

**В.В. Золотухин\***

## **К ВОПРОСУ ОБ ОСНОВНОЙ ИДЕЕ НЕМЕЦКОГО СПЕКУЛЯТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА**

Статья посвящена проблеме установления идеи, общей для всех систем немецкого спекулятивного идеализма (философия Фихте и Шеллинга с начала XIX в., а также философия Гегеля). На основании анализа текстов автор предполагает, что таковой может быть идея божественного самосознания/самопознания. Она присутствует в ряде поздних наукоучений Фихте (с 1801 г.), во многих произведениях Шеллинга (с 1804 г.), кроме того, она представлена в гегелевской философии. В этих системах божественное самосознание/самопознание фундирует мироздание: материальный и духовный мир оказываются следствием стремления Бога выйти за Свои пределы. Эта идея прослеживается в большинстве спекулятивно-идеалистических систем, несмотря на их серьезные методологические, терминологические и мировоззренческие различия.

*Ключевые слова:* спекулятивный идеализм, божественное самосознание/самопознание, Фихте, Шеллинг, Гегель.

**V.V. Z o l o t u k h i n. To the question of central idea of speculative German idealism**

This article is devoted to the problem of ascertainment of an idea which would be a common one for all theoretical systems of speculative German idealism (we mean Fichte's and Schelling's philosophical systems since the beginning of XIX century as well as Hegel's philosophy). On the grounds of text analysis the author assumes that it's probably an idea of God's self-consciousness/self-knowledge. It is present in a number of Fichte's late doctrines of science (since 1801) and in many Schelling's works (since 1804). Besides, we can find this idea in Hegel's philosophy. In these philosophical systems God's self-consciousness/self-knowledge grounds the whole universe: material and spiritual world turn out the consequences of God's striving for going beyond the bounds of His own limits. This idea can be traced in the majority of speculative-idealist systems in spite of their grave methodological, terminological differences and divergences of their world outlook.

*Key words:* speculative idealism, God's self-consciousness/self-knowledge, Fichte, Schelling, Hegel.

---

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

По своему отношению к философско-теологической проблематике немецкий идеализм распадается на два последовательно развивавшихся течения. Первое — кантовский критицизм, который, осуществив критику рациональной теологии, призывает воздерживаться от всякого суждения о божественной реальности. К нему в этом вопросе примыкает философия раннего Фихте и натурфилософия Шеллинга. Ко второму течению можно отнести весь послекантовский идеализм, именуемый иногда «спекулятивным»<sup>1</sup>. Он представлен спекулятивными системами Фихте, Шеллинга (после 1801 г.), а также Гегеля. В области философской теологии эти системы полностью отходят от кантовского агностицизма. Фихте, Шеллинг и Гегель не только позволяют себе рассуждения о «божественных вещах», но и начинают выстраивать фундаментальные учения об Абсолютном, призванные эксплицировать это понятие и выстроить цельное философское учение о Боге.

Традиционно развитие немецкого идеализма принято представлять последовательно — от Канта к Гегелю. Исторически и генетически такой подход верен. Однако в том, что касается философского учения о Боге, между критическим и спекулятивным течениями вряд ли можно обнаружить преемственность. В этой области Фихте и Шеллинг перестали быть последователями Канта еще при его жизни. Между тем этот духовный переворот очень значим в истории немецкого идеализма: начиная с 1801 г., центральной темой его становится именно Абсолютное.

Интересно, что перелом во взглядах Фихте и Шеллинга на рубеже XVIII—XIX вв. не привлек к себе достаточного внимания со стороны исследователей. Очевидно, его еще предстоит осмыслить. Следует сказать, что свершается он достаточно быстро: в споре об атеизме 1799 г. Фихте еще выступает с критицистских теоретических позиций, как и Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» (1800). Тексты же 1801 г. показывают разительные перемены в философско-теологических взглядах обоих философов. «Изложение наукоучения» 1801—1802 гг. уже явно содержит в себе все черты позднейшей берлинской философии Фихте, а шеллинговское «Изложение моей системы философии» является манифестом философии абсолютного тождества, которая знаменует обращение Шеллинга к выстраиванию спекулятивной философской теологии.

Э. Кассирер, говоря о переломе во взглядах Фихте на рубеже веков, фактически утверждает необъяснимость этой перемены [E. Cassirer, 1920, S. 176], несмотря на то что в шеллинговской «Системе трансцендентального идеализма» он все же находит латентное

---

<sup>1</sup> Пример современного употребления термина см.: [H.-J. Sandkühler, 2005, S. 22].

теоретическое предвосхищение философии абсолютного тождества [ibid., S. 241]<sup>2</sup>.

Как бы то ни было, философская теология немецкого идеализма четко разделяется на два течения, временной границей которых служит рубеж XVIII—XIX вв. Методологическое основание критцистской философской теологии прозрачно: это кантовская позиция, отраженная в «Критике чистого разума», «Споре факультетов» и в иных произведениях великого кенигсбержца. В том же, что касается спекулятивного идеализма, картина оказывается не такой ясной. Тому есть ряд причин.

Во-первых, период спекулятивного идеализма хронологически длиннее, чем период критического. Последний начинается в 1781 г. (с выходом «Критики чистого разума»), а завершается на рубеже веков. Окончательной верхней датой можно считать 1804 г. — год смерти Канта. Спекулятивный же идеализм захватывает по меньшей мере всю первую половину XIX в., так как еще в 40-х гг. Шеллинг продолжает активную философскую деятельность и умирает лишь в 1854 г.

Во-вторых, спекулятивный идеализм теоретически намного более разнообразен, чем критический. Вряд ли следует сомневаться, что каждое из поздних философских наукоучений Фихте представляет собой своеобразную спекулятивную конструкцию. Так, каждое формирует разную понятийную систему: если «Изложение наукоучения» (1801–1802) выстраивает философское учение об Абсолютном с помощью понятия «свобода», то «Наукоучение 1804/2» — с помощью понятия «бытие», «Эрлангенское наукоучение» (1805) — с помощью понятия «экзистенция», «Кенигсбергское» (1807) — с помощью понятия «порыв» и т.д. Отличаются своеобразием и версии наукоучения, относящиеся к началу 1810-х гг. Несмотря на то что Фихте до самой своей смерти в 1814 г. стремился преподавать один и тот же монистический акосмистский комплекс идей, делал он это каждый раз различными теоретическими средствами, что не позволяет назвать более десятка поздних наукоучительных изложений единой концепцией.

Еще сложнее обстоит дело с Шеллингом, постоянно изменявшим и уточнявшим свои взгляды. На смену философии абсолютного тождества уже к 1804 г. приходит учение об отпадении мира от Бога («Философия и религия»). В конце первого десятилетия XIX в. Шеллинг, увлекшись Бёме, создает оригинальную концепцию свободы и «расколотого» Абсолюта. В 1811–1815 гг. появляются «Мировые эпохи»: шеллинговские взгляды конца десятилетия

---

<sup>2</sup> Думается, такое же скрытое предвосхищение можно найти и у Фихте в «Назначении человека», где имеется значительный религиозный компонент, правда, еще, скорее, на старых теоретических позициях.

обобщаются и систематизируются. В «Мировых эпохах», в свою очередь, содержатся зачатки философии откровения 40-х гг., хотя понятийная система и система изложения «Мировых эпох» заметно отличаются от позднейших построений мыслителя [*F.W.J. Schelling*, 1858, S. VI–VII]. Вст это дает основание говорить о целом взаимосвязанном ряде шеллинговских спекулятивных систем, которые невозможно свести к единому знаменателю.

Важнейшей фигурой спекулятивного идеализма оказывается и Г.В.Ф. Гегель, концепция которого, как известно, серьезно отличается и от наукоучений Фихте, и от построений Шеллинга. Гегелевская философия как по содержанию, так и по методу резко расходится с фихтевской, а с философией Шеллинга первых лет XIX в. ее объединяют лишь самые общие положения. Это делает философию Гегеля третьим «побегом» спекулятивного идеализма, несводимым к двум другим.

В-третьих, представители спекулятивного идеализма, считая свою философию абсолютной истиной, отрицали построения друг друга. Несмотря на то что в последние годы XVIII в. Шеллинг был последователем Фихте, к концу 1801 г. их философские взгляды расходятся, что отражается в эпистолярной полемике философов [*П.П. Гайденко*, 1979, с. 174–190]. Кроме того, в середине 1800-х гг. Фихте и Шеллинг снова вступают в ожесточенную полемику, но уже заочную. Шеллинг подвергается критике со стороны Фихте в «Наукоучении 1804/2» [*J.G. Fichte*, 1834, S. 197–198], «Эрлангенском» наукоучении<sup>3</sup>, «Лекциях о сущности ученого» [*J.G. Fichte*, 1806, S. 29–32]. Против Шеллинга же заострено фихтевское «Сообщение о понятии наукоучения» (1806) [*J.G. Fichte*, 1994, S. 21–65].

В свою очередь, Шеллинг в 1806 г. написал более чем 160-страничное антифихтевское сочинение [*F.W.J. Schelling*, 1806] «с намерением вызвать негодование» Фихте и «истинным гневом» [*Aus Schellings Leben*, 1870, S. 104]. Примирения уже не состоялось, и взгляды двух философов продолжали все больше расходиться.

В течение первой половины 1800-х гг. расходятся также позиции Шеллинга и Гегеля. Гегель постепенно превращается из шеллингианца в глубоко самостоятельного мыслителя, осуществляющего независимую критику шеллинговских взглядов в период, предшествующий появлению «Феноменологии духа» [*Д. Лукач*, 1987, с. 470–474]. По мнению Д. Лукача, сам «метод «Феноменологии» вырастает из полемики Гегеля с философией Шеллинга» [там же, с. 489].

---

<sup>3</sup> На его страницах Шеллинг нередко прямо и косвенно упоминается в критическом ключе. Как видно, даже в выстраивании собственной концепции Фихте отталкивается здесь от шеллинговских «заблуждений» [*J.G. Fichte*, 1993, S. 197].

Закономерно возникает вопрос: что объединяет поздние фихтевские и шеллинговские построения, а также гегелевскую систему в единый теоретический комплекс, получивший название «спекулятивного идеализма»? Что может служить элементом, обобщающим целый ряд взаимоотрицающих идеалистических систем? Очевидно, должно быть найдено некое общее положение, принимаемое каждой из них и находящееся при этом в их основании. Итак, какой может быть эта фундаментальная идея-«общий знаменатель»?

Можно было бы сказать, что все спекулятивно-идеалистические системы монистичны, их объединяет представление о едином и единственном Абсолютном. Однако этот критерий слишком широк. Если его применить, останется непонятным, как спекулятивный идеализм отграничивается от других монистических систем, например, от философии Парменида или Спинозы.

На роль общего знаменателя, казалось, могла бы претендовать идея пантеизма<sup>4</sup>. Действительно, и берлинская философия Фихте, и шеллинговские построения XIX в., и гегелевская концепция вполне могут в соответствующем контексте рассматриваться как различные теоретические обоснования пантеистического мировоззрения. Однако дело осложняется тем, что сами философы не согласились бы с этим. Так, если Фихте в «Изложении наукоучения» (1801–1802) был готов частично признать свою систему всеединством (*hen kai pan*) [*J.G. Fichte*, 1845, S. 89], то в наукоучении 1812 г. он, трактуя *hen kai pan* как наличие многого в едином, стал отрицать это [*J.G. Fichte*, 1834, S. 331]. Шеллинг в своей «Системе общей философии и натурфилософии в особенности» (1804) фактически выстраивает философию всеединства, однако от признания ее пантеистической он отказывается, понимая под пантеизмом отождествление с Богом вещей материального мира [*F.W.J. Schelling*, 1860 (1), S. 177]. Для Гегеля сам термин «пантеизм» представляется неудачным [*G.W.F. Hegel*, 1840, S. 392], а пантеистическое мировоззрение он рассматривает лишь как одну из ступеней естественной религии. Сущностные же недостатки пантеизма, указываемые Гегелем, позволяют, с одной стороны, определить, что он понимает под пантеизмом, а с другой — ясно понять, в чем Гегель несогласен с ним. Пантеисты, говорится в «Лекциях по философии религии», не признают ни субъективности, ни мудрости, ни целенаправленной деятельности субстанции, т.е., как видно, не признают ее духом. Кроме того, «не схвачено определенное, производящее

---

<sup>4</sup> См. третий том фундаментального труда современника: [*G.B. Jäsche*, 1832], полностью посвященный спекулятивному идеалистам. Еще Якоби, критикуя в 1811 г. шеллинговскую философию абсолютного тождества, называет ее «вывернутым наизнанку или преобразенным спинозизмом». Спинозизм же для Якоби — методически совершенная и самая последовательная форма пантеизма.

себя в возникновении и исчезновении» [ibid., S. 323]: пантеизм, представляя субстанцию лишь как «пустую силу», не в состоянии объяснить ни гармоничности и целесообразности мироздания, ни процессуальных изменений и чередования его конкретных элементов. Такой несовершенный взгляд характерен для «восточного пантеизма» (имеется в виду монизм индийской ортодоксальной традиции), а также спинозизма [ibid.] Итак, пантеизм не может служить моментом, роднящим спекулятивно-идеалистические системы.

Может быть, вместо термина «пантеизм» следует в данном контексте употреблять термин «всеединство»? Значения этих терминов близки, но термин «всеединство» не несет в себе негативных коннотаций понятия «пантеизм», связанных с теми его толкованиями, которые отвергали спекулятивные идеалисты. Однако здесь мы сталкиваемся с новой трудностью. Понятие «всеединство» предполагает признание органической и гармонической цельности Абсолютного и мира, единого и многого. Заключена ли в основании спекулятивно-идеалистических систем такая идея?

Обратимся к поздней философии Фихте, в частности, к «Наукоучению 1804/2». Философ в этом лекционном курсе утверждает: ограниченные существа поистине не существуют. Нет ни материального мира со всем его многообразием, ни мира идей, ни душ, ни смерти: существует только вечная божественная жизнь и более ничего. Индивидуальное Я приравнивается к понятийному принципу: уничтожение его в абсолютной жизни равнозначно уничтожению Я. В «Наставлении к блаженной жизни», обращенном к широким массам слушателей, Фихте говорит, что единое бытие, тождественное с жизнью, «совершенно просто, не многообразно... неизменно... в нем нет возникновения, гибели... игры форм, но всегда равное спокойное бытие и существование... оно неизменяемо, остается всегда себе равным» [J.G. Fichte, 1910, S. 116–117]. Этому парменидовскому бытию противопоставляется «иллюзия» (Schein), понятая как многообразие, непрерывное изменение, постоянная подверженность возникновению и уничтожению. Она — смешение жизни и смерти, бытия и небытия, при том что чистое небытие (снова вспомним Парменида!) не существует. Но поистине существует лишь Бог, и, таким образом, поздняя философия Фихте оказывается акосмистской.

Шеллинговская позиция тех же лет по вопросу об онтологическом статусе многого схожа с фихтевской. Подробно она высказана в произведении «Система общей философии...» Для Шеллинга «особенное» (das Besondere) онтологически несамостоятельно, оно существует постольку, поскольку растворено в Боге: «...конечное есть только в бесконечном, но именно посредством этого оно пе-

рестает быть конечным» [*F.W.J. Schelling*, 1860 (1), S. 182]. Вещи, мир, явления в вечности необходимо происходят от Бога, но истинно реальными в них являются лишь их идеи, прообразы (*Urgestalt*)<sup>5</sup>.

Единичные вещи для Шеллинга суть явления идей, относительно идей и Бога поистине не существующие. Единичное само по себе — ничто. Вещи не содержат в себе основу своего бытия. Их обусловленность чем-то другим указывает на неподлинность их бытия. Наша действительность, таким образом, — бесконечный мир многого, отчасти существующий, отчасти нет, слепок бытия и небытия, реальности и отрицания [*ibid.*, S. 190—195].

Можно ли с полным правом называть философией всеединства системы, фактически отрицающие существование мира многого и признающие лишь божественное бытие? Как нам представляется, более точно их своеобразие выразит термин «акосмизм». Описанные нами системы Фихте и Шеллинга, несомненно, разделяют принцип *hen kai pan*, но не представляют собой показательного, хрестоматийного случая философии всеединства. Так же можно охарактеризовать и гегелевскую философию, в которой диалектический процесс взаимодействия категорий оттесняет идею всеединства на задний план. Концепция всеединства у Гегеля не акцентирована и подробно не выписана. Итак, очевидно, что объединять весь ряд спекулятивно-идеалистических систем под характеристикой «философия всеединства» методологически не совсем точно.

Возможно, спекулятивный идеализм объединяется применением диалектического метода? Такое предположение возможно, хотя в разных системах он играет разную роль. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что Фихте оперировал диалектическим методом еще в свой ранний, критицистский период [*Л.П. Гайденко*, 1979, с. 48—55].

Вместе с тем ряд спекулятивно-идеалистических систем принимает и разрабатывает одну фундаментальную идею. И хотя она обосновывается в них совершенно различным образом, мы полагаем, что именно она может оказаться тем самым «общим знаменателем» спекулятивного идеализма. Речь идет об идее божественного самосознания/самопознания, понимаемого как онтологическое основание и субстрат мира. Представление об Абсолютном, само-

---

<sup>5</sup> Подробнее см.: там же, с. 183—184, 191. Идею Шеллинг толкует как некое «сердце вещи», которое не является ни просто субъективным, как понятие, ни просто объективным, как вещь: идея есть совершенное тождество всеобщего и особенного. Конкретная же вещь, например, растение — это лишь неполное, несовершенное представление идеи, она является отрицанием (*Negation*) своего понятия, она не воплощает в себе всю его полноту. Идеи относятся к Богу, к Вселенной так же, как вещи — к идеям. Идеи становятся идеями чего-то конкретного лишь в силу того, что в них отрицается всеобщая божественная сущность.

познание которого осуществляется посредством мира, красной нитью проходит через весь спекулятивный идеализм.

Первым оно появляется у Фихте в его «Изложении наукоучения» (1801–1802). Говоря о категории абсолютного знания, которое понимается здесь как единство бытия и свободы Абсолютного [J.G. Fichte, 1845, S. 16–17, 19], философ утверждает: «...абсолютной формой знания... является именно самопроникновение» [ibid., S. 19]. Таковое обозначает слияние субъекта и объекта в единство, лишь вследствие которого становится возможным их различие. В Абсолютном заключен «глаз», т.е. яйность (Ichheit), рефлексия, схватывающее себя самосознание, которое можно поэтому называть и видением. Абсолютное знание будто бы возвышается над самим собой, оказываясь знанием-для-себя, знанием о себе — разумом [ibid., S. 72].

Бытие знания раскалывается на множественность [ibid., S. 32], т.е. единое Абсолютное постигает себя во множественном, в мире. Рефлексия — неотъемлемый атрибут знания, без которого оно невозможно [ibid., S. 34]. Хотя Фихте и стремится отграничить знание от Абсолютного [ibid., S. 12–13, 27], тем не менее знание от Него неотделимо. Их соотношение здесь можно уподобить соотношению скрытого и манифестирующегося в мире Бога: если божественные глубины Абсолютного могут характеризоваться лишь апофатически, то о знании можно говорить и выстраивать спекулятивное учение. Так, знание является единственно возможным бытием [ibid., S. 34].

В «Эрлангенском» наукоучении божественное самопостижение связано с Его экзистенцией, которая, подобно «знанию» в «Изложении наукоучения» (1801–1802), понимается как «охват, окружение, внешнее бытие (= существование) бытия» [J.G. Fichte, 1993, S. 185–186, 189], т.е. Бога. О Его самопознании Фихте говорит практически теми же словами, что и четыре года назад, только на месте понятия «знание» здесь находится понятие «экзистенция», она «конструирует сама себя, прозревает свою сущность, смотрит на себя и себя усматривает...» [ibid., S. 224]. И знание 1801 г., и экзистенция 1805 г. отождествляются Фихте со светом. Последний осуществляет «абсолютную рефлексию» [ibid., S. 231]. Следует отметить, что в обоих рассмотренных нами наукоучениях самопознание Абсолютного связано также с его самопроизведением, самосозданием [J.G. Fichte, 1845, S. 38; Idem., 1993, S. 230]. Таковое, как и божественное самопознание, является уже отношением, противоположением, а следовательно, находится в основании множественности.

В «Наставлении блаженной жизни» (1806) — цикле популярных лекций на философско-теологическую и этическую тему пред-

ставлена следующая, довольно сложная схема формирования множественности посредством божественного самопознания. Абсолют, постигая себя лишь в каком-то своем качестве (als), выделяя в себе противоположности и отвлекаясь от собственного абсолютного тождества, как бы «замораживает» свою жизнь, фиксирует ее в определенном образе. Божественное существование, постигая себя в рефлексии, разделяется в себе, создавая все многообразие мира. Рефлексия в Боге порождает абсолютное сознание, которое оперирует противоположностями, и в результате на месте божественной жизни оказывается ее «слепок», постоянное и мертвое наличное бытие, понятийная реальность. Она и есть основа того, что мы называем миром [J.G. Fichte, 1910, S. 166, 169]. Рефлексия разбивает единую реальность на «бесчисленные лучи и образы», иллюзорность бытия которых можно постичь лишь с помощью мышления. Образы невозможно придумать, они суть чистый опыт — снова возвращение к Пармениду. Божественной рефлексией объясняется пространство, время и реальность вообще [ibid., S. 171–172]. Бог, постигая сам себя, будто бы раскалывает свое единство на бесконечную иллюзорную множественность.

«Кенигсбергское» наукоучение, созданное чуть менее чем через два года после «Эрлангенского», содержит оригинальное учение о порыве, которое имеет прямое отношение к проблеме самопостижения Бога. Под порывом Фихте в 1807 г. понимает стремление Бога «представлять Себя вне самого Себя таким, каким Он есть в Себе самом, будто бы повторять Себя вне единства своего бытия» [J.G. Fichte, 1994, S. 166]. Но это Богу никак не удастся: «...он никогда не приходит и не может прийти к этому представлению вне себя, ибо лишь в самом Себе Бог есть таков, каков Он есть...» [ibid.]. Порыв, таким образом, есть, хотя и тщетное, но стремление Бога выйти вовне Себя. Оно никоим образом не является только лишь одним из божественных атрибутов. Фихте подчеркивает: порыв неотрывен от самой сущности Бога и транслирует ее. Если бы порыв все же смог выступить как каузальность, он «еще раз повторил бы цельную божественную сущность» [ibid., S. 167].

Развертывание Бога в системе «Кенигсбергского» наукоучения показывается и несколько другим образом: А (абсолютная божественная жизнь) созерцает себя, и самосозерцание является В (образом, схемой или формой)<sup>6</sup>. Осуществление способности Бога порождать из себя схему равносильно самоосознанию Бога: он знает, что усматривает себя.

«Наукоучение в его общих чертах» (1810) также содержит в себе идею божественного самопознания. В этом тексте Фихте снова го-

---

<sup>6</sup> См. лекцию 8 «Кенигсбергского» наукоучения: [J.G. Fichte, 1994, S. 129–133].

ворит о знании как о «самом Боге, но вне Себя Самого, божественном бытии вне Его бытия...» [*J.G. Fichte*, 1810, S. 8]. Продуктом схематизации (самоусматривания) Бога являются пространство и материальный мир [*ibid.*, S. 20–21]. Поскольку существует лишь Бог, то оказывается, что Бог будто бы воплощается в мире, усматривает Себя в нем.

В данной статье мы никоим образом не можем претендовать на фундаментальное описание идеи божественного самосознания в поздней философии И.Г. Фихте. Мы лишь приводим некоторые факты, указывающие, что идея божественного самопознания проходит через все позднее творчество мыслителя.

Ф. Шеллинг также приходит к идее божественного самопознания в первой половине 1800-х гг. Так, она подробно рассмотрена в «Системе общей философии и натурфилософии в особенности» (1804) — произведении, которое увидело свет лишь после смерти мыслителя. Первая часть работы посвящается «общей философии», т.е. в данном контексте — философской теологии. Божественный разум определяется в ней как самопознание вечного тождества субъекта и объекта [*F.W.J. Schelling*, 1860 (1), S. 141–142]. Шеллинг говорит также о «самоутверждении» (*Affirmation von sich selbst*) Бога, причем термин «утверждение» описывает здесь субъект-объектное взаимодействие [*ibid.*, S. 148]. Это указывает на смысловую близость и неразрывную связь понятий «самоутверждение» и «самопознание» (*Selbsterkennen*), встречающихся в «Системе общей философии...», о чем говорит сам философ [*ibid.*, S. 169]. Шеллинг прямо высказывает идею о непосредственном божественном самопознании, которое предполагает создание мира: «Бог не познает вещи, потому что они есть, а наоборот, вещи есть, поскольку они познаются Богом» [*ibid.*]. Не следует забывать, что «Бог не есть причина Вселенной, а сама Вселенная»: мир так же вечен, как Бог, поскольку существование Бога предполагает его непрерывное утверждение Себя как вселенной [*ibid.*, S. 177].

Затем рассматриваемая нами идея эпизодически встречается в других, более поздних шеллинговских работах. Так, в «Штутгартских частных лекциях» (1810) философ утверждает, что весь процесс творения мира, все, что происходит в природе и истории, есть «не что иное, как процесс совершенного осознания Бога и Его совершенной персонализации» [*F.W.J. Schelling*, 1860 (2), S. 433]. Надо сказать, что идея о самоосознании Бога оказывается центральной для философской теологии Шеллинга этого периода. Она подосновывает все его учение о природе как темном, бессознательном, непроявленном божественном начале, постепенное осознание которого Бог осуществляет посредством мирового процесса. Бог полагает себя как идеальное и реальное, как субъект

и объект, в Нем происходит дифференциация высшего и низшего и, таким образом, осознание Себя и становление личным Богом [ibid., S. 434]. Причем темным и бессознательным началом оказывается материя.

В «Мировых эпохах» (мы рассматриваем вариант, относящийся к 1814–1815 гг.) идея божественного самосознания и самопознания также четко прописана. Шеллинг говорит здесь о вечном осознании Бога, который вечно приходит Сам к Себе [F.W.J. Schelling, 1861, S. 263]. Это именно процесс, никак не могущий быть уже совершившимся актом. Осознаваемым же является опять-таки бессознательная природа, «тело божества», в «Мировых эпохах» характеризуемая как божественное прошлое в вечности [ibid., S. 262, 264]. Под всем этим Шеллинг в том числе понимает мир многого, бранный мир — мир, противопоставляемый собственно Абсолютному. Однако конечная цель природы — появление человека [ibid., S. 281], единящего различные сегменты бытия: материальное и духовное, низшее и высшее. То есть именно человек оказывается возвращением от бессознательного к сознанию, именно в нем осуществляется божественное самоосознание<sup>7</sup>.

Об исхождении Бога из Себя говорит и поздняя шеллинговская «Философия откровения». Философ различает здесь духа-в-себе, духа-для-себя и духа-в-себе-и-для-себя (при-себе). Первый еще не стал объектом для себя, еще не вышел за свои пределы, второй выходит вовне себя, а третий оказывается диалектическим единством двух первых моментов. Дух при-себе — субъект, способный выходить из себя, осознавший себя как объект, а вернее, он есть гармоническое, совершенное единство субъекта и объекта [F.W.J. Schelling, 1858, S. 251–254]. Перед нами — диалектический процесс развития совершенного духа, близкий построениям Гегеля.

Гегелевская философская концепция являет собой самый известный пример экспликации идеи божественного самосознания и самопознания в немецком идеализме. В представлении она, наверное, нуждается менее всех остальных. Однако отметим, что в ряде произведений Гегель прямо проговаривает ключевую мысль своей философии.

В одном из последних параграфов третьей части «Энциклопедии философских наук» речь идет о «мыслящей себя идее», о «знающем себя разуме», раздваивающемся на дух и природу [G.W.F. Hegel, 1845, S. 468–469]<sup>8</sup>. Дух, делая себя собственным предметом, т.е. оказываясь «для-себя», становится миром, природой. Он является

<sup>7</sup> Та же идея и практически теми же словами высказана в «Философии откровения» (см.: [F.W.J. Schelling, 1858, S. 287]).

<sup>8</sup> Ср.: [G.W.F. Hegel, 1840, S. 200]: «...абсолютный дух в своем сознании есть знание себя».

себе, и явление оказывается природой. Гегель подчеркивает логический характер самопостижения абсолютной идеи, абсолютность которой обеспечивается единством моментов «в-себе» и «для-себя» [G.W.F. Hegel, 1843, S. 408].

Как мы видим, идея божественного самосознания/самопознания является общей для Фихте, Шеллинга и Гегеля. Сколь бы ни различались и не противоречили друг другу их монистические системы, в их основании неизменно заключается рассматриваемая нами идея. Спекулятивные идеалисты выводят существование множественности, материального и духовного мира из обращенности Бога к Самому Себе.

Именно эта идея, как представляется, более всего может претендовать на роль «общего знаменателя», который превращает спекулятивный идеализм в единое целое. Хотя, возможно, могут быть найдены и другие объединяющие моменты. Но поскольку спекулятивно-идеалистические системы прежде всего являют собой философские теологии, имеет смысл предполагать, что эти моменты также будут обнаруживаться в области учения об Абсолютном.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гайденко П.П.* Философия Фихте и современность. М., 1979.
- Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987 (*Lukács G.* Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Zürich; Wien, 1948).
- Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit // Die nachkantischen Systeme. Berlin, 1920. Bd. 3.
- Aus Schellings Leben, in Briefen / Hrsg. G.L. Plitt. Bd. 2. 1803–1820. Leipzig, 1870. Bd. 2.
- Fichte J.G.* Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Berlin, 1806.
- Fichte J.G.* Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse. Berlin, 1810.
- Fichte J.G.* J.G. Fichte's nachgelassene Werke. Bonn, 1834. Bd. 2.
- Fichte J.G.* J.G. Fichte's sämtliche Werke. Abth.1. Zur theoretischen Philosophie. Berlin, 1845. Bd. 2.
- Fichte J.G.* J.G. Fichte's Werke. Auswahl in sechs Bänden. Leipzig, 1910. Bd. 5.
- Fichte J.G.* Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Nachgelassene Schriften 1805–1807. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1993. Bd. 9.
- Fichte J.G.* Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Nachgelassene Schriften 1806–1807. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1994. Bd.10.
- Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Th. 1. Berlin, 1840.
- Hegel G.W.F.* Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Th.1. Die Logik. Berlin, 1843.
- Hegel G.W.F.* Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Th.3. Die Philosophie des Geistes. Berlin, 1845.

*Jäsche G.B.* Der Pantheismus... Berlin, 1832. Bd 3.

*Sandkühler H.-J.* Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart, 2005.

*Schelling F.W.J.* Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Tübingen, 1806.

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

*Schelling F.W.J.* F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Abth. 1. Stuttgart; Augsburg, 1860. Bd. 6.

*Schelling F.W.J.* F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1860. Bd. 7.

*Schelling F.W.J.* F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Abth. 1. Stuttgart; Augsburg, 1861. Bd. 8.