесь будет уместно сослаться на К.-О. Апеля, который применительно к поздней философии Шеллинга говорит даже о *его «великих феноменологических начинаниях»* (Apele, 2001, 10), впрочем, так и не реализованных, поскольку тот так и *не смог открыть онтологическую дифференцию*

---

<sup>1</sup> См, напр., также: (Heidegger, 1989, 204).

и был вынужден раскрывать феномены, подчиняясь *онтической редукции*, т. е. подыскивать им сугубо онтические причины, отличные, правда, от натуральных. Причины эти обнаруживались мыслителем в мифологии и откровении. Или, как говорит сам Апель, «в виде гнозиса, т. е. средствами мифического — во всяком случае донаучного — метода редукции...» (Apel', 2001, 10). Сходную, но отчасти более тривиальную интерпретацию философии позднего Шеллинга дает, кстати, и Ж. Бофре. С другой стороны, сама его формулировка упрека Шеллингу дана более развернуто и за счет этого рельефнее, чем у Апеля, поэтому позволим себе привести ее здесь целиком:

С этого времени вся философия будет ностальгией по тому, что начиная с аристотелевского мышления о бытии уже скрывается за тем, что его собой заслоняет. Именно в этом смысле Шеллинг вполне правомерно может охарактеризовать ее, с начала до конца ее истории, как *отрицательную философию*. На самом деле она с самых первых своих шагов постоянно уводит нас в сторону «от того, к чему все стремятся и чего все ожидают», и постоянно упраздняет в бытии *Dass* (что есть) в пользу *Was* (того, что есть). Задачей Шеллинга будет теперь попытка вызвать в философии поворот от отрицательного к положительному, раскрывая в ней более существенный «кризис», чем сама критическая философия, если не говорить о гегелевских спекуляциях, которые, по его убеждению, представляют собой лишь «простой эпизод» отрицательной философии. Никто больше, чем Шеллинг, не ощущал в бытии тревоги радикального забвения, о которой с самого начала провозглашало  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\beta\nu$  (небытие) Парменида и которую, сам того не зная, иллюстрирует Аристотель, провозглашающий первичным первым то, что от начала и до конца его *Логике* постоянно от него ускользает. Однако идеализм, остающийся основой учения Шеллинга, предохраняет его от признания и восхваления *позитивного*, которое он так страстно ищет там, где располагается «первоначально в *алетейе* помысленная греками сущность истины, отнесенная к чему-то потаенному». Именно поэтому мы должны задать себе вопрос: не уводит ли нас положительная, в значении Шеллинга, философия, как идеалистическая апология иудео-христианских представлений, еще дальше, чем якобы отрицательная философия Аристотеля, от того присутствия, каким для последней было  $\omicron\upsilon\beta\iota\alpha\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$  (изначальное подлежащее), от строгости  $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$  (вот этого сущего), на которую она еще была способна указать, просто сказав «вот это!»? (Bofre, 2007, 185–186)

В обоих случаях, пока что поздний Шеллинг оценивается как тот, кто достиг лишь привативного результата, а именно показал ограниченность негативной, или чисто рациональной философии, но кто так и не добился никакого вменяемого позитивного результата — и это словно бы в насмешку над его проектом философии *позитивной*. Напротив, создание философии такого типа увело его от философской истины дальше, чем находятся от нее все чисто рациональные системы, включая «гегелевские спекуляции».

И все же следует спросить, что может пониматься под «великими феноменологическими начинаниями» позднего Шеллинга? В такой данной Апелем характеристике, несомненно, заключена интрига. Почему при всех оговорках эти начинания следует охарактеризовать все же как *феноменологические* — хотя от этих «начинаний» до зрелых открытий феноменологии еще очень и очень далеко? Можно, правда, также спросить и о том, окажется ли сама феноменология способной осуществить обозначенные шеллинговские начинания? Сумеет ли она «восстановить разрушенные мосты и освоить великую духовную ценность» (Husserl, 1956, 407) шеллинговской философии, в том числе поздней? Может ли, скажем, она как метод использоваться для переинтерпретации трудов этого философа, а стало быть, и для переосмысления и доведения до конца того, что ими было инициировано? Не поможет ли нам феноменология увидеть в мысли позднего Шеллинга все же нечто большее, чем только «идеалистическую апологию иудео-христианских представлений»? В состоянии ли феноменология подать руку помощи или, если угодно, бросить спасательный круг тонущему в онтической редукции Шеллингу — если уж мы и согласимся с диагнозом Апеля? Способна ли она послужить средством для решения проблем, впервые увиденных и опознанных в качестве проблем основателем позитивной философии? В чем вообще может состоять родство некоторой философии с феноменологией, даже если эта философия не удовлетворяет всем техническим требованиям, предъявляемым к таковой?

Предварительный общий ответ может быть таким: *в верности самим вещам, преданности явленному*. В этом смысле высказывания Шеллинга — уже в его время — звучали едва ли не как феноменологический лозунг:

Первым и наиболее важным требованием при любом истолковании является нахождение справедливого подхода к объясняемому явлению: не подавлять, не унижать, не умалять и не искажать его в целях более легкого объяснения. Здесь не спрашивается, какой взгляд необходим на тот или иной предмет — с тем чтобы он мог быть с удобством объяснен в русле той или иной философии, но напротив, спрашивается — какая философия необходима, какая философия сможет оказаться на одной высоте с данным предметом. Речь идет не о том, каким образом феномен должен быть повернут, вывернут наизнанку или на одну сторону, или низведен в ранге — с тем чтобы в случае надобности быть объясненным из тех принципов, которые мы однажды взяли себе за правило не преступать, но: в каком направлении нам необходимо расширить *наше* мышление, чтобы стать в истинное отношение к феномену (Shelling, 2013, 111–112).

Насколько это заявление было выполнено самим Шеллингом, а «истинное отношение к феномену» у него не было подменено конструкцией, предстоит еще разбираться.

Так или иначе, возможность как феноменологической реинтерпретации Шеллинга, так и использования его метафизических решений в современной феноменологии может быть основана исключительно на внутреннем родстве шеллинговской философии и феноменологии. В частности, также в качестве гипотезы, но теперь уже существенной, а не историографической, которая может оправдать предположение такого родства и, с другой стороны, могущей быть проверенной только в ходе структурного сопоставления философии Шеллинга, в том числе, позднего, и феноменологии, допустимо предложить следующий тезис: *именно в философии Шеллинга, особенно в его поздней философии, классический немецкий идеализм столкнулся в другой перспективе с теми же самыми затруднениями, связанными с теорией субъективности как универсальной полагающей инстанции, что и классическая феноменология, которая нередко ищет их разрешение уже в качестве постфеноменологии.* (См.: (Schulz, 1975)).

В этом отношении порою создается даже впечатление, что не столько феноменология стремится вырвать шеллинговские начинания из плена онтической редукции, сколько сам Шеллинг провоцирует своими «начинаниями» современную феноменологию на (законное или нет — вопрос) расширение ее тематического поля, на модификацию своего метода, а нередко и предлагает отдельные понятия (если уж не развернутые концепции), позволяющие избежать тех трудностей, которых не удалось избежать феноменологии традиционной.

Что же касается собственно *Изложения*, то оправданности привлечения к нему внимания феноменологов может служить то, что здесь Шеллинг вводит и первично раскрывает многие из понятий, которые не только окажутся основополагающими для его поздней философии, но, так или иначе, причем, как правило, в сильно модифицированном виде, воспроизведутся также и у более поздних мыслителей, в том числе и принадлежащих феноменологической школе. Достаточно будет указать на понятия *факта* и фактичности, значимые уже для позднего Гуссерля, не говоря уже про послегуссерлевскую традицию феноменологии, понятие можествования быть (*das Seinkönnen*), которое с совсем иным содержанием появляется, например, у Хайдеггера в его фундаментальной онтологии, или шеллинговскую трактовку ничто, едва ли не совпадающую, как полагает М. Франк, с концепцией ничто у Сартра. (Norman & Welchman, 2004, 160). Воспользуемся списком наиболее важных новаторских понятий, обсуждаемых Шеллингом в *Изложении*, который приводит А. В. Кричевский:

Здесь Шеллинг разрабатывает такие принципиально важные для уяснения его замысла «философии откровения» понятия, как «факт», «фактичность», «опыт», «эмпирическое», «надэмпирическое», «свободная причина» и «свободное деяние», «сущее» и «несущее», «меон», «принцип субъективности», «принцип объективности» и «принцип духовности», «потенция», «то, что должно быть»,

и «то, чего не должно быть», «то, что вынуждено действовать», «ради себя сущее» и «сущее ради иного», «Бог как Господь», «бытие как можествование» («бытие с аккузативом»), «последнее сотворенное», «напряжение», а также «творение из ничего» (Krichevskii, 2011, 69–70).

В настоящем же предисловии, пожалуй, следует акцентировать только некоторые из ключевых моментов набрасываемой Шеллингом в *Изложении* концепции. С одной стороны, те, которые действительно могут выступить основанием для выяснения возможной значимости Шеллинга для феноменологической философии, а с другой, поскольку в данном выпуске журнала публикуется лишь первый фрагмент *Изложения*, только те, которые содержатся в этом фрагменте, так, чтобы читатель смог бы дать им и самостоятельную оценку. Анализ же понятий, отвечающих первому требованию, но рассматриваемых Шеллингом во втором, последнем фрагменте, перевод которого увидит свет в одном из последующих номеров журнала *Horizon. Феноменологические исследования*, следует оставить на потом — для предисловия к публикации уже этого фрагмента.

Итак, во-первых, значительная интрига задается уже самим названием работы, точнее используемым в нем понятием *философского эмпиризма*. Если оперировать традиционными представлениями, то такое словосочетание не может не показаться оксюмороном. Мы либо пользуемся умозрением, и тогда находимся в области философии, либо апеллируем к опыту, и тогда с философией никакого дела не имеем. И тем не менее невозможно отказаться от того, чтобы не попытаться реконструировать логику возникновения этого шеллинговского понятия, нередко уже забытого, но кое-кем все же еще припоминаемого. Так, например, в наше время *Свен Кнебель*, говоря о своей программе археологии философской традиции, — а в основе этой программы лежит, прежде всего, археология Мишеля Фуко с его учением об историческом априори, — едва ли не первым делом ссылается на программу шеллинговского «философского эмпиризма», описывая ее так: «Тут вспоминается программа, которая однажды уже была представлена под названием “философского эмпиризма”. Этот эмпиризм исходил из понятия “просто несомненно существующего”, для того, чтобы сконструировать его сущность апостериори, и разом — как нечто последующее (posterius)» (Knebel', 2012, 446).

Пожалуй, *Изложение философского эмпиризма*, по крайней мере, публикуемый теперь фрагмент его, оказывается далеко не самым лучшим подспорьем для реконструкции идеи философского эмпиризма. Продуктивнее в этом отношении было бы обратиться, скажем, к шеллинговской *Философии откровения* (Shelling, 2000, 143–228). Однако пока речь идет лишь о возможном мотиве формирования этого понятия у Шеллинга. И мотив этот, как допустимо будет предположить, может быть во многом родственным мотиву формирования собственно феноменологической установки в философии. Этот мотив, — с одной стороны, в решающем

*кризисе «чисто рациональной» философии, а с другой, в опознании ограниченности традиционного эмпиризма.* Первая из них даже после кантовской критики продолжала оформляться в системы своего рода нового догматизма, построенные исключительно умозрительным путем и не могущие быть удостоверенными в каком бы то ни было опыте. Такие системы претендовали на то, что имеют дело с собственно философской предметностью — всеобщим и существенным, но способ, каким они это делали, был чистым умозрением, которое *de facto* в разных системах приводило к разным, как правило, исключаящим друг друга результатам. При этом опыт не мог служить критерием истинности таковых, т. к. это было опознано еще в классическом британском эмпиризме и у Канта, он не способен давать всеобщее и необходимое знание. Стало быть, потребность философии состояла в том, чтобы переформатировать философское понимание опыта так, что тот мог бы быть признан в качестве инстанции, дающей и удостоверяющей философские истины. В известном смысле, гегелевский проект феноменологии духа как науки об опыте сознания уже мог бы считаться осуществлением такого рода переформатирования понимания существа опыта, если бы таковой не был направлен на достижение позиции абсолютного знания и, главное, не был бы ведем содержанием этого знания (содержанием науки логики). Историчность опыта сознания, считает Шеллинг, была принята в *Феноменологии духа* «для научных нужд» (Shelling, 1999, 105).

Но именно проект такой модификации понимания сущности опыта может как раз иметь феноменологическую релевантность. Ведь, по большому счету, и феноменология уже у Гуссерля была мотивирована тем, чтобы понять опыт в его философских возможностях таким образом, чтобы, с одной стороны, он, выступая универсальным полем философского познания, позволил бы избежать традиционных философских спекуляций, не коррелирующих ни с каким созерцанием, а с другой, чтобы опыт был источником не только единичного и случайного, но также всеобщего и существенного, соответственно, непосредственно давал бы философскую предметность. Конечно же, Шеллинг не идет по строго феноменологическому пути преобразования трактовки сущности опыта. Следует, пожалуй, заметить, что особый вопрос в этой связи мог бы состоять в том, как коррелирует интеллектуальное созерцание и опыт у Шеллинга, имеет ли таковое место *в нем* — или же оно полностью выводит созерцающего из сферы опыта. Дает ли опыт в смысле Шеллинга всеобщее и существенное или же он также ограничивается единичным, данность которого, впрочем, отсылает к тому, что в нем представлено, к жизни абсолютного, — это еще вопрос, который необходимо прорабатывать отдельно. Философ своей идеей философского эмпиризма, скорее, отсылает к фактам — понимание фактичности которых, впрочем, также существенно модифицировано, — таким как действительное бытие мира, действительное существование мифологий и религии откровения и связанных с ними явлений. (Показательно в этой связи, что Шеллинг считал для философского познания гораздо более продуктивным знать

действительные языки, живые и мертвые, чем придумывать искусственную логику, которую, на деле, можно было бы разработать в десяти различных вариантах).

Вместе с тем даже чисто негативно весьма показательной в этой связи может быть критика, развиваемая в *Изложении* Шеллингом в отношении методологического приоритета умозаключения для философии, основанная на том, что всякое умозаключение обусловлено лежащим в его основании *первичным истолкованием факта*, так, что «в его основании может лежать только более или менее ограниченный взгляд на факт, и что более совершенный и глубже приникающий взгляд привел бы к *всецело* иному умозаключению» (Schelling, 1861, 232). Шеллинг, таким образом, предстает здесь критиком «косвенно-символизирующих методов» в философии еще задолго до появления феноменологии. Правда, его апелляция к *наглядным* сравнениям, которые дают «больше, чем все только понятийные определения» (Schelling, 1861, 231), также требует проверки на их непосредственность — ведь при ближайшем рассмотрении в них можно будет опознать и результат конструкции, в основе которой также заложен «более или менее ограниченный взгляд на факт».

Известная трудность при реконструкции шеллинговского понятия философского эмпиризма заключается в том, что у философа значительную трансформацию претерпевают также и понятия априорного и апостериорного, что сразу становится заметным на фоне кантовского их употребления. Для краткости здесь будет допустимо сослаться на интерпретацию смысла этих шеллинговских понятий, осуществленную А. В. Кричевским. Он пишет: «Шеллинг вводит особое определение также и априорного познания, согласно которому познаваться а priori означает познаваться исходя из некоторого первоначала <...> Если принять это определение, то получится, что беспредпосылочная реальность не может стать предметом априорного знания в этом особом смысле» (Krichevskii, 2009, 65). Исходя из этого, Кричевский так описывает понимание эмпирического в философском познании у позднего Шеллинга:

Эмпирический момент не-априорного знания состоит, по Шеллингу, в том, что оно есть знание, исходящее из *эмпирически познаваемого последующего*, а именно: из констатируемого опытным путем бытия мира, сквозь лики которого позитивная философия усматривает свободную деятельность Творца. В этом смысле позитивная философия есть *эмпирическое познание апостериори*, т. е. познание, во-первых, через «последующее», а во-вторых, через последующее «эмпирическое» (Krichevskii, 2009, 65).

При этом нужно отличать от так понятого эмпирического и другую методологическую сторону позитивной философии — *эмпирический априоризм*. Об этой стороне у данного автора говорится что она есть

(1) неэмпирическое и (2) исходящее из понятия абсолютного духа как неэмпирической предпосылки — выведение из этого «сверхаприорного» — неэмпирического (и в этом смысле априорного) и беспредпосылочного (и в этом смысле не-априорного, т. е. не выводимого из предпосылок) — понятия *возможности* бытия мира как результата свободного полагания, эмпирическая констатация *действительности* такого бытия и вывод о том, что абсолютный дух как чистая божественность действительно выступил здесь в качестве Бога, — чего он, будучи существом совершенно свободным, мог бы и не делать) (Krichevskii, 2009, 65).

Скорее всего, феноменология, по крайней мере, в своем традиционном варианте, вряд ли может позволить себе подобное познание абсолютного из последующего, данного в опыте, хотя в некоторых своих образцах она и позволяет себе именно это. То же, что выше было названо эмпирическим априоризмом, для феноменологии вообще выглядит чрезмерно нагруженным неустойчивыми в опыте предпосылками и слишком уж по-конструктивистски. Но сама идея такого противохода от эмпирически данного — из явлений — к его *prius*, который как *prius* сам уже не может быть познан априори, но сущность которого конструируется а *posteriori*, а также сам шеллинговский выбор этих явлений, как нам кажется, мог бы быть очень поучительным для феноменологического мышления и мотивировать его на дальнейшее переосмысление сущности опыта, как и существа соответствующих явлений, причем не только тех, на которые пал выбор Шеллинга. Конечно же, решающий вопрос состоит здесь в существовании самого *prius*, того, как его а-постериорно — из последующего — вообще можно познать. И затруднение, с которым сталкивается теперь уже сама феноменологическая мысль, и которое может для нее маркироваться именно фигурой Шеллинга, состоит в том, *не предполагает ли опознание prius как чего-то по своему существованию определенного некоторой теоретической конструкции с неизбежностью.*

*Во-вторых*, в *Изложении* Шеллинг обсуждает понятие *факта*. Пожалуй, именно своим понятием факта и фактичности этот философ и известен более всего авторам феноменологического направления. При этом фактическое у Шеллинга — или в смыслах, которые считаются производными от смысла фактического у Шеллинга, — трактуется зачастую как нечто полностью противостоящее эйдетическому, что и в себе лишено осмысленности, и исключает перспективу любого дальнейшего осмысления и уразумения. Вместе с тем факт в качестве факта видится чем-то *уже* неустранимым, хотя в отличие от эйдетического он должен пониматься как то, противоположное чему должно было быть возможным, — неустранимым в том числе и из порядка философского рассмотрения; так, что оно уже не может не принимать факт в расчет. Нередко, если в таких случаях имя Шеллинга вообще вспоминается, то подобное понимание фактичности связывают с его уже упоминавшимся выше понятием *незапамятного бытия* — *бытия*,

которое в акте мышления мыслится как всегда уже в своей действительности упреждающее акт мышления. Впрочем, спорным является и само по себе уравнивание фактичности и «незапятности», т. к. последняя ведь мыслится так, что она изначально не предполагает противоположного себе, хотя при этом, конечно, и не имеет эйдетического характера.

Отчасти такая трактовка фактичности у Шеллинга оправдана. Но вместе с тем, текст *Изложения* дает недвусмысленно понять, что собственное его понимание фактичности не столь просто, чтобы видеть в нем только уже состоявшееся и неустрашимое бытие. Более детальное изучение позиции Шеллинга показывает, что для философа важным было не только и не столько понятие факта само по себе, сколько *принципиальное противопоставление понятий только факта и истинного факта.*

Действительно, если приглядеться, то можно заметить, что все сказанное выше о факте относится, скорее, к факту как только факту. Этого, однако, не достаточно для понимания фактичности у Шеллинга. Согласно философу, факт в его истинности должен быть не только состоявшимся и как состоявшийся теперь уже неустрашимым, хотя некогда положение дело и было иным в возможности, которое далее уже не подлежит осмыслению, но быть также и соотношенным с горизонтом *возможностей*, из которых и в виду которых этот факт состоялся, — так, что из такого соотношения он только и получает свое *осмысление*. И только тогда оказывается уже не только фактом, а истинным, подлинным фактом, фактом в собственном смысле.

П. В. Резвых, связывая шеллинговское понятие истинного факта с развиваемой этим философом концепцией *эмфатического знания*, очень удачно описывает знание истинного факта в следующих словах:

Таким образом, эмфатическое знание, знание истинного факта, положительное знание получается путем сравнения действительного со всей совокупностью возможностей. Самодостаточным оно, следовательно, быть не может, но требует знания возможности как своей необходимой предпосылки. Вместе с тем непосредственно из знания возможности его получить нельзя, поскольку оно требует не просто отличия одного возможного от другого возможного, но отличия реализованной возможности от нереализованной возможности (Rezvykh, 2003, 282).

Кстати говоря, для иллюстрации Резвых приводит те же примеры, которые мы встречаем и почти что в самом начале *Изложения*: факт выигранной битвы и прочитанной книги. В случае битвы факт в истинном смысле представляют не отдельные атаки и пушечные выстрелы или, добавим мы, знаменующее собой победу бегство неприятеля, каковые фактичны, скорее, в смысле только факта, истинный же факт имеет место исключительно в уме полководца, который понимает не только то, что битва могла бы быть проиграна, но и все те обстоятельства, в виду

которых это могло бы произойти. Точно также истинный факт книги не в том, что она содержит в себе расположенные в определенном порядке знаки — буквы, а в том смысле, который она в себе содержит и который доступен только тому, кто эту книгу понимает. Таким образом, факт в истинном смысле слова для Шеллинга — это не нечто всецело слепое и не подлежащее дальнейшему осмыслению, за исключением констатации того, что дело могло бы обстоять противоположным образом, а, выразимся здесь на феноменологический манер, нечто набросанное на горизонт собственной интеллигибельности, а стало быть, нечто понимаемое. Кстати говоря, перспективу становления интеллигибельным непременно следует учитывать и при интерпретации шеллинговского понятия незапамятного бытия.

Для Шеллинга, впрочем, эти примеры нужны, скорее, для того чтобы индуцировать у читателя понимание гораздо более значительного факта — факта действительного бытия мира. И *собственный вопрос Шеллинга состоит не просто в проблематичности фактичности мира, а о том, что в этой фактичности составляет истинный его факт*. Мыслитель отчасти согласен с тем, что философия призвана объяснять факт мира, но этого, по его мнению, недостаточно, она должна выявить и обосновать истинный смысл этого факта. И в этом отношении философия имеет своим содержанием нечто превышающее мир. В конечном счете, если вспомнить, что вкладывается мыслителем в понятие истинного факта, то в отношении мира это означает, что дело идет о сопоставлении факта действительного бытия мира с совокупностью возможностей его небытия действительным. Этот вопрос приводит Шеллинга к понятию свободной причины, творящей мир в его действительном бытии. Наверное, такой переход Шеллинга от факта мира в грубом смысле к истинному его факту, приводящий к понятию творения и бога как его свободной действующей причины сомнителен и избыточен для феноменологии. Но отменяет ли это сам шеллинговский вопрос о мире не просто в его фактичности, но в его истинной фактичности? Следует спросить, возможно ли феноменологическое возобновление его постановки вне, как кажется, неизбежного перехода к теологической тегике? Допустимо ли мыслить истинный факт мира из самого мира? Если нет, то тогда из какого горизонта можно это делать? Или же, с другой стороны, понятие истинного факта мира способно открыть новые перспективы перед возможной феноменологической теологией?

Наконец, *в-третьих*, в предлагаемом вниманию читателя фрагменте *Изложения* обращает на себя внимание специфическое шеллинговское понимание сущности истории философии. Это обстоятельство, пожалуй, может оказаться значимым не только для феноменологически настроенных исследователей или тех, кто интересуется философским наследием Шеллинга, а, пожалуй, для значительно более широкого круга тех, кто так или иначе затронут проблемой сущности самого историко-философского процесса, в частности, современным действенно-историческим сознанием.

А именно, автор *Изложения* уподобляет историко-философский процесс в его *новоевропейской фазе последовательности экспериментов в естествознании*.

История философии, таким образом, оказывается у него *историей экспериментов*. Если задаться вопросом о том, что же именно позволяет Шеллингу трактовать существо истории философии подобным образом, то ближайший напрашивающийся ответ будет состоять в том, что история философии выступает здесь как *история отыскания факта*, который, стало быть, сам по себе не является непосредственно данным и самоочевидным. Даже в естествознании, чтобы найти первичные факты, нужно затратить серьезные усилия, тем более это требуется в философии.

С внешней стороны так понятая история философии кажется очень похожей на то, как ее описывает Гегель. Как говорит Шеллинг, экспериментальные попытки философии отнюдь не являются различными философиями, и каждая новая попытка установления факта мира оставляет этот факт в том месте, где его, словно бы эстафету, перенимает следующая, которая фиксирует и проясняет его все четче и чище, так, что ни одна попытка, ни один эксперимент не являются неоправданными. И в итоге последний эксперимент будет содержать, с точки зрения Шеллинга, результаты всех предшествующих ему экспериментов. Не удивительно, что таким последним экспериментом для него оказывается его собственная натурфилософия; а факт, который она, наконец-то, открывает в его чистоте, состоит в том, что *генезис природы основывается на прогрессирующем преобладании субъективного над объективным вплоть до полной субъективации объективного в сознании*.

Артур Древис (1865–1935), комментатор Шеллинга, чьи примечания к *Изложению*, опубликованные в подготовленном им издании работ Шеллинга 1902 года, также переведены на русский язык и приведены в настоящем издании, справедливо отмечает, что Шеллинг описывает такой процесс, едва ли не в тех же самых словах, что и Гегель. Здесь же, впрочем, следует поставить вопрос о том, что скрывается за этой общностью формулировок у обоих мыслителей. Одинаково ли они мыслят субъект историко-философского процесса? Обосновывается ли у Шеллинга ненапрасность предшествующих экспериментов той же операцией снятия, что и у Гегеля, и входит ли предшествующий эксперимент в последующий в снятом виде — или характер их преемственности иной? Содержит ли в себе последний эксперимент результаты всех предыдущих экспериментов точно так же, как система абсолютного идеализма содержит в себе результаты всех предыдущих систем?

В настоящем предисловии нет возможности развешивать эти вопросы далее, тем более отвечать на них. Лучше будет обратить внимание лишь на одно обстоятельство, которое от радости встречи со знакомыми схемами не сразу бросается в глаза. Когда Шеллинг говорит об экспериментальной истории философии или истории философии как последовательности экспериментов, то *он имеет в виду исключительно историю новоевропейской философии*, включая его собственную

натурфилософию как тот последний пункт ее, где факт был окончательно установлен в его чистоте. Такая трактовка новоевропейской философии, кстати, может быть сопоставлена еще и с тем обстоятельством, что экспериментальное естествознание также является специфически новоевропейским феноменом.

В *Изложении*, как, впрочем, и во многих других своих поздних работах, но, правда, значительно менее развернуто по сравнению с ними, Шеллинг дает экспозицию проблемы факта, составляющего собственный предмет философии, *посредством наброска истории новой философии*. Конечно, его интерпретации классиков докантовской мысли, Канта и Фихте, историографически, мягко говоря, небезупречны, во всяком случае, очень часто далеки от современного прочтения соответствующих авторов, — достаточно упомянуть, что в *Изложении* Шеллинг говорит об открытии бессознательных представлений Декартом или о протяженной субстанции у Спинозы. Но вместе с тем и отчасти за счет этого они оказываются и сильно мотивирующими — мотивирующими, прежде всего, переосмысление и существа философии Нового времени, и ее конкретных образцов-экспериментов.

В этой связи особый интерес может представлять и то обстоятельство, что, согласно Шеллингу, вся новая философия, цель которой состоит в том, чтобы *рассматривать познание абстрактно*, первым делом *начинает с исключения бытия*. Философ дает очень выразительное сравнение бытия, каким оно предстает для философии Нового времени, с *врагом*, которого нужно обойти в обход. В связи с этим он развивает свой вариант критики абсолютизации радикального сомнения, которая могла бы быть значимой и для редукции как абстрактного начинания в феноменологии. В этой связи пафос *Изложения* во многом направлен на *реабилитацию бытия*, которое стало рассматриваться благодаря новой философии как *меньшее бытие*, чем познающий субъект. Шеллинг же сам считает, что бытие — это то, чего в принципе невозможно избежать: «Ибо как познающее, так и то, что познается, — оба нечто сущее, и в этом они кажутся едиными, или для них кажется общим то, что они — оба — суть *сущие*» (Schelling, 1861, 233). Рассуждения Шеллинга, касающиеся данной проблемы, могут оказаться важными для собственно феноменологических споров о правомерности трансцендентальной редукции и исключения полагания бытия. Конечно, Шеллинга не следует здесь напрямую сопоставлять с Хайдеггером с его тезисом об упущении вопроса о бытии, т. к. бытие в обоих случаях понимается слишком по-разному — и, во многом, кстати, у Шеллинга более радикально. Но дело даже не в этом. А в том, что Шеллинг, в отличие от Хайдеггера, все еще пытается сохранить философский статус субъективности и дать такую ее теорию, которая при этом не вела бы к исключению бытия, как это произошло, с его точки зрения, в нововременных, негативных теориях таковой.

Вместе с тем, как только историко-философская экспозиция достаточным образом выявляет искомый новой философией факт мира, Шеллинг переходит

к философскому объяснению этого факта, и тогда история новой философии оказывается уже не столь важной для него, но напротив, многие мыслители, отстоявшие по времени от Шеллинга значительно дальше, чем все герои новоевропейской философии, впрочем, как и от самих этих героев, выходят для него на первый план.

Там, где у Шеллинга речь заходит о принципах, из которых может быть вообще понят мир, его *современниками* неожиданно оказываются представители древней философии; в *Изложении*, прежде всего, — это пифагорейцы и Платон. О первых из них философ говорит даже как о спутниках, с которыми приходится расставаться только тогда, когда под рассмотрение попадает понятие причины. На *Филебе* (Platon, 1994, 7–78) Платона основывается значительная часть рассуждений Шеллинга в публикуемом здесь фрагменте *Изложения*. (В качестве параллели к этому можно также упомянуть, что, согласно Шеллингу, ближайшим предшественником позитивной философии оказывается платоновский *Тимей* (Shelling, 2000, 142)). Конечно, не может не поражать, с какой легкостью философ «дедущуцирует» уже устоявшиеся идеалистические понятия объекта, субъекта, их отношения из пифагорейско-платонических понятий беспредельного, предела, смеси и т. д., так, что затем становится понятным, что и принципы, и дедущуцированные понятия ставятся в соответствие с причинами Аристотеля, хотя в публикуемом фрагменте об этом нигде специально не говорится. Более того, в тексте Шеллинга можно найти намек на то, что с помощью античных терминов он производит нечто наподобие деструкции (каковой *de facto* и оказывается дедукция их из принципов) истории новой философии, точнее некоторых ее понятий (субъективное, объективное, разум), которые являются «исторически нам предданными и известными», и собственный смысл которых не удостоверен.

Поразительным образом история философии в этой перспективе уже перестает казаться историей экспериментов. Здесь Шеллинг словно бы находится в одновременности парусии мысли вместе с авторами прошлого. Автор *Изложения* упоминает даже удивительное согласие между учениями древности и новыми философскими системами. Точно так же, как в других его работах сопresentствующими в этой парусии для него оказываются, например, авторы Возрождения и раннего рубежа Нового времени — Бруно, Беме. Думается, что такое отношение к истории философии является серьезным вызовом «действенно-историческому сознанию», на который оно рано или поздно будет вынуждено ответить. Вопрос же, на который придется ответить в первую очередь, состоит в том, почему из очерченного понимания истории философии у Шеллинга историко-философская экспозиция собственно философской проблематики ограничивается историей новой философии.

В заключение следует сказать несколько слов о характере перевода и привести техническую информацию о его издании.

Трудности при переводе данного фрагмента *Изложения* в основном имели не терминологический, а общеязыковой характер. Шеллинг очень часто строит весьма длинные сложные предложения, в лучшем случае разбивая их точкой с запятой. Порою внутри таких предложений он включает другие, — призванные, как ему, видимо, казалось, внести необходимые разъяснения, — что в итоге еще более усложняет структуру исходного предложения, окончательно перегружает его. Для удобства чтения перевода современным русскоязычным читателем многие из предложений такого типа в переводе были разбиты на несколько более коротких, ограниченных точкой. Хочется надеется, что это не исказило смысл авторского текста.

Нужно отметить, что Шеллинг в обычной для него манере использует множество частиц, вводных слов и т. п., и не всегда остается понятным, несут ли они какую-то смысловую нагрузку или нет. В переводе, по возможности, эти слова из авторского текста были сохранены, хотя в русском варианте они еще больше утяжеляют грамматические конструкции. Для модальных глаголов, нередко используемых философом, принимать решение о соответствующем слове для их перевода иногда приходилось в зависимости от контекста, окончательной гарантии правильности такого выбора, разумеется, не существует. Также в некоторых, впрочем, исключительных, случаях приходилось жертвовать наклонением и даже временем глаголов из оригинального текста *Изложения*, чтобы в русском переводе фразы приобрели бы стилистически приемлемое звучание. В любом случае, все эти тонкости не облегчали работу по переводу немецкого оригинала на русский и, разумеется, не способствовали улучшению его качества — за что нужно попросить извинения у читателя.

Что касается терминологической стороны, то наибольшие сомнения вызвал перевод слова *eigentlich* и производных от него, поскольку они выступал характеристикой понятия факта у Шеллинга в ряду, синонимичным с понятием истинного факта (*wahre Thatsache*). После долгих колебаний был принят такой вариант, как «подлинный», хотя его нельзя признать полностью удовлетворительным, особенно учитывая коннотации этого слова, имеющие место в русском языке. Таким образом, *eigentliche Thatsache* у Шеллинга в переводе получило такой эквивалент, как *подлинный факт*. Такой вариант перевода, как «собственный», в данном случае был отвергнут, не в последнюю очередь и по стилистическим причинам. Хотя, пожалуй, выражение «факт в собственном смысле» лучше выразило бы суть шеллинговского понятия, но было бы слишком громоздким.

Соответственно, эпитет «*bloß*», который применяется Шеллингом к понятию факта, поскольку тот противоположен факту истинному, факту в собственном смысле, в соответствии со сложившейся традицией русского перевода передается

в переводе *Изложения* словом «только». В случаях нетерминологического употребления слов «*eigentlich*», «*bloß*» они передавались на русский язык различным образом, в зависимости от контекста и стилистической оправданности.

Известная неопределенность при переводе терминов, используемых Шеллингом для передачи слов древнегреческого языка (из лексикона пифагорейцев и Платона), связанных, так или иначе, с определенностью и беспредельностью. В итоге было решено, что слова с приставкой «*un-*» в немецком языке будут переводиться с приставкой «не-», а окончанием «*-los*», — как правило, используя приставку «без-», в исключительных случаях здесь перевод давался с помощью конструкции «лишенный + существительное в родительном падеже».

Термин «*an sich*» в подавляющем большинстве случаев передан как «сам (сама, само) по себе»; и только в исключительных, прежде всего, когда стандартный перевод мешал корректному построению предложения в русском переводе, — как «в себе»; в последнем случае нужно иметь в виду, что это выражение в переводе может передавать также и выражение «*in sich*» немецкого оригинала, иногда употребляемое Шеллингом.

Встречающиеся в данном периоде *Изложения* новаторские термины Шеллинга *das seyn Sollende* и *das nicht seyn Sollende*, после некоторых колебаний, были переданы вариантами, в которых сохранялся бы оттенок субстантивации — как, соответственно, «должное быть» и «не должное быть». А *das um seiner selbst willen Seyende* и *das nicht um seiner selbst willen Seyende*, — соответственно, как «сущее ради себя самого» и «сущее не ради себя самого». Эти и прочие варианты переводов шеллинговских терминов читатель найдет в глоссарии, который размещен ниже. Точнее говоря, глоссарий объединяет в себе как ключевые термины самого Шеллинга, используемые им в данном фрагменте *Изложения*, так и некоторые термины, используемые Древосом, чьи комментарии к изданию *Изложения* 1902 года здесь, как говорилось, также приведены.

die Ergründung	отыскание
die Ausmittlung	установление
eigentliche Tatsache	подлинный факт
das Übergewicht	перевес
überwiegend	преобладающий
die Übermacht	превосходство
die Verborgtheit	сокрытость
die Indifferenz	индифференция
der Indifferenzpunkt	точка индифференции
vorherrschen	господствовать
die Schranke	предел
das Erkennen	познавание
die Erkenntnis	познание

geringeres Sein	меньшее бытие
die Identität	тождество
nicht seyend	несущий
das Nicht Seyende	несущее
das Nicht-Seyn	не-бытие
das nicht Seyn	небытие
der Irrtum	заблуждение
die Subjektivierung	субъективация
die Unterlage	подлежащее
das Thatsachliche	фактичное
die Ichheit	существо Я
das Faktische	фактическое
die Zweiheit	двойственность
die Duplicität	двоичность
die Existenz	существование
das nicht seyn Sollende	не должное быть
das seyn Sollende	должное быть
das nicht Um seiner selbst willen Seyende	сущее не ради себя самого
das bloß zufällig Seyende	только случайно сущее
das um seiner selbst willen Seyende	сущее ради себя самого
die Wesenheit	существенность
das Bessere	большее благо
das minder Gute	меньшее благо
das Seyn	бытие
relativ Seyendes	относительно сущее
die Grundlage	подоснова
die Unvernunft	неразумие
das notwendig Seyende	необходимо сущее
das nicht notwendig Seyende	ненеобходимо сущее
die königliche Vernunft	царский разум
der Urgrund	первооснова
der Ungrund	безосновное
der Urfall	первичное событие

Перевод работы Шеллинга *Изложение философского эмпиризма* выполнен по десятому тому *Собрания сочинений* философа (Schelling, 1861, 225–286); фрагмент, который публикуется в настоящем выпуске журнала, расположен в (Schelling, 1861, 225–259). Выбор фрагмента осуществлен произвольно из технических соображений для удобства организации публикации — такому делению работы в оригинале ничто не соответствует. Вся диакритика в русском переводе *Изложения* приведена в соответствии с изданием работы в десятом томе *Собрания сочинений*. В переводе в квадратных скобках приведены номера страниц оригинального издания работы

в этом собрании; номер страницы соответствует ее началу, как и в *Собрании сочинений*. Стратегия перевода была ориентирована на то, чтобы избежать включения в него добавлений переводчика, сделанных для прояснения контекста в спорных случаях, — как указания оригинальных немецких терминов, так и введения дополнительных слов или даже предложений, для сохранения смысла и непрерывности изложения. Тем не менее, в некоторых случаях приходилось отказываться и от такой установки. И в случае приведения оригинальных немецких терминов читатель найдет их в круглых скобках, а добавления переводчика — в квадратных. Перевод также сверен с изданием (Schelling, 1902, 201–234), публикуемый фрагмент расположен здесь (Schelling, 1902, 201–234). В случае разночтений этих двух изданий, которые, надо сказать, имели место, предпочтение отдавалось варианту *Собрания сочинений*. Смысловые акценты в тексте тоже даны по *Собранию сочинений* — разрядкой, как и в указанном издании. Исключение составляет акцентирование слов, состоящих из одной буквы, а именно, предлогов, которые в качестве исключения по понятным причинам выделяются *курсивом*. (Акценты в примечаниях Дрекса издания 1902 г. также даны разрядкой и в таком виде приведены в настоящем переводе). Примечания Дрекса к *Изложению* находятся в (Schelling, 1902, 332–353), относящиеся непосредственно к публикуемому фрагменту — в (Schelling, 1902, 332–344).

В заключение хочется выразить также благодарность *Н. А. Артеменко* за помощь, оказанную ею при окончательной редакции данного перевода, и *Дж. Версу* — за коррекцию перевода подзаголовка трактата Шеллинга на английский язык.

#### REFERENCES

- Apel', K.-O. (2001). *Transformatsiya filosofii* [The Transformation of the Philosophy]. Moscow: Logos. (in Russian).
- Bekker, O. (2014). O khrupkosti prekrasnogo i avanturizme khudozhnika [The Vacuity of Art and the Daring of the Artist]. *Horizon. Fenomenologicheskie issledovaniya* [Horizon. Studies in Phenomenology], 3 (1), 140–164. (in Russian).
- Bofre, Zh. (2007). *Dialog s Khaideggerom. Kn. 1. Grecheskaya filozofiya* [Dialogue with Heidegger. First Book: The Greek Philosophy]. Saint Petersburg: Vladimir Dal'. (in Russian).
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)* (GA 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)* (GA 49). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen II-VI ("Schwarze Hefte" 1931–1938)* (GA 94). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte* (Hua VII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Knebel', S. (2012). Traditsiya kak arkheologicheskaya kategoriya [Tradition as Archeological Category]. *Einai. Voprosy filosofii i teologii* [Einai. Question of Philosophy and Theology], 2(2), 441–455. (in Russian).
- Krichevskii, A. V. (2011). *Absolyutnyi dukh skvoz' liki triedinstva: Sravnitel'nyi analiz filosofsko-teologicheskikh kontseptsii Gegelya i pozdnego Shellinga* [The Absolute Spirit through the Faces of the Trinity. The Comparative Study of Hegel's and Late Schelling's Philosophical-Theological Conceptions]. Moscow: Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences. (in Russian).
- Krichevskii, A. V. (2009). *Obraz Absolyuta v filosofii Gegelya i pozdnego Shellinga* [The Shape of the Absolute in the Hegel's and Late Schelling's Philosophies]. Moscow: Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences. (in Russian).
- Norman, J., & Welchman, A. (Eds.). (2004). *The New Schelling*. Bloomsbury Academic.
- Platon (1994). *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh. T. 3.* [Collected Papers in Four Volumes. Vol. 3]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Rezvykh, P. V. (2003). Pozdnii Shelling i Kant [The Late Schelling and Kant]. In *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [Yearbook of History of Philosophy] (280–303). (in Russian).
- Rishir, M. (2014). Epokhe, mertsanie i reduktsiya v fenomenologii [Epoche, Glimmer and Reduction in Phenomenology]. In Sholokhova, S. A., & Yampol'skaya, A. V. (Eds.), *(Post)fenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami* [The (Post)phenomenology: the New Phenomenology in France and Abroad] (209–226). Moscow: Akademicheskii proekt. Gaudeamus. (in Russian).
- Schelling, F. W. J. (1902). *Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus*. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung.
- Schelling, F. W. J. (1861). *Sämmtliche Werke. I. Abteilung. Bd X.* Stuttgart und Augsburg: J. G. Gotta'scher.
- Shelling, F. V. I. (1999). *Sistema mirovykh epokh* [The System of the Ages of the World]. Tomsk: Vodolei. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (2000). *Filosofiya otkroveniya. T. 1.* [Philosophy of Revelation. Vol. 1]. Saint Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (2013). *Filosofiya mifologii. T. 2.* [Philosophy of Mythology. Vol. 2]. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University Publishing. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (1989). *Sobranie sochinenii v dvukh tomakh. T. 2.* [Collected Papers in Two Volumes. Vol. 2]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Schulz, W. (1975). *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen: Günter Neske.