

А. Б. Паткуль

## ФИЛОСОФИЯ КАК СИСТЕМА СВОБОДЫ В ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМЕ Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА

В своих мюнхенских лекциях «К истории новой философии» в разделе «Спиноза. Лейбниц. Вольф» Ф. В. Й. Шеллинг заявляет: «Система свободы — столь же величественная, столь же простая, как система Спинозы, ее совершенное подобие в другой сфере (Gegenbild) — была бы наивысшим достижением философии»<sup>1</sup>. Можно предположить, что сам философ и претендовал на создание искомой системы свободы, этого «высшего достижения философии». Были воплощены эти претензии или нет — вопрос давний; и вряд ли на него можно дать сейчас окончательный ответ. Но и сама возможность такого ответа подразумевает не только историографическую фиксацию наличия или отсутствия окончательного изложения (или, по крайней мере, — проекта изложения) подобной «системы свободы»<sup>2</sup>, но и реконструкцию того, что вообще может означать содержательно такое определение, как система свободы. А уже на этом основании оказывается возможным решение о том, требует ли вообще «система свободы» указанного рода изложения, или способ ее воплощения принципиально иной, и если требует, то в какой именно форме изложения она нуждается.

Не в последнюю очередь названная реконструкция оказывается важной еще и потому, что собственное понимание сути системы свободы, а также решение вопроса о ее возможности как таковой, т. е. и как «высшего достижения философии», способны показать возможность философии как системы вообще. Последнее обстоятельство важно в нескольких аспектах. Во-первых, отдельные достаточно авторитетные исследователи именно в шеллинговской философии видят если не завершение немецкого идеализма, то его кульминационную точку<sup>3</sup>. (Некоторые из них небезосновательно доводят идеалистическую философию в ее послекантовской форме до Шопенгауэра и Ницше, иные даже и философию Гуссерля и Хайдеггера трактуют как *позднеидеалистическую*). Хотя, в конечном итоге, оказывается не столь важным, чья именно система (или отдельный трактат) достигает «вершины метафизики немецкого идеализма» — ведь такими авторами и мыслителями и в самом деле могут оказаться и Гегель, и Ницше, и Хайдеггер. Важно, скорее, то, что само допущение возможности «системы свободы», в том числе и как кульминации идеализма, рано или поздно должно заставить пересмотреть ставшие привычными оппозиции, в которых (как в чем-то уже раз и навсегда решенном) разворачивается наше теперешнее понимание идеалистической перипетии в истории философии — той перипетии, которая отчасти сама имеет претензию на право быть в истории философии разрешающей и завершающей. В первую очередь это относится к *оппозиции классического и неклассического*, которая, полагая по определенному признаку пределы некоторой традиции, оставляет по ту их сторону то, что, несмотря на известные с этой традицией расхождения, все же остается ей принадлежащим. При этом сама оппозиция классического и неклассического оказывается всецело формальной характеристикой, не выявляя в том, что она призвана охарактеризовать, ничего по существу.

Во-вторых, речь в данном контексте может идти именно о философии Шеллинга как системе свободы, не в последнюю очередь благодаря тому интересу, который проявляется к мысли этого философа у современных исследователей. Такое возобновление интереса, известное под именем «шеллинговского ренессанса», прежде всего, свидетельствует о том, что попытки учреждения системы свободы начинают приниматься всерьез, а не трактоваться как своего рода философическая фантастика, в качестве которой философия Шеллинга, как правило, прежде и расценивалась. Кроме того, это возрождение интереса свидетельствует о том, что в системе Шеллинга содержится нечто такое, чего не смогла предложить никакая другая из известных в истории философии систем, даже те, которые полагают себя в качестве «высшего достижения философии»<sup>4</sup>.

В наиболее явном виде о необходимости конституирования системы свободы Шеллинг заявляет в своем трактате «*О сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах*» (1809), опубликованном и ставшем широко известным при жизни автора. Заявленное в нем требование с различными модификациями, порой весьма существенными (прежде всего, в контексте вопроса о том, кто именно является субъектом свободы, конституирующей философию как систему) продолжало и позднее направлять развитие мысли философа вплоть до позднего периода его философского творчества.

В том фрагменте трактата «О сущности человеческой свободы», который обычно трактуется как введение, Шеллинг недвусмысленно ставит вопрос о совместимости свободы и системы, предварительно очерчивая возможности собственно философского исследования свободы и подчеркивая необходимость этого понятия для философии, понятой в качестве системы. По его мнению, философские исследования свободы должны, во-первых, выявить правильное понятие свободы, исходя при этом из самого «факта свободы»<sup>5</sup>, выступающего таким образом в качестве отправного пункта исследования. Во-вторых, эти исследования должны показать место понятия свободы в системе философии вообще, причем так, что именно указание такого места и окажется собственным определением этого понятия. Вместе с тем Шеллинг подчеркивает, что понятие свободы оказывается не рядовым понятием, подлежащим прояснению в философии, но, словно упреждая осуществление самой философской системы, является «одним из господствующих центральных пунктов системы»<sup>6</sup>. В философской системе свободы «обе названные стороны исследования здесь, как и повсюду, совпадают»<sup>7</sup>. Именно совпадение исследования сущности свободы и конституирования системы, основанной на свободе, побуждает Шеллинга снова поставить в трактате вопрос о совместимости системы и свободы, причем в той наиболее острой форме, которую этот вопрос приобрел в контексте небезызвестного спора о пантеизме.

Впрочем, во вводной части трактата он пытается обосновать лишь формальную возможность совместимости системы и свободы. С этой целью Шеллинг настаивает на таком понимании тождества, которое должно мыслиться не как формальная идентичность, имеющая вид  $A = A$ , а как соответствующее закону основания и находящее свое образцовое выражение в простом категорическом суждении вида « $S$  есть  $P$ ». В данном случае  $S$  выступает в метафизическом смысле как основание, а  $P$  — как следствие. По замыслу Шеллинга, при тождестве  $S$  и  $P$  оказывается возможной (пусть даже только формально) свобода  $P$  относительно  $S$ . Вместе с тем  $P$ , будучи неспособным существовать без  $S$ , все же не есть само это  $S$ , но некоторое его следствие. Философ утверждает следующее: «...закон основания поэтому столь же изначален, как и закон тождества. Поэтому

вечное должно быть непосредственно и таково, как оно есть в самом себе, также и основанием. То, основание чего оно есть по своей сущности, есть, следовательно, зависимое и, согласно имманентному воззрению, содержащееся в нем. Однако зависимость не устраняет самостоятельность, а лишь утверждает, что зависимое, каким бы оно ни было, может быть лишь следствием того, от чего оно зависит; зависимость не говорит нам того, что это зависимое есть и что оно не есть»<sup>8</sup>. Следует отметить, что, приходя к важному выводу о не устраняющей самостоятельность зависимости, Шеллинг критически рассматривает, а затем и опровергает несколько традиционных представлений о пантеизме, который представляется ему «единственно возможной системой разума». Вместе с тем он маркирует возможные способы отношения необходимости (системы) и свободы, находящие свое выражение в следующих философских предпосылках: (1) «Совокупность конечных вещей есть Бог», (2) «Отдельная вещь есть Бог», (3) «Вещи суть ничто, Бог есть все».

Так или иначе Шеллинг говорит о необходимости такой философской системы, которая не только допускала бы свободу, но, делая ее своим центральным пунктом, вместе с тем разъясняла бы ее философскую сущность. Хорошо известна снисходительно-похвальная и одновременно отрицательно-критическая оценка «Философских исследований о сущности человеческой свободы», данная Г. В. Ф. Гегелем: «Позднее (1809) Шеллинг, правда, выпустил в свет особое исследование о свободе, носящее глубоко спекулятивный характер; оно, однако, стоит изолированно и касается лишь названного пункта. Однако в философии нельзя развить какой бы то ни было отдельный пункт вне связи с прочими»<sup>9</sup>. Впрочем, Хайдеггер, для которого истолкование шеллинговского трактата было связано, прежде всего, с выяснением возможности системы свободы и философии как системы вообще, справедливо замечает: «Это слово Гегеля показывает его дельность великого стиля, но оно показывает также и границы его суждения. Гегель не видел, что именно это единичное, свобода, не было для Шеллинга чем-то единичным, а мыслилось и развертывалось как сущностная основа целого, как новое основание целой философии. В этом суждении являет себя граница гегелевского понимания относительно Шеллинга...»<sup>10</sup>.

### **Различие сущности как основы существования и сущности как существующей**

Принципом системы свободы в методологическом отношении является проводимое Шеллингом онтологическое различие, которое он следующим образом вводит в трактате «О сущности человеческой свободы»: «Натурфилософия нашего времени впервые установила в науке различие между сущностью, поскольку она существует, и сущностью, поскольку она есть лишь основа существования»<sup>11</sup>. В отношении содержания данное различие весьма слабо поддается отчетливому толкованию: невзирая на особенность его номинальной формулировки, оказывается очень трудным отличить его от традиционного схоластического различия между *essentia* и *existentia*. В самом деле, *essentia* вполне может трактоваться (и трактовалась) как основа возможного существования, как, например, в положении о том, что только отсутствие противоречия в *essentia* делает возможным актуальное существование вещи, обладающей этой *essentia*, хотя не является при этом достаточным основанием для ее актуального существования (помимо известного исключения). Наличие противоречия в *essentia* вещи заранее делает невозможным ее актуальное существование. Точно так же и сущность как существующая может быть понята просто в смысле схоластической *existentia*, т. е. как простой факт ее реального наличия

в настоящем. Можно предположить, что мыслитель действительно удерживает исходные схоластические смыслы в своем различении сущности как только основы существования и сущности как актуально существующей, указывая вместе с тем на свой приоритет в формулировке данного различия. Новаторство Шеллинга при формулировке данного различия состоит в том, что основу актуального существования сущности он усматривает в определенном роде *реальности*, а не в понятии (каким бы онтологическим статусом по классификации спора об универсалиях *essentia* как понятие ни обладало). «..Шеллинг подчеркивает, что хорошо известное прежним философам, это положение говорило об основе как о понятии, он же понимает основу как независимую реальность», — указывает А. Л. Доброхотов<sup>12</sup>.

При этом для Шеллинга важно, что сущность как основа, понятая в определенном аспекте своей реальности, т. е. онтологически, должна отличаться от основы или, лучше сказать, основания в логическом смысле (как основания для некоторого следствия). «Шеллинг, напротив того, считает, что понятие основы не следует понимать в „вульгарном смысле“, а именно в качестве корреляционного понятия к „следствию“», — справедливо замечает Й. Хеннигфельд<sup>13</sup>. Кроме того, Шеллинг разводит свое понимание сущности как основы и с традиционным пониманием основания как *causa sui*: скорее, наоборот, у него основа становится понятием, подчиненным понятию сущности как актуально существующей. Наиболее характерно это выражается им в трактате «О сущности человеческой свободы» применительно к соотношению сущности как основы существования и сущности как существующей *в Боге* (по-видимому, шеллинговский трактат собственно и предлагает модификацию традиционной проблемы соотношения *essentia* и *existentia* в Боге, оказавшейся важной как для схоластической, так и для новоевропейской мысли). В данном трактате явно подчеркивается, что основа существования Бога — это *то в Боге, что не есть он сам*. (Характерно, что эту основу актуального существования Бога Шеллинг именует *природой*, которая как та же самая основа составляет также и основу бытия конечных вещей.) Однако эта основа как основа именно Бога не существует до Бога как актуально существующего, а стало быть, это она в своем бытии зависит от Бога как, скажем так, *самого* Бога, существующего Бога, и не является чем-то конституирующим его как такового. В известном смысле понятие актуального существования, экзистенции, у Шеллинга обладает онтологическим приоритетом (что, впрочем, не является чем-то принципиально новаторским в онтологической традиции). Важно, подчеркнем еще раз, то, что он разводит *causa sui* и актуальное существование, с одной стороны, и основу — с другой. Кроме того, принципиальным в шеллинговском различении является также и то, что он не просто разводит *essentia* и *existentia*, а различает всякий раз два взаимосвязанных момента, принадлежащих или, можно сказать, усматриваемых в одной и той же сущности, которая может представлять и как основа существования, и как действительное существование. Важно, что в обоих случаях она является одной и той же индивидуальной сущностью, которой принадлежат основа ее существования и само это существование. Поэтому «„сущность“ не понимается здесь в значении „сущности“ некоторой вещи, но именно в том смысле, в каком мы говорим о некотором „живом существе“ (“Lebewesen”), о некотором „домашнем хозяйстве“ (“Hauswesen”), о „некоторой системе воспитания“ (“Erziehungswesen”); подразумевая всякий раз в себе стоящее единичное сущее в том, что и как оно есть»<sup>14</sup>.

Очень хорошо проясняет соотношение основы и актуального существования применительно ко всякой отдельной сущности Т. Буххайм: «*Основа* есть дающее возможность (почва) для различных экзистенциальных альтернатив, из которых некоторая существующая

сущность утверждает всегда одну определенную (или решается на нее)... *Существующее* в отличие от основы, которая только делает его возможным, соответственно, уже есть сама устойчиво существующая (собственно, экзистирующая) сущность, поскольку она может себя утверждать в качестве *причины*... собственной определенной экзистенции из той основы, с которой она в известном смысле есть одно»<sup>15</sup>.

Следует также отметить, что, в конечном итоге, различие основы и экзистенции в сущности предполагает различие субъективного и объективного, так что основе как дающей возможность экзистенциальным альтернативам соответствует объективность, а самой экзистенциальности — субъективность, осуществление представленности как таковой. Собственно, объективность основы (природа) уже предполагает известного рода «объективированность», представляемость, из которой затем проявляется — причем, по мере ее осознания — субъективное как таковое. Поэтому с позиций шеллинговской философии свободы во всяком единичном сущем присутствует как объективное (основа его существования как отдельной сущности), так и субъективное (ее актуальное существование в качестве этой вот действительно существующей сущности). В этом отчасти и состоит еще недостаточно проясненный смысл *тождества*, дающего в определенном отношении название всей системе свободы в целом; а именно — в том, что всякое отдельное сущее содержит в себе субъективное и объективное в их тождественности, благодаря которой различие между отдельными единичными сущностями всего лишь интенсивное, количественное. Интенсивность при этом выступает как интенсивность осознанности, субъективированности, т. е. *перцептированности*.

Можно обнаружить новые оттенки в шеллинговом понимании существования (экзистенции), если сопоставить его с тем, как понимал экзистенцию Кьеркегор. Известно, что последний в 1841–1842 гг. слушал лекции Шеллинга в Берлине, из которых и перенял сориентированное на субъективность понятие экзистенции, правда, ограничив его исключительно человеческой субъективностью. (В свою очередь от Кьеркегора понятие экзистенции, ограниченное существованием отдельного человека, переходит в современную, прежде всего, экзистенциалистскую философию.) Шеллинг же относит экзистенцию ко *всякой* сущности (*любому* единичному сущему) и понимает ее как включающую в себя момент субъективности, только благодаря которому она существует в качестве этой одной экзистенциальной альтернативы из множества возможных экзистенциальных альтернатив, предлагаемых *основой* (природой). На это особо обращает внимание Хайдеггер: «Шеллинговское понятие экзистенции принимает, сравнивая исторически, промежуточное положение между традиционным понятием *existentia* и ограниченным понятием экзистенции Кьеркегора и „экзистенциальной философии“; Кьеркегор мыслит человека в смысле „субъективности“, которую немецкий идеализм развернул понятийно»<sup>16</sup>.

Так или иначе центральный тезис Шеллинга о различии сущности как основы существования и сущности как существующей направлен на обоснование правильного понимания тезиса тождества (соответственно, системы тождества), не как простой идентичности, а как тождества различного *по бытию*: субъекта (логического субъекта категорического суждения и субъекта сознательности, самоопределяемости) и предиката (категорического суждения и объективного в самом сущем). Причем, очевидно, что Шеллинг не отступает от традиционной для новоевропейской философии параллели предикации и объективации, придавая ей, правда, абсолютный смысл, а именно смысл абсолютной субъект-объективации (соответственно, предикации абсолютного субъекта).

## Субъективность и объективность в системе свободы

Раскрытое в предыдущем разделе статьи различие сущности как основы существования и сущности как актуально существующей служит для Шеллинга методологическим обоснованием метафизической концепции субъективности как того, что определяет все существующее в его существовании. Саму субъективность, взятую абсолютно, он именует *сущим* в противоположность ее действительным предикатам, которые составляют *бытие* этого сущего<sup>17</sup>. Бытие в таком случае оказывается предикатом, точнее, предцируемостью того или иного определения, уже заранее актуально существующего в статусе сущности как существования субъекта. Такое понимание субъективности достигается Шеллингом через абстрагирование всех возможных предикатов от субъекта, который как субъект уже должен быть актуально существующим, чтобы какая угодно предикация (стало быть, какое угодно бытие) вообще могла бы иметь место<sup>18</sup>.

Этим неотмысливаемым от любой предикации субъектом и является, согласно Шеллингу, свобода. Именно свобода, взятая абсолютно, только и может соответствовать искомому неотмысливаемому субъекту как уже существующему. В своих эрлангенских лекциях зимнего семестра 1821 г., фрагмент которых был издан под названием «*О природе философии как науки*» философ фиксирует известную антиномичность между возможностью познать свободу и признать ее в качестве абсолютного субъекта: именно потому, что свобода есть только субъект, она не может стать предметом, объектом познания. Шеллинг утверждает здесь: «Противоречие состоит в том, что вечная свобода должна быть познана. Она есть абсолютный субъект = первостоящее»<sup>19</sup>. В данном случае Шеллинг трактует допредикативное сущее как свободу и как абсолютный субъект, а этот последний как *der Urtsand*, т. е. как некое первичное состояние, само удерживающее свое существование (свое стояние в себе самом). В отличие от *causa sui*, такой субъект не только удерживает себя в себе самом, но именно как свобода находит основание своего собственного существования в своем объективном. Это объективное есть в нем самом и составляет основу его существования, но, как уже говорилось, будучи в нем самом, оно не есть он сам. Данная объективность трактуется Шеллингом как *противостоящее* первостоящему (как *der Gegenstand* в отношении к *Urstand*). Причем характерная особенность противостояния объекта, его объективность, заключается в упорствовании всякому субъективному, в его самостоятельном существовании относительно последнего, в способности, по крайней мере, временно и в определенных отношениях, не поддаваться субъективному определению<sup>20</sup>.

Таким образом свобода как абсолютная субъективность есть равным образом и абсолютная объективность. Свобода противостоит себе в самой себе: будучи субъектом, она одновременно есть стремление сделать себя объективным. В этом смысле, хотя это утверждение и может показаться спорным, мы будем понимать под объективным, неотделимым, впрочем, от субъективного в системе свободы, волю. Воля, стало быть, может быть рассмотрена как объективная абсолютная свобода. Именно о такой воле в трактате «О сущности человеческой свободы» Шеллинг пишет: «В последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее выражение»<sup>21</sup>.

Именно противоречие, имеющееся в субъекте (первостоящем) между его субъективностью и его всегда уже объективированностью, и задает принцип онтологических

различений бытия абсолютного субъекта, а именно — по разному присутствию субъективного и объективного в том или ином различенном. Эти различия образуют систему свободы как *систему принципов* бытия и понимания объективаций свободы, выступающей в качестве первого субъективного (хотя данная система далеко не исчерпывает систему свободы как таковой).

Реконструировать систему таких принципов можно, например, среди доступных русскоязычных изданий по разделу «Натурфилософия» из мюнхенских лекций «К истории новой философии».

Первая объективация абсолютного субъекта, его первое предметное бытие в качестве нечто — это материя. *Субъекция* (т. е. проступание субъективного в его более высокой потенции из объективированного) материи предстает, во-вторых, в качестве света: «...свет сам не есть материя, но есть в сфере идеального то, что материя есть в сфере реального...»<sup>22</sup>. Первые моменты самополагания абсолютного субъекта оказываются, таким образом, моментами *природы*. Превращение материи в основание для более высокого природного бытия именуется, в-третьих, Шеллингом *динамическим процессом*, который сам включает в себя три процесса: (1) магнетический, (2) электрический и (3) химический. Потеря же материей самостоятельности (противоположности идеальному) позволяет, в-четвертых, явить себя более высокой потенции субъективности, а именно — органической природе, жизни. В-пятых, жизнь, полностью объективировавшаяся, подчиняется субъекту в еще более высокой потенции — событие рождения *человека*, «в котором природа как таковая находит свое завершение, и начинается новый мир, совершенно новая последовательность развития»<sup>23</sup>. Именно в человеке как завершении природных объективаций осуществляется «высшая потенция, вновь поднимающаяся *над* этим миром бытия, соотносится с ним уже лишь *идеально* или может быть только *знанием*»<sup>24</sup>. В этом новом ряду, в котором все происходит уже идеально, во-первых, выступает *чистое знание*; в качестве такового выступает сам абсолютный субъект, но в ограниченной форме, связанной с человеческим существом — «конечным и ограниченным»<sup>25</sup>. Во-вторых, над знанием возвышается *действие*, благодаря которому для человека открывается его свобода, правда, пока как необходимость, положенная субъектом в познании и вновь ставшая для него объективной. Противоположность между свободой и необходимостью находит свое воплощение в *истории*, субъектом которой выступает уже не индивидуум, а человек как *родовое существо*. Действующее в истории *провидение* (как опосредствование свободы необходимостью) представляет собой явление субъективного как такового в истории. После достижения завершенности в сфере природы и истории субъективное предстает в виде *откровений* (или излучений субъективного) в человеческом сознании. Это происходит, во-первых, в гении искусства как самом объективном в человеческой деятельности; во-вторых, в религии, а именно в ее субъективной стороне, и, наконец, в-третьих, — в деятельности, сочетающей объективность искусства и субъективность религии, т. е. в философии<sup>26</sup>.

Система свободы, представленная системой принципов объективации абсолютной субъективности, оказывается также и системой *идеал-реализма*, или, как выражался сам Шеллинг, *высшего идеализма*. Как таковая она показывает, что в основании реального и идеального лежит одна и та же субъективность, по отношению к которой и реальное, и идеальное выступают как ее становящиеся действительными (в процессе самообъективации) предикаты. В этом и только в этом смысле система свободы и оказывается системой тождества: у различных предикатов абсолютного субъект

оказывается тождественным, и теперь уже в качестве предикатов (т. е. по закону основания) тождественными с ним и друг с другом оказываются и сами эти предикаты. При этом различие между субъективным бытием и предикативным бытием, как и между самими бытийными предикациями, также оказывается неустранимым. Осуществление как природного, так и идеального (прежде всего, исторического бытия) в качестве предметных, предикативных служит в конечном итоге обнаружению субъективного как такового, которое выступает тогда, когда в нем все уже оказывается объективированным и из этой объективированности потенцированным в субъективное. Вместе с тем общность субъекта в реальном и идеальном, в природном и историческом демонстрирует их, если можно так выразиться, исконное родство. Сам Шеллинг говорит об этом следующим образом: «...то самое, что во мне сознает мое бытие, существует также и *вне* меня, только в ином состоянии, и то самое, что вне меня *бессознательно*, во мне сознает это бытие, так что бытие во мне и бытие вне меня суть одно и то же. Эту однородность (*Einerlichkeit*) бытия я... назвал *тождеством* субъекта и объекта. Это значит, что сущее *во мне* и сущее *вне меня* суть одно»<sup>27</sup>.

### Система принципов и система истории: негативная и позитивная философия

Впрочем, по мысли Шеллинга, одной только системы принципов для понимания системы свободы недостаточно: «В божественном разуме содержится система, но сам Бог есть не система, а жизнь...»<sup>28</sup>. Точно так же и сотворенное, конечное сущее, подчиненное этой находящейся в божественном разуме системе, само не есть эта система. В связи с этим возникает финальный вопрос: можно ли понять систему свободы таким образом, чтобы она не сводилась только к системе принципов в уме (неважно, в божественном или человеческом), но была бы в то же время и системой самого существующего (как божественного, так и сотворенного)? В лекциях «О природе философии как науки» Шеллинг переводит на немецкий язык слово система как *das Zusammenbestehen*, что можно было передать по-русски как устойчивое совместное существование, совместное пребывание<sup>29</sup>. (Причем Шеллинг действительно относит это сосуществование и к знанию, и к знаемому в нем — сущему, противопоставляя систему исходному состоянию *асистезии* (*die Asystasie*)).

Так вот, система, понятая как система сосуществования и (применим хайдеггеровскую формулировку) сообразного этому существованию знания, не может быть только системой знаемых принципов. Система принципов как только знаемых умом имеет дело только с чем-то логически возможным, что лишь допускается *понятием* вещи в силу его непротиворечивости. Логически непротиворечивое идеальное еще не делает существующее существующим, логическая возможность оказывается для экзистирования недостаточной. Соответственно, лишь понятие сущего (или, модифицированно, сущее как понятие и схваченное в понятии) не может представлять собой искомую систему свободы в ее полноте. Сущее как таковое должно включать в себя не только эйдетическую сферу логически возможного, но и сферу актуального существования, в которой единственно сущее есть именно сущее, собственно *есть*.

Однако если это так, то должно поставить под сомнение саму возможность искомого философского вопроса, сформулированного Аристотелем в VII книге «Метафизики», — *что есть сущее?* Поскольку если сущее есть сущее благодаря тому, что оно есть, а его *есть* как актуально существующего не содержится в его понятии, то сам вопрос о понятии сущего, о его «*что*» может показаться незаконмерным. Поэтому ключевой

вопрос философии для Шеллинга (который дословно повторяет таковой у Лейбница: почему вообще есть нечто, почему не есть ничто) уже не является просто логическим вопросом о достаточном основании для следствия. Для него это уже вопрос исторический — о том, почему, кроме эйдетического, существует действительный мир и почему он таков, каков он есть, в его уникальности и неповторимости?

Таким образом, для Шеллинга система свободы оказывается не только системой принципов, но и невыводимой из этих принципов системой сосуществования всего актуально существующего (существовавшего и будущего существовать). Этим она и отличается от абсолютного идеализма Гегеля, в котором, по словам Шопенгауэра, мир есть кристаллизовавшийся силлогизм. Система свободы оказывается, таким образом, системой лишь в качестве системы истории — истории действительно существующих единичностей в противоположность только возможному посредством понятия. В мюнхенских лекциях 1827–1828 гг. он даст ей название системы мировых эпох. В этих лекциях философ говорит следующее: «Более того, замечу, что такого рода обусловленные состояния (как-то: жизнь, кончина, смерть) не могут быть постигнуты в этих всеобщих истинах, но всегда лишь в сравнении. <...> Лишь тогда философия достигнет своего истинного смысла, когда она окажется способной вывести целокупный организм вещей из мировых времен»<sup>30</sup>.

Дополнению системы принципов системой мировых времен у Шеллинга соответствует различение негативного и позитивного. Негативное соотносится только с понятием существующего, с «бесконечной потенцией бытия». Поэтому философия, ориентированная на негативное, дедуцирует также и действительное, но действительное только по его материи, только по содержанию. Ибо, как замечает Шеллинг в «Философии откровения», «разум, который не имел бы дела с сущим, следовательно, был бы занят, вероятно, только какой-нибудь химерой, в самом деле был бы жалок»<sup>31</sup>. Позитивное же понимается Шеллингом как действительно существующее, как экзистенциально определенное в своем фактическом *quod est* на фоне только априори дедуцируемой посредством чистого разума содержательной стороны сущего (по отношению к которой даже содержательная сторона действительного оказывается только возможностью). Согласно Шеллингу, разум сам по себе «a priori знает только то, что есть или что может быть, если что-либо есть, а priori определяет понятия всего сущего. То, что может быть или будет, разум получает (если потенция мыслится движущейся) только в понятии, следовательно в сравнении с действительным бытием опять-таки лишь как возможность»<sup>32</sup>.

Таким образом, позитивная философия оказывается наукой опыта, соответствующей единичности существования; наукой, движущейся уже не в априорном расчленении понятия, а в описании опыта исторически единичного. Шеллинг полагал, что в позитивно-философском исследовании нет необходимости конструировать логику (точнее, логики — ибо их можно разрабатывать во множестве самых различных вариантов), а следует обратиться к самим действительно существующим формам постижения существующего, например, к языкам или мифологическому (религиозному) сознанию.

Основанием для удостоверения исторически действительного существования мира выступает у Шеллинга его понимание творения как откровения Бога. Уже в трактате о свободе он заявляет: «Следование вещей из Бога есть самооткровение Бога»<sup>33</sup>. Самооткровение же Бога разъясняется Шеллингом посредством истолкования абсолютной субъективности как свободы, или как практической (в том значении, которое это понятие приобретает

у Канта). Только у Шеллинга в качестве самоопределяющейся личности выступает уже Бог (как свобода), который как *моральная* личность вынуждается собственной *нравственной необходимостью* (а не логической, как это было у Спинозы, у которого мир является логическим следствием Бога как основания) сотворения *действительно* существующего мира. «Несотворение» мира как действительно существующего в нравственном отношении означало бы, как полагает Шеллинг, победу зла над добром: «Что самооткровение в Боге надлежит рассматривать не как произвольное, а как нравственно необходимое деяние, в котором любовь и благодать преодолели абсолютную сокровенность, мы уже объяснили. Следовательно, если бы Бог, желая избежать зла, не совершил откровения, зло победило бы добро и любовь»<sup>34</sup>.

В методологическом плане условием возможности существования действительного мира как самооткровения Бога является уже подробно рассмотренное различие сущности как основы и сущности как существующей. В этом отношении сотворенный мир есть результат откровения Бога, он происходит из основы его существования, не совпадающей с самим Богом. Имея с Богом общую основу существования, действительно существующий мир не совпадает с Богом экзистенциально, по *тому*, что и тот, и другой *есть* сами. Как *только возможный* мир сотворенного может быть в Боге, как, например, в божественном разуме, который Шеллинг трактует как пассивное место идей, царство вечных истин (исследованием которого, кстати, и должна заниматься негативная философия). Но как *действительный мир* он необходимо находится вне Бога как действительно существующего в единстве основы своего существования и самого этого существования.

В этой конструкции действительного существования мира для мыслителя и обретается место человеческой свободы, которую он проясняет в связи с кантовским учением об умопостигаемом характере ноуменального бытия. Для Шеллинга человеческая свобода оказывается умопостигаемым (до феноменального существования) определением каждым отдельным человеком своей собственной сущности. Это такое самоопределение, которое человек несет в себе на протяжении всего своего феноменального существования как некоторой преимущественной части сотворенного мира. Согласно Шеллингу, самоопределение человека «есть сущностно его собственное деяние»<sup>35</sup>. Подобное деяние уже не есть просто знание себя, но и свое собственное бытие: «Это предполагаемое до познания бытие не есть, однако, бытие, хотя оно не есть и познание; оно есть реальное самополагание, исконное и основное воление, которое само делает себя чем-то и есть основа и базис всякой существенности»<sup>36</sup>. Человек определяет себя так, что в творении действительного мира он оказывается заключенным в такую связь, при которой только он один воспроизводит уже бывшее в своем знании. Само сознание действительно существующего человеческого существа оказывается, в соответствии с тем, как переводит Шеллинг “*conscientia*”, *сонаукой* (die Mitwissenschaft) действительно существующего<sup>37</sup>. Оно оказывается тем, что со-воспроизводит уже бывшее вне себя как присутствующее в себе в виде *трансцендентальной истории* (интеллектуальное созерцание). И, стало быть, оказывается местом явления свободы, открывающейся в «построении» самой этой со-науки, воплощающейся в систему свободы.

<sup>1</sup> Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Он же. Соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 417.

<sup>2</sup> Подобно тому, как «Энциклопедия философских наук», схематизируя, излагает систему абсолютного идеализма у Г. В. Ф. Гегеля.

<sup>3</sup> В этой связи достаточно будет обратить внимание на ряд интерпретативных начинаний; сами названия, под которыми они увидели свет, говорят за себя: от *Hartmann E. v. Schellings philosophisches System* (1897) // *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer* (1869) (Gebundene Ausgabe). Leipzig, 1979 до *Schulz W. Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spaetphilosophie Schellings*. 2. Aufl. Pfullingen, 1975. Средней точкой на пути между ними может являться хайдеггеровская характеристика, правда, не всей философии Шеллинга, а только его трактата «О сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» в качестве «вершины метафизики немецкого идеализма». (Vgl. z. B. *Heidegger M. Gesamtausgabe*, Bd 49. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende* (1809). Frankfurt am Main, 1991. S. 1.)

<sup>4</sup> Относительно т. н. «шеллинговского ренессанса» см., прежде всего, обзорную статью: *Резвых П. В.* Шеллинг глазами XXI века. URL: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/46473> (дата обращения: 03.11.2008).

<sup>5</sup> В русском переводе, к сожалению, данное весьма важное обстоятельство не учтено. Русский переводчик дает следующую версию важного шеллинговского пассажа: «Задачей философских исследований о сущности человеческой свободы может быть, с одной стороны, выявление правильного ее понятия, ибо, сколь ни непосредственным достоянием каждого человека является чувство свободы, оно отнюдь не находится на поверхности сознания...» (*Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Он же. Соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 88). Тогда как в оригинальном тексте стоит следующее: “Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit koennen teils den richtigen Begriff derselben angeben; indem *die Tatsache* (Курсив наш. — *А. П.*) der Freiheit, so unmittelbar das Gefuehl derselben einem jeden eingepraegt ist, doch keineswegs so sehr an der Oberflaeche liegt...” (*Schelling F. W. J.* *Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende* / hrsg. von Thomas Buchheim. Hamburg, 1997. S. 9).

<sup>6</sup> *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования... С. 88.

<sup>7</sup> Там же. С. 88.

<sup>8</sup> Там же. С. 99–100.

<sup>9</sup> *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии: в 3 т. СПб., 1994. Т. 3. С. 542.

<sup>10</sup> *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd 42. *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Frankfurt am Main, 1988. S. 21.

<sup>11</sup> *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования... С. 107. (Сам Шеллинг указывает на то, что первая формулировка этого принципиального различия была дана им в “*Zeitschrift fuer spekulative Physik*”. Bd XI, Hf. 2, § 54, примечание, а также примечание 1 к § 93 и объяснение на странице 114. (См. там же).

<sup>12</sup> *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. Цит. по: <http://psylib.org.ua/books/dobro01/txt10.htm#2> (дата обращения: 12.11.2008).

<sup>13</sup> *Hemmingfeld J.* Friedrich Wilhelm Joseph Schellings “Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende”. Darmstadt, 2001. S. 57.

<sup>14</sup> *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd. 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Frankfurt am Main, 1988. S. 186–187.

<sup>15</sup> *Buchheim Th.* Anmerkungen des Herausgebers // *Schelling F. W. J. Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende* / hrsg. von Thomas Buchheim. Hamburg, 1997. S. 113.

<sup>16</sup> *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd 49. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende* (1809). Frankfurt am Main, 1991. S. 75.

<sup>17</sup> Само ключевое для системы свободы у Шеллинга различие сущего и бытия, в котором сущее выступает как субъективное, допредикативное и сознательное, а бытие — как объективное и предикативное и бессознательное, впервые произведено в «Штутгартских беседах» (1810). (Vgl. *Schelling F. W. J. Samtliche Werke*. Abt. 1, Bd VII. Stuttgart; Augsburg, 1856–1861. S. 435–436). Несмотря на номинально близкое сходство с хайдеггеровской онтологической дифференцией, вряд ли оба способа различения могут быть напрямую сопоставлены; так, например, для Хайдеггера шеллинговское различие сущего и бытия является онтическим различием и не касается собственно онтологической сферы.

<sup>18</sup> Такое обоснование абсолютной субъективности, на наш взгляд, удачно было реконструировано в контексте размежевания Шеллинга с Кантом, а именно, его концепцией трансцендентального идеала, в следующей статье: *Резвых П. В.* Поздний Шеллинг и Кант // *Историко-философский ежегодник*. 2002. М., 2003. С. 280–303.

<sup>19</sup> Schelling F. W. J. Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft. Erlangener Vortraege. URL: [http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=2391&kapitel=1#gb\\_found](http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=2391&kapitel=1#gb_found) (дата обращения: 12.11.2008).

<sup>20</sup> Любопытно, что понимание субъективности и объективности у Шеллинга во многом оказывается диаметрально противоположным пониманию таковых у Хайдеггера. Особенно потому что и тот и другой используют, если можно так выразиться, этимологическую аргументацию для обоснования своего понимания субъективности и объективности. Только у Шеллинга субъект — это первостоящее, по себе сущее, заключающее в себе возможность своего бытия как своего иного (возможные предикаты его как его объективации, способные к определенной независимости, противостоянию), а у Хайдеггера — это уже подлежащее, устанавливающее возможности быть для каких угодно объектов как только наброшенных субъектом. Отношение этих терминов у Шеллинга и у Хайдеггера можно было бы представить в следующей таблице:

Шеллинг	Хайдеггер
Subjectum = der Urstand — предстоящее, первостоящее	Subjectum = die Unterlage — подкладка, заранее подложенное всякой объективации
Objectum = der Gegenstand — противостоящее в смысле способного выстаивать, сопротивляясь субъективному определению	Objectum = das Entworfenе, набросанное, то, что подчинено субъекту и в своем бытии полностью зависит от него.

<sup>21</sup> Шеллинг Ф. В. Й. *Философские исследования...* С. 101.

<sup>22</sup> Шеллинг Ф. В. Й. *К истории новой философии...* С. 478.

<sup>23</sup> Там же. С. 484.

<sup>24</sup> Там же. С. 484.

<sup>25</sup> Интересным может показаться в данном контексте то, что свою теорию знания (систему трансцендентального идеализма) как истолкование кантовской критической философии Шеллинг связывает именно с этим моментом объективации абсолютного субъекта. Так что эта теория оказывается составляющей не всю философию (и даже не одну из двух ее необходимых наук), а «включена в общую систему только как содержание момента» (Ср. Шеллинг Ф. В. Й. *К истории новой философии...* С. 486). Это, пожалуй, делает неприемлемым суждение о шеллинговской философии (системе) на основании одной только системы трансцендентального идеализма, которая берет предмет философии только в определенной перспективе, — тенденция, ставшая, к сожалению, едва ли не господствующей в толковании мысли философа.

<sup>26</sup> Пожалуй, имело бы важное значение сравнение этого изложения системы свободы у Шеллинга с системой абсолютного идеализма Г. В. Ф. Гегеля, скажем, изложенной в «Энциклопедии философских наук». Причем не только по самой схеме этих систем, которые в данном случае во многом совпадают, но и содержательно, по принципам выведения совпадающих здесь моментов.

<sup>27</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Мюнхенские лекции 1827–1828 годов в записи Эрнста Лассо. Томск, 1999. С. 98.

<sup>28</sup> Шеллинг Ф. В. Й. *Философские исследования...* С. 143.

<sup>29</sup> Vgl. Schelling F. W. J. Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft. Erlangener Vortraege. URL: [http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=2391&kapitel=1#gb\\_found](http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=2391&kapitel=1#gb_found) (дата обращения: 13.11.2008). Следует отметить, что Хайдеггер, расшифровывая смысл, вкладываемый новоевропейскими мыслителями в понятие системы, трактует его как *das Zusammenstellen* — как искусственное составление друг с другом, а в совершенном виде — как некоторую составленность. (Vgl. Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd 42. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Frankfurt am Main, 1988. S. 44 ff. В конечном итоге, впрочем, Хайдеггер определяет систему и так: «Система есть соразмерное знанию сплочивание сплочиваемого, сплочение сущего в его сущести». (S. 50), в известном смысле вторя исходной системной мысли Шеллинга.)

<sup>30</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Мюнхенские лекции 1827–1828 годов в записи Эрнста Лассо. Томск, 1999. С. 61.

<sup>31</sup> Шеллинг Ф. В. Й. *Философия откровения: в 2 т.* СПб., 2000. Т. 1. С. 95.

<sup>32</sup> Там же. С. 103.

<sup>33</sup> Шеллинг Ф. В. Й. *Философские исследования...* С. 97. В этом смысле было бы продуктивно попытаться отказаться от религиозных и теологических коннотаций термина откровение у Шеллинга (хотя они у него, вне всякого сомнения, есть) и попытаться увидеть собственно философское его значение, например, сравнив шеллинговское понятие *die Offenbarung* с хайдеггеровским истолкованием ἀλήθεια, его «диалектикой» сокрытости/несокрытости.

<sup>34</sup> Шеллинг Ф. В. Й. *Философские исследования...* С. 146.

<sup>35</sup> Там же. С. 130.

<sup>36</sup> Там же. С. 131. В этой связи было бы уместным сравнить шеллинговское учение об умопостигаемом самоопределении сущности человека с экзистенциалистским понятием проекта, особенно в варианте Ж.-П. Сартра. Возможно, учение Шеллинга в таком случае покажется не столь уж и фантастичным.

<sup>37</sup> Vgl. *Schelling F. W. J. Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft.*