

Золотухин В.В.

кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, 344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепроvский, 116. E-mail: vakis2011@gmail.com.

Всеeдинный разум, или Рождение Шеллинговского спекулятивного идеализма

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению генезиса и основных черт первой собственно спекулятивной системы немецкого идеализма – философии абсолютного тождества. Кратко прослеживается предшествующая эволюция философско-теологической мысли Шеллинга. В качестве источников автором привлекаются «Изложение моей системы философии» (1801) и лекции летнего семестра 1801 г., прочитанные Ф. Шеллингом в Йенском университете (конспект Трокслера). Они ценны тем, что содержат (1) объяснение общих мировоззренческих и методологических принципов, из которых исходит Шеллинг, (2) разъясняющие комментарии к параграфам «Изложения...». Автор реконструирует целостное философско-теологическое учение о всеединстве, выявляя при этом важнейшую роль концепта «интеллектуальное созерцание», без которого учение теряет всякую убедительность. В статье освещается, как учение об абсолютном тождестве критиковалось современниками. Полемические возражения К. Эшенмайера вынуждают Шеллинга модифицировать учение с помощью идей об отпадении мира от Абсолютного («Философия и религия», 1804). В результате стройность и последовательность концепции оказываются нарушенными. Рассматривается также жёсткая критика, последовавшая со стороны И.Г. Фихте, стоящего к тому времени на близких Шеллингу монистическо-мистических позициях, и со стороны «полукантианца» Я. Фриза. Критические замечания всех трёх современников позволяют усмотреть концептуальную специфику философии абсолютного тождества и, соответственно, дают возможность выделить уникальные, видоспецифические элементы шеллинговского учения начала 1800-х гг. К ним можно отнести выход за пределы субъективности в интеллектуальном созерцании и штрихами намеченное неразрывное диалектическое единство конечного и бесконечного.

Ключевые слова: Шеллинг, спекулятивный идеализм, Абсолютное, абсолютное тождество, интеллектуальное созерцание, разум, бесконечное, Фихте, К. Эшенмайер, Я. Фриз, И. Трокслер.

1801 год – знаменательный для немецкого идеализма. Именно в это время в творчестве двух крупнейших мыслителей, – И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинга, – совершается перелом, окончательно отрывающий их от кантовского наследия. Перелом этот заключается, прежде всего, в серьёзном пересмотре отношения к Абсолютному и его познаваемости.

В философско-теологическом аспекте немецкий идеализм целесообразно подразделять на два этапа: ранний (критический) идеализм и спекулятивный идеализм. К первому может быть отнесена кантовская мысль, «полуkantianство» Я. Фриза и философия Фихте до рубежа XVIII–XIX вв. Раннюю шеллинговскую мысль также можно вписывать в рамки критического идеализма, но при том условии, что в качестве отличительной особенности последнего будет принято не строгое кантианское воздержание от рассуждений об Абсолютном, а критицистский запрет на попытки его познания. Так, если Фихте до самого 1800 г. воспроизводит агностицистскую установку относительно «божественных вещей», то Шеллинг уже в ранних своих работах фактически выстраивает учение об Абсолютном, причём на объективно-идеалистической основе. Сравнительно близким к Канту его учение может считаться в той мере, в которой он принимает непознаваемость Абсолютного.

Немецкий историк философии Клаус Дюзинг (подготовивший и издавший на немецком языке в т. ч. и переведённый мной ниже трокслеровский конспект) определяет ранний идеализм как учения, в которых а) ключевую концептуальную роль играет соотношение Я с Абсолютным, и б) «хотя... Абсолютное понимается как основание, но, вместе с тем, его сущностные определения признаются непостижимыми для философии»¹. Спекулятивный же идеализм, выстраиваемый Шеллингом (а также Фихте и Гегелем) с 1801 г., претендует на рациональное постижение Абсолютного. Менее явно это выражено у Фихте, даже на фоне мистических «Наставлений к блаженной жизни» сохраняющего в своих наукоучениях некоторую долю критицистской осторожности, более явно – у Шеллинга и Гегеля. Просвещенческий гносеологический оптимизм, причудливо наложившийся на увлечённость позднесредневековой «тевтонской философией»,

¹ *Düsing K (Hrsg.). Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler. Köln, 1988. S. 105.*

преломился в немецком идеализме рубежа веков в виде идеи прозрачности и познаваемости абсолютного первоначала. Возможно, свою роль здесь сыграл и психологический фактор, заставляющий мыслителя выдвигать спекулятивные предположения относительно того, что пока (а, возможно, и в принципе) недоступно изучению, заполняя тем самым белые пятна в картине мира.

Создавая свои монистические системы, Фихте и Шеллинг² отталкивались, во-первых, от позитивного фактора – кантовского учения о человеческом восприятии, а во-вторых, от негативного – отсутствия у Канта артикулированного единого принципа и основания философии. Упрощённо и схематично становление послекантовского идеализма можно описывать следующим образом. Коль скоро человеческое Я конституирует известную нам реальность, а единого принципа нет, то что может быть принципом, как не Я? Но Я, положенное в основание реальности, никак не может быть Я индивидуальным. Отсюда начинается прямой путь к философской теологии.

Философские теологии немецкого идеализма отличаются следующей особенностью: они воспроизводят подходы и идеи более ранних фундаментальных монистических учений об Абсолютном – Парменида, Плотина, Спинозы, – но делают это сквозь призму кантианской философии. Естественно, к кантовскому критицизму это имеет весьма опосредованное отношение, но без него оказались бы невозможным как раннеидеалистический поиск Абсолютного через Я и в Я, так и учение о самопостижении Абсолютного через человека и в человеке.

В ранней работе «Я как принцип философии» Шеллинг ощутимо онтологизирует фихтевское абсолютное Я. Здесь уже предвосхищены основные идеи позднейших этапов развития шеллинговской мысли, в частности, – что для нас интересно, – первоначальная форма абсолютного Я оказывается чистым тождеством³. В этой работе звучит и важнейшая для всего немецкого идеализма идея самосозерцания

² Говоря в данном случае о «магистральном» направлении развития кантовской мысли (Фихте и Шеллинг), мы намеренно оставляем за рамками рассмотрения учение Я. Фриза, который, сопрягая критицизм с философией религиозного чувства, сохранил гораздо большую верность философско-теологическому агностицизму своего учителя.

³ *Schelling F.W.J. Sämmtliche Werke. Abth. 1, Bd. 1. (SW I) 1792–1797. Stuttgart; Augsburg, 1856. S. 177.*

абсолютного Я, фактически отождествляемого Шеллингом с Богом⁴. Философ не только творчески воспринял идеи Спинозы, но, по сути, положил их в основу своей системы⁵. Особое внимание при этом уделяется природе. Как удачно формулирует немецкий историк философии Б. Ваннинг: «Шеллинг противопоставляет свой объективный идеализм субъективному идеализму Фихте, перемещая внутренне присущую Я силу за пределы Я. Тем самым природа сама по себе, без фихтевского Я, оказывается преисполненной его силой и потому перестаёт нуждаться в полагающем Я»⁶.

Следующая важная для нас веха шеллинговского творчества – «Система трансцендентального идеализма» (1800), иногда даже выделяемая исследователями в особый период творчества мыслителя⁷. Здесь Шеллинг стоит ещё на раннеидеалистических позициях: Абсолютное непостижимо. Натурфилософия дополняется трансцендентальной философией, которая высвечивает развитие человеческого духа и напоминает позднейшую гегелевскую «Феноменологию духа». Природа и Я, натурфилософия и трансцендентальная философия имеют единое основание – самотождественное Абсолютное. Важнейшую роль в этой системе играет искусство, объединяющее природу и человеческий дух. Творческий акт гения оказывается подлинным и совершенным самопознанием художника, а также нерerefлексивным познанием Абсолютного⁸. Он может быть рассмотрен как возвращение к изначальному всеединству, разделившемуся в процессе самопознания Абсолютного, которое положило в себе субъект-объектную дихотомию и тем самым произвело Я.

В переходе Шеллинга от этой концепции к учению об абсолютном тождестве до сих пор есть белые пятна. Осенью 1800 г. Шеллинг стремится дополнить систему трансцендентального идеализма третьей частью, равнозначной двум остальным, – поэтикой или филосо-

⁴ Ibidem. S. 201, 210.

⁵ Подробнее о шеллинговской рецепции Спинозы см., напр.: *Hatem J.* L'absolu dans la philosophie du jeune Schelling. Zeta Books, 2008. P. 46–50.

⁶ *Wanning B.* Statt Nicht-Ich – Du! Die Umwendung der Fichteschen Wissenschaftslehre ins Dialogische durch Novalis (Friedrich von Hardenberg) // *Schrader W.H.* (Hrsg). Fichte-Studien, Bd. 12. Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre. Amsterdam; Atlanta: 1997. S. 163.

⁷ *Augusto Míguez R.* La filosofía de la identidad de Schelling: lo Absoluto como perfecta unidad // *Revista Laguna*, 24, marzo 2009. P. 33.

⁸ *Schelling F.W.J.* System des transzendentalen Idealismus. Tübing., 1800. S. 480.

фией искусства, однако это ещё не коренное изменение⁹. По поводу же непосредственных причин перехода Шеллинга к спекулятивному идеализму существует ряд гипотез: речь идёт о влиянии неоплатонизма, Спинозы или Бардили и Рейнгольда. По мнению К. Дюзинга, вероятнее всего переворот произошёл под влиянием Гегеля¹⁰.

«Изложение моей системы философии»¹¹, судя по всему, отчасти замыслено в 1800 г. и закончено весной 1801 г. Написано оно в геометрической форме, и это явная отсылка к «Этике» Спинозы. В мае 1801 г. Шеллинг опубликовал «Изложение...» в издаваемом им самим «Журнале спекулятивной физики». Этот программный текст философии абсолютного тождества содержит следующие ключевые идеи: (1) абсолютное тождество есть разум, (2) этот разум самотождественен, бесконечен и представляет собой *hen kai pan*, (3) ничто, кроме него, подлинно не существует, (4) он познаёт сам себя, бесконечно полагая в себе субъект и объект, различные лишь количественно, но не сущностно¹².

Как мы видим, Шеллинг называет абсолютное тождество «разумом» (*Vernunft*). Ясно, что в данном случае термину «разум» придаётся некое новое значение. Сам Шеллинг понимает трудность и неоднозначность словоупотребления, но от подробного объяснения воздерживается¹³. Однако признание «разумности» Абсолютного вовсе не обозначает перехода к теизму. Шеллинг не связывает разум с личностью и личным бытием. При этом он говорит: помысливая разум, нам, – философствующим, – требуется отстраниться от себя. Субъект должен будто бы раздвинуть грани своей субъективности.

Разум, он же абсолютное тождество, бесконечен¹⁴, а значит, личностный его статус исключается. Это не значит, что абсолютный разум *лишён* личностного аспекта и бессознателен в негативном смысле. Послекантовский спекулятивный монизм, в отличие от современного ему и дискутирующего с ним теизма, не считает личность и

⁹ *Düsing K. Die Entstehung des spekulativen Idealismus // Jaeschke W. (Hrsg). Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807). Hamburg, 1994. S. 152.*

¹⁰ *Düsing K. Die Entstehung des spekulativen Idealismus. S. 154–157.*

¹¹ Русский перевод см.: *Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии / Пер. А.А. Иваненко. СПб., 2014.*

¹² *Schelling F.W.J. Sämmtliche Werke. Abth. 1, Bd. 4. (SW IV). 1800–1802. Stuttg.; Augsburg, 1859. S. 114–125.*

¹³ *Ibidem. S. 114.*

¹⁴ *Ibidem. S. 118.*

сознание высшими атрибутами божественной реальности. Личность – всегда субъект, необходимо противопоставленный объекту, а сознание – всегда идеальное, необходимо противопоставленное вещам (реальному). Абсолютный же разум, чтобы быть абсолютным, должен возвышаться над всякой односторонностью и противоположением. Дальнейшие положения работы показывают, что Шеллинг понимает под разумом совокупность всего, т. е. всеединство (греч. *hen kai pan*). Сам философ называл своё учение «системой тождества» (Identitätssystem).

Текст «Изложения моей философии» содержит ряд эксплицитных отсылок к ключевым положениям фихтевской «Основы общего наукоучения» (1794/95). Вместе с тем, Шеллинг делает то, от чего предостерегал Фихте, – выходит за пределы конечного разума, Я, – а именно это, по Фихте, ввергает философа в спинозизм, уводя из критицизма обратно в догматизм. Однако шеллинговский объективный идеализм всё же не есть беспримесный спинозизм. Последний оказывается переосмысленным через призму фихтевского учения о Я, что, как можно видеть, находит отражение в тексте «Изложения...»¹⁵. Обогатившись кантовской аналитикой познания, Шеллинг возвращается к древней монистической метафизической традиции.

Якоб Фриз, слушавший курс Шеллинга в летнем семестре 1801 г. вместе с И. Трокслером¹⁶, истолковал идеи мыслителя как «попытку объединения Спинозы и Фихте»¹⁷. Это определение во многом верно. Несмотря на то, что теоретические позиции Фихте и Шеллинга к

¹⁵ Hennigfeld J. Schellings Identitätssystem von 1801 und Fichtes Wissenschaftslehre // Schrader W.H. (Hrsg). Fichte-Studien. Bd. 12. Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre. Amsterdam; Atlanta, 1997. S. 235–246.

¹⁶ Игнац Пауль Виталис Трокслер (1780–1866) – немецкий идеалист “второго ряда”, один из главнейших мыслителей Швейцарии XIX в. Обучался медицине и философии в Йенском университете, слушал лекции Ф.В.Й. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля, был их младшим другом и соратником. В 1800-х гг. на основе шеллинговских идей Трокслер создал «биософию» – оригинальную философию всеединой жизни. В дальнейшем его взгляды сблизились с философией чувства и веры. За свою жизнь Трокслер успел побыть практикующим врачом, ректором Базельского и профессором Бернского университета, видным политическим деятелем Швейцарии, которую он представлял на международном Венском конгрессе (1814–1815 гг.). Как политик придерживался республиканско-демократических взглядов.

¹⁷ Düsing K. (Hrsg). Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). S. 11, 102.

1801 г. серьёзно разошлись, философы ещё находились в хороших отношениях и надеялись на дальнейшее взаимопонимание.

* * *

Трокслеровский конспект лекций Шеллинга 1801 г. уникален тем, что показывает, как именно Шеллинг разъяснял свою новую позицию слушателям¹⁸. Лаконичное «Изложение...» не предусматривает подробных разъяснений и историко-философских отсылок; рассуждения мыслителя остаются в нём за кадром. Лекции, записанные Трокслером, могут считаться первым развёрнутым изложением новой, уже сугубо спекулятивной философии тождества: и «Дальнейшее изложение системы философии» (1802) и «Система всеобщей философии и в особенности натурфилософии» (1804) относятся к чуть более позднему времени.

Особой важностью для исследователя обладают лекции Шеллинга, законспектированные Трокслером перед комментарием к «Изложению моей системы философии». В этих лекциях (а их, судя по всему, состоялось десять) Шеллинг объясняет общие мировоззренческие и методологические принципы, из которых он исходит.

Так, мы узнаём, что учение о всеединстве мыслится Шеллингом как способ возвращения к «старейшей первоначальной философии», под которой понимается очаровывавший романтиков досократический монизм. Как считает мыслитель, долгое господство формальной логики нанесло философии вред, ведь коль скоро единственным критерием истинности оказывается корректность силлогизма, открывается возможность обоснования любого нереалистичного, ложного положения. Возвращаясь в «пункт единства явления и вещи-в-себе», мы тем самым становимся на дологическую (или, корректнее, внелогическую) позицию¹⁹. Здесь очень рельефно выделяется новая, спеку-

¹⁸ Отметим, что эта позиция может быть названа «новой» весьма условно. Хотя взгляды Шеллинга существенно видоизменялись несколько раз за его жизнь, говорить о радикальной их трансформации достаточно затруднительно. Точнее будет представить развитие его философии в виде смещения акцентов с одной проблемы на другую при некотором (подчас серьёзном) переосмыслении контекста. Так, идея абсолютного тождества представлена уже в «Я как принципе философии» (1795), закономерно вытекает она и из «Системы трансцендентального идеализма» (1800). Представлены в текстах второй половины 1790-х гг. и идеи единой истинной философии.

¹⁹ Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). S. 27–28.

лятивно-теософская установка Шеллинга, ставящая абсолютное вне-рефлексивное и внедискурсивное знание выше последовательного логического мышления.

Профетический характер переосмысленного учения подкрепляется и тезисом о единственной верной философии, соотносящейся с единственной высшей истиной. Судя по всему, последовательная концепция такой философии и есть открывшийся Шеллингу в 1801 г. «свет», о котором он сообщает в письме Эшенмайеру²⁰. Высказанная Шеллингом мысль о том, что «дело философии состоит не в порождении истины, а в устранении препятствий, мешающих её развитию...»²¹ может быть понята как признание сверхрационального и сверхфилософского характера истины. Философ из размышляющего и рассуждающего искателя превращается в провозвестника Истины, явленной ему неким сверхдискурсивным образом. В таком же ключе переосмыслил свои построения и Фихте. Именно это привело к острому (правда, заочному спору) Фихте и Шеллинга в 1806 г.

Истинная философия видится Шеллингом в 1801 г. как наука об Абсолютном, всюду ищущая и обнаруживающая Абсолютное. Но ни реализм, философствующий исходя из внешнего мира; ни идеализм, философствующий исходя из данных сознания, не могут представить целостной картины. Необходим их синтез, осуществлённый Шеллингом в натурфилософии (т. е. реализме) и трансцендентальном идеализме. Точка их единства находится «за пределами сознания», т. к. последнее порождается противоположностью Я и внешних вещей. Бытие и мышление «необходимо разделены в сознании»²², а по истине они, совпадая в Абсолютном, суть одно.

Свою мысль Шеллинг видит итогом всего предшествующего философского развития. Он приходит к выводу, что спекулятивный (досократический?) материализм, – представляющий всё как единую, всеобщую, недвижную в своём основании материю, – и интеллектуализм (идеализм), созданный Платоном и Лейбницем, по сути своей говорят об одном.

Свой комментарий к «Изложению моей системы» Шеллинг начинает со следующего утверждения: «если истины существуют, то

²⁰ Nitz T. Absolutes Identitätssystem. Eine Einführung in die Identitätsphilosophie Schellings. Marburg, 2012. S. 9.

²¹ Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). S. 28.

²² Ibidem. S. 30.

должна существовать абсолютно первая и безусловная истина»²³. Интересно, что эта идея (представленная не только у Шеллинга, но и, как минимум, у Ф.Г. Якоби) прямо воспроизводит доказательство бытия Божия Бонавентуры, хотя ни первый, ни второй Бонавентуру не упоминают²⁴. Таким образом осуществляется переход из области теории познания в область философской теологии, причём первая, нуждаясь в абсолютном фундаменте, оказывается невозможной без второй. Существование Абсолютного тем самым, как говорит Шеллинг, «необходимо востребуется». Но как только речь заходит об этом, перед нами встаёт важнейший вопрос соотношения божественной реальности и конечного мира. Шеллинг стремится прояснить свою позицию относительно этой проблемы с помощью метафоры: Абсолютное относится к вещам конечного мира так же, как пространство – к фигурам, вычерчиваемым геометром. Вещи имеют формы, но при этом они субстанциально неотрывны от пространства, в котором они пребывают, и немыслимы вовне его. При этом философ, изучая конечное, не должен терять из виду его принадлежность к всеединству; он должен «реконструировать единство во всеобщности и всеобщность во единстве...»²⁵. Абсолютное тождество предстаёт как принцип, содержащий «все истины в распределённом и упорядоченном виде».

Но как возможно такое видение? По мнению Шеллинга, его обеспечивает интеллектуальное созерцание (*intellektuelle Anschauung*). Это – важный понятийный узел категориальной системы немецкого идеализма, без которого философия абсолютного тождества не складывается в целостное единство. У Канта интеллектуальное созерцание обозначало способность постигать вещи в их абсолютной реальности, что доступно одному лишь Богу (и, следовательно, находится вне пределов рассмотрения).

Фихте же, разрабатывая наукоучение, переосмысливает значение этого понятия в контексте собственного мировоззрения. Интеллектуальное созерцание Фихте заключается в слиянии субъекта с объектом, когда Я мыслит самое себя. Интеллектуальное созерцание обретает особое значение в «Изложении наукоучения» 1801/1802, т. е. сразу после перехода к выстраиванию спекулятивной философской

²³ Ibidem. S. 43.

²⁴ Schmidt J. Grundkurs Philosophie. Bd. 5: Philosophische Theologie. Stuttg., 2003. S. 111.

²⁵ Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). S. 44.

теологии. Здесь оно является «созерцанием самого абсолютного интеллигирования», т. е. абсолютного знания, которое согласно своей абсолютной сущности, постигает себя абсолютным образом²⁶. Таким образом, у Фихте интеллектуальное созерцание становится способом самопостижения Абсолютного.

В йенских летних лекциях 1801 г. Шеллинг признаёт интеллектуальное созерцание необходимым элементом философствования: «кто не способен... возвыситься до интеллектуального созерцания, тот, должно быть, чувствует себя как рыба на суше или птица в безвоздушном пространстве. Он не создан для спекуляции, как и тот, кто всё время вопрошает лишь о практическом её применении»²⁷. Интеллектуальное созерцание, по Шеллингу, есть важнейший познавательный акт: без него не может быть постигнуто ни пространство, ни абсолютная бесконечность, ни абсолютное тождество.

Шеллинг в общем согласен с Фихте: развивая свою философию абсолютного тождества, он утверждает, что интеллектуальное созерцание является мистическим, непосредственным бессубъектным богопознанием в-себе и для-себя и растворением в Абсолютном²⁸, но поскольку оно есть всё, то нашим посредством оно постигает само себя. (У Фихте также мы сами должны *стать* интеллектуальным созерцанием.)

В «Дальнейшем изложении системы философии» (1802) мыслитель определённо утверждает, что интеллектуальное созерцание – «начало и первый шаг философии». Постулирование его как высшего рода познания возводится к Спинозе. Такому созерцанию – «способности видеть живое единство всеобщего в особенном и бесконечного в конечном», т. е., наряду с устранением субъектности, усмотрению идеального, – по мнению Шеллинга, нельзя научить. Оно остаётся за скобками знания²⁹.

²⁶ Fichte I.H. (Hrsg). Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke (SW I/2). Abth. 1. Zur theoretischen Philosophie. Bd. 2. Berlin, 1845. S. 33.

²⁷ Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). S. 42.

²⁸ Schelling F.W.J. Sämmtliche Werke. Abth. 1, Bd. 4. (SW IV). 1800–1802. Stuttgart.; Augsb., 1859. S. 360; Schelling F.W.J. Sämmtliche Werke. Abth. 1, Bd. 6 (SW VI). 1804. Stuttgart.; Augsb., 1860. S.152–154.

²⁹ Schelling F.W.J. Sämmtliche Werke. Abth. 1, Bd. 4. (SW IV). 1800–1802. Stuttgart.; Augsb., 1859. S. 348, 354, 361–362; Nitz T. Absolutes Identitätssystem. S. 88–89. Здесь нам придётся оставить открытым вопрос о том, является ли понятие «интеллектуальное созерцание» исключительно продуктом спекулятивного философствования или, кроме того, ещё и попыткой описания мистического

Исходя из вышеизложенного, можно восстановить шеллинговскую картину мира образца 1801 г.: конечное заключено в бесконечном и единосущно ему. Единственная и высшая философская истина о мире заключается в том, что абсолютный надличностный и надсознательный разум-всеединство постигает сам себя. С субъективной, частной точки зрения это может быть представлено как интеллектуальное созерцание подлинного философа, отвлекающегося от своей конечности, а с исторической точки зрения – как существование и развитие монистической философской теологии. Однако последнее намечено лишь отдельными штрихами. Не прописана и роль человека в осуществлении самопознания Абсолютного. В этом отношении вполне логичным может считаться утверждение Им.Г. Фихте о том, что развёрнутым, разработанным и систематизированным вариантом шеллинговской философии тождества оказывается гегелевская мысль³⁰.

* * *

Система абсолютного тождества оказалась в немецком идеализме первой и широко известной спекулятивной философской теологией. Её суровая критика последовала в течение 1800-х гг. практически со всех мировоззренческих позиций.

Первым серьёзным критиком стал натурфилософ и фидеист К.А. Эшенмайер. В своей работе «Философия в её переходе к нефилософии» (1803) он атакует учение об абсолютном тождестве целой чередой вопросов: что побуждает разделение всеединства и создаёт иерархию потенциалов? В чём заключается их источник? И, коль скоро абсолютный разум осуществляет самопознание, то как он может делать это, не выходя за свои пределы, т. е. не разделяясь?³¹

опыта. Он требует специального историко-философского изучения. Можно лишь сказать, что эксплицитных указаний на собственный мистический опыт Шеллинг в своих текстах не даёт. Однако, это не отменяет того факта, что учение об интеллектуальном созерцании является краеугольным камнем системы абсолютного тождества: без него последнее имеет свойство восприниматься в качестве нелогичного и безосновательного, что подтверждается критикой К. Эшенмайера и Я. Фриза.

³⁰ *Fichte I.H.* Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. Neudr. der 2. Aufl., Sulzbach-Rosenberg, 1841. S. 771–772.

³¹ *Eschenmayer C.A.* Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie. Erlangen, 1803. S. 70–71.

Дело в том, что учение о соотношении абсолютной реальности и мира вещей; бесконечного и конечного оставалось у Шеллинга неразработанным и, соответственно, непрописанным. Эшенмайер детально изучил на этот предмет тексты Шеллинга. Так, в приводимом им отрывке из «Бруно...» герой диалога Бруно (Шеллинг) пытается ответить на поставленный Луцианом (Фихте) вопрос о том, как конечное исходит из Абсолютного, но фактически словно бы уходит от поставленного вопроса, говоря о единстве в Абсолютном всего разделённого³².

Шеллинг ответил на вопросы Эшенмайера работой «Философия и религия» (1804), в которой модифицировал систему абсолютного тождества с помощью идеи отпадения конечной реальности от абсолютной. Стройность и последовательность концепции оказались нарушенными, и уже в конце десятилетия Шеллинг значительно изменил её, создав учение о свободе. Предпосылки для последнего были заложены уже в «Философии и религии».

И.Г. Фихте подверг учение об абсолютном тождестве заочной критике в одном из двух текстов 1806 г., которые были изданы впоследствии (в 1846 г.) сыном философа Им.Г. Фихте под общим заглавием «Сообщение о понятии наукоучения и его предшествующих судьбах». Критика эта выдержана с альтернативных монистических позиций позднего Фихте-мистика. Вкратце его претензии к идеям Шеллинга могут быть подытожены следующим образом. Во-первых, Фихте считает, что вне субъективности пути к Абсолюту нет. По его мнению, «невозможно созерцать Абсолютное вне себя, что порождает чистую игру воображения, а необходимо в собственной личности быть и жить Абсолютным»³³, ведь «внутренняя основная форма понятия Абсолютного о себе самом есть форма Я (Ichform)»³⁴.

Во-вторых, Фихте не желает принять то, что Абсолютное может быть как «в-себе», так и в форме, т. е. в процессе самопознания, в природе, которая есть, в том числе, наш мир. Абсолютное должно, по Фихте, быть абсолютно тождественным самому себе, иначе выходит логическое противоречие. Фихте делает вывод: Шеллингу страшно за

³² *Eschenmayer C.A.* Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie, S. 67–69.

³³ *Fichte J.G.* Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Nachgelassene Schriften. Bd. 10 (GA II/10). Nachgelassene Schriften 1806–1807 / Lauth R., Gliwitzky H. (Hrsg). Stuttgart; Bad Cannstatt, 1994. S. 31.

³⁴ *Ibidem.* S. 55.

свою индивидуальность, он боится растворения в Боге, и потому он допускает в Абсолюте разделение, противопоставление, делимость, дающие возможность «вписать» конечный мир в божественную реальность.

В-третьих, Фихте вопрошает: как абсолютное тождество может быть «точкой безразличия» субъекта и объекта, если само отсутствие различия необходимо предполагает первоначальное различие?³⁵ Спекулятивный мистик Фихте, когда дело дошло до критики Шеллинга, – конкурента и оппонента, к которому он к тому времени уже испытывал значительную неприязнь (об этом свидетельствует стиль изложения), – превращается в приверженца формальной логики и стремится показать идею разума-абсолютного тождества нелогичной, внутренне противоречивой, спекулятивно некорректной и неграмотной. Фихте явственно отвергает шеллинговский антиномическо-диалектический подход к единству противоположностей в Абсолютном.

К критике шеллинговского абсолютного тождества также подробно обратился Я. Фриз (1807 г. и позже). Стоя на кантианских агностицистских и строго рационалистических позициях, он утверждает, что шеллинговское изложение «уничтожает само себя». Во-первых, совершенно непонятно, как можно познавать, абстрагировавшись от субъект-объектной дихотомии. Во-вторых, положение о том, что многое не существует по истине и всё есть всеединство, просто-напросто абсурдно. Ведь наряду с абсолютным тождеством Шеллингу приходится полагать не только двойственность, но и бесконечную множественность, хотя он и возражает против этого³⁶. При этом Фризу, как и Эшенмайеру, непонятно, каким образом от Абсолютного осуществляется переход к конечному. В-третьих же, как указывает Фриз, совершенно невозможно представить абсолютное тождество в реальности, в мире многого, а исходить из Абсолютного для нас невозможно. К тому же понятно, что абсолютное единство никак не может быть источником различия в мире явления, как и быть безразличием в себе, ведь упоминание о безразличии субъективного и объективного уже имманентно предполагает их различие³⁷. В этом Фриз согласен с Фихте.

³⁵ Idem. S. 46.

³⁶ Fries J. Polemische Schriften. Erster Band. Halle; Leipzig, 1824. S. 115, 239.

³⁷ Fries J. Polemische Schriften. S. 116, 242.

В-четвёртых, по мнению Фриза, не выдерживает критики учение о том, что Первоначало необходимо познаёт себя, полагая в себе противоположности. Тогда множественность возникает благодаря необходимому следствию божественного самооткровения. Но это, как считает Фриз, подчиняет Первоначало стоящего выше него закону или судьбе, что свидетельствует о ложности шеллинговской системы³⁸ на вершине которой стоит судьба³⁹. Да и как может идти речь о самопознании Бога? «Названное утверждение, собственно, означает: в любом случае абсолютное не есть человек, однако все же будто оно как человек». Для Фриза все это – лишь антропоморфизм и нагромождение противоречий⁴⁰. Можно сказать, что в отличие от Фихте и Шеллинга, Фриз не претерпел существенного влияния Спинозы, поэтому монистические построения последних казались ему несуразными в том числе и тогда, когда они продолжали старинную традицию философствования. В целом же, дерзновение Шеллинга постичь божественную реальность является, исходя из фризовской (и кантовской!) концепции, неумным: необходимо осознать, что рассуждать о таких вещах – не человеческое дело.

Из всех рассмотренных нами критик единственной результативной оказалась эшенмайеровская. О критике со стороны Фихте Шеллинг, судя по всему, тогда так и не узнал, а даже если бы и узнал, не среагировал бы на неё: отношения двух философов были безнадежно испорчены. Фризовский же текст вышел, когда сам Шеллинг уже был близок к переходу на платформу «философии природы». Однако, как представляется, критические замечания всех трёх современников позволяют усмотреть концептуальную специфику шеллинговского учения. Они дают возможность выделить в философии абсолютного тождества как элементы, характерные для немецкого идеализма вообще, так и её уникальные, видоспецифические элементы. К первым можно причислить учение о всеединстве, его мессианский характер и готовность познавать Абсолютное, а ко вторым – выход за пределы субъективности в интеллектуальном созерцании и намеченное, но подробно не прописанное диалектическое единство мира и Абсолютного (более подробно Шеллинг займётся этим в 1804 г.).

³⁸ *Fries J. Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt. Heidelberg, 1807. S. 35, 39.*

³⁹ *Fries J. Polemische Schriften. Erster Band. Halle; Leipzig, 1824. S. 245.*

⁴⁰ *Fries J. Von deutscher Philosophie Art und Kunst. Heidelberg, 1812. S. 68–69.*

* * *

Ниже мы предлагаем вниманию читателя первый перевод трокслеровских конспектов лекций Шеллинга на русский язык. Лекции были прочитаны в летнем семестре 1801 г. в Йенском университете, конспект составлен 21-летним йенским студентом И.П.В. Трокслером. Важной особенностью текста является то, что он представляет собой не запись непосредственно в аудитории, а воспроизведение услышанного по памяти после занятий. Предполагается, что Трокслеру удалось передать понятийную систему Шеллинга без искажений. Конспект уникален: материалов самого Шеллинга по лекциям летнего семестра 1801 г. пока не обнаружено. Запись Трокслера состоит из двух частей: первая содержит концептуальное введение в учение об абсолютном тождестве, вторая представляет собой комментарий к параграфам манифеста философии абсолютного тождества – «Изложению моей системы философии».

Перевод выполнен по изданию, подготовленному Клаусом Дюзингом: *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler / Herausgegeben, eingeleitet und mit Interpretationen versehen von Klaus Düsing. Köln: Jürgen Dinter-Verlag für Philosophie, 1988. S. 27–62.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии / Пер. А.А. Иваненко. СПб.: Наука, 2014.

Augusto Míguez R. La filosofía de la identidad de Schelling: lo Absoluto como perfecta unidad // *Revista Laguna*, 24, marzo 2009. P. 33–45.

Düsing K. (Hrsg). *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler.* Köln: Jürgen Dinter, 1988. 207 S.

Düsing K. Die Entstehung des spekulativen Idealismus // Jaeschke W. (Hrsg). *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807).* Hamburg: Meiner Verlag, 1994. S. 144–163.

Eschenmayer C.A. Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie. Erlangen: Walther, 1803. 107 S.

Fichte I.H. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. Neudruck der 2. Aufl., Sulzbach-Rosenberg, J.E. von Seidel, 1841; Aalen, 1968, 1052 S.

Fichte I.H. (Hrsg). *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke (SW I/2). Abth. 1. Zur theoretischen Philosophie. Bd. 2.* Berlin, Veit und Comp., 1845, 710 S.

Fichte J.G. Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Nach-

gelassene Schriften. Bd. 10 (GA II/10). Nachgelassene Schriften 1806–1807 / Lauth R., Gliwitsky H. (Hrsg). Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994. 543 S.

Fries J. Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807. 80 S.

Fries J. Von deutscher Philosophie Art und Kunst. Heidelberg, Mohr und Zimmer, 1812. 104 S.

Fries J. Polemische Schriften. Erster Band. Halle; Leipzig: Reinicke und Comp., 1824. 359 S.

Hatem J. L'absolu dans la philosophie du jeune Schelling. Zeta Books, 2008. 158 p.

Hennigfeld J. Schellings Identitätssystem von 1801 und Fichtes Wissenschaftslehre // Schrader W.H. (Hrsg). Fichte-Studien, Bd. 12. Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, GA 1997. S. 235–246. 390 S.

Nitz T. Absolutes Identitätssystem. Eine Einführung in die Identitätsphilosophie Schellings. Marburg: Tectum Verlag, 2012. 140 S.

Schelling F.W.J. System des transcendentalen Idealismus. Tübingen: J.G. Cotta, 1800. 487 S.

Schelling F.W.J. Sämtliche Werke. Abth. 1, Bd. 1. (SW I) 1792–1797. Stuttgart; Augsburg: J.G. Cotta, 1856. 489 S.

Schelling F.W.J. Sämtliche Werke. Abth. 1, Bd. 4. (SW IV). 1800–1802. Stuttgart; Augsburg: J.G. Cotta, 1859. 566 S.

Schelling F.W.J. Sämtliche Werke. Abth. 1, Bd. 6 (SW VI). 1804. Stuttgart; Augsburg: J.G. Cotta, 1860. Bd. 6.

Schmidt J. Philosophische Theologie. Grundkurs Philosophie 5. Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH, 2003. 306 S.

Wanning B. Statt Nicht-Ich – Du! Die Umwendung der Fichteschen Wissenschaftslehre ins Dialogische durch Novalis (Friedrich von Hardenberg) // Schrader W.H. (Hrsg). Fichte-Studien, Bd. 12. Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, GA 1997, S. 153–168.

Zolotukhin Vsevolod Valeryevich

PhD in Philosophy, Senior Lecturer at the Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University. 116 Dneprovsky Lane, Rostov-on-Don, 344065 Russia. E-mail: vakis2011@gmail.com.

The All-Unity Reason, or The Birth of Schelling's Speculative Idealism

Summary: The paper is devoted to the explication of main concepts and ideas of Schelling's first speculative theology i.e. philosophy of identity (1801–1806). As a main source the author analyzes Schelling's *Presentation Of My System Of Philosophy*

and I. Troxler's summary of Schelling's lectures delivered in Summer semester 1801. The latter text is important because it contains (1) an outline of general principles of Schelling's world-outlook, (2) a comprehensive explication for the paragraphs of Presentation. The author presents reconstruction of the whole Schelling's all-unity doctrine with accent to the concept of "intellectual contemplation" without which the doctrine loses its inner logic. The paper also deals with the criticism of Schelling's absolute identity doctrine by his contemporaries. C.A. Eschenmayer poses sharp and uncomfortable questions which make Schelling modify his theory with an idea of the so-called Abfall. Serious objections to the Schelling's doctrine come also from J.G. Fichte and J. Fries. This intra-traditional criticism gives us possibility to mark out specific traits of the early form of Schelling's philosophy of identity. The mains of them are (a) the interpretation of intellectual contemplation as the exit from the subjectivity and (b) the conception of the indissoluble dialectical connection between the finite world and the Absolute however without detailed basis.

Keywords: F.W.J. Schelling, speculative Idealism, the Absolute, absolute identity, intellectual contemplation, reason, the infinite, C.A. Eschenmayer, J.G. Fichte, J. Fries, I.P.V. Troxler.