ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ

ИЗЛОЖЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ЭМПИРИЗМА
Из *Введения в философию*. Читано в Мюнхене, последний раз в 1836 г. (Из рукописного наследия)

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ (*пер. с нем.*)

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

E-mail: a.patkul@spbu.ru

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

PRESENTATION OF PHILOSOPHICAL EMPIRICISM
From the *Introduction to Philosophy*: Presented in Munich, most recently in 1836. (From the Handwritten Remains)

ANDREI PATKUL (trans.)

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

E-mail: a.patkul@spbu.ru

[227] Опыт, которым опосредовано высочайшее познание, сам может быть уже только философским опытом, или таким, который является результатом философских устремлений, и, если среди философских систем со времен Картезия,[1]

[1] *Декарт, Рене* (*1596–1650*) — французский философ и ученый, родоначальник философии Нового времени. Шеллинг описывает революционное деяние Декарта в философии следующими словами: «Будучи по самому духу своей нации революционером, он начал с того, что порвал всякую связь с прежней философией, как бы стер губкой все, что было сделано в этой области до него, и начал строить свою систему с самого начала, будто до него вообще никто не философствовал. Необходимым следствием подобного полного разрыва со всем предшествующим было то, что философия как бы вернулась к поре детства, к состоянию такой незрелости, за границы которой греческая философия вышла едва ли не с первых своих шагов. Вместе

© Andrei Patkul, transl., 2015

за исключением прежней метафизики, которая потому не достигала своей цели, что не слишком глубоко вникала в опыт, чрезмерно оперируя одними лишь всеобщими понятиями, прочие, главным образом, система Спинозы,[2] сами в конечном

с тем это возвращение на раннюю стадию могло оказаться благотворным для науки, ибо после широты и пространности, обретенных ею в древности и в средних веках, она сосредоточила теперь свои усилия едва ли не только на одной проблеме, которая затем, когда все было для этого подготовлено, воплотила в себе посредством последовательного расширения великую всеобъемлющую задачу новой философии» (Shelling, 1989, 389). Для Шеллинга Декарт — это также основатель т.н. негативной, или чисто рациональной философии, которая кульминирует затем в логической системе Гегеля. Таковым Декарт является, *во-первых*, поскольку он редуцировал всякое бытие к субъективному, или вопрос о первом по природе подменил вопросом о первом для себя. Так, Шеллинг утверждает: «Говорят, что греческий философ Фалес задавал вопрос: что есть первое и древнейшее в природе вещей? Здесь эта изначальность предполагалась как нечто объективное. Декарт же спрашивает только, что *для меня* первое, и на это он мог, конечно, ответить только одно: я сам и я сам лишь как *бытие*» (Shelling, 1989, 389). *Во-вторых*, по мнению Шеллинга, Декарт свел понятие Бога к понятию необходимо существующего существа, что, как полагает немецкий философ, противоречит представлению о свободе Бога. В *Изложении* Декарт также предстает как тот, кто посредством проводимого им радикального сомнения сохранил всякое бытие только за познающим, за духовным, но на деле отрицал бытие за телесным — хотя затем и пытался косвенно (через доказательство бытия и правдивости Бога) обосновать бытие телесного. Интерпретацию Шеллингом философии Декарта подробнее см. в (Shelling, 1989, 389–414), (Shelling, 2013b, 210–214), (Shelling, 1999, 69–76). О рецепции философии Декарта Шеллингом см.: (Marquet, 1985).

[2] *Спиноза, Бенедикт* (*1632–1677*) — нидерландский философ, традиционно считающийся представителем рационализма Нового времени, во многом благодаря обоснованию и изложению метафизических положений по образцу математической науки (ordine geometrico). Спиноза своеобразно трансформировал учение Декарта о субстанции (согласно Спинозе, существует только одна субстанция — бесконечная, имеющая бесконечное множество атрибутов, т. е. того, что ум усматривает в ней как составляющее ее сущность, из которых конечному уму открыты только два — мышление и протяженность), развил учение о свободе как о сознанной необходимости. Этими и другими аспектами своего учения он оказал значительное влияние на формирование немецкой интеллектуальной жизни XVIII–XIX столетий; более того, во многом именно благодаря рецепции его наследия в немецкой культуре того времени он был реабилитирован в качестве самостоятельного и значительного персонажа истории философии. Определенное влияние Спинозы испытывал и Шеллинг, об этом свидетельствует, в частности, форма многих его ранних произведений, подражающая форме главного трактата Спинозы — *Этики, изложенной в геометрическом порядке*. (Spinoza, 1999). Вместе с тем не стоит это влияние и преувеличивать. Шеллингу уже достаточно рано пришлось отводить обвинения в свой адрес в том, что его система, в основе которой якобы лежит спинозизм, является пантеизмом, а стало быть, стирает всякое различие между Богом и миром и исключает реальность свободы. Система Шеллинга, напротив, мыслится им как *система свободы*, т. е. система обосновывающая *реальность* таковой. Для того, чтобы отвести от себя эти упреки, Шеллинг дает свое перетолкование принципа тождества, показывая, что отношение тождества субъекта и предиката, установленное в апофатическом суждении, в реальном плане является отношением основания к следствию. Мир в этом смысле — следствие Бога, имеющее с Богом единое основание, но не сам Бог. Более того, поздний Шеллинг считал, что современной ему формой спинозизма

счете основывались, собственно говоря, на некотором факте, каковой они ошибочно считали истинным и наивысшим, то можно сказать, что все эти системы, прямо или косвенно, послужили отысканию или установлению подлинного факта, о прояснении которого дело и идет в философии, и который, будучи однажды найденным, больше не оставляет никакого сомнения относительно самого принципа. Поэтому все более ранние устремления в философии (со времен Картезия) можно сравнить с экспериментом в естествознании. Разумеется, кажется, что нет ничего легче, чем выявить факт, который философия призвана разъяснить. Впрочем, прошу В а с не забывать, какого усилия и труда даже в естественных науках стоит одно только достижение истинного факта в высшей степени единичных явлениях. Скажут что-то в таком духе: философия должна объяснить факт мира. Но что же в таком случае в этом мире является подлинным фактом? Истинный факт — это всякий раз нечто внутреннее. Факт выигранной битвы не есть, например, отдельные атаки, выстрелы пушек и т. д., или то, что в деле может быть воспринято только внешне. Истинный, подлинный факт имеет место только в уме полководца. Грубый и чисто внешний факт книги состоит в том, что буквы и слова [228] стоят здесь рядом друг с другом и друг за другом; но то, что является в этой книге и с т и н н ы м фактом, знает только тот, кто ее понимает. Глядя только внешне, остроумный и глубокомысленный труд не отличается от поверхностного и совершенно бессмысленного и бездумного. Таким образом, тот, кто продолжает придерживаться только внешнего, совершенно ничего не знает о том, что в остроумной книге и составляет подлинный факт. Из этого примера становится ясно, что во всех возможных исследованиях установление чистого, истинного факта является самым первым и самым важным, но одновременно также и самым трудным. Причина, по которой в единичных явлениях природы нам столь многое кажется совершенно загадочным, состоит в том, что мы никогда еще не приходили к тому, не достигали того, чтобы знать настоящий факт. Но если, таким образом, естествоиспытателю надлежит устанавливать факты в природе, а исследователю

является основанная на *логике* система *Гегеля*, но отнюдь не его собственная. Спиноза, таким образом, согласно Шеллингу, также внес свой вклад в развитие негативной философии — вклад, который Шеллинг, прежде всего, связывает с формированием понимания Бога как *слепо существующего*. Шеллинг так характеризует спинозовское понимание Бога: «Это понятие, посредством которого в Боге explicite — категорически — отрицается наличие воли и разума; согласно этому понятию, Бог действительно есть лишь слепо существующее; можно было бы даже сказать — существующее без субъекта, поскольку оно целиком и полностью перешло в бытие» (Shelling, 1989, 416). По Шеллингу, таким образом, у Спинозы в Боге возможность поглощена бытием. В данном же пассаже *Изложения* Шеллинг, очевидно, искажает собственную мысль Спинозы, представляя ее так, словно бы тот утверждал, что бесконечная субстанция — это субстанция протяженная, тогда как для Спинозы протяженность — это один из бесконечного числа атрибутов субстанции. Подробнее интерпретацию Шеллингом философии Спинозы см. в (Shelling, 1989, 415–428), (Shelling, 1999, 76–82). — *Прим. пер.*

истории — факты в истории, то великий факт мира — удел исключительно философии, которая ведь именно благодаря этому получила имя мировой мудрости, каковое ей походит все же только в одном аспекте, ибо у философии есть также еще более великое содержание, чем мир.

Стало быть, исторически первое в философии, ее исторически первое устремление может достичь ровно того только, чтобы исследовать то, что *в* мире является подлинным, чистым фактом, и поэтому по отношению к более ранним системам ни в коем случае не является уничижительным, когда говорят, что они были только экспериментами, которые служили тому, чтобы выделить такой факт все четче и все чище и отделить его от всего того, что его затемняет. Не является упреком также и утверждение, что они считали себя чем-то иным, чем-то большим, чем только экспериментами. Напротив, именно поэтому и в той мере, в какой каждая система приблизилась к этому факту, они являются оправданными. Ни одна из этих систем не была напрасной. Философский дух не должен стыдиться ни одной ступени, на которой он задерживался какое-то время. Эти системы, собственно, не являются различными философиями, но только различными попытками — в понятийном постижении которых и заключается дело, — установить факт, — и каждая последующая система принимает факт в той точке, в которой его оставила более ранняя попытка. Таким образом, последний, представленный в своей совершенной чистоте факт [229] будет содержать не что иное, как результат всех философских исследований вплоть до нашего времени.[3]

Теперь нет сомнения в том, что натурфилософия постигла факт глубже, чем любая предшествующая [ей философия]. Собственно говоря, это ясно само собой, так как п е р е д натурфилософией уже были другие попытки, и тем самым полученный благодаря этим системам опыт. Она отличалась от более ранних систем главным образом только за счет того, что она установила этот факт чище и полнее, и даже за счет того, что она впервые высказала подлинный факт мира, объяснение которого и составляет дело философии, — и это постольку, поскольку она имела в опыте значительно более широкий базис, чем базис более ранних систем. В чем состоял чистый факт? Он может быть высказан следующим образом: генезис природы в целом. (Я замечу, что движение от п р и р о д ы как исходной точки, вместо,

---

[3] «Факт», из которого исходили все системы новой философии, начиная с К а р т е з и я, и которым они оперировали (разумеется, не в шеллинговском смысле), — это *Cogito ergo sum*, будь то в форме тождества сознания и бытия, будь то в форме тождества бытия и мышления. В соответствие с этим, все различные системы со времен К а р т е з и я, как справедливо замечает Шеллинг, являются только «экспериментами», которые служили тому, чтобы высветить такой факт и познать его, исходя из действительности. Стоит обратить внимание на то, что в последних предложениях Шеллинг пользуется оборотами и выражениями, всецело похожими на те, которые обычно применял Гегель в завершении своих лекций по истории философии. Ср. (Hegel, 1836, 617). — *примечание Древса.*

как у Канта, — от познающего с у б ъ е к т а, что это отданное природе первенство в любом случае уже оправдано тем, что познающий субъект необходимо имеет в качестве своей предпосылки объект, который может быть познан). [Так вот, факт состоял в следующем.] Генезис природы в целом покоится единственно на перевесе, который в прогрессе дается субъекту над объектом вплоть д о т о й т о ч к и, где объект целиком стал субъектом, — в ч е л о в е ч е с к о м сознании.[4] То, что положено в н е сознания, есть по своей сущности ровно то же самое, что также положено *в* сознании. Поэтому природа в целом образует Е д и н у ю взаимосвязанную линию, которая в одном направлении заканчивается в преобладающей объективности, с другой же стороны, — в несомненном превосходстве субъективного над объективным. Не так, чтобы в последней точке объект был бы полностью истреблен и уничтожен, ибо он, напротив, все еще лежит в основании того, что теперь целиком превращено в субъективность, но только так, что объективное отступило по отношению к субъективному в сокрытость, став, так сказать, латентным, подобно тому, как в прозрачном теле именно потому, что оно таково, темная материя не исчезает, но лишь проясняется. На всей линии нет такой точки, где было бы только одно или другое. Даже в самой внешней точке реального, еще познаваемого для нас, но [230] вместе с тем положенного с наибольшим преобладанием объективности, объективное уже оказывается захваченным и аффицированным субъективным. И ровно то же самое относится к противоположной точке теперь полностью преобладающей субъективности. Так же и здесь объективное не снято в своей с у б с т а н ц и и, но то самое, что было чисто объективным = *B*, теперь полностью положено как субъективное, как *A*. Впрочем, при этом *B* все еще лежит в основании *A*, между тем, как *A* не есть нечто простое, но *A*, полученное путем преодоления *B*, так, что оно, хотя *A* теперь и является сущим, постоянно, снова и снова содержит в себе B и предполагает его. Обрадовавшись этой пронизывающей все субъект-объективности, которую сразу заметили, связь эту сравнили с п о л я р н о с т ь ю, пронизывающей природу. Таким образом, стали

[4] Хотя субъект и имеет в качестве своей необходимой предпосылки объект, поскольку оба суть коррелятивные понятия, а именно обозначения для обоих противоположных полюсов сознания, которые в этой коррелятивности конституируют сущность сознания, все же то, что субъект является реально познающим, а объект — природой, и их логическое взаимное обусловливание — реальным становлением определенного одного другим, является очевидной *petitio principii*, которая своей путаницей и смешением логического и реального, мышления и бытия также возвращает только к «факту» *Cogito ergo sum* и в нем находит свое мнимое обоснование. Конечно, субъект и объект обусловливают друг друга, а именно как коррелятивные понятия. Шеллинг, напротив, делает из этого логического отношения реальное и, предоставляя субъекту как идеальному более высокое достоинство и приоритет перед объектом как реальным, доходит до того, чтобы рассматривать процесс постоянного повторения коррелятивной обусловленности (а именно в той мере, в какой она подвергается рефлексии) как возрастающий перевес субъекта над объектом. — *Прим. Древса.*

считать, что конкретное, реальное всецело только налично, только утверждает себя, не будучи ни чистой субъективностью, ни чистой объективностью, но объективным, всегда словно бы привлекающим к себе субъективность, подобно как раз тому, как в магните связанные потенции ведут себя противоположным образом по отношению друг к другу, — так, что каждая избегает гомологичную и равную ей, а противоположную ей со страстью к себе притягивает, и это удержание своей противоположности является словно бы первым признаком жизни в природе. В о б щ е м и ц е л о м, хотя с одной стороны универсума имеет место преобладающая объективность, с другой — преобладающая субъективность, в средоточии — в человеческом сознании — находится своего рода точка индифференции. Но это нельзя представлять так, как если бы в некоторой точке, в некоторой части пути было бы только одно или только другое, но так, что к а ж д а я магнетическая линия (ее можно взять столь большой или столь малой, насколько получится) содержит в себе не более трех точек, а именно оба полюса и точку посредине, именуемую точкой индифференции. Стало быть, подобно тому, как на магнетической линии имеют место только эти три точки, а каждая часть линии, рассмотренная для себя, с н о в а содержит в себе три точки, и каждая точка, в зависимости от того, как она рассматривается, является северным полюсом, южным полюсом или точкой индифференции. И, таким образом, подобно тому, как определение каждой точки является только относительным, так и в универсуме в целом — нет ничего, что было бы абсолютно субъективным [231] или объективным, о д н о и т о ж е может быть в отношении одного субъективным, в отношении другого — объективным. Все, что может быть познано, уже является объективным, аффицированным субъективностью. С одной стороны (так называемой мертвой природы), объективное является еще господствующим, в живой природе, в живых существах объективное оказывается уже полностью подчиненным субъективному и вместе с тем находящимся у него на службе, вплоть до того, пока оно как объективное не стало в человеческом сознании всецело латентным, всего лишь о с н о в о й субъективного. Тот, кто знаком с этой застывшей противоположностью, в которой, благодаря Фихте,[5] субъективное и объективное отделялись друг от друга, тот поймет, что это

[5] *Фихте, Иоганн Готлиб (1762–1814)* — немецкий философ, видный представитель послекантовского немецкого идеализма. Фихте претендовал на приведение кантовской философии в форму научной системы, основанной на абсолютном основоположении Я = Я, из которого могли бы быть выведены все основоположения системы и в которое они могли бы быть возвращены. Такую систему он называл *наукоучением*. Само же Я в его абсолютности трактовалось Фихте как самополагание или, как это еще называл философ, *дело-действие*. Стандартные изложения истории философии представляют Фихте в качестве сторонника субъективного идеализма, и в этом смысле — ближайшего предшественника и даже непосредственного ментора Шеллинга. Считается, что со временем Шеллинг отошел от позиций Фихте на позиции т. н. объективного идеализма. Впрочем, такие оценки иногда оспариваются в современной философской историографии, и речь заходит о том, что собственные начинания молодого Шеллинга в области метафизики Я возникли независимо от знакомства как с трудами Фихте,

наглядное сравнение дало больше, чем все только понятийные определения, для того чтобы наступило время отбросить эту противоположность. И поэтому можно, пожалуй, позволить торжествовать тем, кто, как им казалось, нашли лучший способ изложения, а именно, после того, как было достигнуто существо дела.[6] Между тем, разумеется, эта аналогия, использованная еще при первом развитии, могла бы служить доказательством того, что целое изначально покоилось только на удачном

так и с самим основателем наукоучения, и были обусловлены общей ситуацией в послекантовской философии, сформированной работами Рейнгольда, Шульце, Якоби, Мендельсона и др. (См.: (Rezvykh, 2005, 250)). Справедливости ради, надо признать, что сам Шеллинг все же в известном смысле признает преемственность свой философии по отношению к наукоучению Фихте. Так, оценивая в своих лекциях *К истории новой философии* свою более раннюю программу системы трансцендентального идеализма, Шеллинг утверждает: «Таков был, следовательно, путь, которым я шел, сначала отправляясь от Фихте, чтобы вновь достигнуть объективного; совершенно очевидно, что такое толкование Фихте, которое по существу только и сделало его понятным и устранило основные возражения против него, не могло не встретить одобрение при первом же его появлении. Это была попытка примирить идеализм Фихте с действительностью или показать, каким образом, даже принимая положения Фихте, что все есть лишь *посредством Я* и *для Я*, может быть понят объективный мир» (Shelling, 1989, 468–469). Правда, нельзя исключать и того, что автор *Лекций* все же искажает базовый тезис Фихте, заявляя, что «…*Фихте*, <…> прямо сказал: Я, т. е. Я *каждого человека*, есть единственная субстанция. Фихте понимает Я не как всеобщее или абсолютное, но только как *человеческое* Я. То Я, которое каждый находит в своем сознании, есть единственно истинно существующее» (Shelling, 1989, 464). Так или иначе, Шеллинг, скорее всего, основное преимущество своей версии идеализма перед фихтевской видел в том, что в его философии не только Я трактуется как «единственная субстанция», но и объект трактуется как определенная модификация самого Я, которое берется здесь как Я всеобщее, абсолютное и *в этом смысле* трансцендентальное. И сам объективный мир, и человеческое сознание оказываются его модификациями — всякий раз в зависимости от *степени* их осознанности. Шеллинг в этой связи выражается следующим образом: «…Фихте, например, мог бы мыслить идеализм в полностью субъективном значении, я же, напротив, — в объективном. Фихте мог бы оставаться с идеализмом на точке зрения рефлексии, я же, напротив, мог бы занимать с принципом идеализма точку зрения продуцирования. Выразим эту противоположность наиболее понятным образом: идеализм в субъективном значении утверждает, что Я есть все; идеализм в объективном, наоборот, — что все есть = Я, и не существует ничего, что не было бы = Я, и это без сомнения, разные воззрения, хотя никто и не станет отрицать того, что оба они идеалистические». (Shelling, 2014, 28). В *О сущности человеческой свободы* философ говорит даже о своего рода синтезе названных позиций в его философии свободы по формуле «не только, но и». См. (Shelling, 1989, 101). Видимо, это различие идеалистических позиций и имеет в виду Шеллинг, когда говорит о «застывшей противоположности» у Фихте, в которой субъективное и объективное отделяются друг от друга в том смысле, что объективное не может быть здесь понято как само по себе субъективное, но только как отрицание субъективного, как его простая граница, как не-Я, лишенное всякого собственного содержания именно в силу своей отрицательности по отношению к субъекту. Подробнее шеллинговскую интерпретацию учения Фихте см. (Shelling, 1989, 464–468), (Shelling, 1999, 95–99), (Shelling, 2000, 85–92). — *Прим. пер.*

[6] Вероятно, Шеллинг имеет здесь в виду Гегеля и гегельянцев — если иметь вспомнить гегелевскую критику методологических возможностей созерцания и наглядности в философии и его признание абсолютного приоритета понятия, позволяющего методологически единственно корректным образом выстраивать философию в истинной форме «научной системы ее». — *Прим. пер.*

наблюдении, которое сохранит свою ценность, если ложные добавления, которые, вероятно, привнесены [в него], вновь будут надолго удалены и устранены.

Таким образом, чистая выгода, которую приносила натурфилософия, заключалась в первую очередь в п о н и м а н и и ф а к т а, который мы наиболее общим образом можем выразить так: общий мировой процесс покоится на прогрессирующей, даже если снова и снова встречающей сопротивление победе (пожалуй, даже в природе) субъективного над объективным. (Это прогрессирование от объективного в субъективное является словно бы девизом всеобщего движения, которое должна изобразить наука. Существенным было именно это прогрессирование от объективного в субъективное, так как в обратном направлении не возможен никакой прогресс, а стало быть, никакая наука). И все же натурфилософия также обнаружила в себе самой предел, который не могла преодолеть сразу же.

В чем состоит этот предел натурфилософии? Говоря одним словом, — в том, что она тоже не вышла за пределы т о л ь к о факта. Собственно, в чистом факте [232] не содержится ничего, кроме того, что мировой процесс покоится на перевесе, который субъект постепенно обретает над объектом. Но следует ли этот перевес необходимо из самой природы порождающей себя, себя саму осуществляющей сущности или же он является произведенным и предоставленным посредством свободной причинности, не решается только фактом. Все, что было добавлено сверх чистого факта, является всего лишь сфабрикованным с помощью умозаключения. Но всякое изолированное умозаключение — уже само по себе нечто сомнительное и в особенности постольку, поскольку всегда остается возможным, что в его основании может лежать только более или менее ограниченный взгляд на факт, и что более совершенный и глубже приникающий взгляд привел бы ко в с е ц е л о иному умозаключению. Стало быть, мы в любом случае должны вернуться к факту. Повод к этому, помимо всего прочего, теперь нам должно дать убеждение в том, насколько неопределенно все еще в своей основе выражение «факт». Для того чтобы высказать его, мы воспользовались понятиями субъекта и объекта, но таковые мы до сих пор брали исключительно как исторически нам преданные и известные. Только с помощью научного развития истинного факта, исходящего не из какой-либо системы, но только из точки зрения, на которой находится каждый, кто начинает философствовать, мы можем надеяться достигнуть его полного содержания и последнего, решающего определения. Поэтому мы переходим теперь к чисто научному изложению факта, к тому изложению, с которого могла бы начинать всякая философия, только-только приступающая к представлению своего содержания.

Ибо здесь, как кажется, нет ничего более естественного, чем то, что всякая философия начинает с рефлексии в саму себя. Так как теперь ничто не препятствует ей осознать, что дело в ней идет о познавании, то столь же естественным кажется, что, прежде всего, она пытается исследовать вид и природу этого характерного именно для нее познавания; но в таком случае в последствии она неизбежно должна

рассмотреть и природу познавания в о о б щ е . В силу этого Кант,[7] пожалуй, прав, утверждая, что философия должна начинать с критики способности познания, таковая, правда, никогда не смогла бы привести к самой науке, но [233] все же к преднауке философии — такой, которая схвачена еще при поиске [ее] начала. Если бы подобная критика способности познания и, в особенности, если замысел исследовать познающее абстрактно, каковым, как считают, оно является, были

---

[7] *Кант, Иммануил (1724–1804)* — немецкий философ, реформатор метафизики. В последний период своей интеллектуальной деятельности разработанный им подход он называл *критицизмом*, суть которого состояла в том, чтобы прежде действительного познания осуществить прояснение его границ и возможностей. Критическая философия в той мере, в какой она имеет дело с познанием, «занимающимся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori» (Kant, 1964, 121), точнее, поскольку она оказывается системой понятий такого познания, трактуется Кантом и как *трансцендентальная* философия. Ведущим вопросом, на который она призвана ответить, выступает вопрос о возможности синтетических суждений априори, т. е. таких, в которых предикат изначально не содержится в субъекте, но присоединяется к нему в самом суждении до и независимо от всякого опыта, и которые составляют по преимуществу корпус, либо основание чистой математики, чистого естествознания и метафизики. Для ответа на этот вопрос в области познания Кант предпринимает масштабную критику познавательных способностей, которая позднее дополняется им критикой способности желания (критика практического разума) и критикой способности суждения — в эстетической и телеологической ипостасях таковой. В отношении же метафизики показательно — и это в своем *Изложении* подмечает и в известном смысле критически оценивает Шеллинг, — что, как говорит сам Кант, «критика есть трактат о методе, а не система самой науки…» (Kant, 1964, 91), хотя в ней и «содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и о всем ее внутреннем строении» (Kant, 1964, 91). Своим трансцендентально-критическим подходом Кант задал возможность возникновения многих последующих течений философской мысли, и прежде всего, — классического немецкого идеализма, который, *как правило*, выступал именно в образе *трансцендентального идеализма*. Хотя нельзя не отметить и того, что идеализм этот, претендуя на построение той метафизики, очерк которой был набросан Кантом в его критической философии, на деле оказался весьма далеким от исходного кантовского начинания и от кантовского видения будущей возможной метафизики. Впрочем, без специфической трансцендентально-критической постановки вопроса у Канта этот идеализм также не мог бы возникнуть. Так или иначе, *Кант* является одной из ключевых фигур, в развитии идей которого и в полемике с ними формируются собственные философские воззрения Шеллинга. Философ сам признает, что «…мы достигли другой точки зрения, которой *без* Канта мы, однако, никогда бы не достигли…» (Shelling, 1989, 450). В разные периоды своего философствования для Шеллинга значимыми оказывались разные аспекты критической мысли Канта. (См.: (Rezvykh, 2003; Rezvykh, 2005)). По крайней мере, для позднего Шеллинга значение Канта состоит, в первую очередь, в том, что тот впервые разработал проблематику разума, открыв его *продуктивный* характер, т. е. способность к формированию идей. Особо стоит отметить, что в этой связи центром кантовской философии для Шеллинга является трансцендентальная диалектика, а не трансцендентальная эстетика или трансцендентальная логика, в свете которых обычно осуществляются рецепции кантовской мысли, и прежде всего, учение кенигсбергского философа об идеале разума. В критическом размежевании с этим учением Шеллинг формирует и нередко экспонирует замысел своей т.н. позитивной философии. Особое значение в контексте

так легко исполнимы! Пожалуй, можно представить себе, что при этом допустимо ограничиться только познаванием и достичь тем самым того, что б ы т и е пока остается исключенным, не рассматривается, ибо имеет место убеждение, что легче и проще справиться с только познаванием, коль скоро оно ближе нам, чем бытие, так что все же, возможно, удастся найти потом какой-нибудь путь от познания к бытию. В чем же тогда состоит здесь дело? Ответ таков: в познавании познавания. Но за счет этого я все же сделал само познавание предметом, признал его точно так же этим, а не каким-то другим сущим. Противоположность или

шеллинговской философии может иметь его критика кантовского понятия вещи в себе, отзвуки которой можно обнаружить также и в *Изложении*. В *Лекциях к истории новой философии* Шеллинг утверждает: «Что же такое, собственно говоря, эта вещь сама по себе, как он ее называет? Разве она не сверхчувственна *также*? Она во всяком случае внечувственна или нечувственна. Но в качестве таковой она может быть только чем-то, что либо *выше*, либо *ниже* чувственного опыта. *Ниже* чувственного опыта она была бы только в том случае, если мыслить ее просто как гипокейменон, как субстрат, как чистую материю без актуальных свойств (которые она обретает только в чувственном созерцании). Понятие субстрата не отличается от понятия субстанции, следовательно, Кант должен признать наличие чего-то вне чувственного опыта, которое он вынужден определить как субстанцию. Или он мыслит его как нечто сверхчувственное. Тогда прежде всего возник бы вопрос: как *это* надчувственное относится к сверхчувственному другого рода, которое Кант всегда определяет как предмет стремления нашего познания, хотя он и отрицает, что оно *действительно* может быть познано; как оно относится к тому сверхчувственному, которое Кант видит в Боге, в человеческой душе, в свободе воли и т. д.? Не вызывает никакого сомнения, что Кант в своем знаменитом критическом рассмотрении никогда не наталкивался на простой, напрашивающийся вопрос: каково же отношение этого одного внечувственного или интеллигибельного к другому, подлинно сверхчувственному? Он позволяет спокойно сохранять их рядом, не стремясь ни различать их, ни установить между ними связь» (Shelling, 1989, 459). Подробнее шеллинговскую интерпретацию философии Канта см.: (Shelling, 1989, 450–464), (Shelling, 2013b, 222–232), (Shelling, 1999, 91–95). Впрочем, в данном пассаже Шеллинг снова обращает свое внимание именно на эпистемический аспект кантовской постановки вопроса, вспоминая, что, по Канту, философия должна начинать с критики познавательной способности — сначала в области метафизики, а затем и относительно познания вообще. Шеллинг специально подчеркивает, что такая критика — это еще не философская наука, но только преднаука. Проблема в том, как перейти от этой преднауки к собственно науке философии. Но именно пример кантовской критики, с его точки зрения, показывает, что понятия субъекта и объекта, с помощью которых Шеллингом первоначально экспонировалась проблематика *Изложения* и, в частности, прочитывается кантовское начинание, и которыми оперировала натурфилософия при описании открытого ею факта, коль скоро на деле они являются перешедшими к нам по традиции и в этом смысле слишком уж хорошо знакомыми, требуют критического прояснения собственных истоков (на более позднем — хайдеггеровском — языке можно было бы сказать — *деструкции*). Стоит обратить внимание на то, с какой легкостью ради проведения такого рода «деструкции» Шеллинг далее по ходу *Изложения* переходит от понятий субъекта и объекта, для того чтобы прояснить их, исходя из начал, не столько к кантовской критической терминологии, сколько к понятиям древнегреческой философии — пифагорейской и платоновской, прежде всего. — *Прим. пер.*

различие между познающим и сущим, стало быть, полностью совпадают с первой рефлексией в них, и я все же не м о г у избежать б ы т и я, от которого я хотел бы уклониться или которое хотел бы обойти в обход (подобно какому-то врагу). Ибо как познающее, так и то, что познается, — оба нечто сущее, и в этом они кажутся едиными, или для них кажется общим то, что они — оба — суть с у щ и е. Может получиться даже так, что тот, кто исходит только из познавания, рассматривает познающее, так сказать, как сущее по преимуществу, и что он за тем, что не есть познающее, либо признает меньшее бытие, либо, в конечном счете, в о в с е не признает за ним никакого бытия. Так, Картезий, который впервые стал придавать философии это направление на познающий принцип, усомнился во всяком прочем бытии и признал в качестве достоверного бытие, тождественное мышлению, наличное в мышлении. Он говорил: Cogito ergo sum. Я мыслю, я сомневаюсь, стало быть, я есть; но «мыслить» не является для Картезия только тем особенным выражением или деятельностью познающего субъекта, которую м ы обычно называем мышлением. Картезий называет мышлением всякую функцию познающего субъекта, так что он соподчиняет всеобщим понятиям мышления даже чувственные представления, и даже [234] ощущения. Стало быть, приписывая п е р в о е бытие, скажем так, познающему, он считал себя вынужденным сразу же сомневаться в реальности или действительном существовании того, что являет себя как только познаваемое, а именно в существовании телесного мира. И даже если позднее он сделал вид, что достиг субъективного убеждения в действительном бытии тел, он признавал за таковыми все же исключительно вторичное, только опосредованно (а именно Богом) достоверное бытие. В силу этого возможность отделить познающее от бытия н а с т о л ь к о мала, что эта попытка незамедлительно приводит к тому, чтобы отказывать во всяком бытии н е самому познающему, а только познаваемому, утверждая, что нигде нет ничего, кроме познающего, стало быть, духовного, а все недуховное существует только в представлениях духа, как это довольно часто происходило в различных системах идеализма, и сразу же после Картезия произошло благодаря Мальбраншу[8]

[8] *Мальбранш, Николя* (*1638–1715*) — французский философ, к мысли которого Шеллинг обращается довольно часто. Для Шеллинга Мальбранш — одна из ключевых фигур в становлении негативной философии, главным образом за счет того, что, по мнению Шеллинга, тот стал трактовать Бога как сущее в смысле *всеобщей* сущности. См., напр., (Shelling, 2013b, 214). В *Изложении* ставится несколько иной акцент: Мальбранш здесь рассматривается как философ, усиливший мысль Декарта о том, что бытие принадлежит только познающему, но в отличие от Декарта уже не пытавшийся восстановить бытие телесного. Такая трактовка Мальбранша, впрочем, также согласуется с его идентификацией как важной персоналии в истории формирования негативной философии. Впрочем, насколько шеллинговская интерпретация на самом деле адекватна воззрениям Мальбранша, — по крайней мере, в онтологическом отношении — пусть остается под вопросом. По крайней мере, в эпистемологическом плане Мальбранш придерживается следующего мнения: «Я думаю, все согласны, что

и позднее Беркли[9], который не признавал ничего, кроме Бога и конечных духов, в которых Бог вызывает представления телесных вещей.[10]

мы не видим предметов, которые находятся вне нас, непосредственно. Мы видим солнце, звезды и бесчисленное множество предметов вне нас; но неверно, чтобы душа выходила из тела и странствовала, так сказать, по небесам, чтобы созерцать все эти предметы. Следовательно, она их не видит непосредственно; а непосредственный объект нашего разума, когда он воспринимает, например, солнце, есть не солнце, но нечто, тесно присущее нашей душе, и это и есть то, что я называю идеей» (Mal'bransh, 1999, 267). Также в эпистемологическом плане Бог у Мальбранша выступает не только гарантом познания, но и тем, где собственно познание осуществляется: «Все вещи, существующие в этом мире, о которых мы имеем некоторое познание, суть или тела, или духи, свойства тел, свойства духов. Не подлежит сомнению, что мы созерцаем тела с их свойствами через их идеи, потому что они не умопостигаемы сами по себе, и, следовательно, мы не можем видеть их иначе, как в существе, содержащем их невещественным образом. Итак, мы видим тела с их свойствами в Боге и через идеи их, и вот почему наше познание о них очень совершенно…» (Mal'bransh, 1999, 288). Оценку Шеллингом учения Мальбранша см.: (Shelling, 2013b, 214–217). — *Прим. пер.*

[9] *Беркли, Джордж* (*1685–1753*) — британский философ и религиозный деятель. С точки зрения Беркли, телесное не существует само по себе в действительности, оно представляет собой всего лишь восприятия и их комбинации. Свое выражение эта позиция нашла в знаменитой формуле Беркли «esse est percipi» — «быть значит быть воспринимаемым». Сам философ пишет: «Ибо то, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно. Их esse есть percipi, и не возможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей». (Berkli, 1978, 172). Тезис о том, что бытие телесной вещи сводится к актуальному восприятию конечным духом, поскольку очевидно, что существует множество вещей, которые никем актуально не воспринимаются, вынудил Бекрли в итоге отстаивать существование бесконечного духа, Бога, в восприятии которого и существуют актуально все вещи. Беркли пишет в одном из писем: «Я полагаю, что под τὸ νῦν следует понимать, что все вещи, прошлые и будущие, действительно присутствуют перед умом бога и что в нем [в боге] нет ни изменений, ни перемен, ни последовательности смены (succession) идей». (Berkli, 1978, 526). При этом он замечает, что у него «нет возражения против того, чтобы назвать идеи, находящиеся в уме бога, прототипами наших идей» (Berkli, 1978, 525). При этом он добавляет: «Но я возражаю против того, чтобы философы предполагали, что эти прототипы являются реальными вещами и ведут абсолютное разумное существование, отличное от того, как они воспринимаются любым каким бы то ни было духом…» (Berkli, 1978, 525). В целом, Шеллинг не так часто обращается к наследию Беркли, как, впрочем, и других представителей британского эмпиризма. По контексту *Изложения* становится ясно, что он видит в философии Беркли крайний извод *картезианства*. — *Прим. пер.*

[10] Тождество познавания и бытия только тогда является необходимым следствием философии, направленной только на познавание, когда таковая требует а п о д и к т и ч е с к о г о познания деятельности познания, как это сделал весь реализм и также в известном смысле эмпиризм со времен К а р т е з и я. Ибо только если акт познания как таковой непосредственно является сознанным, он сам и сознание о нем являются тем же самым, или предмет и представление совпадают в нем, тогда аподиктичность познания такового оказывается возможной. Таким образом, не исследование деятельности познания как таковой, а только по умолчанию связанной с ней мысли аподиктичности этого исследования породило из себя тот субъективный

Между тем, следует признать, что этот способ помочь себе, а именно, отрицание существования телесного мира, в некоторой степени направлен против договора и сговора. Ибо между тем, кто учит философии, и теми, кому он ее сообщает, существует молчаливое соглашение, что он разъяснит им мир; но договоренность эта нарушается, если он начинает разъяснение с того, что сразу же признает значительную часть мира несуществующей, подобно тому, как хирург, который должен был бы вылечить некоторый член, скорее, сразу же совсем его ампутирует, поскольку именно это, по его мнению, будет кратчайшим путем освободить кого бы то ни было от неудобства, которое тот ему причиняет. Это столь весомое свидетельство силы, которую достиг всеобщий рассудок, а при известной з р е л о с т и, — и духовный опыт, что разъяснения, с помощью которых пытаются таким способом помочь себе, в наше время не нашли бы совершенно никакой поддержки. И чтобы быть справедливым, следует признать, что именно натурфилософия является в этом [235] отношении поворотным пунктом: ибо все т о время, пока не было признано и установлено внутреннее тождество природы и духа, все еще угрожал идеализм, подобно тому, как он позднее, непосредственно перед тем временем, в последний раз вспыхнул еще у Фихте.[11]

Таким образом, философию — говоря откровенно — можно начинать не иначе, как с твердого намерения признать бытие также и за непознающей частью мира, не прямо так, что она является сущим в том же самом смысле, в каком сущим является познающее, но все же не является также полностью и совершенно несущим. Относительно того, что не есть сущее в исключительном смысле, подобно тому, как является сущим с о з н а н н о е им, я хочу воспользоваться выражением наподобие следующего: оно есть в п р о т и в о п о л о ж н о с т ь таковому или в сравнении с ним нес у щ е **е**, выражая тем самым то, что оно является всегда только относительным не-бытием, и, возможно даже, вполне совместимо с тем, что именно

идеализм, который, как у Л е й б н и ц а, Б е р к л и, К а н т а и Ф и х т е, признает форму сознания как таковую продуктивной реальностью и последовательно доходит до того, чтобы отрицать реальность непознающего и несоразмерного познанию. — *Прим. Древса.*

[11] Сегодняшняя теория познания также вновь не признает сознание и бытие тождественными, не столько ради аподиктической достоверности, сколько ради того, чтобы в ее модном нерасположении к метафизике «освободиться от неприятности» быть обязанной объяснять бытие как таковое. Противоположное воззрение предполагает, как справедливо замечает Шеллинг, «внутреннее тождество природы и духа». Но как раз это предположение современникам кажется очень метафизичным, так что они отделываются от любого дальнейшего объяснения за счет того, что бытие рассматривают как тождественное сознанию. Разумеется, это также является собственно метафизическим утверждением, которое сводится к интеллектуальному созерцанию *Cogito ergo sum*. При этом обычно упускается то, что, (о чем, как кажется, в своем возрасте забыл и Шеллинг), [а именно] что и сам он за счет своего утверждения тождества природы и духа все же еще не полностью вышел за пределы субъективного идеализма Ф и х т е. — *Прим. Древса*.

оно в себе самом или в сравнении только с самим собой вовсе не есть ничто, но все же есть некоторое нечто — все же есть сущее. В этом смысле греческие философы говорили о *μὴ ὄν*[12] таким образом, который многим казался противоречивым, когда речь у них шла о несущем, — и все же как о чем-то подобном сущему. Разъяснение этого противоречия можно найти уже у Плутарха,[13] который говорит в одном месте: следует различать между *μὴ εἶναι*,[14] небытием, и *μὴ ὂν εἶναι*[15] — небытием сущим. Несущее у греков обозначает только то, что не является сущим, а именно сущим в том высоком и преимущественном смысле, но оно не обозначает полностью и совершенно несущее. В этом смысле признание того, что несущее также есть, является одним из первых шагов к истинному познанию. Уже древняя софистика,[16] чтобы иметь возможность, сообразно ее цели, смешивать истину и заблуждение, придумала предполагать в качестве аксиомы, что несущее не есть каким бы то ни было образом, из чего, наряду с прочим, следовало, что, например, даже заблуждение, как относящееся, по их мнению, к категории несущего, никогда и нигде не существует. Но если нет заблуждения, то нет также и истины; ибо если заблуждение не есть нечто позитивное, то поэтому в столь же малой степени имеется позитивная истина. Исходя из этого, Платон,[17]

---

[12] Несущее (др. греч.). — *Прим. пер.*

[13] *Плутарх из Херонеи* (*ок. 45 — ок. 127*) — древнегреческий писатель, философ и историк. В философии являлся представителем среднего платонизма. Шеллинг имеет в виду следующее место у Плутарха: «Платон же считал, что нужно проводить удивительное различие между небытием и небытием сущим: первым выражается отрицание всякой сущности, вторым — различие того, чему нечто причастно и того, что причастно» (Adversus Colotem, 1115 d, 7–9.) (Plutarch, 1895, 445). — *Прим. пер.*

[14] Небытие (др.греч.). — *Прим. пер.*

[15] Небытие сущим (др.греч.). — *Прим. пер.*

[16] Судя по всему, аргументы «древней софистики» представлены у Шеллинга в образе, существенно опосредованном платоновским диалогом *Софист* (Platon, 1993, 275–345), который и сам автор *Изложения* упоминает несколькими строками ниже. Можно предположить, что воспроизведенная Шеллингом аргументация — сведение к абсурду «аксиомы» несуществования несущего *структурно* ближе всего позиции *Горгия из Леонтин* (*ок. 480 г. до н. э. — 380 г. до н. э.*) — одного из самых известных софистов, но все же содержательно далеко с ней не совпадает, скорее, ее можно было бы назвать аргументацией Горгия наизнанку: софисты в их шеллинговской интерпретации выводят тезис о несуществовании истины из *парменидовского*, по сути, тезиса о том, что несущее не есть, тогда как Горгий, скорее, отстаивал тезис, что несущее есть. Общий же представляемый Шеллингом вывод, безусловно, согласуется с теорией Горгия и софистики вообще. — *Прим. пер.*

[17] *Платон* (*ок. 427 г. до н. э. — ок. 347 г. до н. э.*) — древнегреческий философ, известный, прежде всего, своим разделением истинно сущего (идей, эйдосов) и становящегося (чувственно воспринимаемого). Философия Платона оказывала сильнейшее влияние на Шеллинга, причем на протяжении всей его философской биографии. Уже молодой Шеллинг в 1794 г. конспектирует платоновский *Тимей* (Platon, 1994, 421–500), прочитывая его в контексте *Критики*

в одном своем диалоге,[18] предметом которого [236] выступает понятие несущего, стремится всеми способами показать, что несущее также есть, и что без этого признаваемого также за несущим бытия истину вообще невозможно было бы отличить от заблуждения. Я пользуюсь подходящим случаем, чтобы рекомендовать господам моим слушателям по преимуществу этот платоновский диалог, *Софист*.[19] Это произведение Платона убедит Вас, что к прелиминариям истинной философии, которые каждый должен освоить, прежде чем он начнет выдвигать в философии что-либо в с е о б щ е е, относится также то, что следует допускать то сущее меньшего способа [бытия] равным образом как своего рода сущее. Признав это, ближайшим требованием будет все же определить, к а к и м о б р а з о м это меньшее (как мы собираемся краткости ради его назвать) является сущим. Ибо ни в коем случае (это можно сразу же понять), ни в коем случае оно не могло бы все же быть сущим или некоторым сущим, если бы определение «непознающего бытия» или т о г о, ч т о оно не есть познающее, если бы это определение было доведено до крайности, т. е. настолько, чтобы мы утверждали или считали для нас оправданным принять, что в нем вообще нет н и ч е г о от познающего принципа, чтобы мы не отводили познающему принципу вообще никакого участия в бытии такого рода. Ибо мы все-таки определи его как некоторое сущее. Но то, что оно есть сущее, немыслимо без определения и без границы, которыми в нем положено бытие. Впрочем, граница, определение не могут брать свое начало в т о м, что ограничивает с я или определяет с я, что, таким образом, нуждается по своей природе в границе, а само по себе поэтому является безграничным, т. е. граница не может происходить от б ы т и я, но — мера и ограничение — все, благодаря чему всякое

способности суждения Канта. (См.: (Schelling, 1994)). И, наоборот, у Шеллинга, как, впрочем, и у некоторых других послекантовских философов очень заметна тенденция переинтерпретировать кантовскую вещь в себе в смысле платоновского «самого по себе», т. е., выражаясь идеалистическим языком, как *всеобщее*. Для позднего Шеллинга платоновский *Тимей* становится, удивительным образом, первым образцом по-настоящему позитивной, т. е. *исторической* философии, а не философии природы, в качестве образца разработки которой этот диалог традиционно интерпретируется. Проблематика эйдетическго, или всеобщего также не остается чуждой позднему Шеллингу, — например, в виде проблемы «вечных истин». *Изложение* также дает множество примеров обращения к платоновской мысли — это и решающая для Шеллинга проблема различия типов несущего, и проблема соотношения бытия и небытия, и использование платоновских понятий (вероятно, заимствованных им из пифагорейской традиции) предела и беспредельного, с помощью которых Шеллинг пытается без лишних сомнений и колебаний дедуцировать базовые идеалистические понятия, например, понятия субъекта и объекта. Уместность и продуктивность такого шеллинговского подхода требует отдельного обсуждения. Об интерпретации Платона у Шеллинга зрелого периода см.: (Leinkauf, 1998, 11–43). — *Прим. пер.*

[18] Шеллинг имеет в виду диалог Платона *Софист* (Platon, 1993, 275–345), о чем сам же и говорит немногим позднее. — *Прим. пер.*

[19] (Platon, 1993, 275–345). — *Прим. пер.*

сущее есть, и именно поэтому является также познаваемым, могут происходить только от противоположного и именно поэтому ограничивающего его принципа. И именно он — противоположный для себя безграничному бытию, который, по крайней мере, производит в непознающей себя части мира форму познаваемости, а значит, является причиной познаваемости, именно он и только он способен также быть причиной не только познаваемого, но даже и познающего, [237] а именно причиной такового не по его субстанции, а причиной того, что оно является познающим. Одна и та же причина производит в только познаваемой части мира познаваемое бытие, в познающей части — познавание. Все, что является познаваемым, само уже должно нести на себе отпечаток познающего, т. е. рассудка, интеллигенции, даже если оно само не есть познающее. С другой стороны, стало быть, то, что является самим познающим, отличается от только познаваемого исключительно тем, что оно не заключает в себе, подобно тому, только форму рассудка, а является рассудком и, таким образом, самим познающим.

Мы можем высказаться об этом также следующим образом. То, что производит в познаваемом отпечаток рассудка, может быть только самим рассудком. Если же оно производит в бытии только эту форму как нечто ему (бытию) чуждое, то возникающее за счет этого является только познаваемым, но если оно целиком превращает бытие в себя, то возникающее за счет этого является познающим. Только познаваемое (не познающее) мира является в столь же малой степени только бытием, как и познающее, которое само также должно быть. Только бытие, т. е. безмерное и безграничное бытие, одновременно с познающим покончило бы и с познаваемым. Оба они предполагают совершенно одинаковым образом безграничное и именно поэтому также лишенное рассудка бытие и причину, противодействующую этому безграничному.[20]

---

[20] Здесь Шеллинг развивает основные линии своей позитивной философии. В теоретико-познавательном отношении она является трансцендентальным реализмом, т. е. она не отождествляет, как теоретико-познавательный идеализм, бытие с сознанием, а рассматривает подлежащее познанию бытие как трансцендентное сознанию. Это трансцендентное в отношении к познающему сознанию называется «несущим». Оно не не есть, но не есть «сущее», если посредством этого выражения обозначается познающее сознание. В противоположность последнему оно является «меньшим». Эти определения, находят свое объяснение, пожалуй, в том, что ранее утверждавшееся более высокое достоинство познающего, или субъекта, в сравнении с объектом, идеального в сравнении с реальным, теперь также продолжает еще оказывать воздействие у Шеллинга. Оно является тем неопределенным, безграничным, объективным, реальным принципом, в прогрессирующем определении которого посредством ограничивающего, субъективного, идеального принципа, даже согласно более ранним воззрениям Шеллинга, должен состоять мировой процесс. Оно есть лишь в той мере, в какой оно определено; напротив того, в себе и для себя оно является исключительно только принципом бытия. И как оно в себе и для себя, не будучи определенным идеальным принципом, является непознаваемым, оно становится познаваемым через это определение. Реальный принцип как таковой является противоположностью логического, соразмерного познанию. Поэтому он не может также дать

Уже Картезий дал повод определять то, что само противостоит бытию, как рассудок. У Спинозы в себе безграничное, бесконечное бытие заключалось в его понятии бесконечно протяженной субстанции, которой он противопоставляет бесконечное мышление. Таким образом, противоположность протяженной и мыслящей субстанции была для него, собственно, средством постигнуть модификации протяженной субстанции в понятии. Впрочем, он не использовал этого средства. Мышление и протяжение сами остаются у него в точно такой же степени чуждыми, какими они были у Картезия. Согласно нему, мышление не принимает совершенно никакого участия в модификациях протяженной субстанции, и все же определение, ограничение, модификацию можно мыслить только там, где [238] есть осмысленность. Впрочем, бытие протяженной субстанции является в себе лишенным осмысленности бытием. Протяжение, можно сказать, является формой внешнего себе самому, от себя самого ушедшего, обморочного по отношению к себе самому бытия, которое именно поэтому не может дать себе самому какую-либо границу, и является бесконечным в том смысле, в каком бесконечность является не преимуществом, а недостатком. Таким образом, если протяженная сущность является, собственно говоря, слепой, бессмысленной, то бесконечное мышление, противостоящая ему потенция, могла мыслиться как потенция, снимающая то бытие вне себя, как потенция, отодвигающая и возвращающая в себя самого положенное-вне-себя. Это невозможно было совершить, не произведя модификаций протяженной сущности, и не просто модификаций вообще, но таких, которые все больше и больше только внешнее делали внутренним, — коротко говоря, вплоть до возрастающей внутренности, до полного обращения назад в себя саму, до того, чтобы сознание стало постижимым понятийно и объяснимым этим способом. Впрочем, как сказано, Спиноза не пользуется этим средством, которое ему предоставляла противоположность названных им так атрибутов, — протяженные в е щ и не суть для него д е й с т в и я бесконечного мышления на протяжение, он полагает модификации в бесконечном протяжении только потому, что вещи все-таки

себе какие бы то ни было идеальные определения (границы), не может из себя самого перейти в логическое. Идеальный принцип, правда, может полагать в себе множество идеальных определений, но не может из себя самого сообщать им какую бы то ни было реальность. Только взаимодействуя с реальным принципом, в последнем возникает о п р е д е л е н н о е сущее, а в первом — даже определенное с у щ е е, реальное становится п о з н а в а е м ы м, соразмерное познанию — р е а л ь н ы м, бытие поднимается в сферу познаваемости, познавание — в сферу бытия, до познающего субъекта (сознанного-бытия). Таким образом, тот самый принцип, который производит форму познаваемости в лишенном границ, в себе и для себя непознаваемом бытии, определяя его и ограничивая, обусловливает и возможность познавания, и является тем, что обосновывает познание, рассудком. Во всем этом еще продолжают оказывать воздействие более ранние определения Шеллинга, но они приобрели отчасти несколько иное значение и получили новое освещение за счет перехода Шеллинга от трансцендентального идеализма к трансцендентальному реализму. — *Прим. Древса.*

существуют. Не будь в мире вещей, независимых от своих принципов, не было бы ничего согласного своим принципам.[21] У Лейбница[22] определенный

[21] Объективной, неопределенной, безграничной потенции у Спинозы соответствует атрибут протяжения; субъективной, определяющей, ограничивающей — атрибут мышления. Первая из них обозначается здесь Шеллингом как «слепая, лишенная осмысленности» в том же самом смысле, в каком Шопенгауэр называет волю слепой, а именно как то, что противоположно познаванию или логическому, т. е. иррациональный, алогический принцип. В противоположность ему вторая предстает в качестве осмысления, познавания, самого логического, которое как таковое единственно оказывается в состоянии производить сообразно их идеальному содержанию определения, ограничения, модификации. Если Шеллинг полагает, что, согласно Спинозе, мышление не принимает участия в модификациях протяженной субстанции, то тем самым он поступает несправедливо в отношении Спинозы, так как даже для него реальные существования суть не что иное, как ставшие благодаря реальному принципу протяжения действительные определения бесконечного мышления, т. е. «действия бесконечного мышления на протяжение». Впрочем, Спиноза — не сторонник мнения Шеллинга о том, что мышление имеет перевес над протяжением, и между атрибутами имеет место градация, но он признает только постоянное равновесие обоих атрибутов и градацию только между модификациями, из которых каждая объединяет в себе оба атрибута. — *Прим. Древса*.

[22] *Лейбниц, Готтфрид Вильгельм* (*1646–1716*) — немецкий философ и ученый, один из самых разносторонних умов в истории мысли. Оказал влияние на последующих авторов различными сторонами своей философии — проектом универсальной характеристики, учением о монадах как простых субстанциях, перспективизмом, доктриной о предустановленной гармонии, теорией возможных миров, теодицеей. Лейбниц является одной из наиболее значимых фигур для становления собственной философии Шеллинга, причем начиная с раннего периода философской биографии такового (так в *Идеях к философии природы* Шеллинг, в оппозиции кантовскому понятию вещи в себе, говорит а мысли Лейбница: «Настало время, когда можно восстановить его философию» (Shelling, 1998, 82)) и заканчивая самыми поздними его сочинениями, например *Трактатом об источнике вечных истин* (Shelling, 2013, 154–207) своеобразной парадигмой для которого выступает лейбницевская *Теодицея* (Leibnits, 1989, 49–401). Вместе с тем в своих интерпретациях Лейбница Шеллинг зачастую высказывается в том смысле, что «система Лейбница», признающая множество простых субстанций, вовсе не так далека от спинозизма, как это часто видят, — и за что ее привыкли ценить. Монады Лейбница, с точки зрения Шеллинга, по сути, мало чем отличаются от модусов субстанции в учении Спинозы: «Поскольку каждая монада есть собственная, полностью замкнутая в себе субстанция, существует столько субстанций или центров, сколько монад, а не одна субстанция, как утверждает Спиноза. Между тем в *том* смысле, в котором Лейбниц признает множество субстанций, их признает и Спиноза, а именно много, бесконечное множество модификаций субстанции; а в том смысле, в котором Спиноза говорит об одной субстанции, и Лейбницу приходится в конечном итоге признать наличие одной субстанции. Ведь он мыслит монады, как уже было сказано, либо подчиненными друг другу, либо господствующими друг над другом; а это неизбежно приводит его к изначальной монаде, к доминирующей над всем мировой монаде. Эта изначальная монада есть Бог, он и есть единственная *субстанция*, если под субстанцией понимать то, что Спиноза определяет как id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei; именно так ее в действительности и мыслит Лейбниц» (Shelling, 1989, 430). По сравнению со Спинозой Лейбниц у Шеллинга предстает большим «интеллектуалистом», как говорит Шеллинг: «Там, где есть противоположность, есть и жизнь. Лейбниц же абсолютный *унитарий*, позволю себе так выразиться. Он не признает ничего, кроме духа; в его системе нет ничего

прогресс проявляется в том, что он признает необходимую субъективность всех модификаций, т. е. их зависимость от познающего принципа; все модифицированное и именно потому познаваемое должно содержать в себе нечто от познающего принципа. Это проявляется в созданном им учении, что все вещи внутренне или по их истинной сущности суть монады, способности представления, духовные сущности. Для него телесное как таковое — только феномен, или, в своей основе, только видимость, которая состоит исключительно из смутного представления монад. Он, таким образом, полностью устраняет протяженное, не так, как более поздний идеализм, который никоим образом не позволяет существовать чему-либо вне меня, но он допускает существование вне меня, впрочем, как нечто только духовное. Каждая монада для себя совершенно бестелесна, но множество монад совместно образуют [239] целое, в котором одни относительно подчинены другим, а в итоге надо всеми вместе возвышается одна господствующая. Бог видит в вещах только монады, но мы не находимся в центре, из которого они видны как только монады; посредством смещения такого рода возникает смутное представление и вместе с ним видимость телесно протяженного, которое в силу этого более не обладает субстанциальной реальностью и равным образом, подобно радуге, оказывается только феноменом. Внутренне для него все оказывается яйностью, только на различных ступенях, например, так называемая мертвая или неорганическая природа — природа спящая, животный мир, мир зверей — мир грезящих монад, человек — это бодрствующая монада. В силу этого Лейбниц был чистым интеллектуалистом, поскольку у него и речи не идет о для себя иррациональном, противоположном рассудку принципе. И, так как он принимает все как изначально духовное и монадическое, т. е. замкнутое, то он должен был объяснить в таком случае трудность: как в этом мире, где, так сказать, все есть субъект, [нечто] становится для другого объективным, т. е. познаваемым. Он должен был искать себе спасения в системе, согласно которой, ни одна монада не воздействует на другую, но каждая монада представляет другие и происходящие в них

бездуховного, ничего противоположного духу». (Shelling, 1989, 430). Отличие конструкции Лейбница от спинозовской состоит, скорее, в том, что у него монады следуют из субстанции Бога динамически, тогда как у Спинозы — с геометрической, т. е. с логической необходимостью. В остальном, как говорит Шеллинг, система Лейбница — это «ухудшенный спинозизм» (Shelling, 1989, 433). Интересно, что в *Изложении*, где Шеллинг очень конспективно пересказывает основные положения лейбницевской монадологии, Лейбниц трактуется едва ли не как предтеча Канта, т. к. Лейбниц установит, что «все модифицированное и именно потому познаваемое должно содержать в себе нечто от познающего принципа» (Schelling, 1861, 238). Кант, как чуть ниже заявит Шеллинг, выскажет едва ли не то же самое, только «с ясным сознанием». Подробнее интерпретацию Шеллингом философии Лейбница см.: (Shelling, 1989, 428–438), (Shelling, 1999, 82–91). О значении Лейбница для шеллинговской философии см.: (Booth, 2000).

изменения только благодаря предустановленной гармонии.[23] Кант имеет ту заслугу, что впервые с ясным сознанием высказал, что все то, что должно быть познаваемым, и в той мере, в какой оно является таковым, должно нести в себе отпечаток, определения рассудка. В соответствии с этим Кант полагает в качестве materia ultima[24] всякой познаваемости нечто непознаваемое, впрочем, он пользуется для этого непознаваемого на деле самым неподходящим выражением: вещь сама по себе. Ибо эта вещь сама по себе либо есть вещь, т. е. она есть нечто сущее, и в таком случае необходимо также нечто познаваемое, и поэтому не сама по себе — в кантовском смысле — ибо под «самим по себе» он понимает как раз то, что находится вне всяких определений рассудка. Либо эта вещь сама по себе есть действительно по-себе, т. е. непознаваемое, непредставимое; в таком случае не является она и вещью. Не менее неподходящим оказывается выражение, когда Кант вещь саму по себе [240] одновременно называет Noumenon,[25] т. к. она, согласно его собственному понятию, скорее, является Anoumenon,[26] чем-то, совершенно не схватываемым рассудком, поскольку все, что постижимо рассудком, должно в себе самом нести отпечаток рассудка. Второе, что следует отметить в отношении Канта, состоит в том, что он, правда, помещает определения рассудка в объект, но только в объект нашего представления. Непознаваемое, которое он называет вещью самой по себе, правда, аффицировано этими определениями, но только в нашем представлении — не вне него. Таким образом, представления эти сугубо субъективны, об объективном рассудке, сущем и действующем в самих вещах не может быть и речи. Вне нас нет этих объектов, есть только так

---

[23] Существенное отличие Лейбница от Спинозы состоит не только в том, что он признавал представление как существенный момент вещи, а в том, что он понимал монады как способности представления и тем самым заменил атрибут протяженности или материальности у Спинозы этой способностью. Только потому что Лейбниц был вынужден своим рационализмом определять монады как способности представления, его можно назвать «интеллектуалистом», и только постольку, поскольку он понимал способность представления как сознательную способность, как выражение субстанциального, он не сумел придать монадам реального воздействия друг на друга и считал себя вынужденным принять искусственную гипотезу предустановленной гармонии. Все же мы уже выше видели, как это идеалистическое истолкование его учения о монадах, исключительно которое Шеллинг и знает, представляет собой только часть его системы, и как сам Лейбниц почитает реалистическое воззрение, согласно которому способности представления монад, действительные силы и, следовательно, сами представления различны по своей сущности. На основе этого воззрения Лейбниц приходит к тому, чтобы видеть в отношениях монад друг к другу реальные отношения, хотя, разумеется, он еще не зашел столь далеко, чтобы понимать способность как иррациональный, противостоящий рассудку принцип. См. выше (Schelling, 1902, 279–284). — *Прим. Древса*.

[24] Последняя материя (лат.). — *Прим. пер*.

[25] Умопостигаемое (от др. греч.). См.: (Kant, 1964, 299–313) — *Прим. пер*.

[26] Непостигаемое умом (от др. греч.). — *Прим. пер*.

называемая вещь сама по себе, совершенно непознаваемое, которое получает упомянутые определения познаваемости только в наших представлениях. Мы же можем в соответствии с тем, что мы уже разъяснили, не склоняться к тому, чтобы отказаться от объективности определений рассудка, поскольку тем самым мы были бы вынуждены также отказаться от реальности чувственного мира. Мы говорим: первое, для себя непознаваемое, в себе самом безмерное и лишенное определений бытие, пожалуй, имеет место, но нет никакой вещи самой по себе. Все, что является объектом для нас, является уже в себе самом аффицированным субъективностью, т. е. уже в себе отчасти положенным субъективно и за счет этого приближенным к тому, что мы называем познающим. Только оно еще не является возвращенным в полную субъективность. То, чему Кант позволяет произойти только в представлении или, как он выражается в словах, очевидно, делающих затруднительным всеобщее понимание, в трансцендентальном синтезе апперцепции, уже свершилось объективно, независимо от нас. Вещь вместе с этими субъективными определениями есть как раз истинная вещь, ибо если отнять у нее это, то больше вообще не будет никакой вещи.[27] Фихте, как последователь Канта,

---

[27] Это размышление Шеллинга о Канте является в высшей степени значимым. Шеллинг по праву упрекает полное противоречий понятие вещи самой по себе у Канта, которая должна быть вещью, не будучи определена категориально, благодаря чему всякая вещность только и становится возможной. Либо вещи сами по себе не имеют места, в таком случае нет никакого смысла исключать из них категориальную определенность, либо категории являются не действительно значимыми, как утверждает Кант, а только для содержания сознания, в таком случае вновь не было бы никаких вещей самих по себе вне сознания. В свой более ранний период идеализма Шеллинг придерживался последней стороны альтернативы и отрицал наличное бытие вещей самих по себе. Теперь, когда он поменял точку зрения теоретико-познавательного идеализма на точку зрения трансцендентального реализма, он придерживается первой стороны альтернативы и считает, что он пришел к правильному заключению, что категориальное определение категориальных факторов, трансцендентальный синтез апперцепции, посредством которого таковые только и становятся вещами, т. е. определенными, различными и содержательными существованиями, должно быть предсознательным и бессознательным, которое осуществлено независимо от нас. Впрочем, это является только самоочевидным следствием издавна отстаиваемого им взгляда, что абсолютное знание, посредством которого в мире полагается всякая определенность, как таковое бессознательно. Если на основании своего воззрения Шеллинг приходит теперь к тому, чтобы в теоретико-познавательном отношении обратиться к трансцендентальному реализму, то происходит это, поскольку он, между прочим, признает иррациональную природу бытия и тем самым оказывается возможным признать вне сознающего мышления бытие, которое именно в силу своей иррациональной природы застраховано от того, чтобы слиться с таковым. Таким образом, только понимание нетождественности мышления и бытия делает возможным трансцендентальный реализм, точно так же, как трансцендентальный идеализм покоится на молчаливой предпосылке тождества обоих. А именно, не только за счет того, что оно позволяет познать существование как нечто иррациональное, что, стало быть, отделяется от представления, но в первую очередь также за счет того, что оно порождает из себя понятие бессознательного представления и позволяет познать последнее как такой принцип, который возносит иррациональное бытие,

ошибся по преимуществу в том, что говорил всегда неопределенным образом только об объекте вообще, вместо того, чтобы говорить о действительном объекте, и не думал или не понимал того, как много в самом этом так называемом объекте уже есть субъективного. Он полностью отбросил то непознаваемое, которое Кант еще делал основой познаваемого, [241] превратив, таким образом, все в т о л ь к о субъективность, или оставил т о л ь к о лишь познающее. Но такой крайний вариант идеализма никогда не сможет долго удерживаться. Не вдаваясь во все то неестественное, что привносит с собой кантовская, а еще больше фихтевская теория, мы не признаем никакого другого различия между только познаваемым и познающим, кроме как уже высказанного, согласно которому, первое содержит в себе только отпечаток рассудка, а стало быть, сам рассудок как нечто ему чуждое. Причем,, таким образом, лишенное рассудка, противящееся рассудку, хотя оно уже и приняло его форму и в этой мере подчинено ему, все же еще различается как по себе лишенное рассудка, — так, что, стало быть, только познаваемое еще позволяет отличать рассудок как нечто ему чуждое, между тем как то, что мы по преимуществу называем познающим, само стало рассудком, полностью обратилось в рассудок, — обращение, которое естественным образом может свершиться только ступенчато.[28]

трансцендентное сознанию, посредством категориального определения этого бытия в сферу познаваемости. Бессознательное представление, иррациональный реальный принцип в соответствии с этим настолько связаны между собой и настолько взаимно требуют друг друга, что мировоззрению, которому не достает одного из них, с полным правом можно поставить на вид, что следует до конца продумывать следствия из его предположений. — *Прим. Древса.*

[28] Если понимать, как это может стать очевидным из высказывания Шеллинга, под рассудком сознательное познавание, то становится ясным, что таковое не осуществляется, как, по-видимому, принимает это Шеллинг, посредством потенцирования атрибутов друг с другом или посредством возрастающего подчинения реального принципа идеальным. Ибо бессознательное мышление, которое прогрессирующим образом определяет иррациональный принцип и оставляет на нем свой отпечаток, все же как таковое никогда не сможет произвести из себя форму сознания. Только поскольку модификации как определения абсолютного мышления, реализованные иррациональным принципом, сталкиваются друг с другом и ограничивают друг друга, благодаря этому динамическому конфликту индивидуализированных групп возникает сознание, которое тем самым представляет собой только косвенное, а не прямое порождение деятельностей атрибутов. Но в отношении субъективного рассудка или сознательного мышления ни в коем случае не может быть речи о том, что в нем в полной чистоте выступает идеальный принцип мышления и все иррациональное словно бы устраняется. Ибо, во-первых, ощущения, строительные элементы всякого сознательного познания, являются только отчасти логическими, а именно в качестве бессознательных синтезов — абсолютно нелогическими моментами чувства, которые как таковые принадлежат нелогическому реальному принципу. А во-вторых, всякая деятельность представления как таковая обусловливает любое движение мысли и изменение содержания познания не идеальным принципом мышления, а нелогическим реальным принципом. Ср. Э. Ф. Г а р т м а н н (Hartmann, 1896); кроме того, мой труд *Я* и т.д. (Drews, 1897, 207). — *Прим. Древса.*

Вместе с тем во всей этой последовательности ступеней субстрат всегда остается тем же самым. Мы хотим здесь так же, как и в натурфилософии, обозначить т о л ь к о и потому с л е п о объективное, противоположное субъективности, через B, так что это B становится все более субъективным = A, но последнее A, высшее субъективное, которое мы по преимуществу называем п о з н а ю щ и м, все еще есть B, только положенное как A, B, превращенное в A. Таким образом, начиная с т о г о, что только познаваемо, стало быть, меньше всего оставляет места для познающего, вплоть до того, что уже приняло в себя больше характеристик познаваемости, и в конце концов, даже в п л о т ь до познающего, субстанция, id quod substat,[29] всегда остается тем же самым. На всей линии у нас всегда есть только B, которое все же, хотя и в различной мере, одновременно является A или субъективным. Оно всегда только с т а н о в я щ е е с я, никогда не с у щ е е, — в этом смысле, впрочем, только последнее (полностью осознавшее себя) есть сущее. Оно является всегда к о л е б л ю щ и м с я между бытием и небытием, утверждением и отрицанием; ибо бытие-A — это отрицание для B; B уничтожается в бытии-A или, как это удачно выражает немецкий язык, уходит в свое основание. Но несмотря [242] на эту двойственность, или хотя ни в какой точке нет чистого B, а всегда только среднее между B и A, оно все же само п о себе или и з себя самого есть только B.[30] Поэтому теперь мы должны ясно и более определенно, чем прежде, различать между субъективностью, которая только п р и е м л е т B, которая в B только положена, и между собственным п р и н ц и п о м субъективности. Принцип субъективности не является обращенным в A объективным, п р и н ц и п субъективности может означать только то, что является п р и ч и н о й для B — по крайней мере, ближайшей и непосредственной причиной этого обращения. Отсюда,

---

[29] То, что устойчиво существует; то, что удерживается (лат.). — *Прим. пер.*

[30] Здесь сам Шеллинг признает, что только и потому слепо объективное, слепое, дикое, лишенное границ бытие, т.е. алогический реальный принцип, не может быть никогда целиком и полностью снят, но даже на высшей ступени своей субъективации или определения посредством идеального принципа мышления [продолжает быть] подлежащим (субстанцией) процесса. В соответствии с этим, заблуждение Шеллинга состоит в том, что он рассматривает процесс потенцирования как процесс (происходящий) между обоими принципами, что тем самым он имеет дело только с логической или идеальной противоположностью обоих принципов как с реальным противоборством самостоятельно действующих факторов, вместо того, чтобы признать, что возвышение объективного до субъективного, реального до сознательно-идеального может происходить только между модификациями и предполагает коллизию индивидуализированных функций, из которых, впрочем, каждая уже объединяет в себе обе потенции. Разумеется, в случае осознанного мышления дело также заключается в прогрессирующем устранении всякого нелогического содержания, но таковое никогда не может быть снято целиком, поскольку тем самым необходимая для всякого мышления опора в ощущении, а, следовательно, это мышление были бы сняты, — на чем как раз и покоится сознательность мышления. — *Прим. Древса.*

стало быть, вытекают два принципа: a) B, который все больше и больше становится = A, но субстанциально остается всегда тем же самым, и который является для себя слепым, диким, безграничным бытием, платоновским ἄπειρον,[31] b) A — не поскольку оно есть B, даже только положенное как A, не A, произведенное *в* B, но A, в котором самом по себе нет ничего от B, полная противоположность B, которая словно бы не волит ничего иного, как положить B = A, стало быть, вообще положить A, поскольку оно является п р и ч и н о й обращения B в A.

Я замечаю, что здесь мы все еще находимся на почве только фактического, фактичного. То самое обращение из B в A до сих пор является познанным нами только из опыта, но, впрочем, еще не п о с т и г н у т ы м п о н я т и й н о действием того другого принципа, который противоположен B. Почему он и к а к он имеет это действие, — об этом мы до сих пор не знаем. Достаточно того, что проведенный анализ привел нас к двойственности принципов, к дуализму — слово, которое, кстати говоря, здесь я употребляю в с а м о м о б щ е м смысле, где остается еще полностью нерешенным, опосредованы ли и как опосредованы эти два противоположных принципа вновь более высоким единством, или же они вовсе не опосредованы. Ибо здесь мы находимся целиком еще только в области исследования, не в области утверждения, предельного дефинитивного понятия. Ограничимся следующим. Предварительно следует признать: 1) слепое, для себя безграничное и потому также лишенное рассудка бытие; мы хотим назвать его также р е а л ь н ы м принципом; 2) принцип, противоположный ему, который только и является причиной ограничения, обретения меры и, именно в силу этого, познаваемости, одним словом, становления того, первого, субъективным. Мы хотим назвать его [243] и д е а л ь н ы м принципом. Чем чище В ы мыслите противоположность этих обоих принципов, так, что каждый из них сначала исключает из себя другой в качестве принципа (ибо, разумеется, в продукте, в произведенном они встречаются), тем отчетливее для В а с будет следствие. О том, к а к мы в итоге постигаем понятийно эту противоположность или вновь разрешаем ее в единство, здесь нам не стоит беспокоиться. Мы еще не объясняем, мы только еще

[31] Беспредельное (др. греч.). Считается, что первым это слово в философском контексте стал использовать *Анаксимандр* (*ок. 610 г. до н. э. — ок. 547 г. до н. э.*), обозначая таким способом архе космоса. Это выражение, видимо, через пифагорейскую традицию, перешло позднее и к Платону, на которого и ссылается в *Изложении* Шеллинг. Скорее всего, философ имеет в виду платоновский диалог *Филеб* (Platon, 1994, 7–78), который он упомянет и сам немногим ниже, где Платон изначально выясняет существо беспредельного в связи с обсуждением существа удовольствия, а уже исходя из контекста удовольствия, — в связи с понятиями единого и многого, и далее, предела и числа. Ср.: Phil. 16 c sq. (Platon, 1994, 13). (Шеллинг и здесь, в своей обычной манере, с легкостью использует античные термины для разъяснения и даже дедукции базовых понятий послекантовского идеализма: объективное и субъективное, реальное и идеальное). Таким образом, беспредельное древних советует у него всецело объективному, слепому, «дикому» бытию, противоположному субъективности. — *Прим. пер.*

пытаемся заручиться тем, что подлежит объяснению. Итак, в целом мы находимся здесь на той же самой точке зрения, которой придерживались уже пифагорейцы, которые учили, что все (мир в целом и каждая вещь) возникли и состоят из неограниченного (*ἄπειρον*)[32] и ограничивающего (*τὸ περαῖνον*).[33] А именно они учили этому, как выясняется из их дальнейших уточнений, в смысле, всецело аналогичном нашему, например, говоря разом, что только безграничное просто не могло бы быть п о з н а н о, поэтому они говорят также об ограничивающем, что оно является *τὸ εἰδοποιῦον*[34] *(εἶδος*,[35] как известно, означает форму или образ, но также и понятие) — таким образом, согласно пифагорейцам, ограничивающее является способным сделать неограниченное п о н я т и й н о п о с т и ж и м ы м или способным к понятию. Но их соответствие с нами становится ясным, в первую очередь, из того обстоятельства, что они высказывали эту противоположность одновременно как *μονάς*[36] *и δυάς*,[37] единство и двойственность. А именно так, что они говорят, что монада вместе с диадой породили все вещи, что диада — мать, монада — отец,[38] то есть, помимо всего прочего, они также ведут речь об отношении обоих тем способом, который аналогичен выдвинутым нами понятиям.

---

[32] В данном случае Шеллинг приписывает беспредельное уже пифагорейцам. Скорее всего, он ссылается на дошедшее через Платона, Аристотеля и более поздних авторов представление о том, что числа составляющие начало космоса, имеют определенные свойства, которые воспроизводятся как в космосе в целом, так и в отдельных вещах. Так четные числа считались неопределенными, беспредельными, а нечетные — определенными. Ср. у Аристотеля: «Другие пифагорейцы утверждают, что имеется десять начал, расположенных попарно: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое». Met. I, 5 986 a, 22–26. (Aristotel', 1976, 76). Если следовать аристотелевскому списку, предел и беспредельное оказываются первой и главной парой противоположностей. Чуть ниже, правда, Стагирит отмечает, что предел и беспредельное составляют сущность того, о чем они сказываются, не являясь какими-то отдельными сущностями: «Что же касается пифагорейцев, то они точно также утверждали, что есть два начала, однако присовокупляли — и этим их мнение отличается от других, — что предел, беспредельное и единое не какие-то разные естества, как, например, огонь или земля или еще что-то в этом роде, а само беспредельное и само единое есть сущность того, о чем они сказываются, и потому число есть сущность всего» Met. I, 5, 987 a, 13–19 (Aristotel', 1976, 78). — *Прим. пер.*

[33] Определенное (др. греч.). — *Прим. пер.*

[34] Создающее вид, создающее образ (др. греч.). — *Прим. пер.*

[35] Вид, образ (др. греч.). — *Прим. пер.*

[36] Единица (др. греч.). — *Прим. пер.*

[37] Двоица (др. греч.). — *Прим. пер.*

[38] Скорее всего, Шеллинг опирается здесь на истолкование пифагорейского учения о порождении вещей из первичной единицы и двоицы в платонизме, которое связано с традицией интерпретации платоновских диалогов, прежде всего, *Филеба* (Platon, 1994, 7–78) и *Тимея* (Platon, 1994, 421–500), идущую от *Ксенократа из Халкидона* (*396 г. до н. э. — 314 г. до н. э.*) —

Вместе с тем не следует представлять себе дело так, как если можно было бы понятия такого рода вот так вот запросто взять у древних. Если нужно было бы только позаимствовать эти понятия у них, то их понимал бы каждый, в то время как опыт показывает, сколь мало в них могут объяснить те, кто сам не философствует, например, т о л ь к о филологи. К ним нужно прийти благодаря собственным исследованиям, чтобы понимать и ценить их по достоинству у древних, где мы находим их по большей части только как результат. Гете говорит,[39] что всякую хорошую книгу и в особенности книги древних никто не поймет и не насладится ими, кроме того, кто может их дополнить. Тот, кто [244] нечто знает, находит в них бесконечно больше, чем тот, кто только хочет учиться. Например, то, что, пожалуй, у пифагорейцев может означать *δυάς*, у более поздних писателей в большинстве случаев дополняется прилагательным *ἀόριστος*[40] (*неопределенная*). *Разумеется, ἀόριστος δυάς*[41] *не имеет того значения, которое ей приписывают некоторые более новые авторы, а именно значение только эмпирической множественности или разности вещей* в о о б щ е. Ибо где есть разность, а стало быть, различимость и даже множественность, там уже есть также ограничение и познаваемость, а именно положенные не только в одном, но во многом и в наибольшем протяжении. Т. е. уже является предположенным то, что должно было быть прояснено из *μονάς* и *δυάς*. Если бы *δυάς* была бы всеобщей множественностью самих вещей, как пифагорейцы могли бы сказать, что вещи п о р о ж д е н ы *δυάς* и *μονάς*. Диада — не нечто в с е о б щ е е, она определенный, для себя мыслимый принцип и может

схоларха платоновской Академии — и присутствующую в *О рождении души по Тимею* Плутарха. В частности, Плутарх говорит: «Одни полагают, что смешение делимой и неделимой сущности обозначает не что иное, как возникшие числа, что неделимо — единое бытие, делимо же многое и влагает предел в беспредельное, которое они также называют неопределенной диадой (и Зарат — учитель Пифагора — называл это матерью числа, а единое — отцом, а потому лучшими те числа, которые подобны монаде…)» (De animae procreatione, 1012d–e). (Plutarkh, 2008, 55–56). — *Прим. пер.*

[39] *Гете, Иоганн Вольфганг* (*1749–1832*) — немецкий литератор, мыслитель, естествоиспытатель, оказавший значительное влияние, в том числе, и на становление немецкого идеализма. Шеллинг в лекциях нередко иллюстрирует свои положения выдержками из произведений Гете. В данном случае он цитирует его *Историю учения о цвете*. Цитата приведена в *Собрании сочинений* Шеллинга фактически дословно, пропал только определенный артикль der в выражении die der Alten (книги древних), что при передаче в русском языке нисколько не искажает смысл и даже не меняет вариант возможного перевода. См. (Goethe, 2005, 39). — *Прим. пер.*

[40] Неопределенный (др. греч.). Под «более поздними писателями» Шеллинг, вероятно, имеет в виду ту же традицию истолкования платоновских диалогов, о которой речь шла выше, — традицию, идущую от Ксенократа и заявляющую о себе у Плутарха, который, можно теперь предположить, был одним из авторитетных источников для Шеллинга и для интерпретации Платона, и для рассмотрения проблемы в контексте проблемного поля немецкого идеализма. Ср. прим. 38. — *Прим. пер.*

[41] Неопределенная двоица (др. греч.). — *Прим. пер.*

быть ничем иным, как нашим В, которое, правда, для себя есть т о л ь к о В, но В, которое способно и восприимчиво к А, которое должно быть произведено в нем противоположной причиной, т. е. к субъективности, которая должна быть произведена в нем идеальным принципом, поэтому *δυάς* мыслится в о с о б е н н о с т и как женское начало — благодаря этой восприимчивости, этой возможности произвести в себе определения субъективности. В для себя или как принцип и в своей чистоте в о с п р и и м ч и в о только для субъективных определений, — но в действительности, оно известным образом является всегда также и А, а стало быть, чем-то двойственным, В, которое одновременно является А, или А, которое поэтому не прекращает быть В, а значит, в не меньшей мере является также В. Это уже более не чистое, но аффицированное В является нерешившимся, колеблющимся между двумя и потому неопределенным, которое всегда одновременно не есть то, что оно есть, как, например, даже в точке кульминации человеческой духовности оно не является столь уж духовным, чтобы человек мог бы не быть также недуховным, не настолько осознавшим себя самого, что он также не мог бы быть бессознательным в отношении самого себя, не только во сне, но даже в бодрствующем состоянии, поскольку, как утверждали многие философы, например, Картезий, Лейбниц и д р.[42], число неясных, неосознанных представлений [245] всегда

[42] Интересно, что Шеллинг признает первенство открытия неосознанных представлений за мыслителями, которых в современной историографии принято считать столпами т.н. рационализма в философии Нового времени, а стало быть, в конечном счете, видит в них первооткрывателей бессознательного (как бы конкретно оно ни понималось), открытие и артикуляцию которого приписывают себе новейшие философы. При этом не стоит забывать насколько значительную роль бессознательное играло в философии самого Шеллинга. В отношении Лейбница шеллинговское замечание, безусловно, справедливо; наверное, не будет преувеличением сказать, что именно лейбницевское учение задает ту метафизическую конфигурацию, в которой любые современные учения о бессознательном — от философских до психологических — оказываются возможными. Ср. п. 23 *Монадологии*: «И так как, однако, придя в себя из бессознательного состояния, мы *сознаем* наши восприятия, то последние необходимо должны были существовать и непосредственно перед тем, хотя бы мы и вовсе не сознавали их, ибо восприятие может естественным путем произойти только от другого восприятия, как и движение естественным путем может произойти только из движения» (Leibnits, 1982, 417). Что касается Декарта, то тут сложнее понять, что имеет в виду Шеллинг, если он вообще не просто ошибается в своей интерпретации основоположника новоевропейской философии. Ср. у Декарта: «Что касается моего утверждения, гласящего, что в нашем уме, поскольку он — вещь мыслящая, не может оставаться ничего неосознанного, то оно представляется мне само собой разумеющимся, ибо в уме, рассматриваемом таким образом, не может быть ничего, что не было бы мыслью или зависящим от мысли; в противном случае оно не имело бы никакого отношения к уму — вещи мыслящей; и у нас не может быть ни одной мысли, которую мы бы не осознали в тот самый момент, когда она у нас появляется» (Dekart, 1994, 192). Правда, Декарт добавляет, что «…мы всегда актуально осознаем акты, или действия, нашего ума. Наши способности или потенции, мы осознаем не всегда, разве лишь потенциально; происходит это таким образом: когда мы решаем воспользоваться какой-то нашей способностью,

больше, чем число ясных и осознанных, и постольку вообще нет такого человека, который мог бы удерживаться во всегда одинаковой ясности сознания. Удел всего конечного состоит в том, что то, что оно есть, не решено, но вынуждено быть только так, что оно одновременно не может быть тем же самым, и в этом смысле колеблется между бытием и небытием, — *εἶναι καί μὴ εἶναι*,[43] как говорил Гиппократ,[44] — это характер всех конечных вещей. Стало быть, таков смысл пифагорейской *δυάς*. Так вот, наоборот, принцип, противоположный этому, действительно, является *μονάς*. Ибо речь идет всегда только об одном — его всегда (по крайней мере, всегда с е г о стороны) выверенное, решительное и лишенное сомнений действие достигает ровно того т о л ь к о, чтобы ограничить B, что не может произойти без того, чтобы одновременно не сделать его в себе субъективным и не произвести в нем формы познаваемости, чтобы в итоге (в своем последнем действии) все же превратить его в само познающее — как это могло бы произойти, мы, как говорится, еще не знаем, ведь до поры до времени это всего лишь только факт. Таким образом, э т о т принцип всегда является единством, чистым равенством-себе-самому; другой принцип (B) всегда является двойственностью, двоичностью, ни только B, ни только A, но средним между обоими. Впрочем, отсюда также становится ясным, что, насколько мне известно, до настоящего времени еще не было прояснено, как пифагорейцы могли говорить, что *δυάς* становится *δυάς*, только благодаря участию в *μονάς*. Ибо наше B, будучи предоставленным себе самому, на деле также является единством — ч и с т ы м тождеством — а именно, исключительно только B, и если бы оно было только для себя, т. е. если бы не было противоположного принципа, или если бы он оставался в покое, оставалось бы только B; оно только *δυάς*, поскольку этот противоположный принцип не позволяет ему оставаться только B, но полагает его как B, которое одновременно есть A.[45]

мы внезапно — если способность эта присуща нашему уму — актуально ее осознаем; потому мы можем отрицать ее наличие в уме, если не способны ее осознать» (Dekart, 1994, 192–193). Но и из этого пассажа, хотя по нему остается непонятным, каков способ присутствия наших способностей для ума, являются ли они неосознанными представлениями, которые «внезапно» актуализируются, видно, что можно отрицать наличие в уме чего-то, что мы не можем осознать. — *Прим. пер.*

[43] Быть и не быть, бытие и небытие (др. греч.). — *Прим. пер.*

[44] *Гиппократ Косский* (*ок. 460 г. до н. э. — ок. 370 г. до н. э.*) — древнегреческий врач, «отец медицины». В трудах Гиппократа встречается много философских рассуждений, и важно в этой связи отметить, что Шеллинг иногда, как и в данном пассаже, ссылается на Гиппократа именно как на авторитета в области общефилософских вопросов. В данном случае он имеет в виду высказывание из трактата Гиппократа *О питании*: «Одна природа — бытие и небытие» (De alimento, 24). Ср.: (Gippokrat, 1944, 509). — *Прим. пер.*

[45] Шеллинг отождествляет алогичный реальный принцип B с пифагорейской диадой и обосновывает это тем, что вследствие становления определенным логическим принципом A, он колеблется между A и B и потому является неопределенным. Впрочем, это можно было бы,

Стало быть, настолько можно прояснить принципы, которые мы также противополагаем друг другу как неограниченное и как дающее границу.

Бесспорно, это обозначение первых принципов посредством монады и диады дало основной повод уже самому Пифагору, но в любом случае его последователям для учения о том, что первые принципы всех вещей — числа, или том, что они ведут себя как числа, но не [246] наоборот, как ведь это и было понято Аристотелем, что числа — первые принципы всех вещей,[46] ибо возражения Аристотеля[47] против этого были бы полностью оправданными. Платон не пренебрег положить в основу одно из наиболее значимых своих диалогов, *Филеба*,[48] пифагорейское учение о первых принципах и вытекающего из него объяснения становления.

Ближайший результат, который получен благодаря только анализу понятий познающиго и познаваемого, стало быть, таков: существование двух противоположных принципов, только из взаимодействия

пожалуй, с равным правом утверждать все-таки также и об А, каковое посредством своего объединения с В прекращает быть чистым А и становится чем-то, что аффицировано нелогическим. Наверное, было бы логичнее искать двойственность и рассогласованность реального принципа в том, что он не остается, подобно А, чистой потенцией, чистым равенством себе самому, а из себя самого переходит в акт, и тем самым вовлекает в процесс также и А. Если Шеллинг в противоположность этому утверждает, что даже В, уступая себе самому, является единством, чистым тождеством, и доводится до рассогласования исключительно посредством А, то это противоречит его более поздним утверждениям, согласно которым процесс исходит из В, и А вступает в действие только потому, что В, так сказать, затеяло тяжбу. В соответствии с этим, пожалуй, было бы правильнее рассматривать А в качестве воспринимающего, а стало быть, как женского принципа, ибо в том смысле, в каком В является для А, также и, наоборот, А является для В. Между тем, как В представляет собой собственно активный принцип всего процесса, и А воспринимает принуждение к развертыванию своего идеального содержания от В, благодаря чему то содержание одновременно выдвигается из его чисто логической сущности в действительность. — *Прим. Древса*.

[46] Ср.: «В то же самое время и раньше так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего существующего. А так как среди этих начала числа от природы суть первое, в числах пифагорейцы усматривали (так им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает…» (Met. I, 5, 985 b, 23–28), (Aristotel', 1976, 75). — *Прим. пер*.

[47] Ср., напр.: «Равным образом пифагорейцы признают одно — математическое — число, только не отделенное; они утверждают, что чувственно воспринимаемые сущности состоят из такого числа, а именно все небо образовано из чисел, но не составленных из [отвлеченных] единиц; единицы, по их мнению, имеют [пространственную] величину. Но как возникла величина у первого единого, это, по-видимому, вызывает затруднения у них» (Met. XIII, 6, 1080b, 16–21), (Aristotel', 1976, 332). — *Прим. пер*.

[48] См. прим. 30, Phil. 16 c sq. (Platon, 1994, 13). Теперь уже, когда Шеллинг сам отсылает слушателей к платоновскому *Филебу* как одному из наиболее значимых диалогов Платона, не остается никакого сомнения в том, что данный диалог с развиваемой в нем диалектикой предела и беспредельного является едва ли не парадигматическим текстом для *Изложения*, по крайней мере, для текущего его периода. — *Прим. пер.*

которых происходят как познаваемое, так и познающее. Теперь мне вполне известно, что существование этих принципов не может быть высказано, не вызвав при этом множество вопросов. Между тем мы, пожалуй, должны остеречься преждевременно отвечать на эти вопросы, до тех пор, пока мы однажды не осознаем, овладели ли мы уже полностью фактом. Чистый факт, поскольку он до настоящего времени не опознан, состоит в следующем: всякое познаваемое бытие, равно как и сам познающий, возникает благодаря процессу, который нельзя помыслить без двух принципов: первый — это принцип, который, так сказать, в процессе является материей, подлежащим, хюпокейменоном, бытием, для себя лишенным пределов, которое положено субъективно ступенчатым образом, и именно за счет этого становится ограниченным и понятийно постижимым; другой, — который, напротив, ведет себя как причина, а именно дающий меру, определяющий первый принцип, или производящий в нем субъективность. То, что эти принципы не совершенно случайно сошлись и связаны друг с другом не только случайной связью и не могут друг без друга, это мы можем предварительно предпослать, но не объяснить, и это тем менее, что мы не уверены, познаны ли уже все принципы становления вместе с двумя до сих пор известными. Так вот, то, что у нас есть причина сомневаться в этом, станет для Вас ясным, когда Вы обдумаете следующее.

В процессе становления, в той мере, в какой он до сих пор нам известен, один принцип является предметом прогрессирующего преодоления; в силу этого, он признан как не должное быть благодаря этому процессу, [247] как то, чему не подобает быть, правда, не вообще не быть, а, по меньшей мере, не быть как то, чем оно является в процессе, не быть как В. Ибо для него быть субъектом, быть как А, что я здесь и имею ввиду, разумеется, недопустимо. Это становится ясным из самого процесса, который достигает как раз того, чтобы полагать его в качестве А. Так вот, поскольку в качестве В оно является не должным быть (и тут мы должны заметить, что не было бы вообще никакого процесса, если бы не было некоторого нечто, которое вообще не должно было бы быть, или, по меньшей мере, не было бы тем образом, каким оно не должно было бы быть), поскольку, говорю я, тот первый принцип, который является предпосылкой, *ὑποκείμενον*[49] всего процесса, поскольку в качестве В первый принцип является не должным быть, то отсюда само собой уже следует, что как таковое оно также является только случайным сущим, сущим не ради себя самого. Таким образом, в первом принципе мы имеем только случайно сущее — но второй принцип, который — чтобы теперь высказать это понятие, которое в предшествующем уже мыслилось, но оставалось невысказанным, — второй принцип, который, очевидно, ведет себя как потенция, отрицающая первый принцип, — правда, не как вообще его отрицающая,

[49] Подлежащее (др. греч.). — *Прим. пер.*

а, скорее, *как* потенция, отрицающая его в его бытии-В, — этот второй принцип, стало быть, который, правда, снимает, отрицает первый принцип не вообще, а только как В, этот второй принцип, по-видимому, положен, впрочем, необходимо и неизбежно, как только положен В, он является, стало быть, если В имеет место, необходимым сущим, но, как именно отсюда выясняется, только обусловленно или гипотетически необходимым, — поскольку он столь же мало, как и первый принцип, является сущим ради себя самого, необходимым самим по себе, каким он является только по видимости, он есть не посредством себя самого, а посредством того, что он отрицал бы другое, он является только средством или только опосредующим. Но там, где сущее не ради себя самого в качестве начала, и где снимающее его сущее в качестве средства является целью, там необходимо есть также и конец; ибо первое, если оно по своей природе не может быть также тем, что должно быть, все же не могло бы отрицаться с необходимостью, если оно не должно было бы вместо себя быть чем-то другим. Ибо совершенно безразлично, существует ли не должное быть, если нет ничего, что должно быть. Не должное быть может отрицаться только тогда, и [248] только тогда отрицается с необходимостью, когда оно препятствует должному быть, когда прежде него (prae eo,[50] хотя двусмысленность немецкого слова «прежде» не является здесь совершенно неуместной), когда прежде него должное быть не сможет быть. Так как, разумеется, в процессе есть принцип, который отрицается и за счет этого проявляется как не должное быть, то, разумеется, должное быть также присутствует в нем. Это должное быть не может быть вторым, ибо таковое, очевидно, имеется для того только, чтобы отрицать первое, чтобы опосредовать, оно является потенцией, опосредующей должное быть отрицанием не должного быть. Таким образом, должное быть необходимо является третьим принципом или третьей потенцией, которая в равной мере еще принадлежит процессу. Если первое дает повод для процесса, удостоверяя тем самым себя в качестве начала, второе ведет себя как средство, то третье является целью, или концом, что ведь означает исключительно то же самое, что и должное быть.[51]

---

[50] Перед этим; перед ним (лат.). Говоря о двусмысленности слова «vor» в немецком языке, возможно, философ имеет в виду то, что оно означает не только предшествование, первичность, но предварительный, подготовительный характер чего-либо, который, видимо, присущ не должному быть. — *Прим. пер.*

[51] Здесь Шеллинг допускает, что А вступает в действие, поскольку есть В и обозначает его на этом основании как только обусловленное и гипотетически необходимое. Дедукция в целом потеряет многое от своей абстрактности, если мы на место применяемых Шеллингом обозначений и букв поставим теперь те более определенные выражения, которые сам он при этом имеет в виду и [которые] применял для принципов как в своих более ранних изложениях, так и позднее. Таким образом, В, беспредельный, неопределенный, слепой, дикий принцип является не чем иным, как волей, слепой, лишенной содержания, еще не освещенной представлением

Таким образом, мы не полностью познали принципы, если не познали также третье, — а именно не только вообще, как до сих пор, т.е. зная, что оно является целью или концом, или оно является также должным быть. Ибо тем самым мы все еще не знаем, чем он является собственно или само по себе.

Для того чтобы определить этот третий принцип, мы вначале можем подойти к делу только формально. Только что мы говорили, что первый является началом; ранее мы уже определили его как *ὑποκείμενον*, как подлежащее или материю процесса. Мы также можем сказать, что в процессе оно является подлинной субстанцией, а именно *id quod substat*. Относительно второго мы уже отметили, что он ведет себя в процессе как причина, а именно как причина обращения В в А. Далее мы отметили: он не есть, для того чтобы быть собой, но только для того, чтобы отрицать не должное быть и за счет отрицания такового опосредовать должное быть. Сообразно этому мы можем сказать: во всем процессе он является только причиной, не как субстанция, не притязая на самостоятельное бытие, на субстанциальность[52]. Оба первых принципа вообще ведут себя поэтому как субстанция и причина, первый — как только субстанция, второй —

волей Шопенгауэра, а именно в состоянии воления, актуальности. Как мы видели, она является реальным принципом, тем принципом, посредством которого обусловлена форма реальности или «что есть» действительности и на этом основании означает, что, поскольку вся действительность — это не что иное, как определенность воли, материю, подлежащее, хюпокейменон бытийного процесса. Впрочем, от обоих принципов бытия она обладает способностью выходить за пределы своего состояния чистого равенства себе самой, переходить от потенции к акту. Но поскольку этот процесс происходит из самого себя без содействия или участия логического, Шеллинг удачно обозначает таковой также как первособытие (Urfall), а актуальное воление в соответствии с этим — как только случайное сущее, т. е. сущее не на основании логической необходимости. Этот иррациональный алогический принцип теперь признается с позиции А, определяющего, ограничивающего принципа, который мы уже ранее опознали в качестве осмысления, рассудка, логического вообще, в качестве не должного быть, т. е. он является не должным быть только с точки зрения этого логического принципа («прежде него»), поскольку он, как алогический, противостоит ранее упомянутому принципу, и все действие А состоит в том, чтобы отрицать В, снять его как В, как актуальный принцип. Иными словами, вновь вернуть актуальную волю в состояние потенции, выступая из которого, она стала не должным быть, антилогическим, а тем самым, — причиной процесса. Ясно, что в соответствие с этим является неточным и противосмысленным, видеть в качестве третьего принципа конец или цель процесса, возвращение антилогического воления в нелогическую потенцию воли и координировать оба первых принципа. Ибо должное быть как подлежащее реализации всецело является содержанием рассудка, т. е. второго принципа, а именно целью, к которой таковой стремится на протяжении всего процесса. Напротив того, в качестве реализованного оно является всего лишь состоянием потенции воли в противоположность состоянию актуального воления. — *Прим. Древса.*

[52] Интересно, что Шеллинг здесь явно противопоставляет субстанцию и причину, тогда как, например, Спиноза характеризует субстанцию, исходя из понятия причины, а именно причины самой себя. — *Прим. пер.*

как только причина. Чем в таком случае может [249] быть третий принцип? Ответ таков: он может быть только т е м, что в равной мере является как субстанцией (самостоятельно сущим), так и причиной, — и л и, что является не только причиной, но в равной мере и субстанцией (самостоятельно сущим). В ы видите, замечая это по ходу изложения, что здесь имеет место другое движение вперед, нежели у Канта, который в качестве первой категории также полагает субстанцию, а в качестве второй — причину, но затем в качестве третьей категории — взаимодействие, которое, собственно говоря, в качестве категории совершенно ничтожно. В ы вместе с тем можете отсюда увидеть, как неизбежно заблуждается тот, кто набрасывает систему понятий, пользуясь понятиями, всего лишь находящимися в наличии.[53] Истинное продвижение таково: 1. с у б с т а н ц и я, 2. п р и ч и н а, 3. с у б с т а н ц и я и п р и ч и н а в о д н о м.[54]

Теперь спрашивается, что это означает.

Второй принцип является т о л ь к о причиной, поскольку он не есть ради себя самого, а только ради д е й с т в и я, — которое он опять же выполняет не свободно, а необходимо, — если уж безграничное и беспредельное бытие положено,

---

[53] Возможно, это намек не только на Канта и его таблицу категорий, но и на *Гегеля* и его логику. Ср.: «В гегелевской *Логике* обнаруживаются все имевшиеся и бывшие в обиходе *его* времени понятия, каждое из которых помещено в определенном месте в качестве момента абсолютной идеи» (Shelling, 1989, 507). — *Прим. пер.*

[54] Применение категорий субстанции, причины и тождества обеих к принципам, очевидно, противосмысленно всецело и совершенно. Правда, Шеллинг уже ранее обозначил первый принцип в качестве субстанции, но в том смысле, который не имеет ничего общего с категорией субстанциальности, а именно как id quod substat, как подлежащее процесса, поскольку он является волей в состоянии воления, которая не только дает толчок процессу, но также образовывает сохраняющийся субстрат такового, к определению, ограничению, идеализации, субъектизации или логизации какового приводит весь процесс. Эта воля в категориальном смысле не может быть обозначена как «активная первичная способность», поскольку она есть только на уровне способности, завися от любой деятельности и исполнения. Но что касается второго принципа, то он не имеет ничего общего с причинностью, но с точки зрения учения о категориях должен быть определен как «первичная возможность», поскольку в своем тождестве он заключает всю полноту возможностей содержания мира. Но он может быть определен так только как логический формальный принцип, т. е. прежде своего вступления в процесс. Напротив того, во время процесса и в нем он может быть определен как рассудок, тот принцип, который выделяет и развертывает из себя не только причинность, но всю совокупность категорий. Наконец, в отношении третьего принципа становится ясно, что Шеллинг понимает под ним тождество первого и второго принципов, тот, который он ранее обозначил как субъект-объект, синтетическое единство воли и рассудка как актуальных существенностей. То, что таковое имеет отношение к целевой причине, к должному быть, которое порождается только посредством процесса, сложно понять, как он, как мы видели, являясь состоянием, синтетическим единством воли и рассудка, все же, впрочем, является принципом, но не таким, который только порождается посредством процесса, но, в качестве абсолютной субстанции со включением ее атрибутов, составляет носителя, или субъекта всего процесса. — *Прим. Древса.*

он д о л ж е н действовать, он, словно бы, не возвращается в себя самого и полностью теряется в отрицании первого принципа, являясь поэтому совершенно несамостоятельным. Третий принцип будет, таким образом, не т о л ь к о причиной, 1) поскольку он является сущим ради себя самого; то, что он таков, ясно уже из того, что мы определили его как должное быть, 2) поскольку в действии он положен не вне себя, но одновременно *в* себе, является причиной, владеющей самой собой. Этот третий принцип также является причиной, но п р и себе самом, стало быть, одновременно остающимся с у б с т а н ц и е й . Она является д у х о м , в соответствии с чем три названных принципа могут быть определены следующим образом: первый является недуховным, второй — преодолевающим недуховное и таким образом опосредующим дух. Третий является именно духом, не самостоятельным (ибо он постигнут в процессе), но все же духом.[55]

Таким образом, это были бы три принципа всякого становления, которых мы достигли благодаря только анализу факта познавания, и которые только теперь дают нам возможность высказать подлинный, находящийся в процессе всеобщего становления факт. А именно, очевидно, что в нем в целом перевес находится на стороне идеального принципа. (В ы помните, что мы назвали таким образом). [250] Н е к о т о р ы й перевес должен быть на стороне о д н о г о из принципов, ибо при полном равновесии не было бы никакого движения. Движение имеет место только там, где есть перевес одной из сторон. Так вот, в целом он находится на стороне идеального принципа. Но существенное с о с т о и т в том, чтобы познать именно только ф а к т и ч е с к о е в этом перевесе; ибо, пожалуй, можно было бы ведь даже представить себе, что этот перевес является само собой понятным, необходимым, и дело не могло бы обстоять иначе. Можно было бы попытаться показать это примерно следующим образом. Неограниченное все же, очевидно, является не должным быть, и если его и нельзя напрямую прировнять ко злу, то, по крайней

---

[55] Первый принцип является свободным, поскольку воля, не будучи здесь принужденной к чему-то иному, переходит из состояния потенции в акт. Наоборот, второй принцип, является по себе только логическим формальным принципом, д о л ж н ы м переходить в акт и действовать как рассудок, как только нелогическая воля даст ему толчок посредством своего воления, и потому несамостоятельным, что сам он не имеет никакой власти, действовать или не действовать, но в силу своей логической природы он принужден добиваться возвращения воления в волю. Воля — это недуховный принцип, поскольку она алогична и ее действие в себе и для себя абсолютно иррационально. Рассудок, или второй принцип, преодолевает недуховное и опосредует дух, поскольку он сам духовен или рационален. Третий принцип как единство рассудка и воли по праву носит имя духа. Неправота Шеллинга состоит в том, что он рассматривает дух как нечто новое, третье, что добавляется к обоим первым и из них результирует, тогда как дух все же является только тем же, постигнутым в конкретном единстве, что оба первых принципа представляют в абстрактной изоляции, и опосредование духа через второй принцип может означать только, что логический, рациональный принцип является тем, что делает единство всех принципов духом или обосновывает духовную природу такового. — *Прим. Древса.*

мере, все же бесспорно, что из обоих оно является более родственным злу. Ибо природа зла состоит также в том, чтобы ни придерживаться меры, ни знать границы. Наоборот, ограничивающее, дающее меру и границу, из обоих является более близким и родственным благу. Но естественным и необходимым является то, что большее благо (выразимся теперь только так) господствует над меньшим благом, или что меньшее благо подчинено большему и удерживается им в пределах.

В этой аргументации содержится две предпосылки: 1) неограниченное является меньшим благом, дающее границу — большим. Впрочем, что дает нам право вмешивать сюда понятия блага и большего блага? Правда, с н а ш е й человеческой точки зрения б о л ь ш и м б л а г о м, несомненно, является т о, ч т о будет полагать неограниченному меру и цель. Стало быть, с этой же точки зрения, принцип, полагающий эту цель, также является большим благом. Ибо мы называем более благим то, без чего мы не могли бы быть, поскольку мы, разумеется, большим благом считаем то, что мы есть, чем что мы не не есть. Но в основе своей это только пристрастное воззрение и суждение. Бесспорно, таким образом, только то, что, как т е п е р ь обстоит дело, один принцип, неограниченное, ведет себя как не должное быть. Но тем самым мы вновь высказываем только факт. Конечно, он положен к а к не должное быть, а именно в некогда введенном или начатом процессе; но отсюда не следует, что п о с в о е й п р и р о д е он является [251] не должным быть, он только фактически является не должным быть. Но именно в этом и состоит вопрос: почему он фактически положен как такой. Если заключающееся в п р и р о д е обоих принципов основание могло бы быть привлечено для подчинения одного принципа другому, то оно должно было бы состоять в том, что один был бы по природе менее сущим, чем другой. Ибо естественно только то, что более слабое подчинялось бы более сильному. Но если в этом отношении имеется какое-то различие, то можно сказать, что неограниченное словно бы имеет первое и непосредственное право на бытие, дающее же границу — только второе. Ибо первое, как кажется, могло бы быть без второго, но второе не может быть без первого. Второе должно о хватить первое и прийти к нему, (*τὸ ἐπελθός*,[56] как называл ум Анаксагор), и если различие состоит в силе, то, по-видимому, сила, наоборот, находится на стороне первого; ибо он является непосредственно и из самого себя сущим, сущим без предпосылки. Но если мы вспомним о его месте, то действие ограничивающего и определяющего принципа может сначала показаться

[56] Пришедший (др.-греч.). Возможно, Шеллинг имеет в виду приписываемую *Анаксагору из Клазомен* (*ок. 496 г. до н. э. — 428 г. до н. э.*) фразу, известную, в частности, благодаря *Ипполиту Римскому* (*ок. 170 — ок. 235*): «Все вещи были вперемешку, а ум пришел и упорядочил» (Test. Fr 42, 3), (Lebedev, 1989, 515). У Ипполита стоит несколько иная форма, нежели приведенная Шеллингом, — ἐπελθὼν. Похожее высказывание можно найти и у *Диогена Лаэртского (кон. II в. — нач. III в.),* но тот использует другой глагол: ἐλθὼν. См.: (Test. Fr.1, 4), (Lebedev, 1989, 505). — *Прим. пер.*

всего лишь бесчинством. У него есть право только с е г о позиции называть злом то, со стороны чего он в с в о е м бытии чувствует нападение и борьбу. Отсюда становится ясной полная относительность понятий добра и зла с э т о й точки зрения, и что нужно достигнуть более высокой точки зрения, прежде чем можно будет применить эти понятия.

До сих пор решение может выноситься только относительно понятия б ы т и я, и, очевидно, точно так же, как мы раньше различили относительно сущее и нес у щ е е, и одну часть, а именно непознающую часть мира поставили на сторону *μὴ ὄν*, несущего (а именно не сущего собственно или в истинном смысле), познающую же часть поставили на противоположную сторону, обозначив как с у щ е е в более высоком смысле, так и здесь можно теперь сказать, поскольку речь идет не о конкретном, а о принципах, что неограниченное — это *μὴ ὄν*, дающее границу — *ὄν*, и оба они ведут себя т а к по отношению друг к другу. Но именно здесь вновь обретает значение, а именно в высочайшем смысле, учение древних и, в особенности, Платона, что несущее [252] по бытию — это не что-то более плохое и менее значительное, а именно не что-то в меньшей степени являющееся сущим, чем то, что называется с у щ и м нами, и относительно этой более высокой точки зрения мы найдем точно то же самое в уже упомянутом платоновском диалоге.[57] Неограниченное ведет себя в процессе как *μὴ ὄν*, так как в нем оно рассматривается только как подоснова, и равным образом, как материя, как вещество, но поэтому оно само по себе также является *μὴ ὄν*. Оно проявляется в процессе как не должное быть, как неправое, и постольку, как его также называли пифагорейцы, имевшие множество имен для него, как левое, а его противоположность — как правое. Но оно является левым не само п о себе, [оно таково] столь же мало, как в теле животного само по себе с е р д ц е является левым, а так, что оно только с т а н о в и т с я левым (из сравнительной анатомии известно, что только у более высоких классов животных сердце все больше и больше смещается в левую сторону). Так и тот, реальный, принцип также становится левым только в п р о ц е с с е. Несмотря на это, они не находятся в равновесии (ибо это было бы непонятно), а являются равновесомыми, эквиполлентными друг по отношению к другу.

Приведенная выше аргументация, из которой должен был в качестве необходимого следовать перевес идеального принципа, стало быть, является ложной уже в первой предпосылке, согласно которой один принцип называется меньшим благом, а другой — большим, ибо это совершенно не имеет значимости до и вне процесса.[58]

---

[57] Имеется в виду диалог Платона *Софист* (Platon, 1993, 275–345). — *Прим. пер.*

[58] В более ранних изложениях своего мировоззрения Шеллинг выводил процесс из перевеса одного принципа над другим. Теперь он также все еще придерживается этой мысли. Но теперь

Другая предпосылка состояла бы в том, что один принцип более родственен рассудку, а другой — противоположности. Но это не дает никакого права для перевеса. Ибо 1) все же остается избыточным спрашивать: почему же е с т ь разум, почему нет неразумия? Разумеется, на первый взгляд удобно с самого начала полагать разум как всеобщую субстанцию, как н е о б х о д и м о с у щ е е. Но, скорее, существование самого разума является чем-то только обусловленным, позитивным. Ибо, говоря абсолютно, почему бы противоположность не могла бы быть с тем же успехом? 2) И не является ли, с другой стороны, все-таки снова столь же неудобным, с р а з у ж е полагать разум как всеобщее сущее. Ибо если он уже является таковым, то в чем же он еще нуждается? Мы готовы и [253] должны принять, для того чтобы равно вывести движение и процесс, что разум переходит в его противоположность без всякого принуждающего основания (ибо таковое все же должно было бы предполагаться в самую первую очередь в разуме) словно бы для того только, чтобы прервать однообразие своей вечности — как правильно, собственно, говорится pour faire du temps,[59] для того, чтобы п р о в о д и т ь в р е м я и наслаждаться, восстанавливая себя в себе самом из неразумия, из противоположности.[60]

Стало быть, тот перевес идеального принципа нужно признать только в качестве фактического. И таким образом мы подходим здесь к четвертому понятию, к понятию п р и ч и н ы *κατ᾽ ἐξοχήν*,[61] т. е. причины, которая сама больше не может

такой перевес невозможно обосновать из природы принципов, ибо если рассудок также является более умным принципом из обоих, то воля все же — более сильная из обоих. И все же очевидно, что рассудок обладает перевесом над волей, отрицая таковую и возвращая ее акт в состоянии потенции. Таким образом, этот перевес, в первую очередь, всего лишь фактический, данный в процессе и подлежащий признанию в нем, но этот процесс не касается природы принципов, каковы они суть до и помимо процесса. Таким образом, в последующем дело заключается в том, чтобы искать основу этого перевеса. — *Прим. Древса*.

[59] Проводить время; букв.: чтобы делать время (фр.). Шеллинг сам сразу дает немецкий перевод этого французского выражения — um *Zeit zu machen* — проводить время, буквально также означающий: для того, чтобы делать время. — *Прим. пер.*

[60] Даже определение одного принципа как рассудка или разума не способно обосновать перевес такового над другим принципом, волей. Ибо существование разума, как глубокомысленно замечает Шеллинг, вовсе не является чем-то столь само собой разумеющимся, чтобы с тем же успехом не могла бы быть его противоположность. И все же, если разум как таковой ни в коем случае не может быть первым и изначальным, что именно поэтому он должен необходимо иметь преимущество в процессе, тогда совершенно невозможно понять, что разум должен был бы иметь повод, для того чтобы перейти из состояния потенции в состояние акта. Если алогическое имеет место, то оно становится основой для логического, чтобы то применяло себя к таковому, поскольку его собственной логической природе противоречит терпеть его наряду с собой. Впрочем, без такого алогического, которое именно поэтому само предшествует ему, логический принцип не имеет совершенно никакого основания для того, чтобы начинать процесс из себя. — *Прим. Древса*.

[61] По преимуществу (др. греч.). — *Прим. пер.*

иметь вид принципа, т. е. больше не действующей как природа или только по внутренней необходимости. Принцип, конечно, может означать также причину, по своей природе он является причиной чего-то, например, ограничивающее — причина границы или ограниченного во всех вещах. Но не наоборот, причина, которой он преимущественно является, свободная причина, которая в силу этого была названа пифагорейцами causa causarum,[62] не может называться принципом. Пифагорейцы все еще являются нашими спутниками вплоть до понятия причины *κατ᾽ ἐξοχήν*, как выясняется отчасти из их подлинных фрагментов, отчасти, в особенности, из эпизодического обсуждения этих понятий в платоновском диалоге *Филеб*.[63] Очевидно, именно Платон в том обсуждении является совершеннейшим пифагорейцем, противопоставляя *ἄπειρον* тому, что дает границу, которое он называет *πέρας*,[64] и, рассматривая третье, которое у пифагорейцев называлось *πεπερασμένον*,[65] как совместное дитя обоих, но в качестве четвертого понятия (четвертого — поскольку он считает также то, что возникло из противоположного) он полагает причину, которую он называет *νοῦς*.[66] (И, действительно, должно удивлять то, как из глубочайших корней новой философии снова получается этот

---

[62] Причина причин (лат.). Трудно сказать, каков здесь источник Шеллинга. Затруднение усиливается тем более, что Шеллинг использует латинское выражение, которое должно иметь более позднее происхождение. Существует мнение, что выражение causa causarum сформировалось в средневековье для обозначения целевой причины у Аристотеля (Galuzzo, 2012, 45), (Aristotel', 1981, 97) как в известном смысле преимущественного смысла причинности. Однако то, о чем здесь говорит Шеллинг, все же не соответствует аристотелевской целевой причине, которая может быть сопоставлена у него, скорее, с понятием должного быть, выведенным им посредством понятий неопределенного и предела. Причина, не являющаяся принципом, к рассмотрению которой переходит Шеллинг, сопоставима, скорее, с действующей причиной у Аристотеля, причем поскольку — так у Шеллинга — действие ее является *свободным*. Вместе с тем, о понимании причин Пифагором говорится: «С другой стороны, он полагает началами единицу [монаду] и неопределенную двоицу [диаду]. Из этих начала у него первое соответствует творящей и формальной причине, т. е. уму — богу, второе — страдательному и материальному, т. е. видимому космосу» (Fr. 15), (Lebedev, 1989, 473). Таким образом, здесь, если опираться на приведенное описание, нет ни выделения целевой причины как таковой, которую можно было рассматривать как causa causarum, ни, что в шеллинговском контексте не менее важно, достаточной дифференциации формальной причины, которую можно понимать как рассудок, как ограничивающее, и действующей причины как свободного творца. Стало быть, очевидно, что Шеллинг использует приписываемое им пифагорейцам выражение в своем специфическом смысле — в смысле высшей свободной причины, которая выступает причиной действия прочих принципов. — *Прим. пер.*

[63] Phil. 16 c 10 sq, (Platon, 1994, 13). — *Прим. пер.*

[64] Предел, край (др. греч.). См.: Phil. 16 c 10 sq, (Platon, 1994, 13). — *Прим. пер.*

[65] Определенное, завершенное (др. греч.). См.: «Во всяком случае очевидно, что они число принимают за начало и как материю для существующего, и как [выражение] его состояний и свойств, а элементами числа они считают четное и нечетное, из которых последнее — предельное, а первое — беспредельное….» (Met. I, 5 986 a, 15–19) (Aristotel', 1976, 76). Также: Met. I, 5, 987 a, 13–19. (Aristotel', 1976, 78). — *Прим. пер.*

[66] Ум (др. греч.). Ср. Phil. 30 c 6, (Platon, 1994, 30). — *Прим. пер.*

результат, полностью согласующийся с древнейшими и наиболее почитаемыми всеми [учениями], как он словно бы снова становится живым в последнее время). Платон называет причину *νοῦς*, словом, которое один только наш «рассудок» не выражает, поскольку оно содержит в себе определенное понятие [254] в о л я щ е г о рассудка или рассудочной в о л и . Хотя слово разум [подходит] еще меньше, и в этом отношении остается сожалеть, что немецкий переводчик Платона,[67] как правило, достойный всяческой славы, повсюду вместо *νοῦς* ставит разум, даже в том знаменитом месте, где речь идет о *νοῦς βασιλικός*[68] Зевса, который следовало бы перевести как царский разум. Правда, разум является общечеловеческим и не имеет ничего выдающегося или царского; относительно разума царь не имеет никакого преимущества перед любым другим — но то, что может означать царский рассудок, понимает каждый. Разум — это принцип всеобщего равенства, рассудок — принцип неравенства среди людей. Поэтому первый из них принадлежит народу. Народ может проявить много разума, но народ как народ никогда не проявляет рассудок. Поэтому рассудок принадлежит другой, царской стороне. Именно в этой самой связи Платон говорит: рассудок принадлежит роду причин, т. е. рассудок принадлежит всеобщему родовому понятию причины.[69] Это означает то же самое, что он не является только принципом, каковым, правда, является разум, он является причиной н е н е о б х о д и м о с у щ е г о ; ибо истинная причина, причина в собственном смысле есть только у н е н е о б х о д и м о сущего; у необходимо сущего — только принцип. Понятие причины является противоположностью понятия субстанции. Но разум является всецело субстанциальным принципом. Впрочем, довольно об этом.[70]

Т а причина, к понятию которой мы пришли теперь благодаря только факту, который, правда, уже не является фактом общего или даже уже философского сознания, а только обработанным результатом самого научного опыта — та причина, таким образом, не может быть неизвестной, ибо, очевидно, она является истинной причиной всякого действительного бытия. Стало быть, она должна иметь наименование в каждом языке. Единственное имеющееся в языке наименование, которое, как мы можем думать, соразмерно понятию такой причины, которой мы приписываем перевес субъективного над объективным, — это имя « Б о г ». Мы имеем право использовать это наименование [255] до тех пор, пока

---

[67] Ш л е й е р м а х е р . — *Прим. Древса.*

[68] Царский ум (др. греч.). См.: Phil. 30 d 1–3. (Platon, 1994, 30). — *Прим. пер.*

[69] Phil. 30 d 10–30 e 1. (Platon, 1994, 30). — *Прим. пер.*

[70] Так как основание для перевеса идеального принципа над реальным не может быть доказано из природы самих принципов и все же, очевидно, имеет место, то его следует искать в чем-то более высоком, чем принципы, и оно является тем, что Шеллинг, примыкая к античным высказываниям, обозначает в качестве причины, причины в самом высоком и самом подлинном смысле, *causa causarum*. — *Прим. Древса.*

в дальнейшем развитии понятия такой причины не найдется того, что противоречит этому наименованию. Мы ничего не присваиваем себе этим наименованием, мы ничего не предполагаем заранее; мы только называем Богом всеобщую причину, дающую субъективности перевес над объективностью, существование которой мы уже доказали фактически — как единственно оно и может быть доказано. Таким образом, вместе с понятием Бога мы не вводим никакого нового, еще не доказанного понятия. Мы только называем Богом то, что уже познали благодаря необходимому следствию, причину, которая вообще и, прежде всего, в мировом процессе в целом обеспечивает победу сначала субъективного над объективным, а в дальнейшем, стало быть, — идеального над реальным. В этой дефиниции слова «Бог», которая, бесспорно, является более реальной и включает в себя больше, чем все обычные дефиниции, мы также снова согласны с Платоном, поскольку он говорит: Бог — причина не [просто] блага, а большего блага.[71] Ибо мы можем с теперешней точки зрения, с которой мы познали ту возвышающуюся надо всем причину, — с человеческой точки зрения, — мы, пожалуй, можем назвать тот перевес, который дан духовному над недуховным, большим благом; мы только не должны абстрактно, т. е. до и вне процесса, противопоставлять друг другу сами принципы. И все-таки особенность платоновской дефиниции заключается не в том, что он в о о б щ е причиненное Богом называет большим благом, а в том, что он называет его не благом, а большим благом, схватывая, таким образом, в этом объяснении одновременно и преодоленную противоположность. Если в качестве причины блага рассматривают Бога, то этим также и ограничиваются, и далее ничего не делают, — или, скорее, сам Бог далее уже ничего делает.

Из этого — все же пока еще чисто предварительного, т. е. еще долго не будущего исчерпанным — разъяснения, быть может, теперь получится также понять, в каком смысле Бог может быть назван абсолютным тождеством субъективного и объективного, или идеального и реального, или даже конечного и бесконечного. А именно, не в том смысле, в каком он является тем только субстанциальным, которое как [256] *ἀόριστος δυάς* является неопределенно колеблющимся между субъектом и объектом. Но он является единством субъективного и объективного в качестве п р и ч и н ы, а именно вместе с тем явным определением, что единство это таково, что он сообщает одному принципу перевес над другим. Точно также обстоит дело с тождеством бесконечного и конечного, если под бесконечным понимают *ἄπειρον*, а под конечным, как Платон под *πέρας*, — п о л а г а ю щ е е конечность, границу. Но и это н е имеет смысла того субстанциального тождества бесконечного и конечного, которое находится только в совместном произведении обоих принципов. В смысле же п р и ч и н ы то тождество мыслится, только если оно определяется как п о л а г а ю щ е е о б о и х — в качестве как безграничного в бытии, так и причины, полагающей его ограничение.

---

[71] Возможно, Шеллинг имеет в виду: Tim. 30 b 4–6. (Platon, 1994, 434). — *Прим. пер.*

Но тем самым теперь противоположность, которая ранее была между двумя принципами, положена в саму причину. Одна и та же причина полагает о б о и х, неограниченное и ограничение. — Ибо только здесь мы достигли наивысшей, но одновременно и самой рискованной точки этого текущего исследования.[72]

Пожалуй, каждому, кто был способен свободным взглядом рассматривать бытие, должно из предшествующего стать ясным, что существование всех конечных вещей покоится на том основании, что оно находится посередине между неограниченной объективностью и ограничивающей субъективностью. Нужно было также сразу же узнать, что во всяком бытии неограниченное и ограниченное или (если первое определить как позитивное, второе — как негативное), что [они], стало быть, во всяком бытии держатся рядом, являются связанными. Но теперь нельзя это предшествующее или предполагающееся в е щ а м единство, по отношению к которому сами они являются только модификациями или конкретными представлениями, это единство нельзя рассматривать ни как только субстанциальное, а значит, как негативное, ни как актуальное, каузальное, а значит, как позитивное. Возможно, только негативное единство можно было бы вывести следующим образом. Неограниченное, после того, как оно выступило как таковое, разумеется, находится в противоположности с ограничивающим, и наоборот, [257] ограничивающее противоречит е м у, оба ведут себя как позитивное и негативное, как Да и Нет; ибо ограничивающее является отрицающим неограниченное как таковое. Но если помыслить неограниченное еще в состоянии недействительности, только возможности или потенциальности, то между ним и ограничивающим нет никакого противоречия; оба суть друг в друге и благодаря этому их бытию друг в друге они производят еще только ничто, словно бы ноль всякого действительного бытия. Таким образом, теперь установлено, что если бы это единство, предшествующее действительному бытию, было только небытием — только нулем, — противоположности (это, как Вы видите, следовало бы назвать негативным единством), то невозможно было бы понять, как и за счет чего противоположности дается повод для того, чтобы выступить и стать действительной. Между небытием противоположности и ее бытием не было бы ничего в середине, с помощью чего ее можно было бы объяснить, переход был бы совершенно случайным. Можно было бы попытаться обернуть дело и сказать, что, наоборот, случайным является единство, — мы полагаем единство только на один момент, ровно настолько, насколь-

[72] Этой абсолютной причиной является Бог, и Бог является абсолютной причиной постольку, поскольку он, в качестве него, стоя над принципами, дает возможность последним быть запущенными в процесс. Таким образом, он является абсолютным тождеством субъективного и объективного, идеального принципа и реального принципа, рассудка и воли, но не, подобно абсолютному духу, в качестве совместного порождения обоих, т. е. как носитель или субъект таковых в состоянии актуальности, но до и помимо всякого акта, не как единство связи обоих, а как их исходное единство, как prius их дифференции или их различия в процессе — тем, что именно поэтому ранее Шеллинг обозначил как абсолютную индифференцию, как первоосноу или как безосновное. — *Прим. Древса.*

ко необходимо, чтобы за счет этого возникла противоположность; в своем возникновении о н а предполагает свое собственное небытие. Но если единство, предшествующее противоположности, является всего лишь его небытием, то это единство больше не может утверждаться п о с л е э т о г о в действительной противоположности, оно полностью теряется в противоположности и более не наличествует. Таким образом, однажды в о з н и к а ю щ а я противоположность является полностью лишенной единства, и либо не понятно, как в таком случае оба принципа держатся друг друга, не отпуская один другого, и не расходятся совершенно, либо, когда вынуждены сказать (хотя и не имеют возможности этого объяснить), но когда все же вынуждены с к а з а т ь, дескать, с обоими принципами происходит так, что каждый удерживает и не отпускает свою противоположность, то потом противоположность также оказалась бы лишенной единства, т. е. такой, которая снова не имела бы над собой никакой власти, определяющей ее саму, дающей ей самой меру. В качестве таковой сама она снова была бы также лишенной определений, т. е. безграничной, тогда как неограниченное может быть только неограниченным, ограничивающее столь же безусловно полагает только границу. Стало быть, это была бы слепая, не руководимая никаким рассудком борьба, в которой как раз и возникло бы то, что [258] могло бы возникнуть. Это воззрение, которое с легкостью опознают в некотором типе натурфилософии, который явно делает ноль принципом, из которого оно выводит + (позитивного) и — (негативного), воззрение это приводило поэтому к системе слепого, совершенно бессмысленного возникновения. Даже если установлено, так сказать, что оба принципа противопоставлены друг другу т а к и м о б р а з о м, что один попеременно допускает победу другого, подобно тому, как в системе парсов существует договоренность между Ормуздом и Ариманом, согласно которой 3000 лет господствует один, затем 3000 лет — другой, то должно быть так, что, если это господствующее существование никогда не могло бы привести к полному уничтожению другого, то все же постоянная смена двух разных творений становилась бы очевидной. Когда господствовал один, творения другого должны были бы исчезнуть. Было бы бессмысленным мыслить связь негативного единства таким образом; единство д о л ж н о быть позитивным.[73]

[73] То обстоятельство, что действительность покоится на противоположности двух принципов, предполагает более высокое единство, по отношению к которому оба принципа ведут себя как только атрибуты, а отдельные действительные вещи — как модификации. Если понимать это более высокое единство как только негативное, как только небытие противоположности принципов, то оно было бы потеряно вместе с выступлением противоположности, и то, что противостоящие друг другу принципы остаются объединенными, было бы непостижимым. До этого момента можно согласиться с Шеллингом. Запутывающим является только то, что Шеллинг считает, что в любом случае переход следует рассматривать как абсолютно случайный и противится этому, хотя все же он даже начало процесса выводит из первособытия. Запутывает также то, что он представляет это так, как если бы более высокое, возвышающееся над принципами единство намеренно обосновывало противоположность атрибутов, и в качестве

Если неограниченное является в процессе не д о л ж н ы м быть и все же сущим, если оно положено, но положено не д л я э т о г о, а для того только, чтобы стать преодоленным, то очевидно, что неограниченное может быть положено только благодаря причине, которая способна желать нечто в качестве только средства (поскольку з д е с ь ограниченное, очевидно, является только средством). Ибо ничто не может желать с е б я с а м о г о только в качестве средства. Все желает, насколько возможно, само быть целью. Если бы неограниченное было бы самостоятельным принципом, уничтожающим своим выступлением всякое предшествующее единство, тогда его нельзя было бы трактовать в качестве средства. Т о, ч т о оно в процессе является средством, т. е. относительно несущим, и все же сущим, это, таким образом, намекает на то, что оно положено некоторой причиной, которая вообще может удерживать средство и цель, которая все же может желать собственно н е желанное (таково средство), которая может удержаться *в* этом противоречии (желать то, чего она, собственно, не желает), — короче говоря, которая является свободной причиной, действующей намеренно, и именно поэтому — п о з и т и в н ы м единством обоих принципов, которое утверждается в противоположности и противоречии обоих и всегда остается Господом таковых. Одна и та же причина является причиной неограниченности и ограниченности бытия. Это противоречие, которое мы в ы н у ж д е н ы положить в высшую причину, [259] это противоречие все же показывает уже, что она не может быть только с у б с т а н ц и а л ь н ы м принципом. Ибо субстанциальный принцип может делать только сообразное своей природе, он не может делать н е ч т о и желать противоположность этого — например, неограниченное может только желать быть неограниченным. Та причина, которая равным образом может желать неограниченное как его ограничение, та причина может быть только сверхсубстанциальной, абсолютно свободной причиной.[74]

После того как мы теперь пришли именно к этому, мы должны перейти к новой рефлексии.

рассудка, парящего над противоположностями, руководило бы борьбой ради определенной цели, т. к. мы знаем, что единственно рассудочным во всем деле является второй принцип, и о рассудке над рассудком, очевидно, не может быть и речи. Та натурфилософия, которая делает нуль принципом, — это натурфилософия О к е н а. — *Прим. Древса.*

[74] Разумеется, то обстоятельство, что неограниченное позволяет использовать себя как средство в процессе, предполагает более высокое, охватывающее единство, позитивное единство обоих принципов, «которое утверждается в противоположности и противоречии обоих и всегда остается Господом таковых». Нельзя также ничего возразить против того, когда оно, будучи обозначенным в качестве «свободного», в качестве перехода из потенции воли к акту воления или начинанием процесса является абсолютно лишенным основы. Но когда Шеллинг представляет его одновременно как «намеренно действующее», то это противоречит только что сформулированному понятию свободы и вносит понятие рассудка в сферу, которая превосходит рассудок в той же мере, что и волю. — *Прим. Древса.*

Aristotel'. (1976). *Sochineniya v chetyrekh tomakh*. *T. 1*. [Works in Four Volumes. Vol. 1]. Moscow: Mysl'. (in Russian).

Aristotel'. (1981). *Sochineniya v chetyrekh tomakh*. *T. 3*. [Works in Four Volumes. Vol. 3]. Moscow: Mysl'. (in Russian).

Berkli, Dzh. (1978). *Sochinenniya* [Works]. Moscow: Mysl'. (in Russian).

Booth, E. (2000). Leibniz and Schelling. *Studia Leibniziana*, 32, 86-104.

Dekart, R. (1994). *Sochineniya v dvukh tomakh*. *T. 2* [Works in Two Volumes. Vol. 2]. Moscow: Mysl'. (in Russian).

Drews, A. (1897). *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik.* Freiburg im Breisgau, Leipzig, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).

Galuzzo, G. (2012). *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics.* Leiden, Boston: Brill.

Gippokrat. (1944). *Sochineniya v trekh tomakh*. *T. 2*. [Works in Three Volumes. Vol. 2]. Moscow: Medgiz. (in Russian).

Goethe, J. W. (2005). *Werke, Kommentare und Register*. Bd. 14. Naturissenschaftliche Schriften II, Materialen, Register. München: C.H. Beck.

Hartmann, E. V. (1896). *Kategorienlehre*. Leipzig: H. Haacke.

Hegel, G. W. F. (1836). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. 3. Berlin: Dunker und Humblot.

Kant, I. (1964). *Kritika chistogo razuma*. *Sochineniya v shesti tomakh. T. 3* [Critique of Pure Reason. Works in six volumes. Vol. 3]. Moscow: Mysl'. (in Russian).

Lebedev, A. V. (Eds.). (1989). *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov*. *Chast' I. Ot epicheskikh kosmogonii do vozniknoveniya atomistiki* [The Fragments of Early Ancient Greek Philosophers. Part One. From the Epical Cosmogonies to the Rise of Atomistic]. Moscow: Nauka. (in Russian).

Leibnits, G. V. (1982). *Sochineniya v chetyrekh tomakh*. *T. 1.* [Works in Four Volums. Vol. 1]. Moscow: Nauka. (in Russian).

Leibnits, G. V. (1989). *Sochineniya v chetyrekh tomakh*. *T. 4.* [Works in Four Volums. Vol. 4]. Moscow: Nauka. (in Russian).

Leinkauf, Th. (1998). *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition: Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*. Münster: Lit.

Mal'bransh, N. (1999). *Razyskaniya istiny* [Investigations of the Truth]. Saint Petersburg: Nauka. (in Russian).

Marquet, J.-F. (1985). Schelling et Descartes. *Les Études philosophiques*, 2, 237–250.

Platon. (1993). *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh. T. 2.* [Collected Papers in Four Volumes. Vol. 2]. Moscow: Mysl'. (in Russian).

Platon. (1994). *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh. T. 3.* [Collected Papers in Four Volumes. Vol. 3]. Moscow: Mysl'. (in Russian).

Plutarch. (1895). *Moralia*. Leipzig: Teubner.

Plutarkh. (2008). *Sochineniya* [Works]. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University Publ. (in Russian).

Rezvykh, P. V. (2003). Pozdnii Shelling i Kant [The Late Schelling and Kant]. In *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [Yearbook of History of Philosophy] (280-303). (in Russian).

Rezvykh, P. V. (2004). Rannii Shelling i Kant [The Early Schelling and Kant]. In *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [Yearbook of History of Philosophy] (250-278). (in Russian).

Schelling, F. W. J. (1861). *Sämmtliche Werke*. I. Abteilung. Bd. X. Stuttagert und Augsburg: J. G. Gotta'scher Verlag.

Schelling, F. W. J. (1994). *Timaeus*. (1794). Stuttgart — Bad-Cannstatt: Frommann-Holzbog.

Shelling, F. V. I. (1989). *Sobranie sochinenii v dvukh tomakh. T. 2.* [Collected Papers in Two Volumes. Vol. 2]. Moscow: Nauka. (in Russian).

Shelling, F. V. I. (1998). *Idei k filosofii prirody kak vvedenie v izuchenie etoi nauki* [Ideas for a Philosophy of Nature as an Introduction into this Science]. Saint Petersburg: Nauka. (in Russian).

Shelling, F. V. I. (1999). *Sistema mirovykh epokh* [The System of the Ages of the World]. Tomsk: Vodolei. (in Russian).

Shelling, F. V. I. (2000). *Filosofiya otkroveniya. T. 1.* [Philosophy of Revelation. Vol. 1]. Saint Petersburg: Nauka. (in Russian).

Shelling, F. V. I. (2014). *Izlozhenie moei sistemy filosofii* [Presentation of My System of Philosophy]. Saint Petersburg: Nauka. (in Russian).

Shelling, F. V. I. (2013a). Traktat ob istochnike vechnykh istin [On the Source of Eternal Truths]. *Einai. Voprosy filosofii i teologii* [Einai. The Questions of Philosophy and Theology]. 1/2, (3/4), 154–207. (in Russian).

Shelling, F. V. I. (2013b). *Filosofiya mifologii. T. 1.* [Philosophy of Mythology. Vol. 1]. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University Publ. (in Russian).

Spinoza, B. (1999). *Sochineniya v dvukh tomakh*. T. 1. [Collected papers in Two Volumes. Vol. 1]. Saint Petersburg: Nauka.