DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.028
УДК 1(091)

А. Б. Паткуль*

В. В. БИБИХИН О ФИЛОСОФИИ Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА**

В своей статье я анализирую интерпретацию философии Ф. В. Й. Шеллинга, предложенную В. В. Бибихиным в его курсе «История современной философии». Говоря более определенно, я выделяю три основных мотива в этой интерпретации. Во-первых, прочтение Бибихиным ранней философии немецкого классика, прежде всего понимание им шеллинговского трансцендентального идеализма и натурфилософии, а также проблемы их соотношения. Во-вторых, трактовку Бибихиным взаимоотношения философии Шеллинга и философии Гегеля. В-третьих, интерпретацию Бибихиным шеллинговского учения о свободе и теологических следствий из него. В заключение я делаю обобщение, касающееся рецепции Бибихиным философии Шеллинга в целом. Я нахожу, что он воспроизводит многие стандартные схемы историографической оценки наследия Шеллинга, но наполняет их при этом собственным уникальным содержанием. В его трактовке Шеллинг — это одинокий гений, пытавшийся транспонировать свой личный опыт, осуществляющийся в сфере интуиции и прямой данности и по-

* Паткуль Андрей Борисович — канд. филос. наук, a.patkul@spbu.ru, доц., руководитель научного проекта отдела сопровождения научных проектов, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская нал., д. 7–9; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191011, Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, д. 15, лит. А. https://orcid.org/0000–0003–3042–6785

Andrei B. Patkul — CSs in Philosophy; a.patkul@spbu.ru, Associate Professor, Head of Scientific Project of the Department of Support of Scientific Projects St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya emb., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; *The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment,* Saint Petersburg, 191023, Russian Federation. https://orcid.org/0000–0003–3042–6785

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–01497, https://rscf.ru/project/25–28–01497/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского».

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 25–28–01497, https://rscf.ru/en/project/25–28–01497/; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

груженный в «непроглядное облако бессознательного», который открывает «размах» для последующей философии (Гегель, Шопенгауэр), но сам оказывается не способным заполнить его. В противоположность этому я считаю, что нужно научиться видеть в Шеллинге именно философского мыслителя, а не только выразителя своего частного, по преимуществу бессознательного опыта.

Ключевые слова: натурфилософия, трансцендентальный идеализм, немецкая классическая философия, философия тождества, свобода как основа всей философии, Ф. В. Й. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель, В. В. Бибихин.

A. B. Patkul

V. V. BIBIKHIN ON PHILOSOPHY OF F. W. J. SCHELLING

In my article I analyze the interpretation of the philosophy of F. W. J. Schelling, proposed by V. V. Bibikhin in his course "History of Modern Philosophy". To be more precise, I highlight three main lines in this interpretation. Firstly, this is Bibikhin's reading of the early philosophy of the German classic, above all, his understanding of Schelling's transcendental idealism and *Naturphilosophie*, as well as the problem of their relationship. Secondly, I reconstruct Bibikhin's treatment of the relationship between Schelling's and Hegel's philosophies. Thirdly, I consider Bibikhin's interpretation of Schelling's doctrine of freedom as well as the theological consequences of it. In conclusion, I generalize the main features of the Bibikhin's reception of Schelling's philosophy as a whole. I find that he reproduces many standard schemes of historiographic evaluation of Schelling's legacy, but fills them with his own unique content. In his interpretation, Schelling is a lonely genius who tried to transpose his personal experience, realized in the sphere of intuition, immersed in the "impenetrable cloud of the unconscious", who disclosed a "scope" ("*razmakh*") for the future philosophies (Hegel, Schopenhauer). In contrast, I believe that the matter is to learn to see Schelling as a proper philosophical thinker.

Keywords: natural philosophy, transcendental idealism, German classical philosophy, philosophy of identity, freedom as the basis of all philosophy, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel, V. V. Bibikhin.

Введение

Ф. В. Й. Шеллинга едва ли можно назвать героем мысли В. В. Бибихина. Имя немецкого классика появляется в трудах русского мыслителя не так часто, скорее по случаю. Это происходит в контексте его работы с философией М. Хайдеггера, прежде всего когда возникает необходимость привлечь к рассмотрению хайдеггеровскую интерпретацию Шеллинга (см.: [1, с. 35, 137, 447, 454]). Кроме того, Бибихин иногда при обсуждении им проблемы мира отсылает к шеллинговскому понятию *бессознательного продуцирования*, как это происходит в работах «Лес» [2, с. 216] и «Собственность» [3, с. 295]. Наиболее рельефно же этот контекст представлен в работе Бибихина «Мир», где он пишет:

«Что целое мира не достигается мировоззренческим анализом его частей, ясно у Шеллинга, который в работе 1799 г. "Введение к наброску системы натурфилософии" замечает, что мы не знаем, как и почему мы видим целое мира; мировоззрение поэтому может быть только делом бессознательного интеллектуального продуцирования» [4, с. 138].

Порою имя Шеллинга фигурирует у него через запятую в одном ряду с именами других немецких классиков — И. Канта, И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегеля или других философов и ученых (см.: [2, с. 398], [3, с. 135], [4, с. 141]). Неожиданным выглядит также упоминание Шеллинга, снова в ряду прочих класси-

ческих мыслителей, размышлявших о проблеме зла, в том числе Г. В. Лейбница, в работе про Л. Витгенштейна [5, с. 283].

Вместе с тем в изданном наследии Бибихина есть фрагмент, пожалуй, достаточно ярко свидетельствующей о самобытности его прочтения Шеллинга. Речь идет о восьмой лекции его лекционного курса «История современной философии» [6, с. 196–205]. Мастерство Бибихина здесь состоит в том, что, воспроизводя, казалось бы, хорошо известные клише, он так расставляет акценты, вписывает их в такой контекст, что заставляет уже привычное играть новыми смыслами.

Ввиду сказанного, *цель* настоящей статьи состоит в том, чтобы показать специфику и новаторство прочтения Шеллинга Бибихиным. Достижение этой цели предполагает решение следующих задач: (1) проведение реконструкции бибихинского толкования ранней мысли Шеллинга, (2) осуществление анализа и оценки им трактовки отношения философии Шеллинга и философии Гегеля, (3) проведение анализа бибихинской трактовки шеллинговской теории свободы и ее теологических следствий, (4) исполнение очерка общего образа философии Шеллинга у Бибихина и его отношения к ней.

Бибихин о ранней философии Шеллинга

В самом начале своего изложения философии Шеллинга Бибихин дает краткую биографическую информацию о немецком мыслителе, надо признать, не без некоторых фактических неточностей. И далее он переходит к трактовке его ранних произведений. Достаточно стандартно он характеризует молодого Шеллинга как «друга Фихте», который «продолжает его мысль» [6, с. 199]. Шеллинг-фихтеанец ищет «*основополагание всех полаганий*», каковым может выступать только «абсолютно безусловная, начальная самость» [6, с. 200]. Такая самость есть Я, но, как наглядно представляет это Бибихин, здесь «не мое, твое, не *конечное* Я имеется в виду» [6, с. 200]. В своей интерпретации он сразу переводит прояснения существа этого «не моего, твоего, не *конечного* Я» в регистр еще античного различения между мнением и истиной, которое, действительно, играет ключевую роль в истории философии вплоть, по меньшей мере, до гегелевской (а то и гуссерлевской) феноменологии. Эта схема используется Бибихиным для объяснения того, почему философия вынуждена предполагать такое Я, которое не будет моим или твоим, вообще конечным, но будет Я безусловным. Дело в том, что Я того или иного человека — это инстанция мнения, точнее, мнений, разных, более или менее близких истине, но не самой истины. Чтобы выйти из круга мнимостей и прорваться к истине, требуется полагание безусловного Я, точнее, его само-полагание в качестве существующего, которое философия только признает. Бибихин поясняет: «Безусловное Я высоко, но его необходимо предполагать существующим, иначе философия останется перебором мнений, хороших и лучших» [6, с. 200]. Такое, как выражается Бибихин, «реальное первоначало философии» и позволяет, по мысли Шеллинга, остановить «круговорот сменяющихся воззрений» [6, с. 200]. Здесь мысль обретает «несомненное» и «надежное» «бытие». В противоположность такому безусловному Я Бибихин трактует любое конечное Я в оптике Шеллинга как «о-вещившееся»: так буквально он слышит немецкое *be-dingt*, стандартно

передаваемое в технический философский русский язык как «обусловленное». Безусловное Я должно обладать, по выражению Бибихина, *ранней чистотой*, которая позволяет ему обнимать собою множество вещей и вместе с тем не впадать в зависимость от вещей, не о-вещиваться.

Вопрос, который был в этой связи справедливо поднят немецким идеализмом и который сейчас оказался несправедливо забытым, хотя, казалось бы, о его предмете продолжают так много рассуждать, для Бибихина все еще остается значимым. Этот вопрос о том, можем ли мы искать такое безусловное начало, имеет ли это вообще смысл, а если да, то как именно это можно и нужно делать. Можно ли, например, *доказать* безусловное Я, его существование? Бибихин тут четко фиксирует позицию Шеллинга: любое доказательство этого начала есть его, скажем так, «о-вещение». Владимир Вениаминович пишет: «…искать его, доказывать его возможность или действительность, уже значить опредметить, определить его, т. е. промахнуться мимо абсолютного и безусловного» [6, с. 200]. Для Шеллинга в этой ситуации «не нужно ничего никому доказывать» [6, с. 200], нет никакой необходимости вступать на этот путь.

То, что позволяет иметь дело с безусловным Я, — это *поступок*. И это как раз является важным для Бибихина. В поступке «ненаблюдаемое» и «недоказуемое» безусловное Я само говорит в мыслящем философе «Я *есмь*». Тогда философ и его бытие как безусловного Я оказываются чем-то одним, но, как подчеркивает Бибихин, «не в лексике, а в подвиге жизни» [6, с. 200].

Впрочем, до сих пор Шеллинг для Бибихина — продолжатель дела Фихте. Но уже здесь в трудах Шеллинга обнаруживаются такие нюансы, которые и делают возможным переход к уже собственно шеллинговской натурфилософии. Дело в том, что *для Шеллинга обретение в себе безусловного Я равнопорядково размыкает для меня мир в его содержательности*. За счет этого «мир выходит из тени и хаоса» [6, с. 201]. И это не просто размыкание, в нем «для меня» мир, вещи мира не релятивизируются мне и моим представлениям. Напротив, именно Я в его безусловности и оказывается тем, что единственно может дать миру возможность явиться. Здесь, вероятно, если отвлечься от идеалистической терминологии, можно ощутить влияние на Бибихина Хайдеггера и его трактовки мира как экзистенциала *Dasein*. Но у Шелинга, разумеется, дело в другом: в существе мира я узнаю себя, поскольку установил себя как безусловное Я, или же, точнее, оно положило себя во мне. Именно поэтому «в недрах любого существа не может быть ничего другого как открытого мною в себе абсолютного безусловного» [6, с. 201]. Для Бибихина здесь особенно важно то, что за счет этого Я не только не «о-вещивается», но и высвобождает от их вещности сами вещи. Он пишет: «Я спасаю этим пониманием вещи от их вещности, от их внеположной им самим объектности, даю им свободу…» [6, с. 201]. Такая расстановка акцентов Бибихиным крайне важна, поскольку она ясно дает понять, что мысль, которая только потом будет заявлена Шеллингом с полным размахом, а именно мысль «сделать свободу основой всей философии» [7, с. 101], во всей своей полноте присутствует уже в ранних произведениях немецкого классика. Присутствует вплоть до того, что *свобода у него оказывается подлинным по себе бытием также и вещей*, даже тогда, когда Шеллинг говорит из перспективы пресловутого «субъективного идеализма».

Именно этот факт позволяет немецкому философу перейти к осмыслению природы, ведь «то же самое равенство стоит и в начале натурфилософии» [6, с. 201], а именно «равенство меня со всем сущим» [6, с. 201]. Благодаря такому равенству природа раскрывается сама для себя в человеческом самосознании, но, с другой стороны, человек и «сам для себя природа» [6, с. 201]. Однако, подчеркивает Бибихин, коль скоро Я всякий раз ускользает от себя, когда себя сознает, поскольку тем самым превращает себя в объект, «о-вещивается», натурфилософский способ мышления является философски недостаточным. Он должен быть дополнен «способом мышления, который поднимается до объективации того, что абсолютно не подлежит объективации» [6, с. 201–202]. Этот другой способ мышления учреждает себя в смысле, пользуясь словами самого Шеллинга, «*другой необходимой основной наукой философии*» [8, с. 234], а именно трансцендентального идеализма, который «делает своим предметом интеллигенцию» [6, с. 202]. Говоря об этой науке у Шеллинга, Бибихин ставит особый акцент на шеллинговской критике «основного человеческого предрассудка», говоря определеннее, «иллюзии того, что вне нас существуют какие-то вещи» [6, с. 202]. И он предлагает свою версию того, почему трансцендентальный философ все же способен преодолеть, казалось бы, это естественное и непреодолимое предположение о существовании вещей вне нас: только такой философ видит сущее до его разделения на субъект и объект, внутреннее и внешнее. Судя по всему, именно так Бибихин трактует шеллинговское понятие интеллектуального созерцания, не называя, правда, самого этого термина.

Как известно, у самого Шеллинга интеллектуальное созерцание, с которого начинается трансцендентальная философия, все же сугубо субъективно и требует такой итоговой объективации, в которой субъективное и объективное, сознательное и бессознательное были бы полностью тождественны, но это тождество было бы такое и осознано (см. [8, с. 472]). Это достигается только после развертывания всей науки трансцендентального идеализма, а именно в *эстетическом созерцании*, которое есть не что иное, как объективированное интеллектуальное созерцание. Иными словами, разрешением всей трансцендентальной философии у Шеллинга оказывается такое созерцание, предметом которого выступает гениальное произведение искусства. Бибихин обыгрывает эту шеллинговскую раскладку по-своему. Действительно, Я, с которым имеет дело философ, полагая себя, *дарит* бытие своим *актам*, в качестве которых только и есть «все то, что мы имеет и о чем говорим» [6, с. 202]. «Это, — пишет Бибихин, — подарок предельного, полного бытия, реальнее которого нам ничего не дано» [6, с. 202]. Так вот, по мысли отечественного философа, опыт искусства побуждает поставить вопрос о том, *есть ли само Я*. Бибихин пишет:

> «Вдохновенное искусство — откровение (Offenbarung), которое от века показывало человечеству путь. Оно чудо, которое, даже однажды совершившись, должно было уверить нас в абсолютной реальности высшего бытия» [6, с. 203].

Почему это может произойти только в искусстве и силой искусства? Ответ Бибихина таков:

> «Раздвоение внутри самого Я на глядящего и рассматриваемого снимается чудом искусства, в котором навстречу нам выступает *абсолютно тождественное* до его раскола на пару, получающегося в первом же акте сознания» [6, с. 203].

Но вывод, который из этого делает Бибихин, достаточно прямолинеен: «Искусство окунается в бессознательное. Оно прячется там от осмысления» [6, с. 203].

Шеллинг vs Гегель: взгляд Бибихина

Итак, в своем финале система трансцендентального идеализма приводит к тезису, который Бибихин выражает следующим образом: «Бессознательная поэзия как длящееся откровение заявляет о новом пути мысли» [6, с. 203]. Причем путь этот настолько нов, что «Фихте остался в прошлом» [6, с. 204]. Но, с другой стороны, этот путь ведет — во всяком случае так можно понять Бибихина — к Гегелю. Роль последнего в этой связи он оценивает теперь так, что после открытия этого нового пути мысли «Гегель уже мог только претендовать на *заполнение* открытого Шеллингом размаха» [6, с. 203]. Для полноты картины стоит отметить, что, согласно Бибихину, и «Шопенгауэр был только посильным повторением шеллинговского опыта узнавания *себя* в целом мире» [6, с. 203–204].

Из приведенных слов кажется, что Гегель — это ведомый Шеллингом мыслитель, детализирующий проработку того простора, или, говоря по-бибихински, *размаха*, который уже был открыт и в известной мере разработан его «гениальным» предшественником. Но на деле ситуация несколько сложнее. Бибихин обращается к шеллинговским лекциям «К истории новой философии» (см. [9, с. 387–560]), прочитанным им в Мюнхене, и специально анализирует ту критику, которую Шеллинг адресует здесь Гегелю и его системе. Бибихин считает, что в этих лекциях Шеллинг все же признает одну единственную заслугу за бывшим своим соратником по идеалистическому лагерю: Гегель понял философию как науку, осуществляемую в царстве чистой мысли, а в качестве предмета ее усмотрел понятие. Согласно Шеллингу, принципиальный промах Гегеля при этом состоит в том, что тот так понятую философию, которая в классификации Шеллинга может иметь исключительно *негативный* (т. е. чисто логический, лишенный, по Бибихину, «вещного содержания») характер, пытался распространить и на позитивное, т. е. подменить негативной философией всю философию. Из-за этого Гегель начинает претендовать на познание только разумом тех вещей, возможность познания которых разумом отрицал Кант. Прежде всего речь в этой связи идет о Боге и христианской догматике. И тут Бибихин показывает, что такая критическая установка Шеллинга играет злую шутку с ним самим: подобная критика оказывается не столько философской, сколько идеологически ангажированной, а кроме того, психологически предвзятой. Бибихин утверждает:

> «Злостно оставляя от тела гегелевской мысли сомнительный скелет, Шеллинг выставляет его в стиле доноса перед мюнхенской католической иерархией: вот, Бог-Отец до творения есть чисто логическое понятие; развертывая категории бытия, он открывает (offenbart) или отчуждает (entäußert, овнешняет) себя в мире и Боге-Сыне» [6, с. 205–206].

Бибихин подчеркивает, что, с точки зрения Шеллинга, проблема состоит тут в том, что Гегель сразу все переводит в сферу логического. Это происходит из-за того, что тот якобы не понимает, что *логическое имеет свое начало в природном*, каковое уже было осмыслено Шеллингом. Гегель же подменяет природное имеющим у него самостоятельный статус логическим. В итоге такой чисто логической конструкции божественной жизни получается следующее:

> «Наконец, чтобы снять такое отрицание своего чисто логического бытия и вернуться в Себя, Бог приходит к совершенному сознанию Самого Себя через человеческий дух, одновременно Дух Святой, в искусстве, в религии и полноценно в философии» [6, с. 206].

Но для Шеллинга это означает, что Гегель создал некоторую противоестественную конструкцию, которая, хотя в ней и акцентируются некоторые важные логические отношения, является *чудовищной* (Бибихин). Сам Гегель и его система поэтому, с точки его оппонента, остаются всего лишь *эпизодом* в истории философии.

Далее Бибихин переходит к рассмотрению философски действительно значимой критики Шеллингом понятия чистого бытия как начала логики у Гегеля. По мысли Шеллинга, нет и не может быть никакого «тощего бытия без содержания» [6, с. 206]. Такое чистое бытие может представлять собой только «откат от богатого, конкретного бытия, к которому благодаря работавшим до Гегеля мысль уже успела привыкнуть» [6, с. 206]. В этой связи Бибихин констатирует, к сожалению, не давая этому никаких дальнейших разъяснений, что «натяжки Шеллинга в этом месте изложения наиболее видны» [6, с. 206]. Возможно, он имеет в виду то, что чистое бытие как неопределенное непосредственное, служащее началом науки логики, самим Гегелем мыслится как «откат от богатого, конкретного бытия», как предельная абстракция от перфективно присутствующей максимально конкретной абсолютной идеи. Впрочем, проблема может заключаться тут и в том, как именно мыслится и вообще может мыслиться то конкретное, от которого происходит отвлечение чистого бытия, — будет ли это абсолютная идея, которая для Шеллинга, пожалуй, все еще, как понятие, будет оставаться абстрактной, или природа, или Бог, но Бог живой, а не понятие, ставшее Богом, и Бог, ставший понятием.

Так или иначе, шеллинговскую критику Гегеля Бибихин прочитывает скорее как психологически мотивированную. У него Шеллинг видит в Гегеле мыслителя, который «силится скрыть от собственного сознания цель своих жизненных стремлений», а на самом деле цель эта «бессознательно действует на ход его рассуждений» [6, с. 206]. Именно поэтому, как видит это Бибихин, с точки зрения Шеллинга, Гегель только воображает, что развертывание его мысли подчинено имманентной ей необходимости, на самом деле она мотивирована целью его «жизненных стремлений». Кроме того, туманный способ выражаться (в данном случае отсутствие объяснений касательно того, что может означать глагол «быть» применительно к чистому бытию) позволяет Гегелю, считает Шеллинг, «выдавать тривиальное за необычайное» [6, с. 206].

Шеллинг убежден, что Гегель, позаимствовав у него диалектическую методологию, примененную им самим к природе, т. е. к данному в созерцании,

применил ее к понятию, в результате чего диалектика, согласно формулировке Бибихина, «превратилась в монотонное почти усыпляющее перемещение, в котором злоупотребление лексикой заменяет нехватку истинной жизни» [6, с. 206].

В этой связи Бибихин возражает против упреков Шеллинга. Он вспоминает слова Гегеля о том, что Шеллинг «проделал свое философское развитие на глазах у читающей публики» [10, с. 486] (у Бибихина — «развивался перед публикой»), а не опубликовал изложение уже завершенной им системы. По версии Бибихина, это связано с тем, что Шеллинг как раз ограничивает применение диалектики наглядностью, созерцанием, а потому «работает со словопонятиями, которые могут быть видимо расположены в схемы перед аудиторией. В эти слововещи вмысливается глубокое философское содержание» [6, с. 207]. В отличие от Шеллинга «Гегель работает в невидимом и его термины сами по себе не складываются, как у Шеллинга, в убедительный ряд без самостоятельного читательского вдумывания» [6, с. 207]. Бибихин защищает Гегеля от упреков Шеллинга и в том, что тот украл его метод и основное содержание его мысли. «Мысли украсть не легче, чем личность. Присвоить можно только лексику, которая находится в общем пользовании» [6, с. 207], — констатирует он. Бибихин утверждает также, что такой способ работы так и не позволил Шеллингу полноценно развернуть его главную мысль — мысль о «сквозном тождестве», «проходящим через все». При этом Шеллинг блестяще предсказал будущую популярность Гегеля, который «приманивает широкую публику, обещая ей, что знание людей о Боге есть самосознание самого Бога, все то знание, которое Бог имеет о себе» [6, с. 207]. В этом, замечает Бибихин, «звучит расчетливый тон благожелательного расположения к массе» [6, с. 207]. У него, таким образом, получается странное обращение: требовавшая «самостоятельного читательского вдумывания» философия Гегеля уходит в массы, тогда как располагающий «словопонятия» «в схемы перед аудиторией» Шеллинг оказывается непонятым и обреченным на «социальное одиночество», которое «было отражением рискованной независимости его мысли» [6, с. 196].

Свобода и ее теологические следствия у Шеллинга в интерпретации Бибихина

Наконец, третий угадываемый мотив в бибихинской интерпретации Шеллинга — это шеллинговское понятие свободы. В отличие от разрабатывавшего эту же тему Хайдеггера Бибихина здесь интересуют также и некоторые теологические следствия (или даже проблемы), которые вытекают из этого ее понятия.

Он ссылается в этой связи на трактат Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанными с ней предметах» (1809), который, вслед за Хайдеггером, «можно считать самым большим его достижением» [6, с. 208]. Он также приводит хайдеггеровскую оценку этого текста, согласно которой тот является одним «из самых глубоких произведений немецкой, а тем самым и западной философии» [11, с. 16]. Однако если Хайдеггер в своем истолковании данного трактата исходит из поставленной здесь Шеллингом проблемы совместимости системы и свободы, а значит, возможности «системы свободы», то в центре внимания Бибихина находится

родственная ей проблема совместимости всемогущества Бога и свободы человека. Проблема эта состоит в том, что, как пишет Бибихин, может показаться, что «всемогущество Творца не оставляет просвета для нашей свободы» [6, с. 208]. «Неужели, — вопрошает он, — с нами играют, даря нам для утешения иллюзию воли?» [6, с. 208]. В такое невозможно поверить. Бог, как известно, есть Бог не мертвых, но живых. На это упирает и сам Шеллинг. Он полагает, что всесовершенному существу не подобает и не нужно иметь дело с машиной, пусть это будет и самая совершенная машина.

И в этом контексте Бибихин ставит очень важный для понимания всего строя мысли Шеллинга вопрос: «Связана ли человеческая свобода с исходным не поддающимся сознанию тождеством?» [6, с. 209], и, можно дополнить, если связана, то как именно.

И далее, уже следуя за Хайдеггером, он объявляет, что у Шеллинга свобода — это не свойство или возможность человека, но, напротив, человек — собственность свободы. Человек становится человеком, только уже находясь в этой «охватывающей и захватывающей» [6, с. 209] все свободе. «*Существо человека коренится в свободе*» [6, с. 209]. Это оказывается возможным потому, что заранее «свобода — выше всякого человеческого бытия определение *собственно бытия*» [6, с. 209], а значит, «*человеческая свобода* распространяется таким образом на бытие в целом» [6, с. 209]. При этом, как считает Бибихин, только *личный опыт* свободы, который и мотивировал самого Шеллинга в его рассуждениях о ее сущности, позволяет человеку, «признав в свободе *свое собственное* основание», опознать это основание как «*основание собственно*, т. е. как бытие вообще» [6, с. 210].

И здесь Бибихин, к сожалению, не проговаривая мотив для этого, переключается на *мистическую сторону* того личного опыта свободы, из которого, по его мнению, Шеллинг и черпает свое понимание таковой. Владимир Вениаминович в результате обнаруживает, что «в мистическом опыте Шеллинга *Бог по сути дела раздваивается*» [6, с. 210]. Таким раздвоением, считает он, можно объяснить «непокой», «тревогу» и «неоконченность» мысли Шеллинга в целом. Что же касается существа этого раздвоения, то оно состоит в том, что у этого мыслителя «Бог неудобным образом двоится на себя самого, чистый свет, разум, мудрую волю, и свою собственную хаотическую основу, которая не есть Он сам» [6, с. 211]. Причем, по мнению Бибихина, эти два момента соединяются только «прямотой феноменологического опыта, из которого говорит Шеллинг» [6, с. 211]. При этом сначала он замалчивает почему-то то существенное обстоятельство, что различие этих моментов в Боге у Шеллинга коренится в его общем *метафизическом* тезисе, касающимся всего и всякого сущего как сущего, согласно которому в любом сущем, т. е. и в Боге также, различаются основа существования и собственно существование (см.: [7, с. 107]). Онтологическая специфика Бога состоит в том только, что у него существование не следует за основной, но является онтологически равнопорядковой с ней. Бог всегда уже существует, но в это существование всегда уже оказывается включенным его основа. Чуть ниже Бибихин, как кажется, начинает это учитывать, хотя и не озвучивает данный тезис в эксплицитном виде. Основа Бога — это его жажда себя самого, но жажды Бога не было бы,

если бы уже не было самого Бога, который, таким образом, уже должен быть раньше основы, которая, в свою очередь, как основа должна ему предшествовать. Кажется, что Шеллингу удается обеспечить «единство основы, которая не есть само единое, и Бога, который безусловно един, но так, что внутри этого единства есть то, что не едино» [6, с. 212]. И тут по ходу мысли Шеллинга возникает новая, теологически крайне значимая проблема, которую Бибихин описывает следующим образом:

> «Единство бездонной основы и светлого Бога как будто бы снимает их двойственность — но тут же снова вводит другую, потому что высшее единство основы, которая не есть Сам Бог, и Бога разве другое чем Бог?» [6, с. 212].

Бибихин уверен, что для Шеллинга это высшее единство есть в человеке, поскольку оно открывается человеку. Тем не менее трудность остается, Бог Шеллинга, в отличие от Бога традиции, не есть просто единство или тождество, но всегда содержит в себе нечто себе иное. У Шеллинга в Боге всегда есть то, что не есть Сам Бог.

Стоит отметить, что, в отличие от того же Хайдеггера, ориентировавшегося при истолковании мысли Шеллинга в основном на «Трактате о свободе», Бибихин обращается к поздним шеллинговским курсам, в частности — к «Философии откровения» с целью установить, не была ли решена там та трудность, которая заявила о себе еще в «Трактате о свободе», — устранена ли неснимаемая двойственность в онтологической структуре Бога. И здесь он обнаруживает, что, с одной стороны, для позднего Шеллинга Бог — это *actus purus*, или даже *purissimus*, в качестве которого его понимала еще традиционная схоластическая метафизика. Это подлинное всеединство, которое выше бытия и небытия. Однако, с другой стороны, Владимир Вениаминович находит, что и у позднего Шеллинга «все же мучительная сложность схемы остается» [6, с. 213].

Он поясняет: «Как *такой*, Бог предполагает нечто другое ему. В это другое Бог свободно, как бы в равновесии безразличия может вступить или не вступить…» [6, с. 213]. Бибихин, правда, называет такое решение «блестящей картинкой», «жестом гениального ума», настаивая на том, что таких картинок и жестов у Шеллинга вообще много. Но они все же не дают главного, «…схема остается сложной, вещественный мир зависает как другой Богу или творимый Им из другого себе» [6, с. 214].

Заключение: Шеллинг глазами Бибихина

Подводя итоги исследования, можно сказать, что для Бибихина Шеллинг прежде всего — это первооткрыватель в философии. Такая риторика в отношении этого мыслителя, разумеется, не нова. Но тут важно, что именно и как именно впервые открывает Шеллинг. О том, что, по мнению Бибихина, он открыл, уже было сказано ранее. Это тот «размах», который потом заполняют последующие философы — каждый своей содержательной разработкой и детализацией обнаруженного Шеллингом простора. Бибихин называет среди них только Гегеля и Шопенгауэра, но думается, подобрать имен тех, кто последовал за Шеллингом в открытый им «размах», можно было бы значительно больше. Сам Бибихин напрямую вводит свой тезис об открытии Шеллингом «разма-

ха» в достаточно узком контексте, а именно на фоне разбора шеллинговской трактовки поэзии как длящегося откровения. Но ведь за возможностью поэзии быть таким откровением, как это показал и сам Бибихин, уже скрывается «сквозное тождество», которое только манифестирует себя *как* тождество в поэзии. Важный, хотя и не окончательный урок, который Бибихин преподносит в этом контексте, состоит в том, что это «сквозное тождество» может быть связано со свободой в качестве по себе бытия как Я, так и вещей. Возможно, свобода и есть это тождество, а тождество — не что иное, как универсальная свобода. Беда в том, что такое тождество, как это представляется Бибихину, оказывается в итоге не обретаемым: у Шеллинга оно даже в Боге остается обремененным некоторой инаковостью. А с другой стороны, как только тожество остается в сфере бессознательного, каковой является поэзия, которая бежит от осмысления. Является ли это недостатком или ущербом открытого Шеллингом пути мысли? Для Бибихина, думается, да. Он не говорит об этом напрямую, но по контексту создается впечатление, что ему все же ближе классическое платоническое Единое. Хотя, с другой стороны, нельзя ведь исключить, что открытое Шеллингом иное в тождественном и задает тот самый «размах», о котором пишет Бибихин. Решает ли эту проблему негативность и спекулятивно-диалектический метод бросившегося в открытый Шеллингом «размах» Гегеля, превращающие шеллинговское «сквозное тождество» в тождество спекулятивное, т. е. тождество тождества и нетождества, здесь нет возможности решать. Есть вероятность, что Бибихин ответил бы на данный вопрос утвердительно, ведь, по его словам, «у Гегеля принцип *строгой феноменологии, т. е. невыхода за пределы того, что мне непосредственно явлено*, проведен строже» [6, с. 210], чем у Шеллинга.

Но важно не только то, что открывает, согласно Бибихину, Шеллинг, но и то, *как* именно он это делает. И здесь видно, что Бибихин на протяжении всего своего рассмотрения шеллинговской философии снова и снова использует в отношении ее и ее создателя эпитеты, которые, конечно же, могут показаться шаблонными. Но он вкладывает в них свои уникальные коннотации и извлекает из этих характеристиках то, что может увидеть только он. Решающим в Шеллинге является то, что тот ни больше ни меньше как обреченный на одиночество гений. «Не приемом, а *органикой,* — пишет Бибихин, — было для Шеллинга, инстинктивно, чем и отмечена его ранняя гениальность, *брать из глубины творческой интуиции*» [6, с. 199]. Его отличает «хватка гения» [6, с. 202]. Мысль его «быстро набирает высоту», «опирается на *всю* полноту жизни» [6, с. 209]. Такому гению в его одиночестве ничего не остается, кроме как развертывать всю философию из своего личного, единичного опыта. Бибихин пишет: «То, что опыт *его уникальный*, что он, Шеллинг, *абсолютно один*, его не смущает: если истина открыта, в нее не сможет не войти все человечество» [6, с. 210]. Почему это важно? Потому что в оптике Бибихина Шеллинг, исходящий в своей философии из своего личного опыта, оказывается ограниченным «первичной данностью», продуцированием, интуицией, но «интуиция увязла в усилии упорядочить в опоре на нее ворох понятий, прежде всего, *абсолют*, затем *идеальное и реальное, первообраз и противообраз*» [6, с. 207]. Именно поэтому «принцип строгой феноменологии» проведен у Гегеля «строже», и он

заполняет «размах», который мог быть открыт и обеспечен только личным опытом гения, но интуицией гения не мог быть заполнен.

Такое увязание происходит в силу того, что интуиция, продуцирование, наконец, гениальность Шеллинга полностью погружены в *бессознательное*. Этот тезис Бибихин выдвигает едва ли не в самом начале своей работы с шеллинговским материалом и рефреном проводит его через всю свою интерпретацию его мысли. Собственно, по его мнению, «одиночество Шеллинга *неизбежно* из-за его особенного, более выраженного, чем у Канта, у Фихте и даже Гегеля, ухода — не как исследователя, а как *живущего* — в *бессознательное творчество*» [6, с. 199]. Но не стоит забывать, Бибихин ведь сам показал: у Шеллинга бытие мыслителем, или исследователем обеспечивается только поступком этого же самого мыслителя и исследователя как живущего. Поэтому получается, что характер философии предопределен жизнью, а если жизнь и личный опыт ушли в «бессознательное творчество», то и вся философия будет бессознательной, философией в бессознательном состоянии, пусть и гениальном, из которого не так-то просто перейти к четкости и оформленности сознательной мысли. Если это вообще возможно. «У Шеллинга, — настаивает Бибихин, — этой четкости не может быть из-за непроглядного облака *бессознательного*, в которое он постоянно погружается. Мы спотыкаемся в своем знании о бессознательное, или вязнем, тонем в нем» [6, с. 210].

Таким образом, получается, что Шеллинг Бибихина в отличие от стандартных, хотя и похожих на его трактовку, интерпретаций не столько не смог построить последовательную систему, поскольку теоретически исходил из понятия интеллектуальной интуиции и видел гарантию объективности философского знания в эстетическом созерцании гениального произведения искусства, сколько в том, что не смог так артикулировать свой личный бессознательный опыт, чтобы конвертировать его во всеобщность и существенность философии. Но такое прочтение Шеллинга является вызовом, а именно вызовом научиться видеть в нем собственно философского мыслителя, мыслителя по-настоящему спекулятивного, умо-зрителя, а не того, кто не вполне удачно хочет выразить свой частный опыт философскими средствами, будучи убежденным, что в открытую им в личном опыте истину «не сможет не войти все человечество». Впрочем, это также и вызов, воплощающий себя в вопросе о том, а что вообще такое опыт отдельного мыслителя, не важно, бессознательный или сознательный, ввиду всеобщности и существенности философской мысли.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. 536 с.

2. *Бибихин В. В.* Лес. СПб.: Наука, 2011. 425 с.

3. *Бибихин В. В.* Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012.

4. *Бибихин В. В.* Мир. Курс, прочитанный на философском факультете МГУ весной 1989 года. Томск: Водолей, 1995. 144 с.

5. *Бибихин В. В.* Витгенштейн: смена аспекта. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 576 с.

6. *Бибихин В. В.* История современной философии (единство философской мысли). СПб.: Наука, 2014. 398 с.

7. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанными с ней предметах // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 86–158.

8. *Шеллинг Ф. В. Й.* Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 227–489.

9. *Шеллинг Ф. В. Й.* К истории новой философии. Мюнхенские лекции // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 387–560.

10. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель Г. В. Ф. Сочинения: в 14 т. Т. XI. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. 313 с.

11. *Хайдеггер М.* Шеллинг. О сущности человеческой свободы (1809). СПб.: Владимир Даль, 2023. 371 с.

REFERENCES

1. Bibikhin, V. V. *Rannii Khaidegger: Materialy k seminaru.* [The Early Heidegger. Meterials to Seminar]. Moskow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2008. (In Russian).

2. Bibikhin, V. V. *Les* [Wood]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2011. (In Russian).

3. Bibikhin, V. V. *Sobstvennost'. Filosofiia svoego*. [Property. Philosophy of Ownness]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2012. (In Russian).

4. Bibikhin, V. V. *Mir. Kurs, prochitannyi na filosofskom fakul'tete MGU vesnoi 1989 goda*. [World. A Course Given at the Philosophy Faculty of Moscow State University in the Spring of 1989]. Tomsk, Vodolei Publ., 1995. (In Russian).

5. Bibikhin, V. V. *Vitgenshtein: smena aspekta*. [Wittgenstein: Switch of Aspect]. Moskow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2005. (In Russian).

6. Bibikhin, V. V. *Istoriia sovremennoi filosofii (edinstvo filosofskoi mysli)* [History of Modern Philosophy (Unity of Philosophical Thinking)]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2014. (In Russian).

7. Schelling, F. W. J. *Filosofskie issledovaniia o sushchnosti chelovecheskoi svobody i sviazannymi s nei predmetakh* [On the Essence on Human Freedom]. In: Schelling, F. W. J. *Sochineniia* [Works] in 2 vols., vol. 2, Moskow, Mysl' Publ., 1989a. (In Russian).

8. Schelling, F. W. J. *Sistema transtsendental'nogo idealizma*. [System of Transcendental Idealism]. In: Schelling, F. W. J. Sochineniia [Works] in 2 vols., vol. 1, Moskow, Mysl' Publ., 1987. (In Russian).

9. Schelling, F. W. J. *K istorii novoi filosofii. Miunkhenskie lektsii.* [On the History of Modern Philosophy. Munich Lectures]. In: Schelling, F. W. J. *Sochineniia* [Works] in 2 vols., vol. 2, Moskow, Mysl' Publ., 1989b. (In Russian).

10. Hegel, G. W. F. *Lektsii po istorii filosofii.* [Lectures on the History of Philosophy]. Book 3, in: Hegel, G. W. F. *Sochineniia* [Works] in 14 vols, vol. 11. Moscow, Leningrad, Sotsehkgiz Publ., 1935. (In Russian).

11. Heidegger, M. *Shelling. O sushchnosti chelovecheskoi svobody* (1809). [Schelling. On the Essence of Human Freedom (1809)]. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2023. (In Russian).