



## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: ЗАПАД—РОССИЯ—ВОСТОК HISTORY OF PHILOSOPHY: WEST—RUSSIA—EAST

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-7-18

### СВОБОДА, ЗАКОН И ВООБРАЖЕНИЕ В ЛЕКЦИЯХ Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГА 1820—21 гг.

**П.В. Резвых**

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
*ул. Петровка, 12, Москва, Россия, 107031*

Статья посвящена анализу соотношения свободы и воображения в неопубликованной рукописи Ф.В.Й. Шеллинга, содержащей материалы к лекционному курсу 1820/21 гг., прочитанному в Эрлангенском университете. В центре внимания автора — вопрос о воображении как условии возможности развертывания модальных различий, обеспечивающих иерархию предикативных определений. В статье показано, что проект философии мифологии и философии откровения является прямым продолжением трансценденталистской программы, выдвинутой Кантом, и опирается на тезис о взаимосвязи сознания свободы и сознания закона, обоснованной в «Критике практического разума». Вслед за Кантом Шеллинг указывает на закон, на безусловный императив свободы как на принцип, который не является ни только теоретическим, ни только практическим, но обуславливает само разделение онтологических и деонтологических модальностей. При этом сама формальная структура императива как повеления имеет специфический характер «скрывающего открывания»: то, что тематизируется в императиве, открывается не как содержательная возможность, но только как возможность в ее отличии от необходимости. Как показывает автор, в интерпретации возможности Шеллинг опирается на учение И. Канта о трансцендентальном идеале, соединяя его с кантовской интерпретацией продуктивной способности воображения. В основе шеллинговской теологической интерпретации кантовского учения о сознании закона как «факте разума» лежит аналогия между миротворением и грехопадением первых людей. Данная концепция является основным источником теории потенций как онтологических модальностей, развитой Шеллингом в 1830—1840-е годы в лекциях по философии мифологии и философии откровения.

**Ключевые слова:** немецкая классическая философия, Шеллинг, рациональность, свобода, воображение, предикация

Лекционный курс *Initia philosophiae universae*, прочитанный Шеллингом в зимнем семестре 1820/21 гг. в Эрлангенском университете, занимает особое место в творчестве философа. Уже после публикации в 1969 г. слушательской записи этого курса, сделанной студентом Эндерлейном [1], стало ясно, что именно в Эрлангенском курсе впервые был апробирован тот понятийный инструментарий, который впоследствии лег в основу масштабных проектов философии мифологии и философии откровения, так что в известном смысле о нем можно говорить как

о месте рождения всей шеллинговской поздней философии [2]. Обнаруженный же в 2002 г. авторский манускрипт этого курса [3] не только подтверждает такую оценку, но и позволяет гораздо более детально проследить как структуру, так и генезис этого инструментария. В настоящей статье мы попытаемся, опираясь на результаты изучения этого не опубликованного пока манускрипта, представить только один из множества мотивов, разрабатываемых в данном сложнейшем тексте, смысловым центром которого является осмысление свободы как условия возможности всякой рациональности<sup>1</sup>.

В основе всего шеллинговского построения, развернутого в этом курсе, лежит тезис, согласно которому всякая рациональная структура имеет своим последним основанием отношение модальных определений, рассматриваемых как определения абсолютно неопредмечиваемого первопринципа, постигаемого как источник бытия (т.е. не того или иного сущего, а бытия как такового). Фундаментальное значение модальных определений Шеллинг обосновывает, опираясь на следующую логику. Источник бытия, будучи выше всякого определения, тем не менее, должен служить основанием всякой возможной определенности. Поскольку же всякая определенность основывается на различии утверждения и отрицания, то есть бытия и небытия, постольку первопринцип следует понимать как то, что выше различия бытия и небытия, но в тоже время служит порождающим принципом этого различия. Шеллинг предлагает обозначать такой принцип термином «вечная свобода быть» (*ewige Freiheit zu sein*) [3. S. 9] (1).

Постижение вечной свободы предполагает мысленное движение к основанию самого различия между бытием и небытием. Способы мыслить это основание Шеллинг развертывает в трех определениях, которые суть не определения фактичности, но определения способов отнесенности свободы к еще не положенному различию бытия и небытия. Первое есть голая *возможность быть и не быть*, то есть не возможность какого-то конкретного определенного сущего, а неактуализованная возможность самого различия. Такое чистое можествование (*reines Können*) ни есть, ни не есть, но именно поэтому *может* как быть, так и не быть, может как перейти, так и не перейти в бытие. Шеллинг обозначает его как можествование быть, *Seinkönnen*.

Второе определение, непосредственно вытекающее из первого, есть определение возможности перехода в бытие как неотменимой всегда-уже-положенности бытия. Такое чистое бытие, в котором нет ничего от возможности и которое, следовательно, мыслится как всегда уже осуществленное, есть не могущее не быть, необходимость быть, *Seinmüssen*. Наконец, поскольку источник бытия безразличен к положенности или неположенности бытия, то обязательным третьим определением его будет неразличенность можествования и бытия, то есть такое можествование, которое в своем бытии не утрачивает можествование, но, перейдя в бытие, остается тем, что может и не быть. Шеллинг обозначает его как долженствование быть, *Seinsollen*.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 18-011-00080а.

Нетрудно увидеть, что в трех определениях первопринципа мыслятся первичные модальности, различием которых и фундировано всякое различие конкретных мыслимых содержаний.

Важно отметить ряд особенностей, присущих этим мыслительным конструкциям, указывающих на прямую связь этих размышлений с проблематикой шеллинговских работ 1790—1810-х гг.

Во-первых, будучи изначальными определениями всякой мыслимости (ибо вне различия и соотношения утверждения и отрицания мыслить невозможно), они, однако, не являются формальными категориальными определениями, поскольку не могут рассматриваться как функции связи между какими-то отличными от них самих содержаниями. Такое толкование определений первопринципа развивает высказанные еще в трактате «О Я как принципе философии...» и в «Системе трансцендентального идеализма» соображения о докатегориальном характере модальностей (2).

Во-вторых, в шеллинговской системе первичных модальностей объединены онтологические (возможность, действительность, необходимость) и деонтологические (недолжное и долженствование) определения. Тем самым в Эрлангенском курсе получает неожиданное развитие заявленная Шеллингом еще в самых ранних работах установка на поиск общего основания теоретической и практической способности (3).

В-третьих, сами эти определения выступают именно как определения чистой свободы в ее отношении к обусловливаемым ею мыслимым содержаниям. Таким образом, сохраняется и по-новому интерпретируется центральная идея всего корпуса шеллинговских текстов 1800—1810-х гг.: именно свобода служит безусловным основанием как теоретической, так и практической способности и обеспечивает смысл предикативного высказывания во всех возможных конфигурациях (3).

Для того, чтобы рациональные структуры содержательных возможностей и совозможностей, обеспечивающие функционирование артикулированного в кантовском трансцендентальном идеале принципа всесторонней определенности всякой вещи, были развернуты в иерархию ступеней предикации, нужно, чтобы первичные модальности выступили в своем реальном различии. В неактуализованной свободе различие между ними остается номинальным, и именно благодаря этому обеспечивается ее безусловный характер — так Шеллинг по новому интерпретирует базовый принцип, выдвинутый им еще в работах по философии тождества: будучи основанием всех возможных отношений, первопринцип сам не может быть отношением (4).

Однако для того, чтобы дифференциация модальностей, то есть выступление потенций в различии, было мыслимым не как логическая операция, а как дологическое, докатегориальное раскрытие универсума возможностей, необходимо, чтобы чистая свобода могла быть постигнута как выступившая из своей отрешенности и осуществившаяся в таком акте, которым ее абсолютность не отменяется и не ограничивается. Вопрос о том, что это за акт и какова его структура, собственно, и есть вопрос о первом основании мышления как мышления. Шеллинг формули-

рует это следующим образом: «Первый вопрос науки, да и вообще всего человеческого мышления — это вопрос, как вечная свобода пришла или была приведена к тому, чтобы выйти из себя?» [3. S. 78] (5).

В поисках ответа на этот вопрос Шеллинг формулирует довольно неожиданную концепцию, в основе которой, как мы попытаемся показать, лежит концепт воображения, уже отчасти использовавшийся им в трактате о свободе 1809 г. и послуживший основой для концепции теургии в третьей версии «Мировых эпох». Для того, чтобы это продемонстрировать, сначала представим основные черты этой концепции.

Взятая в свое совершенной отрешенности, вечная свобода может быть мыслима лишь как покоящаяся воля, не переходящая в акт, «воля, которая ничего не волит», парящая над бытием и небытием (этот мотив был центральным уже в «Мировых эпохах», см. например [6. S. 15]). Это, однако, означает, что «принципом всякой науки она может быть лишь постольку, поскольку вне ее есть иная сила или власть, посредством которой она побуждается и приводится в движение. Ибо ведь только сама вечная свобода своим движением производит науку» [3. S. 208]. Однако поскольку вечная свобода мыслится как источник бытия, то, что побуждает ее к выходу из отрешенности, не может рассматриваться как некое сущее — ведь именно этим «экстасисом» вечной свободы только впервые и создаются условия для того, чтобы нечто было. Отсюда Шеллинг делает два вывода: «Это иное 1) не может быть сущим. Если бы оно было сущим, мы имели бы некое сущее вне и независимо от вечной свободы — это противоречило бы утверждению, что всякое бытие проистекает только из вечной свободы. ... 2) Если оно — не сущее, то оно не есть и свобода быть — но, естественно, то, что еще дальше от всякого бытия, чем сама вечная свобода. Ибо последняя есть то, что по крайней мере может стать или не стать сущим, а то иное должно быть тем, что по своей природе и вечно пребывает вне бытия, чтобы ... быть способным определить границу между бытием и небытием» [3. S. 209].

Как же возможно мыслить эту побуждающую инстанцию? Шеллинговский ответ неожиданно вводит в развиваемую им, казалось бы, вполне спекулятивную конструкцию ярко выраженный кантианский мотив: «Тем, что служит движущей силой в отношении вечной свободы, само никогда не выступая в бытие, не может быть ничто иное, кроме абсолютно определяющего свободу, равновечного ей императива, самой вечной свободы, мыслимой как закон» [3. S. 209]. Именно совпадение свободы и закона делает возможным развертывание модальных различий, из соотношения которых перед волей раскрывается перспектива многообразных конкретных определений, составляющих универсум реальных возможностей. Можеествование быть и необходимость быть потенциально заключены в вечной свободе как нераздельные и неразличимые. «Однако именно в том, чтобы разделить их — не принимать, чтобы свобода, которая может быть и не быть, которая, следовательно, может быть несвободой, оставаясь единой с действительной свободой, с тем, что вовсе не может быть несвободой — в этом и состоит суть закона...» [3. S. 209].

Таким образом, Шеллинг указывает на закон, на безусловный императив свободы как на принцип, который не является ни только теоретическим, ни только практическим, но обуславливает само разделение онтологических и деонтологических модальностей. Функция закона состоит в том, что он «производит разделение (*Scheidung*) в еще нераздельной воле» [3. S. 233—234].

Заметим, что это действие закона само по себе — чисто смысловое, не фактическое, не натуральное, ибо императив не имеет характера сущего, но именно поэтому раскрывает перспективу еще-не-сущего, не определяя его содержательных характеристик. Безусловным требованием закона вечная свобода, покоящаяся воля, побуждается к тому, чтобы, как весьма иератически выражается Шеллинг, «стянуться в бытие» или «облечься бытием» (*sich das Sein anziehen*). Как же это происходит — в этом состоит главный вопрос, занимающий Шеллинга в наиболее новаторской, заключительной части Эрлангенского курса.

Нетрудно распознать в приведенном шеллинговском определении закона тезис о тождестве сознания свободы и сознания закона, вокруг которого выстроена вся кантовская «Критика практического разума». При этом ключевое значение для Шеллинга, как и для Канта, приобретает сугубо формальный характер закона: устанавливая долженствование, закон разделяет свободу изнутри, никак не определяя ее содержательно. Каким же образом это приводит от «парения над бытием и небытием» к «облечению бытием»?

В поисках ответа на этот вопрос Шеллинг неожиданно сплавляет лексикон кантовского учения о практическом разуме с теологическим лексиконом, проводя в высшей степени рискованную аналогию между исхождением вечной свободы из своей отрешенности и греховным произволением конечной воли, искушаемой самой возможностью неисполнения закона, раскрываемой вместе с самим его требованием. Для того, чтобы максимально адекватно представить своеобразие шеллинговской мысли, позволим себе привести несколько более обширных цитат из незнакомого русскому читателю Эрлангенского курса.

В 26-й лекции читаем: «Итак: закон производит разделение (*Scheidung*) в еще нераздельной воле — и в том наивысшем из всех случаев, о котором мы ведем здесь речь, имеют силу слова: я не знал бы ничего и о пожелании (*Lust*), если бы закон не говорил „не пожелай“, и потому-то и говорит Писание, что без закона грех мертв и даже что закон есть сила греха. Конечно, о грехе здесь нет речи — однако аналогия налицо — здесь тоже речь о переходе — а именно, о переходе из бытия свободного и ничем не связанного в бытие несвободное и связанное. Таким образом, закон, конечно, не желает этого перехода изначально, точно так же, как и греха он изначально не желает — закон желает только открытости, определенности; но если последнее без перехода невозможно, то и грех, пусть невольно, служит ему, поскольку он как раз и есть откровение сокрытого, так что посредством греха становится откровенной его (закона) сила и власть разделять. Ибо закону служит все, право и неправо, добро и зло, одно по своей воле, другое против своей воли. Итак, поскольку грех служит откровению — открыванию сокрытого — постольку закон хочет даже и греха — не греха самого по себе,

но лишь откровенного греха, греха не ради него самого, но с тем, чтобы ни одна возможность не осталась скрытой, чтобы все было ясно, чисто и определено. Так и здесь. Поскольку в глубине той ясности лежит возможность самостяжения, закон не хочет, чтобы она осталась скрытой, но сам возбуждает желание (*Lust*) или волю к тому, чтобы только возможное и сокрытое открылось, с тем, чтобы то, что не должно быть, не казалось из-за того, что оно не есть, повсюду вовсе не сущим или же, как в той первоначальной ясности, единым и неразличимым с тем, что должно быть» [3. S. 234] (6).

Обратим внимание на парадоксальный характер безусловного закона свободы, как его описывает Шеллинг: выступая формально как запрет (как требование не уклоняться от свободы, но и не присваивать ее себе как некоторое сущее), он вместе с тем открывает то, что запрещает, делает его зримым для воли. Таким образом, сама структура императива, сама форма повеления имеет специфический характер «скрывающего открывания»: то, что тематизируется в императиве, не открывается как содержательная возможность, но только как возможность в ее отличии от необходимости.

Именно этот своеобразный характер закона Шеллинг ближе поясняет в 28-й лекции: «Итак, если закон показывает себя могущему быть как действительную свободу быть — и *uno eodemque actu* требует от него, чтобы оно не рассматривало себя в качестве таковой — то естественно, что могущее быть при первом же узрении (*Anblick*) его — при первом же узрении себя самого, где оно видит себя как всесущее и как единственно сущее, — останавливается и, словно зачарованное, восхищенное этим узрением себя, не думает о том другом, что внушает ему закон, а именно о том, чтобы добровольно рассматривать себя как только потенцию бытия, но, всецело захваченное созерцанием своей собственной славы (*Heftlichkeit*), забывает о требовании закона» [3. S. 251]. Закон свободы, следовательно, расщепляет изначально единую волю, побуждая ее отделиться от самой себя, и тем самым как бы делает содержательное самоопределение воления неизбежным, хотя никак это самоопределение не ограничивает.

Но каким же образом в самой вечной свободе является это различие, если оно не может быть ни логическим (ведь как раз это различие и служит фундаментом логики), ни сущим (ведь свобода мыслится как источник бытия)? Развернутый ответ на этот вопрос мы находим в 29-й лекции. Шеллинг пишет: «Всецелое единство бытия и сущности ... есть могущее быть (*Seinkönnende*) до решения (воля = свобода). Это наша исходная точка. Однако, когда закон говорит ему: „Не возжелай бытия“, он впервые производит различие — он впервые делает свободу чем-то отличным от воли — он, стало быть, впервые полагает волю и свободу, первую как сущность, вторую как бытие, — пусть и только в мысли, однако благодаря тому, что воля или могущее быть (*Seinkönnende*) видит свободу как нечто, что можно иметь, у него необходимым образом возникает мнение, что ее можно иметь и как свободу, т.е. что и будучи облечена (*angezogen*) и сделана предметом, она была бы той же самой свободой, каковой она все-так является только в необлеченности (*Nichtangezogenheit*). — Оно думает, что может действительно натянуть (*sich anziehen*) эту свободу — это слово здесь, как и всюду,

следует брать в двойном значении, как *attrahere* и как «облачаться — оно думает, что может как бы обернуть эту свободу вокруг себя, облачиться в нее, сделать ее для себя бытием, каковым она может быть для него только в полном отпускании, или поскольку оно ее не притягивает. Когда закон говорит ему: „Не возжелай бытия“, в нем происходит, — хотя, как я сразу замечу, только идеально, — двое-ние, поскольку оно, с одной стороны, осознает себя как не сущее, испытывающее нехватку бытия, — прежде этого не было, так как тогда оно было само себе бытием — с другой же стороны, впервые узревает бытие как чисто притягательное (*das rein Anzügliche*), которое тоже есть ничто и становится нечто лишь, если притягивается (*angezogen wird*) волей» [3. S.255].

Таким образом, внутреннее разделение воли порождается не как соотносительность ее с каким-то положительно данным ей, содержательно раскрытым объектом или предметом, а в голой интенции, в устремленности на то, что ни в каком смысле не есть нечто. В контексте этих размышлений совершенно естественно, что решающую роль в описании этого разделения у Шеллинга играют понятия *воображения* и *образа*. Шеллинг продолжает: «Вся эта противоположность, впрочем, до сих пор только в воображении (*Imagination*). Свобода показывается ему как бытие только в образе. И это бытие в образе (*Seyn im Bilde*) — или этот образ бытия (*Bild des Seyns*) — есть первый, хотя еще не схваченный предмет (*Vorwurf*) — в том смысле, в каком это слово означает приманку. ... Это предносящееся ему в образе бытие есть, стало быть, то первое искушающее для воли, что стремится выманить ее к себе из покоя ее не-воления. Ибо, не привлеченное (*nicht angezogen*), оно все еще бесконечно, еще не окончено и не ограничено и показывает ей себя как образ бездонной глубины, бесконечной возможности, представляя ей как в зеркале, как она, овладевая собою, могла бы опираться только на себя, быть центром самой себя — для нее это — та возможность, которая теперь ничто, но которая, если воля прикоснется к ней, станет всем, которая могла бы быть всемогущей, как абсолютная, единственная, ничего кроме себя не полагающая и не терпящая сущность. Впрочем, во власти воли отворотиться от этого образа и тем самым уничтожить его, ибо он представляется ей лишь потому, что она наслаждается его созерцанием и ее взгляд дает ему существование. Однако, все более и более воспаленная этим зрелищем, она, наконец, приходит к тому, что действительно вожделеет бытия и в этом вожделении она делает себя противоположностью бытия — *actu ne suum*» [3. S. 255—256].

В этом поистине поразительном пассаже, несмотря на его яркую экспрессию и отчетливо выраженные визионерские мотивы, содержится вполне ясная модель взаимосвязи свободы и структур рациональности. Развертывание универсума рационально определенных форм возможно только благодаря различению в свободе ее модальных определений, а это различие, в свою очередь, не привходит в нее извне, а порождается внутри нее самой императивностью свободы. Решающую роль здесь играет воображение: не будучи реальным, различие между только возможным и только сущим *воображается*.

Интересно, что Шеллинг описывает действие воображения как порождение «образа бесконечной возможности», через «облечение» которым свобода, которая пока еще ничто, может стать всем.

За этим образом бесконечной возможности угадываются очертания уже знакомого нам по многим более ранним шеллинговских работам кантовского концепта — совокупности всего возможного как материи всестороннего определения. Так в шеллинговских рассуждениях, которые, на первый взгляд, производят впечатление темных визионерских откровений в духе пиетистской мистики (7), неожиданно обнаруживается трансцендентально-философский пласт. «Образ бесконечной возможности» — не что иное как всегда уже предпосылаемая всякой вещи в качестве условия «вся полнота материала», откуда черпаются данные для ее определения. Вспомним, что Кант специально и настойчиво подчеркивает, что сама совокупная возможность никогда не может мыслиться нами *in concreto*, но вместе с тем является неустранимой, неотменимой трансцендентальной предпосылкой мыслимости чего бы то ни было. Таким образом, по мысли Шеллинга, секрет трансцендентального идеала заключен именно в действии воображения: ни теоретическая, ни практическая способность невозможны без порождения свободой образа самой себя как бесконечной возможности, — образа, который, несмотря на чисто негативный характер (ибо полнота возможности предстает не как содержательное богатство, а как полнота зияния) (8).

Шеллинговская стратегия демонстрации тождества структуры трансцендентального идеала со структурой самораскрытия вечной свободы позволяет ему весьма нетривиальным образом развернуть интерпретацию кантовских концепций в теологическом ключе. В 30-й лекции Шеллинг, опираясь на весьма изощренные экзегетические приемы, проводит неожиданную и рискованную аналогию между развитой им теорией воображения и сугубо теологической проблематикой грехопадения: «Непосредственно предшествующим действительному переходу в бытие было то внутреннее, поначалу приводящее только в воображении, двоеение, где чистая воля впервые узревает свою свободу, представляющуюся ей как некое возможное бытие, как бытие, которое в действительном притяжении (*Anz.*) могло бы стать для него действительным бытием. Ближайшее, что определяет ее к переходу в действительное воление самой себя — тот факт, что она видит себя как всесущее, как то, что не имеет ничего ни пред, ни над собою, и что оно воображает, что может иметь себя именно как такое всесущее, то есть вновь найти себя в бытии. Но оно есть Всё лишь в свободе от самой себя, лишь поскольку она совершенно лишена себя, в полной отрешенности, незанятости самим собой (*Nichtannehmunglichkeit seiner selbst.*). Но когда она хочет быть как Всё, иметь себя как таковое, то вся ее слава, словно по волшебству, исчезает. Здесь дело обстоит так же, как, согласно Писанию, с первым человеком — как и вообще позднейшие события и отношения суть лишь повторения более ранних и древних — так что одно может объяснить другое. Именно, Адам был до падения, конечно, совершенным образом Божиим, *alter Deus*. Но он был им лишь постольку, поскольку не хотел быть в качестве такового (*als solcher*), лишь в незанятости самим собой. Но так как он захотел быть как таковой, то он отпал от своей божественности — именно об этом говорит тот, обычно готовящий много трудностей для теологов стих, где Бог говорит: „Вот, Адам стал как один из нас“, где, стало быть, различие между его прежним и теперешним состоянием выражается через „как“, то есть состоит в том, что он теперь

не есть *simpliciter* Бог, как прежде — но как Бог, однако тем самым уже не есть Бог действительно. Ибо лишь в простоте, лишь поскольку он не желал знать себя как такового, он действительно был богоравен. Это почти неизбежное заблуждение, где чистая свобода быть воображает, будто она может и в действительном бытии обрести себя как Всё, есть главный пункт объяснения действительного перехода. Это заблуждение, этот самообман следует предполагать» [3. S. 264].

Это последнее соображение, которое мы за недостатком места не можем с надлежащей обстоятельностью разъяснить в данной статье, открывает путь к масштабным шеллинговским построениям 1830-х гг. — к теории «грезящего разума» (9), концепции мифологического процесса (10), учению о «бытии, предшествующем мышлению» (*das unvordenkliche Sein*) (11) и другим фундаментальным новациям поздней философии Шеллинга.

Как мы попытаемся показать в дальнейших наших исследованиях, проблематика взаимосвязи свободы, воображения и рациональности образует основной концептуальный каркас «философии мифологии» и «философии откровения». Однако уже и предложенный нами анализ Эрлангенского курса показывает, что поздний Шеллинг не только не порывает с кантовским наследием, но и в своих философско-теологических построениях последовательно продолжает и радикализирует программу трансцендентальной философии и что именно ориентация на трансценденталистскую проблематику позволяет увидеть в обширном и разнообразном корпусе разножанровых текстов Шеллинга смысловое единство.

© Резвых, П.В., 2019

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Рукопись Шеллинга цитируется с указанием архивной пагинации. Все цитаты в настоящей статье приводятся в моем русском переводе на основе транскрипции, осуществленной совместно мной, Анналеной Мюллер-Берген и Симоне Сартори.
- (2) Напомним, что в трактате «О Я как принципе философии...» Шеллинг исключил модальности из кантовской таблицы категорий. Подробнее об этом см. в нашей статье: [4].
- (3) О свободе как условии возможности предикативной формы см. прежде всего в нашей статье: [5. С. 11—12].
- (4) Как было показано нами ранее, в работах Шеллинга 1800-х гг. эта проблема была концептуализирована в различении применительно к абсолютному сущности и формы. См. об этом [5. С. 7—9] и [6. С. 102—105].
- (5) Нетрудно распознать в этой формулировке один из центральных мотивов «Философских писем о догматизме и критицизме»: «*Каким образом мы вообще приходим к синтетическим суждениям?* — спрашивает Кант в самом начале своего труда, и этот вопрос лежит в основе всей его философии, будучи проблемой, касающейся подлинной общей точки всякой философии. В другой формулировке этот вопрос гласит: *каким образом я вообще выхожу из абсолютного и перехожу в противоположную сферу?*» [8. С. 48].
- (6) Шеллинг цитирует апостола Павла, в частности, Рим. 7. 8 и Рим. 3.20. При этом он дает интерпретирующие переводы новозаветных выражений, лишь отчасти опирающиеся на перевод М. Лютера и существенно отличные от привычных русскому читателю формулировок синодального перевода. Так, в синодальном переводе вместо «закон есть сила греха» стоит «законом познается грех». Приемы экзегетики Нового Завета в Эрлангенском курсе Шеллинга заслуживают того, чтобы стать предметом отдельного исследования.

- (7) В лексике 28—30-й лекций просматривается тесная связь с лексикой «De signatura rerum» и «О выборе благодати» Я. Бёме, а также с языком пиеетистского богословия, в частности, с «Библейско-эмблематическим словарем» Ф.К. Этингера. О близости шеллинговской интерпретации грехопадения Адама к этингеровской см. [9].
- (8) Такое понимание воображения, и именно в связи с грехопадением первых людей, мы находим уже у самого Канта в поздней статье «Предполагаемое начало человеческой истории». См.: [10. С. 75—76].
- (9) О теории «грезящего разума», развитой Шеллингом в поздних текстах по философии мифологии с опорой на Платона, см. [11].
- (10) Хороший анализ проблематики воображения в теории мифологического процесса дает Маркус Габриэль, см.: [12].
- (11) О шеллинговской концепции «бытия, предшествующего мышлению», см. прежде всего работы Манфреда Франка [13], Генриха Шмидингера [14] и Клауса Дюзинга [16].

### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Schelling F.W.J. Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21. Hg. v. H. Fuhrmans. Bonn: Bouvier, 1969.*
- [2] *Durner M. Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung. München, 1979.*
- [3] *Schelling F.W.J. Erlanger Vorträge // Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. NL Schelling 103.*
- [4] *Резвых П.В. Ранний Шеллинг и Кант: поиски безусловного // Историко-философский ежегодник. 2004. М.: Наука, 2005. С. 250—278.*
- [5] *Резвых П.В. Свобода и предикация в творчестве Ф.В.Й. Шеллинга 1800—1810-х гг. // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2013. № 1. С. 6—18.*
- [6] *Резвых П.В. Абсолютное утверждение и условия смысла: логико-онтологические парадоксы «философии тождества» Ф.В.Й. Шеллинга // Культура и форма: к 60-летию А.Л. Доброхотова. М.: Изд. ГУ-ВШЭ, 2010. С. 94—128.*
- [7] *Schelling F.W.J. Die Weltalter. Fragmente. München, 1946.*
- [8] *Шеллинг Ф.В.Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1987.*
- [9] *Benz E. Schellings theologische Geistesahnen. Wiesbaden, 1955.*
- [10] *Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Сочинения. Т. 8. М., 1994. С. 72—88.*
- [11] *Hutter A. Geschichtliche Vernunft: die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings. Frankfurt am Main, 1996.*
- [12] *Gabriel M. Der Mensch im Mythos: Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings “Philosophie der Mythologie”. Berlin — New York, 2006.*
- [13] *Frank M. Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik. Frankfurt am Main, 1975.*
- [14] *Schmidinger H.M. Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen. Freiburg am Breisgau, 1985.*
- [15] *Düsing K. Vernunftseinheit und unvordenkliches Daßsein. Konzeptionen der Überwindung negativer Theologie bei Schelling und Hegel. In: K. Gloy / D. Schmidig (Hg.), Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie. Ergebnisse eines Symposiums (Luzern 1986), Bern/Berlin/Bruxelles, 1987. S. 109—136.*

## FREEDOM, LAW AND IMAGINATION THE LECTURES OF F.W.J. SCHELLING IN 1800—1810s

P.V. Rezvykh

National Research University “Higher School of Economics”  
*Petrovka str., 12, Moscow, Russia, 107031*

**Abstract.** The gives the detailed analysis of the ratio of freedom and imagination in an unpublished manuscript written by F.W.J. Schelling, which contains the materials for the lecture course read at Erlangen University in 1820-1821. The author focuses on the question of imagination as a condition for the possibility to unfold the modal differences that provide the hierarchy of predicative definitions. The article shows that both the draft philosophy of mythology and the philosophy of revelation are a direct continuation of the transcendentalist program given by Kant. Those projects bases on the thesis that the consciousness of freedom and consciousness of the law, justified in the “Critique of Practical Reason”, are related one another. Schelling following Kant’s theory, points to the law and to the unconditional imperative of freedom as the main principle which is not only theoretical or practical, but determines the separation of ontological and deontological modalities. At the same time, the formal structure of an imperative as a command has the specific character of “hidden opening”: what is themed in an imperative is not opened as a meaningful opportunity, it is only opened as the opportunity in its difference from necessity. I show in this article that interpreting the Schelling possibility relies on the teachings of I. Kant in his transcendental ideal conception, connected with Kant's interpretation of the imagination’s productive ability. In the middle of Schelling’s theological interpretation of Kant's consciousness of law doctrine as the “fact of mind” lies the analogy between peacemaking and the ancestral sin of the first people. This concept is the main source of the theory of potency as ontological modalities, developed by Schelling in the 1830s — 1840s in lectures on the philosophy of mythology and the philosophy of revelation.

**Key words:** German classical philosophy, Schelling, rationality, freedom, imagination, predication

### REFERENCES

- [1] Schelling FWJ. *Initia philosophiae universae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/21. Hg. v. H. Fuhrmans. Bonn: Bouvier; 1969. (In German).
- [2] Durner M. *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung*. München; 1979. (In German).
- [3] Schelling FWJ. *Erlanger Vorträge*. In: *Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*. NL Schelling 103. (In German).
- [4] Rezvykh PV. The Earlier Schelling and Kant: The search for the unconditional. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik [History of Philosophy Yearbook]*. 2004:250—278. (In Russ).
- [5] Rezvykh PV. Freedom and Predication in the Work of F.W.J. Schelling in 1800—1810s. *RUDN Journal of Philosophy*. 2013;(1):6—18. (In Russ).
- [6] Rezvykh PV. Absolyutnoe utverzhdenie i usloviya smysla: logiko-ontologicheskie paradoksy „filosofii tozhdestva“ F.V.I. Shellinga. In: *Kul'tura i forma: k 60-letiyu A.L. Dobrokhotova*. Moscow: HSE; 2010. p. 94—128. (In Russ).
- [7] Schelling F.W.J. *Die Weltalter. Fragmente*. München. 1946. (In German).
- [8] Schelling FWJ. *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism*. In: *Schelling FWJ. Writings*. Vol. 1. Moscow; 1987. (In Russ).
- [9] Benz E. *Schellings theologische Geistesahnen*. Wiesbaden; 1955. (In German).
- [10] Kant I. *Conjectural Beginning of Human History*. In: *Kant I. Writings*. Vol. 8. Moscow; 1994. p. 72 — 88. (In Russ).
- [11] Hutter A. *Geschichtliche Vernunft: die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt am Main; 1996. (In German).

- [12] Gabriel M. *Der Mensch im Mythos: Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings "Philosophie der Mythologie"*. Berlin — New York; 2006. (In German).
- [13] Frank M. *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt am Main; 1975. (In German).
- [14] Schmidinger HM. *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen*, Freiburg am Breisgau; 1985. (In German).
- [15] Düsing K. Vernunftseinheit und unvordenkliches Daßsein. Konzeptionen der Überwindung negativer Theologie bei Schelling und Hegel. In: K. Gloy/ D. Schmidig (Hg.), *Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie. Ergebnisse eines Symposiums* (Luzern 1986), Bern/Berlin/Bruxelles; 1987. S. 109—136. (In German).

**Для цитирования:** Резвых П.В. Свобода, закон и воображение в лекциях Ф.В.Й. Шеллинга 1820—21 гг. // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2019. Т. 23. № 1. С. 7—18. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-7-18.

**For citation:** Rezvykh P.V. Freedom, Law and Imagination the Lectures of F.W.J. Schelling in 1800—1810s. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (1): 7—18. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-7-18.

**Сведения об авторе:**

*Резвых Петр Владиславович* — ведущий научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ; доцент Школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. (E-mail: rezvykh@hse.ru).