

**А. Б. Паткуль**

Санкт-Петербургский государственный университет  
a.patkul@spbu.ru

### **БЫТИЕ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ И ШЕЛЛИНГА<sup>1</sup>**

В статье произведено сравнение толкования бытия у Гегеля и Шеллинга. В своей системе Гегель рассматривает бытие в двух перспективах: в феноменологии и логике как лишенное содержания. Шеллинг критикует такое недифференцированное понимание бытия, считая, что бытие всегда различается на субъектное и предметное бытие. Предметному бытию предшествует действительное существование субъекта.

**Ключевые слова:** бытие, сущее, сущность, существование, метафизика, немецкий идеализм, Гегель, Шеллинг.

**Andrei B. Patkul**

St. Petersburg State University

### **BEING IN THE PHILOSOPHY OF HEGEL AND SCHELLING**

The comparison of Hegel's and Schelling's views on the being is realized in the article. In his system, Hegel treats it in two perspectives, namely phenomenological and logical ones. However, in the both cases Being is destitute in content. Schelling believes that it is not an indifferent abstraction but it is always differentiated in subjective being and objective being. In his opinion, the actual existence is primary to any objective being.

---

<sup>1</sup> Данная статья представляет материалы одноименного доклада, прочитанного в Институте философии Санкт-Петербургского государственного университета 23 декабря 2016 года в рамках цикла историко-философских семинаров «Дух Реформации и стратегии европейского философствования», приуроченных к 500-летию начала Реформации.

**Key words:** Being, that-which-is, essence, existence, metaphysics, German idealism, Hegel, Schelling.

*Введение*

Классический немецкий идеализм после Канта — очень разноплановое философское явление, которое, при всех значительных исторических трансформациях, до сих пор продолжает определять возможный горизонт философских исследований как в историографическом, так и в систематическом отношениях. Такое его влияние на последующую философию имеет место также и там, где это влияние стараются не замечать, и там, где теоретическую значимость философии такого рода отрицают вовсе. Пожалуй, более всего желание дистанцироваться касается тех версий послекантовского идеализма, которые традиционно характеризуются как, с одной стороны, объективный идеализм, а с другой, — как абсолютный идеализм. Справедливости ради надо отметить, что не со вчера имеет место отрицание философской релевантности не только этих образцов идеализма, но и так называемого субъективного идеализма, и, что, наверное, является наиболее показательным, критического начинания Канта, только и делающего возможным все перечисленные виды идеализма. В любом случае, те его версии, которые были упомянуты здесь первыми и которые, с лёгкой руки Э. Гуссерля, могут быть объединены под общей рубрикой «романтического идеализма», претендующего на создание научной философии, раскрывающей абсолютное как оно есть само по себе, более всего уязвимы для критики и даже пренебрежения со стороны современного философского сознания.

Действительно, недоверие сейчас могут вызывать не только общая претензия этих образцов на научное познание и выражение абсолютного, как оно есть само по себе, но и многочисленные частности исполнения этой претензии. Так, авторы этих концепций, очевидно,

при разработке натурфилософских частей своих систем ориентировались на уже давно устаревшие данные естественных наук, применяя вместе с тем к этим данным недопустимые в естествознании спекулятивные методы, их историографическая эрудиция значительно уступала таковой современного действенно-исторического сознания, откуда проистекает ставшее уже стандартом для последующей философии, особенно немецкой, легкомысленно-произвольное отношение к философской традиции, прежде всего, — к до-кантовской философии. Нередко авторы — а здесь и далее под ними будут иметься в виду Г. В. Ф. Гегель и Ф. В. Й. Шеллинг — этих систем выглядят сейчас достаточно курьезными писателями, совершенно случайно, в силу интеллектуальной моды, занявшими место в серьезной академической философии, но на деле являющимися всецело популярными, лишь пытающимися замаскировать свой популизм громоздким способом выразить мысли.

На наш взгляд, гораздо продуктивней было бы не видеть в «романтических» идеалистах случайных авторов, давно уже выброшенных на обочину истории философии, которая словно бы свернула со своего столбового пути на участке от Юма до Рассела и долго искала тропу по болотам немецкой философии, чтобы вновь вступить на него, или же, напротив, непреодолимую вершину всей истории философии, а выявить те мотивы, волновавшие немецких классиков, которые до сих пор, пусть и в значительном преломлении, вынуждены оставаться предметом беспокойства — возможно, мнимого — философского мышления. Показательным примером в этой связи может служить, скажем, трактовка сущности философии и ее предмета у Гегеля для критического обсуждения границ позитивизации философии в феноменологии Гуссерля у Ойгена Финка, доступное сегодня русскоязычному читателю.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Финк О. Элементы критики Гуссерля // Логос. Литературно-философский журнал. № 1, 2016. С. 47–60.

Здесь же, пожалуй, уместнее будет остановиться на другом топике, имевшем важное значение для «романтических» идеалистов, — на проблеме бытия. И хотя, если следовать хайдеггеровскому видению телоса истории философии, немецкий идеализм не только не поставил собственно вопроса о бытии и его смысле, но и внес значительную лепту в упущение этого вопроса, нельзя оспаривать и того, что бытие, — возможно, не в хайдеггеровском смысле термина — было предметом прямого интереса представителей немецкой классики. Не исключено, что как тема специального философского интереса оно вообще было воспроизведено в современной мысли благодаря немецкому идеализму и — все же — во многом увидено здесь именно в его оптике. Это обстоятельство диктуется уже кантовской модификацией вопроса о бытии, которая получает критическую рефлексию в системах «романтического идеализма», в их претензии на знание абсолютного особенно заинтересованных в теме бытия.

В связи с этим в настоящей статье будет дан предварительный и краткий анализ понимания бытия у Гегеля и Шеллинга, произведено сравнение полученных в ходе его результатов, а также намечены основные пути осмысления значимости идеалистического понимания бытия для нынешней философской ситуации.

#### *Бытие в системе Гегеля*

Итак, можно констатировать, что в гегелевской системе бытие осмысляется в двух методологических модальностях: 1) феноменологически и 2) логически. В обоих случаях это одно и то же бытие, взятое сначала как предмет конечного сознания, отличного от своего предмета, а во втором случае — как мыслимое абсолютным мышлением, т. е. таким мышлением, в котором противоположность сознания и его предмета оказывается снятой. Конечно же, различие таких модальностей не является совершенно безобидным и ничего не добавляющим

к пониманию трактовки бытия в гегелевской версии идеализма, но оно вместе с тем и не исключает того обстоятельства, что бытие в обеих модальностях сохраняет тождественные характеристики, точнее говоря, обнаруживает отсутствие таковых в качестве пустоты своего содержания.

Исходно в системе абсолютного идеализма бытие заявляет о себе в науке феноменологии духа. Здесь появление и научное раскрытие бытия упреждено специфическими условиями данности бытия конечному сознанию, а именно спецификой сознания, его предмета и их взаимного отношения. Эти корреляции в их совокупности Гегель обозначает в качестве *чувственной достоверности*. Таковая же характеризуется им как *непосредственное знание непосредственного*. Непосредственным оказывается, однако, еще не само бытие как знаемое, а сущее; сама же чувственная достоверность является непосредственным знанием сущего. Бытие, таким образом, оказывается, с одной стороны, принципиально коррелятивным чувственности, но с другой стороны, способ корреляции предполагает уже введенность бытия в первичную структуру чувственной достоверности. В феноменологии Гегеля сущее оказывается только достоверной для чувства непосредственностью, бытие же — его истинной непосредственностью. Сущее и бытие противостоят друг другу как, соответственно, достоверность и истина.

Так, по мысли Гегеля, чувственная достоверность — так, как она непосредственно видит сама себя, — является изначально видимостью богатейшего познания, из которого еще ничего не упущено. Но внутреннее движение знания в самой чувственной достоверности, ее же собственный опыт, показывают, что на деле она оказывается самым бедным знанием; и в этой его бедности и состоит его истина. Эта бедность заключается в том, что по истине чувство в любом сущем, и, по видимости, столь многообразном сущем, может знать только одно — то,

что оно *есть*, т. е. его бытие. Гегель пишет: «Но на деле эта *достоверность* сама выдает себя за истину самую абстрактную и самую бедную. О том, что она знает, она говорит только: оно *есть*; и ее истина заключается единственно в *бытии* вещи (Sache)». <sup>3</sup> Более подробно истину знания чувственной достоверности он описывает так: «...вещь *есть*, и она *есть* только потому, что она *есть*; она *есть*, — это то, что существенно для чувственного знания, и это чистое *бытие* или эта простая непосредственность составляет истину вещи». <sup>4</sup>

Но именно такое положение дел выявляет то исходное противоречие, которое, согласно Гегелю, уже заключено в исходной структуре чувственной достоверности: с одной стороны, образом бытия для нее оказывается «это», чье бытие оно всякий раз знает в своей истине, но с другой стороны, истина бытия состоит в том, что бытие этого вот сущего *есть* точно такое же бытие, как и бытие любого другого сущего, чувствуемого чувственной достоверностью.

*Бытие как истина чувственной достоверности есть всеобщее чистое наличие чувствуемого сущего как всегда единичного.*

Иными словами, наличие сущего феноменологически *есть* «*есть*» всегда этого вот сущего, но вместе с тем «*есть*» этого вот чувствуемого сущего *есть* точно такое же «*есть*», как и «*есть*» любого другого чувствуемого сущего. Именно как «*есть*» бытие *есть* уже нечто всеобщее, которое может быть различено при чувствовании только в зависимости от того, бытие какого этого вот чувствуемого сущего оно *есть*. Но это различие *есть* только различие чувства, т. е. достоверности, а не истины знания. Само же знающее высказывание чувственной достоверностью бытия относительно некоторого этого вот сущего

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Г. Шпета. М.: Наука, 2000. С. 54 (Серия «Памятники философской мысли»).

<sup>4</sup> Там же.

есть высказывание всеобщего: даже феноменологически бытие *предстает как бытие вообще*. Так оно обнаруживает своеобразную феноменологическую диалектику чувствования: *бытие как истина знания чувственной достоверности есть прехождение каждого этого вот чувствуемого сущего во всеобщности чистого наличия*. Устойчивое же в этом прехождении наличествование уже предзадано самим характером абсолютного как абсолютно знающего себя знания, в виду которого чувственная достоверность только и показывает себя как непосредственное знание непосредственного.

Напротив, в сфере логического бытие не предполагает различия сознания и предмета, а значит, различия достоверности и истины. Здесь оно дано как мыслимое — и мыслимое абсолютным образом. В качестве такового оно трактуется Гегелем как *чистое бытие*.

Бытие как чистое бытие составляет самое начало науки логики. Нельзя не согласиться с А.Л. Доброхотовым, который утверждает: «В системе Гегеля бытие как категория занимает вполне определенное место, и это обуславливает характер ее функционирования».<sup>5</sup> Чистое бытие оказывается способным составлять начало логического, поскольку оно само заведомо берётся уже как мысль, а именно как чистая мысль. Это, в свою очередь, означает, что бытие здесь заведомо мыслится как логическое определение, как характеристика абсолютным образом сущего абсолютного мышления, мыслимая им относительно себя самого. Таким образом, то, как бытие вводится в порядок науки логики, показывает, что оно мыслится Гегелем из принципиального тождества бытия и мышления. Причём здесь надо оговорить, что само это тождество понимается философом особым образом — как тождество спекулятивное, т. е. как тождество тожде-

---

<sup>5</sup> Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. М.: Издательство Московского университета, 1986. С. 220.

ства и нетождества бытия и мышления. Так или иначе, Гегель пишет: «Чистое бытие образует начало, потому что оно в одно и то же время есть и чистая мысль, и неопределенная простая непосредственность, а первое начало не может быть чем-нибудь опосредствованным и определенным».<sup>6</sup>

Но, с другой стороны, то обстоятельство, что бытие берется у Гегеля как мысль, в виду спекулятивного тождества бытия и мышления, означает, что *бытие заведомо трактуется как логическое бытие*, т.е. в известном смысле как редуцированное к логическому бытие, как логическое определение мышления, понятого как по себе сущее. Важным при этом является и тот момент, что, хотя бытие и выступает как начало логики, само заведомое понимание его как логического предполагает упреждающее обоснование его логического характера. Так, Б.Г. Нуржанов отмечает: «Гегелевское «бытие» как начало логики — это специфическое, «логическое» бытие; бытие, помещенное в предварительно подготовленное универсальное пространство логики».<sup>7</sup> Интересно, что такая подготовленность введения бытия в сферу логического в самом логическом не упраздняется, так, что, будучи уже введенным в эту сферу, бытие может выступать в качестве непосредственного. Но эта непосредственность на деле представляет собой снятие всей тотальности возможных логических опосредствований. И такое снятие предполагает в гегелевской системе двоякую перспективу: 1) через получение понятия логического благодаря разворачиванию гештальтов сознания вплоть до упразднения противоречия между сознанием и предметом в абсолютном знании, в котором реализуется

<sup>6</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Мысль, 1974. С. 217 (Серия «Философское наследие»).

<sup>7</sup> Нуржанов Б. Г. Диалектика Гегеля. Бытие и свобода. Алма-Ата: Гылым, 1992. С. 89.

понятие логического; 2) через экспликацию всех и абсолютно всех определений логического вплоть до абсолютной идеи, первым мыслимым определением которой и оказывается чистое бытие. В обоих случаях экспликация науки, феноменологии или логики, обосновывает то, что уже — как абсолютное — предпосылается понятию как снятие опосредствований непосредственному. В первом случае это происходит прогрессивно, во втором — регрессивно. Относительно первого случая автор «Науки логики» заявляет: «Начало есть логическое начало, поскольку оно должно быть сделано в стихии свободно для себя сущего мышления, в чистом знании. Опосредствовано оно, стало быть, тем, что чистое знание есть последняя, абсолютная истина сознания».<sup>8</sup> Во втором же случае логическое движение вперед от чистого бытия к абсолютной идее есть равным образом и движение вспять, в основание: «Нужно признать весьма важной мысль (более определенной она будет в самой логике), что движение вперед есть возвращение назад в основание, к первоначальному и истинному, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало».<sup>9</sup>

В любом случае, оба эти движения подводят к тому, чтобы бытие могло бы быть понято как логическое и в таком качестве получило характеристику неопределенного непосредственного. Гегель говорит о нем следующее: ««Бытие есть неопределенное непосредственное. Оно свободно от определенности по отношению к сущности, равно как и от всякой определенности, которую оно может обрести внутри самого себя. Это лишенное рефлексии бытие есть бытие, как оно есть непосредственно лишь в самом себе».<sup>10</sup> Более же подробно бытие в его неопределенности и непосредственности описывается

---

<sup>8</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 125 (Серия «Философское наследие»).

<sup>9</sup> Там же. С. 127.

<sup>10</sup> Там же. С. 139.

философом так: «Бытие, чистое бытие — без всякого дальнейшего определения. В своей неопределенной непосредственности оно равно лишь самому себе, а также не неравно в отношении иного, не имеет никакого различия ни внутри себя, ни по отношению к внешнему. Если бы в бытии было какое-либо различимое определение или содержание или же оно благодаря этому было бы положено как отличное от некоего иного, то оно не сохранило бы свою чистоту. Бытие есть чистая неопределенность и пустота. В нем нечего созерцать, если здесь может идти речь о созерцании, иначе говоря, оно есть только само это чистое, пустое созерцание. В нем также нет ничего такого, что можно было бы мыслить, иначе говоря, оно равным образом лишь это пустое мышление. Бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле ничто и не более и не менее, как ничто».<sup>11</sup> Из приведенного пояснения аналитически можно получить следующее. 1) Бытие равно себе самому. 2) Бытие не неравно по отношению к иному. 3) В бытии нет внутреннего различия. 4) В бытии нет различия по отношению ко внешнему. 5) Бытие есть пустота. 6) Бытие есть само пустое созерцание. 7) В бытии нечего мыслить. 8) Бытие есть само пустое мышление. 9) Бытие как неопределенное непосредственное и пустое созерцание тождественно ничто.

Следует обратить внимание теперь на последний из перечисленных пунктов: оказывается, что, согласно Гегелю, чистое бытие как начало логики и — как такое — неопределенное непосредственное тождественно чистому ничто. Он сам специально акцентирует это с помощью следующей формулы: «Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же».<sup>12</sup>

Такое определение — как тождественность ничто — демонстрирует именно логический характер бытия в гегелевской системе: тождество между чистым бытием

<sup>11</sup> Там же. С. 139–140.

<sup>12</sup> Там же. С. 140.

и чистым ничто устанавливается здесь именно на основании совпадения их предикатов, т. е. логических характеристик, точнее совпадение их отсутствия как у чистого бытия, так и у чистого ничто. Но само их понимание как «места» для характеристик уже присутствует у Гегеля. Показательно, что этому философу легче удается установить именно тождество чистого бытия и чистого ничто на основании отсутствия любого содержательного «что» у того и у другого, но не их различие, которое ведь «интуитивно» понимается, но едва ли может быть помыслено логически, т. е. едва ли может быть найден хотя бы один сущностный предикат, посредством которого они бы различались. Гегель и сам сознается в этом: «Но так как различие здесь еще не определилось, ибо бытие и ничто суть именно непосредственные, то оно здесь невыразимо (*das Unsagbare*), есть одно лишь мнение».<sup>13</sup>

В итоге можно утверждать, что у Гегеля бытие — и в феноменологической, и в логической перспективе, хотя и в каждой из них при разных условиях — оказывается первой абстракцией уже предположенного абсолютного сущего, понятого как логическое, сообразно этому, бытие у него берется как имеющее характер логического предиката, который, взятый абстрактно, сам лишен каких бы то ни было предикатов.

#### *Бытие в философии Шеллинга*

Наверное, лучше всего особенность шеллинговской трактовки бытия можно понять в контексте его различения негативной (логической) и позитивной (исторической) философии, стало быть, и его критики системы Гегеля как завершенного воплощения негативной философии. Многое из его критики чисто рациональной, негативной философии может быть применено и к пониманию бытия в ней, т. е. к трактовке бытия как только логическо-

---

<sup>13</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. С. 220.

го, хотя и совершенно пустого, определения. Предварительно можно зафиксировать два решающих упрека Шеллинга в адрес негативной философии, которая исторически формируется уже в философии Рене Декарта и только кульминирует у Гегеля. 1) Негативная философия подменила исходный философский вопрос о первом в природе вещей вопросом о первом для меня, философствующего, редуцировав тем самым все тематическое богатство философского исследования к конечной субъективности. При этом ключевой характеристикой таковой, благодаря Декарту, оказывается автономия, «... особенно в послегегелевской истории философии, где декартовская традиция оказывается наиболее влиятельным обоснованием автономии мыслящего *его*».<sup>14</sup> 2) Философия такого рода подменила действительное бытие понятием бытия, вообще редуцировала рассмотрение сущего к исследованию его эссенциальной стороны, ближайшим следствием чего оказалась заявляющая о себе у Декарта трактовка бытия Бога как необходимого, а именно, необходимо вытекающего из его понятия. В этой связи усилия Шеллинга по осмыслению бытия в рамках классической идеалистической философии могут быть поняты как попытка реабилитации экзистенциальной стороны бытия.

Более определенно можно реконструировать следующие тезисы о бытии в шеллинговской мысли.

*Во-первых*, в противовес Гегелю, Шеллинг настаивает на том, что бытие не может браться как абстракция бытия вообще. Согласно ему, *бытие изначально может быть либо чисто субъектым бытием, либо чисто предметным*. Сам этот мыслитель, критикуя Гегеля, говорит следующее: «*Что первая мысль есть чистое бытие, доказывается Гегелем тем, что из этого понятия, мыслимого в его чистоте и полной абстракции, ничего исключено быть*

<sup>14</sup> Malyshkin E., Shipovalova L. Before Objectivity. The Concept of Distributive Knowledge in Early Modern Metaphysics // *Problemos*. Vol. 89, 2016. P. 132.

не может — оно есть самая чистая и непосредственная достоверность или сама чистая достоверность, еще без какого-либо содержания, то, что предпослано всякой достоверности... Что же касается мнимой необходимости мыслить бытие вообще и в бытии всякое бытие, то эта необходимость совершенно не обоснована, так как мыслить бытие вообще невозможно, ибо бытия без субъекта нет, напротив, бытие всегда и необходимо есть определенное либо лишь сущностное, возвращающееся в сущность, с нею тождественное, либо предметное бытие — различие, полностью игнорируемое Гегелем. Из первой мысли предметное бытие исключено уже по самой своей природе; оно может лишь противостоять другому, что выражено уже в самом слове «предмет» (*Gegenstand*), или быть положенным лишь для того, для кого оно есть предмет (*Gegenstand*). Бытие такого рода может быть, следовательно, лишь вторым. Из этого следует, что бытие первой мысли могло бы быть лишь непредметным, только сущностным, чисто изначальным, посредством которого не положено ничего, кроме субъекта. Тем самым бытие первой мысли есть не бытие вообще, а уже определенное бытие. Под бытием вообще, под совершенно неопределенным бытием, из которого Гегель, как он утверждает, исходит, можно понимать лишь то, что не есть ни сущностное и ни предметное, которое, однако, непосредственно свидетельствует о том, что в нем в самом деле ничего не мыслится (родовое понятие бытия, полностью относящееся к области схоластики)».<sup>15</sup>

Данный довольно развернутый пассаж, безусловно, очень труден для интерпретации и оценки того, насколько изложенная в нем критика гегелевского понимания бытия адекватна. В любом случае, очевидно, что изначальное бытие не может быть иным, кроме как быти-

---

<sup>15</sup> Шеллинг Ф. В. Й. К истории Новой философии (Мюнхенские лекции) / Ф. В. Й. Шеллинг. Сочинения: в 2-х тт. / Пер. с нем. М. И. Левиной и А. В. Михайлова. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 501–502 (Серия «Философское наследие»).

ем субъекта, бытие же предмета, который есть предмет именно для субъекта, всегда вторично, а потому не может быть включено в первичное бытие субъекта, составляющего сущность.

Во-вторых, бытие у Шеллинга может быть понято также через фундаментальную для его философии дифференцию сущности. А именно сущность различается у Шеллинга на: 1) сущность как основу существования и 2) сущность как существование, экзистенцию. В «Трактате о сущности человеческой свободы» философ пишет: «Натурфилософия нашего времени впервые установила в науке различие между сущностью, поскольку она существует, и сущностью, поскольку она есть лишь основа существования... Несмотря на то что именно в этом пункте натурфилософия наиболее решительно сворачивает с пути Спинозы, в Германии вплоть до недавнего времени утверждали, что ее метафизические основоположения полностью совпадают со спинозистскими; и несмотря на то что именно это различие ведет к самому определенному различению Бога и природы, это не помешало обвинить ее в том, что Бог в ней смешивается с природой».<sup>16</sup> В данном различии основе соответствует объективное, предметное; тогда как существованию — субъектное, возводящее сущее из основы к действительному бытию. Определенная композиция основы и существования, предметного и субъектного принадлежит всякому сущему, но именно характер этой композиции позволяет различать порядки самого сущего, например, как показано в приведенной выше цитате, Бога и природы.

В-третьих, для понимания бытия у Шеллинга принципиальное значение имеет его различие бытия и сущего. Конечно же, это различие не стоит подменять более поздним различием — хайдеггеровской онтологической

---

<sup>16</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Трактат о сущности человеческой свободы и связанной с ней предметах / Ф. В. Й. Шеллинг. Сочинения: в 2-х тт. Т. 2. С. 107.

дифференцией. У Шеллинга различие это имеет совершенно иной смысл, и, с точки зрения Хайдеггера, является всецело метафизическим. В данном случае у Шеллинга различие бытия и сущего следует различию сущности на сущность как основу и сущность как существующую; причем бытие в этом различии находится на стороне именно объектного, предметного, за счет чего оно и получает свою исходную спецификацию. Сущее же, напротив, соотносится с субъектной стороной, соответственно, с существованием, экзистенцией. Это же различие может быть проинтерпретировано также и как различие идеального и реального, где сущему, субъектному соответствует идеальное, а бытию и предметному — реальное. Шеллинг разъясняет это различие на примере дифференциации сущего и бытия в Боге: «Реальное, бессознательное есть бытие Бога чисто как таковое. Однако бытие Бога не одно и то же (*nicht einerlei*) с самим Богом, а действительно отлично [от него], как и в человеке. Сообразно этому идеальное есть сущий (*seiende*) Бог, или существующий (*existierende*) Бог или также Бог *sensu eminenti*. Ибо под Богом в строгом смысле этого слова мы всегда подразумеваем сущего Бога. Соответственно, оба принципа в Боге соотносятся также, как сущее и бытие. Идеальное или сознательное — субъект бытия, бессознательное — лишь предикат этого субъекта, сущего, и, таким образом, есть ради сущего».<sup>17</sup> Показательно, что далее это же самое различие интерпретируется философом как различие сущего и не-сущего; стало быть, бытие, поскольку оно понято предметно, опознается им и как не-сущее.<sup>18</sup>

В-четвертых, поскольку, исходя из сказанного, становится видно, что и у Шеллинга бытие так или иначе связано с предикацией, требуется поставить вопрос относительно того, что собственно он вкладывает в поня-

<sup>17</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Штутгартские частные лекции // Философия религии. Альманах 2008–2009. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 342.

<sup>18</sup> Там же. С. 343.

тие предиката и в чем именно особенность его понимания сущности предиката относительно бытия. В рабочем порядке ответ на этот вопрос мог бы прозвучать таким образом: *бытие для Шеллинга — это всегда предикат сущего как субъекта предикации, взятый всегда в аспекте акта его предикации субъекту*. Проиллюстрировать такую трактовку можно следующими словами автора из «К истории Новой философии»: «... во всяком бытии мы различаем: а) то, что есть, субъект бытия, или, как принято говорить, существо; б) само бытие, которое является предикатом по отношению к тому, что есть, и которое я в общей форме могу определить как просто предикат, как то, что в каждом предикате, собственно говоря, предикцируется. Нигде, ни в одном возможном положении, не высказывается ничего другого, кроме бытия. Если я, например, говорю: «Федон здоров», то я высказываю свое мнение о состоянии определенного органического, затем физического и, наконец, общего бытия; а если я говорю: «Федон влюблен», то имею в виду состояние душевного бытия. Но говорится всегда о бытии. Однако я вправе мыслить то, что есть, изолированно или в чистом виде, без бытия, которое я мог бы связать с ним в своем высказывании; мысля так, я мыслю чистое понятие, то, в чем еще не содержится ни какое-либо положение, ни какое-либо суждение, что есть только понятие».<sup>19</sup>

Проблема, в-пятых, заключается в том, что Шеллинг разводит различные типы предикации — *чисто логический и реальный способы предикцирования*. И здесь обнаруживается, что бытию сообразно не сугубо логическое использование связки «есть», которая как раз и могла бы служить основанием экспликации чистого бытия как неопределенного непосредственного в логике, а реальное предикцирование. Различие этих способов предикцирования проясняется Шеллингом в сопоставлении универсаль-

---

<sup>19</sup> Шеллинг Ф. В. Й. К истории Новой философии (Мюнхенские лекции). С. 401.

ной сущности как совокупности всего возможного к самому существу — действительно существующему субъекту всех возможных предикаций. Особенно рельефно это различие представлено Шеллингом в его позднем «Трактате об источнике вечных истин»: «Но не было бы проще и естественнее искать причину различного отношения к Богу в природе того самого *nescio quod*, которое должно содержать [в себе] основание всякой возможности, как бы вещество, материю для всех возможностей, и, соответственно, что само может быть только возможностью, стало быть, только *potentia universalis*, которая как таковая *toto coelo* отлична от Бога, поскольку по своей сущности, т. е., будучи рассмотренной только логически, должна быть независимой от того, о ком все учения в один голос утверждают, что он есть чистая действительность — действительность, в которой нет ничего от потенции? [Дело обстоит так] до тех пор, пока это отношение еще только логическое. Но как тогда будет представляться реальное отношение? Вот как: то, что охватывает всякую возможность, и что само есть только возможное, будет неспособным к самобытию, и может быть только таким образом, что оно есть лишь как материя чего-то другого, что и составляет для него бытие, и в противоположность чему само оно проявляет себя как несущее самостоятельно. Я привожу эти определения без дальнейшего обоснования, так как все они основываются на известных аристотелевских положениях. *Tò úlikòn ouðéποτε καθ' αὐτοῦ λέκτέου*; «материальное, способное к только материальному бытию, не может сказываться о самом себе, но только о чем-то другом», — о другом, которое, в соответствие с этим, и есть в качестве него. В самом деле, если я говорю (предвижу) В об А, то я говорю, что А есть В. Однако это другое, которое есть в качестве того, что неспособно к самобытию, должно было бы быть самосущим, а именно самосущим в наивысшем смысле — Богом. Стало быть, реальное отношение состояло бы в том,

что Бог есть то для себя самого не-сущее, каковое, поскольку оно есть, — а именно *Есть* тем способом, каким оно только и может быть, — явит себя как *ens universale*, сущность, в которой суть все сущности, т. е. все возможности». <sup>20</sup> В виду указанного различия обнаруживается, что бытие как предизирующий в акте предизирования предикат для Шеллинга всегда предполагает рекурсию мысли к допредикативному действительному существованию, экзистенции абсолютного индивида, Бога.

Тем самым, в-шестых, Шеллинг пытается установить, как он полагает, истинное место тождества или, по его словам, единства бытия и мышления. Бытие (в узком смысле предметного бытия) у Шеллинга оказывается таким предикативным определением, которое, поскольку оно помыслено мышлением по отношению к универсальной сущности, оказывается всегда уже упрежденным действительной экзистенцией. В процитированном только что трактате мыслитель утверждает: «Здесь находится истинное место того единства бытия и мышления, которое, будучи однажды высказанным, использовалось самым различным образом. Ибо легко отрывать отдельные лоскутки от системы, которая еще необозрима в целом, и, кстати, пожалуй, еще слишком далека от надлежащего исполнения. Но такими лоскутками трудно прикрыть свои промахи, а значит, трудно и воздержаться от их использования в ненадлежащем месте. Далекий путь, ведущий к высшей противоположности, и каждый, кто хочет говорить о ней, должен дважды спросить себя, способен ли он этот путь преодолеть. Единство, которое здесь имеется в виду, достигает высшей противоположности. Это, стало быть, также является последней границей, той, за которую невозможно перейти. Но в этом единстве приоритет находится не на стороне мышления. Бытие — это первое, мышление — только второе или последующее.

---

<sup>20</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Трактат об источнике вечных истин // *EINAI*. Вопросы философии и теологии. Т. 2, № 1–2 (3–4), 2013. С. 163.

Именно эта противоположность является одновременно противоположностью всеобщего и совершенно единичного. Но путь ведет не от всеобщего к единичному, как, по-видимому, сегодня считают все. Даже француз, который, впрочем, имеет большие заслуги в связи с Аристотелем, примыкает к этому всеобщему мнению, утверждая: *le général se réalise en s'individualisant*. Ведь было бы, пожалуй, трудно сказать, откуда всеобщее берет средства и силу, для того чтобы реализовать себя. Напротив, следует сказать, что индивидуальное, — а именно то индивидуальное, которое является таковым в наивысшем смысле, — что индивидуальное реализует себя, т. е. делает себя умопостигаемым, вступает в сферу разума и познания, генерализируя себя, т. е. делая всеобщую, всеохватывающую сущность собою, как бы облачаясь ею».<sup>21</sup>

Таким образом, для Шеллинга всякое бытие в предикативном смысле оказывается возможным лишь постольку, поскольку его упреждает бытие в первичном допредикативном смысле действительной экзистенции: и именно это упреждение делает бытие — акт предикации, без которого предикативное бытие невозможно — реальным. Такое бытие у Шеллинга получает наименование незапамятного — такого, измыслить которое в качестве своего первого логического предиката не под силу даже абсолютной мысли. Оно непредмыслимо — не-из-мышляемо, т. е. не извлекается из мысли, но сообщает реальность всем ее определениям.

### Заключение

Итак, исходя из проведенных реконструкций, можно установить, что у авторов «романтического идеализма» есть некоторые сходные черты в понимании бытия: и у Гегеля, и у Шеллинга оно мыслится, во-первых, из проблематики абсолютного, а во-вторых, оно, тем или иным образом, рассматривается в контексте предика-

---

<sup>21</sup> Там же. С. 165–166.

ции и ее принципиальной возможности. Однако вместе с тем, уже у этих авторов обнаруживаются такие расхождения, которые могут определять и определяют базовую онтологическую проблематику вплоть до сегодняшнего дня. Так, остается то важное обстоятельство, что у Гегеля бытие — как первый предикат абсолютного — заведомо мыслится в рамках логики и логического. Причем у него логика получает весьма специфическое значение, становясь отчасти также и спекулятивной онтологией и, в известном смысле, теологией. Именно такая редукция бытия к чистому бытию как логическому определению позволяет этому мыслителю выдвигать и отстаивать тезис о тождестве чистого бытия и чистого ничто — и то, и другое суть одно и то же в силу того, что у каждого из них отсутствуют какие бы то ни было логические характеристики, хотя на дологическом уровне (мнение) бытие стихийно отделяется от небытия.

С одной стороны, критика Шеллинга в адрес Гегеля во многом как раз соответствует тому, что было уже обнаружено у последнего. 1) И у Гегеля бытие как неопределенное непосредственное на деле всегда уже предполагает свой субъект — абсолютную идею, но характер гегелевской систематики таков, что по отношению к этому субъекту чистое бытие может мыслиться через снятие его опосредствования, т.е. как неопределенное непосредственное. Логика у Гегеля такова, что она позволяет в самом начале отвлечься от этого уже предположенного субъекта, только своим развертыванием обосновав его предположенность. Создается впечатление, что Шеллинг просто не видел этой круговой структуры гегелевской системы. 2) Гегель как раз и настаивает на том, что в чистом бытии как неопределенном непосредственном ничего нельзя помыслить — оттого-то оно и тождественно чистому ничто. Но, возможно, что в первом случае Шеллинг имеет в виду принципиальную невозможность абстрагирования бытия именно в логике — от его субъекта, к кото-

рому экспликация логики еще только должна привести, а во втором — что само тождественное понятие бытия вообще как раз не мыслимо даже формально, тем более так, что из него могут быть помыслены дальнейшие логические определения. Шеллинг также говорит, что бытие — это не-сущее; но для такой идентификации бытие само уже должно быть дифференцировано до предметного бытия. Бытие же в первом смысле (сущее) для Шеллинга неабстрагируемо от субъекта даже чисто логически и для «научных целей»: и в этом смысле оно всегда дифференцируемо от вторичного предметного бытия — бытия для субъекта.

В этом отношении философская стратегия Шеллинга, во многом мотивированная необходимостью критики, основанной на логике гегелевской систематики, направлена на то, чтобы показать, что бытие как чистая абстракция от абсолютного сущего как раз *немыслимо*. Конечно же, Шеллинг еще далек от реставрации аристотелевского тезиса о многообразии сущего, которая в истории европейской философии связана, скорее, с фигурой Франца Brentano — тезиса, к которому немецкий классический идеализм остается в основе своей слепым (М. Хайдеггер). И все же Шеллинга можно понять так, что бытие не может быть индифферентно по отношению к своему логическому и реальному смыслу; и это различие совершенно не учитывается гегелевской логикой. И здесь он обнаруживает, что, хотя бытие как бытие мыслится всегда в предикативном смысле, этот его смысл остается вторичным. Это только предметное бытие, к которому невозможно свести действительное существование некоего нечто; соответственно, такую экзистенциальность невозможно понять в качестве момента бытия в его предметном смысле. Это несводимое к предметному бытию бытие связано у Шеллинга с субъектом: действительное бытие как существование для него — это субъекция сущего. В статье было показано на примере шеллинговской

трактовки бытия Бога, что действительное бытие его выступает субъектом для предикаций всех и абсолютно всех предметных предикатов. Но, на деле, в философии Шеллинга обнаруживается, что экзистенциальный момент принадлежит всякому прочему сущему именно в той степени, в какой в нем присутствует субъективное: оно зависит от потенции субъекции сущего.

Именно такой мыслительный ход и приводит этого философа к утверждению допредметного, допредикативного не-из-мышляемого бытия. Это не-из-мышляемое бытие есть такое бытие, которое из рекурсии мысли на свое собственное содержание опознается ею как факт того, что безусловно есть как упреждающее саму эту мысль и ее рекурсию к своему содержанию. О нем Шеллинг пишет: «Наша исходная точка — безусловно существующее, предваряющее всякое мышление. Задача заключается в том, чтобы в этом единственном пред-данном (*Vorausgegebenen*), безусловном бытии или существовании (ибо, по существу, лишь это мы видим в начале; что имеющееся в нем еще сокрыто от нас), итак, наша задача состоит в том, чтобы именно в этом пред-данном отыскать подлинную монаду, т. е. пребывающее (*das Bleibende*), все превосходящее начало; ибо вопрос заключается как раз в том, чтобы выяснить, обретается ли оно уже с тем бытием, которое предшествует всякому мышлению и которое мы хотим назвать предмыслимым (*unvordenkliche*), обретается ли с ним и монада».<sup>22</sup>

Таким образом, можно предположить, что уже для Шеллинга чистое бытие в гегелевском смысле, есть если не вообще номинальный род, как он говорит, в схоластическом значении, то предметная характеристика, которая вместе с тем состоит не только в предикате, но и в акте самой предикации. А этот последний предполагает

<sup>22</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Другая дедукция принципов позитивной философии / Ф. В. Й. Шеллинг. Философия Откровения. Т. 2. / Пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб: Наука, 2002. С. 375 (Серия «Слово о сущем»).

экзистенцию как действительное существование сущего, не предписываемое по своему существу никакой логикой. Этим расхождением немецкий «романтический идеализм» и открывает пути для дальнейшего осмысления бытия, поскольку оно всегда уже упредило мышление.