Российская Академия Наук
Институт философии

Андрей Кричевский

ОБРАЗ АБСОЛЮТА
в философии
Гегеля и позднего Шеллинга

Москва
2009

УДК 14
ББК 87.3
К 82

В авторской редакции

Рецензенты
доктор филос. наук *В.В. Васильев*
доктор филос. наук *В.В. Лазарев*

К 82 **Кричевский А.В.** Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга [Текст] /А.В. Кричевский ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0142-6.

Книга представляет собой первую – общеметафизическую – часть монографического исследования, где предпринимается попытка на основе детальной проработки первоисточников и воспроизведения основных ходов мысли и интуиций Гегеля и позднего Шеллинга провести сравнительный анализ их учений об абсолюте. В центре рассмотрения – проблема бесконечности, свободы и триединства абсолюта как абсолютного духа, а также размышления о возможностях и пределах его умозрительного познания.

Предназначается философам, теологам и всем, кого интересуют фундаментальные проблемы метафизики и кто стремится выстраивать свободное и осмысленное отношение к религии.

ISBN 978-5-9540-0142-6

© Кричевский А.В., 2009
© ИФ РАН, 2009

Оглавление

Введение 5

I. Претензии Шеллинга к Гегелю 8

II. Учение Шеллинга о свободном субъекте бытия: Абсолют как абсолютный дух 17

1. Понятие того, что есть до бытия (над бытием) (негативно-диалектическое изложение) 18
   - Первое определение искомой реальности: «непосредственно могущее быть» 18
   - Критика Шеллингом онтологического аргумента 26
   - «Могущее быть» Шеллинга и «возможность-бытие» Николая Кузанского 29
   - Второе определение искомой реальности: «чисто сущее» 31
2. Введение третьего определения: «могущее быть как таковое». Переход к понятию абсолютного духа (и «позитивному» изложению) 43
3. Формы абсолютного духа 60
4. О возможности в абсолютном духе иного бытия, отличного от его вечного. Мотивы творения 77
5. «Позитивное» изложение концепции триединства абсолютного духа 108
   - Общая структура абсолютного духа у Шеллинга 108
   - Сравнение с общей структурой абсолютного духа у Гегеля 128
     - Гегелевское рассуждение о «трех умозаключениях» 128
     - Гегелевская концепция триединства 133
     - Некоторые содержательные аспекты, определяющие различие элементов схемы строения абсолютного духа у Гегеля и Шеллинга 143
     - Триединство или двуединство? 155

III. Спекулятивный символизм как путь к познанию Бога? Размежевание Шеллинга с Гегелем 165

1. Основная интуиция спекулятивного символизма 166
2. Снятие религии в философии по Гегелю как снятие религиозного представления в спекулятивном символизме 170

Спекулятивная теология 170
Общеметафизический аспект понятия представления 173
Функция представления в самосознании абсолюта по Гегелю 173
Момент представления в структуре абсолютного духа по Шеллингу 175
Снятие религиозного представления в спекулятивном символизме 183
3. Внутренняя ограниченность установки спекулятивного символизма. Возможный взгляд с позиции Шеллинга 189
Основной контраргумент 189
Отношение человека и абсолюта как отношение «Я» и «Ты» 190
Заключение 197

Введение

В предлагаемой книге предпринята попытка сравнить концепции абсолюта у Гегеля и позднего Шеллинга*. Такое сравнение представляется целесообразным по следующим причинам. В ряде своих прежних работ я постарался как можно более последовательно провести прежде всего имманентный анализ гегелевской концепции абсолюта[1]. В результате, однако, я пришел к некоторым на мой взгляд принципиальным выводам, для формулировки которых оказался необходимым выход за пределы той системы понятий, которую в явной форме мы имеем у самого Гегеля. Мне не только пришлось сформулировать одно фундаментальное противоречие гегелевской системы (абсолютный дух как высшая форма абсолюта есть метафизически первая реальность[2] и вместе с тем

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Мистика умозрения и философия откровения: прорыв человеческого духа к абсолюту в понимании Гегеля и позднего Шеллинга (сравнительный анализ двух философско-теологических концепций)», проект № 08-03-00178а.

1 См. напр.: *Кричевский А.В*. Метафизический смысл учения Гегеля об абсолютном духе // *Быкова М.Ф., Кричевский А.В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. С. 134–267; *Кричевский А.В*. Учение Гегеля об абсолютном духе как спекулятивная теология // Вопр. философии. 1993. № 5. С. 161–172; *Kritschewskij A*. Spekulativ-theologischer Symbolismus als das Denken des Absoluten. Zum Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Hegel // Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. München, 1994. С. 129–155; *Кричевский А.В*. Имеют ли атеизм и религиозное сознание общую основу в философии Гегеля? Как получается, что два противоположных типа мировоззрения ссылаются на одну и ту же метафизику? В чем причина такой двусмысленности Гегеля? // Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном. Москва: Республика, 2000. С. 146–161; *Кричевский А.В*. Претензии и ограниченность спекулятивного разума // Вопр. философии. 2001. № 3. С. 159–167.

2 Здесь и в дальнейшем я употребляю слово «реальность» в основном как метатеоретический технический термин, указывающий на то «нечто», к которому относится то или иное высказывание или понятие. В этом самом широком смысле можно было бы говорить, например, о физической, метафизической, материальной, идеальной, духовной, потенциальной, актуальной, действительной, иллюзорной, фиктивной, мнимой реальности и т.д. Те места моего изложения, где имеется в виду – практикуемое как Гегелем, так и Шеллингом – противопоставление реальности и «отрицания», реального (действительного, актуального, осуществленного) и того, что реальности лишено (нечто не действительное, только потенциальное, неосуществленное, нереализованное,

результат определенных усилий конечного духа), но и ввести ряд отсутствующих у Гегеля понятий («абсолютный дух микроуровня» и «абсолютный дух макроуровня», «прорыв», «спекулятивный символ»), позволяющих понять это противоречие не как какое-то недомыслие, а именно как парадокс, указывающий на некоторую более высокую точку зрения, которая, на мой взгляд, не только вписывается в идущую от Экхарта традицию немецкой философской мистики, но и более адекватно выражает глубинную интуицию самого же Гегеля, играющую в его системе конститутивную роль, ибо на самом деле именно этой интуицией порождаются и вокруг нее вращаются все его основные метафизические построения. Иначе говоря, сформулированные в указанных работах понятия на самом деле суть понятия самой же гегелевской системы, из которой они с необходимостью вытекают и в которой они действительно работают, хотя и в скрытой форме. Это значит, что определенная дальнейшая дифференциация гегелевской системы оказывается необходимой для *имманентного* понимания самой этой системы. В этом смысле моя *претензия к Гегелю* сводилась бы к тому, что он не сформулировал для своего читателя некоторые понятия и ходы мысли, без активного использования которых адекватное понимание его учения невозможно. Однако в дальнейшем я пришел к выводу о том, что как раз то самое более дифференцированное понимание гегелевской системы подводит нас к ее собственным границам. Что же это за границы? Только ли это ограниченность учения Гегеля? А может быть, это некоторая принципиальная ограниченность самого спекулятивного разума как такового, который, движимый своей основной внутренней потребностью, состоящей в том, чтобы на пути умозрения наполнить свое априорное понятие о бесконечном как можно более конкретным и подлинным содержа-

а также лишь феноменальное, односторонне субъективное и т.д.), всегда достаточно четко определены контекстом, так что недоразумений здесь быть не должно. Это относится ко всем однокоренным словам: ясно, например, что слова «реализация», «реализованный» предполагают указанное противопоставление и совпадают по значению со словами «осуществление», «осуществленный». Гегель во всяком случае тоже иногда позволяет себе употребление слова «реальность» в качестве технического термина, говоря, например, об «объекте» субъективного целевого понятия как о «лишь идеальной, *ничтожной в себе* реальности», причем забавно, что как раз в этом же самом месте речь идет также и о «реализации цели» («Энциклопедия…», § 204).

нием, приходит к пониманию абсолюта как *абсолютно свободного субъекта бытия*, но оказывается неспособным сколько-нибудь продуктивно выстраивать свое отношение к этому субъекту? Как раз такова основная *претензия позднего Шеллинга* не только к Гегелю, но и к умозрительно-теоретическому познанию вообще, которое он поэтому называет *негативной* философией. Со своей же стороны Шеллинг претендует именно на то, чтобы, начав там, где негативная философия умолкает, открыть для читателя новое пространство философского мышления, в котором якобы открывается возможность познать абсолют как свободную реальность и которое он называет философией *позитивной*.

Сказанного, пожалуй, уже достаточно для того, чтобы предположить, что сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга может во всяком случае помочь лучше понять обоих этих мыслителей. В данной книге исследование ограничивается рассмотрением фундаментальных метафизических интуиций, понятий, ходов мысли и умозрительных конструкций, с помощью которых в анализируемых концепциях воссоздается духовный образ абсолюта. Здесь я буду иметь в виду прежде всего следующие основания сравнения: (1) понятие истинной бесконечности; (2) понятие субстанции и субъекта; (3) понятия необходимого и свободного бытия и связанное с ними понятие «свободного полагания», или «творения»; (4) действие принципа «обращения результата» в изложении спекулятивно-метафизических интуиций; (5) место понятия абсолютного духа в философской системе; (6) концепция триединства абсолюта; (7) концепция свободы абсолюта; (8) осмысление роли спекулятивного мышления в познании абсолюта[3]. Благосклонного и терпеливого читателя я приглашаю последовать вместе со мной за Гегелем и Шеллингом, вступив на нелегкий путь умозрения, продвижение по которому будет во всяком случае предполагать активное усвоение некоторых разработанных в рамках западноевропейской философской культуры приемов мышления об абсолюте.

---

[3] Что касается так называемой «вторичной» литературы, то здесь я ее почти совсем не привлекаю, во-первых, потому, что на уровне умозрительно-метафизического анализа она уже мало что дает, а во-вторых, из-за недостатка места. В запланированной второй книге к гегелеведческой и шеллинговедческой литературе я намерен обращаться опять-таки лишь в той мере, в какой она действительно будет помогать мне выстраивать собственное изложение.

I. ПРЕТЕНЗИИ ШЕЛЛИНГА К ГЕГЕЛЮ

Характеристика Шеллингом гегелевского учения в мюнхенских лекциях «К истории новой философии», а также в лекциях по «Философии откровения»; возможные возражения (1) со стороны Гегеля и (2) с точки зрения не выявленных самим Гегелем возможностей его собственной системы

Чрезвычайно широко распространенная до сих пор, можно сказать, шаблонная схема, которую подавляющее большинство интерпретаторов Гегеля считали – и считают сегодня – единственно адекватным выражением его учения, в самых общих чертах выглядит следующим образом.

> Логическая идея – это в-себе-сущий абсолютный дух; природа – это стихия инобытия логической идеи и вне-себя-сущий абсолютный дух. Это инобытие снимается в процессе длительного социально-исторического и интеллектуального развития человечества. Это процесс, где постепенно выкристаллизовываются адекватные формы самосознания логической идеи, которая тем самым возвращается к себе и становится поистине абсолютной. Результат этого процесса – для-себя-сущий абсолютный дух, или абсолютный дух в собственном смысле, который есть самосознание абсолютной идеи, реализующееся – в наиболее адекватной форме – в просветленном спекулятивным мышлением человеческом сознании, через человеческое сознание, а точнее – через снятие конечности человеческого духа.

А вот соответствующий пассаж из шеллинговской лекции о Гегеле, сформулированный в терминах учения о триединстве:

> «Бог-Отец до сотворения мира есть чисто логическое понятие, проходящее в чистых категориях бытия. Поскольку, однако, сущность Бога состоит в необходимом процессе, он должен открыть себя; это откровение, или овнешнение, его самого есть мир и есть Бог-Сын. Однако Бог

должен снять и это овнешнение… это отрицание его чисто логического бытия, и вернуться к себе, что происходит с помощью человеческого духа в искусстве, в религии и полностью в философии, причем этот человеческий дух есть одновременно и Святой Дух, посредством которого Бог только [erst] и достигает полного осознания самого себя»[4].

Можно сразу констатировать главное: сформулированная здесь интерпретация Шеллингом гегелевской концепции абсолютного духа в принципе не выходит за рамки приведенной схемы. Шеллинг, правда, не настаивает на том, что она является окончательной парадигмой, выражающей основную метафизическую установку Гегеля. Однако основная претензия Шеллинга к Гегелю состоит в том, что этот последний хотя и предпринял некоторые шаги по направлению к «позитивной» философии, попытавшись представить абсолютный дух как метафизически первичную реальность, однако эти шаги в общем контексте его системы – якобы полностью определяемом указанной схемой – остаются чем-то случайным, в этот контекст никак не вписываются, даже противоречат ему, а *нового, более высокого контекста, не создают*.

► Гегелю, пожалуй, было бы не так просто отвести эту претензию, так как разработанный им понятийный аппарат при всем его богатстве все же оказывается недостаточным для того, чтобы продемонстрировать, что *такой более высокий контекст у него на самом деле присутствует*. Однако именно в свете этого более высокого контекста выясняется, как я попытался показать в указанных выше работах, что приведенная схема, с одной стороны, *в определенном смысле* правильна, но, с другой стороны, ее нельзя абсолютизировать, ибо она страдает принципиальной ограниченностью, а именно – является лишь как бы плоским «срезом» гегелевской системы. Эту схему можно было бы сравнить также с проекцией (к тому же неудачной) некоторой пространственной фигуры на плоскость, при которой исчезает из виду не только целое измерение, но и оказываются затемненными более глубокие и тонкие смысловые структуры: здесь как бы «заслоняются» некоторые существенные черты этой фигуры и остается невидимым подлинный центр, или вершина, всей системы. Это как раз то, что можно было бы назвать *лягушачьей перспективой*.

[4] *Schelling F.W.J.* Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen. Leipzig, 1984. S. 146.

Проблема, таким образом, состоит в том, чтобы *обозначить иную перспективу*, которая позволила бы правильно понять, как обозначенная выше схема, согласно которой абсолютный дух выступает как результат спекулятивной «возгонки» человеческого духа до уровня абсолютного самосознания, сочетается в системе Гегеля с утверждением абсолютного духа как извечно рефлектированной в себя подлинно бесконечной и безусловной метафизической реальности, которая выступает и как абсолютное *первоначало*, безусловная действительность которого совершенно не зависит от чего бы то ни было конечного и от того, какие метафизические приключения происходят с конечным в мире.

Эта иная перспектива будет обозначена ниже. Пока что ограничусь аргументом, который мог бы привести и сам Гегель. Понимание абсолютного духа как абсолютного первоначала в его системе отнюдь не случайно: оно определяется именно общим контекстом самой этой системы, причем даже в том его виде, как он *в явной форме* представлен у Гегеля.

Дело прежде всего в том, что именно **абсолютный дух есть для Гегеля такая реальность, в которой предельно адекватно выражается метафизический смысл понятия *истинно (актуально) бесконечного***. Интуиция истинного бесконечного играет в гегелевских построениях не менее фундаментальную роль, чем у Шеллинга – интуиция абсолютного «можествования»[5].

Абсолютной в гегелевском понимании может быть только истинно бесконечная реальность. Понятие бесконечного имеет важнейшее методологическое значение для раскрытия структуры философской системы Гегеля именно потому, что он придает ему фундаментальный метафизико-онтологический смысл. В конечном счете термины «бесконечное», «абсолютное», «Бог» относятся у Гегеля к одной реальности и выражают единый предмет философии[6]. Диалектика бесконечного лежит в основе развертывания

---

[5] Вторая интуиция, впрочем, теснейшим образом связана с первой: в абсолютном можествовании, как мы увидим в дальнейшем, выражается не какая-то еще не осуществленная потенциальность, а именно *актуально бесконечная* свобода абсолюта по отношению ко всякому, в том числе и собственному, бытию.

[6] См. напр.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч.: В 14 т. М., 1930–1959. Т. XI. С. 61; *Он же*. Энциклопедия философских наук. Т. 1–3. М., 1974–1977. Т. 1. С. 64, 185; *Он же*. Философия религии: В 2 т. М., 1975–1977. Т. 1. С. 219, 459.

всех понятийных определений гегелевского абсолюта, в конечном счете приводящих к единственному, но при этом самому богатому по содержанию, самому «конкретному» понятию, являющемуся синтезом всей системы. Актуальная бесконечность есть для Гегеля существенная и неотъемлемая черта абсолютного, его собственное качество как «тождественная с бытием определенность»[7].

Рассмотрим поэтому хотя бы в сжатой форме некоторые принципиальные особенности гегелевского понимания бесконечного.

Рассудочная рефлексия, согласно Гегелю, абстрактно противопоставляет бесконечное конечному. Бесконечное в таком случае полагается как лишь потустороннее конечного, внешним образом ограничивающее его. Здесь абсолютизируется момент трансцендентности бесконечного. Конечное с этой точки зрения имеет в бесконечном свою фиксированную противоположность, оно, на первый взгляд, устойчиво противостоит бесконечному, сохраняя тем самым видимость и своей собственной абсолютности. Бесконечное же, имея конечное вне себя, соотносится с ним как со своим иным и само оказывается, таким образом, ограниченным, в себе самом обретая все характеристики конечного. Поэтому обе эти абстрактные противоположности оказываются конечными и в этом своем определении конечности тождественными друг другу. Рефлексия здесь вместо наивысшего обретает лишь нечто ограниченное. Но она не может удовлетвориться этим и, пытаясь преодолеть эту ограниченность, полагает снова и снова некое потустороннее, которое, однако, неизбежно остается конечным, так как само постоянно обременено инобытием. Поэтому, как указывает Гегель, постоянное выхождение за пределы конечного не есть путь к достижению истинно бесконечного; этот процесс Гегель называет «дурной», неистинной бесконечностью, которая есть лишь симптом тщетности рассудочных попыток преодолеть конечность. Истинно бесконечное, таким образом, всегда ускользает от рассудка.

Спекулятивный (= положительно-разумный) подход к этой проблеме состоит, по Гегелю, в том, что «истинное бесконечное не должно рассматриваться как нечто, лежащее лишь по ту сторону конечного»[8], оно «не есть только потустороннее конечного»[9]: оно на самом деле прорывает границы конечного, входит в него, пол-

---

[7] См. напр.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия… Т. 3. С. 36.
[8] Там же. Т. 1. С. 253.
[9] Там же. С. 162.

ностью пронизывает конечное изнутри и потому имманентно ему (*присутствие* бесконечного в конечном); при этом же оно само содержит его в себе как свой собственный идеальный момент (*снятость* конечного в бесконечном, бесконечное как *Объемлющее*), снимает конечное, полагая его в его истине как фрагмент своей собственной жизни. Конечное обладает бытием, лишь будучи снятым в бесконечном.

Поэтому в гегелевской концепции конечное само по себе не есть что-либо положительное; его определенность есть его ограниченность, оно само поэтому есть лишь абстрактная односторонняя отрицательность. Бесконечное же, как конкретное «снятие» конечного, есть уже отрицание отрицания, т.е. бесконечная положительность, **«аффирмативность»** – такое самополагание, которое не есть при этом нечто противоположное конечному, но содержит в себе конечное в снятом виде. Аффирмативность в гегелевском понимании есть – усматриваемая разумом – положительность бесконечного в отличие от *«позитивности»* – косной положительности, в которой рассудок, пытающийся фиксировать конечное и бесконечное в их противоположности друг другу, тем самым утверждает лишь их одностороннюю отрицательность, а именно – их ограниченность друг другом[10]. В соответствии с таким словоупотреблением можно было бы сказать, что хотя как одностороннее конечное, так и одностороннее бесконечное могут в определенном смысле рассматриваться как «позитивные» реальности, тем не менее оба они, имея друг в друге свою границу, конечны и тем самым неаффирмативны, и лишь такое бесконечное, которое прорывает и снимает всякую границу, бесконечно поистине и тем самым «аффирмативно». Согласно Гегелю, «истинно бесконечное, полагающее самое себя в качестве конечного, одновременно выходит за свои пределы в качестве своего другого и вместе с тем остается в нем, так как оно есть свое другое в единстве с собой»[11].

Уже здесь можно заметить, что **такое определение бесконечного в логическом плане идентично общему определению абсолютного духа**, сформулированному Гегелем: «Вечное в себе и для себя бытие есть открывание себя, определение, полагание себя

---

[10] Эта дистинкция терминов намечается, например, в кн.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 351, 354, 355, 357, 369; Т. 2. С. 482.

[11] Там же. Т. 1. С. 350.

от себя отличным, но различие это также вечно снимается, в себе и для себя сущее вечно возвращается в нем в себя, и лишь постольку оно есть дух»[12].

Именно такое бесконечное, по Гегелю, есть абсолютная, «духовно-живая» субстанция-субъект, а также подлинное основание всякой конечной субъективности. Оно, правда, есть результат, но оно есть результат самого себя, «causa sui», оно не противостоит своему становлению, но заключает его в себе, оно само есть истина и основание своего собственного становления и само полагает его в своем внутреннем единстве, т.е. оно полагает его, не утрачивая своего единства[13]. В «Науке логики» Гегель показал, что становление не есть нечто абсолютное, становление снимает то, благодаря чему оно есть становление, а именно – «разность» бытия и ничто[14]. Его ближайшей истиной оказывается наличное бытие и, далее, бесконечное наличное бытие – «для-себя-бытие»[15]. Бесконечное у Гегеля есть «абсолютно конкретное», в своем самоопределении оно само полагает для себя свое инобытие и в нем «созерцает» лишь само себя; его предмет есть оно же само; его рефлексия в инобытие есть его рефлексия в себя; его выхождение из себя, его вне-себя-бытие есть совпадение с собой и пребывает внутри его неразрывного единства с самим собой.

Тому, кто хотя бы в общих чертах представляет себе строение гегелевской системы, уже отсюда должно быть видно, что для Гегеля таким истинно бесконечным не могут быть ни абсолютная идея «Логики начала», ни тем более «природа», ни какие бы то ни было формы конечного духа. По гегелевскому замыслу, это абсолютное «в-себе-и-для-себя-бытие» есть именно и только абсолютный дух, который на самом деле **именно поэтому только и может быть мыслим как подлинное первоначало**.

Понимание абсолютного духа в качестве метафизически первой реальности в явной форме выражено и самим Гегелем. Исходя из своего понимания истинно бесконечного, Гегель считает, что ход мысли, согласно которому бесконечное содержание выступает как результат и именно поэтому как нечто неабсолют-

---

[12] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 248.
[13] См. напр.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. IV. С. 9–11.
[14] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1–3. М., 1970–1972. Т. 1. С. 167.
[15] Там же. С. 223, 248.

ное, является односторонним и снимает себя в силу собственного диалектического движения, в основе которого лежит диалектика конечного и бесконечного. Он поэтому утверждает, что «именно первое, будь то логическая абстракция бытия или конечный мир, это первое, непосредственное, не являющееся как положенное, полагается в самом результате как положенное, не непосредственное и низводится от непосредственного к положенному, так что, напротив, абсолютный дух есть истинное, деятельность полагания [das Setzen] идеи, природы и конечного духа. Или: абсолютный, сознающий себя самого дух есть первое и единственно истинное, в котором конечный мир, который есть такое положенное, имеет бытие как момент»[16]. Лишь абсолютный дух в конечном счете выступает у Гегеля как подлинная субстанция, как стихия устойчивого существования всего сущего[17]. В силу этого абсолютному духу с необходимостью принадлежит и абсолютное иерархическое первенство в структуре гегелевской онтологии. В «Энциклопедии философских наук», характеризуя место абсолютного духа в своей философской системе, Гегель пишет о том, что последний как «сама себя знающая действительная идея» есть такое абсолютное первоначало, которое при этом есть свой собственный результат. «Он сам порождает себя из тех предпосылок, которые он себе создает: из логической идеи и внешней природы, в одинаковой мере являясь и той и другой, т.е. истинной формой только в-самом-себе и только вне-себя сущего духа»[18]. Для адекватной расстановки акцентов при исследовании взаимоотношений гегелевских понятий логической идеи, природы и абсолютного духа важно иметь в виду, что хотя, по Гегелю, из логической идеи «происходит», возникает как ее инобытие природа, тем не менее и идея и природа изначально, извечно «полагаются» абсолютным духом как его собственные внутренние моменты[19]. Абсолютный дух, согласно Гегелю, должен быть постигнут как сила, господствующая над миром природы и миром конечного духа, которая «творит их из себя и себя из них»[20].

---

16 *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1–3. Hrsg. von W.Jaeschke. Hamburg, 1983–1985. Teil 1. S. 223.

17 Ibid. S. 269.

18 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия… Т. 3. С. 15, 23, 24.

19 Соответствующее употребление Гегелем терминов «происхождение» и «полагание» намечается в его «Энциклопедии…» (см.: Там же. Т. 1. С. 286–295).

20 *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 255.

Здесь мы имеем дело с особой метафизической позицией, которая определяется описанной выше *диалектикой конечного и бесконечного* и которую я называю ***обращенным результатом***. Этот обращенный результат, т.е. результат, постигнутый как первоначало, выступает при этом как ***самосоотнесенная реальность***, которая, в отличие от конечного, в этой своей *рефлектированности в себя* демонстрирует не свою ущербность, а свою смысловую и, соответственно, бытийную самодостаточность и потому не утрачивает себя, переходя в инобытие, а всегда остается *у себя*[21].

Это значит, помимо прочего, что Гегель приходит к такому – уже «позитивному» в Шеллинговском смысле (мы могли бы теперь сказать: «аффирмативному») – пониманию абсолютного духа именно в силу необходимости, *явным образом* заложенной в его же собственной системе. С критикой со стороны Шеллинга нам придется здесь согласиться лишь в том отношении, что Гегель и в самом деле не предпринял сколько-нибудь артикулированных попыток разработать какое-то особое учение, в котором абсолютный дух действительно описывался бы как абсолютное первоначало, а все прочее выводилось бы из него, т.е. такое учение, в котором изложение не было бы обратным по отношению к порядку вещей и шло бы не «снизу вверх», а «сверху вниз». ◄

Именно этот шаг как раз и предпринимает Шеллинг в своей «позитивной философии». «Позитивная» философия фактически распадается у него на две части – априорную и апостериорную. Последнюю можно было бы назвать философией откровения в собственном смысле, ибо лишь здесь идет речь о некоторых *не выводимых априорно содержаниях, якобы являющихся манифестациями абсолюта как абсолютно свободного субъекта бытия*. Эту

[21] Дело в том, что в гегелевской диалектике рефлектированность в себя любого конечного смысла (или бытия) есть вместе с тем проявление его несамодостаточности, что влечет за собой его снятие и переход к более глубокому содержанию. Здесь важно отметить, что понятие самосоотнесенности, как мы еще увидим, есть важный момент и в шеллинговской концепции абсолюта. При этом самосоотнесенность (воли, мышления, сознания, бытия, необходимости, цели) есть, как по Шеллингу, так и по Гегелю, весьма опасная – для любой *конечной* реальности – метафизическая позиция: выдержать ее, не утрачивая себя и не переходя в инобытие, может лишь одна реальность – абсолютный дух. В том, чтобы понять, каким образом ему это удается, и состоит задача позитивной философии Шеллинга.

часть я надеюсь рассмотреть во второй книге, а пока хочу остановиться на первой части, которую можно было бы назвать *умозрительным введением в философию откровения*. Эта часть имеет с так называемой «негативной» философией то общее, что обе они являются попытками априорно-умозрительного постижения абсолюта. В «позитивной» философии, однако, умозрение строится не «гипотетически», не как восхождение ко все более высоким истинам, в которых предыдущие истины снимаются, а движется в пространстве той «последней» истины, к которой приходит и на которой останавливается «негативная» философия. Конкретнее это выглядит следующим образом. Здесь ставится задача рассмотреть движение не от мира к абсолюту, а от абсолюта к миру. Однако прежде чем мы сможем описать такое движение, нам необходимо, по Шеллингу, высветить некоторые собственные черты абсолюта, а именно те, усмотрение которых помогает правильно понять это движение. Дело в том, что Шеллинг хочет понять мир как *результат свободного полагания, т.е. творения*. Но для этого надо сначала сформулировать те метафизические определения, которые описывали бы структуру абсолюта как такого субъекта, который действительно *может* быть творцом мира. И здесь Шеллинг и в самом деле начинает с того, на чем остановился Гегель. А именно, он пытается умозрительно вывести такую структуру абсолюта, которая более всего соответствовала бы его главному определению как *Того, Кто абсолютно свободен*. Иначе говоря, он хочет априорным образом установить, как должен быть *устроен* абсолют, чтобы быть свободной реальностью. При этом ему удается прийти к некоторым содержательным определениям, о которых нет и речи у Гегеля, причем, как мы убедимся в дальнейшим, практически все они вытекают у Шеллинга из спекулятивно-диалектической разработки модальной категории *возможности*, или *можествования (das Können)*.

II. УЧЕНИЕ ШЕЛЛИНГА О СВОБОДНОМ СУБЪЕКТЕ БЫТИЯ: АБСОЛЮТ КАК АБСОЛЮТНЫЙ ДУХ

(в сочетании с контекстуально обусловленным сравнением с некоторыми принципиальными интуициями и ходами мысли Гегеля; формулировка возможных претензий к Шеллингу со стороны Гегеля)

Так же, как и у Гегеля, понятие абсолютного духа выражает у Шеллинга высшую форму абсолюта. Однако в концепции Шеллинга не только гораздо более дифференцированно описана имманентная структура абсолютного духа, но и в явной форме поставлена задача осмыслить его именно как метафизически первую реальность[22].

[22] Предлагаемый анализ опирается прежде всего на издание: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung // *Schelling F.W.J.* Sämmtliche Werke. Zweite Abteilung. Bd. 3, 4. Stuttgart und Augsburg 1858 (далее – SW_2), где описание строения абсолютного духа сосредоточено главным образом в лекциях с десятой по пятнадцатую (Bd. 3. S. 198–336). В опубликованном издательством «Felix Meiner» «первоначальном варианте» шеллинговской «Философии откровения» (*Schelling F.W.J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Teilbd. 1, 2. Hamburg 1992; далее – Urf.) эти рассуждения разбросаны практически по всему первому тому. Это издание хотя и представляет определенный историко-философский интерес и также будет использовано в данной работе, однако, как мне кажется, оно может играть лишь вспомогательную роль: во-первых, потому, что здесь мы имеем перед собой более ранний и, соответственно, менее зрелый вариант концепции, а во-вторых – этот текст содержит множество ошибок, которые нередко сильно искажают смысл и, если это не ошибки издателей, скорее всего принадлежат тому, кто писал здесь под диктовку Шеллинга. Поэтому использовать это издание можно только с большой осторожностью и уже владея основными интуициями и ходами мысли позднего Шеллинга. Ниже я разберу ряд испорченных мест. Этот разбор, разумеется, будет прежде всего предназначен для специалистов – историков философии, владеющих немецким языком, хотя в дидактическом отношении он будет небесполезен и для более широкого круга читателей, ибо здесь в каждом случае будет по-новому воспроизводиться тот смысловой контекст, который необходим для внесения исправлений, адекватных обсуждаемой сути дела.

Приводимые ниже рассуждения образуют ядро априорной части его «позитивной» философии. Ввиду их исключительной важности для понимания его концепции в целом я постараюсь не только подробно проанализировать их, но и обозначить присутствующие здесь принципиальные акценты и проблемные места.

1. Понятие того, что есть до бытия (над бытием) (негативно-диалектическое изложение)[23]

Первое определение искомой реальности: «непосредственно могущее быть»

Шеллинг начинает здесь с изображения того, как умозрение постепенно фокусируется на предмете своего глубинного интереса. Выбор этого предмета отнюдь *не свободен от предпосылок*, на что претендует Гегель, начиная изложение своей системы с чистого бытия, тождественного ничто. Исходя из принципа тождества познающего и познаваемого (каково познающее, таково и познанное, так что более высокий предмет знания открывается лишь такому субъекту, который и сам находится на соответствующем метафизическом уровне[24]), Шеллинг сразу настаивает на том, что потребность философии, если только она хочет оправдать свое название, состоит в том, чтобы (1) понять действительный мир как бытие духовное, как такое бытие, которое выражает в себе самом даже не просто чистый *разум*, но именно *мудрость*, что возможно лишь в том случае, если он сам имеет своим источником некоторую (а) разумную и при этом (б) свободную реальность. Поскольку же сам мир как таковой не есть эта реальность, т.е. не есть источник самого себя, то понять его можно, только выйдя за его пределы и сделав предметом познания сам этот источник (2). Этим источником, та-

[23] В основном на материале лекции 10.

[24] Сразу хочу обратить внимание на то, что этот принцип далек от тривиальности и может приводить к весьма дифференцированным построениям в духе спекулятивного символизма, общая структура которых такова: для конечного духа познаваемо лишь конечное, а абсолютный дух познаваем лишь для абсолютного духа, так что конечный дух, если он хочет познать дух абсолютный, должен сам подняться до его уровня, с тем чтобы сделать себя метафизическим местом самопознания абсолютного духа (экхартовский «прорыв»).

ким образом, может быть, по Шеллингу, не какое-либо *«действительное»* бытие, которое всегда уже есть результат некоторого становления, а то, что метафизически локализовано за пределами всякого действительного бытия (т.е. за пределами мира), находится «по ту сторону его», «перед» ним, или «до» него. *По отношению* к действительному бытию эта реальность может быть обозначена как *еще не сущее*, или – если условно ввести временно́е определение – *то, что будет*[25]. Первое фундаментальное метафизическое определение, к которому приходит здесь мышление, гласит: то, что есть до всякого действительного бытия, есть не что иное, как *могущее быть*, или *то, что может быть*. Эта возможность бытия мыслится как *непосредственная*, ибо мы пока что не имеем перед собой никакого иного содержания, кроме самого этого могущего быть. Но это означает далее, что *могущее быть, для того чтобы быть, не предполагает ничего, кроме самого себя*. И тут Шеллинг вводит понятия воли и воления, играющие в дальнейшем рассуждении принципиальную роль: могущее быть, для того чтобы быть, не нуждается ни в чем ином, кроме *воления*, т.е. *между его небытием и его бытием нет ничего, кроме воления (акта воли)*. Всякая возможность[26] есть некая покоящаяся воля, а всякое воление есть начавшая действовать возможность. Воля – это потенция, а воление – акт. Воление есть, по Шеллингу, единственная метафизическая сила, которая реализует переход от бытия потенциального к бытию актуальному. Этот переход есть не что иное, как переход от не-воления к волению. Непосредственно могущее быть (воля) было бы в своем бытии не чем иным, как актом воления. Следует обратить внимание на то, что Шеллинг мыслит здесь (т.е. во всяком случае применительно к непосредственно могущему быть) воление не как нечто третье, что образовывало бы некое опосредствующее звено, метафизически локализованное «в середине между небытием и бытием», а так, что *само бытие и есть не что иное, как акт воли*.

---

[25] Условно потому, что то, что есть до бытия, само не принадлежит мирскому временно́му ряду.

[26] Немецкое *das Können* в контексте шеллинговского учения о «могущем быть» может быть переведено и как «способность», «сила» или даже «мочь» (при этом последнее слово тоже следует понимать как субстантивированный глагол), а также как «можествование».

► В этой связи интересно само шеллинговское понимание *предметности*. Всякое действительное, т.е. конкретное конечное бытие можно мыслить только как определенным образом модифицированное воление. Тот факт, что нечто есть, т.е. бытие некоторой вещи, мы познаем лишь благодаря тому, что она себя так или иначе *утверждает* (позитивный аспект), что она отталкивает от себя иное, исключает его из себя, не дает иному в себя проникнуть или себя вытеснить (негативный аспект). Иными словами: она *оказывает сопротивление*, и это сопротивление и есть (негативное) проявление бытия вещи. То, что не оказывает никакого сопротивления, для нас = *ничто*, и наоборот, все, что есть нечто, сопротивляется. Само слово предмет (Gegenstand – нечто стоящее *передо мной*, но также выступающее и как препятствие, как нечто Entgegenstehendes), указывает Шеллинг, которым мы обозначаем некоторое действительное содержание нашего познания, не самом деле означает не что иное, как сопротивление, противодействие (Widerstand). Сопротивление же заключается лишь в волении, более того: воля как таковая есть абсолютная способность к сопротивлению, и потому она на самом деле непреодолима, так что даже Бог может преодолеть волю лишь самой же волей. ◄

Итак, бытие, по Шеллингу, есть воление как активизированная, как бы «воспламенившаяся» воля, а небытие – не-воление как воля покоящаяся.

► «Это изначально могущее быть, для которого переход от небытия к бытию есть лишь переход от не-воления к волению, и **в своем бытии** может быть не чем иным, как именно ставшей активной, как бы *воспламененной* **волей**»[27]. В Urf. в соответствующем месте (лекция пятая) вместо абсолютно точного выражения «в своем бытии» („in seinem Sein“) стоит искажающее суть дела выражение «в своем изначальном понятии, в своей действительности» („in seinem Urbegriff, in seiner Wirklichkeit“)[28]. Это выражение некорректно потому, что из-за него приведенный пассаж приобрета-

[27] SW_2. Bd. 3. S. 207. Здесь и далее в анализе соответствующих контексту испорченных мест из Urf. и их сопоставлении с SW выделение **полужирным шрифтом** принадлежит мне; приводимые ниже [в квадратных скобках] замечания, уточнения и конъектуры также мои; иногда внутри цитат-переводов в квадратных скобках приводятся некоторые соответствующие слова или выражения из оригинала.

[28] Urf. S. 27.

ет следующий превратный смысл: изначально могущее быть само по себе – по своему «понятию», в «действительности» своего собственного в-себе-бытия – якобы уже есть воспламенившаяся воля, что абсолютно неверно, ибо хотя могущее быть, как мы увидим далее, и в самом деле обладает, по Шеллингу, своей собственной действительностью в себе самом, однако эта **действительность в-себе-сущей воли,** которая одна только и может соответствовать «*изначальному* понятию» могущего быть, отлична от **действительности бытия как воления**. Кроме того, вместо воспламененной **воли** в Urf. говорится о воспламененном **волении** („ein aktiv gewordenes, entzündetes **Wollen**“)[29]. В следующем чуть ниже пассаже десятой лекции SW_2 это неверное словоупотребление все-таки также всплывает: здесь тоже заходит речь об «изначальном» *бытии* как о воспламенившемся *волении* (Wollen), тогда как указанный контекст требует, чтобы *бытие* определялось как *активизировавшаяся воля* (Wille), причем *активизировавшаяся, или воспламенившаяся,* воля как раз и есть у Шеллинга уже не что иное, как *воление*, так что говорить об активизировавшемся, или воспламенившемся, *волении* бессмысленно. Иначе говоря, соотношение понятий, которое и в самом деле работает в контексте всех шеллинговских построений, раскрывающих структуру абсолютного духа, должно быть таким: **покоящаяся воля = небытие = можествование/потенция воления = можествование/потенция бытия, а активизировавшаяся воля = бытие = реализованное воление = актуализированная потенция бытия**. Если это не небрежность самого Шеллинга, то скорее всего мы имеем дело с ошибками в записях его лекций. (Пассаж из Urf. имеет, правда, другое преимущество: в нем, в отличие от соответствующего места из SW_2, речь идет не о могущем быть (das Seinkönnende), а о можествовании быть (das sein Können), и это более правильно, ибо до обсуждения подлинного **Субъекта – не только бытия, но и можествования** – дело на данном этапе рассуждения пока действительно не доходит. Строго последовательного проведения такого словоупотребления в Urf., однако, также не наблюдается. Но, как мы убедимся в дальнейшем, все становится на свои места, когда Шеллинг, перейдя от негативно-гипотетического изложения к позитивному, начинает рассуждать об абсолютном духе как таковом.) ◄

[29] Urf. S. 27.

Это *непосредственно* могущее быть, с которым мы имеем дело на данном этапе спекулятивного восхождения к источнику бытия, оказывается, однако, при более пристальном рассмотрении совсем не тем, что мы на самом деле хотим получить. Шеллинг доказывает, что вышеприведенные определения этой реальности таковы, что ее нельзя назвать *тем, что свободно как быть, так и не быть*, т.е. тем, что может переходить в бытие именно свободно. Дело в том, что для этой непосредственной потенции бытия как таковой переходить в бытие было бы совершенно *естественно*, у нее просто не было бы «выбора», совершать этот переход или нет, ибо мы пока не видим в ней ничего, благодаря чему она могла бы удержаться от него.

► В этом смысл следующего высказывания из SW_2: «…если *то, что будет*, есть не *более* чем [nichts *anderes* als] непосредственно могущее быть, то оно не может быть *свободно* движущимся в бытие» (Bd. 3, S. 207 – 208). Соответствующая фраза из Urf. выглядит так: «Если то, что будет, было бы только *могущим быть*, то оно не могло бы быть **непосредственно** поднимающимся в бытие» (S. 27). Если принять во внимание, что контексты, в которые включены данные фрагменты, совпадают, то придется сделать вывод, что формулировка из Urf. представляет собой испорченный текст, совершенно несовместимый с развиваемым здесь рассуждением Шеллинга, которое состоит как раз в том, что *могущее быть, для того чтобы мы могли фиксировать его как таковое, должно быть в себе самом не только могущим быть, но чем-то бóльшим. Если же мыслить его только как могущее быть, то оно – непосредственным и несвободным, т.е. слепым, образом – было бы всегда уже перешедшим в бытие.* Поэтому слово «непосредственно» здесь следовало бы заменить на «свободно». Тогда вторая часть фразы звучала бы так: «…, то оно не могло бы быть **свободно** поднимающимся в бытие», – что, как можно видеть, вполне соответствует не только контексту, но и приведенной формулировке из SW_2. Возможна и такая конъектура: «… то оно было бы **вынуждено** непосредственно подниматься в бытие». ◄

Только лишь непосредственную потенцию бытия мы поэтому пока даже не можем зафиксировать как таковую, т.е. именно как потенцию бытия, как то, что располагается «до» бытия: она всегда была бы для нас чем-то *уже* сущим, и притом, как указывает Шеллинг, *слепо* сущим. Воля, которая уже не покоится, а активизировалась,

перестает здесь быть равной себе самой. Она уже не есть то, что *может* быть и может не быть, а всего лишь то, что *могло* быть и не быть. Иначе говоря, ее свобода быть и не быть как бы отходит в «прошлое», утрачивается. Большего падения, говорит Шеллинг, нельзя себе и помыслить. Ведь то, что могло быть и не быть, есть нечто *случайно* существующее, однако именно для случайного его бытие становится слепой необходимостью, ибо оно уже не есть могущее *не быть* и потому есть лишь необходимо сущее.

► В Urf. (шестая лекция) к данному контексту относится помимо прочего и такой фрагмент: «То, что будет, мы primo loco [во-первых (лат.)] установили как только могущее быть в двояком смысле, а именно, (1) поскольку оно есть некоторое не-сущее и (2) поскольку оно **без выбора может** перейти в бытие [inwiefern es **ohne Wahl** in Sein übergehen **kann**]» (S. 34). Сочетание «без выбора» и «может» весьма сомнительно уже с точки зрения модальной логики. По сути же дела имеется в виду, что могущее быть, установленное лишь непосредственно, без дальнейших определений, было бы такой реальностью, о которой следовало бы утверждать не то, что она *может* перейти в бытие, а то, что она *не может* не перейти в бытие, т.е. этот переход был бы *вынужденным*. Альтернатива и, соответственно, возможность «выбора» здесь отсутствовала бы. Поэтому вместо „kann“ здесь должно стоять „muss“ («вынуждено»). Соответствующее – причем вполне корректное – место в десятой лекции из SW_2 выглядит следующим образом: «Таким образом, мы установили его [то, что будет] primo loco как *только* могущее быть в обоих смыслах – как не-*сущее* и, далее, как **могущее только перейти [в бытие] [das nur [ins Sein] übergehen Könnende]**» (Bd. 3, S. 210). Здесь все дело в этом «только»: опять-таки имеется в виду именно такая реальность, которая *не может ничего другого, кроме как* перейти в бытие. Поэтому неверно было бы даже сказать, что эта реальность *может* только одно, а именно перейти в бытие, ибо поскольку она может *только одно*, то она не может ничего *другого*, а это значит, что она *не может и удержаться от этого перехода* (*здесь «другим» было бы как раз это удерживание себя в своей потенциальности*), так что на самом деле речь идет уже не о возможности, а о необходимости (вынужденности) этого перехода. Имеются в виду, таким образом, два определения: (1) не-сущее и (2) то, что вынуждено перейти (не может не перейти) в бытие (das ins Sein übergehen **Müssende**). ◄

Итак, могущее быть, положенное непосредственно и не имеющее в себе ничего, на что оно могло бы опереться, чтобы удержаться от перехода в бытие, не просто *не может не перейти* в него, но «непредмыслимым образом» всегда оказывается уже излившимся в бытие. Именно в силу вышесказанного оно оказывается несвободным в самом этом бытии и от этого бытия, оно становится его пленником, превращаясь в свою противоположность, в то, что выброшено за пределы самого себя, т.е. своей потенциальности, своей свободы, в то, что утратило само себя и не имеет силы вернуться в себя назад.

► В пятой лекции из Urf. соответствующий фрагмент содержит следующее место: «Это можествование, которое утратило само себя: это – **могущее быть вне себя [das außer sich sein Könnende]**» (S. 29). Что же может означать здесь это последнее выражение? По своей форме оно допускает лишь одно понимание: это – **то, что может быть вне себя**. По сути же дела такое понимание совершенно недопустимо, ибо, как мы только что видели, здесь речь идет о *потенциальности, которая, перейдя в бытие, перестала быть потенциальностью*. Мы имеем здесь дело как раз с *тем, что уже не может не быть*, а потому, собственно, не может и по-настоящему – т.е., по Шеллингу, свободно – быть: с тем, что уже утратило свою потенциальность как таковую, так что о нем вообще уже нельзя сказать, что оно что-то *может*. Это – не то, что *может* быть вне себя, а именно то, что просто уже *есть* вне себя. Не помогла бы здесь и следующая конъектура: das außer sich **seiende** sein Könnende (сущее вне себя могущее быть), ибо тогда могло бы показаться, что речь идет уже о таком могущем быть, которое в своем вне-себя-бытии все же остается собой, могущим быть, т.е. как раз не утрачивает своей потенциальности даже при переходе в акт. Такое могущее быть, как мы убедимся позднее, и есть для Шеллинга абсолютный дух. Но сейчас речь идет не об абсолютном духе, а о его полной противоположности. *Могущее быть, положенное вне своей потенциальности*, уже вообще не есть *могущее быть*, а есть просто *сущее*, причем сущее, как говорит Шеллинг, «слепо», т.е. сущее не в силу своего свободного произволения, а в силу необходимости своей собственной природы. Неудивительно поэтому, что выражение „das außer sich sein Könnende“, совершенно неуместное в данном контексте, исправлено в SW_2 (десятая лек-

ция) на „das außer *sich* Seiende“: «непосредственно могущее быть», перейдя в бытие, есть нечто «вне *себя* сущее» (Bd. 3, S. 208). Такое исправление можно считать удовлетворительным, если только не забывать о том, что здесь имеется в виду такое нечто, о котором теперь вообще уже нельзя сказать, что оно есть *могущее быть*. Здесь, строго говоря, нельзя даже сказать, что оно *было* могущим быть, ибо «непредмыслимость» (Unvordenklichkeit) его «перехода» в бытие как раз и состоит, по Шеллингу, в том, что мы не можем даже помыслить его в том состоянии, в котором оно еще не перешло бы в бытие. ◄

Мы имели бы здесь дело с неким ложным метафизическим «экстазом», с некой не владеющей собой, «обморочной», слепой реальностью, не смогшей удержать себя от самоизлияния во вне-себя-бытие. Это было бы бытие, «поглотившее свое собственное начало», уничтожившее себя как волю, как свободную причину, как чистую потенцию.

► Наше мышление, как полагает Шеллинг, устроено так, что если мы мыслим только непосредственно могущее быть, безо всяких дальнейших его определений, то на самом деле мы даже не можем задержаться на той гипотетической ситуации, когда оно было бы метафизически локализовано *перед* бытием: оно всегда оказывается уже «непредмыслимым образом» („*unvordenklicher Weise*“) перешедшим в бытие. В SW_2 он, например, говорит: «Как *только* могущее быть оно до всякого мышления [vor allem Denken], или, как это превосходно выражает немецкий язык, непредмыслимым образом, переходило бы в бытие» (Bd. 3, S. 211). Соответствующее место из Urf.: «Как только могущее быть оно было бы, [уже] до всякого мышления, неподобающим образом [auf unordentliche Weise] действительно перешедшим в бытие» (S. 35). Вопреки издателю (см. Urf., S. 745) я продолжаю считать здесь слово unordentlich мало уместным. Скорее всего, это все-таки ошибка, тем более что «unvordenklich» и «unordentlich» звучат действительно похоже, так что записывающий мог бессознательно вместо не совсем обычного и непонятного для себя выражения «услышать» то, которое показалось ему понятным. Преимущество фразы из Urf. состоит, однако, в другом: здесь, в отличие от SW_2, где употребляется Konjunktiv Futur I (würde …übergehen – «переходило бы», или «перешло бы»), ис-

пользован Konjunktiv Futur II (würde… übergegangen sein), что подчеркивает *завершенный характер действия*: «уже было бы перешедшим».) ◄

Критика Шеллингом онтологического аргумента

Именно это соображение на самом деле определяет и позицию Шеллинга, с которой он критикует так называемый *онтологический аргумент*. В разделе своих лекций «К истории новейшей философии» (Мюнхен, 1827)[30], посвященном Декарту, Шеллинг анализирует этот аргумент весьма обстоятельно. Он полагает, что ни Кант, ни кто-либо из его последователей не смог опровергнуть это рассуждение с правильных позиций. Кант, по Шеллингу, основывался на следующем неправильном представлении об этом ходе мысли: «Я нахожу в себе идею всесовершеннейшего существа; но существование само есть некоторое совершенство; следовательно, в идее всесовершеннейшего существа содержится само по себе также и существование»[31]. Затем в опровержении отрицается меньшая посылка этого умозаключения, т.е. утверждается, что существование не есть совершенство. «Треугольник, например, посредством существования не становится более совершенным, или если бы это было так, то я должен был бы иметь право сделать заключение, что совершенный треугольник должен существовать. То, что не существует, говорят, ни совершенно, ни несовершенно. Существование выражает лишь то, что [dass] вещь, т.е. ее совершенства, *есть*. Следовательно, существование не есть одно из этих совершенств, но оно есть то, без чего нет ни вещи, ни ее совершенств»[32]. Однако, говорит Шеллинг, Декарт строит свое доказательство иначе. Его силлогизм выглядит так: «Всесовершеннейшее не *может* существовать случайно, следовательно, оно *может* существовать лишь необходимо (бóльшая посылка); Бог *есть* всесовершеннейшее существо (меньшая посылка); следовательно (должен был бы заключить Декарт), Бог *может* существовать лишь необходимо, так как

[30] *Schelling F.W.J.* Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen. Leipzig, 1984.
[31] Ibid. S. 39.
[32] Ibid. S. 40.

только это содержится в посылках; вместо этого Декарт делает следующее заключение: следовательно, он существует необходимо, и тем самым как будто выводит, что Бог существует, т.е. вроде бы доказывает *существование* Бога. Однако одно дело, если я говорю: 'Бог может существовать только *необходимо*', и совсем иное: 'Он существует необходимо'. Из первого (Он *может* существовать только необходимо) следует лишь: следовательно, он существует необходимо (NB), *если он существует*, однако вовсе не следует, *что* [*dass*] он существует»[33]. В этом, говорит Шеллинг, и состоит ошибка декартовского умозаключения. Тем самым, по Шеллингу, онтологический аргумент оказывается неспособным доказать ни то, что Бог вообще существует, ни то, что Бог существует необходимо. Единственное, что из него следует, это то, что *если* Бог существует, *то в этом случае* он существует *необходимым*, а не *случайным* образом, т.е. здесь идет речь не о бытии вообще, а об особом *виде* бытия, якобы необходимо присущем Богу *в том случае, если* он действительно существует.

Однако главный пафос шеллинговской критики онтологического аргумента не в этом. Главное для Шеллинга здесь состоит в том, чтобы подчеркнуть нетождественность, выявить *различие* понятия Бога и понятия необходимо существующего существа (к этому последнему понятию на самом деле и сводится, по Шеллингу, смысл онтологического аргумента).

Дело как раз в том, что, как мы уже видели, абсолютно необходимое существо, или абсолютно необходимо сущее существо, – это, согласно Шеллингу, и есть именно такое существо, которое *не может не быть*, такой *субъект бытия*, такое сущее, которое не может быть фиксировано для себя в себе самом, вне своего бытийного «предиката», вне бытия, а всегда оказывается «непредмыслимым образом» уже перешедшим в свой предикат, в бытие, причем понимаемое уже не как в-себе-бытие, а как экзистенция. Это такое сущее, которое не может быть фиксировано в его в-себе-бытии, в его *возможности бытия*; в нем бытие всегда как бы опережает его возможность бытия; в нем возможность бытия не может предшествовать бытию. Поэтому такое существо на самом деле есть лишь то, что *не может не быть*, т.е. то, что существует слепо, ибо, по Шеллингу, бытие, «которое опережает свою возможность как

[33] Ibid. Рус. пер.: *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. М., 1987–1989. Т. 2. С. 399.

таковую»[34], есть именно *слепое* бытие. Но это и не есть поэтому и подлинное бытие, т.е. бытие *свободное*, которое, однако, единственно подобает Богу. Уже в 1827 г. Шеллинг весьма артикулированно формулирует основную интуицию своей «позитивной» философии: то, что *не может не быть*, не есть и то, что поистине *может быть*, оно не есть *могущее быть* как таковое, ибо поистине *может* быть лишь *то, что свободно может как быть, так и не быть*, т.е. то, что *свободно* по отношению к своему собственному бытию. Так вот, до понятия такого свободного субъекта бытия онтологический аргумент, по Шеллингу, как раз и не доходит.

В отличие от «абсолютно необходимо сущего существа», которое нам приходится мыслить как всегда, «от века» уже излившееся в свою экзистенцию, свободный субъект бытия, по Шеллингу, должен мыслиться как такая реальность, которая в состоянии удерживать себя в своем чистом в-себе-бытии, в силу чего его вне-себя-бытие, его экзистенция, предстает как манифестация его свободы, а не как слепая необходимость. Это такой субъект, который в себе самом есть своя субстанция, и именно поэтому он, будучи субстанцией, не перестает оставаться субъектом. Это такой субъект, который как во в-себе-бытии, так и во вне-себя-бытии сохраняет свое для-себя-бытие, а так как он есть для себя уже в своем в-себе-бытии, то именно поэтому он и в своем вне-себя-бытии остается для себя сущим.

Итак, во-первых, оказывается, по Шеллингу, что онтологический аргумент не есть доказательство бытия Бога, ибо он на самом деле не позволяет утверждать ни то, что Бог *есть*, ни тем более то, что Бог *необходимо* есть, а должен быть ограничен импликацией: *если* Бог есть, то он есть *необходимым* образом, или: онтологический аргумент ограничивается утверждением, что Бог может мыслиться только как необходимо существующее существо. Но, во-вторых, понятие Бога, на которое опирается онтологический аргумент, оказывается недостаточным: оно не выражает интуиции *живого Бога*, который должен мыслиться как свободный как по отношению к своему в-себе-бытию, так и по отношению к своему вне-себя-бытию, и приводит «не к живому, а лишь к мертвому Богу»[35].

---

[34] Ibid. S. 44.
[35] Ibid. S. 46.

«Могущее быть» Шеллинга и «возможность-бытие» Николая Кузанского

Шеллинг неоднократно указывал на принципиальное отличие своей установки от установки Спинозы. Последнего он критиковал прежде всего именно за то, что тот в своем учении не поднялся выше интуиции абсолютно необходимого бытия. При этом позицию Шеллинга можно оттенить и с другой стороны, сопоставив его понятие «могущего быть» с понятием «возможности-бытия» у Николая Кузанского.

В своём трактате «О возможности-бытии» Кузанский постоянно делает упор на то, что абсолют действительно, актуально есть всё то, чем он может быть, ибо иначе он был бы ущербным, т.е. не обладал бы актуально бесконечной полнотой бытия, а значит – не был бы «абсолютным максимумом»[36]. Из этого он делает вывод о том, что абсолют не может быть иначе, чем он уже – актуально – есть, не может быть не тем, чтó он есть. Но не значит ли это, что в таком случае мы низводим абсолют до уровня той самой «абсолютно необходимой сущности», метафизическую несвободу – и в этом смысле неабсолютность – которой так хорошо показал Шеллинг? Такое подозрение напрашивается еще и потому, что одно из рассуждений Кузанского, направленных на то, чтобы показать абсолютность той реальности, которую он называет возможностью-бытием, по форме полностью идентично ходу мысли, используемому Шеллингом как раз для доказательства несвободы – и тем самым неабсолютности – «абсолютно необходимой сущности». А именно, желая подвести читателя к мысли о «совечности» абсолютной возможности, действительного бытия и их связи, Кузанский говорит: «Если бы возможность возникновения могла самое себя привести к действительности, она уже действительно была бы прежде, чем действительно быть»[37]. Шеллинг в этом пункте рассуждает точно так же: могущее быть, рассматриваемое непосредственно (т.е. еще не постигнутое как абсолютный дух), оказывается тем, чей переход в бытие является естественным, т.е. соответствующим его собственному понятию, и если

[36] См., например: *Николай Кузанский*. Соч. Т. 2. М., 1980. С. 143 и далее.
[37] Там же. С. 140.

нет ничего, что могло бы удержать его от этого перехода, то его на самом деле нельзя даже помыслить еще не перешедшим в бытие. Однако для Шеллинга из этого вовсе не вытекает вывод о несовпадении абсолютной возможности и абсолютной действительности. Напротив, он показывает, что именно собственная логика абстрактно понимаемой потенциальности приводит к тому, что мы не можем ухватить могущее быть как таковое, т.е. как Того, Кто свободен как быть, так и не быть, а приходим к тому, что могущее быть оказывается тем, что не может не быть, а потому вынуждено быть и действительно есть, а именно: оно есть несвободная, слепая действительность, в своей актуальности утратившая свою потенциальность, свою «мочь», или «можествование» (das Können). Иными словами, могущее быть в соответствии с указанной логикой оказывается противоположностью самого себя, ибо выясняется, что оно страдает изначальным «недержанием» самого себя в себе самом, доходящим до самоизлияния в экзистенцию. Поэтому здесь нельзя говорить и о совпадении потенции и акта, ибо как раз от потенции уже ничего и не остается[38].

Кузанский, разумеется, далёк от таких выводов. Ему невозможно приписать сознательное отождествление абсолюта с некой слепо существующей реальностью. Он также стремится понять абсолют как бесконечную творческую мощь. Кроме того, говоря о совпадении абсолютной возможности и абсолютной действительности, он под абсолютной действительностью не имеет в виду экзистенцию (вне-себя-бытие, внешнее бытие, природу, мир), поскольку последняя относится лишь к «развернутому» бытию[39]. Но значит ли это, что Кузанский просто не понимает, к каким выводам приводит указанное исходное рассуждение? Так ли прост здесь Кузанский?

В соответствии с интуицией, обозначенной Шеллингом и помноженной на интуицию Кузанского, следовало бы сказать, что могущее быть (1) может быть, (2) может не быть и (3) **действительно** – парадоксальным для нашего мышления образом – **реализует обе эти – взаимоисключающие – возможности сразу** (в силу того же принципа актуально бесконечной полноты свободы абсолюта), благодаря чему оно как раз и утверждает актуально свою власть

[38] См., напр.: SW_2. Bd. 3. 207 ff.
[39] *Николай Кузанский.* Соч. Т. 2. С. 141.

над бытием, т.е. действительно полагает себя в качестве могущего быть. Если, далее, мы хотим мыслить власть над бытием как поистине абсолютную, то нам придется рассмотреть и ее рефлексию в себя, ее направленность на саму себя и задаться вопросом о том, **как выглядит власть абсолюта над своим собственным бытием *в качестве* могущего быть**. Тогда указанная триадическая структура абсолютной свободы как власти над любым, в том числе и своим собственным, бытием выглядела бы так: абсолют (1) может быть могущим быть, (2) может не быть могущим быть и (3) действительно реализует обе эти взаимоисключающие возможности сразу. Это помимо прочего означало бы, что **абсолют, утверждая актуальную бесконечность своей власти над бытием, создает некоторое метафизическое измерение, в котором реализуется его способность отказаться от этой своей власти над любым бытием, в том числе и над собственным бытием в качестве могущего быть и вообще в качестве абсолюта**. Причем интересно было бы посмотреть (что я собираюсь сделать во второй книге), не является ли христианское представление о «земной истории» Бога-Сына в интерпретации Шеллинга указанием именно на такой аспект свободы абсолюта, где он утверждает ее даже в самом «отказе» от своего всемогущества. В любом случае мы никак не можем отказаться от утверждения о том, что в абсолюте – коль скоро он есть абсолют – действительно реализована вся полнота его возможностей, так что в этом отношении Кузанский опять-таки оказывается прав.

Второе определение искомой реальности: «чисто сущее»

Шеллинг указывает на то, что могущее быть, положенное лишь непосредственно, на самом деле не может быть *источником* бытия. Оказывается, что оно уже больше не есть *то, что свободно не быть*, и именно потому не есть то, что поистине *может* быть. Оно поэтому не есть и то, что в действительном бытии *владеет самим собой*. Непосредственное полагание могущего быть оказывается, таким образом, лишь полаганием его противоположности. Позитивное значение такого результата состоит, однако, в том, что как раз для того, чтобы зафиксировать могущее быть как таковое,

т.е. именно в его **возможности-бытии**, нам необходимо продвинуться к более содержательным определениям: *истинное* могущее быть следует мыслить как нечто *большее*, чем *непосредственно* могущее быть, а именно – как чисто *сущее*.

► На данном этапе рассуждения мы приходим, по Шеллингу, к усмотрению того, что искомая нами реальность («то, что будет», понимаемое как свободный субъект бытия) включает в себя и *определение, противоположное определению могущего быть*. В формально-отрицательном отношении это – «*не* могущее-быть» („das *nicht* Seinkönnende"), а в содержательно-позитивном – «чисто сущее» (см. SW_2, Bd. 3, S. 210). Соответствующий текст в Urf. (шестая лекция) испорчен. Там написано: „Wenn es [= das, was sein wird] primo loco, im unmittelbaren Verhältnisse zum Sein, das sein Könnende ist, so wird es secundo loco, im mittelbaren Verhältnisse, nur ***als sein Könnendes*** zu bestimmen sein" (S. 34). Перевод: «Если оно [то, что будет] primo loco, в непосредственном отношении к бытию, есть могущее быть, то secundo loco, в опосредованном отношении, его можно будет определить только ***как могущее быть***». В выделенном словосочетании пропущено отрицание. Следует читать: «… только *как* ***не*** *могущее быть [als* ***nicht*** *sein Könnendes]*». ◄

Источник бытия лишь постольку может удерживать себя в своем качестве могущего быть, поскольку он в самом этом пребывании в потенциальности вместе с тем есть «чисто», т.е. бесконечным образом сущее: сущее, не ограниченное никакой возможностью бытия. Шеллинг замечает, что *по отношению к* действительному конечному бытию эта реальность в обоих указанных определениях – и как могущее быть и как чисто сущее – выступает *как* ничто, что уже указывает на то, что эти определения можно попробовать помыслить как аспекты одного и того же единого сверхсущего. Воля, которая может волить, но не волит актуально, не утверждает себя и тем самым не делает себя предметной, так же с внешней точки зрения выступает как ничто, как и абсолютно чистое воление. Дело в том, что это чистое воление есть абсолютно изначальный чистый акт, который как таковой не есть *результат* некоего *перехода* от потенции к акту, каковым является всякое *нечто* как актуально сущее, бытие которого конституируется определенным соотношением потенциальности и актуальности и которое поэтому несет в себе некоторое отрицание.

► Чистую волю (волю до акта воления) Шеллинг называет также «чисто сущностно сущим» *(das rein Wesende)*, употребляя здесь субстантивацию устаревшего глагола *wesen*. Хочу обратить внимание на то, что этот глагол все же не совсем вышел из употребления и может даже сегодня применяться в выражениях «высокого стиля» (он происходит от староверхненемецкого *wesan = sein* («быть»); *sich aufhalten* («задерживаться»); *dauern* («длиться»); *geschehen* («происходить»), изначально = *verweilen* («пребывать»), *wohnen* («обитать») и означает «существовать (присутствовать) в качестве некой живой силы»). Переводить *das Wesende* как «бытийное» или как «сущное», как это предлагает переводчик первого тома лекций Шеллинга по философии откровения[40], мне представляется некорректным даже при всех ссылках на условность, ибо здесь утрачивается смысл этого слова как *субстантивированного первого причастия (Partizip I)*, которому в русском языке соответствует *действительное причастие настоящего времени* (которое в данном случае тоже должно перейти в *существительное*). Поэтому я и предлагаю здесь, быть может, несколько громоздкий, но зато, как мне представляется, более близкий по смыслу вариант из двух (или трех) слов: «*сущностно (сущностным образом)* сущее». Тогда *в рамках противопоставления* das Wesende – das Seiende последнее по аналогии можно было бы перевести не просто как «сущее», а как «*бытийственно (бытийственным образом)* сущее». Тогда *das rein Wesende* и *das rein Seiende* передавались бы как «чисто сущностно сущее» («сущее чисто сущностным образом») и «чисто бытийственно сущее» («сущее чисто бытийственным образом»). ◄

Эта *изначальность* чистого акта имеет настолько фундаментальный характер, что то, что есть до бытия, *уже всегда, с самого начала и как бы без своего участия, «до себя самого»*[41] есть во

---

[40] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия откровения. Т. 1. СПб., 2000. С. 650.

[41] Здесь, пожалуй, тоже было бы уместным выражение «непредмыслимым образом»: точно так же, как могущее быть, положенное лишь непосредственным образом, не имело бы в себе силы удержать себя в потенциальном состоянии и *всегда уже оказывалось* бы перешедшим в действительное бытие, так и могущее быть, имеющее в своем втором определении в качестве чисто сущего опору, позволяющую ему сохранять потенциальность в отношении действительного бытия, не полагает это определение неким свободным актом, а *всегда уже оказывается* проникнутым этим определением.

втором своем определении чисто сущее. Это определение, таким образом, имеет для того, что есть до бытия, характер непосредственной данности, а точнее – *пред*-данности. Если, говорит далее Шеллинг, могущее быть есть могущая волить, но (пока еще) не волящая воля, то выходит, что чисто сущее, рассматриваемое как определение, противоположное первому, есть *не могущая волить воля*. Хочу, однако, обратить внимание на то, что к этой формулировке надо относиться осторожно: надо иметь в виду, что бытие этой воли, коль скоро мы определяем ее как чисто *сущее*, есть уже само по себе чистое *воление*, ибо если *бытие* всякого сущего есть *воление*, то бытие чисто сущего есть *чистое воление:* чисто сущее = чисто волящее. Поэтому когда Шеллинг употребляет такие выражения, как «невозмутимая», «отрешенная» воля, воля, которая «лишена воли» („willenlos“), *«безвольная воля»*, то здесь скорее следовало бы говорить о воле, *свободной* от себя как от воли, свободной именно потому, что она как воля исчезает, а точнее – она всегда представляется умозрению как уже «непредмыслимым образом» исчезнувшая в бесконечном акте воления, полностью растворенная в нем как в своем абсолютно непосредственном, никем не положенном, но изначально актуальном бытии. *Это воление, которому не предшествует никакая воля*. Поэтому в более строгом смысле, пожалуй, здесь вообще пока еще нельзя говорить о чисто *сущем* (т.е. о субъекте бытия), или, что то же самое, о чисто *волящем* (т.е. о субъекте воления), а, скорее, только о чистом *бытии*, или о чистом *волении*, с которым *волящая воля* (= сущее) полностью слилась[42].

Шеллинг, однако, все же не отказывается здесь от выражения «свободное от воли волящее» (das «willenlos Wollende»), указывая при этом на другую трудность. Воление, в котором воля-

[42] Этот изначальный чистый акт, будучи *непосредственным* внутренним бытием того, что есть до действительного бытия, вместе с тем обладает определенной *дистанцией* по отношению к этому действительному бытию. Так как он сам по себе лишен всякой потенциальности, то для того, чтобы иметь возможность *перейти* от потенции к акту и тем самым к действительному бытию, он сначала должен был бы быть переведен в потенциальное состояние. Поэтому если могущее быть находится в *непосредственной* близости к действительному бытию, *ничего не предполагая* для своей актуализации, ибо оно само уже есть потенция, то чисто сущее могло бы перейти в действительное бытие лишь *опосредованно*, т.е. в данном случае лишь после того, как оно было бы обращено в свою противоположность.

щее волит *само себя*, т.е. *самосоотнесенный волевой акт*, можно мыслить, по Шеллингу, только как переход из потенции в акт. Если нечто волит само себя, то оно тем самым переходит от себя как потенции к себе как акту. Потому если мы хотим мыслить *чисто* волящее, т.е. такое, воление которого не влечет за собой указанного перехода – а это нам необходимо, чтобы наше до-бытия-сущее не вылилось в слепое действительное бытие, – то нам надо мыслить его так, чтобы оно *волило не самого себя, а нечто иное*. Вопрос: что же это за иное? До-бытия-сущее, взятое в своем первом определении как непосредственно могущее быть, т.е. как могущая волить воля, не имеет перед собой ничего, на что мог бы быть направлен ее акт воления, кроме себя. Именно потому, что его воление могло бы быть только волением самого себя, ближайшее предназначение могущего быть состоит в том, чтобы воздерживаться от актуального воления, оставаясь чистой возможностью. Однако до-бытия-сущее, взятое во втором своем определении, т.е. как чисто сущее, уже имеет перед собой нечто «иное», на что могло было бы быть направлено его воление. (Кроме того, поскольку, как было замечено выше, в чисто волящем на самом деле волящее (воля) сводится к некому *абсолютному минимуму*, ибо здесь имеет место *абсолютный максимум* воления, то ему было бы и весьма затруднительно направить этот акт на себя, ибо *в пространстве своего чистого воления* оно (волящее) – будучи абсолютным минимумом самого себя (или своей «самости» как воли, волящей в чистом волении) – как раз себя-то и не увидело бы.) Так вот это «иное», спасающее здесь абсолютный акт от самосоотнесенности, есть могущее быть. Можно было бы возразить, говорит Шеллинг, что ведь если до-бытия-сущее, или *сверх*сущее, в качестве чисто сущего волит себя как могущего быть, то ведь все равно получается, что оно волит самого себя. Однако с его точки зрения здесь важно то, что оно волит хотя и себя, но себя как нечто иное. *Сверхсущее как чисто сущее (= в качестве чисто сущего = в своем определении чисто сущего) имеет перед собой себя как могущего быть (= в качестве могущего быть = в своем определении могущего быть), и поэтому его воление как чисто волящего может быть свободно от самосоотнесенности и направляться именно на свое определение в качестве могущего быть*.

Приведенные формулировки уже сами по себе таковы, что помогают ответить и еще на один вопрос: какова *связь* между могущим быть и чисто сущим? *Как определения они различны*, и именно это решает проблему освобождения абсолютного воления от самосоотнесенности. И вместе с тем мы говорим, что та самая единая и единственная реальность, которая в своем первом определении есть могущее быть, в своем втором определении есть чисто сущее. Но тем самым мы утверждаем также и тождество этих определений. Шеллинг подчеркивает, что это тождество надо мыслить в самом строгом смысле, т.е. как тождество *субстанциальное*. Это значит, что нельзя говорить ни о могущем быть, ни о чисто сущем как о неких самостоятельных реальностях, ибо они суть одна и та же реальность, которую мы пока условно называли до-бытия-сущим, или сверхсущим. Иначе говоря, мы имеем не два субъекта, а лишь два различных определения одного, единого субъекта, которого Шеллинг называет здесь также субъектом «будущего» бытия. Поэтому когда мы говорим, например, что могущее быть или чисто сущее есть нечто или совершает нечто, то надо помнить о том, что эти выражения условны и неадекватны, ибо по своей форме они ставят могущее быть и чисто сущее на место подлежащего, т.е. представляют их в качестве неких для себя сущих субъектов, тогда как общая форма более адекватного способа высказывания выглядела бы так: *абсолютный субъект бытия в качестве могущего быть или в качестве чисто сущего есть нечто или совершает нечто*. Эти определения, подчеркивает Шеллинг, при всей своей противоположности отнюдь не исключают друг друга.

► Помимо прочего к данному контексту относится следующий явно испорченный текст из Urf.: «Например, два сущих, из которых каждое было бы субъектом или объектом себя самого, с необходимостью исключали бы друг друга. Однако чисто сущее не исключает чистый **объект**, могущее быть, чистый **субъект** из себя». („<….> Aber das rein Seiende schließt das reine **Objekt**, das sein Könnende, das reine **Subjekt** nicht von sich aus“.) (S. 55) Последнюю несуразную фразу читателю приходится понимать так, что (1) чисто сущее не исключает из себя чистый объект, причем (2) он вынужден гадать, с чем же следует связать здесь отделенное запятыми „das sein Könnende“, ибо ясно, что „das sein Könnende“ и „das reine Subjekt“ не могут мыслиться как два уточ-

нения для выражения „das rein Seiende“, хотя именно такое понимание навязывает грамматическая структура этой фразы. Если же он выправит вторую часть фразы по аналогии с первой, то ему придется убрать запятую после „das sein Könnende“, и у него получится: „…[und] das sein Könnende [schließt] das reine **Subjekt** nicht von sich aus“ («…[а] могущее быть – [не исключает из себя] чистый субъект»). Но тогда вторая часть фразы будет на самом деле столь же бессмысленна, как и первая. Ведь как в SW, так и в Urf. контекст вполне однозначен: Шеллинг (1) показывает, что определения могущего быть и чисто сущего, понимаемые как чистые противоположности, отнюдь не исключают друг друга, а должны быть осмыслены как стороны одного и того же Единого, причем (2) он везде понимает под субъектом могущее быть, а под объектом – чисто сущее. В соответствии с этим контекстом данная фраза и должна быть исправлена. Например так: „Aber das rein Seiende, das reine Objekt**,** schließt das sein Könnende, das reine Subjekt, nicht von sich aus“. («Но чисто сущее, [т.е.] чистый объект, не исключает из себя могущее быть, [т.е.] чистый субъект»). Или так: „Aber das rein Seiende schließt das reine Subjekt [,] und das sein Könnende [schließt] das reine Objekt nicht von sich aus“. («Но чисто сущее не исключает из себя [свою противоположность, т.е. могущее быть, т.е.] чистый субъект, равно как и могущее быть – [не исключает из себя свою противоположность, т.е. чисто сущее, т.е.] чистый объект». Через три фразы следует такое – тоже подпорченное – место: „Wie das eine und selbe sich als sein Könnendes zum Subjekt des rein Seienden hat, so **hat eben dasselbe als rein Seiendes sich als sein Könnendes zum Objekt**“ (ibid.). «Подобно тому как одно и то же имеет себя как могущего быть субъектом [себя как] чисто сущего, так и **именно то же самое как чисто сущее имеет себя объектом как могущее быть**». Как понимать здесь вторую часть фразы? Не в том ли смысле, что единое в определении чисто сущего имеет **объектом** себя в определении могущего быть? Но верно-то как раз обратное: Единое, взятое в определении чисто сущего, имеет **субъектом** себя, взятого в определении могущего быть. Об этом как раз и сказано в первой части фразы. Если уж говорить об объекте, то правильный текст мог бы выглядеть так: „Wie das eine und selbe [Eine] als sein Könnendes sich zum Subjekt [seiner selbst als] des rein Seienden hat, so **hat eben dasselbe als rein Seiendes sich zum Objekt**

[seiner selbst als] des sein Könnenden“ («Подобно тому как одно и то же [Единое] как могущее быть имеет себя субъектом [самого себя как] чисто сущего, **так и именно то же самое [Единое, взятое] как чисто сущее [,] имеет себя объектом [самого себя, взятого в определении] могущего быть**»). Соответствующая фраза в SW_2 (Bd. 3, S. 232) выстроена несколько иначе, однако вполне корректно: „Wie das Eine sich als das Seinkönnende [Akkusativ] zum Subjekt seiner selbst als des rein Seienden hat, **so hat eben dasselbe als das Seinkönnende [Nominativ] sich selbst als das rein Seiende [Akkusativ] zum Objekt**“. Здесь „als das Seinkönnende“ хотя и повторяется дважды, но первый раз – в винительном падеже, а второй – однозначно в именительном. Перевод: «Подобно тому как Единое имеет себя как могущего быть субъектом себя как чисто сущего, так **оно же само как могущее быть имеет себя как чисто сущего своим объектом**». Итак, для правильной ориентации в данных текстах нам надо помнить о том, что могущее быть – это не просто субъект, но субъект чисто сущего, а чисто сущее – не просто объект, а объект могущего быть. Это определения не самосоотнесенные, а соотнесенные друг с другом. Самосоотнесенность – это привилегия Единого, которое является как субъектом самого себя, так и объектом самого себя. Эта самосоотнесенность, однако, описывается на данном этапе рассуждения так, что *объект* для Единого – это хотя и оно же само, но только как *чисто сущее*, а отнюдь не как могущее быть. Пока что получается поэтому, что определенность могущего быть как таковая для Единого не объективируется. ◄

Мы уже говорили о том, что единый абсолют и в качестве могущего быть, и в качестве чисто сущего выступает по отношению к действительному бытию опять-таки как одно и то же, а именно – *как ничто*. Кроме того, здесь речь не идет о такой реальности, в которой было бы нечто от потенции и нечто от акта, так что эти последние ограничивали и замутняли бы друг друга, как это имеет место в случае некоторого действительного сущего.

► Всякое действительное сущее есть, говорит Шеллинг, определенный результат перехода из потенции в акт. «Оно, таким образом, от этой потенции имеет в себе некоторое отрицание – оно не есть чисто *позитивным* образом, так как потенция, которая ему предшествовала, есть отрицание того бытия, которое

оно теперь *имеет*, от этого отрицания оно не может избавиться, оно всегда остается тем, что стало позитивным из негативного, т.е. имеет негативное своей постоянной предпосылкой» (SW_2, Bd. 3, S. 221). В терминах воли и воления это может быть выражено следующим образом. Бытие воли состоит, по Шеллингу, в волении. Могущее быть есть в этом смысле могущая волить, но не волящая, не замутненная в себе волением (актуальностью) воля, а чисто сущее – чистое, не замутненное в себе волей (потенциальностью) воление. В обоих определениях отсутствует такой определяющий любое конечное действительное бытие момент, как *сочетание – и, соответственно, взаимоограничение – воли и воления*. Могущее быть есть в себе абсолютный минимум воления, а чисто сущее – абсолютный минимум воли. Но именно поэтому верно и то, что могущее быть есть абсолютный максимум воли, а чисто сущее – абсолютный максимум воления. Не являются они, в отличие от любого конечного действительного, и *результатом перехода от потенции к акту*, т.е. от воли к волению, причем могущее быть – потому, что оно вообще не волит, а чисто сущее – потому, что оно *волит бесконечно и изначально* и именно в этом смысле не может *переходить от не-воления к волению*. Чисто сущее – это, по Шеллингу, такая – сжатая к абсолютному минимуму – воля, которая «волит с самого начала и потому есть бесконечное, неограниченное воление» (Urf. S. 39). Сюда непосредственно примыкает следующая испорченная фраза: „Denn jedes Wollen, das **nicht** aus nicht Wollen entsteht, hat dieses zu seiner Beschränkung“ («Ибо всякое воление, которое **не** возникает из не-воления, имеет это последнее своим ограничением»). Из воспроизведенного контекста должно быть уже совершенно ясно, что выделенное мною отрицание **nicht** здесь следует зачеркнуть. Ибо как раз воление, которое **не** возникает из не-воления, а является, таким образом, волением вечным и изначальным, есть, по Шеллингу, то самое не ограниченное и не замутненное никакой волей (т.е. не-волением) бесконечное воление, коим характеризуется чисто сущее. Приведенная фраза на самом деле представляет собой сравнение чисто сущего с конечным сущим (т.е. с конечным волением), которое есть именно результат перехода от не-воления (т.е. небытия) к волению (т.е. бытию). Следует читать поэтому: «…всякое воление, которое **возникает** из не-воления,

имеет это последнее своим ограничением». К этому контексту относится и следующее место из Urf.: «Чисто без-вольно волящее [= чисто сущее] столь же мало переходит к от воли к волению, как и просто не-волящее [= могущее быть], остающееся внутри своей потенциальности. <…> Общее для них – **переходить** от неволения к волению…» [„…<…> Beide haben miteinander gemein, vom nicht Wollen ins Wollen überzugehen…“] (S. 43). Здесь верно как раз обратное. Совершенно очевидно, что пропущено отрицание: следует читать – **«не переходить»** [**nicht** vom nicht Wollen ins Wollen überzugehen]. Далее следует: «Ибо не-волящая воля есть, как мы предположили, чистая потенция. **Бесконечная же воля [der unendliche Wille]** есть лишь purus actus – обе, таким образом, не совершают перехода к акту» (там же). Эта фраза, с одной стороны, подтверждает только что предложенное исправление, однако, с другой стороны, она сама в свою очередь нуждается в корректировке: вместо «бесконечная воля» следует читать **«бесконечное воление»,** или **«бесконечно волящая воля»** (ибо речь идет о чисто сущем). ◄

Итак, рассуждая о «сущем до бытия», Шеллинг имеет в виду не некоторое «действительно» сущее, а сверхсущее, причем такое, что его двумя бесконечными модусами – нераздельными, но и не замутняющими друг друга – оказываются могущее быть и чисто сущее. Эти два определения совпадают также и в том, что и могущее быть, т.е. могущее волить, причем волить только самого себя, т.е. волить только самосоотнесенным образом, фиксированное именно в этой своей потенциальности, т.е. поскольку оно не волит действительно, точно так же свободно от самосоотнесенности, как и чисто сущее.

► «То, что будет» (т.е. «субъект будущего бытия»), если взять его *только* в его определении могущего быть (т.е. могущего волить), могло бы, говорит Шеллинг, волить только *самого себя*, ибо не имело бы перед собой никакого другого предмета своего возможного воления. «Однако всякое воление, в котором волящее волит *самого себя*, уже eo ipso не может быть мыслимо без определенного перехода a potentia ad actum» (SW_2, Bd. 3, S. 214). Этот переход, однако, характерен, по Шеллингу, лишь для конечного воления. Поэтому-то в бесконечном «субъекте будущего бытия» нам и надлежит искать дальнейших определений, спасаю-

щих его от необходимости такого «оконечивающего» перехода. К этому контексту относится, в частности, и следующий фрагмент из Urf.: «Оно [то, что будет] может, таким образом, волить только себя, если оно волит, и **потому, что оно волит только себя [weil es nur sich will]**, оно должно оставаться чистой волей» (S. 40). Выделенные слова – полная бессмыслица, ибо *могущее быть как раз не волит самого себя, ибо оно вообще не волит; но если бы не было ничего другого, на что оно могло бы направить свое возможное воление, то оно* ***могло бы*** *волить только самого себя,*. Неудивительно поэтому, что эти места отсутствуют в соответствующем фрагменте из SW_2 (Bd. 3, S. 214–215). Последнее высказывание можно, однако, исправить следующим образом: «… потому, что оно **может волить** только себя» („…weil es nur sich **wollen kann**“). Сюда же относится и следующее испорченное место: „Das bloße sein Können [следует читать: sein Könnende] kann nur *sich* wollen, es ist das nur für sich sein Könnende; **es ist das Objekt seiner selbst** – das sein Könnende nur in Abziehung von allem andern“ (Urf. S. 61). «Голое можествование быть [следует читать: могущее быть] может волить только *себя*, оно есть могущее быть только для себя; **оно есть объект самого себя** – могущее быть только в отвлечении от всего остального». Выделенное утверждение неверно. Верно как раз обратное. Ведь мы уже знаем, что могущее быть как первое определение Единого как раз ***не есть*** **объект [для] самого себя**: верно лишь то, что оно **может** быть объектом только самого себя. Иначе говоря, предметом его возможного воления может быть только оно само, ибо оно, взятое только как первое определение, не имеет перед собой ничего иного, кроме себя. Его **возможное** воление [= возможное бытие] было бы – *если бы* могущее быть действительно перешло от не-воления к волению – только *волением самого себя* и, соответственно, *бытием только для себя*, оно было бы только «самостным», самосоотнесенным волением и бытием. Однако одно только голое могущее быть, как показывает Шеллинг, *не могло бы выдержать самосоотнесенности, не утрачивая себя* как чистую потенцию. Поэтому-то его призвание состоит как раз в том, чтобы *не волить* действительно, а оставаться лишь чистой возможностью воления, т.е. чистой волей. (См. напр. SW_2, Bd. 3, S. 214–215, а также S. 237.) Поэтому в соответствующем месте

SW_2 вполне последовательно – в отличие от Urf. – говорится о том, что могущее быть есть «**могущее быть только как объект для самого себя**» („das nur als Objekt seiner selbst sein Könnende“) (Bd. 3, S. 237). Иначе говоря: *могущее* быть как чистая воля может *быть* (= волить) только таким образом, что объектом его возможного воления будет оно же само; и как раз поэтому оно должно не волить, а оставаться чистой возможностью воления. ◄

В обоих определениях, таким образом, налицо одна и та же самоотрешенность.

► «Самое спокойное и глубокое море, – говорит Шеллинг, – есть также море, более всего могущее возмущаться, однако спокойное и могущее возмущаться – это не два моря, а лишь одно и то же море» (SW_2, Bd. 3, S. 221). Сравнение это, однако, не просто хромает, как и полагается всякому сравнению, а хромает настолько сильно, что, пожалуй, слишком уж затемняет суть дела. А дело-то здесь в том, что оно подходит для иллюстрации лишь первого определения сверхсущего *как могущего быть, т.е. волить, но (пока еще) не волящего*, между тем как второе его определение как чисто сущего здесь никак не проясняется или проясняется лишь в том смысле, что чисто сущее так же трансцендентно по отношению к действительному бытию, как и могущее быть. А ведь самое главное здесь – это то, что абсолютный субъект в своем модусе чисто сущего направляет свое *воление* на сохранение себя как могущего быть: чисто сущее и есть не что иное, как это *воление*, его невозмутимое безмолвие, его глухая тишина, еще более глубокая, чем тишина могущего быть (ведь оно, как было показано, больше удалено от действительного бытия, чем могущее быть, как бы стоящее на его пороге), – это не какое-то бессильное отсутствие, а напротив, мощное присутствие полноты бытия (= полноты воления), некая бесконечная *сила покоя*, которая как раз и удерживает могущее быть в его потенциальности, а точнее – с помощью которой абсолютный субъект сохраняет свою свободу по отношению к бытию. ◄

Предмет спекулятивного рассмотрения, таким образом, существенно меняется: это уже не могущее быть и не чисто сущее, а то Единое, определениями которого они оказываются.

► Это Единое на данном этапе рассуждения Шеллинг называет также «тем, что будет» (*das, was sein wird*, или *das sein Werdende*). Поэтому некорректным выглядит следующий пассаж

из Urf.: «Именно то, что в своем первом определении есть могущее быть, есть в своем втором определении **то, что будет**, или чисто сущее» («…ist in seiner zweiten Bestimmung das, was sein wird oder das rein Seiende») (S. 42). Ведь ясно же, что «то, что будет» – это никак не второе определение Единого, а одно из обозначений самого Единого как такового, первым определением которого является могущее быть, а вторым – чисто сущее. Именно этому словоупотреблению фактически следует далее и сам текст Urf. (см. напр. хотя бы S. 43). ◄

2. Введение третьего определения: «могущее быть как таковое». Переход к понятию абсолютного духа (и «позитивному» изложению)[43]

Это Единое, таким образом, именно благодаря своей определенности в качестве чисто сущего, обретает власть над собой как могущим быть. Тем самым оно, как говорит Шеллинг, утверждает себя не только как то, что свободно от слепого перехода в действительное бытие, но и как *знающее само себя* в себе самом. Чистая потенция бытия, взятая сама по себе, должна была бы мыслиться как то, что *не волит само себя* и потому *не знает само себя*. Чтобы знать себя, она должна была бы сделать себя *предметом* для себя, что, по Шеллингу, невозможно без направленного на себя воления. Однако, как мы видели, если бы она направила свое воление на саму себя, то она тут же – непредмыслимым образом – *утратила бы себя в качестве себя*, она стала бы чем-то иным, а именно – опять-таки слепым, т.е. бессознательным, вне-себя-бытием, и, таким образом, могущее быть опять не достигло бы знания самого себя. От этого перехода ее и удерживает чисто сущее.

► Шеллинг говорит, что если мы попытаемся преодолеть «непредмыслимость» перехода могущего быть в акт и все-таки помыслить могущее быть безотносительно, т.е. как положенное «только для себя», или «абсолютно», то нам «хотя бы на мгновение» придется вообразить себе такое его состояние, в котором

[43] В основном на материале лекции 11.

оно не волит – и, соответственно, не знает – самого себя. Ведь *если бы эта потенция бытия обратилась на саму себя*, то она тут же утратила бы свое предполагаемое нами равенство себе самой, а именно – превратилась бы в слепо сущее. Но эта же участь постигла бы и потенцию бытия, мыслимую *абсолютно безотносительно, т.е. вне соотношения не только с иным, но и самой собой*. Если она вообще не волит, то она не волит и саму себя. Но если она волит, то она – в рамках данной гипотетической ситуации – может волить только саму себя, так как если мы полагаем ее абсолютно, то мы – на этот момент – допускаем, что никакого другого предмета возможного воления для нее не существует. Но то, что она не волит ничего, в том числе и саму себя, мы на самом деле не можем допустить даже на мгновение, и поэтому все равно оказывается, что мы не можем удержать ее в этом предполагаемом состоянии чистой потенциальности: «…Именно потому, что мы должны были бы определить ее как голую potentia existendi, она не смогла бы удержать себя [в своей потенциальности, т.е. от перехода в инобытие], или сохраниться как таковая, ибо всякая безусловная, ничем не сдерживаемая потенция сама собой, или naturâ suâ, **хочет [will]** быть актом. Значит, ее, как было показано, было бы невозможно зафиксировать как потенцию». Иначе говоря, и при гипотетическом «абсолютном полагании» чистая потенция как чистая воля опять-таки не только не могла бы оставаться равной самой себе, т.е. не волить, а была бы вынуждена волить по самой своей природе, и это ее воление было бы направлено на то, чтобы быть актом. Здесь, таким образом, мы имели бы дело не со *свободным*, а с *вынужденным*, а точнее – со «слепым» волением. (См. SW_2, Bd. 3, S. 225.) В Urf. за соответствующим пассажем следует такое – сомнительное и отсутствующее в SW_2 – место: „Wenn sie sich nämlich selbst wüßte, **wäre sie frei**, in statu potentiae zu bleiben, oder ins Sein übergehen“ (S. 49). Перевод: «Дело в том, что если бы она [положенная абсолютно потенция бытия] знала саму себя, то она **была бы свободна** остаться в statu potentiae или перейти в бытие». Как совместить это высказывание с неоднократно повторяемым Шеллингом утверждением, что направленность *воления* «чистой» потенции на нее же саму (без этой направленности не было бы и ее *знания* самой себя) означает вместе с тем ее неизбежный переход в инобытие? Здесь, скорее, верно

обратное: «она **не** была бы свободна» и т.д. И далее: „Weil wir sie aber im Zustande ihres Nichtwissens denken müssen, ist sie **unvermögend, ins Sein überzugehen**“. («Но поскольку мы должны мыслить ее в состоянии ее незнания, то она **не способна перейти в бытие**».) А как это место совместить с приведенным выше (присутствующим не только в SW_2, но также и в Urf.) **утверждением**, что чистая потенция, полагаемая абсолютно, в любом случае – т.е. если не вдаваться в обсуждение вопроса о том, «знает» она себя здесь или нет – *вынуждена* перейти в (ино)бытие? Здесь опять-таки, скорее, верно обратное: «…она **не может не** перейти в бытие». Основная идея: *как бы мы ни поворачивали мысль о потенции бытия самой по себе, пока мы не допустим того, что она есть также нечто большее, чем только потенция бытия, нам не удастся сохранить ее в ее равенстве себе и удержать от перехода в инобытие*. Или иначе: *«абсолютное» полагание определения могущего быть, или его непосредственное – т.е. без введения дальнейших метафизических определений – полагание «для себя», на самом деле невозможно*. ◄

На первый взгляд получается так, что и после перехода, и до него могущее быть остается неким слепым бытием: после перехода – потому что оно в результате волевого акта *рефлексии в себя*[44] утрачивало бы себя самого в качестве могущего быть, а до перехода – потому, что оно посредством чисто сущего удерживается от самого этого акта самосоотнесения, без которого, по Шеллингу, знание самого себя – или самосознание – вообще невозможно. Однако намеченный уже в конце десятой лекции более адекватный способ построения формулировок об искомой реальности позволяет сделать следующие шаги. Как могущее быть, так и чисто сущее, будучи направлены друг на друга, лишены рефлексии в себя, однако можем ли мы утверждать то же самое о том Едином, определениями которого они являются? Ведь на самом деле одно и то же самое Единое в своем качестве могущего быть делает себя *субъектом* самого себя как чисто сущего, и при этом в своем качестве чисто сущего это Единое становится

[44] Я нарочно ввожу здесь некоторые термины из философии Гегеля, ибо те определения, о которых здесь идет речь, по своей общей логической структуре представляют собой рефлексивные определения, абстрактный анализ которых дан в гегелевской Логике.

объектом самого себя как могущего быть. Поэтому возникает соблазн сказать, что *рефлексия этих двух моментов Единого друг в друга есть его собственная рефлексия в себя*, причем уже такая рефлексия в себя, в которой оно *сохраняет себя в своей власти* и *знает само себя*.

► Хочу заметить, что здесь, однако, не все так безоблачно. Дело в том, что такая рефлексия в себя опять-таки далека от совершенства. Ведь получается, что Единое может направлять свою рефлексию на себя только как на чисто сущего, но не как на могущего быть. Аспект Единого как могущего быть ускользает здесь от его саморефлексии. То, что Единое усматривает в себе самом, или то, в качестве чего Единое осознает себя самого, есть здесь именно и только чисто сущее, а не могущее быть. Получается, что качество – или аспект – могущего быть есть для Единого некая темная сторона его бытия. Вопрос: а может ли Единое познавать себя именно в качестве познающего, а не только познаваемого, в качестве могущего быть, а не только чисто сущего? Или иначе: может ли субъект осознавать себя именно как субъекта? Или то, что́ субъект осознает в себе самом, *всегда* предстает перед ним как объект, а не как субъект? Как мы увидим в дальнейшем, Шеллинг пытается решить эту проблему, развивая концепцию триединой структуры абсолютного духа. ◄

Важное методологическое значение имеют развиваемые здесь Шеллингом рассуждения о бытии *в качестве* чего-либо (*как* что-либо). В этом контексте он размышляет о связке «есть» в суждении «А есть В», указывая на то, что уже и в самом общем случае, если только такое суждение не есть тавтология, в нем следует предположить присутствие в субъекте некоторой потенции, противоположной предикату: «А есть В, но оно может быть и не В, а чем-то другим»[45]. Здесь он, ссылаясь на арабский язык, показывает, что связку «есть», требующую именительного падежа, было бы правильнее заменить на «может» с винительным падежом. Совершая некоторое насилие над русским языком,

[45] См.: SW_2, Bd. 3, S. 227 ff. В соответствующем месте из Urf. (S. 52) надо исправить следующую ошибку. Написано: «**B** ist nur insofern B, als es die Möglichkeit, auch nicht B zu sein, in sich hat…» (**B** есть лишь постольку В, поскольку оно содержат в себе возможность быть также и не В»). Следует читать: «**A** ist nur in-sofern B», usf. («**A** есть лишь постольку В», и т.д.).

это можно было бы передать так: «А может бытие В» (*A vermag das B-sein*), оно «привлекает» его к себе как предикат, «натягивает» его на себя, «облачается» в него (*zieht es sich an*) и имеет власть над ним, причем в нашем случае это значит, что оно не теряет себя в предикате, не растворяется в нем, а остается в нем самим собой. Поэтому, например, если мы говорим: «Единое есть сущее», то при этом, мы, конечно, не имеем в виду, что оно есть *некоторое конечное* сущее (***ein** Seiendes* – сущее, в котором имеет место *всегда определенным образом замутненное* присутствие как потенции, так и акта, т.е. такое присутствие, в котором потенция и акт ограничивают – и тем самым замутняют – друг друга), но мы не имеем в виду также и то, что оно есть сущее как ***das** Seiende* (где определенный артикль указывает на то, что это такое сущее, которое исключает в себе всякую потенцию инаковости, что это только сущее как таковое и больше ничего), а опять-таки должны вернуться к выражению ***Ein** Seiendes* в смысле *чисто (= бесконечным образом) сущего Единого* (по-немецки я это выразил бы точнее как ***das** rein (= unendlich) seiende **Eine***)[46]. Правильнее, таким образом, говорить не о могущем быть и не о чисто сущем, а о *могущем быть и при этом чисто сущем Едином*. Именно оно, Единое, в своей первой форме есть *как* могущее быть, а во второй – *как* чисто сущее. При этом, учитывая только что указанный особый смысл применяемого к абсолютной реальности выражения «быть как», мы уже сейчас можем догадаться, (1) что Единое всегда есть нечто большее, чем любая его форма и даже все они вместе и (2) что оно во всех своих формах присутствует не иначе как свободно, т.е. опять-таки в качестве бесконечно Могущего. В нашем случае это должно означать, что Единому *подвластно* как его бытие могущим быть, так и его бытие чисто сущим. Но прежде чем посмотреть, как соотносится это его качество с его третьей формой, или определением, остановимся еще на некоторых важных моментах.

► В Urf. для обозначения этого Единого, или Сверхсущего, используется также выражение «само Сущее» („das Seiende selbst“) (S. 47.) Именно оно имеется в виду во фразе: „Das **Sein** [следует читать: das **Seiende**] selbst kann unmittelbar nur das sein Könnende sein“ («Само **бытие** [следует читать: само **Сущее**] непосредственно мо-

[46] См.: SW_2, Bd. 3, S. 231–232.

жет быть только могущим быть»). Иначе говоря, «само Сущее», или Сверхсущее (в этом смысле по отношению к «будущему бытию» оно может быть обозначено также и как «не-Сущее»), в его *первом, непосредственном* определении мы можем мыслить только как могущее быть. ◄

Надо заметить, что как раз на этом этапе рассуждения Шеллинг указывает на то, что могущее быть и чисто сущее как бесконечные модусы Единого, присутствующие в нем *незамутненным образом и полностью* (чего не скажешь о конечном сущем), все же в определенном смысле *ограничивают друг друга*: чисто сущее есть то, что ограничивает могущее быть, удерживая его от утраты потенциальности, а могущее быть ограничивает чисто сущее в том смысле, что *оно есть то, что не есть чисто сущее* как чистое воление, а именно – воля, равно как и чисто сущее *есть то, что не есть могущее быть, а именно – чистое воление*.

► Благодаря определению чисто сущего потенциальность могущего быть приобретает, как говорит Шеллинг, «непереходный» характер (*wird intransitiv*) и сама как таковая становится для него *бытием*, причем бытием сущностным, бытием как утвержденностью в своем предназначении, а именно – в своей потенциальности. «По своей *сущности*, *поскольку* оно [могущее быть] пребывает как сущность, оно есть *не*транзитивное, в себе самом пребывающее могущее быть». Но в этом нетранзитивном есть также и транзитивное, хотя и лишь как нечто такое, что «нельзя исключить» и что поэтому, собственно, есть «нечто не являющееся объектом воления [nicht Gewollte], случайное». Однако для могущего быть, фиксированного как единственное определение, это «случайное» обернулось бы, как мы видели, «слепой необходимостью» перехода в инобытие и утратой потенциальности. Так вот «от этого **всего лишь не исключаемого из его сущности и, следовательно, для его сущности случайного** оно освобождается благодаря отношению к чисто сущему» (SW_2, Bd. 3, S. 230). Последней фразе соответствует следующий испорченный текст из Urf.: „Von diesem **in**transitiven seines Wesens wird es durch das Verhältnis zum rein Seienden befreit, und dadurch wahres Wesen“ («От этого **не**транзитивного [момента] своей сущности оно освобождается благодаря отношению к чисто сущему…») (S. 53). Приведенный контекст однозначно говорит о том, что могущее быть освобождается

здесь не от **не**транзитивного, а как раз от **транзитивного** момента в своей сущности, т.е. оно оказывается способным *устойчиво пребывать в себе самом*, а тем самым и действительно *свободным* как оставаться внутри своей потенциальности, так и совершать переход к бытию. Поэтому следует читать: «Von diesem **Transitiven** seines Wesens…».

Следует также обратить внимание на то, что определения могущего быть и чисто сущего ограничивают друг друга особым образом: не так, чтобы одно как бы умаляло качество другого, или наносило ему ущерб. Напротив, могущее быть, ограничиваемое чисто сущим, именно благодаря этому ограничению, освобождающему его от необходимости перехода в актуальное бытие, сохраняет *всю полноту своей потенциальности*, а чисто сущее, ограничиваемое могущим быть, именно благодаря этому ограничению, освобождающему его от собственной воли (= потенциальности), сохраняет всю полноту своей актуальности. При этом надо помнить о том, что они, как уже было отмечено, суть модусы одного и того же единого Сверхсущего, и в этом смысле можно сказать, что *они суть одно и то же*, ибо их бытие на самом деле есть не их собственное бытие, а бытие Сверхсущего (могущее быть *есть* не оно само как таковое, а Сверхсущее, сущее *как* могущее быть, равно как и чисто сущее есть не оно само как таковое, а Сверхсущее, сущее *как* чисто сущее), и вместе с тем – это *различные* модусы Сверхсущего, и в этом смысле *одно не есть другое*. Некорректной **в этом контексте** выглядит следующая фраза из Urf.: „Das bloß sein Könnende und das rein Seiende schließen sich nicht aus, **denn das eine ist das andere**“ (S. 60). Перевод: «Только могущее быть и чисто сущее не исключают друг друга, **ибо одно есть другое**». Выделенная часть фразы верна, как говорится, «с точностью до наоборот»: *одно как раз **не** есть другое, хотя они и суть **одно и то же***. То, как следует понимать эту кажущуюся парадоксальной ситуацию, только что было показано. Соответствующее место в SW_2 (Bd. 3, S. 236) выглядит так: „<…>, denn das eine ist **wie** das andere“– «ибо одно есть **так же, как** и другое» (здесь эта формулировка применяется уже ко всем трем определениям), т.е. *одно, так же как и другое (и третье), есть определение одного и того же, а именно – сверхсущего Единого, которое по отношению к «дей-*

*ствительному» бытию выступает **как** «ничто»*. Изложение в Urf. на самом деле развивает именно этот контекст. Мало того, здесь имеется, например, такое совершенно однозначное место (S. 57): „Das sein Könnende und das rein Seiende sind ihrem Wesen nach **das eine und selbe**; aber **jenes ist nicht dieses, und dieses ist nicht jenes**“ («Могущее быть и чисто сущее по своей сущности **суть одно и то же [= суть одна и та же сущность]**; однако **первое не есть второе, а второе не есть первое»**). В соответствии со сказанным вторую часть испорченной фразы из Urf. („...denn das eine ist das andere“) можно было бы исправить либо в соответствии с SW, либо, например, так: „…denn das, was das eine ist, ist auch das andere“ («…ибо то, что́ [= та единая реальность, которая] есть одно, есть также и другое» или: «…obwohl das eine nicht das andere ist» («…*хотя* одно не есть другое»). ◄

В силу вышесказанного чисто сущее имеет свою волю не в самом себе, а в своем ином, в могущем быть, равно как и могущее быть имеет свое воление в чисто сущем. Каждое из этих двух определений имеет свою *самость* не в себе, а в своем другом, причем с более высокой точки зрения это не их собственная самость, а самость Единого. Сами по себе они – односторонние определения, полагаемые и сущие не для себя, а для Единого, которое свободно от своей односторонности в качестве могущего быть именно потому, что оно есть также чисто сущее, а от своей односторонности в качестве чисто сущего – потому, что оно есть могущее быть.

► В Urf. к данному контексту относится помимо прочего и следующее место: „Indem aber **das rein Seiende sich als sein Könnendes** zum Subjekt hat, <…>, ist **es** als sein Könnendes bereits abgehalten, selbst objektiv zu werden, **und dadurch wird es auch aufhören, dem rein Seienden Subjekt zu sein**“ (S. 58). Буквальный перевод: «Но поскольку **чисто сущее имеет субъектом себя как могущего быть**, оно как могущее быть уже удерживается от того, чтобы самому становиться объектом, и **тем самым оно также перестанет быть субъектом для чисто сущего»**. Неряшливость этой фразы, которая своими ошибками затемняет суть дела, должна была бы бросаться в глаза каждому, кто хотя бы в общем виде способен следить за ходом мысли Шеллинга. Ведь мы только что говорили о том, что способность к свободному бытию, т.е. способность «быть *как что-либо, или в качестве* чего-либо», есть, по Шеллингу, привилегия

Единого как такового, а не какого-либо из его определений. Сейчас надо помнить хотя бы о том, что только это Единое, или единая Сущность, *есть*, по Шеллингу, и *в качестве* могущего быть, и в качестве чисто сущего. Поэтому в данном контексте выражения типа «чисто сущее как могущее быть» в принципе некорректны. Далее. К чему здесь относится местоименное наречие *dadurch*? С точки зрения грамматики оно может относиться только к выражению „… ist es … abgehalten", в результате чего получается бессмыслица, гласящая, что «чисто сущее как могущее быть» «удерживается» от самообъективации и что **тем самым** оно (т.е. опять-таки «чисто сущее как могущее быть») «перестанет [что означает здесь будущее время?] быть субъектом» – для кого? – опять-таки для себя как для чисто сущего. К чему же должно относиться *dadurch* по смыслу? На самом деле здесь имеется в виду ход мысли, играющий, как мы еще увидим, важную роль в дальнейших построениях Шеллинга, а именно: ***если бы*** *могущее быть перешло в объективность, то оно перестало бы быть субъектом для чисто сущего*. Поэтому вопреки грамматической структуре данной фразы *dadurch* должно было бы относиться к инфинитивному обороту „selbst objektiv zu werden". В соответствии с этим немецкая фраза – при минимальной правке – должна была бы выглядеть, скажем, так: „Indem aber **das Eine** als das rein Seiende sich als das sein Könnende zum Subjekt hat, <…>, ist **es** als das sein Könnende bereits abgehalten, *selbst* ***objektiv zu werden, wodurch*** *es auch* ***aufhören würde,*** *dem rein Seienden Subjekt zu sein*" [или: „*…selbst objektiv zu werden und dadurch aufzuhören, dem rein Seienden Subjekt zu sein*"]. Перевод: «Но поскольку **Единое** как чисто сущее имеет субъектом себя как могущего быть, оно как могущее быть уже удерживается от того, чтобы *самому становиться объектом, в силу чего оно также* ***перестало бы*** *быть субъектом для чисто сущего*» [или: «… *самому становиться объектом,* ***переставая тем самым*** *быть субъектом для чисто сущего*»]. Именно этот смысл вполне корректно выражает соответствующая фраза из SW_2 (Bd. 3, S. 233): „<…> indem **es [= ein und dasselbe Wesen]** als das rein Seiende *sich* als das Seinkönnende zum Subjekt hat, so ist es als Seinkönnendes abgehalten, selbst *objektiv* zu werden, indem es alsdann aufhört, dem rein Seienden Subjekt zu sein" («<…> поскольку **она [= одна и та же самая сущность]** как чисто сущее <…>, переставая в таком случае быть субъектом для чисто сущего»). ◄

Высказывание «Единое *есть* могущее быть и вместе с тем чисто сущее» само, однако, должно быть скорректировано уже указанным выше способом, т.е. с учетом особого смысла связки «есть», который как таковой в данном случае скрыт. А именно, если мы теперь выявим этот смысл и скажем, что единое *есть* то, что имеет цель в себе самом, что есть ради себя самого и что свободно как от односторонней возможности, так и от одностороннего бытия (односторонней актуальности), то мы должны рассматривать это высказывание как еще одно, теперь уже *третье*, определение Единого.

► Уже здесь, однако, следует обратить внимание на то, что как только мы делаем попытку фиксировать «можествование быть как таковое» в качестве *особого* – и именно поэтому *«третьего»* – определения Единого, мы в силу только что описанной логики «бытия с аккузативом», которой подчиняется связка «есть» в шеллинговских рассуждениях об абсолюте, оказываемся вынужденными признать, что и по отношению к этому определению само Единое как таковое опять-таки должно мыслиться как свободное. Это значит, что мы должны постичь Единое в качестве такого Субъекта бытия, который *может* быть (1) Могущим быть, (2) чисто Сущим и (3) Тем, Кто в своем бытии не утрачивает своего можествования. Но не получается ли тогда, что между этими тремя определениями Единого как бы «парит» и «четвертое» определение, которое, однако, если только мы хотим избежать «дурной бесконечности», нам следовало бы поместить в особое метафизическое измерение, а точнее – в некое метафизическое «*мета*пространство». К этому вопросу мы еще не раз вернемся в ходе дальнейшего изложения. ◄

Односторонность могущего быть состоит в том, что оно не может перейти в бытие, не сняв себя в качестве потенции. В нем акт исключает потенцию, а потенция исключает акт. В *абсолютном* смысле, говорит Шеллинг, могущее быть есть то, что может быть и тем и другим, т.е. и потенцией и актом, а это значит, что само его бытие потенцией или актом должно опять-таки быть понято как потенциальное: оно есть могущее быть не так, чтобы оно не могло быть также и противоположностью; оно есть могущее быть, *если* оно не переходит в бытие, а *если* бы оно перешло в бытие, то, как уже было сказано, перестало бы быть могущим быть.

► Даже в этом якобы «абсолютном» смысле можествование могущего быть как первого определения Единого радикально отличается от можествования, характерного для самого Единого как такового, ибо потенциальность последнего, или, точнее, его *власть* над актуальным бытием, не утрачивается и при действительном переходе в это бытие. В этом, собственно, и состоит *действительно абсолютное* можествование. Поэтому когда мы говорим, что могущее быть как первая форма Единого (а не само Единое) может быть как потенцией, так и актом, то это на самом деле означает, что именно *Единое может (= обладает властью)* перевести эту свою форму из потенции в акт. О том, каким образом Единое оказывается способным на это, в дальнейшем как раз и пойдет речь.◄

Итак, в отличие от Единого как такового, могущее быть как его первая форма хотя и *может* быть как потенцией, так и актом, но ущербность этого его можествования состоит в том, что когда оно *есть* потенция, то оно уже не может быть актом, и когда оно есть акт, то уже не может быть потенцией. Односторонность чисто сущего выглядит проще: оно полностью исключает из себя потенциальность.

► Мы уже знаем, что для того, чтобы вступить в действительное бытие, могущему быть, или чистой воле, достаточно, по Шеллингу, одного лишь акта воления, и поэтому он называет его также *непосредственно* могущим быть. Чисто сущее для такого вступления в бытие должно было бы сначала быть обращено в свою противоположность, приведено в состояние потенциальности, поэтому Шеллинг называет его *опосредованно* могущим быть. (См. напр. SW_2, Bd. 3, S. 213.) Как могущее быть, так и чисто сущее как таковые еще не обладают «свободой по отношению к бытию»: в бытии первое переставало бы быть чистой *потенцией*, т.е. утрачивало бы себя как чистую волю, а второе, утратив свою чистую актуальность, было бы *вынуждено* действовать, стремясь восстановить себя как чистый акт. (Как это делается, мы еще увидим.) К этим предварительным рассуждениям в Urf. относится помимо прочего следующее место: „Dem ersten [dem sein Könnenden] ist es unmöglich, als Freiheit, als Potenz **ins Sein anzukommen** [по законам немецкой грамматики следовало бы сказать: **im Sein anzukommen** или же **ins Sein zu kommen**], da es **aufhört**

[«прекращается», или «прекращает», «перестает» (делать что-то или быть чем-то – в данном случае: быть самим собой) – напрашивается уточнение, напр.: „das sein Könnende (или „es selbst“, или „Potenz“) zu sein“], sobald es [im Sein] ankommt. **Dem zweiten [dem rein Seienden] ist es unmöglich, sich im wirklichen Sein als Potenz wiederherzustellen, indem es als Potenz sich aufzuheben suchte**“. Буквальный перевод: «Первое [могущее быть] не может перейти в бытие как свобода, как потенция, так как оно **прекращается**, как только переходит. **Второе [чисто сущее] не может восстановить себя в действительном бытии как потенцию, в то время как оно** [союз „indem“ («тем что», «в то время как») здесь мало уместен] **как потенция стремилось** [бы?] **преодолеть себя** [если имелось в виду «…оно стремилось бы преодолеть себя как потенцию», то „sich“ должно было бы стоять в другом месте: **„…indem es sich als Potenz aufzuheben suchte“**]». Корректность выделенной фразы весьма сомнительна и по смыслу. Во-первых, что значит «чисто сущее не может восстановить себя в действительном бытии **как потенцию**»? Как будет подробно показано в дальнейшем, чисто сущее и в самом деле может вступить в действительное бытие, лишь будучи предварительно обращено в потенциальное состояние, т.е. уже не как чисто сущее, а как подвергнутое отрицанию чисто сущее. Поэтому функция чисто сущего в действительном бытии состоит в том, чтобы, преодолев свою потенциальность, в которой оно, будучи обращено в свою противоположность, оказывается, вернуть себе свою актуальность, т.е. в прохождении через действительное бытие **восстановить себя как чистую актуальность, а не как потенцию**. И, во-вторых, как раз это для него, по Шеллингу, не только **не невозможно**, но даже **необходимо**: оно просто **вынуждено** это делать. Поэтому, разумеется, это не свободное можествование. Чего чисто сущее действительно не может, так это быть в этом процессе самовосстановления свободным субъектом, ибо оно действует в нем в силу *необходимости вернуться на свое* «*естественное*» *метафизическое место*. Поэтому Шеллинг, описывая этот процесс, называет чисто сущее, вытесненное из своей чистой актуальности в потенциальность, *долженствующим быть*, или *вынужденным быть (= вынужденным действовать)*. Разумеется, чисто сущее выступает у Шеллинга как *потенция* бытия, а именно как *потенция второго*

порядка, или, как уже было сказано, как *опосредованно* могущее быть. Но в действительном бытии чисто сущему не надо восстанавливать себя как такую потенцию: мы, скорее, имеем здесь дело со второй потенцией *в работе*. Иначе говоря, чисто сущее, снимая свое инобытие в действительном бытии и продвигаясь к восстановлению себя как чисто сущего, *реализует* себя как потенцию действительного бытия. Если точнее: чисто сущее, которое *до* полагания его инобытия выступает как потенция второго порядка, *после* этого полагания само уже становится *непосредственно* могущим быть, т.е. потенцией первого порядка. Однако не будем забегать вперед. Уже и так должно быть понятно, что приведенное место из Urf. не может быть адекватной записью рассуждений Шеллинга. Достаточно зафиксировать следующее: *(1) в действительном бытии чисто сущее стремится восстановить себя не как потенцию, а как чистый акт; (2) это восстановление не только возможно, но и необходимо; (3) чего чисто сущее как таковое не может, так это быть здесь свободным субъектом*. Именно это четко и ясно выражено в SW_2, где говорится о том, что только в третьем своем определении, т.е. в определении могущего быть как такового, Единое, а точнее – единый Дух выступает как Тот, Кто может перейти в бытие *свободно*, «что невозможно ни для первого [для непосредственно могущего быть] (ибо оно, скорее, в бытии перестает быть потенцией), ни для второго, которое в действительном бытии, напротив, стремится **восстановить себя как чисто сущего и снять себя как потенцию**» (Bd. 3, S. 246). ◄

В третьем определении, к которому мы теперь переходим, наметившийся ранее *действительно абсолютный* смысл могущего быть как *потенцированной потенциальности* вроде бы уже полагается как реализованный: это такая реальность, которая (поскольку она в отличие от могущего быть как первого определения не стоит перед необходимостью отказываться от бытия, чтобы оставаться потенцией, и в отличие от чистого бытия не перестает быть потенцией в самом этом бытии) есть то, что впервые для нашего рассмотрения может быть названо *свободным как быть, так и не быть*. Это то, что в своем действии, т.е. волении (= бытие), не перестает быть источником действия, т.е. волей (= источник бытия), и поэтому не нуждается в том, чтобы отказываться от воления для сохранения себя в качестве воли.

► Сопоставляя первое и третье определение Единого с точки зрения их отношения к «действительному», или «будущему», бытию, Шеллинг говорит, что «непосредственно, или только [bloß], могущее быть мы по отношению к действительному бытию определили как **не должное быть**, а сущее как таковое могущее быть – как **должное быть**, [как то,] чему подобает быть» (SW_2, Bd. 3, S. 236). Это – одно из фундаментальных определений, которое, как мы еще увидим, работает у Шеллинга на протяжении всего умозрительного анализа идеи абсолютно свободного субъекта бытия. Этому же определению подчинены соответствующие рассуждения, сформулированные в Urf. (см. в частности S. 60 ff.). В этом контексте испорченным выглядит следующий фрагмент из Urf.: „Es versetzt sich der Begriff dessen, was wir wollen, in den Begriff des nicht Seienden, d. h. des reinen sein Könnens. Nur mit dem rein sein Könnenden ist der Grund wahrer Wissenschaft möglich, und nur damit können wir anfangen. [Пропуск?] Wir haben **es [= das rein sein Könnende (чисто могущее быть) = das als solches seiende sein Könnende (сущее как таковое могущее быть) = das lautere sein Könnende (истинное могущее быть)!]** aber als das **nicht [?]** sein Sollende bestimmt“ (S. 56). Перевод: «Понятие того, чего мы хотим, перемещается в понятие не-Сущего, т.е. в понятие чистого можествования быть [„des sein Könnens“; следует читать, разумеется: „des sein Könnenden“ – «могущего быть»]. Только с чисто могущим быть становится возможным основание истинной науки, и только им мы можем начать. Мы, однако, определили его как **не** должное быть». Либо в этом фрагменте в указанном месте допущен пропуск, либо придется констатировать, что местоимение **«es»** указывает на чистое могущее быть, и тогда получается, что понятие **не должного быть** относится здесь не к первому, а к третьему определению Единого, что абсолютно несовместимо с контекстом и словоупотреблением, проводимыми не только в SW, но и в Urf. Например: «…только могущее быть [= das bloße, nackte, blinde Seinkönnende – одно лишь только, голое, слепое могущее быть, т.е. первое, а не третье определение Единого] по отношению к будущему бытию мы определили как не должное быть» и т.д. (Urf., S. 60). В таком случае следует убрать отмеченное мною вопросительным знаком отрицание «nicht», поменяв

тем самым смысл фразы на противоположный фактически высказанному. Получится: «Мы, однако, определили его [не голое могущее быть, а могущее быть как таковое] как **должное** быть». На этой же странице есть еще одно испорченное место: «…vermöge des ursprünglichen Verhältnisses des **rein Seienden** zum Sein **unterliegt** es im wirklichen Sein wohl **dem Hervortreten**, wird aber als solches negiert. Wenn es nun manchmal hervortritt, ist es das Böse» (Urf. S. 60–61). Здесь налицо целое нагромождение нелепостей. Буквальный перевод: «…в силу изначального отношения **чисто сущего** к бытию, оно в действительном бытии, пожалуй [?], **подлежит выступлению** [???], однако как таковое подвергается отрицанию. Если оно иногда [?] выступает [?], оно есть зло». Во-первых, что значит «подлежит выступлению» („unterliegt dem Hervortreten“)? Это словосочетание совершенно бессмысленно: «Hervortreten» – это субстантивация глагола, означающего «выступать» (вперед, наружу, из себя), «выделяться»; глагол же этот – непереходный, а существительные, образованные от таких глаголов, как правило не сочетаются с глаголом unterliegen, означающим «подлежать», «подвергаться» (какому-либо действию или воздействию со стороны кого-либо или чего либо). Подвергаться нечто может, скажем, *сомнению*, *отрицанию*, *преодолению*, что означает претерпевание этим нечто определенного действия, выраженного *переходным* глаголом: подвергать сомнению (bezweifeln), отрицанию (negieren), преодолению (überwinden). Во-вторых, **чисто сущее** у Шеллинга никогда не может ни быть, ни стать ни принципом зла, ни хотя бы чем-то злым. При определенных обстоятельствах (сейчас не будем обсуждать, при каких именно) принципом зла в шеллинговской концепции может стать только **могущее быть**. Поэтому приведенный пассаж следует исправить хотя бы так: «…vermöge des ursprünglichen Verhältnisses des **sein Könnenden** zum Sein **tritt** es im wirklichen Sein wohl **hervor**, **unterliegt** aber als solches der **Negation**» («…в силу изначального отношения **могущего быть** к бытию, оно [при определенных условиях] **выступает** в действительном бытии **из себя** [= из своей потенциальности], однако как таковое оно **подлежит отрицанию**»). Соответствующее место в SW_2 абсолютно корректно развивает именно этот контекст (см. Bd. 3, S. 236–237). ◄

Итак, третье определение Единого состоит в том, что оно есть могущее быть, положенное *как таковое*. При этом так же, как и первые два, оно, фиксированное как одно из трех определений, не есть нечто самосущее, так что здесь Шеллинг уже считает возможным говорить о трех определенных аспектах, или «лицах», или «ликах», одной тройной сущности. Он подчеркивает при этом, что хотя это третье определение по существу вплотную подводит нас к искомой реальности, однако начать прямо с него мы не могли, ибо могущее быть как таковое лишь потому способно в бытии оставаться потенцией, или субъектом, что оно *в лице чисто сущего* имеет перед собой то, на что может быть направлено его воление, в силу чего оно *может волить не себя*[47]*, а свое иное, между тем как непосредственно могущее быть (= могущее волить) (первое определение) еще не имеет перед собой ничего*, так что его воление (= бытие), будучи актуализировано, могло бы быть только волением, направленным на себя, в результате чего мы имели бы чреватую вышеуказанными – фатальными для могущего быть – последствиями *дурную рефлексию в себя*, которая не имела бы ничего общего с *истинной рефлексией в себя*, доступной только Единому как тройной сущности. Эти три определения в своей совокупности исчерпывают, по Шеллингу, описание Единого. Их совокупность есть завершенное целое, т.е. тотальность, всеполнота, а само Единое предстает в результате такого описания как абсолют в собственном смысле: как то, что завершено внутри себя и бесконечно свободно вовне. Каждое из этих определений, по Шеллингу, будучи определением Единого, само есть в себе тотальность трех моментов, что говорит о завершенной духовности этого целого. Само же Единое в тотальности своих трех определений есть замкнутый в самом себе, полностью завершенный и в этом смысле **абсолютный дух**.

Это заявление Шеллинга следует проверить особо. Поскольку Шеллинг здесь немногословен, попробую сделать это на свой страх и риск.

---

[47] В оригинале: «… es ist nur darum das im Sein Potenz oder Subjekt Bleibende, weil es im Sein auch nicht **sich** wollen kann» (ibid., S. 237). Из воспроизведенного здесь и далее контекста явствует, что русский перевод: «… он лишь потому в бытии остается потенцией или субъектом, что он в бытии также *не может хотеть себя*» (там же, с. 300) неверен: следует переводить: «…что он [= субъект-объект. – *А.К.*] … может волить и не себя [, а нечто иное, а именно – чисто сущее. – *А.К.*]».

I. Единое как *непосредственно могущее быть* (определение 1) есть чистая воля, воление которой принадлежит не ей самой, а рефлектировано в *чисто сущее* (определение 2), именно посредством которого она, однако, *волит* саму себя как чистую *волю*, в чем и состоит ее собственное *чистое бытие* (ср. определение 2) как бытие в потенциальности. Иначе говоря (если попробовать на манер Гегеля определить одно через другое): **единое как могущее быть (определение 1) есть такое чисто сущее (определение 2), которое *в лице могущего быть* обладает предметом своего воления, а именно: волит себя как чистую волю**. Получаем *опосредованную чисто сущим рефлексию могущего волить в себя, которая есть уже не что иное, как могущее быть как таковое (определение 3)*, а с более высокой точки зрения – собственная рефлексия Единого в себя в аспекте I.

II. Единое как *чисто сущее* (определение 2) есть чистое воление, воля (потенциальность) которого принадлежит не ему, а рефлектирована в *могущее быть* (определение 1), именно посредством которого, однако, Единое даже в чистом бытии все же обладает измерением потенциальности, причем (см. I) эта потенциальность, фиксированная как таковая, сама есть чистое бытие в себе самой, логически, пожалуй, не отличимое от определения чисто сущего. Иначе говоря: **единое как чисто сущее (определение 1) есть такое могущее быть (определение 2), которое *в лице чисто сущего* обладает своим актуальным бытием**. Получаем *опосредованную могущим быть рефлексию чисто сущего в себя*, которая опять-таки совпадает с могущим быть как таковым (определение 3), а с более высокой точки зрения является собственной рефлексией Единого в себя в аспекте II.

III. Единое в своем определении *могущего быть как такового* (определение 3) есть могущее быть (определение 1), посредством чисто сущего (определение 2) сохраняющее свою волю (потенцию) в волении (акте), и чистый акт, т.е. чисто сущее (определение 2), обладающее своей волей (потенцией) посредством могущего быть, т.е. положенное как отдельный аспект единство первых двух аспектов. Поскольку же в каждом из первых двух аспектов уже было получено не что иное, как могущее быть как таковое, то мы имеем *опосредованную двумя первыми аспектами рефлексию в себя могущего быть как такового*, которая с более высокой точки

зрения есть собственная рефлексия Единого в себя в аспекте III. Эта рефлексия в себя могущего быть как такового имеет свой особый смысл: мы имеем здесь дело уже не с одним из трех определений Единого, а, если использовать выражение Гегеля, с могущим быть, положенным в его «истине», т.е. с самим же Единым, в которое – точнее, как будет видно из последующего изложения, было бы уже сказать: *в которого (как в абсолютный дух)* – рефлектируют все три его определения, или – что тоже самое, но только с более высокой точки зрения – которое само в каждом из своих определений рефлектирует в себя, *трижды утверждая себя в качестве могущего быть как такового*.

Приведенные формулировки – отсутствующие у самого Шеллинга, но, как мы могли убедиться, вполне выводимые из его определений Единого – показывают, что каждый из трех моментов Единого и в самом деле содержит в себе и два остальных момента, а также то, что Единое в этих своих моментах представляет собой тройную рефлексию в себя.

► Уже здесь можно отметить, что хотя, в отличие от Гегеля, у которого моментами абсолютного духа являются идея, природа и конечный дух, Шеллинг с самого начала пытается выстроить концепцию абсолютного духа, пребывающего в себе самом *до полагания действительного бытия, до природы и конечного духа, т.е. мира* (отличие само по себе радикальное и принципиальное), все же общая структура шеллинговского абсолютного духа как тотальности его трех имманентных определений в принципе близка тому, что можно выявить у Гегеля[48]. ◄

3. Формы абсолютного духа[49]

В результате приведенных рассуждений мы, как полагает Шеллинг, пришли к тому, что искали, а именно – к такой реальности, которая в силу определенной выше внутренней структуры абсолютно самодостаточна и совершенно не нуждается в чем-либо

[48] Детальное сравнение этой структуры с той конструкцией, к которой приводят основные метафизические интуиции Гегеля, будет проведено в разделе II. 5, резюмирующем шеллинговское учение о триединстве.

[49] Изложение основано прежде всего на материале лекции 12.

ином. Мы, таким образом, возвысили наше умозрение до такого уровня, когда его содержанием становится абсолютный дух. Но как только мы поднимаемся на этот уровень, происходит радикальное *обращение перспективы* рассмотрения. Мы теперь имеем возможность и должны вести речь прежде всего не об источнике, или причине, некоторого «будущего» действительного бытия, а об этой же самой изначальной метафизической реальности, но уже положенной в себе самой как таковая, о реальности, которая конкретна и определенна внутри себя, *безотносительно к какому-либо инобытию*. Поэтому нам надо искать новые средства для описания ее определений. Прежде всего, мы здесь уже должны говорить не о *потенциях* (хотя в дальнейшем эта терминология опять будет введена, но уже в особом смысле), а об имманентных определениях самого духа, понимая при этом, что дух на самом деле есть не *результат* этих определений, а то абсолютное первоначало, в которое эти определения при нашем спекулятивном рассмотрении лишь возвращаются как в свою основу. До сих пор порядок рассмотрения был как бы обратным по отношению к порядку вещей.

► Или, иначе говоря, изложение было «гипотетическим»: «Если имеется некоторое бытие, – говорит Шеллинг, – то *само* сущее есть необходимая мысль» (SW_2, Bd. 3, S. 242). В соответствующем месте одиннадцатой лекции из Urf. (S. 64) вместо *сущего* говорится о *субъекте* бытия, что также вполне соответствует шеллинговскому словоупотреблению: «то, что есть» (или «то, что будет», как субъект будущего бытия), – это именно субъект бытия, или, *что то же самое*, сущее, а *не само бытие*. (Некорректным в этом контексте выглядит следующее место из Urf.: „Das, was ist, rein gedacht, ist insofern **das Subjekt** des Seins, nicht **das Seiende** selbst…“ Перевод: «То, что есть, мыслимое в чистом виде, есть поэтому **субъект** бытия, [а] не само **сущее**» (S. 64–65). Поскольку для Шеллинга **сущее как раз и есть субъект бытия**, то данная фраза станет правильной, если в ней слово «сущее» („das Seiende“) заменить на слово «бытие»: «…**субъект** бытия, [а] не само **бытие**». ◄

Мы пользовались вышеуказанными определениями лишь как ступенями лестницы, поднимающими наш взгляд к искомому содержанию, но коль скоро мы его достигли, эту лестницу можно и должно отбросить, в результате чего порядок наших мыслей меняется на противоположный и начинает, наконец, соответствовать

порядку вещей. С этого момента только и начинается позитивная философия в строгом смысле. Абсолютный дух есть реальность, которая – метафизически, а не по времени – существует раньше всех своих определений. Он существует не потому, что существуют они, а наоборот: они существуют потому, что существует Он. (То же самое соотношение действует применительно к любой реальности.)

► В соответствии с этим в «Первоначальном варианте» следует исправить следующее место: «Nun erscheinen die ἀρχαις, oder ersten Prinzipien **als Folge, als Bedingung des Geistes, nicht als Voraussetzungen desselben**» (Urf. S. 69). Перевод: «Теперь ἀρχαις, или первые принципы бытия, выступают **как следствие, условие духа, а не как его предпосылки**». Весьма трогательное перечисление! Так следствие **или** условие? Причем ведь мы уже знаем, что для Шеллинга, как и для Гегеля, абсолютный дух есть реальность **безусловная**, **беспредпосылочная**. В переходе к этой реальности как раз и состоит смысл обращения результата, реализуемого в данном рассуждении. Совершенно ясно поэтому, что отрицание «nicht» здесь стоит не на месте. Следует читать: «…als Folge, **nicht** als Bedingung des Geistes, [nicht] als Voraussetzungen desselben». Итак: принципы бытия при таком обращении перспективы рассмотрения «выступают **как следствие, а не как условие духа**, или его предпосылки». ◄

Итак, абсолютный дух есть, по Шеллингу, начало абсолютно беспредпосылочное. Поэтому когда мы – при гипотетическом, а не строго имманентном рассмотрении – восходим к абсолютному духу, исходя из каких-то предпосылок, то надо помнить о том, что это предпосылки для нашего познания, а вовсе не для абсолютного духа. На самом деле они производны от него и должны быть познаны как его *posterius*. Именно в этом особом смысле, отличающемся от традиционного, Шеллинг говорит о том, что восхождение по ступеням предпосылок к беспредпосылочному началу есть познание a posteriori[50] – не потому, что это познание, исходящее из *опыта*, а потому, что это познание, и в самом деле продвигающееся *от последующего* (с точки зрения метафизического порядка вещей) к *первоначальному*, т.е. опять-таки лишь особый вид *априорно*-спекулятивного познания, который при переходе к собственно имманентному рассмотрению остается позади.

[50] Буквально – «из последующего» (лат.).

► Это имманентное рассмотрение должно, однако, быть доведено до постижения того, каким образом достигнутая нашей мыслью беспредпосылочная реальность оказывается способной к свободному полаганию вышеназванного «метафизически последующего». Мало понять, что бытие конечного (данное в опыте) есть на самом деле не его бытие, а бытие бесконечного (космологический аргумент); мало сказать, что из целесообразности мироздания (наблюдаемой в опыте) неизбежно следует вывод о существовании разумного и свободного творца (телеологический аргумент, о котором Гегель, соглашаясь с Кантом, говорил, что этот ход мысли достигает лишь понятия *демиурга*, ваятеля материи, но не *творца*): надо, по Шеллингу, (1) сделать бесконечное началом рассуждения и понять, как оно должно быть устроено в себе самом, чтобы быть поистине самодостаточной реальностью, *свободно творящей саму себя*, и при этом важно не увязнуть мыслью в этой реальности, а (2) показать также, что именно такая реальность только и может выступить как действительно свободная причина также иного, отличного от нее, конечного бытия, причем это будет причина, созидающая не только форму этого бытия, но и его материю. Во всяком случае наше постижение бесконечного как абсолютного духа не будет полным, если мы не сможем уяснить себе возможность и смысл его перехода к сотворению мира[51]. В этой связи Шеллинг выдвигает такой довольно скользкий тезис: «В отношении *мира* позитивная философия есть наука a priori, выведенная, однако, из абсолютного prius; в отношении *Бога* она есть наука и познание a posteriori»[52]. Для правильного понимания этого утверждения необходимо учитывать следующее. Мы имеем некую априорную (= данную до всякого опыта и независимую от него) интуицию абсолютного беспредпосылочного первоначала, которое как таковое превышает всякую нашу мысль о нем, но о котором, исходя из этой интуиции, мы все же можем выстраивать определенное – опять же априорное в указанном обычном смысле – понятие как о «сверхсущем», «могущем быть», «совершенном духе», «абсолютном духе» и т.д. В соответствии с этим априорным понятием *не может быть никакого необходимого перехода от абсолютного духа как причины к миру как его следствию*, ибо абсолютный дух, бу-

[51] См. напр.: SW_2, Bd. 3, S. 240.
[52] SW_2. Bd. 3. S. 230; см. также ibid., S. 420 и Urf., S. 72.

дучи уже сам по себе совершенно самодостаточной реальностью, *может полагать это следствие, если захочет, но может этого не делать*. Мир, *если* абсолютный дух решает его сотворить, есть не метафизически или логически необходимое следствие, которое вытекало бы из природы абсолютного духа, а *следствие его свободного деяния*. Априорно мы можем утверждать, считает Шеллинг, что если уж абсолютный дух решается сотворить мир, то это происходит *определенным образом* (его описание в философии «откровения» мы еще будем подробно разбирать): посредством обращения форм абсолютного духа в инобытие, полагания «напряжения» (Spannung) и т.д. Однако сам факт действительного существования такого мира в силу вышесказанного принципиально невыводим из понятия абсолютного духа. Этот факт может быть лишь констатирован посредством опыта. Если мы на опыте убедимся в том, что мир действительно существует как результат совершенного абсолютным духом акта свободного полагания бытия, то это, по Шеллингу, будет говорить нам о том, что абсолютный дух (= для себя сущая чистая божественность) реализовал себя *в качестве* Бога (als Gott). Здесь, по Шеллингу, имеет место доказательство a posteriori (= per posterius, посредством последующего): в том смысле, что наша мысль в данном случае все же движется *«через последующее» к первоначальному*, от действия к причине. Другое дело, что описываемый здесь *ход мысли в целом к такому движению не сводится*, ибо *ему предшествует спекулятивное выстраивание понятия абсолютного духа как такового*, *из которого выводится возможность свободного полагания мира*. Шеллинг поэтому настаивает на том, что это не есть апостериорное доказательство в обычном смысле. Он хочет показать, что *на самом деле* здесь мысль движется как раз в обратном направлении, т.е. в направлении, соответствующем метафизическому порядку вещей: от причины к действию, от первого к последующему, а не наоборот[53]. Но что же, собственно, здесь познается и доказывается? Это отнюдь не бытие абсолютного духа как такового, ибо он сам, по Шеллингу, выше всякого доказательства и есть первоначало, достоверность которого дается им же самим[54], а лишь то, что абсолютный дух, сотворив мир, выступил по отношению к нему как

[53] SW_2. Bd. 3. S. 130. Anm. 1.
[54] См.: SW_2, Bd. 3, S. 129.

Бог – в специальном, соотносительном смысле. О нем же самом по себе нельзя даже сказать, что он есть Бог, ибо сам по себе он есть лишь Он сам, т.е. абсолютный дух. Кроме того, будучи абсолютно беспредпосылочной реальностью, абсолютный дух не может быть познан исходя из какого-либо отличного от него – «более первичного» – начала, ибо такового не существует. Шеллинг вводит особое определение также и априорного познания, согласно которому познаваться a priori означает познаваться исходя из некоторого первоначала: «…a priori *познается*, следовательно, то, что имеет prius, из которого оно познается. Абсолютное же prius есть то, что не имеет никакого prius, исходя из которого оно бы познавалось. Быть абсолютным prius означает, таким образом, познаваться *не* a priori»[55]. Если принять это определение, то получится, что беспредпосылочная реальность не может стать предметом априорного знания в этом особом смысле. Как же соотносится это неаприорное знание со знанием эмпирическим? Можно ли сказать, что не-априорное знание есть уже тем самым знание эмпирическое? Здесь нужно учитывать следующее. Эмпирический момент не-априорного знания об абсолюте состоит, по Шеллингу, в том, что оно есть знание, исходящее из *эмпирически познаваемого последующего*, а именно: из констатируемого опытным путем бытия мира, сквозь лики которого позитивная философия усматривает свободную деятельность Творца. В этом смысле позитивная философия есть *эмпирическое познание апостериори*, т.е. познание, во-первых, через «последующее», а во-вторых, через последующее «эмпирическое». Однако не всякое *последующее* носит *эмпирический* характер, так что не всякое познание апостериори есть познание эмпирическое: например, когда мы, двигаясь *в свободном от всякой эмпирии пространстве*, от понятий непосредственно могущего быть, чисто сущего и могущего быть как такового перешли к понятию абсолютного духа, то это тоже было познанием «через последующее», ибо оказалось, что эти формы по отношению к абсолютному духу метафизически вторичны. Это было, таким образом, *неэмпирическое познание апостериори*. Если при этом не отказываться и от традиционного словоупотребления, отождествляющего неэмпирическое с априорным, то можно будет вводить и такие парадоксальные формулировки, как *априорное (= неэмпи-*

[55] SW_2. Bd. 3. S. 129.

рическое) апостериори (негативно-гипотетическое восхождение мысли к абсолютному духу без обращения к опыту) и *апостериорное (= эмпирическое) априори* (априорное – в обоих смыслах: (1) неэмпирическое и (2) исходящее из понятия абсолютного духа как неэмпирической предпосылки – выведение из этого «сверхаприорного» – неэмпирического (и в этом смысле априорного) и беспредпосылочного (и в этом смысле не-априорного, т.е. не выводимого из предпосылок) – понятия *возможности* бытия мира как результата свободного полагания, эмпирическая констатация *действительности* такого бытия и вывод о том, что абсолютный дух как чистая божественность действительно выступил здесь в качестве Бога, – чего он, будучи существом совершенно свободным, мог бы и не делать). Именно в этом смысле Шеллинг говорит о позитивной философии как об «эмпирическом априоризме», или «эмпиризме априорного», поскольку она «per posterius» доказывает хотя и не бытие абсолютного духа как такового, но бытие абсолютного prius *в качестве* Бога[56]. ◄

Абсолютный дух в тотальности (= в полноте, исчерпывающей его сущность, или, как сказал бы Гегель, его понятие) своих имманентных определений выглядит, по Шеллингу, следующим образом.

1. Абсолютный дух есть *в себе* сущий дух. Мы видим, что уже в этом первом определении Он сразу характеризуется как *сущий* – вроде бы в отличие от соответствующего первого определения, выставленного в предыдущем – восходящем – изложении, где речь шла прежде всего о *могущем* быть. Однако в ходе того же изложения было установлено, что могущее быть все же имеет в себе свое собственное бытие, а именно – в-себе-бытие воздерживающейся от всякого воления чистой воли: бытие не как воление (= *Sein*), а бытие как воля (= *Wesen*). Его модус бытия есть чисто сущностное бытие: это чисто *сущностным образом сущий* дух, *der bloß* ***wesende*** *Geist*. Это говорит о том, что за обоими определениями – в-себе-бытием и можествованием быть – стоит одна и та же сторона абсолютного духа: Он есть сила, удерживающая себя в себе самой, удерживающая себя от проявления, от того, чтобы сделать себя предметной: нечто абсолютно внутреннее, сокрытое, непредметное, отрешенное от всего внешнего, а потому в принципе ускользающее от всякого познания, в том числе и от

[56] SW_2. Bd. 3. S. 130.

самопознания. Если фиксировать это определение как таковое, оторвав его от других определений, то пришлось бы сказать, как указывает Шеллинг, что здесь дух пребывает в абсолютном неведении самого себя.

2. Однако второе определение абсолютного духа состоит в том, что Он есть *для себя* сущий дух. На первый взгляд это определение опять-таки отличается, даже чуть ли не противоречит прежнему второму определению *чисто сущего*, которое, как мы видели, мыслилось именно как нечто сущее не для себя, а для своего иного, как чистое воление, направленное на могущее быть. Но на самом деле имеется в виду все тот же самый аспект абсолюта: для себя сущий дух – это дух, сущий для себя, но для себя *не как себя, а для себя как в себе сущего*. Здесь взаимная рефлексия (взаимоотражение) двух определений видна более отчетливо. В себе сущий дух не есть *для себя*, а для себя сущий дух не есть *в себе*, но поскольку каждый имеет свою самость не в себе, а в своей противоположности (причем в первом как чистой воле отсутствует собственное воление, а во втором как чистом волении нет собственной воли), то получается, что каждый есть для другого то, что Гегель, пожалуй, определил бы как «свое иное», рефлексия в которое есть вместе с тем рефлексия в себя: в себе сущий дух есть лишь для того, чтобы обладать ***самим собой*** *в лице для себя сущего духа*, а для себя сущий дух есть лишь для того, чтобы полностью отдавать себя ***самому себе*** *в лице в себе сущего духа*.

► Ни первая, ни вторая форма не существуют *ради себя* самих: первая существует только для второй, а вторая – только для первой (см. напр. SW_2, Bd. 3, S. 252). Для себя сущий дух (вторая форма абсолютного духа) точно так же «несамостен» (unselbstisch), т.е. не имеет своей самости в себе самом, как и дух в себе сущий (первая форма). В этом контексте подлежит корректировке следующая подпорченная фраза из «Первоначального варианта»: „Als der für sich seiende Geist ist er [= der vollkommene Geist] ebenso unselbstisch, nur umgekehrterweise, indem er nur ist, ohne sich **um sich selbst [?]** anzunehmen – er ist ganz selbstlos, weil er ganz außer sich, weil er nur für den an sich seienden Geist da ist“ (Urf. S. 76). Перевод с исправлением: «В качестве для себя сущего духа он [совершенный дух] точно так же [, как и в качестве в себе сущего духа] несамостен, но только обратным образом, ибо он есть

только так, что он не принимает себя **ради самого себя** [бессмысленное „**um sich selbst**“ **(**буквально: **«вокруг себя»**) я исправляю на „**um seiner selbst willen**“] – он совершенно самоотрешен, ибо полностью пребывает вне себя и существует только для в себе сущего духа». ◄

Поэтому *для себя* сущий дух есть не что иное, как *чисто сущий* дух, который в соответствии со всеми разобранными выше характеристиками чисто сущего есть бесконечное воление (= бытие, развернутость в предметность), направленное как раз не на себя, а на свое иное, а именно на в себе сущего духа. Поскольку он имеет себя (= свою самость) не в себе, а в *своем* ином, то его бытие *для иного* и есть его *для себя* бытие. Каждая сторона в своем собственном измерении бесконечна и прозрачна в том смысле, что в первом своем определении дух как чистая воля не ограничен и не замутнен никаким волением, а во втором дух как чистое воление не ограничен и не замутнен никакой волей. Воление первого переложено во второго, а воля второго – в первого. Поэтому именно в их взаимной самоотдаче каждая сторона обладает собой. Здесь на самом деле уже высказано следующее определение абсолютного духа, которое теперь лишь остается зафиксировать как его отдельную форму, в которой то, что при всей диалектике взаиморефлексии мыслилось как *разделенное* – в себе бытие и для себя бытие, – было бы положено в единстве.

3. Абсолютный дух есть, таким образом, дух, который в своем в себе бытии, т.е. в самом своем бытии в качестве субъекта, есть для себя, т.е. свой собственный объект. Именно поэтому уже здесь, кажется, следовало бы сказать, что в этой форме это – абсолютно *знающий* себя дух, или абсолютное *самосознание*[57]. Эту форму Шеллинг называет *у себя* сущим духом, которой в предыдущем – негативно-гипотетическом – изложении соответствует *могущее быть, положенное как таковое*. Это есть форма духа, всецело владеющего своим собственным бытием. В этой форме, и причем только в ней, дух вроде бы уже есть и в самом деле дух совершенный: абсолютный дух, положенный как таковой. Важно, однако, правильно уяснить себе метафизический статус этой формы как *третьей* формы абсолютного духа.

[57] Шеллинг, однако, здесь воздерживается от таких высказываний, и ниже мы увидим, почему.

► Третья форма, так же как и вторая, есть, по Шеллингу, «предметное» бытие. Однако это предметность особого рода. От предметности второй формы она отличается тем, что она не есть «чистое» предметное бытие, лишенное собственной субъективности и имеющее ее не в себе, а в своем ином, т.е. в лице первой формы; она есть именно предметное бытие субъективности: *субъективность, делающая предметом саму себя, причем не оказывающаяся при этом вне себя самой, а сохраняющая свое в себе бытие*. В соответствии с этим контекстом подлежит исправлению следующее испорченное место из «Первоначального варианта»: „Der bloß gegenständliche Geist ist nicht nur **nicht** [это отрицание надо убрать] der nicht an sich seiende Geist, sondern sogar der nicht als solcher seiende Geist, denn er ist der außer sich seiende Geist“ (Urf. S. 78). Перевод: «Лишь предметно сущий дух [вторая форма] есть не только **не** [выделенное отрицание надо убрать] дух, не сущий в себе [в отличие от первой формы], но и даже дух, не сущий как таковой [в отличие от третьей формы], ибо он есть вне себя сущий дух». Неудачной и, возможно, испорченной выглядит и такая фраза на следующей странице: „Die dritte Gestalt des Geistes ist eben die aus der Subjektivität gänzlich herausgebrachte **Objektivität**“ (ibid., S. 79) («Третья форма духа есть именно полностью извлеченная из субъективности **объективность**»). Что значит здесь «объективность, полностью извлеченная из субъективности»? Формально это все равно, что сказать: «внешнее, полностью извлеченное из внутреннего». Конечно, и здесь можно выискать смысл, указав на то, что речь может идти о внешнем как *результате* извлечения из внутреннего, хотя, правда, во внутреннем (в данном случае в первой форме духа) по определению нет и не может быть ничего внешнего (поэтому, строго говоря, ничего внешнего из внутреннего извлечено быть не может) и то, что из него может быть «извлечено», есть также нечто внутреннее, пока оно остается в нем, – однако нечто, будучи извлечено из внутреннего, обращается в свою противоположность и оказывается внешним. Контекст здесь, однако, не столь тривиален. Он направлен на то, чтобы показать, что если первая форма есть *непосредственно* в себе сущий дух, или *только* в себе сущий дух, то дух в третьей форме хотя и есть опять-таки дух в себе сущий (и в этом первая и третья формы совпадают друг с другом, отличаясь от второй формы, от «вне себя бытия»

духа), однако здесь он, в отличие от первой формы, в самом своем в себе бытии есть также сущий для себя. Поэтому в соответствующей фразе из SW совершенно корректно говорится о том, что третья форма есть выведенное из субъективности «**начало**» (а не **объективность**), «наиглубочайшее» (= максимально **субъективное,** а не **объективное**) бытие, «выставленное» из своей глубины и «поднятое над собой», т.е. перешедшее в объективность, причем без утраты своей субъективности (SW_2, Bd. 3, S. 257). Итак, лучше говорить не об объективности, извлеченной из субъективности, а о самой же субъективности, которая как таковая, т.е. именно как субъективность, как сокровеннейшая глубина (= абсолютный максимум субъективности), возносится на столь же величайшую вершину объективности (= абсолютный максимум объективности) и *при этом сохраняет свою глубину,* иначе у нас получилась бы совсем не та объективность, которую хочет зафиксировать Шеллинг в третьей форме: это была бы либо безвозвратно объективированная субъективность, «непредмыслимым образом» утратившая саму себя (как в описанной выше метафизической истории с непосредственно могущим быть, положенным только в этой его непосредственности), или – в лучшем случае – «чистое» бытие, лишенное собственной субъективности и имеющее ее не в своем лице, а в лице первой формы (т.е. получилась бы не третья, а вторая форма). ◄

Третья форма абсолютного духа *опосредована* первыми двумя: эта форма возвращения в себя, рефлексии в себя, которая мыслима лишь тогда, когда в абсолюте присутствуют (1) момент в себе бытия и (2) момент вне себя бытия. В этом смысле она выступает как *результат* первых двух и потому – как лишь отдельная, а именно *третья* форма[58]. Однако то опосредование, которое здесь имеет место, есть, как сказал бы Гегель, *опосредствование через снятие опосредствования*, в котором оказывается, что опосред-

[58] Поэтому, по Шеллингу, «мы не можем положить эту высшую форму, или дух в этой форме, как одну **и в оторванности** от других» [als allein **und getrennt** von den anderen] (SW_2. Bd. 3. S. 254). В «Первоначальном варианте» соответствующая фраза испорчена: «Übrigens können wir diese höchste Gestalt nicht allein **[?]** von den anderen Gestalten setzen». Выделенные мною слова в данном случае отсутствуют, и непонятно, к чему здесь относится предлог „von“, ибо его здесь больше не с чем связать, кроме как со словом „allein“, а это грамматически некорректно (Urf. S. 77).

ствующие стороны сами имеют свое бытие лишь как «снятые», т.е. собственные моменты того Единого, которое на самом деле не есть их результат, а есть их первоначало. Поэтому в соответствии с метафизическим порядком бытия эту форму следовало бы назвать *первой*. Однако и этого мало. Дело в том, что если фиксировать ее как *отдельную* форму, то она опять-таки не будет поистине абсолютным духом, ибо это та форма, где дух **не может не быть духом.**

► Позитивный аспект здесь состоит в том, что дух в своей третьей форме фиксируется как такая реальность, которая *не может себя потерять* даже при переходе в инобытие и как раз поэтому, как кажется, может совершать такой переход именно *свободно*. Однако здесь остается непреодоленным еще один момент несвободы: это *несвобода от себя самого как духа*. В пятой лекции по «Философии мифологии» эта третья форма называется «могущим быть третьей потенции» (позднее мы увидим, почему это определение активно используется и в «Философии откровения»), «нераздельным субъектом-объектом», «необходимым духом», духом, «вынужденным оставаться у себя» („der bei sich bleiben müssende Geist“) (SW_2, Bd. 2, S. 89). В этой третьей форме дух, не будучи еще положен как свободный по отношению к самому себе как духу, т.е. как свободный по отношению к своему «**у-себя**-бытию», все же уже *свободен как от одностороннего **в-себе**-бытия, так и от одностороннего **вне-себя**-бытия*. В «Первоначальном варианте» следует **поэтому исправить следующее место, относящееся именно** к данному контексту (исправление дано в квадратных скобках): „Das bei sich Seiende ist [**nicht**] das gar nicht von sich weg Könnende, und ebenso wenig ist das nur bei sich Seiende das gar nicht alienium a se sein Könnende, sondern **das, was durch [von sich] weg Sein sich äußern kann**, und dennoch an sich ist“ (Urf. S. 77). Перевод: «У себя сущее [**не**] есть то, что никак не может быть вдали от себя, и столь же мало оно есть то, что не может быть alienum a se [отчужденным от себя (лат.)]; но оно есть **то, что посредством дистанцирования [себя от себя] может выразить себя вовне** и при этом остается в себе». („Das **von sich weg** Sein“ **(дистанцированность от себя, бытие** «вдали от себя») есть в данном контексте именно „das außer sich **Sein“ («вне себя бытие») = „das Objekt Sein“ («бытие объектом»)** – см. напр. SW_2, Bd. 3, S. 251, 252, – причем понимаемое как противоположность не «у себя бытию», а «в себе бытию» – см.

там же, S. 330.) Вторая часть данного пассажа уже сама по себе говорит о том, что в начале фразы **пропущено отрицание**. Это подтверждает также и соответствующий фрагмент из SW: „Das bei sich Seiende ist ***nicht*** das *notwendig an* sich Seiende, gar nicht von sich weg sein Könnende, und es ist ebensowenig das notwendig und *nur* von sich weg Seiende, gar nicht *an* sich sein Könnende (wie der Geist in seiner zweiten Gestalt), sondern es ist eben das, was von sich weg – *sein*, von sich weggehen, sich äußern kann, ohne darum weniger *an* sich zu sein, und das **umgekehrt** *an* sich ist, ohne darum weniger von sich weggehen zu können…“. Перевод: «У себя сущее ***не*** есть *необходимо в* себе сущее, [т.е. оно **не** есть] то, что никак не может быть вдали от себя, и столь же мало оно есть необходимо и *только* вдали от себя сущее, никак не могущее быть *в* себе (как дух в своей второй форме), но оно есть именно то, что может *быть* вдали от себя, может уйти от себя, обнаружиться, не будучи из-за этого в меньшей степени *в* себе, и что, **наоборот**, есть *в* себе, не утрачивая из-за этого способность уйти от себя…» (SW_2, Bd. 3, S. 254). Здесь я, правда, должен был выделить это трогательное **«наоборот»**, которое в данной фразе на самом деле не реализовано. Здесь лишь повторяется только что высказанное, а именно – что у себя сущее отнюдь не обречено на то, чтобы оставаться только в своем в себе бытии, т.е. оставаться чистым *субъектом*, лишенным *собственной* объективности: в своем бытии субъектом оно может дистанцироваться от себя и становиться для себя объектом, причем в этой своей само*объективации* оно *не утрачивает своей субъективности*, а это значит, что оно ***может делать объектом именно свою субъективность***. **«Наоборот»** же здесь должно было бы состоять в следующем: не обречено у себя сущее и на то, чтобы оставаться чистым *объектом*, лишенным *собственной* субъективности, причем в своей само*субъективации* оно *не утрачивает своей объективности,* а это значит, что оно ***может делать субъектом именно свою объективность***. И все же дух в этой третьей форме «может» не все. Любопытно, что именно в этой связи можно выстроить и другой, весьма важный для понимания обсуждаемой здесь сути дела контекст, в котором отсутствие в приведенном фрагменте отрицания „**nicht**“ становилось бы вполне корректным: у себя сущее хотя и может дистанцироваться от своего в-себе-бытия, однако оно **не может дистанцироваться от своего у-себя-бытия**, т.е. от са-

мого себя как такового. В этом смысле можно было бы сказать, что ограниченность третьей формы состоит как раз в том, что в ней дух не может дистанцироваться от себя самого как у себя сущего духа, т.е. ***сделать для себя объектом свое у-себя-бытие, т.е. самого себя как единство субъекта и объекта***. Соответствующее словоупотребление намечено, например, в двадцать четвертой лекции Шеллинга по философии мифологии, где говорится о **«не могущем дистанцироваться от себя субъекте-объекте» (das nicht von sich wegkönnende Subjekt-Objekt)**, который именно поэтому еще нельзя назвать абсолютным духом (SW_2, Bd. 1, S. 559, Anm. 1). Но в таком случае пришлось бы исправить на обратное утверждение, сформулированное во второй части приведенной фразы: ведь тогда было бы как раз **неверно**, что у себя сущее «есть то, что посредством дистанцирования от себя может выразить себя вовне». Однако против такого прочтения именно этого фрагмента говорит не только приведенный соответствующий фрагмент из SW, но и тот факт, что в «Философии откровения» (по изданию SW_2, Bd. 3–4) случаи такого словоупотребления (применение выражения „**nicht** von sich weg können“ – «**не** мочь дистанцироваться от себя» – к понятию «у-себя-бытия» как третьей формы духа) вообще не встречаются. Короче говоря, в данной фразе речь идет не о том, что может безусловно абсолютный дух как таковой и чего не может дух, ограниченный третьей формой, а о том, чтó дух в третьей форме все-таки может: а может он здесь, как мы видели, дистанцироваться от своего в-себе-бытия. При этом, однако, надо учесть, что смысл дальнейшего перехода к утверждению о непривязанности абсолютного духа к трем своим формам состоит у Шеллинга помимо прочего в том, что тем самым **абсолютный дух постигается как реальность, которая может делать своим объектом не только свое в-себе-бытие, но и свое у-себя-бытие как таковое**. Только такая – охватывающая *все* моменты духа – объективация могла бы считаться поистине абсолютной. В этом смысле вполне можно было бы сказать, что абсолютный дух как таковой и в самом деле выступает как „der von sich **als bei sich Seiendem** weg sein Könnende“ – как тот, кто может дистанцироваться от себя **как у себя сущего** и тем самым созерцать себя как у себя сущего, т.е. себя в своей третьей форме, осознавая самую сердцевину своего духовного бытия. Но речь в данном случае шла бы уже не

о третьей форме, как в приведенном выше фрагменте, а только об абсолютном духе как таковом. Третьей же форме такой акт, по Шеллингу, и в самом деле недоступен. ◄

Однако абсолютность духа есть, по Шеллингу, его свобода и власть над всеми своими тремя формами. **Абсолютный дух не привязан ни к одной из этих форм**. Его бытие в этих формах есть бытие *в качестве (als)* этих форм – упомянутое выше «бытие с аккузативом», бытие как сила и свобода как быть, так и не быть чем бы то ни было, даже самим собой как таковым:

> «… ибо абсолютный дух выходит за пределы любого вида бытия, он есть то, что он хочет. Абсолютный дух есть дух, свободный и от самого себя, от своего бытия *как* духа; для него даже бытие в качестве духа есть опять-таки лишь один из видов, или способов, бытия; только это – не быть привязанным и к самому себе – дает ему ту абсолютную, трансцендентную, безмерную свободу», при мысли о которой «мы чувствуем, что … достигли того, превыше чего более ничего нельзя помыслить»[59].

Поэтому когда Шеллинг говорит, что лишь в своей третьей форме дух есть дух, сущий *как* таковой[60], то эту формулировку для правильного ее понимания надо уточнить и вписать в более дифференцированный контекст. Надо помнить о том, что у себя сущий дух есть дух, который, по Шеллингу, как раз не свободен от своего бытия духом. Вместе с тем, используя выражение Гегеля, можно было бы сказать, что здесь уже налицо именно бытие духа, *положенное* как таковое, а именно – как неразрывное единство субъекта и объекта, как рефлексия в себя. Поэтому на самом деле у себя сущий дух как третья форма как раз еще не есть дух, *сущий* как таковой, а всего лишь дух, *положенный* как таковой, ибо хотя в нем налицо определенность духа, но нет свободы по отношению к этой определенности. Когда же речь заходит об абсолютном духе, свободно сущем в качестве своих форм, то получается, что он (1) в своей третьей форме обладает своей *специфически духовной* определенностью и вместе с тем (2) *не привязан* к ней. Именно в этом смысле абсолютный дух, облаченный в свою третью форму, т.е. в форму духа как такового, и в самом деле есть дух, *сущий как* таковой, чего нельзя сказать о третьей форме самой по себе. Иначе

[59] SW_2. Bd. 3. S. 256.
[60] Ibid.

говоря, не третья форма сама по себе, а только абсолютный дух, сущий в своей третьей форме, т.е. свободно облачающий себя в эту форму, есть дух, сущий как таковой, а точнее – ***абсолютный дух, сущий в качестве духа как такового***. Другое дело, что абсолютный дух даже в своей третьей форме еще не есть *абсолютный дух*, сущий в качестве именно *абсолютного* духа как такового. Ведь его абсолютность состоит в свободе как (1) по отношению к своим формам (в том числе и по отношению к третьей, специфически духовной, форме), так и (2) по отношению к самому себе, причем не просто как к духу, но и как к абсолютному духу в собственном смысле. Иначе говоря, абсолютность совершенного духа должна быть постигнута как *рефлектированная в себя абсолютность*, т.е. как его *непривязанность к самому себе как абсолюту*.

Дальнейший шаг на пути такого понимания должен был бы состоять в том, чтобы *постичь абсолютный дух как реальность, могущую «дистанцироваться» также и от самой своей свободы по отношению к своим трем формам и тем самым делать именно ее предметом своего созерцания.* Ведь «быть как А» означает, по Шеллингу, не только (1) быть чем-то бóльшим, чем А, но и (2) *делать А своим предметом*. Свое у-себя-бытие абсолютный дух осознает только тогда, когда он от него дистанцируется, так же как и свою абсолютность он осознает только тогда, когда дистанцируется и от нее. Хочу заметить, однако, что это дистанцирование должно иметь особый смысл. Оно должно быть понято так, что в нем *абсолютный дух единым актом постигает не только свое у-себя-бытие, и даже не только свою абсолютность как таковую, но и тот несводимый даже к этой последней остаток, в котором он есть опять-таки нечто большее не только по отношению к своему у-себя-бытию, но и по отношению к своей абсолютности (а он должен быть по отношению к ней чем-то большим, так как иначе он не мог бы занять по отношению к ней дистанцию)*. Только в таком случае абсолютный дух будет прозрачным для самого себя *полностью*. Именно поэтому Шеллинг и настаивает на том, что абсолютный дух при всей своей дистанцированности по отношению к своим трем формам все же не есть нечто четвертое. Это принципиально важный, хотя и особо трудный для понимания момент. Попробуем, однако, его зафиксировать более основательно.

Итак, трудность состоит здесь в том, что абсолютный дух как реальность, не привязанную к своим формам, в принципе нельзя уже рассматривать как некую *четвертую*, особенную форму, ибо тогда мы впали бы, выражаясь словами Гегеля, в дурную бесконечность, так как пришлось бы затем утверждать, что он не привязан и к этой четвертой форме, загоняя его в некую пятую форму и т.д. Отрицание этой привязанности имеет поэтому особый логико-онтологический статус: здесь отрицается и сама эта дурная бесконечность как таковая.

► Соответствующие ходы мысли есть и у Гегеля. Они относятся прежде всего к описанию общей логической структуры диалектики конечного и бесконечного, которое он дает в своей «Науке логики»: отрицание конечного, противостоящего бесконечному, есть в гегелевском понимании *отрицание конечного* ***как такового****, а значит – отрицание и противостоящего ему бесконечного как такового (которое само в силу этого противостояния есть лишь «конечное бесконечное»), чем отсекается потенциальная бесконечность перехода от одного конечного к другому*, которая сама по себе есть для Гегеля лишь форма проявления неснятой конечности[61]. В нашем более специальном случае это означает, что свобода абсолютного духа по отношению к его формам должна быть понята как метафизическая позиция актуальной бесконечности, в которой *в принципе* снята его привязанность ко *всем* его возможным формам как таковая, причем *слово «все» здесь носит всеобъемлющий характер и потому распространяется и на саму метафизическую позицию непривязанности*, что как раз и означает, что если попытаться фиксировать эту позицию как «еще одну» отдельную форму, то окажется, что она сама уже подпадает под указанное всеобъемлющее снятие, которое в данной позиции считается реализованным. Именно в силу такой диалектики получается парадоксальная ситуация, когда само свободное бытие абсолютного духа хотя и должно быть осмыслено – и тем самым зафиксировано мыслью – как таковое, но уже в принципе не может рассматриваться как отдельная форма его бытия. ◄

---

[61] См. напр. рассуждения Гегеля об «утвердительной» («аффирмативной») бесконечности (*Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1–3. М., 1970–1972. Т. 1. С. 208–221, особенно с. 216).

Замечу, что здесь возможен и еще один ход мысли. Дело в том, что Того, Кто свободен как быть, так и не быть своими моментами, мы не можем рассматривать как отдельную форму еще и потому, что **тогда сами эти моменты выступили бы для Него как в определенном смысле опять-таки *«будущее» бытие*, а Он сам, соответственно, в отношении них как *могущее быть***, т.е. как то, с чего начиналось все рассуждение. Причем нам пришлось бы снова пройти целиком тот путь, который мы преодолели до сих пор, и убедиться в том, что абсолютный дух и в таком «особом» положении *как раз для того, чтобы иметь в себе опору для удержания от перехода в свои моменты, **уже** – опять-таки «непредмыслимым образом» – будет содержать их в себе*. Таким образом, мы и по этой причине оказались бы в плену дурной бесконечности. Все это говорит о том, что свободу абсолютного духа по отношению к себе и своим моментам мы во всяком случае не можем мыслить в том же ключе, что и его свободу по отношению к «действительному» бытию.

4. О возможности в абсолютном духе иного бытия, отличного от его вечного. Мотивы творения[62]

Абсолютный дух, говорит Шеллинг, есть такая действительность, которой *не предшествует* никакая возможность, и Он сохраняет этот статус во всех своих формах, ибо в них Он остается самим собой, а они поэтому всегда причастны его «непредмыслимому существованию»[63]. Это значит, например, что первая форма абсолютного духа – это уже не просто *в-себе-сущее*, которое, взятое само по себе, могло бы быть своей противоположностью и которому именно поэтому выше соответствовало определение *непосредственно могущего быть*. Теперь речь идет о в себе сущем *духе*, а точнее – об абсолютном духе, который в своей первой форме есть *как* в себе сущий дух. Он есть не могущее быть (грамматически среднего рода), а Могущий быть, или Тот, Кто может быть, – Тот, Кто имеет абсолютную власть над своей потенциаль-

---

62 В основном на материале лекции 13.

63 Речь идет о таком существовании, перед которым мы уже не можем помыслить *ничего иного* (см.: SW_2, Bd. 3, S. 262).

ностью, причем именно потому, что Он *уже* есть в себе самом абсолютная действительность. То же самое относится ко второй и третьей формам[64].

Однако в этой вечной действительности все же опять-таки заложена некоторая потенциальность, а именно – возможность иного, «не вечного» бытия. Эта возможность как таковая, т.е. именно как возможность, будучи *метафизически вторичной* по отношению к действительности абсолютного духа, все же в определенном смысле *со-вечна* этой действительности.

► В «Первоначальном варианте» этому ходу мысли соответствует, помимо прочего, следующее испорченное место (привожу в том минимальном объеме, который необходим для понимания контекста): „Also im vollendeten Geiste, in Gott, ist alles Wirklichkeit, alles er selbst. Dieses alles verhindert nicht, daß post actum, sowie jener Geist da ist, also von Ewigkeit (denn der vollkommene Geist ist der Idee nach ewig, d. h. nicht von unendlicher Zeit her, sondern so, daß er in jedem Augenblick nur ewig ist) [,] **vor** seiner, aller Möglichkeit zuvorkommenden, Wirklichkeit an ihm, an seinem eigenen Sein die Möglichkeit eines andern Seins sich darstelle…“ (Urf., 1, S. 83). Здесь слово „**vor**“ **(«перед»)**, совершенно несовместимо со смыслом того, о чем идет речь, ибо «перед» действительностью абсолютного духа ничего быть не может по определению; поэтому следует читать: „**von**“, причем в связке с дальнейшим „**an**“, что как раз и будет обозначать некий метафизический момент, с которого – не по времени, а по порядку вещей – как бы «начинается» эта возможность. Поэтому перевод с учетом этой конъектуры будет таким: «Итак, в совершенном духе, в Боге, все есть действительность, т.е. все [в нем] есть он сам. Однако это не мешает тому, чтобы post actum [букв. – после события (лат.)], как только этот дух есть, а значит, от вечности (ибо совершенный дух по своей идее вечен, т.е. он есть не бесконечное время, а так, что он в каждое мгновение есть только вечным образом), *начиная с его*

[64] Уязвимое место этого рассуждения в том, что когда мы говорим о «непредмыслимости» этой действительности, то это значит, что мы пока не понимаем, каким образом абсолютный дух может обеспечивать – а точнее, творить – свою свободу также и по отношению к ней, точно так же, как выше мы не понимали, как можно мыслить свободу абсолютного духа по отношению к его триединству. Скорее всего, такая свобода – в принципе за пределами нашего понимания. Однако некоторые попытки понять и это Шеллинг, как мы увидим, попытается предпринять.

действительности, которая предшествует всякой возможности [курсив мой. – *А.К.*], ему в его собственном бытии представилась возможность некоторого иного бытия…». ◄

Возможность инобытия не полагается впервые абсолютным духом, а как бы извечно дана ему – опять-таки непредмыслимым образом[65]. Эта возможность «показывает себя» Ему, «представляется» Ему, а Он – «усматривает» ее в себе как некую предданность. Она определяется Его внутренней структурой в том смысле, что Он есть «*над*материальное», духовно-неразрывное единство трех своих форм, которое *позволяет* ему сохранять себя – а точнее: *не дает*[66] *ему потерять себя – даже в том случае, если Он решит положить некое инобытие. В свете того метафизического факта, что абсолютный дух «видит», «усматривает» в себе эту возможность полагания бытия, отличного от его собственной вечной действительности, формы его вечного бытия – еще до всякой реализации этой возможности – предстают перед ним в качестве потенций*: в себе сущий дух – как непосредственно могущее быть (могущее быть *первой степени*), для себя сущий дух – как могущее быть *второй степени*, а у себя сущий дух – как могущее быть *третей степени*. Потенциализация форм абсолютного духа есть метафизический (т.е. в данном аспекте – вечный, вневременной) результат того, что Он *видит* их в качестве потенций, т.е. результат самого этого *акта усмотрения*.

---

[65] Очень важный момент: эта возможность *не есть результат реализуемого абсолютным духом акта свободного полагания*, а есть для него данность, в некотором смысле даже – *пред-данность*. (Пред-данность если и не по отношению к бытию абсолютного духа, коему как абсолютной действительности вообще ничто не предшествует, в том числе и никакая возможность, то во всяком случае по отношению к его «усмотрению» и его воле, ибо она «является» ему как бы «сама собой», *без участия его воли*, она как таковая отнюдь не выступает как «предмет его возможного воления», но именно она «показывает» ему этот предмет. – См. напр.: ibid., *S. 263, 267–268*.) Однако если любую данность считать ограничением абсолютный свободы (причем абсолютный дух = абсолютная свобода), то непонятно, как мыслить свободу абсолютного духа по отношению к этой возможности. Ведь его следовало бы мыслить, как Того, Кто сам полагает не только всякую действительность, в том числе и свою собственную, но и все свои возможности. Но эта изначальная возможность определяется собственной изначальной структурой абсолютного духа, причем его свобода по отношению к этой структуре представляется умозрению непостижимой.

[66] Опять-таки момент несвободы.

Чем же определяется различие степеней потенциальности, проявляющихся в формах абсолютного духа? Чтобы ответить на этот вопрос, надо проследить за тем, что же именно «усматривает» абсолютный дух в своей триединой структуре.

1. *Непосредственно* могущее быть (могущее быть первой степени, назовем его также **M[1]**) нуждается для реализации своей потенциальности, т.е. для того, чтобы действительно *быть*, лишь в непосредственном акте воли абсолютного духа. Точнее говоря, именно оно непосредственно затрагивалось бы этим *единым и единственным* актом воли (если бы абсолютный дух соблаговолил совершить этот акт), которым оно было бы обращено в свою противоположность, т.е. *само стало бы сущим*. Между ним как могущим быть (**I-я метафизическая позиция**) и его действительным обращением в бытие (= в его инобытие как могущего быть, **II-я метафизическая позиция**) располагается (а точнее, поскольку описывается ситуация *до* этого акта, – располагался бы) только сам этот акт воли абсолютного духа[67]. Поскольку же его имманентная природа, его собственное предназначение (Гегель сказал бы: его понятие) состоит в том, чтобы быть самим собой как могущим быть, то оно, будучи обращено в свое инобытие, выступило бы как то, что из чистого бытия должно быть снова возвращено в чистую потенциальность, т.е. как *не должное быть*. Дальнейшая потенциализация форм абсолютного духа полностью определяется этой ситуацией.

2. *Чисто сущее* (вторая форма абсолютного духа) в силу того, что могущее быть (первая форма) актом воли абсолютного духа – в возможной позиции II – само непосредственно было бы положено как чисто сущее (чисто сущее II), лишилось бы того *в-себе-бытия*, которое оно имело в лице первой формы и для которого только и предназначалось его собственное бытие: оно лишилось бы своей собственной опоры, ибо у него было бы отнято то, что было для него субъектом. (Ведь по своему понятию не оно само как таковое есть субъект своего собственного бытия, а именно в-себе-сущее.) Для того, чтобы быть и оставаться вне-себя-сущим, оно должно иметь свое в-себе-бытие в своем ином, а именно – во в-себе-сущем, так что если бы это последнее – в возможной позиции II – выступ-

[67] Поэтому когда Шеллинг говорит в этой связи о «самовозвышении» в-себе-сущего (напр. SW_2, Bd. 3, S. 278), то это следует признать лишь предварительным, условным выражением, в конечном счете не соответствующим сути дела.

пило из себя самого и само стало чисто сущим II, то чисто сущее I было бы оттеснено внутрь самого себя и также обратилось бы в свою противоположность: из вне-себя-сущего оно превратилось бы во внутри-себя-сущее, и его чистое бытие было бы обращено в чистую возможность бытия.

► В рамках – усматриваемой абсолютным духом как возможная – II-й метафизической позиции эта возможность бытия носила бы столь же непосредственный характер, как и потенциальность непосредственно могущего быть I-й позиции. Иначе говоря, вторая форма (для себя – или вне себя – сущий дух, в I-й позиции выступающий как чисто сущее) занимает в позиции II такое же место, какое первая форма (в себе сущий дух, выступающий как чисто сущее во II-й позиции) занимает в позиции I, а именно – место непосредственно могущего быть. Таким образом, **могущее быть и чисто сущее позиции I находятся в *перевернуто-зеркальном* соотношении с могущим быть и чисто сущим позиции II**. Однако то «непосредственное» можествование, которым обращенная вторая форма обладает во II-й позиции, опосредовано самим этим обращением: для того, чтобы чисто сущее I-й позиции *смогло стать* непосредственно могущим быть II-й позиции, оно из своей изначальной чистой актуальности, коей оно обладает в I-й позиции, должно быть переведено в потенциальное состояние, что опять-таки возможно не непосредственным образом, а лишь посредством обращения в инобытие первой формы абсолютного духа. Поэтому непосредственно могущее быть II-й позиции, рассматриваемое с точки зрения I-ой позиции, есть уже *опосредованно* могущее быть. ◄

Итак, сама возможность того, чтобы вторая форма стала – во II-й позиции – непосредственно могущим быть, обусловлена, или опосредована, переведением в позицию II первой формы. Эту возможность поэтому следует назвать потенцией второй степени (в соответствии с чем вторая форма выступает как могущее быть второй степени – $\mathbf{M^2}$), во-первых (*в отношении своего инобытия, фиксируемого в позиции II*), потому, что, как мы видели, *обращение чисто сущего в инобытие* происходит уже не непосредственно (как в случае с в-себе-сущим), а *через обращение в инобытие в-себе-сущего*, а во-вторых (*в отношении возвращения из инобытия; результат этого возвращения фиксируется в **метафизической позиции III***) – потому что для того, чтобы вновь прийти к самому себе, *утратив-*

шее себя чисто сущее должно было бы вернуть *выступившее из себя в-себе-сущее* в его исходное положение. Поскольку же его имманентная природа, его собственное предназначение состоит именно в том, чтобы быть собою, т.е. чисто сущим, то, будучи подвергнуто такому отрицанию, оно, по Шеллингу, вынуждено было бы *действовать*, чтобы снять это отрицание и восстановить самого себя. Поэтому с точки зрения процесса возвращения из инобытия (*переход* от позиции II к позиции III) оно было бы *тем*, *что вынуждено действовать (= вынужденное быть)*.

3. Еще более глубокой потенциализации подвергся бы дух, который в своем в-себе-бытии, т.е. в своем бытии в качестве субъекта, есть для себя, т.е. свой собственный объект. Если потенция второй степени была бы – в случае реализации позиции II – *непосредственно действующим* началом, то в результате все того же самого возможного акта отрицания абсолютным духом изначального единства своих форм *у себя сущий дух* был бы еще больше отдален от своего собственного бытия, так как, не действуя непосредственно сам, он мог бы быть восстановлен в своем изначальном бытии лишь тогда и в той мере, когда и в какой мере могущее быть I-й позиции (**M**[1]), выведенное из своего в-себе-бытия и выступившее во II-й позиции как *не должное быть*, посредством чисто сущего I-й позиции (**M**[2]), выступившего во II-й позиции как *вынужденное – непосредственно – действовать*, снова было бы возвращено в свое изначальное в-себе-бытие, чем было бы восстановлено и то изначальное **единство** двух первых форм абсолютного духа, в котором как раз и состоит собственное бытие у себя сущего духа как третьей формы абсолютного духа. Во II-й позиции положение у себя сущего духа зафиксировано у Шеллинга в понятии того, что лишь *должно быть (= должное [долженствующее] быть)*. С точки зрения исходной позиции I у себя сущий дух выступает как *потенция третьей степени (могущее быть третьей степени – **M**[3])*: опять же как в отношении своего инобытия, полагаемого в позиции II, ибо инобытие у себя сущего духа полагается через полагание инобытия двух первых форм, так и в отношении возвращения из инобытия, полагаемого в позиции III, ибо это возвращение опосредуется отрицанием инобытия этих двух первых форм. Здесь имело бы место, таким образом, *двойное опосредование*[68].

[68] См.: SW_2, Bd. 3, S. 279.

Таков в общих чертах предмет возможного воления, усматриваемый абсолютным духом в структуре своей вечной действительности, при описании которого, строго говоря, следует придерживаться сослагательного наклонения, если речь идет о метафизической ситуации, имеющей место «до» действительного акта воления. Этот предмет по отношению к этой действительности выступает во всяком случае как некоторое иное бытие, которое Шеллинг условно называет также «будущим бытием». Именно в отношении этого бытия имманентные формы абсолютного духа выступают в качестве потенций.

Акт усмотрения абсолютным духом этой возможности полагания иного, отличного от его вечной действительности, бытия имеет, по Шеллингу, особое метафизическое значение:

> «… благодаря тому, что она [эта изначальная возможность], таким образом, показывает совершенному духу такой предмет возможного воления, он познает себя как волю, как того, кто может волить, и данное *явление* (ибо это не есть нечто большее, это еще не есть реальность, это есть только явление *в* совершенном духе), это явление первой возможности некоторого отличного от него самого бытия впервые полагает его в состояние свободы по отношению к необходимости его непредмыслимого бытия, которое он не дал себе сам, в котором он, следовательно, пребывает не свободно, или не по своей воле, это явление, таким образом, впервые дает его самому себе, освобождая его от той хотя и *священной* и сверхъестественной, однако неумолимой ananke[69], в объятия которой он как бы был сначала заключен и в которых оставался вплоть до настоящего – хотя и наступившего без какого-либо временно́го промежутка – непосредственно следующего за вечностью момента»[70].

► Это – принципиально важный момент в рассуждении Шеллинга: теперь мы видим, каким образом он пытается решить сформулированную выше проблему свободы абсолютного духа по отношению к себе самому как таковому. Только благодаря тому, что абсолютный дух «видит» эту возможность, он (1) осознает себя как Могущего волить (= осознает себя как самого себя, ибо он существенным образом есть Тот, Кто поистине может волить = обладает подлинным самосознанием) и (2) оказывается свободным

---

[69] Ananke – (принудительная) необходимость, неизбежность (греч.).

[70] SW_2. Bd. 3. S. 268.

от железных объятий необходимости своего собственного предвечного бытия и утверждает свою свободу в отношении самого себя, т.е. выступает *также и по отношению к своему собственному бытию как Могущий быть, т.е. как Могущий быть самим собой и, соответственно, как Могущий волить самого себя*. Строго говоря, *лишь теперь* мы имели бы право полагать, что достигнутый нами предмет рассуждения – именно абсолютный дух. И в самом деле, *волить самого себя* для абсолютного духа имело бы смысл только при условии, *если бы это воление могло быть действительно свободным*, т.е. если бы Он (1) имел (и «видел») возможность занять метафизическую дистанцию по отношению к своему *бытию-абсолютным-духом*, причем (2) все равно – как в случае реализации этой возможности, так и в обратном случае – имел бы *власть* сохранить свое качество абсолютности. Только тогда его бытие самим собой было бы также свободным бытием, его бытием *в качестве* самого себя, т.е. … как раз подлинным бытием абсолютного духа. Иначе говоря, абсолютный дух, не имеющий (или не видящий) возможности *сделать* ***самого себя*** *предметом своего возможного свободного воления*, на самом деле еще не есть абсолютный дух. Таковым предметом, однако, он может сделать себя только в том случае, если у него есть возможность отступить в некое метафизическое измерение, в котором он мог бы отрешиться от самого себя. Это измерение как раз и задается указанной изначальной возможностью иного бытия. **Но можно ли здесь вместе с Шеллингом утверждать, что уже сам акт *усмотрения* этой возможности достаточен для достижения искомой свободы и что, таким образом, *действительное полагание* иного бытия в этом смысле уже ничего не прибавляет к этой свободе?** Мотивы шеллинговского хода мысли здесь ясны: если мы хотим, чтобы полагание абсолютным духом иного бытия было именно свободным полаганием, то надо найти возможность мыслить абсолютный дух так, чтобы его свобода ни в отношении самого себя, ни в отношении иного не зависела от этого акта. Однако помогает ли та уловка, к которой прибегает здесь Шеллинг? Гегель, будь он тогда еще жив, наверное, возразил бы ему, что *само шеллинговское понятие абсолютного духа не свободно от момента инобытия*. Иначе говоря: **понятие абсолютного духа без этого момента не может быть самодостаточным в смысловом отношении**. Следующее

же возражение Гегеля состояло бы в том, что **понятие, не реализовавшее *все* свои моменты в действительности, нельзя считать абсолютной реальностью**. Или: абсолютный дух, не реализовавший все моменты своего понятия в действительности, на самом деле еще не есть абсолютный дух. Но как тогда опять-таки быть со свободой этого духа по отношению к инобытию? Здесь мы не видим ответа на этот вопрос. Шеллинг упорно продолжает настаивать на том, что *так как абсолютный дух, будучи неустранимым единством всех своих моментов (всеединством), остается таковым как в полагании инобытия, так и без этого полагания, то акт такого полагания можно считать свободным*. Логическая ущербность этого утверждения достаточно хорошо видна из вышеизложенного. Посмотрим, однако, будет ли сам Шеллинг последовательно придерживаться его. ◄

Итак, продолжим наше изложение. Рассмотренный выше – возможный – акт обращения абсолютным духом своих трех форм в их противоположность Шеллинг характеризует как такой акт, которым абсолютный дух переводит свои формы в состояние «напряжения», или «натяжения» (*Spannung*). Это напряжение возникало бы именно потому, что эти как бы вывернутые наизнанку формы стремились бы вернуться в свое исходное положение, т.е. на свое «естественное», ибо обусловленное их имманентной «природой», метафизическое место. Это возвращение (результат которого фиксируется в позиции III) было бы не чем иным, как восстановлением исходного бытия абсолютного духа, коим он, однако, обладал бы теперь уже не только как непосредственным, но как опосредованным. Шеллинг заявляет, что для «Бога» (= абсолютный дух как Господь всякого бытия, т.е. как Тот, Кто имеет абсолютную власть над бытием) на самом деле все равно, имеет место это опосредствование в действительности или нет. Проследим, однако, дальше за ходом его мысли. Как мы уже видели, формы абсолютного духа выступают как потенции не только в отношении инобытия (= «демиургические» потенции), но и в отношении возвращения из инобытия, причем в последнем случае это – потенции, или опосредствующие начала, подлежащего восстановлению самого *божественного* бытия (= «теогонические» потенции), которое в акте обращения форм абсолютного духа в их противоположность не уничтожалось бы, а лишь оказывалось в как бы «подвешенном»

состоянии (*suspendiert*), благодаря чему, собственно, и было бы возможно само это восстановление. Что же достигается в результате этого восстановления? Приобретает ли здесь что-либо абсолютный дух? Выше Шеллинг заявлял, что ничего нового он здесь не приобретает, и именно потому он свободен, а не вынужден, совершить указанный акт. Однако далее он сам же утверждает, что единство форм абсолютного духа в его изначальном предвечном и непредмыслимом бытии при всей их вышеописанной диалектике все же опять-таки носит «чисто непосредственный» характер. Ущербность такой непосредственности Шеллинг описывает следующим образом.

> «В этой *чистой* непосредственности Бог был бы неуловим для самого себя, или он не мог бы положить и удержать себя *в* своих формах, так как одна непосредственно переходит в другую. Стремление все-таки удержать себя в них могло бы проявиться только как своего рода круговое движение, ибо все то, что не может противопоставить себя *самому себе* как начало и конец, не может развести их, вращается»[71].

Такое «вращение» Шеллинг не только не считает занятием, достойным абсолюта, но, более того, заявляет, что для абсолюта было бы «несчастьем» (*Unseligkeit*), если бы он оставался у него в плену. Потому-то и столь желанна для него эта возможность иного бытия, что только она одна и избавляет его от этого кругового движения и становится для него средством, благодаря которому он может «без *действительного* распадения» различить себя во всех своих формах и не только утвердить свою свободу по отношению к собственному бытию, но и познать самого себя. Но что значит здесь – «без *действительного* распадения» („ohne *wirkliches* Auseinandergehen“)? Это могло бы означать и то, что **даже *действительное* разведение имманентных форм абсолютного духа не разрывает его единства и в этом смысле опять-таки остается идеальным.** Но Шеллинг здесь снова имеет в виду другое: для абсолютного духа достаточно лишь «видеть» эту возможность, а сама ее реализация якобы уже ничего не прибавляет к полноте его бытия. Поэтому цель этой реализации не может заключаться в самом абсолюте, но лишь в том, что действительно не могло бы возникнуть без этой реализации: т.е., по Шеллингу, в *творении*. Однако своенравная сила контекста здесь нагнетается настолько,

[71] SW_2. Bd. 3. S. 273.

что это заявление уже вряд ли может устоять. Говоря о мотивации божественного выхода в инобытие, Шеллинг все же вынужден принять как «соответствующее сути дела» следующее предположение: «намерение» абсолюта состоит здесь прежде всего в том, чтобы «преобразовать *не* самостоятельно положенное бытие, то бытие, в котором Бог лишь *находит* самого себя, в самостоятельно положенное»[72]. **Совершенно ясно, что в таком случае *акт усмотрения* абсолютом в себе указанной возможности сам по себе еще отнюдь не достаточен для того, чтобы он мог быть действительным Господом своего собственного бытия, т.е. Волей, свободно полагающей не только бытие мира, но и Себя.**

► Быть Господом своего собственного бытия означает быть *способным* к свободному полаганию этого бытия. Именно поэтому Шеллинга в конечном счете не может устроить тезис о «непредмыслимости» абсолютной действительности (бытия) совершенного духа, которая «предшествует» всякой возможности, или, что для Шеллинга то же самое, – всякому понятию, или мысли, об этом бытии. Причем такая ситуация распространялась бы не только на наше мышление об абсолютном духе, но и на собственное мышление абсолютного духа: получалось бы, что абсолютный дух всегда оказывался бы застигнут своим собственным бытием как бы «врасплох»: *его бытие предшествовало бы его самосознанию (= его мышлению самого себя = его волению самого себя = его можествованию самого себя)*. Но это всего лишь означало бы, что такое бытие еще не есть то самое абсолютное бытие, которое мы хотим достигнуть. Тезис Гегеля (и его ученика Гёшеля) о том, что *Бог есть Самосознание Бога* (к этому тезису мы в дальнейшем еще вернемся), выражает ту же самую интуицию, которой на самом деле определяется и ход мысли Шеллинга: ***бытие* абсолютного духа есть *самосознание* абсолютного духа**, и поэтому то бытие, которое «предшествует» самосознанию абсолютного духа, не может считаться его подлинным бытием. Однако, как уже говорилось, осознанность бытия означает, по Шеллингу, его предметность: осознанное бытие – это бытие, ставшее предметом сознания. Но способность делать свое бытие предметом своего сознания означает способность дистанцироваться от него. *Занимать же дистанцию по отношению к своему бытию означает, далее, находиться*

[72] SW_2. Bd. 3. S. 277.

по отношению к нему в положении ***могущего быть***. Не означает ли это, что мы опять вернулись к самому началу того негативно-диалектического движения, которое вроде бы уже было преодолено и оставлено позади, когда мы пришли к понятию совершенного духа как абсолютной действительности? В определенном смысле возвращение к понятию могущего быть совершенно необходимо, ибо если мы откажемся от утверждения о том, что абсолютный дух должен быть постигнут как могущее быть (а точнее – как Могущий быть) не только по отношению к иному, отличному от его собственного, бытию, но и по отношению к своему собственному бытию как таковому, то тогда *получится, что отношение абсолютного духа к своей собственной действительности не будет отличаться от того отношения к своему бытию, которое характерно для описанного выше «слепо сущего»*. Допустить этого мы с Шеллингом не можем. Но именно поэтому нам придется и на этом новом, «позитивном», уровне рассмотрения нашего предмета восстановить понятие могущего быть. Это понятие было бы ключевым для постижения специфики действительности абсолютного духа как такового. От того понятия, с которого было начато негативно-диалектическое изложение, это понятие отличается тем, что здесь мы пытаемся *постигнуть абсолютный дух как* ***самосоотнесенное*** *могущее быть*: здесь речь идет о можествовании не по отношению к инобытию, а именно по отношению к собственному бытию абсолютного духа, которое, в свою очередь, опять-таки состоит в абсолютном, ничем не ограниченном можествовании. Здесь можно было бы ввести следующие формулировки, которые мы, правда, не встречаем у самого Шеллинга, но которые помогают лучше понять его исходную интуицию: **абсолютный дух = могущее быть в качестве абсолютного духа = та реальность, которая может свободно полагать себя в качестве абсолютного духа**, или: **абсолютный дух = абсолютный дух, могущий быть в качестве абсолютного духа** (именно этот тезис соответствует только что приведенному парадоксальному утверждению о том, что «Бог = Самосознание Бога»); или: **абсолютный дух = чистая божественность, могущая быть в качестве абсолютного духа**; или: **абсолютный дух = божественность, которая может дистанцироваться от своего бытия абсолютным духом**. Выше, правда, уже шла речь о дистанцированности абсолютного духа по отношению к его формам. Но достаточно ли ее

одной для свободы абсолютного духа по отношению к себе самому как таковому? По-видимому, нет, ибо здесь абсолютный дух хотя и мог бы созерцать себя в качестве своих форм, но еще не мог бы созерцать самого себя в качестве абсолютного духа. Кроме того, эта свобода, как мы уже видели, носит сомнительный характер, ибо, по Шеллингу, оказывается, что абсолютный дух всегда уже есть в себе то самое единство трех своих форм, по отношению к которому ему следовало бы дистанцироваться, так что фактически получается, что такое дистанцирование здесь невозможно. Шеллинг намечает следующий путь решения проблемы. Он полагает, что дистанцироваться от своего бытия абсолютным духом абсолютный дух (= чистая божественность) может лишь в том случае, если он уйдет в некое иное бытие, отличное от действительности абсолютного духа. Дистанцированность абсолютного духа по отношению к себе как таковому может быть достигнута посредством его перемещения в инобытие. Но на данном этапе рассмотрения такого инобытия «еще нет». В этом смысле инобытие абсолютного духа есть «будущее бытие». В полагании такого инобытия и заключается поэтому **смысл творения, принципиально выходящий за пределы творения**. Уже одно это помимо прочего значит, что, вопреки утверждению Шеллинга, абсолютному духу никак не может быть «все равно», полагать свое инобытие или нет, ибо именно в этом полагании инобытия он также ***творит свою свободу по отношению к самому себе*** *как абсолютному духу и тем самым* ***творит свое самосознание***. Поскольку же абсолютный дух и есть эта свобода, то можно сказать, что творя свое инобытие, абсолютный дух тем самым творит также и свое собственное бытие в качестве абсолютного духа, т.е. **творит самого себя**. ◄

Но проследим за развитием этого контекста далее. Этот изначальный акт, возможность которого абсолют видит в самом себе, в принципе *не сводится к акту творения мира*. Творение мира лишь определенным – промежуточным – образом локализовано в этом акте. Эта локализация определяется следующим. В результате этого акта абсолют подвергает свои изначальные формы отрицанию. Это отрицание можно в определенном смысле назвать бесконечным. Такая бесконечность не носит абсолютного характера, ибо, как уже было сказано, единство абсолютного духа сохраняется и здесь: это, условно говоря, «привативная» бесконечность.

► Здесь я частично использую в своих целях терминологию Николая Кузанского, благодаря которой можно выделить три типа бесконечности: (1) бесконечность процесса конечных вещей, а также бесконечность движения рассудка от одного конечного определения к другому, где конечное как таковое не снимается, – бесконечность *потенциальная*, или, как говорит Гегель, «дурная»; (2) бесконечность мира, Вселенной в целом – «*приативная*», указывающая на то, что мир хотя и не имеет пространственно-временного инобытия, но все же имеет некоторое идеальное, сверхприродное, метафизическое инобытие (причем это идеальное, фиксированное как противоположность мира, также в определенном смысле конечно, или опять-таки бесконечно лишь в «приативном» смысле: ведь оно обременено инобытием); абсолютная бесконечность – *актуальная* (у Кузанского – «*негативная*», определение, которому не только у Гегеля, но и у Шеллинга соответствует понятие «*аффирмативности*», о чем речь пойдет чуть позже)[73]. ◄

Формы абсолютного духа, подвергнутые такому приативно бесконечному отрицанию, также лежат по ту сторону мира. В этой позиции они опять-таки оказываются чисто духовными потенциями, не замутненными конечным действительным бытием (метафизическая позиция II).

► Например, в-себе-сущее (**M**[1]), обращенное в свою противоположность (изначально в себе сущая *воля*, обращенная в чистое пламя *воления*) и ставшее тем самым – для оттесненного в потенциальность для-себя-сущего (**M**[2]) – *предметом преодоления*, т.е. «субстратом» всего полагаемого *процесса* снятия инобытия, в этой экстремальной позиции «все еще есть нечто чисто духовное, подобно тому как возбудившаяся, вспыхнувшая в нас воля также пока еще есть нечто духовное; мы должны даже заметить, что эта воля в своей чистой воспламененности, когда она еще не укрощена, еще не аффицирована другой волей [= не подвергается воздействию со стороны другой воли], проявляется даже как то, что противоположно всему конкретному, – только в своем отношении к другой она последовательно принимает материальные свойства; она есть то *prius* природы, то предшествующее, то лицо (как называет его житель Востока), то переднее творца, которое, как говорит Бог в Ветхом Завете, ни один человек не может увидеть и *остаться в*

[73] Ср.: *Николай Кузанский.* Соч.: В 2 т. М., 1979–1980. Т. 1. С. 98–99.

живых[74], именно потому что оно в своем бытии есть то, что сжигает все конкретное, то, следовательно, что сначала должно отойти в прошлое, чтобы тварное могло вытерпеть его[75], которое поэтому становится видимым, лишь становясь на самом деле невидимым, а именно – когда облачается в форму тварного и, стало быть, прикрывается ею и становится не видимым *сквозь* нее»[76]. ◄

Метафизическое место «тварного» мира лежит между полюсом, образованным подвергнутыми привативно бесконечному отрицанию формами абсолютного духа, и полюсом, образованным их полным, актуально бесконечным восстановлением из инобытия.

► Это пространство образуется силовым полем, возникающем из напряженного соотношения между метафизическими позициями II и III, которые, как будет скоро показано, в определенном смысле сосуществуют. ◄

Почему мы говорим о втором полюсе, определяемом метафизической позицией III, в настоящем, а не в будущем времени? Подробнее об этом чуть позже, а пока хочу заметить, что сам этот «результат», или «конец», точно так же лежит по ту сторону мира, как и его «начало», и потому носит вневременной характер, а точнее – принадлежит вечности. Мир же как таковой есть, по Шеллингу, постепенный, артикулированный во времени и пространстве процесс, в котором $\mathbf{M^1}$ посредством $\mathbf{M^2}$ приводится в свое исходное состояние, что на каждом определенном этапе приводит к частичной реализации $\mathbf{M^3}$. В рамках этого процесса, бесконечность которого также носит «привативный» характер (ведь хотя он и имеет начало, середину и конец, но его начало и конец метафизически локализуются уже не в нем), $\mathbf{M^1}$, $\mathbf{M^2}$ и $\mathbf{M^3}$ выступают как *потенции творения мира («демиургические», или «космические», потенции)*. $\mathbf{M^1}$ выступает как *побудительная* (в негативном смысле) и вместе с тем (как «субстрат преодоления») *материальная* причина этого процесса, $\mathbf{M^2}$ как *действующая и формирующая*, а $\mathbf{M^3}$ как *целевая (= движущая, или побудительная, в позитивном смысле)*. Причем в каждом

---

[74] «И сказал Он: лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33, *20*).

[75] В русском переводе: «чтобы быть терпимым к тварному» (там же, с. 359), что не соответствует оригиналу, где сказано: «um der Kreatur erträglich zu sein» [буквально: «чтобы быть выносимым для тварного»], или, иначе говоря, чтобы тварь могла переносить, выдерживать его (SW_2, Bd. 3, S. 289).

[76] Ibid. S. 289–290.

конкретном формообразовании в мире задействованы сразу три потенции. Каждое относительно завершенное в себе формообразование («вещь») есть запечатленный в **M³** результат того, что **M¹** определенным образом преодолевается посредством **M²**. Однако в отношении «результата», лежащего уже за пределами приративной бесконечности мирового процесса как такового, эти же самые потенции представляют собой потенции «теогонические», ибо **этот результат есть не что иное, как восстановленное изначальное бытие абсолютного духа**. Только здесь, по Шеллингу, мы имеем право также говорить об «истинном монотеизме»[77]. Дело в том, что таковой имеет место лишь в том случае, когда – в метафизической позиции II – потенции действительно полагаются как исключающие друг друга. Только так в Боге полагается *действительное* множество, которое *до* полагания напряжения остается лишь *потенциальным*. Поэтому получается, что *до* действительного полагания этого множества[78] абсолют *еще не полностью свободен от потенциальности* и потому не есть та абсолютная действительность, которую имеет в виду Шеллинг, говоря о действительности абсолютного духа. Позиция истинного монотеизма состоит в том, что утверждение единственности в Боге не может быть просто *негативным*, а должно быть *аффирмативным*:

> «Аффирмативно утверждение единственности в том случае, если сначала в некоторой сущности положено множество и [затем] единство этой сущности утверждается как таковое. <…> Условием действительно аффирмативного утверждения единства Бога является то, что сначала в нем положено множество»[79].

Это *аффирмативное утверждение единства и единственности Бога* имеет место, по Шеллингу, только в результате мирового процесса, где положенная множественность абсолюта (отрицание единства) снова приводится к единству (отрицание отрицания – всеединство).

► Здесь можно видеть, что такое понимание аффирмативности в принципе – по своей логической структуре – совпадает с гегелевским. Гегель, как было показано выше, когда мы разбирали его

---

77 См. также начало лекции 16.

78 Еще один важный момент: Шеллинг говорит, что именно в этом результате формы абсолютного духа «гипостазируются». Это важно запомнить на будущее, когда речь пойдет об ипостасях Троицы.

79 SW_2. Bd. 3. S. 282.

описание диалектики конечного и бесконечного, называл аффирмативным реализованное через снятие действительного инобытия полагание истинно бесконечного как неиного, пронизывающего собой и вбирающего в себя в снятом виде также и конечное, не допускающего его самостоятельного существования в качестве своей противоположности и тем самым не позволяющего конечному ограничить его. Единое, противопоставленное многому, не может быть истинно бесконечным. Бесконечно в аффирмативном смысле лишь такое Единое, которое содержит многое в себе и при этом утверждает свою власть над ним в качестве Единого. Главное здесь в том, что как у Шеллинга, так и у Гегеля аффирмативность предполагает ***уже реализованное*** *отрицание отрицания*. Только здесь мы, по Гегелю, имеем *положительность разума* и преодолеваем «позитивность» – одностороннюю *положительность рассудка*, который, застревая на противоположности бесконечного и конечного, представляет их как ограничивающие друг друга и тем самым неаффирмативные реальности. Аффирмативное полагание бесконечного означает, что оно есть не односторонняя трансценденция, а *сверхтрансценденция, утверждающая свою самосоотнесенность также и в своей имманентности конечному*. Как раз такая аффирмативность и характеризует, по Гегелю, бытие абсолютного духа. ◄

Именно этот результат и есть в шеллинговской концепции *цель* мирового процесса как такового. Здесь все три формы абсолютного духа возвращаются к себе, и эта возвращенность к себе из инобытия уже есть не что иное, как абсолютное *самосознание*[80].

---

[80] И здесь Шеллинг заявляет о том, что весь процесс есть не что иное, как «последовательное возвращение к себе того, что в человеке (как высшем и последнем создании) осознает себя само» (SW_2, Bd. 3, S. 287). В этой связи я пока хочу обратить внимание лишь на то, что, во-первых, это утверждение может быть адекватно понято только в контексте традиции немецкой философской мистики (этот контекст будет рассмотрен ниже), во-вторых, «человек» здесь понимается весьма абстрактно и свободен от каких бы то ни было признаков «эмпирического человека», а в-третьих, достижение в этом «человеке» финального сознания абсолюта и его истории в мире рассматривается Шеллингом как уже свершившееся метафизическое событие, опять-таки лежащее в вечности, событие, о котором – как о неком изначальном знании – эмпирическому человеку остается лишь «вспоминать» (приблизительно в платоновском смысле).

Сказанное означает во всяком случае, что Шеллингу здесь не удается отстоять тезис о *трансцендентности* абсолютного духа по отношению к миру: о трансцендентности, правда, в том ее понимании, которое Гегель назвал бы рассудочным, ибо здесь Шеллинг пытается мыслить абсолют в его потустороннем по отношению к миру в себе и для себя бытии. Такая потусторонность была бы для Гегеля, разумеется, несовместима с истинной – аффирмативной – бесконечностью абсолюта. Шеллинг, как мы видели, и в самом деле вынужден считаться с тем установленным еще Платоном в его диалоге «Парменид» и взятым на вооружение Гегелем метафизически-диалектическим фактом, состоящим в том, что бесконечное, полагаемое по ту сторону конечного, само оказывается конечным. Именно поэтому мы вместе с Гегелем должны были бы, по-видимому, настаивать на том, что и у Шеллинга на самом деле получается так, что *результат* мирового процесса в *теогоническом* аспекте не может быть безразличен абсолюту, хотя Шеллинг порой и пытается настаивать на обратном – ради сохранения высшей свободы абсолюта как такового.

В пользу этого предположения говорят и следующие ходы мысли самого Шеллинга[81]. Рассуждая о **M**^{1} как о принципе начала, Шеллинг обыгрывает переливы смысловых оттенков ряда родственных немецких слов. До полагания демиургически-теогонического процесса этот принцип, хотя и латентно, *уже* концентрирует в себе всю полноту – созерцаемого абсолютным духом – смысла возможного полагания этого процесса и потому может быть охарактеризован не только как «первоначальное состояние» (*Urstand*), как «то, что стоит перед этим процессом» (*Vorstand*), но и как в себе сущий «рассудок», или «разум-смысл», или «разумный смысл» (*Verstand*)[82], этого движения. Мало того, этот разум-смысл есть, по Шеллингу, «основа», «под-лежащее», непосредственный «субъект» как второй формы абсолютного духа, так и возможного процесса, полагаемого обращением потенций. «Субъект же всегда находится по отношению к тому, для чего

[81] См. лекцию 14.

[82] Поскольку в данном случае не имеется в виду противопоставление рассудка (*Verstand*) и разума (*Vernunft*), то здесь в общем виде можно говорить именно о разуме, учитывая, правда, при этом второе значение слова Verstand (= смысл).

он субъект, в отношении знающего»[83], причем именно поэтому он в обоих аспектах может быть назван «мудростью». Еще иначе: как то, что противоположно бытию, это начало есть (1) возможность бытия, сила к бытию, и в этом смысле также (2) знание. «После» возможного обращения потенций, причем в самой экстремальной точке начала процесса возвращения из инобытия, первая форма, правда, выступает как «слепо сущее» начало, которое, однако, в конце процесса, «а именно, в своем полном возвращении [к себе], есть все во взаимосвязи знающее сознание, постигающее начало, середину и конец, т.е. и в самом деле мудрость»[84], так что, предвосхищая этот результат (*per antcipationem*), ее, по Шеллингу, и в этой позиции можно было бы назвать мудростью.

► ***Замечание.*** Не совсем корректным в «позитивном» контексте выглядит, однако, утверждение Шеллинга о том, что это начало есть «первоначально знающее в божестве»[85], так как ясно, что ни до полагания процесса, ни в его начале, ни в его развертывании, ни даже в его конце это знание не может принадлежать самой этой первой форме как таковой: оно вообще не может принадлежать какой-либо одной форме абсолютного духа, ибо всегда принадлежит только абсолютному духу как таковому. Эта форма хотя и есть в определенном смысле «мудрость», но она не есть мудрость для себя самой, т.е. она не есть для себя сущая мудрость: это мудрость, сущая только для абсолютного духа. Он есть здесь Тот, Кто знает, и Тот, Кто мудр. Хочу сразу обратить внимание и на то, что привязывание понятия «мудрости» только к $\mathbf{M}^1$ (как это делает Шеллинг, например, в лекции 14) вообще плохо соответствует контексту, определяемому вроде бы уже достигнутой «позитивной» точкой зрения. Здесь можно привести несколько аргументов. *Во-первых*, возможность инобытия, усматриваемого абсолютным духом, не есть только первая потенция, а определяется диалектическим соотношением всех трех его форм. *Во-вторых*, коль скоро все формообразования, которые в качестве «идей», или «первообразов», возможного будущего бытия абсолютный дух созерцает в себе самом (пусть даже до действительного полагания инобытия), мыслимы только как результат *совместного* действия трех потенций,

[83] SW_2. Bd. 3. S. 295.
[84] Ibid.
[85] Ibid.

то почему надо настаивать на том, что Он созерцает их только в первой потенции? *В-третьих*, абсолютный результат снятия «напряжения» потенций (= действительная, актуальная мудрость = абсолютное знание = абсолютное самосознание) также есть такой результат, в котором реализуется *совместное* предназначение всех трех потенций (эту поправку надо учитывать и для адекватного понимания анализируемого ниже шеллинговского понятия «обители» (*Unterstand*) божественности). *В-четвертых*, если уж обыгрывать тот ход мысли, согласно которому знание есть «сила», «можествование» (*Können*), «мочь» (*Macht*), оборачивая его и утверждая, что сама сила, потенция как таковая есть не что иное, как знание, и что поэтому могущее быть следует мыслить как **то, что может [полагать] (= знает) свое бытие**, то не следует забывать о том, кто же на самом деле оказывается у Шеллинга субъектом этой «силы = знания»: ведь именно и только абсолютный дух есть **Тот, Кто поистине может [полагать] – и, соответственно, знает – свое бытие**. Уже из этого должно быть ясно, что «мудрость» абсолютного духа как «причины причин», как абсолютного Субъекта, возвышающегося над свободно полагаемой Им триадой причин $\mathbf{M^1}+\mathbf{M^2}+\mathbf{M^3}$, никак не может быть привязана к $\mathbf{M^1}$. *В-пятых*, тезис о непривязанности «мудрости» абсолютного духа к его формам вытекает из тезиса о его собственно бытийной непривязанности к этим формам. ◄

Однако вернемся к нашим рассуждениям о «результате» процесса. Шеллинг говорит, что действительным, а не просто потенциальным, «рассудком-смыслом» всего процесса возвращения демиургических (в отношении мира и мирового процесса) и вместе с тем теогонических (с точки зрения внемирового результата мирового процесса) потенций из инобытия и, соответственно, инициируемого абсолютным духом процесса богополагания первая форма (*см., однако, приведенное выше замечание*) оказывается только в конце этого процесса: смысл этого процесса определяется его результатом. И здесь Шеллинг указывает на один очень важный момент: только в конце процесса этот рассудок, или разумный смысл, полагается как «пристанище», или «обитель» (*Unterstand*), божественного бытия, как то, что лежит в основе этого бытия, прошедшего через эксплицированную – посредством *действительного* отрицания отрицания – дифференциацию своих форм. Действительный «рассудок» (*Ver-Stand*) есть в этом смысле не что

иное, как возвращенная в себя и тем самым приведенная к *покою* (*Stillstand*) изначальная потенция, которая в своем бытии субъектом теперь обладает сама собой, а поэтому также имеет власть над всем (в том числе и божественным) бытием, для коего она есть субъект: «ибо то, что для другого стало субъектом, обителью, именно поэтому имеет силу, или власть, над ним»[86]. Получается, таким образом, что «**Verstand» *в конце процесса* есть не только то, что Гегель назвал бы осознающим себя смыслом, или разумом, т.е. абсолютным знанием, но и *«Unterstand», т.е. метафизическое место* самого божественного бытия. Итак, только *в результате* процесса мы имеем такую метафизическую реальность, в которой действительно сосредоточена власть абсолютного духа над самим своим божественным бытием.** Это значит, что только здесь – т.е. только в метафизической позиции III – абсолютный дух и в самом деле мыслим как действительный «Господь» *своего* бытия, что в свою очередь означает, что только здесь он есть «Господь» и всякого прочего бытия, т.е. Бог в строгом смысле слова. Но не значит ли это также, что – парадоксальным образом – только *в конце процесса* абсолютный дух есть та реальность, которая … действительно способна свободно положить инобытие, т.е. способна на акт творения, т.е. способна быть *свободным началом* этого процесса. **Возможное возражение Шеллинга: в конце процесса полагается божественное бытие потенций, а не самого абсолютного духа как такового**. Что это могло бы значить в контексте учения о триединстве, мы разберем в следующем разделе, а пока отметим, что это значит во всяком случае то, что абсолютный дух *всегда уже* (= непредмыслимым образом) имеет свою «обитель» в себе самом независимо от того, полагает он теогонический процесс или же воздерживается от этого полагания. Но как это совместить с тем, что Шеллинг при описании логической структуры этого метафизического места свободы абсолюта все же явно склоняется к формулировкам, предполагающим *действительное отрицание отрицания*, т.е. прохождение через действительно положенное инобытие и возвращение (а точнее: актуальную возвращенность) из него в себя?

Итак, спрашивается теперь, **каков же метафизический статус самого так называемого «результата» теогонического процесса**. Есть ли это цель, которую абсолюту еще только предстоит достичь,

[86] SW_2. Bd. 3. S. 297.

или же это некоторая вечная реальность, актуально бесконечное, действительное бытие которого, подобно неподвижному перводвигателю Аристотеля, притягивает к себе все конечное, заставляя его двигаться за пределы самого себя? Здесь, пожалуй, уже назрела необходимость подробнее рассмотреть тот самый **принцип обращения результата**, действие которого я уже анализировал в своих работах, посвященных анализу концепции абсолютного духа у Гегеля.

► Принцип обращения результата – своеобразный, но имеющий важное методологическое значение для правильной расстановки акцентов также и при анализе гегелевской системы ход мысли – существенно связан у Гегеля с его уже рассмотренной нами концепцией бесконечного.

В гносеологическом плане этот принцип характеризуется для Гегеля тем, что на пути спекулятивного продвижения к истине первоначальный субъект суждения не остается самостоятельным, но полностью переходит в качестве момента в первоначальный предикат, который тем самым оказывается истиной первоначального субъекта, спекулятивно первым, настоящим субъектом[87]. Это движение мысли подобно падению снежного кома, оно есть нарастание конкретности смыслового содержания, погружение в основание, которое не оставляет самого движения к себе позади себя как что-то внешнее себе, но – в снятом виде – вбирает его в себя; пользуясь выражением Бергсона, можно было бы сказать, что это движение представляет собой как бы «абсолютную Память», которая полностью включает все богатство «прошлого» (прошлое мы здесь должны понимать не только и не столько во временно́м, сколько в смысловом аспекте – как то, что логически *предшествовало* в рассуждении) в содержание «настоящего».

В онтологически-метафизическом плане это движение спекулятивной мысли не есть, по Гегелю, лишь субъективный процесс: напротив, оно «должно определяться природой вещей и самого содержания»[88]. Для Гегеля абсолютный дух есть «результат философии, о котором мы узнаем, что он есть не только резуль-

---

[87] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. IV. С. 33. Здесь Гегель опирается на традицию, начало которой положено, по-видимому, уже Платоном: например, в рассуждениях Платона о диалектическом восхождении от предпосылок к беспредосылочному началу (см. напр.: Платон. Государство. VI. 510–511).

[88] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 129.

тат, но и вечное самосозидание, предшествование самому себе». В абсолютном духе «односторонность результата снимается в самом результате»[89]. Дело в том, что, по Гегелю, все конечное – и тем самым неабсолютное – не только для нашего философского познания оказывается «неистинным», но оно объективно, *онтологически* снимает себя в бесконечном как в своей высшей истине. В этом состоит объективная диалектика вещей. Бесконечная конкретность абсолютного духа состоит между прочим и в том, что «особенные ступени и определения в развитии его понятия не остаются позади его движения самостоятельными существованиями, противостоящими его более глубоким формообразованиям», но, напротив, «по самому существу своему имеют значение только в качестве моментов, состояний и определений более высоких ступеней развития»[90]. Это движение вперед есть для автора «Науки логики» на самом деле не что иное, как «возвращение назад, в основание, к первоначальному и истинному, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало»[91]. В силу этого достигнутый результат оказывается «абсолютным основанием», причем не только в гносеологическом, но и в онтологическом смысле. Таким в силу своей актуальной бесконечности поистине абсолютным, подлинно всеобщим основанием и онтологически первичной реальностью является для Гегеля, как он пишет во втором издании «Науки логики», лишь абсолютный дух, «оказывающийся конкретной и последней высшей истиной всякого бытия»; он познается «как свободно отчуждающий себя в *конце* развития и отпускающий себя, чтобы принять образ *непосредственного* бытия, познается как решающий сотворить мир, в котором содержится все то, что заключалось в развитии, предшествовавшем этому результату, так что все это [все, предшествовавшее в развитии] в силу этого обратного положения превращается вместе со своим началом в нечто зависящее от результата как от принципа»[92].

---

89 *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 225.

90 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия… Т. 3. С. 14.

91 *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 127.

92 *Hegel G.W.F.* Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik // *Ders.* Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Hrsg. von H. Glockner. Bd. 4. S. 74–75. Ср. русский перевод: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1–3. М., 1970–1972. Т. 1. С. 128.

Абсолютный дух, по Гегелю, есть такая *последняя* метафизическая реальность, в которую как в свое основание возвращается все то, что в своем развитии направлено на его «реализацию». Истинное развитие есть, таким образом, по Гегелю, вместе с тем и погружение в основание (Zugrundegehen). Поэтому то, что «сперва» является как «первое», и все то, что, как кажется нам, предшествует абсолютному духу, выступает в своей истине как лишь положенное этим «последним». В связи с этим Гегель и утверждает, что абсолютный дух как результат есть на самом деле «то, во что движение возвращается как в свое основание»[93]. Он есть, по Гегелю, для-себя-сущее основание своего собственного становления. ◄

Внимательный читатель мог бы заметить, что в описанном нами выше переходе Шеллинга к понятию абсолютного духа и, соответственно, «позитивному» изложению указанный принцип обращения результата фактически уже работает. Именно он определяет то *обращение перспективы* рассмотрения, которое, по Шеллингу, оказывается необходимым для адекватного осмысления абсолютного духа как такового.

Однако применительно к «результату» теогонического процесса принцип обращения функционирует у Шеллинга по-особому.

► Трудности, с которыми здесь сталкивается Шеллинг, определяются прежде всего следующим.

Шеллинг утверждает (напр. SW_2, Bd. 3, S. 277), что абсолютный дух полагает «напряжение потенций» для того, чтобы через возвращение к себе сквозь «действительное бытие» (Гегель сказал бы: «свое действительное инобытие») снять непосредственность (т.е. несамоположенность, непредмыслимую предположенность) своего собственного изначального бытия (Ursein). Этот момент непосредственности как раз и есть момент несвободы абсолюта. Он пока еще остается, и именно от него, по Шеллингу, абсолют и должен избавиться. Получается, таким образом, что абсолютный дух овладевает своим изначальным бытием *в результате* этого «теогонического» (богопорождающего) процесса, и *только* в его результате. Причем многочисленные оговорки Шеллинга, сводящиеся к тому, что абсолютный дух и *без этого акта* выворачивания своих потенций наизнанку и последующего возвращения к себе уже «усматривает» себя во всей полноте своего бытия, не меняют сути дела: ибо одно

[93] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 128.

дело усмотреть, а другое – действительно реализовать эту полноту, а именно, полноту своей свободы, которая по своему понятию должна распространяться и на само это изначальное бытие абсолюта (см. также S. 278). Приходится констатировать, что здесь Шеллинг на самом деле не выходит за пределы той самой *лягушачьей перспективы*, которую он – вместе с подавляющим большинством современных ему и последующих (включая современных нам) интерпретаторов – столь безапелляционно приписывает Гегелю уже в своих «Мюнхенских лекциях». Дело в том, что это снятие «напряжения потенций» есть, по Шеллингу, процесс, имеющий начало, середину и конец. Спрашивается: каков же метафизический статус этого процесса в целом и его конца в частности? Каков результат этого процесса, в котором абсолют порождает – а точнее: полагает – себя в качестве абсолютного духа, действительно утверждающего свое актуально бесконечное можествование как в отношении своего инобытия, так и в отношении своего собственного бытия абсолютным духом, т.е. полагает себя в качестве Бога в собственном смысле слова? Этот результат – восстановленная абсолютность абсолютного духа, причем восстановленная через отрицание отрицания, т.е. как сказал бы Гегель, аффирмативно положенная абсолютность. Так вот я утверждаю: упомянутый выше **принцип обращения результата должен быть применен и к пониманию этого конца, т.е. к пониманию результата самого *действительного* теогонического процесса (метафизическая позиция III)**, а не только к пониманию того, как умопостигаемые *формы* абсолютного духа относятся к самому абсолютному духу, оказывающемуся – в силу гипотетического характера движения нашей мысли, восходящей к истинам все более высокого порядка – на самом деле не результатом, а первоначалом. Этот принцип и здесь должен был бы иметь то самое онтологическое значение, какое он имеет в системе Гегеля. Это значит, что сам результат этого теогонического процесса должен быть опять-таки понят как метафизически первая реальность. Отрицать это онтологическое измерение (или умалчивать о нем) – это значит признать (или молчаливо допустить), что абсолютность абсолютного духа все же так и остается в «подвешенном состоянии» (suspendiert).

Шеллинг утверждает, что абсолют в качестве абсолютного духа самодостаточен и поэтому в принципе *не нуждается в творении*. Это, как уже отмечалось, помимо прочего должно было

бы означать, что если абсолютный дух «решается» на творение, то целью этого акта не является он сам, а поскольку кроме него и предполагаемого творения ничего помыслить невозможно, то приходится утверждать, что цель этого акта заключается только в самом творении, в сотворяемом и сотворенном. Но если вслед за Шеллингом (см. особенно лекции 15, 16 и далее) допустить, что абсолютный дух есть действительная Троица (как сверхличностное единство трех действительных Личностей (Лиц)) *только в результате* положенного им теогонического процесса, что так называемые «теогонические потенции» *становятся* Личностями только «после» того, как этот процесс завершен, то такой результат касается отнюдь не только творения и сотворенного, но именно и прежде всего самого абсолюта как такового. *Абсолют здесь кое-что приобретает, и это приобретение – он сам как действительный абсолют*[94]. Интересно, что и само обращение результата, *этого* результата, даже если бы оно было сформулировано Шеллингом, не снимает всей проблемы. Ведь в любом случае получается, что абсолют все-таки *нуждается* в творении и потому *не свободен* по отношению к нему. Но тогда он уже не есть тот абсолют, к которому стремится Шеллинг, т.е. не Тот, Кто *может творить, а может и не творить* мир. Если такой абсолют хочет обрести действительную полноту своего совершенства, т.е. стать действительным абсолютом, он будет *вынужден* постоянно творить мир. Однако это уже не будет мир как *результат свободного полагания*. Но именно к последнему хочет прийти Шеллинг. На самом же деле он приходит лишь к представлению о неком мировом организме: мировой процесс признается необходимым моментом жизнедеятельности (системы собственного жизнеобеспечения) абсолютного духа. Дальше этого, правда, на самом деле не идет и Гегель, и эта констатация остается в силе даже в том случае,

[94] Уже здесь напрашиваются следующие вопросы. Каково соотношение абсолютного духа как такового и Божественной Троицы, метафизическое место которой локализовано в «конце» теогонического процесса? Не в Троице ли абсолютный дух имеет перед собой себя в качестве предмета своего созерцания? Можно ли считать Троицу абсолютно адекватным предметом созерцания для абсолютного духа? Можно ли сказать, что именно в Троице абсолютный дух созерцает себя в своей актуально бесконечной свободе, т.е. созерцает себя как Того, Кто творит свою собственную свободу? В ходе дальнейшего изложения нам, возможно, удастся ответить на эти вопросы.

если учесть такие конституирующие гегелевскую систему моменты, как принцип обращения результата и дистинкция «микро-» и «макроуровня» абсолютного духа (она будет рассмотрена ниже), которые «освобождают» абсолют лишь от того, чтобы быть только результатом деятельности человека или каких-либо других метафизически локальных процессов снятия конечности, ведущих к «прорыву» абсолютного духа в мир, но не от самого мирового процесса в его тотальности (как процесса Универсума). Такой задачи – представить абсолют в качестве Того, Кто не зависит от мирового процесса в целом и потому может обойтись без полагания мира, – Гегель, правда, перед собой и не ставил. Для Шеллинга же эта задача имеет принципиальное значение. ◄

Мой собственный тезис состоит здесь прежде всего в том, что (1) как «начало», так и «конец», или результат, теогонического процесса на самом деле являются в концепции Шеллинга **вечными** – и потому в определенном смысле **сосуществующими** – метафизическими позициями и что (2) само шеллинговское «напряжение», или «натяжение», потенций возможно лишь в том метафизическом пространстве, которое локализовано между этими лежащими в вечности полюсами «начала» и «конца» (напряжение между началом и концом).

► Здесь мне могли бы возразить, что ведь Шеллинг говорит совсем о другом напряжении, а именно – о напряжении между подвернутыми обращению потенциями и внутри самих этих подвергнутых обращению потенций. Мой ответ на это возражение будет определяться следующими соображениями. Используя терминологию Тейяра де Шардена[95], можно было бы сказать, что у меня речь идет о напряжении **радиальном (S_R)**, простирающемся между периферией и центром, или абсолютной вершиной процесса (здесь и в дальнейшем этот центр я обозначаю как «Алеф» – ℵ), а у Шеллинга – о напряжении **тангенциальном (S_T)**, максимум которого локализован на периферии и которое уменьшается (преодолевается) по мере – радиального – продвижения к пункту ℵ. Так вот я утверждаю, что без S_R не могло бы быть и S_T. Почему это так – будет видно из нижеследующего. ◄

[95] См., напр., рассуждения Тейяра де Шардена о «радиальном» и «тангенциальном» в его книге «Феномен человека» (рус. пер.: М., 1987, Глава IV («Сверхжизнь»), с. 187–235 и особенно с. 213).

Введу теперь формулировку, которую мы опять же напрасно искали бы у Шеллинга, но которая открывает, на мой взгляд, принципиально иную перспективу: именно потому, что, согласно самому же Шеллингу, единство абсолютного духа не разрывается в полагаемом абсолютным духом отрицании своих изначальных форм, само это отрицание – причем «сразу», а не «потом» – оказывается локализованным *внутри этого единства*, только благодаря чему, кстати, мы здесь и можем вообще говорить о «натяжении», или «напряжении». **Мир как привативно бесконечный *процесс* восстановления «божественного бытия» подвергнутых отрицанию и тем самым положенных в отношение S_T форм абсолютного духа есть не что иное, как *середина* этого процесса, «подвешенная» (suspendiert) между его началом и концом (отношение S_R), лежащими в вечности и полагаемыми «сразу» единым актом воли абсолютного духа.** В качестве этого объемлющего всеединства абсолютный дух и есть подлинная – «надматериальная» – причина всего процесса, так что в этом отношении не только $\mathbf{M^1}$, но и $\mathbf{M^2}$ и $\mathbf{M^3}$ можно было бы назвать причинами «материальными»[96]. Само пребывание вне себя и вне друг друга сущих форм абсолютного духа (= натяжение) в метафизическом пространстве его всеединства *уже* есть не что иное, как снятие этого отрицания, т.е. то самое отрицание отрицания, диалектическая структура которого описана Гегелем. Поэтому получается, что само это отрицание возможно лишь в пространстве, которое создано «уже» реализованным отрицанием отрицания, так что это последнее приходится принять как реальность, в метафизическом плане первичную по отношению к акту отрицания[97].

► Здесь, правда, необходим несколько более дифференцированный анализ. Попробую изложить его в виде диалога.

– **Возможное возражение.** Предположим, мы согласимся с тем, что «периферия», полагаемая «Алефом» как абсолютным Центром, и в самом деле не выходит за пределы самого «Алефа»: ведь никакого предела для него нет и быть не может. Это и вправду значит, что даже на этой периферии, в позиции экстремально-

[96] Ср.: SW_2, Bd. 3. S. 280.

[97] Именно этот ход мысли должен был бы служить главным аргументом в пользу концепции «имманентного» творения, о которой Шеллинг говорит, в частности, в лекциях 16 и 17.

го инобытия форм абсолютного духа (= позиция II) «Алеф» лишь совпадает с самим собой. Иначе говоря, это значит, что позиция II полностью проникнута присутствием «Алефа». Однако это еще совсем не значит, что позиция II не может существовать без того, чтобы «вместе с ней» не была также реализована позиция III. Или: **факт присутствия «Алефа» в позиции II еще не есть реализация позиции III**. Ведь «Алеф» как таковой не принадлежит ни какой-либо одной из позиций в отдельности, ни даже им всем, вместе взятым. Поэтому радиальное отношение $\mathbf{S_R}$ (отношение периферии к Центру) в любом случае есть не отношение позиции II к позиции III (или «натяжение» между позициями II и III), а отношение позиции II к «Алефу» как таковому. Вне такого отношения позиция II действительно не мыслима. В III-й же позиции имеет место лишь метафизический «прорыв» «Алефа»[98], его явленное присутствие в Троице как магическом круге взаимоопосредствования трех форм абсолютного духа, пришедших к для-себя-бытию, рефлектировавших в себя и тем самым в абсолютный дух как таковой. Но это как раз и значит, что собственное – абсолютное – наличное бытие «Алефа» отнюдь не привязано к позиции III. Поэтому условием возможности $\mathbf{S_R}$ является не актуальная реализованность позиции III, а лишь абсолютное наличное бытие «Алефа». Поэтому высказанный выше тезис о том, что «без $\mathbf{S_R}$ не может быть и $\mathbf{S_T}$» не совпадает с тезисом о том, что «без реализованной позиции III не может быть и позиции II». Более того. Хотя позиция II действительно с необходимостью локализована внутри единства «Алефа», но она положена в этом единстве именно как таковая, а не как «уже снятая»: иначе это была бы уже позиция III. Гегелевское понятие «полагающего снятия» инобытия в данном случае не работает. Здесь речь идет об экстремальном *инобытии* форм абсолютного духа, положенном и *фиксированном как таковое*. Здесь א вечным актом своей воли удерживает свои формы в обращенном состоянии, создавая тем самым метафизический источник мирового процесса. Что же заставляет нас тогда говорить о соотношении $\mathbf{S_R}$ не только между позицией II и א, но и между позицией II и позицией III? Иначе говоря: если א не привязан к Троице (а такая непривязанность как раз и утверждается в тези-

[98] Имеется в виду прорыв «макроуровня». Этот момент еще будет обсуждаться специально.

се о том, что в Троице א присутствует лишь как метафизический «прорыв», а не как таковой), то $\mathbf{S_R}$ хотя и означает напряженное соотношение периферии (т.е. $\mathbf{S_T}$, метафизическое место которого – позиция II) с Центром, но еще не означает ее соотношения с действительной Троицей (полагаемой в позиции III). В таком случае **нет необходимости утверждать, что полагание позиций II и III есть единый метафизический акт**. Тогда, казалось бы, Троица вполне могла бы рассматриваться как дело будущего, причем безо всякого ущерба для полагаемого в позиции II единства $\mathbf{S_T}$ и $\mathbf{S_R}$.

– Но для «Алефа» нет ни прошлого, ни будущего. Для него прошлое и будущее суть актуальные моменты его настоящего, которыми он обладает *сразу*.

– Этот ответ слишком абстрактен и потому неудовлетворителен. Ведь еще не удалось показать, что позиции II и III «Алеф» полагает единым актом. У Гегеля, по-видимому, дело обстоит проще. «Дух» разделяет себя на свои моменты («Идею» и «Природу»), но это разделение остается для него «внутренним», и уже тем самым оно фактически сразу же есть «снятое разделение», т.е. – абсолютный дух. Поэтому и получается, что такое «перводеление» (Urteil) реализуется в самом же метафизическом пространстве, создаваемом единством абсолютного духа, что означает снятие этого разделения, его замкнутость в этом единстве (Schluss) и т.д. Здесь действительно получается единый акт – «сохраняющее снятие» инобытия, в котором абсолютный дух и полагает сам себя. У Шеллинга же тот факт, что позиция II реализуется в метафизическом пространстве единства абсолютного духа, еще не означает ее «одновременного» снятия в позиции III. То, что позиция II пронизана единством א, означает, правда, что в ней имеет место как $\mathbf{S_T}$, так и $\mathbf{S_R}$. Вне единства с א, а значит, вне соотношения с Ним, т.е. вне соотношения $\mathbf{S_R}$, не может быть ничего, в том числе и действительного инобытия Его форм, «напряженно» соотносящихся в этом своем инобытии друг с другом, т.е. соотношения $\mathbf{S_T}$. Однако эта замкнутость в א и пронизанность соотношения $\mathbf{S_T}$ соотношением $\mathbf{S_R}$ еще не означает действительного снятия $\mathbf{S_T}$. Для этого снятия, по Шеллингу, необходимо нечто большее, а именно – *приведение первой формы посредством деятельности второй формы в исходное положение*. Результат – Троица. Но, как уже подчеркивалось, א на Троицу не завязан, а потому Он не есть этот результат, но лишь присутствует

в этом результате в качестве прорыва. Поэтому утверждение, что позиция II замкнута в א, не тождественно утверждению, что она замкнута в Троице. А поэтому еще не доказано, что «начало» мирового процесса (позиция II) и его «конец» (позиция III) полагаются абсолютным духом единым актом.

– И все же то обстоятельство, что א не привязан к своим трем формам, не означает, что *они* не привязаны к Нему: напротив, они коренятся именно в Нем. И если бы мы сказали, что в Нем как таковом этих форм *нет*, то мы тем самым утверждали бы, что Он есть иное по отношению к ним. Это бы значило, что мы превратили бы Его в *четвертую* форму, что, по Шеллингу, недопустимо. Поэтому придется согласиться с тем, что по отношению к своим формам א выступает как Неиное. Ведь в позиции I א созерцает свои формы именно *в себе самом*. Поэтому создаваемое в позиции II напряжение $\mathbf{S_R}$ есть отношение подвергнутых обращению потенций к א как для себя сущему единству его же собственных имманентных форм. А поэтому $\mathbf{S_R}$ есть отношение к триединству, не устраняемому полаганием позиции II. Чем же будет это триединство по отношению к позиции II? Может быть, это будет триединство все той же I позиции? Но мы знаем, что, по Шеллингу, позиция I при полагании позиции II как бы выпадает из вечности и уходит в «прошлое». И все же א, полагая позицию II, не утрачивает самого себя, причем Он сохраняет себя вместе со своим собственным триединством, ибо Он не есть иное по отношению к нему. А может быть, это будет некое триединство, фиксированное в самой же позиции II как таковой? Такое триединство (как будет потом показано в пассаже о диалектике представления у Шеллинга) в позиции II действительно присутствует. Однако это есть триединство превращенных форм, некое «тангенциальное», периферическое триединство, имманентно-*трансцендентным* ядром которого выступает опять-таки א как единство своих форм, причем не превращенных, а сущих как таковые. Все это как раз означает, что три формы абсолютного духа, положенные в позиции II, будучи пронизаны и охвачены единством א, находятся в отношении $\mathbf{S_R}$ к себе же самим, но как пребывающим на своих естественных метафизических местах даже «после» перевода позиции I в ее метафизическое «прошлое». Но это в свою очередь значит, что и после снятия позиции I (вечность этой позиции – если ее

вообще допустить – лежит совсем в ином метафизическом измерении[99]) существует некая – отличная от позиций I и II – метафизическая позиция, к которой позиция II находится в отношении S_R. Так вот *эта* позиция не может быть ничем иным, кроме как позицией III. Но это как раз и означает, что א полагает позиции II и III сразу, единым актом. Поэтому следует допустить, что абсолютно действительная, актуально сущая Троица полагается вместе с позицией II. Следовательно, *эта* Троица не возникает «в результате» снятия позиции II. Результат мирового теогонического процесса есть поэтому не «возникновение» Троицы, а ее метафизический прорыв. При этом Троица, которая действительно созидается, собирается и возникает в результате этого процесса возвращения форм абсолютного духа к своему исходному бытию, парадоксальным образом *просто совпадает* с вечной Троицей, полагаемой абсолютным духом – единым вечным актом – «одновременно» со столь же вечной позицией II. К этому «результату» можно отнести слова Тейяра де Шардена: «Последний член ряда, он вместе с тем *вне ряда*»[100]. Или: א, сущий в качестве Троицы, полагает себя в качестве локализованного в актуальной бесконечности «последнего члена» привативно бесконечного ряда (теогонического процесса), который сам остается «вне» этого ряда. ◄

5. «Позитивное» изложение концепции триединства абсолютного духа[101]

Общая структура абсолютного духа у Шеллинга

Только в неразрывном единстве своих трех форм, т.е. уже в этом общеметафизическом смысле как Триединый, абсолютный дух обладает устойчивостью своего в-себе-и-для-себя-бытия, своей ничем не прерываемой рефлексией в себя, а потому может быть

---

[99] См. в связи с этим приведенный выше пассаж, где шеллинговское понятие «могущего быть» сравнивается с понятием «возможности-бытия» Кузанского и где речь идет об «одновременной» реализации абсолютом всех своих метафизических возможностей, в том числе и взаимоисключающих.

[100] *П. Тейяр де Шарден*. Феномен человека. М., 1987. С. 213.

[101] В основном на материале лекции 15.

назван **абсолютной Личностью**. «Абсолютная» свобода этой изначальной Личности мыслима для нас только как коренящаяся в ее имманентной триединой структуре[102].

Благодаря этой структуре, говорит Шеллинг, абсолютный дух может быть мыслим как *свободная* причина всякого инобытия и уже поэтому, опять-таки в общем смысле, как «Отец» всего сущего. Однако, по Шеллингу, его можно назвать Отцом и в специальном смысле этого слова. Дальнейшие рассуждения Шеллинга практически полностью определяются тем, что было изложено нами выше[103].

Итак, абсолютный дух, по Шеллингу, лишь потому свободен возвысить к бытию свою первую форму (которая по своему понятию, по своей «природе» есть не сущее, а могущее быть, не воление, а чистая, т.е. пребывающая в себе самой, воля), что Он в лице второй своей формы (в лице того, что – а точнее: в лице Того, Кто – по своей природе есть чисто сущее (точнее: чисто Сущий), т.е. чистое воление (точнее: чисто Волящий), свободное (точнее: Свободный)[104] от собственной субъективности, т.е. от собственной воли)[105], обладает

---

[102] Поэтому, как я уже говорил, свобода абсолютного духа в отношении самого этого единства представляется нашему разуму как нечто немыслимое.

[103] Чтобы не усложнять текст, я – вслед за Шеллингом – при описании того, как абсолютный дух *мог бы* «обращаться» со своими формами, не придерживаюсь слишком уж педантично сослагательного наклонения, рассчитывая на то, что читатель уже запомнил главное: речь пока еще идет только о предмете *возможного* воления абсолютного духа, о том, что было бы, если бы Он «захотел» реализовать описываемый акт изначального полагания инобытия. Задача вывести априорную *необходимость* такого полагания была бы внутренне противоречивой, ибо речь идет именно о *свободном* полагании. Иначе говоря, *свободное* полагание можно мыслить только как метафизическое *событие*, а не как некое логически необходимое следствие, вытекающее из природы абсолюта. Еще иначе: **мы в принципе не можем знать априорно, совершил абсолютный дух этот акт свободы или нет**.

[104] Здесь, опять-таки чтобы не усложнять текст, я иногда прибегаю к условному, а не «позитивному» в шеллинговском смысле словоупотреблению, предлагая читателю постоянно помнить о том, что когда речь идет о формах абсолютного духа, то имеется в виду уже не просто «могущее быть», «чисто сущее» и «у себя сущее», а именно «могущий быть дух», «чисто сущий дух» и «у себя сущий дух», а еще точнее – сам же абсолютный дух, сущий в качестве этих форм.

[105] Здесь следует не забывать о том, что свобода второй формы абсолютного духа как таковой от своей воли не абсолютна, а относительна, ибо обусловлена тем, что эта воля, как мы видели, переложена – рефлектирована – в первую форму. Вопрос: а можно ли помыслить свободу самого абсолютного духа как

Тем, Кто может снова вернуть обращенную в инобытие – и в этом положении выступающую как *«не должное быть», как то, что полагается лишь для того, чтобы быть снятым* – первую форму в ее изначальное в-себе-бытие.

► Хочу обратить внимание читателя на то, что в рамках описанной выше рефлексивной диалектики, которой характеризуется взаимное соотношение первой и второй форм абсолютного духа, выражение «чисто сущее» применительно ко второй форме нельзя считать адекватным, и причем не только потому, что, как уже отмечалось, с более высокой точки зрения речь здесь идет не просто о «чисто сущем», а о «чисто сущем духе», но и потому, что сущее, как мы видели, – это на самом деле как раз не бытие, а субъект бытия. Субъектом же для зафиксированного во второй форме чистого бытия (= чистого воления) является не оно само, а могущее быть (= чистая воля = волящее). Поэтому мы можем ввести следующие – кажущиеся парадоксальными – формулировки, которые больше соответствуют сути дела. Чисто *сущее* (выступающее у Шеллинга как вторая форма), которое именно в силу бесконечности своего воления (= бытия) имеет свою волю не в себе самом, а в своем ином, или в могущем быть, на самом деле тождественно чистому *бытию*, тогда как сущим в нем является не оно само, а могущее быть (первая форма). *Могущее быть как раз и есть чисто сущее*, ибо могущее быть есть субъект чистого бытия, т.е. сущее в чистом бытии (= волящее в чистом волении). Поэтому – вопреки преобладающему у Шеллинга словоупотреблению – выражения «чисто сущее» и «чистое бытие» не только не тождественны, но, скорее, противоположны друг другу. Итак, получается, что *чисто сущее – это не чистое бытие (фиксированное как вторая форма абсолютного духа), а могущее быть (первая форма)* как субъект чистого бытия (= то, что́ есть в чистом бытии). Но не противоречил

абсолютной, а не относительной – в отличие от ипостасей Троицы – Личности от своей воли? Будет ли эта свобода опять же заключаться в чистом волении? Пожалуй, да, но – в таком волении, в котором он опять-таки не утрачивал бы себя как волю. Но в силу своей триединой структуры он и не может утратить себя как волю даже в волении. Так что же, получается, что абсолютный дух в принципе не может быть свободен от своей воли? А может быть, мы некорректно ставим вопрос? Может быть, абсолютная свобода абсолютного духа от своей воли для нас так же немыслима, как и его свобода по отношению к каждой из своих форм?

ли я в таком случае сам себе, когда только что говорил о том, что вторая форма абсолютного духа представляет собой чистое воление, а *точнее* – чисто Волящего? Ведь здесь речь вроде бы должна была идти не об уточнении, а о противопоставлении. Все, однако, становится на свои места, когда, поднимая наше рассуждение на еще более высокий уровень, мы вместо чисто сущего начинаем говорить о чисто сущем *духе*: в этом смысле первая форма абсолютного духа как таковая есть можествование быть, но сам абсолютный дух в этой форме есть Могущий быть: вторая форма абсолютного духа как таковая есть чистое бытие (= чистое воление), сам же абсолютный дух в своей второй форме есть чисто Сущий (= чисто Волящий), т.е. опять-таки Могущий быть как абсолютный Субъект чистого бытия. Проблема, однако, состоит в том, что Шеллинг, как мы увидим в дальнейшем, стремится к тому, чтобы представить формы абсолютного духа в качестве Лиц Троицы, а потому уже в метафизической позиции I пытается разглядеть их индивидуально-личностные черты, в силу которых они, с одной стороны, были бы чем-то бóльшим, чем просто чистое можествование, чистое бытие и т.д., и вместе с тем чем-то меньшим, чем сам абсолютный дух, полагающий себя в качестве непосредственно Могущего быть, чисто Сущего и Могущего быть как такового. «Нечто большее» и «нечто меньшее» здесь определяются, однако, прежде всего тем, что формы эти – в особом контексте – могут быть представлены как моменты абсолютного духа, *фиксированные для себя*. Этот контекст, позволяющий ответить на вопрос о том, чем же, по Шеллингу, на самом деле обусловлен личностный характер этих моментов, будет рассмотрен чуть ниже. ◄

Мы, полагает Шеллинг, можем утверждать, что вторая форма абсолютного духа выступает по отношению к Нему в качестве Сына, а Он по отношению к ней – в качестве Отца, в силу следующих соображений. Вторая форма, как мы помним, есть *бесконечно* сущее (= бесконечно волящее), т.е. сущее, поднятое над всякой возможностью бытия, потенциальностью, субъективностью, лишь в силу того, что она имеет свою потенциальность, свою «мочь», свою субъективность, свою волю в лице первой формы, в лице могущего быть. Вторая форма свободна от собственной субъективности и тем самым есть чистое воление (= чистое бытие) именно потому, что ее субъективность изначально заложена не в ней

самой, а в первой форме, равно как и первая форма свободна от собственного бытия и есть чистая воля (потенция бытия) именно потому, что ее бытие изначально заложено не в ней самой, а во второй форме. Если же абсолютный дух актом своей воли переворачивает исходное соотношение и перемещает то, что по своей природе есть не сущее, а могущее быть (т.е. свою первую форму), в бытие, то, как уже говорилось, он тем самым лишает свою вторую форму той реальности, в которую изначально была рефлектирована, или спроецирована, ее субъективность. Поэтому вторая форма (1) оказывается вытесненной из бытия и (2) «внутри» себя самой обретает потенциальность, которую она изначально имела «вне себя» (а именно, в первой форме), становясь тем началом, которое, стремясь к своему естественному (= определенному ее собственным изначальным понятием) метафизическому месту, вынуждено действовать, чтобы, вернув первую форму в изначальное положение и вновь получая возможность иметь свою субъективность не в себе, а в первой форме, тем самым восстановить свое собственное чистое – т.е. не замутненное субъективностью – бытие. Это действие абсолютного духа в отношении его второй формы Шеллинг называет «порождением» (Zeugung), настаивая на том, что это – самое подходящее для него название, ибо, во-первых, здесь имеет место полагание, вынесение определенного внутреннего момента собственной природы абсолютного духа «вовне», а во-вторых, то, что полагается здесь как нечто самостоятельно действующее, есть реальность, которая еще только должна как бы «вырасти»[106], т.е. с необходимостью осуществить себя посредством определенного акта. В результате этого акта, состоящего в преодолении вне-себя-бытия первой формы, вторая форма реализует себя в качестве Личности, отличной от Личности Отца[107].

► Должен заметить, что слова «порождение» и «рождение» здесь все же не очень подходят. *Во-первых*, когда Шеллинг говорит о рождении Сына как вынесении второй формы из лона изна-

[106] Это слово я ввожу на свой страх и риск.

[107] Шеллинг подчеркивает поэтому, что Сын в его понимании не есть непосредственный принцип природы как вне-себя-сущего, а как раз такая реальность, предназначение которой состоит в том, чтобы преодолевать природное начало. В качестве же последнего, скорее, следовало бы рассматривать *первую форму, полагаемую абсолютным духом в ее инобытии (= первая форма абсолютного духа, локализованная во второй метафизической позиции)*.

чального единства абсолютного духа, то следует помнить его же слова о том, что единство это все же не уничтожается, что оно сохраняется – т.е. сохраняет свой всеобъемлющий характер – даже в состоянии положенной «напряженности» потенций. Мало того, я уже указывал на необходимость того хода мысли, согласно которому само это «напряжение», т.е. противоречащее их природе бытие форм абсолютного духа вне себя и вне друг друга, опять-таки на самом деле может иметь место только внутри самого этого единства. Поэтому **это «выставление» из единства не носит и не может носить абсолютного характера**. С «позитивной», или «абсолютной», точки зрения за пределы этого единства вообще ничего не выходит и выходить не может. Все, что совершается, может совершаться только в метафизическом пространстве, создаваемом этим единством. Думаю, что под воздействием именно этой интуиции Шеллинг как раз и вынужден постоянно настаивать на том, что единство абсолютного духа – «неразрывно». *Во-вторых*, в словах «порождение» и «рождение» все же подразумевается некий естественный акт: **рождается то, что с необходимостью происходит, проистекает из природы рождающего, а не из его свободы**. Однако абсолютный дух, по Шеллингу, именно свободно полагает свою вторую форму в ее инобытии. Это отнюдь не естественный акт порождения, а сверхъестественный акт свободного полагания. **Инобытие форм абсолютного духа – есть результат свободного полагания не в меньшей степени, чем тварный мир.** Поэтому как раз-то в строгом и «собственном» смысле слова – как этого хочет Шеллинг – здесь едва ли допустимо говорить о «порождении». *В-третьих*, если все же принять, что «порождение» в данном случае – это *метафизически условное* вынесение форм абсолютного духа из его единства, **в результате которого полагается процесс, посредством которого они – хотя и по-разному – приходят к для-себя-бытию и становятся Личностями**, то придется признать, что в этом смысле (общеметафизическом, а не таком специальном, который имеет в виду Шеллинг) абсолютный дух есть Отец по отношению к каждой своей форме, а не только по отношению ко второй.

Дистинкция «порождения» и «творения» нужна, правда, Шеллингу еще и для того, чтобы справиться с **проблемой «тварности» Сына**: Сын есть результат свободного полагания, сотво-

ренный мир – тоже; значит ли это, что Сын есть реальность, сотворенная абсолютным духом? Нет, говорит Шеллинг: мир Бог «творит», а Сына – «рождает». Означает это следующее. Та вечная реальность, которая в результате указанного акта выступает как Сын, есть внутренний момент абсолютно вечной природы абсолютного духа: это его имманентная вторая форма, которую Он полагает в ее инобытии, которая проходит через инобытие и которая в результате полного преодоления инобытия первой формы и тем самым своего собственного инобытия возвращается в себя, рефлектирует в себя и есть в этом достигнутом через отрицание отрицания для-себя-бытии *действительный* Сын. Как этот внутренний момент, как эта имманентная форма, «Сын» *вечно* присутствует в абсолютном духе. Но на самом деле по отношению к этому абсолютно вечному моменту не может быть и речи ни о свободном полагании, ни о рождении, ни, соответственно, о Сыне. В том – локализованном в первой метафизической позиции – *акте*, в котором абсолютный дух *усматривает* в своей имманентной структуре возможность полагания иного – отличного от его собственного вечного – бытия, он уже «видит» в своей второй форме своего *возможного*, но пока еще *не действительного* Сына, т.е. (1) такую реальность, посредством которой (= непосредственным действием которой) вывернутая наизнанку первая форма будет возвращена в исходное единство[108], и (2) Того, Кто, пройдя весь этот путь, станет действительной Личностью, – опять-таки лишь в том случае, если абсолютный дух и в самом деле «решит» актуализировать возможное инобытие своих форм. В этом аспекте «рождение» Сына происходит, как говорит Шеллинг, «вместе» с сотворением мира. Иначе говоря: единый акт полагания «напряжения» потенций есть сразу и сотворение мира и «порождение» Сына. Хочу, однако, обратить внимание на следующее. Строго говоря, утверждение о том, что Сын «порождается» вместе с «творением», или что *начало* порождения Сына совпадает с *началом* творения, именно в шеллинговском контексте оказывается неточным. Дело в том, что изначальный акт «порождения» Сына есть полагание абсолютным

[108] Т.е. видит в этой форме ту силу, которая обеспечивает ему свободу полагать это инобытие. Ведь полагание такого инобытия, из которого не было бы возврата, не может быть свободным. *Такого инобытия* для абсолютного духа нет и быть не может, причем именно благодаря его второй форме.

духом **экстремальной позиции инобытия** всех трех своих форм и тем самым состояния экстремального «напряжения» потенций: позиции, которая метафизически локализована опять-таки по ту сторону сотворяемого мира. Эта экстремальная «начальная» позиция инобытия, единым актом полагаемая абсолютным духом вместе с финальной позицией снятия инобытия, образует как бы метафизическую рамку этого мира, объемлющий его сверхмировой горизонт, создающий то самое силовое поле, в котором, или внутри которого, течет время и развертывается пространство мира. Этот горизонт точно так же лежит по ту сторону времени и мирового пространства, как и метафизические позиции *до* полагания «напряжения» (позиция I) и *после* его снятия (позиция III). Полагание абсолютным духом этого объемлющего горизонта можно было бы поэтому назвать актом вечного рождения Сына (причем не забывая о том, что этот акт в силу только что сказанного сам по себе «еще» не есть акт творения мира). Когда же Шеллинг просто говорит о «вечном рождении» Сына как о **вечно длящемся** акте полагания «напряжения», то здесь на самом деле еще не схвачена специфика акта «рождения» как такового, т.е. его отличие от акта «творения», ибо здесь точно так же можно говорить и о «вечном творении» мира.

Строго говоря, в соответствии с контекстом, выстраиваемым самим же Шеллингом, следует различать по крайней мере пять аспектов вечности: **(аспект 1) трансцендентная вечность I** – вечность «до» сотворения мира (вечность, ибо – «пока» нет мира – в абсолютном духе нет ни «до», ни «после», нет никакой последовательности, есть только *A* безо всякого *B*) и, соответственно, «до времени», которая, правда, становится элементом последовательности (*A* + *B*), а именно – вечным «прошлым», *если* абсолютный дух совершает вневременной акт сотворения мира и времени (см. лекцию 14); **(аспект 2) имманентная вечность** – вечность как постоянно длящийся акт творения мира и рождения Сына (учитывая, что этот акт сам по себе, как мы видели, строго говоря, не имеет длительности, здесь следовало бы говорить о *привативной вечности* мирового процесса, о внутримировой вечности, т.е. вечности не самого акта творения, а о вечности сотворенного мира, поддерживаемой абсолютным духом из измерения другой вечности); **трансцендентная вечность II** – вечность «после» полагания напряжения потенций, имеющая два аспекта: *начальная* экстремаль-

ная позиция (полюс) напряжения потенций, тоже на самом деле имеющая *до*мировой статус, ибо здесь тоже «пока еще» нет мира **(аспект 3)**, и *конечная* экстремальная позиция (полюс) снятого напряжения потенций, снятого инобытия – сверхвременно́е завершение мирового процесса и акта порождения Сына как действительной ипостаси Троицы **(аспект 4)**, причем оба полюса лежат за пределами мирового процесса, за пределами времени и пространства; и **(аспект 5) имманентно трансцендентная (абсолютная) вечность** абсолютного духа как такового и, соответственно, его имманентных форм, никак не зависящая от времени, возвышающаяся над ним и, в частности, означающая полное присутствие абсолютного духа в каждом моменте временно́го процесса при полной его свободе от всякого «до» и «после».

Метафизическое место сотворенного бытия – это **середина** процесса, а точнее – сам мировой процесс в целом, локализованный «посередине» между своим началом и концом, т.е. между трансцендентными по отношению к нему позициями II и III, и представляющий собой – привативно бесконечную – тотальность конечных формообразований, являющихся результатом совместного действия всех трех возвращающихся из инобытия потенций. Сын же есть *Тот, Кто непосредственно действует* в этом процессе и в чью власть абсолютный дух отдает сотворенное бытие, не переставая при этом быть сверхсущим Господом этого бытия. При этом, правда, не надо забывать о том, что формообразования «тварного» мира все-таки «сотканы» из трех собственных форм самого же абсолютного духа (самих по себе *абсолютно вечных, ибо укорененных в его природе*), только подвергнутых потенциализации и вовлеченных в процесс снятия «напряжения», так что с этой точки зрения шеллинговский абсолютный дух вряд ли имел бы право называть сотворенный им мир «неродным» и вместо «творения» здесь пришлось бы говорить о «свободном порождении», а это, как мы видели, понятие внутренне противоречивое.

Хочу заметить, что проблема тварности Сына – это лишь частный случай вопроса о том, как **абсолютный дух творит самого себя** как такового, т.е. себя не просто как Могущего быть, но как **Могущего быть самим собой, или Могущего быть *в качестве* самого себя**. Речь здесь идет о свободном бытии самим собой. Постичь такое бытие – задача для разума непростая. Я уже указывал на то,

что мы на самом деле не можем себе представить даже то, каким образом абсолютный дух мог бы *свободно полагать свои формы как таковые (т.е. в аспекте их абсолютной вечности)*, ибо, как уже говорилось, при всей заявленной Шеллингом «не привязанности» абсолютного духа к этим формам он опять-таки всегда «уже» – «непредмыслимым образом» – оказывается триединым в себе самом. Это значит, что нам приходится мыслить такое триединство в качестве имманентной *природы* абсолютного духа. И все же если мы хотим добраться до абсолютно свободного Субъекта всякого, в том числе и своего собственного, бытия, то нам придется иметь дело с внутренне противоречивым понятием **самосоотнесенного свободного полагания**. Основная интуиция Шеллинга требует утверждения в качестве абсолюта такой реальности, свобода которой **абсолютно бесконечна и потому распространяется на саму же себя**. Это – самосоотнесенная свобода. И если принять то наиболее адекватное шеллинговскому контексту словоупотребление, согласно которому **свободное полагание и есть «творение»**, тогда как «порождение» – это полагание не свободное, а такое, которое с силой слепой необходимости вытекает из собственной природы полагающего, – то получится, что **самосоотнесенное свободное полагание есть не что иное, как *творение самого себя***. Самосоотнесенная свобода – это свобода, творящая саму себя. Но тогда получается, что абсолютный дух должен быть постигнут как свое собственное творение! Он – творец самого себя, а это значит, что и он сам как таковой есть тварь от самого себя. Но именно поэтому и оказывается, что **вопрос о тварности Бога-Сына есть лишь частный случай вопроса о тварности Бога-Отца**. И если мы принимаем тезис о том, что абсолютный дух как Господь всякого, в том числе и собственного, бытия, творит не только мир и не только Бога-Сына, но и самого Себя, то утверждение, что и сам Бог-Творец есть вместе с тем и Тварь Божия, оказывается даже не следствием, а простым повторением допущенного, но только в иных словах. Все есть творение Божие, в том числе и сам Бог. Разница только в метафизическом статусе творения самосоотнесенного, в котором Бог творит самого себя, и творения несамосоотнесенного, в котором Бог творит мир. Все это – парадоксы самосоотнесенности, необходимо порождаемые заложенной в спекулятивном разуме интуицией актуально бесконечной реальности. ◄

Учение о трех формах абсолютного духа и об их потенциализации позволяет, как полагает Шеллинг, поднять философское понимание триединства Бога на такую ступень, которая была недоступна «негативной» философии. Этой последней, полагает Шеллинг, был доступен лишь следующий ход мысли. Сознающий себя, т.е. рефлектирующий себя в себя, дух есть (1) познающее, или тот, кто познает, субъект познания, (2) познаваемое, или то, что познается, объект познания и (3) то, что – в едином акте – в качестве познающего вместе с тем есть познаваемое и в качестве познаваемого есть познающее, т.е. субъект-объект, и вместе с тем он – один, одна единственная реальность. На этом абстрактном уровне в принципе можно было бы сказать, что познающее – это первая форма абсолютного духа, в-себе-сущий дух, познаваемое – вторая форма, дух, сущий в качестве предмета познания для первой формы, а фиксированное как таковое тождество познающего и познаваемого – третья форма, «у себя» сущий дух, или дух, который в самом своем в-себе-бытии есть для себя. Здесь тоже нет никакой «материальной» внеположенности, ибо Тот, Кто здесь есть, это лишь один-единственный и единый дух. Однако принципиальный недостаток этого уровня понимания триединства состоит, по Шеллингу, в том, что в данном случае указанные три формы («субъект», «объект» и «субъект-объект») еще не постигаются как *три разные Личности*, а речь идет всего лишь об одной-единственной Личности. Шеллинг же считает, что как раз его учение о потенциях позволяет понять триединство как единство трех Лиц, или Личностей[109], каждая из которых обладает своим собственным для-себя-бытием[110]. Каким

[109] «Drei Personen» (SW_2, Bd. 3, S. 315). При этом Шеллинг не проводит в этом контексте строгого различения между Person (Лицо) и Persönlichkeit (Личность). На самом деле речь идет именно о трех Личностях (см. напр., здесь же, а также S. 334 ff.).

[110] В оригинале: „…deren jede …für sich subsistiert, eine *eigne* Subsistenz hat“ (ibid., S. 315–316), т.е. «каждая из которых существует самостоятельно, имеет собственное для-себя-бытие». Слово Subsistenz (самостоятельное бытие, для-себя-бытие, «через-себя-бытие») в шеллинговском контексте я бы не стал переводить как «субстанциальное» бытие (см. русский перевод там же, с. 388), хотя в общем словарь это сделать позволяет. Дело в том, что в данном контексте Шеллинг настаивает как раз на том, что ипостаси Троицы, будучи тремя Личностями, имеют одно и то же «субстанциальное [бытие]» („nur ein und dasselbe Substanzielle“), что «по субстанции» („substanziell“) они суть Один Бог (см. напр. ibid., S. 318). В этом отношении Шеллинг явно следует сло-

же образом? Все дело в его учении о том, как абсолютный дух усматривает в себе возможность обращения каждой своей формы в ее инобытие. В этом инобытии формы абсолютного духа оказываются *в отношении взаимоисключения*. Так как единство абсолютного духа при этом не разрывается, то в нем образуется момент отрицания, в силу чего полагается состояние «напряжения» между тремя формами, обращенными в потенции как мирского, так и божественного бытия. *Это отношение взаимоисключения и напряжения в метафизическом пространстве неустранимого единства абсолютного духа есть именно тот момент, благодаря которому полагается действительная множественность Личностей Троицы*. Когда в конце процесса вторая потенция преодолевает напряжение, возвращая первую на исходное место, приводя её к её для-себя-бытию и тем самым также возвращаясь к себе самой, то результат состоит не только в том, что она, приходя к своему внутрибожественному для-себя-бытию, сама оказывается Сыном как действительной Личностью, но и в том, что здесь изливается в действительность Третий, Тот, Кто на самом деле должен быть, так что реализация ее внутрибожественного для-себя-бытия есть вместе с тем реализация внутрибожественного для-себя-бытия подвергнутого отрицанию у себя сущего духа, т.е. полагание Духа как третьей Личности. Согласно Шеллингу, именно то обстоятельство, что в рамках теогонического процесса формы абсолютного духа *были* положены в их *относительно внебожественном* для-

воупотреблению, которое отстаивал еще Августин, писавший: «…когда мы говорим “сущность” (essentiam), мы понимаем то же, [что и тогда], когда мы говорим “субстанция” (substantiam), поскольку мы не осмеливаемся говорить одна сущность и три субстанции, но сущность или субстанция и три Лица (essentiam uel substantiam et tres personas)» (De Trinitate. V, 10; рус. пер.: *Августин Аврелий*. О Троице. Краснодар, 2004. С. 142). Справедливости ради, однако, следует заметить, что Шеллинг не везде строго придерживается именно такого словоупотребления. Например, в лекциях 16 и 17 он говорит о *субстанциальности* «трех причин», что, правда, ставит его перед необходимостью ввести понятие *сверхсубстанциальности*, каковым статусом обладает у него не только Бог, но – до «падения» – также и «высшее сотворенное» (ibid. S. 348, 357). Главное здесь для Шеллинга – это как раз подчеркнуть *различие метафизического статуса* трех форм абсолютного духа, с одной стороны, и абсолютного духа как такового – с другой, причем в таком случае затронутый нами выше вопрос о том, можно ли говорить об абсолютном духе как о некой *четвертой* реальности, похоже, перестает быть для Шеллинга принципиальным.

себя-бытии[111], именно то, что их божественность *была* приведена в «подвешенное состояние» (suspendiert), именно то, что они *прошли* через действительное отрицание, – именно эта их теогоническая «история», которую они в конце процесса имеют позади себя, делает каждую из них действительной божественной Личностью. При этом Сын и Дух суть тот же самый единый и единственный Бог, что и Отец. Именно в конце процесса, т.е. там, где формы абсолютного духа имеют за собой реализованное отрицание отрицания, локализовано полное, совершенное и окончательное «рождение» Сына, а также полное и окончательное «исхождение» Духа. Это достигнутое через отрицание отрицания внутрибожественное для-себя-бытие форм абсолютного духа и есть, по Шеллингу, их действительное гипостазирование, т.е. превращение в действительные ипостаси Троицы.

Итак, здесь мы имеем, наконец, дело с тремя божественными Личностями. (1) Это Отец, абсолютный дух, который в абсолютно вечном триединстве своих форм есть Личность и до полагания «напряжения», и в процессе его снятия, и в конце этого процесса. При этом в контексте соотнесенности с Сыном Он есть прежде всего Отец как Тот, Кто выносит свою вторую форму в инобытие, и затем как Тот, Кто в конце процесса становится «действительным» Отцом, а именно – когда Сын, реализуя свое предназначение, становится действительным Сыном. (2) Это Сын как положенная в инобытии и прошедшая через инобытие вторая форма абсолютного духа. (3) Это Дух как третья форма, реализованная посредством приведения к для-себя-бытию первых двух форм. Такова метафизическая раскладка, предлагаемая Шеллингом. Тогда у меня возникает вопрос: **а как прикажете называть в конце процесса первую форму абсолютного духа, которую Шеллинг не позволяет называть Отцом, оставляя за ней название «порождающей потенции» Отца? Ведь в конце процесса эта форма также приводится к для-себя-бытию, и потому она здесь в силу той же самой логики также должна подвергнуться гипостазирова-**

[111] Обратим внимание на то, что здесь можно говорить о двух формах для-себя-бытия. Во-первых, это то для-себя-бытие, в котором формы абсолютного духа полагаются как взаимоисключающие, а во-вторых, то, которого они достигают, пройдя через инобытие и вернувшись в абсолютное единство божественности.

нию и стать божественной Личностью. Ведь рефлектированная в себя после прохождения через действительное инобытие первая форма абсолютного духа (в-себе-сущий дух) также есть самосознание и потому Личность. Это становится особенно ясным, если вспомнить о том, что́ Шеллинг говорит об этой форме в лекции 14. Там он называет ее мудростью, знанием, которое в конце процесса обретает статус *действительной* мудрости. Эта форма ведь тоже в рамках процесса *была* обособлена от других форм, а потому тоже должна приходить в единство божественности как Личность, отличная от других Личностей. И как же тогда эта Личность (первая форма как Личность) будет соотноситься с вечной Личностью абсолютного духа – Того, Кто свободно полагает сам процесс? В конце процесса имеются три особые рефлексии в себя и именно поэтому три Личности, ни одну из которых нельзя, разумеется, отождествить с абсолютным духом. Поэтому **абсолютный дух следовало бы назвать трансипостасной Сверхличностью, которая обладает свободой положить теогонический процесс и тем самым привести все три свои формы к их для-себя-бытию и таким образом сделать их действительными Личностями**. При этом, разумеется, первую форму можно было бы называть Отцом лишь весьма условно, т.е. помня о том, что это всего лишь «порождающая способность» Отца, тогда как Отец – это только сам абсолютный дух в единстве своих трех форм.

Тогда шеллинговский контекст выстраивается следующим образом. В конце процесса три формы абсолютного духа возвращаются к себе, т.е. рефлектируют в себя, но это их рефлексия в себя, их внутрибожественное для-себя-бытие есть вместе с тем их рефлексия в абсолютный дух как Сверхличность. При этом Личности Троицы определяются друг через друга, как бы светятся друг в друге, просвечивают друг через друга, что мы можем показать, введя следующие определения.

Для-себя-бытие **Духа**[112] определяется тем, что **Отец** (как первая форма) посредством **Сына** возвращается в себя – с рефлексией в абсолютный дух.

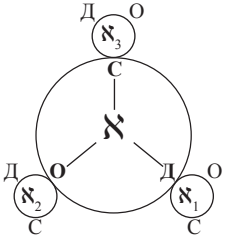
---

[112] Читатель может спросить здесь о том, почему я сразу говорю о Духе, а не начинаю с Отца. Дело в том, что на самом деле я как раз и начинаю с Отца, ибо описываемое здесь движение – это «Отец → Сын → **Дух**», а его результат – реализованный, т.е. для себя сущий Дух, с которым мы здесь и имеем дело.

Для-себя-бытие **Отца** (как первой формы) определяется тем, что **Сын**, движимый **Духом** (и возвращающий **Отца** в изначальное единство) возвращается в себя – с рефлексией в абсолютный дух.

Для-себя-бытие **Сына** определяется тем, что **Дух** через (непосредственно реализуемое **Сыном**) возвращение **Отца** (как первой формы) в изначальное единство также возвращается в себя – с рефлексией в абсолютный дух.

Всеобъемлющая структура абсолютного духа выглядит при этом следующим образом.



א – безусловно абсолютный дух
О – Отец как 1-я форма абс. духа
С – Сын как 2-я форма абс духа
Д – Дух как 3-я форма абс. духа

$א_1$ – абс. дух как Св. Дух
$א_2$ – абс. дух как Отец
$א_3$ – абс. дух как Сын

Иначе говоря:

$א_1$ – «прорыв» третьей потенции через ее для-себя-бытие к безусловно абсолютному духу = «прорыв» א сквозь для-себя-бытие Духа;

$א_2$ – «прорыв» первой потенции через ее для-себя-бытие к безусловно абсолютному духу = «прорыв» א сквозь для-себя-бытие Отца;

$א_3$ – «прорыв» второй потенции через ее для-себя-бытие к безусловно абсолютному духу = «прорыв» א сквозь для-себя-бытие Сына.

► Такова полученная мною схема структуры абсолютного духа в концепции Шеллинга. Обращаю внимание читателя на то, что схема эта построена мною на свой страх и риск, хотя она, по моему убеждению, с необходимостью вытекает из самого же шеллинговского описания строения абсолютного духа, что я и попытался показать. Она получилась у меня лишь после того, как мне пришлось (1) выделить опосредованное снятием инобытия для-себя-бытие первой формы абсолютного духа в качестве самостоятельной Личности, которая именно поэтому, будучи – как и две другие ипостаси Троицы – относительной Личностью, отличается от безусловно абсолютного духа как такового, понимаемого уже как

Сверхличность, или абсолютная Личность (в нашей схеме – большой «Алеф»), (2) в явной форме дать определение каждой Личности через две другие (показать, как в каждой Личности «просвечивают» две другие) и (3) задействовать экхартовскую интуицию «прорыва» (малые «алефы»), позволяющую, в частности, понять сам результат теогонического процесса как реальность, которая на самом деле метафизически первична по отношению к самому этому процессу. ◄

Конец описываемого Шеллингом пути форм абсолютного духа к самим себе, завершение этого восхождения, достигаемая здесь вершина – это актуально бесконечная концентрация для-себя-бытия каждой из трех форм абсолютного духа как «результат» привативно бесконечного и вечного (в смысле постоянного полагания абсолютным духом состояния «напряжения») теогонического процесса. Здесь надо не забывать о том, что, как уже было показано, конец этот не есть для абсолютного духа дело «будущего». Для него он завершен «от века». Пространственно-временной теогонический процесс метафизически локализован в «середине», подвешенной между сверхличностной вершиной Троицы и пропастью экстремального инобытия форм абсолютного духа. Абсолютный дух постоянно разводит свои формы, не разрывая своего единства, а это значит, что само это разведение происходит *в метафизическом пространстве его актуально свершившегося снятия*, т.е. это не что иное, как *сохраняющее снятие* инобытия этих форм. Вершина этого процесса *совпадает* с абсолютно вечной божественностью (א), но *не тождественна* ей. Почему совпадает? Потому что формы, возвращаясь к себе, возвращаются *тем самым* в изначальное и безусловное единство абсолютного духа. Почему не тождественна? Потому что это единство не есть результат процесса, а наоборот, абсолютно вечное и самодостаточное условие его возможности. Рефлексия в себя каждой из этих форм есть вместе с тем их рефлексия в абсолютный дух, а тем самым – Его присутствие в них в качестве «прорыва» (в экхартовском смысле). На этой вершине располагается «обитель» божественности (*Unterstand*) всех трех форм. Именно здесь они суть действительные Личности. Таким образом, понимание абсолютного духа не как Личности Троицы, а как Сверхличности, свободно полагающей саму Троицу, позволяет избежать вывода о «четырех» Личностях в структуре абсолюта, а также понять божественность абсолютного духа как актуально бесконечную реальность, независимую от результата теогонического процесса.

Приводимые ниже таблицы кратко резюмируют сказанное.

Таблица 1

Строение абсолютного духа в «Философии откровения» Шеллинга

Общая раскладка метафизических позиций

Позиция I	Позиция II	Мировой процесс как процесс снятия напряженности потенций	Позиция III
Вечность по ту сторону начала (**A**) («**до**» полагания напряжения): **усмотрение** абсолютным духом в себе самом **возможности** полагания инобытия → **потенциализация** форм абсолютного духа (в отношении как инобытия, так и возвращения из него).	Вечность по ту сторону начала (**B**) («**после**» полагания напряжения): акт **обращения потенций** и полагания **напряжения** – или **натяжения** – потенций (экстремальная позиция полной обращенности потенций в инобытие, опять-таки локализованная в «домировой» вечности) → создание вневременного **источника**, из которого берет свое начало мировой процесс («тангенциальное натяжение» S_T), и того **метафизического пространства** (парадоксальным образом определяемого не только позицией II, но и соотношением *локализованных в вечности и потому в определенном смысле сосуществующих* позиций II и III, создающим «радиальное натяжение» S_R), в котором этот процесс протекает → **сотворение мира**.	▲	Вечность по ту сторону конца (**C**) (состояние «**после**» снятия напряжения потенций): вневременной конец мирового процесса; **метафизическое место ипостасей Св. Троицы** (действительных, а не потенциальных).

Таблица 2

Первая форма абсолютного духа в трех позициях

Позиция I		**Позиция II**	**Мировой процесс как процесс снятия напряженности потенций**		**Позиция III**
Абс. дух познает свою 1-ю форму (**в себе сущий дух,** чистый субъект, чистая потенция абс. духа**)** как **непосредственно Могущее быть**; это – порождающая потенция **Отца** до полагания напряжения *(потенция первого порядка– **М**[1]).*	►	Чистая потенция – *непосредственным* актом воли абсолютного духа – *действительно* обращается в чистый акт → непосредственно Могущее быть само превращается в чисто Сущее, и теперь оно подлежит возврату в потенциальность; поэтому оно есть здесь **Долженствующее не быть** (не быть актуально, чтобы быть потенциально) → **первое демиургическое и теогоническое начало** = *побудительная* и *материальная* (как субстрат преодоления) причина мирового процесса (= порождающая потенция **Отца** после полагания напряжения).		►	Метафизическая актуализация ипостаси **Отца** → восстановленное из своего инобытия Могущее быть = Отец как таковой, или действительный Отец.

Таблица 3

Вторая форма абсолютного духа в трех позициях

Позиция I		**Позиция II**	**Мировой процесс как процесс снятия напряженности потенций**		**Позиция III**
Абс. дух познает свою 2-ю форму (**для себя сущий дух,** *чистый акт = чистое бытие (объект) абс. духа*) как **опосредованно Могущее быть** → потенция **Сына = Сын** до полагания напряжения, т.е. до своего «рождения» (*потенция второго порядка – M^2*).	▶	Чисто сущее – *посредством* обращения в инобытие 1-й формы – *действительно* оттесняется в потенциальность и теперь должно вернуть себе свою актуальность посредством возвращения 1-й формы в ее исходное положение; поэтому оно выступает здесь как **Долженствующее (= вынужденное) быть (= действовать) → второе демиургическое и теогоническое начало** = непосредственно *действующая* и *формальная* причина мирового процесса (= потенция **Сына** после полагания напряжения = «порождение» **Сына** как теогонической потенции).		▶	Метафизический акт полагания ипостаси **Сына** → восстановленное из своего инобытия чисто Сущее = действительный Сын.

Таблица 4

Третья форма абсолютного духа в трех позициях

Позиция I		**Позиция II**	**Мировой процесс как процесс снятия напряженности потенций**		**Позиция III**
Абс. дух познает свою 3-ю форму (**у себя сущий дух**, для себя сущее единство *потенции и акта, нераздельный субъект-объект*) как **дважды опосредованно Могущее быть** → потенция **Св. Духа** до полагания напряжения (*потенция третьего порядка – M^3*).	▶	У себя сущее через *двойное опосредование* – обращение в инобытие первых двух форм – *действительно* оттесняется в еще более глубокую потенциальность. Для его восстановления требуется также *двойное опосредование*: оно реализуется через возвращение к себе 1-й и 2-й форм → 3-я форма выступает как **Долженствующее быть → третье демиургическое и теогоническое начало** = конечная (целевая) причина мирового процесса, действующая опосредованно: через Того, Кто вынужден действовать непосредственно (2-я форма), преодолевая инобытие 1-й формы, преодолевая посредством этого свое собственное инобытие, посредством чего происходит восстановление из инобытия 3-й формы (= потенция **Св. Духа** после полагания напряжения).		▶	Метафизический акт излияния **Св. Духа** как ипостаси Св. Троицы → Могущее быть, манифестированное как таковое = Долженствующее быть, долженствование которого полностью реализовано = действительный Св. Дух.

Сравнение с общей структурой абсолютного духа у Гегеля

Гегелевское рассуждение о «трех умозаключениях»

Рассмотрим теперь ту структуру абсолютного духа, которая выстраивается у Гегеля в его учении о «трех умозаключениях»[113], и попробуем сравнить ее с шеллинговской.

Пассажем о «трех умозаключениях» Гегель завершает свою «Энциклопедию…» (параграфы 575–577), полагая, что тем самым он приходит и к завершению всей своей системы, достигая некоторой окончательной точки зрения на все ее содержание.

А. *В первом умозаключении* – «идея – природа – дух» (§ 575) – отправным пунктом является логическая идея, серединой – природа, посредством которой дух смыкается с идеей как логическим началом. «Логическое становится природой, а природа – духом». При этом природа определяется лишь как «переходный» – или «проходной» – пункт (Durchgangspunkt) и «отрицательный момент». Внеположенность логической идеи и духа друг по отношению к другу как крайних членов умозаключения есть поэтому, согласно Гегелю, лишь некое *«явление»* (т.е. реальность, пока еще не адекватная подлинной сути дела), более высокая истина которого есть *сомкнутость* логического и духовного друг с другом. Форма явления в данном случае обусловлена еще и тем, что здесь дух выступает как *результат* данного опосредования: идея, прошедшая через природу, есть дух. *Завершенная* же сомкнутость идеи и духа друг с другом есть, однако, по Гегелю, уже не что иное, как абсолютный дух. Поэтому мы могли бы сказать также, что в первом умозаключении *природа как опосредующее начало смыкает идею и дух друг с другом – с рефлексией в абсолютный дух*. Обратим внимание на то, что без этой рефлексии первое умозаключение не образует круга, а тем самым не образует оно и несущей саму себя структуры. То же относится ко второму и третьему умозаключению.

В. *Во втором умозаключении* – «природа – дух – идея» (§ 576) – характер *«явления»* определяется тем, что здесь природа *предполагается* духом, который смыкает ее с логическим началом. Природа *посредством духа* просветляется и преображается

[113] См. об этом также в: *Кричевский А.В*. Метафизический смысл учения Гегеля об абсолютном духе // *Быкова М.Ф., Кричевский А.В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля, М.: Наука, 1993. С. 215–221.

в идею. Форма явления в этом умозаключении снимается, однако, постижением того, что *преображение природы посредством духа в пункте своего завершения имеет результатом нечто большее, чем чисто логическая идея (абсолютная идея «Логики начала»): здесь опять-таки высвечивается наличное бытие абсолютного духа* (*абсолютная идея «Логики конца*»).

С. (1) *Третье умозаключение* – «дух – идея – природа» (§ 577), если фиксировать его отдельно как таковое, опять-таки выступает как явление. В нем дух и природа смыкаются друг с другом *посредством идеи*. Через идею дух достигает в своем бытии непосредственности природы. Это, однако, уже такая непосредственность, которая опосредована логическим началом и потому представляет собой знающую, духовную непосредственность. Верно и обратное: природа, полностью проникнутая идеей, есть, по Гегелю, не что иное, как дух, положенный в непосредственности своего наличного бытия. В качестве полностью завершенной эта непосредственность представляет собой также наличное бытие абсолютного духа. При этом идея как опосредующее начало здесь уже не есть некая слепая, лишь логическая реальность, а «знающее понятие», или «сам себя знающий разум», который «раздваивает себя на дух и природу» и при этом посредством себя самого смыкает эти моменты друг с другом и в этом их единении рефлектирует в себя. Но это в гегелевской системе категорий уже есть не что иное, как деятельность опять-таки самого абсолютного духа как такового. Мы имеем здесь, таким образом, третью рефлексию в абсолютный дух.

(2) Опосредование, которое в первом и втором умозаключениях еще не было представлено как завершенное, или, говоря словами Гегеля, было всего лишь опосредованием «в себе» (an sich), почему и указанная рефлексия в абсолютный дух также еще оставалась лишь в-себе-сущей рефлексией (именно поэтому они сохраняли характер «явления», что относится и к третьему умозаключению, фиксированному отдельно), оказывается положенным «для себя» в силу того, что *в третьем умозаключении, если рассматривать его в единстве с первыми двумя, это опосредование, наконец, замыкается в круг тотальности.* Само это третье умозаключение как таковое оказывается опосредующей структурой, через которую первое и второе умозаключение смыкаются друг с другом, образуя духовное целое. Благодаря этому синтезу идея, природа и дух замыкаются в круг тотального взаимного опосредования.

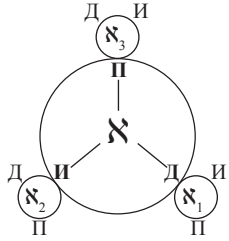
(3) В качестве моментов этого круга и природа, и идея, и дух представляют собой не что иное, как жизнь самого абсолютного духа. Посредством этого круга каждый момент смыкается с самим собой и рефлектирует в себя. Поэтому каждый момент круга предстает также как некий «периферический круг в себе самом», центром которого при этом оказывается все тот же абсолютный дух. Тем самым, однако, указанная выше рефлексия в абсолютный дух, которая в каждом из трех умозаключений, рассматриваемых отдельно друг от друга, была лишь «в себе», уже положена «для себя»:

(A) в силу первого умозаключения дух есть идея, которая через природу смыкается с собой в духе и тем самым представляет собой наличное бытие абсолютного духа;

(B) в силу второго умозаключения идея есть природа, которая через дух – посредством духовного просветления и преображения – смыкается с собой в идее и тем самым также представляет собой наличное бытие абсолютного духа;

(C) в силу третьего умозаключения природа есть дух, который через идею смыкается собой в природе и тем самым опять-таки представляет собой наличное бытие абсолютного духа.

Мы получаем, таким образом, следующую схему.



א – безусловно абсолютный дух
И – идея
П – природа
Д – дух

$א_1$ – «Алеф» как дух
$א_2$ – «Алеф» как идея
$א_3$ – «Алеф» как природа

► Что касается соотношения безусловно абсолютного духа (большого «Алефа») и трех малых «алефов», то оно поддается сколько-нибудь продуктивному осмыслению лишь в том же самом ключе, в каком это было намечено мною выше при воспроизведении структуры абсолютного духа в концепции Шеллинга. Здесь нам также придется обратиться к экхартовской интуиции «прорыва». Тогда можно будет сформулировать следующее:

$א_1$ (малый «алеф»$_1$) есть не что иное, или, точнее, не кто иной, как сам же א («большой алеф»), но представленный так, как он просвечивает через **Дух** – или, что то же самое, присутствует в каче-

стве макрометафизического «прорыва» (= «прорыв» *макро*уровня, ибо здесь пока что нет и речи о «прорывах» абсолютного духа в человеческом сознании, которые я, соответственно, называю «прорывами» *микро*уровня) – в достигнутом посредством первого умозаключения бесконечном для-себя-бытии **Духа**;
$\aleph_2$ (малый «алеф»$_2$) есть $\aleph$, просвечивающий (в том же самом смысле) через достигнутое прсоедством второго умозаключения бесконечное для-себя-бытие **Идеи**;
$\aleph_3$ («малый алеф»$_3$) есть $\aleph$, просвечивающий через достигнутое посредством третьего умозаключения бесконечное для-себя-бытие **Природы**. ◄

В каждой точке этого круга его центр совпадает с самим собой. Иначе говоря, каждая точка этого круга представляет собой рефлексию его центра в себя. Это значит, что в метаумозаключении центр находится повсюду. Именно поэтому круг как целое опять-таки есть не что иное, как его центр. В самом деле. Если идея, природа и дух постигаются как моменты указанного круга взаимоопосредования, или метаумозаключения, то именно в силу этого каждый момент круга следует также рассматривать как духовную тотальность всех других моментов. Как такая в себе самой абсолютно опосредованная тотальность каждый момент круга есть также и в себе самом *круг, существенно тождественный метакругу*. Но тогда также и центр каждого «периферического» круга тождествен центру метакруга. Получается поэтому, что *центр метакруга имманентен каждой точке своей периферии*, так как каждая ее точка тоже образует в себе самой духовный круг, чьим подлинным центром и является безусловно абсолютный дух. Этот центр я и называю «Алефом»[114]. Можно сказать также, что этот

[114] Думаю, теперь уже я могу достаточно убедительно объяснить читателю, почему для обозначения центра схемы абсолютного духа как у Шеллинга, так и у Гегеля я выбрал букву «Алеф». Ограничусь следующим. Вспомним хотя бы одноименный рассказ Борхеса. Он писал: «…как известно, это название первой буквы в алфавите священного языка. <…> В каббале эта буква обозначает Эн-Соф – безграничную чистую божественность; говорится также, что она имеет очертания человека, указывающего на небо и на землю и тем свидетельствующего, что нижний мир есть зеркало и карта мира горнего; в Mengenlehre Алеф – символ трансфинитных множеств, где целое не больше, чем какая-либо из частей» (*Борхес Х.Л.* Проза разных лет. М., 1984. С. 197). В этом рассказе Борхес в блестящей художественной форме затронул интуицию сколь вездесущей, столь и всеобъемлющей реальности (см. также его рассказ «Приближение к Альмутасиму»: там же, с. 48).

круг взаимного опосредования совпадает с некой единой точкой потому, что моменты его периферии не разделены каким бы то ни было бытием-друг-вне-друга, совпадают друг с другом. Эта единая точка есть опять-таки не что иное, как «Алеф».

Таким образом, метаумозаключение есть такой круг, о котором, используя выражение Николая Кузанского, можно было бы сказать, что его «центр – повсюду», а его «окружность – нигде», а именно, нигде… кроме как в том же самом вездесущем и все заключающем в себе абсолютном центре. Тем самым получается, что «Алеф» объемлет собой весь метакруг, центром которого он является. При этом его следует мыслить как такую реальность, которая и в качестве этого центра как такового уже в самой себе опять-таки есть единство всех тех определений, которые положены в метакруге. Только в силу этой своей собственной, имманентной триединой структуры он и может быть абсолютным центром нашей схемы.

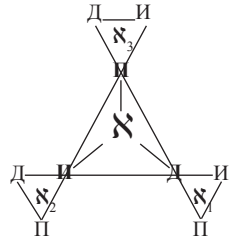
«Алеф» в данном контексте выступает как некая живая реальность, которая разделяет себя в себе на логическую идею, природу и конечный дух, *полагает* себя *в качестве* (в шеллинговском смысле) идеи, природы и конечного духа, однако заставляет эти моменты опосредовать друг друга, в силу чего только и полагается этот круг взаимного опосредования, где каждый момент обладает устойчивым существованием лишь как рефлексия в «Алеф» как абсолютный центр (метаумозаключение).

Этот абсолютный центр и у Гегеля следовало бы рассматривать (1) как устойчивый в себе самом, самодовлеющий и независимый от наличного бытия своего круга (ведь если следовать интуиции свободного полагания, эксплицированной, правда, уже не Гегелем, а Шеллингом, то необходимо согласиться с тем, что только в этом случае «Алеф» может быть мыслим как центр круга, *свободно* полагающий сам круг), (2) как имманентный каждой точке своего круга и (3) как заключающий в себе весь круг в целом. Таким образом, в «Алефе», в этом абсолютном умо-заключении, *заключающем* все в себе самом как в абсолютном *уме*, по сути представлена актуально реализованная *троякая свобода* абсолюта, а именно: (1) его свобода в себе самом, (2) его свобода в положенном им инобытии и (3) его свобода, установленная в прохождении «сквозь», через инобытие (в снятом инобытии).

Своей *полагающей* силой «Алеф» создает метафизическое пространство, имеющее три измерения – измерение идеи, измерение природы и измерение духа. Сила «Алефа», однако, явля-

ется вместе с тем и *снимающей*: это пространство остается заключенным в его – всеобъемлющем и вездесущем – центре. (Это, собственно, и означает, что весь круг в целом не только *положен* своим центром, но и *рефлектирован* в центр, причем *трояким образом*.) Более того: именно актуальная заключенность и тем самым снятость этого пространства в центре есть то, в силу чего само это пространство обладает устойчивым существованием.

► Замечу также, что здесь можно было бы говорить не о круге, а о *равностороннем треугольнике*, вершинами которого были бы Идея, Природа и Дух. Тогда наша схема выглядела бы следующим образом.



Преимущество такой фигуры состоит в том, что здесь точно передается число моментов абсолютного духа. В остальном же все рассуждения, относящиеся к кругу, сохраняют свою силу и здесь, так что повторяться я не буду, предоставляя читателю возможность самому сформулировать то, как будет соотноситься центр большого треугольника с каждой из его вершин, с самим этим треугольником, а также с треугольниками малыми и их центрами. ◄

Гегелевская концепция триединства

Рассмотренную только что схему мы должны иметь перед нашим умственным взором, если мы хотим преодолеть упомянутую выше «лягушачью перспективу» в понимании гегелевской интерпретации одного из центральных догматов христианства – учения о триединстве.

Бог, постигаемый в качестве абсолютного духа, есть, по Гегелю, именно триединый Бог[115]. В общеметафизическом плане триединство абсолюта выражает собой синтез моментов его само-

[115] См. напр.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 228.

различения и совпадения с собой в самом акте этого саморазличения. Поэтому, говорит Гегель, Бог есть абсолютный дух именно и только в своем определении триединства. Более того, подлинное триединство, по Гегелю, мыслимо лишь в абсолютном духе, ибо «только абсолютный дух есть власть над своими моментами»[116], только его абсолютное для-себя-бытие есть также и та основа, в которой коренится для-себя-бытие Мыслящего, Мыслимого и Акта мышления, и то метафизическое пространство, в котором эти моменты рефлектируют друг в друга, друг в друге в самих себя, а через свою рефлексию в себя – в абсолютный дух как таковой. В этом пункте, однако, гегелевское учение об абсолютном духе существенным образом *отличается от аристотелевской ноологии*. Гегель полагает, что Бог Аристотеля постигнут лишь в *абстрактном* определении деятельности – чистой деятельности, которая вместе с тем есть чистое мышление самого себя (у схоластов – actus purus). Недостаток здесь состоит, по Гегелю, именно в том, что у Аристотеля имеется в виду лишь непосредственное – не прошедшее через действительное отрицание отрицания и потому не поистине утвердительное, т.е. не аффирмативное – совпадение в чистом Акте Субъекта, Объекта и самого Акта. Гегель, однако, не только не отрицает метафизического значения аристотелевского мыслящего самого себя мышления, а, напротив, стремится вобрать основные моменты этого учения в свою концепцию. Причем Гегель делает это так, что его собственная теория абсолютного духа становится своеобразным обоснованием аристотелевской ноологии. Это обоснование состоит прежде всего в том, что само *непосредственное* совпадение в чистом Акте Мыслящего, Мыслимого и Мышления должно быть, по Гегелю, понято не в его *односторонней* непосредственности, а именно как *духовная* непосредственность, т.е. такая *непосредственность, которая содержит в себе хотя и снятое, но все же действительно осуществленное опосредствование*. Как раз для этого сама эта «чистая» деятельность должна быть очищена от своей односторонности и понята, как выражается Гегель, в качестве «положенной в своих моментах»[117]. Именно такое понимание по существу содержится, как считает Гегель, в идее триединства: Бог отличает себя от себя,

[116] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 456.
[117] Там же. Т. 2. С. 231.

полагает себя как своего Сына, но отличенное не имеет формы инобытия, а есть непосредственно (но уже в высшем смысле – *в акте сохраняющего снятия опосредствования*) «лишь то, от чего оно отделено»[118]. Здесь важно обратить внимание на то, что, по Гегелю, в высшем смысле «Бог есть *сама эта деятельность в целом*», и именно *в качестве такой тотальности самоопосредствования Бог и есть дух*. Поэтому, говорит Гегель, «Бог только как Отец еще не есть истинное (так, без Сына, он познан в иудейской религии)»[119]. Но Бог, понятый не только как начало, но и как конец, т.е. как Тот, Кто есть своя собственная предпосылка, есть именно абсолютный дух.

► Чего же на самом деле хочет достичь Гегель этим ходом мысли, который как таковой выглядит всего лишь вращением по замкнутому кругу? Я думаю, что он здесь стремится именно к тому, чего хочет и Шеллинг, а именно – *постичь свободу абсолюта*. **Но можно ли лишь на основе понимания Бога как внутри себя актуально реализованного *развернутого* единства Субъекта и Объекта достаточно артикулированно выразить то, в чем именно состоит метафизическая свобода Бога как абсолютной Личности?** Шеллинг бы ответил на этот вопрос отрицательно, указав хотя бы на что, что этого нельзя сделать без осмысленного использования уже упоминавшейся нами интуиции «бытия *как* нечто». Соглашаясь с этим, хочу обратить внимание читателя на то, что воспроизведенный контекст гегелевских рассуждений об абсолютном духе все же дает основание утверждать, что Гегель по сути дела уже намечает здесь своеобразное обоснование понимания абсолюта как внутренне устойчивой актуально бесконечной реальности и как *абсолютной трансценденции* – такого понимания, исходя из которого только и можно было бы представить бытие как результат свободного полагания. Задача здесь состоит в том, чтобы осмыслить изначально парадоксальную идею, утверждающую как абсолютность трансценденции, так и ее имманентность положенному ей бытию. В гегелевском учении об абсолютном духе снимается *односторонность* трансцендентности аристотелевского Нуса по отношению к миру. Но Гегель на самом деле не только не отрицает самой этой трансцендентности как таковой, а, напротив, хочет показать, что внутренняя устойчивость трансценденции, ее само-

[118] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 231.
[119] Там же.

довлеющая самосоотнесенность (т.е. ее абсолютность) коренится именно и только в абсолютном духе. Что это значит? А это значит то, что абсолютный дух есть для Гегеля то, в чем – а точнее Тот, в Ком – заключается трансцендентность трансценденции. Можно считать поэтому, что не только шеллинговский, но и гегелевский абсолютный дух – именно потому, что он уже в себе самом извечно есть положенное им самим единство саморазличения и совпадения с собой, – должен быть мыслим как та сила, та «абсолютная мощь», которая способна сохранять свою трансцендентность, т.е. неразрывную самосоотнесенность своего для-себя-бытия, даже полностью присутствуя в полагаемом ею инобытии, и которая поэтому есть нечто большее, чем односторонняя трансценденция, а именно – *сверхтрансценденция*. Это как раз та реальность, которую мы в нашей схеме назвали «Алефом» и которая в общих чертах соответствует шеллинговскому пониманию абсолютного духа: будучи в самой себе конкретной духовной тотальностью, живым Триединством, сверхтрансценденция внутренне устойчива и самодостаточна, а это как раз и есть, как показывает Шеллинг, основание ее свободного, т.е. в конечном счете личностно-духовного, отношения как к своему собственному бытию, так и к миру – основание ее свободного самополагания и мирополагания и ее имманентности полагаемому ею конечному бытию, при которой она всегда сохраняет по отношению к нему определенную – заданную ее абсолютной самосоотнесенностью – метафизическую дистанцию и даже в нем остается самой собою. В данном пункте отличие позиции Шеллинга состоит в том, что для него сверхтрансценденция есть триединство духовных форм в себе самой и самодостаточна независимо от полагания иного, отличного от нее бытия, будучи метафизически «несвободной» лишь по отношению к этим трем формам, тогда как гегелевскую сверхтрансценденцию приходится мыслить как содержащую в себе – пусть и снятое – опосредствование через полагание действительного инобытия. Иначе говоря: гегелевский абсолютный дух, чтобы быть сверхтрансценденцией, должен, в отличие от шеллинговского, иметь в себе самом – в «переваренном виде» – мир и конечный дух. Здесь Гегель мог бы упрекнуть Шеллинга в том, что он делает шаг назад к Аристотелю, а Шеллинг Гегеля – в том, что он не может – и, собственно, даже не пытается – выстроить понятие абсолютного духа так, чтобы тот не

зависел в смысловом – и тем самым также в метафизическом – отношении от «творения» (а без такой независимости акт полагания инобытия, по Шеллингу, не может быть свободным, т.е. вообще не может быть актом «творения»). ◄

На основе понимания абсолютного духа как сверхтрансценденции становится возможным и в самом деле выходящее за пределы «лягушачьей перспективы» понимание гегелевской спекулятивно-теологической интерпретации христианского догмата триединства. Исходная схема здесь такова. *Бог-Отец* есть, по Гегелю, ближайшим образом (т.е. в самом начале его спекулятивно-метафизического постижения) абстрактный Бог, абстрактное «всеобщее» (ср. логическая идея как в-себе-сущий абсолютный дух), *Бог-Сын* есть явление – и уже в этом смысле *откровение – Бога-Отца*, «особенное», другое «Я» Бога-Отца (ср. логическая идея в ее инобытии, «природа» как вне-себя-сущий дух), *Бог-Дух* есть «единичное» как таковое, чистая субъективность. Гегель утверждает, далее, что Бог-Отец обладает свободой полагать свое инобытие – Сына – и, таким образом, быть поистине Отцом, т.е. Отцом не в-себе-сущим, а для-себя-сущим, – лишь как самосоотнесенная негативность, что уже есть определение именно Духа. Вместе с тем и Сын, постигнутый не как абстрактное инобытие Отца, а именно как Сын, т.е. как абсолютная реальность, в которой Отец созерцает сам себя и метафизически совпадает с самим собой, есть также не что иное, как Дух. Поэтому получается, что лишь в качестве Духа, или в Духе, Отец есть поистине Отец и Сын есть поистине Сын. Здесь особую проблему представляет то, как понимает Гегель само соотношение абсолютного духа и Св. Духа. Отдавая должное Шеллингу, который, как мы уже видели, выстраивает несравненно более артикулированную концепцию этого соотношения, отметим все же, что Гегель – так же, как и Шеллинг – не случайно избегает прямого отождествления этих понятий. Для этого и у Гегеля есть серьезные основания. Дело не только в том, что в христианской догматике Св. Дух («животворящий» принцип) есть лишь третья ипостась (или Лицо) Троицы, равная по своему достоинству первым двум – Отцу (безначальное первоначало) и Сыну (изреченный Логос, смысловой и оформляющий принцип, гипостазированная божественная Мудрость), а прежде всего в том, что и в контексте самой системы Гегеля абсолютный дух в конечном счете должен

мыслиться как реальность, имеющая более высокий метафизический статус, чем основные моменты его метафизической триады «Идея – Природа – Дух»: это реальность, как бы свободно парящая над всеми этими ипостасями и вместе с тем проникающая их и делающая их тем, чтó (а точнее – Кто) они есть. Это – «Алеф», самосоотнесенная чистая Божественность, которую и следует мыслить как единую Сущность Троицы. Причем, развивая эту интуицию – эксплицированную, впрочем, не у Гегеля, а у Шеллинга, – мы должны были бы сказать, что это такая реальность, которая извечно остается рефлектированной в себя, т.е. такая Божественность, которая в себе самой знает саму себя и есть не абстрактный предикат Бога, а подлинный Субъект, сам Единый Бог в его последней глубине. Иначе говоря, если ипостаси Троицы назвать не Личностями (как у Шеллинга), а, скажем, Ликами, то абсолютный дух будет самосоотнесенной абсолютной Личностью, которая в то же самое время должна мыслиться как Личностность этих Ликов, ибо именно в ее собственном для-себя-бытии коренится на самом деле также и личностное для-себя-бытие Божественных Ликов. Абсолютный дух поэтому не только у Шеллинга, но и – имплицитно – у Гегеля выступает как *транс*ипостасное метафизическое основание для-себя-бытия всех ипостасей Троицы, в том числе – и как основание самой «святости» Св. Духа, т.е. основание его божественности и способности быть единящим и «животворящим» принципом. В этом смысле он сам (как большой «Алеф») есть также рефлектированная в себя святость Св. Духа и двух других ипостасей Троицы (малые «алефы»). Именно этот контекст надо, по моему убеждению, иметь в виду, если мы хотим, чтобы утверждения Гегеля о том, что божественный абсолютный дух есть триединая, «тройная Личность»[120], действительно имели смысл.

► Здесь уже можно сделать некоторые **принципиальные выводы**.

Вырисовывающаяся в концепции Шеллинга общая структура абсолютного духа полностью совпадает *по форме* с той структурой, которая выстроилась у меня в результате анализа учения Гегеля о «трех умозаключениях». Такая схема гегелевского абсолютного духа получается, однако, лишь в том случае, если мы преодолеваем описанную выше «лягушачью перспективу» и всерьез сводим воедино следующие *содержательные* моменты.

[120] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 240.

1. Высшая дефиниция абсолюта и у Шеллинга, и у Гегеля есть именно абсолютный дух.

2. Абсолютный дух и у Гегеля, и у Шеллинга есть *первичная* метафизическая реальность.

3. Лишь для более низкой, не адекватной действительному порядку вещей точки зрения абсолютный дух может выступать как *«результат»*. Принцип обращения результата работает как в гегелевской, так и в шеллинговской концепции.

4. И у Шеллинга, и у Гегеля абсолютный дух предстает как реальность, совершенным образом (т.е. полностью и при этом без утраты себя) рефлектированная в себя (абсолютное Самосознание = абсолютная Личность = Сверхличность). В контексте гегелевского учения о «трех умозаключениях» абсолютный дух предстает как реализуемое «Алефом» метаумозаключение, в котором – через тройную рефлексию в себя – достигается тотальность (= исчерпывающая полнота) самоопосредования абсолюта, в силу чего он как раз и есть абсолютное знание самого себя.

5. Гегель, как и Шеллинг, в конечном счете пытается обосновать идею свободного творения. Абсолютный дух, говорит Гегель, *полагает* идею, природу и конечный дух, а тем самым и весь круг самоопосредования. В этом контексте полагание есть нечто принципиально большее, нежели «переход» или «отпускание себя в инобытие». Когда Гегель говорит, что логическая идея «свободно» отпускает себя в свое инобытие, то здесь на самом деле высказывается лишь абсолютная внутренняя необходимость перехода, которой, как сказал бы Шеллинг, идея как таковая – своими собственными силами – не может противостоять, ибо ее собственная природа (ее внутренняя определенность) состоит как раз в том, чтобы переходить во внешнюю природу. Она *вынуждена* совершить этот переход к своему вне-себя-бытию именно потому, что ее внутри-себя-бытие еще не есть духовная тотальность. Фиксированная как таковая, она есть не что иное, как то, что́ Шеллинг подразумевает под понятием абсолютно необходимо сущего. Она есть то, что не может удержать себя от перехода в экзистенцию, и потому – нечто такое, что вынуждено в результате этого перехода существовать слепо. Она, если использовать здесь выражение Шеллинга, всегда уже «непредмыслимым образом» оказывалась бы излитой в экзистенцию, ибо в рамках логической

идеи только как таковой мы не могли бы «ни на мгновение» помыслить состояние ее внутри-себя-бытия как «предшествующее» ее переходу во вне-себя-бытие. И теперь мы подходим к решающему моменту: та сила, благодаря которой может существовать противоположность идеи и природы, их бытие вне друг друга, исходит только от абсолютного духа как такового. Абсолютный дух полагает это бытие своих моментов вне друг друга в своей деятельности «само-рассуждения», или «само-перводеления» (des Sich-Urteilens), чем создается и то силовое поле, в котором полагаются и обладают стихией своего существования мир и конечный дух. Именно этот контекст имеет в виду и сам Шеллинг, когда соглашается с тем, что Гегель и в самом деле по крайней мере сделал попытку «подняться до идеи свободного творения»[121].

6. Эта установка Гегеля является, вопреки мнению Шеллинга, далеко не случайной. Она возникает у него из потребности последовательно развить свою же изначальную интуицию *истинного бесконечного*, которое в его системе в конечном счете предстает как абсолютное самосознание, или абсолютная Личность. Чтобы по достоинству оценить эту гегелевскую установку, недостаточно, правда, констатировать, что то, что достигнуто в конце системы, на самом деле есть метафизически первая реальность. Шеллинг здесь прав в том, что это обращение результата должно быть эксплицировано, и его при этом следует осмыслить как нечто бóльшее, чем, так сказать, простое движение сверху вниз через то же самое содержание. Это «большее» есть у Шеллинга как раз то, в чем выражается его собственная интуиция истинного бесконечного, радикально отличающаяся от гегелевской. Разница здесь состоит в том, что если у Гегеля речь идет о бесконечном *бытии*, то у Шеллинга – о бесконечной *возможности* бытия, причем эту возможность Шеллинг понимает не как некую нереализованную потенциальность, а как *актуально* бесконечную *власть* абсолютного духа над всяким, в том числе и собственным, бытием.

7. Этим на самом деле определяется еще один принципиальный момент, в котором концепции Гегеля и Шеллинга расходятся друг с другом. Он состоит в том, что строение шеллинговского абсолютного духа есть строение абсолютной *воли* и, соответственно,

[121] *Schelling F.W.J.* Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen (1827) // Ders. Werke. Fünfter Hauptband. München 1979. S. 226.

абсолютного *воления*, тогда как у Гегеля речь идет прежде всего о структуре абсолютного понятия. Однако здесь надо иметь в виду, что в понятии свободного полагания, в которое фактически упирается гегелевская система, уже не может подразумеваться полагание чисто логическое. «*Ведь что же такое свободное полагание, если не полагание через свободное произволение?*» – спросил бы Шеллинг. И все же приходится констатировать, что идею, природу и дух как формы абсолютного духа Гегель во всяком случае не описывает в терминах воли и воления, тогда как у Шеллинга, как мы видели, весь универсум как бы соткан из различных аспектов и состояний воли и воления абсолютного духа.

8. Шеллинг прав в том, что абсолютное первоначало как таковое должно стать исходным пунктом спекулятивного рассмотрения. Если уж мы приходим к идее свободного полагания, то не имеем права обойти вопрос о том, *каков же этот субъект свободного полагания в себе самом*. Попытку подойти к решению этого вопроса, действительно реализовав указанное обращение взгляда, мы находим у Гегеля, помимо немногих рассеянных в его текстах мест, лишь в некоторых спекулятивно-метафизических пассажах его философии религии[122] и в только что рассмотренном нами учении о трех умозаключениях («третье умозаключение»). Систематическая реализация этой установки у Гегеля и в самом деле отсутствует. Гегель не дошел до того пункта, где его система действительно могла бы считаться завершенной, так как еще не достаточно изобразить абсолютный дух как «Алеф» в том его виде, в каком это понятие вытекает из гегелевской схемы абсолютного духа, чтобы постичь его также и как субъекта свободного полагания. Для такого постижения и в самом деле необходим ход мысли, который мы напрасно будем искать у Гегеля, а именно – развитие интуиции *свободного субъекта бытия*, т.е. такой реальности, которая свободна как быть, так и не быть, которая имеет в

[122] При этом все же стоит не упускать из виду тот факт, что как раз в своей *философии религии* Гегель действительно и сознательно предпринимает попытку все же осуществить и эксплицировать рассмотренный выше принцип обращения результата. В этом состоит, по Гегелю, принципиальное отличие философии религии от других частей философии: «В других частях философии Бог есть результат, здесь же конец сделан началом, предметом нашего специального изучения…» (*Гегель*. Философия религии. Т. 1. С. 225).

себе силу воздержаться от самоизлияния в экзистенцию и которая поэтому, если она эту экзистенцию полагает, остается свободной и в ней. Однако из воспроизведенного выше контекста становится ясно: в построениях Гегеля эта установка играет, правда, в неявной форме, принципиальную роль, хотя он и остановился на пороге ее реализации. За реализацию именно этой установки как раз и взялся поздний Шеллинг в своем учении об абсолютном духе как о Том, Кто поистине может быть.

9. Именно «можествование быть» (das Seinkönnen) есть на самом деле тот пункт, в котором и гегелевский абсолютный дух должен был бы действительно отличаться от чисто логической идеи. Шеллинг не без оснований настаивает на том, что только на основе этой интуиции можно пытаться сколько-нибудь осмысленно рассуждать о свободном полагании. Опять-таки выходя за пределы того, что в явной форме высказано самим Гегелем, мы могли бы утверждать, что применительно к гегелевской концепции понятие свободного полагания означает следующее:

а) «Алеф» полагает идею, природу и дух;

в) «Алеф» сам есть то, чтó он полагает: идея, природа и дух;

с) «Алеф» остается в положенном – в своем бытии идеей, природой и духом – реальностью большей, чем идея, природа и дух, а именно: он остается в них самим собой. Он не теряет себя в своем инобытии (это, помимо прочего, и имеется в виду, когда речь идет о тройной рефлексии в абсолютный дух).

Все это (а + в + с) можно сформулировать в одном тезисе: «Алеф» полагает себя *как («als» в указанном выше шеллинговском смысле)* идею, природу и дух. Это качество полагающего, состоящее в том, что оно, присутствуя в положенном, остается чем-то бóльшим, чем это положенное, как раз и фиксируется в шеллинговском понятии «можествования быть». Это во всяком случае значит, что и гегелевский абсолютный дух, который *полагает* природу и тем самым полагает самого себя *в качестве* природы, хотя и есть в силу этого полагания сама эта природа, однако он, во-первых, всегда есть нечто большее, чем природа, а во-вторых – должен быть постигнут (чего не делает Гегель) как Тот, Кто может воздержаться от этого своего бытия в качестве природы. То же относится к логической идее и духу как моментам абсолютной тотальности. Здесь, однако, возникает одна трудность, которую в

рамках гегелевской системы едва ли возможно преодолеть. Дело в том, что если мы говорим, что «Алеф» полагает целиком описанный выше круг опосредования, но может и воздержаться от этого полагания, то спрашивается, как же он должен быть «устроен» вне и помимо этого круга, чтобы иметь возможность воздержаться от этого полагания. Первым делом напрашивается следующий ответ: «Алеф» в себе самом уже есть этот круг. Этот ответ, однако, как мы уже видели, разбирая соответствующую ситуацию с шеллинговским абсолютным духом, сам сомнителен: не обстоит ли в таком случае дело так, что на самом деле «Алеф» как раз не способен избавиться от этого круга, занять по отношению к нему какую-то метафизическую дистанцию, которая обеспечивала бы ему искомую степень свободы, и потому есть не Тот, Кто может быть, а опять-таки всего лишь тот, кто не может не быть? Здесь мы можем лишь констатировать, что система Гегеля недостаточно артикулирована, чтобы даже поставить эту проблему, хотя в его защиту необходимо признать, что и Шеллинг с ней в конечном счете не справляется. ◄

Некоторые содержательные аспекты, определяющие различие элементов схемы строения абсолютного духа у Гегеля и Шеллинга

В общем виде можно было бы сказать, что первой форме шеллинговского абсолютного духа – формально – у Гегеля соответствует логическая идея, второй – природа, а третьей – абсолютная идея «Логики конца», или для-себя-сущий дух. Рассмотрим, однако, это соответствие по описанным выше трем метафизическим позициям.

I. ***Первая позиция*** – «до» полагания инобытия
(Шеллинг называет ее позицией **А**)

1) Здесь шеллинговской первой форме абсолютного духа – *в-себе-сущему* духу – формально соответствует гегелевская идея так называемой «Логики начала», т.е. логическая идея, как она мыслится «до» полагания природы и конечного духа. Логическая идея имеет здесь во всяком случае то общее с первой формой у Шеллинга, что Шеллинг характеризует ее как «мудрость», что можно понять и как *всеполноту смысла*, или как абсолютный божественный смысл. Логическая идея есть высшая категория «Логики

начала» Гегеля. Она есть для него «истина» всех предшествующих в логическом изложении категорий и содержит их в себе как моменты, придавая им в их синтезе их собственную окончательную истинность. Гегель, правда, в отличие от Шеллинга, не исследует эту форму с точки зрения «можествования».

2) Шеллинговской второй форме абсолютного духа – соответственно словоупотреблению Шеллинга: «для-себя-сущему духу» (Гегель, в отличие от Шеллинга, как мы знаем, говорит здесь о «вне-себя-бытии» логической идеи, приберегая выражение «для-себя-бытие» для обозначения возвращенности логической идеи из инобытия к себе) – формально должна была бы соответствовать гегелевская «природа». Однако в содержательном отношении здесь сразу возникает одна трудность. Спрашивается, в каком смысле можно было бы в рамках гегелевской системы категорий вообще говорить о природе в позиции **A**? Что это такое могло бы быть? Какая такая «природа» могла бы соответствовать в рамках этой позиции «абсолютной» идее «Логики начала»? Ведь природа, по Гегелю, и есть не что иное, как сама же логическая идея, но только в форме инобытия. Она, как вне-себя-бытие логической идеи, есть та же самая идея, но *уже* «отпустившая» себя в стихию внеположности. Иначе говоря, здесь получается, что гегелевская природа есть не что иное, как сама же логическая идея, но уже не в позиции **A**, а *во второй позиции,* называемой Шеллингом позицией **B**. Получается, что *в первой позиции*, где идея фиксирована только в ее в-себе-бытии, «еще» не может быть никакой природы в гегелевском смысле. Можно было бы, конечно, сказать, что логическая идея в ее в-себе-бытии, или, точнее, внутри-себя-бытии (In-sich-Sein), есть также «в себе» (но уже в смысле „an sich“), т.е. *потенциально*, природа, но это означало бы здесь лишь то, что собственный смысл логической идеи состоит в том, чтобы вывести себя за пределы своей лишь логической односторонности, положив себя как природу. Логическая идея, мыслимая в тотальности ее смыслового содержания, уже как бы «запрограммирована» для Гегеля – «ближайшим образом», ибо мы пока не говорим о переходе к духу (третья позиция) – на переход к природе. Но это значило бы как раз то, что в первой позиции логическая идея – «пока еще» – не положена как природа. Мало того, «когда» логическая идея полагается в ее инобытии, то она уже не есть в-себе-сущая идея, а оказывается вне-себя-сущей, т.е. переходит из позиции **A** в позицию **B**. Гегелю и в голову не приходит ставить – принципиальный для Шеллинга –

вопрос о том, как логическая идея должна была бы быть устроена в себе самой, «внутри» себя, чтобы она могла удержаться от этого перехода, а точнее – как для этого должен был бы быть устроен сам абсолютный дух. Что в этой связи, собственно, имеет в виду Гегель, когда говорит о том, что абсолютный дух полагает себя как логическую идею, природу и дух? Может ли это, в частности, означать, что логическая идея (в-себе-сущий дух) и природа (вне-себя-сущий дух) полагаются абсолютным духом «сразу» и удерживаются им как бы «вместе» друг с другом? Ведь тогда надо было бы – вслед за Шеллингом – говорить здесь о *двух* – хотя и относительных – метафизических реальностях, в определенном смысле *сосуществующих* друг с другом. Но пока мы придерживаемся гегелевской парадигмы *перехода* «**И → П**», мы на самом деле имеем всего лишь одну реальность, а именно – все ту же логическую идею, которая от своего в-себе-бытия переходит к своему вне-себя-бытию. У Шеллинга же, как мы знаем, вторая форма абсолютного духа в первой метафизической позиции есть бесконечное – самоотрешенное – воление (= актуальное бытие), посредством которого абсолютный дух волит самого себя как первую форму, т.е. как бесконечную волю, благодаря второй форме удерживаемую в своей потенциальности, т.е. в состоянии «можествования быть».

3) Шеллинговскому у-себя-сущему духу, представляющему собой фиксированный в качестве третьей формы синтез двух первых форм (чистой воли и чистого воления), смысл которого состоит в том, что здесь полагается *воление духом самого себя в качестве чистой воли*, в первой позиции формально должен был бы соответствовать гегелевский для-себя-сущий дух. Однако дух в этом определении есть для Гегеля не что иное, как *вернувшаяся из своего инобытия* логическая идея, т.е. – абсолютная идея «Логики конца», которая на самом деле имеет место только *в третьей позиции*. Понятийный аппарат, который позволял бы мыслить эту форму именно в первой позиции, у Гегеля просто отсутствует.

Таким образом, в первой позиции мы фактически имеем у Гегеля не три формы абсолютного духа, как у Шеллинга, а всего лишь одну, а именно – логическую идею. Но это уже значит, сказал бы Шеллинг, что мы на самом деле не можем фиксировать здесь гегелевский «Алеф» как духовную тотальность, а значит, не можем фиксировать его в качестве свободного субъекта бытия.

II. ***Вторая позиция*** – «после» полагания инобытия
(у Шеллинга – позиция **B**)

1) Здесь *первой форме* шеллинговского абсолютного духа формально соответствует подвергнутая отрицанию логическая идея, т.е. логическая идея в стихии внеположности.

2) Эта последняя, однако, как мы видели, уже есть для Гегеля не что иное, как природа, или вне-себя-сущий дух, в то время как для Шеллинга вне-себя-сущий дух представляет собой не первую, а именно *вторую форму*, причем положенную не во второй, а пока что еще именно в первой позиции, в рамках которой у Шеллинга фиксируется не только в-себе-бытие духа, но и его вне-себя-бытие. Дело в том, что фиксированный в первой позиции *вне-себя-сущий* дух, или, как выражается Шеллинг, не совпадая при этом, как уже было показано, в своем словоупотреблении с Гегелем, *для-себя-сущий* дух, не есть у Шеллинга – в отличие от Гегеля – *отрицание* в-себе-сущего духа. Напротив, вторая форма есть *утверждение* первой формы в ней самой, ибо для-себя-сущий дух есть, как мы видели, та самая бесконечная сила покоя, благодаря которой абсолютный дух в рамках первой позиции может удерживать свою первую форму в ее потенциальности и тем самым сохранять свою волю как таковую, т.е. в ее не замутненной волением чистоте. Для-себя-сущий дух в этом смысле сам по себе есть нечто вполне положительное, которое во второй позиции и само подвергается отрицанию, становясь *внутри-себя-сущим* духом, наличное бытие которого, однако, здесь не соответствует, по Шеллингу, его собственной, изначальной природе, или сущности, фиксированной в первой позиции. Такому подвергнутому – во второй позиции – отрицанию вне-себя-сущему духу у Гегеля вообще ничего не соответствует. Поскольку в гегелевской системе, как было показано, вообще нет места для *вне-себя-сущего духа первой позиции*, то, разумеется, у него не может быть и речи о его отрицании во второй позиции. Вне-себя-сущий дух как вторая форма, который по гегелевским понятиям сам по себе уже есть отрицание в-себе-сущего духа как первой формы и потому метафизически локализован не в первой, а только во второй позиции, будучи сам подвергнут отрицанию, был бы для Гегеля уже отрицанием отрицания, т.е. *действительным* для-себя-сущим духом (последнему соответствовал

бы шеллинговский у-себя-сущий дух), т.е. в шеллинговской системе понятий – третьей формой, причем положенной уже не во второй, а *в третьей позиции*.

Итак, важный момент: у Шеллинга вторая форма абсолютного духа, которой у Гегеля соответствует только природа (как вне-себя-бытие логической идеи), не имеет такого чисто отрицательного смысла, как у Гегеля, у которого природа как момент отрицания полагается лишь для того, чтобы быть преодоленной[123]. Как мы уже знаем, даже в первой позиции вторая форма есть для Шеллинга вполне определенная – положительно установленная – метафизическая реальность, а именно – *чистое воление* как абсолютная (= не замутненная собственной волей) *сила покоя*, с помощью которой абсолютный дух может удерживать свою первую форму (т.е. себя как чистую волю) в ее «можествовании быть», сохраняя тем самым свой собственный статус как Могущего быть. Во второй же позиции у Шеллинга именно вторая форма, будучи – в силу того, что здесь подвергнута отрицанию первая форма – сама подвергнута отрицанию, становится *действующей причиной* теогонического процесса, ибо это именно она должна преодолеть обращенную в инобытие первую форму, которая в этой позиции становится *предметом преодоления* и тем самым *материальной причиной* процесса. У Шеллинга вторая форма отнюдь не есть первая форма, положенная в ее инобытии, как это получилось бы у Гегеля, если бы он вообще попытался порассуждать на этом – по существу заданном им же самим, но оказывающемся недоступным для его системы понятий – уровне. У Гегеля не может быть и речи о том, чтобы представить «природу» в качестве позитивно действующей причины процесса возвращения форм абсолютного духа из их инобытия, положенного во второй позиции. Правда, у Гегеля, как и

[123] Именно в этом контексте становится понятным в полной мере, почему для Шеллинга совершенно неприемлемо отождествление второй формы абсолютного духа с природой: «…если второе лицо, или Сын, определяется как реальное природы (скажем, потому, что природа представляет собой зрелище страдающего и умирающего божества), то это не только само по себе неуместное, но и совершенно отклоняющееся от нашего взгляда представление. Сын есть не непосредственный принцип природы, а, напротив, этот непосредственный принцип природы [= обращенная в инобытие первая форма. – *А.К.*] преодолевающая, примиряющая потенция, которая вне себя сущее и потому потерявшееся возвращает [из инобытия]» (SW_2. Bd. 3. S. 314–315).

у Шеллинга, предметом преодоления, т.е. материальной причиной процесса, является подвергнутая отрицанию первая форма, однако Шеллинг, в отличие от Гегеля, не отождествляет подвергнутую – во второй позиции – отрицанию первую форму со второй формой, да еще положенной именно как вне-себя-сущий дух (т.е. на самом деле еще в первой позиции), и не называет ее «природой»; у Шеллинга вторая форма не есть – полагаемое в позиции II – отрицание первой формы: в этой позиции она, как уже было сказано, сама подвергается отрицанию «вместе» с первой формой, именно поэтому становясь действующей причиной мирового процесса, тогда как у Гегеля такой «действующей» причиной оказывается лишь сила понятия, т.е. опять-таки идея, или первая форма.

3) *Третьей форме* шеллинговского абсолютного духа, положенной во второй позиции, у Гегеля в явной форме опять-таки ничего не соответствует, так как для-себя-сущий дух – как реализованное отрицание отрицания – у него фактически всегда локализован только в третьей позиции. Что касается второй позиции третьей формы, то здесь надо обратить внимание на следующее. Перешедшая во вне-себя-бытие логическая идея не застывает у Гегеля в этом положении, а возвращается обратно к себе. Спрашивается, в силу чего? Ближайшим образом в силу того, что абсолютный смысл, положенный как вне-себя-сущий, был бы опять-таки неадекватен самому себе. Но в чем заключается эта неадекватность самому себе, выступающая как некая имманентная движущая сила возвращения абсолютного смысла к себе? Эта неадекватность должна была бы задаваться *целевой причиной* как некой более высокой реальностью. Учитывая, что, по Шеллингу, именно третья форма является целевой причиной теогонического процесса, можно было бы говорить о некотором соответствии гегелевского и шеллинговского понимания третьей формы, положенной во второй позиции. В обеих концепциях третья форма абсолютного духа (у Гегеля это «для себя» сущий дух, у Шеллинга – «у себя» сущий дух) выступает как цель. Однако в отличие от Гегеля, у которого для-себя-бытие духа метафизически локализовано только в третьей позиции, Шеллинг размещает и эту форму во всех трех позициях. У Шеллинга эта форма изначально присутствует в первой позиции. Только поэтому она и может быть подвергнута во второй позиции отрицанию. Этим полагается начало теогонического процесса, цель которого

состоит не в конституировании третьей формы как таковой (как это получается у Гегеля), а в ее возвращении к себе, причем это возвращение, как мы уже видели, проходит через двойное опосредование, ибо оно реализуется посредством того, что вторая форма приводит первую форму к ее для-себя-бытию, достигая тем самым и своего собственного для-себя-бытия. Эта реализация имеет место, однако, уже не во второй, а в третьей позиции. В этом смысле можно сказать, что целевой причиной теогонического процесса является не только восстановленное для-себя-бытие третьей формы, но вместе с тем и восстановленное для-себя-бытие первых двух форм. Это означает, что таковой причиной в конечном счете выступает локализованная в третьей позиции сама действительная Св. Троица как таковая.

► Здесь можно выявить одну интересную проблему. Она состоит в том, что во второй позиции, понимаемой нами как *трансцендентная миру позиция экстремального обращения потенций*, то «метафизическое место», которое должна была бы занимать подвергнутая отрицанию *третья форма абсолютного духа*, понимаемая как ***обращенный в инобытие у-себя-сущий дух***, может показаться у Шеллинга «пустующим», причем сам Шеллинг как бы обходит его молчанием. В самом деле. Во второй позиции, как мы помним, первая форма – в-себе-сущий дух, или чистая воля (= субъективность, потенциальность) – посредством воли безусловно абсолютного духа (= א) оказывается обращенной в чистое пламя воления (= объективность, чистое бытие). Это воление по своему определению фактически ничем не отличается от второй формы, взятой в ее первой метафизической позиции, т.е. «до» полагания напряжения, ибо там вторая форма тоже есть не что иное, как чистое воление. Разница здесь состоит лишь в том, что ставшая во второй позиции чистым волением – «воспламененная» – воля находится, как указывает Шеллинг, в положении, противном ее собственной изначальной природе, или сущности. То же самое относится и к двум другим формам. Вторая форма во второй позиции оказывается, по Шеллингу, как бы «оттесненной» в потенциальность, субъективность, и из изначального чистого воления обращается в чистую волю, которая, однако, опять-таки в силу несовпадения ее наличного бытия с ее природой, принуждена к тому, чтобы не оставаться в этой чистой субъективности, но дей-

ствовать, т.е. возвращаться из положения воли (потенциальности) в положение воления (бытия), что уже означает, правда, уход из экстремальной позиции инобытия как таковой, о которой сейчас как раз и идет речь, и вступление в мировой процесс. Здесь для нас важно то, что в этой экстремальной позиции и первая форма и вторая не суть нечто такое, что существует *только* в возможности, т.е. они не суть *только* могущее быть первой степени (**М**^{1}) и *только* могущее быть второй степени (**М**^{2}): это – *реальности, обладающие собственным наличным бытием*. Именно поэтому первая форма, как мы помним, выступает в мировом процессе как материальная, а вторая – как действующая причина. Но что же на самом деле происходит во второй позиции с у-себя-сущим духом как третьей формой? О нем Шеллинг говорит как о причине *целевой*. Но может ли это означать, что наличное бытие у-себя-сущего духа во второй позиции есть нечто *только* потенциальное, т.е. нечто такое, чего еще только предстоит достичь (в третьей позиции), т.е. нечто такое, что Шеллинг называет *долженствующим быть* как таковым? (Причем эта потенциальность, как мы знаем, есть уже потенциальность третьей степени (**М**^{3}), ибо для ее актуализации требуется, как мы уже отмечали, двойное опосредствование: возвращение первой формы – посредством второй, которая тем самым реализует и себя – в ее исходное, соответствующее ее собственной сущности состояние.) Сформулировав это вопрос, мы на самом деле уже более точно определили искомое метафизическое место: это – место *наличного бытия* (а не просто *возможности*) у-себя-сущего духа как третьей формы, фиксированной именно во второй метафизической позиции, а не в третьей.

Мой тезис состоит в следующем. Если ограничиться вместе с Шеллингом утверждением, что третья форма здесь – это всего лишь **М**^{3}, то это будет означать, что мы фактически оставляем это место пустым. Иначе говоря: если ради последовательности всерьез допустить, что во второй позиции в качестве цели выступает не просто третья форма как таковая, а третья форма как актуально приведенная к себе из инобытия, причем метафизическое место этого возврата располагается уже не во второй, а в третьей позиции, то неизбежно возникает вопрос: *куда же девается третья форма как таковая именно во второй позиции?* Еще иначе: концепция Шеллинга требует того, *чтобы во второй позиции и*

сама третья форма была зафиксирована именно в ее отрицании, а точнее – в ее инобытии как таковом. Что это за инобытие? Где и как его искать? Об этом Шеллинг на самом деле глухо молчит, ибо никакие указания на то, что третья форма во второй позиции выступает как нечто потенциальное, или как цель, или целевая причина, теогонического процесса, не дают нам возможности уловить искомое инобытие третьей формы как определенное *наличное* бытие. Ведь все дело в том, каков бытийный статус третьей формы именно *в пределах второй позиции*. Но сказать, например, что сама обращенная в инобытие третья форма есть всего лишь *неактуализированная* потенция, *нереализованная* цель, значило бы не сказать ничего, ибо не реализованная в рамках второй позиции цель – это в бытийном отношении как раз то, чего здесь, в этой позиции, *нет*, между тем как речь должна идти именно об инобытии как о неком определенном *бытии*, наличествующем именно здесь. Сказать же, что именно *обращенная в инобытие* третья форма выступает во второй позиции как цель теогонического процесса, на самом деле вообще было бы бессмыслицей, ибо цель – это как раз *возвращенная из инобытия* третья форма. Утверждение о том, что в обращенной – во второй позиции – в инобытие третьей форме в качестве цели просвечивает – из третьей позиции – ее актуальная возвращенность из инобытия, было бы неадекватным поставленной нами задаче, ибо прежде чем говорить о том, что нечто в инобытии просвечивает, надо сначала опять-таки уловить *то, в чем оно просвечивает*, т.е. опять-таки само это инобытие как таковое.

Итак, я утверждаю: **обращенная в инобытие третья форма должна быть постигнута не только как то, что есть в возможности, а как то, что актуально присутствует во второй позиции в качестве определенного наличного бытия**. Но для того, чтобы уловить это наличное бытие, нам придется подумать о том, как прорвать горизонт всех рассуждений о потенциальности и цели и выйти за их пределы. Как это сделать? Посмотрим более внимательно, что же на самом деле происходит у Шеллинга с формами абсолютного духа во второй позиции. Шеллинг говорит, что формы абсолютного духа, подвергнутые обращению, как бы *отталкивают*, *исключают* друг друга. Это не совсем точное выражение. Во-первых, само это взаимное «отталкивание» носит относитель-

ный характер, ибо оно, согласно самому же Шеллингу, имеет место только в метафизическом пространстве неразрывного единства абсолютного духа (ср.: гегелевское «единое “одно” притяжения»[124]). Во-вторых, экстремальный характер второй позиции определяется как раз тем, что здесь первая форма «воспламеняется» *полностью*, т.е. здесь воля *полностью* переходит в *воление* – в *актуальное бытие,* в котором не остается ничего потенциального, или субъективного, а вторая форма – полностью «вытесняется» из своего актуального бытия, становясь *чистой потенциальностью, или субъективностью*, т.е. превращаясь в чистую *волю*, в которой не остается ничего актуального, или объективного. Но именно потому, что эти превращенные формы здесь опять-таки оказываются в себе бесконечными (первая превращенная форма есть сама по себе чистый акт, не ограниченный в себе никакой потенциальностью, а вторая – чистая потенция, не ограниченная никакой актуальностью), они – в силу той же самой логики, которую Шеллинг описывает, говоря о взаимодействии первой (чистое можествование) и второй формы (чистое бытие) в первой позиции[125] – вовсе не исключают друг друга, а должны опять-таки мыслиться в Одном. Но тогда неизбежно получается, что то чистое воление, которое мы имеем во второй позиции, т.е. превращенная из субъекта в объект – *объективированная* – первая форма, имеет *свою* субъективность в превращенной из объекта в субъект – *субъективированной* – второй форме, равно как и превращенная вторая форма имеет *свою* объективность в превращенной первой форме. Дело в том, что воление обращенной в инобытие первой формы может быть *чистым* только в том случае, если оно не замутнено ее собственной волей, которая во второй позиции именно поэтому с необходимостью перелагается в обращенную в инобытие вторую форму, равно как и сама эта воля второй формы может быть чистой только тогда, когда ее воление перелагается в первую форму. Мы на самом деле имеем здесь как бы ту же самую рефлексию двух первых форм абсолютного духа друг в друга, о которой речь шла в первой метафизической позиции, но только *в зеркальном обращении*. Тем самым, однако, в соответствии с той же шеллинговской логикой мы уже

[124] См. об этом: *Кричевский А.В.* Метафизический смысл учения Гегеля об абсолютном духе // *Быкова М.Ф., Кричевский А.В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. С. 167–169.

[125] См. напр. SW_2, Bd. 3, S. 218, 232.

получаем и тот *синтез* первой и второй формы, который, будучи фиксирован для себя, и есть у Шеллинга не что иное, как третья форма, а именно – у-себя-сущий дух, или дух как таковой. Иначе говоря, мы приходим и здесь к созерцающему самого себя *духу* (субъекту-объекту), который в лице *превращенной первой формы* имеет перед собой самого себя в качестве объекта созерцания, а в *лице превращенной второй формы* – есть Тот, Кто себя созерцает, т.е. субъект созерцания. Это значит, что мы, оставаясь в рамках второй позиции, уже получили третью форму не просто как загнанную в «потенцированную потенциальность» целевую причину (**М³**), а как *актуальное наличное бытие* духа в себе самом, а именно – как ***превращенный*** **у-себя-сущий дух, в определенном смысле *зеркально противоположный* у-себя-сущему духу, фиксированному в первой позиции**. Тем самым мы нашли, какая реальность на самом деле занимает обозначенное нами как будто бы пустующее во второй позиции метафизическое место[126]. ◄

[126] Отмечу сразу, что стремление отождествить полученный нами здесь *превращенный для-себя-сущий дух* с той реальностью, которая у Шеллинга в его дальнейших построениях фигурирует под именами «Сатаны», «Дьявола», «Князя тьмы», «Князя этого мира» и проч., было бы весьма поспешным и не соответствующим сути дела. Дело в том, что метафизическое место «принципа зла» определяется у Шеллинга уже не второй позицией, а позицией, которая следует за третьей и которую я бы назвал не четвертой, а *пятой* позицией, ибо четвертый номер, как увидит читатель, я приберег для обозначения введенной мною позиции «зеркальной Троицы». Пятая же позиция уже не имеет непосредственного отношения к структуре абсолютного духа как такового, хотя при определенных условиях и вытекает из этой структуры. Эта позиция есть в понимании Шеллинга не что иное, как выпадение универсума из достигнутой гармонии третьей позиции, *вторичное* напряжение потенций, положенное уже не абсолютным духом, как это было в акте творения, а произошедшее по вине «высшего сотворенного», т.е. изначального человека. В этой пятой позиции *первая форма* абсолютного духа, которая в третьей позиции уже была приведена второй формой (Сыном) в ее исходное положение, т.е. в положение чистой воли, и тем самым покоилась вместе с Сыном и Св. Духом в обители божественности, *снова* приводится в «воспламененное» состояние актом свободной воли высшего сотворенного. Именно **эта *вторично* воспламененная – тварной волей изначального человека – первая имманентная форма абсолютного духа и выступает теперь в шеллинговской концепции как принцип «Сатаны»**. (См. напр.: SW_2, Bd. 4, S. 246 ff. и соответствующее место в Urf. S. 620 f.) Эту тему (проблема зла в «философии откровения» Шеллинга) я надеюсь рассмотреть во второй книге, где, в частности, пойдет речь о месте и роли человека в концепциях Гегеля и позднего Шеллинга.

III. ***Третья позиция*** – «после» снятия инобытия
(у Шеллинга – позиция **А (В)**)

1) Здесь первой форме шеллинговского абсолютного духа формально соответствует приведенная к для-себя-бытию логическая идея (абсолютная идея гегелевской «Логики конца»);

2) второй форме – полностью проникнутая логической идей природа, а

3) третьей – абсолютный дух как таковой.

Не вдаваясь пока в дальнейшее обсуждение того, чем еще гегелевские логическая идея, природа и дух отличаются от соответствующих форм абсолютного духа у Шеллинга, отмечу, что у Шеллинга даже в третьей позиции, фиксирующей актуально достигнутую завершенность теогонического процесса, третья форма абсолютного духа – Св. Дух – все же не тождественна ему самому как таковому. У Гегеля в финальной позиции оказывается реализованным именно абсолютный дух как таковой, тогда как у Шеллинга – Троица как единство трех действительно – аффирмативно – реализованных божественных Личностей. Поэтому даже при учете принципа обращения результата и допуская, как мы это сделали выше, что и Гегель – фактически, хотя и в неявной форме – не может не учитывать разницы между Св. Духом и абсолютным духом как трансипостасным единством ипостасей Троицы, можно было бы признать, что именно концепция Гегеля – в том виде, в котором он ее формулирует сам, а не в том, в каком ее домысливаю я, опираясь на то, что фактически достигнуто Шеллингом – не выходит за рамки представления о неком всеобъемлющем метафизическом организме, тогда как Шеллинг всерьез и на основе виртуозно артикулированных метафизических построений пытается преодолеть это представление, весьма продуктивно используя, в частности, свою интуицию «бытия *в качестве* чего-либо» (das Sein *als* etwas). Иными словами, Шеллинг в отличие от Гегеля пытается мыслить абсолютный дух как реальность, свободную не только от *формы* результата теогонического процесса, но и от самого этого результата как такового.

В общем виде можно констатировать, что схема «тезис – антитезис – синтез», или «утверждение – отрицание – отрицание отрицания (аффирмация)», работает у Гегеля и у Шеллинга как бы в разных измерениях. Если у Гегеля этой схеме напрямую соответствует соотношение **И** (идея) → **П** (природа) → **Д** (дух), то у

Шеллинга, как было показано, *все три формы сосуществуют во всех трех метафизических позициях*: «до» отрицания, в отрицании (полагание напряжения в формах и между ними) и в снятом отрицании (снятие напряжения). Особенно важный момент различия между Гегелем и Шеллингом состоит здесь в следующем. Шеллинг, как мы видели, фиксирует не только первую и вторую формы в качестве относительно самостоятельных и в определенном смысле позитивных реальностей (чего мы не наблюдаем у Гегеля, увязающего в *диалектике перехода* из одной формы в другую), но делает то же самое и с третьей формой. Как раз против этого Гегель должен был бы протестовать самым решительным образом. Ведь гегелевский дух, соответствующий этой форме, всегда предстает как *синтез* первых двух форм (логической идеи и природы), реализованный через *отрицание отрицания*. Как же можно, сказал бы Гегель, фиксировать этот синтез как такую реальность, которая была бы отделена – Шеллинг сказал бы скорее: *отличена* – от тех самых моментов, синтезом которых она является и которые она в снятом виде имеет в себе самой, и устанавливать её как бы «наряду» с этими моментами?! Такая фиксация выглядела бы в рамках гегелевского мышления совершенно некорректной. Попробуем рассмотреть эту тему подробнее.

Триединство или двуединство?

Это – главный момент, в котором учение Гегеля о триединстве подвергалось критике еще при его жизни. Уже тогда на эту критику попытался с «ортодоксально гегелевских позиций» ответить признанный самим Гегелем апологет его системы и представитель школы старогегельянства Карл Фридрих Гёшель. Сам Гёшель формулирует возражение, выдвигаемое против гегелевской концепции, следующим образом. Не доросший до спекулятивного мышления рассудок упрекает Гегеля в том, что описанная им диалектика логической идеи, природы и духа ставит под угрозу саму идею божественного триединства, ибо здесь, *во-первых,* оказывается невозможным осмыслить *личностность* и *самостоятельность* Отца и Сына, ибо под именем «абсолютной субстанции» (≠ Отец) и «овнешненного субъекта» (≠ Сын) обе эти формы *как таковые* как бы «утопают» (gehen… unter) в духе (≠ Св. Дух); они

снимаются, чтобы освободить место в-себе-и-для-себя-сущему духу, и лишь как снятые они содержатся в нем: их истина состоит лишь в их снятии, так что перед лицом духа они как бы «растворяются», или «улетучиваются», демонстрируя тем самым, что они как таковые, т.е. фиксированные для себя, представляют собой лишь лишенные истины явления. В результате этого исчезновения остается один лишь дух. *Во-вторых*, и этот самый дух здесь якобы не осмысливается в качестве Св. Духа, а представляет собой лишь «сублимированное» до уровня духа «понятие бесконечной субстанции»[127]. *Ответ Гёшеля на первое возражение* таков. «Это правда, – говорит он, – что субстанция и субъект, субстанция абсолютной сущности [des absoluten Wesens] и субъект, в единичность которого переходит абсолютная сущность, *для себя [или сами по себе: für sich]* суть явления неистинные, ибо они имеют завершение только в *Духе*. Однако разве Отец и Сын менее личностны и действительны оттого, что они суть одно с Духом [mit dem Geiste]?» (Здесь, правда, оппоненты Гегеля могли бы сразу напомнить, что их возражение как раз состояло в том, что у Гегеля не получается этого „mit“, ибо дух у Гегеля оказывается единственной реальностью, «вместе с» которой ничего не существует.) Непосредственное продолжение цитаты: «Разве они, наоборот, не являются действительными и личностными именно посредством того, что они не суть ни только в себе [an sich], ни только для себя, но суть в себе и для себя? Это в-себе-и-для-себя-бытие, однако, [как раз и] выражено в триединстве»[128]. Тайна триединства, говорит далее Гёшель, состоит именно в том, что «ни одно Лицо не есть без другого», т.е. что каждое Лицо, взятое изолированно, без двух других, не обладало бы бытием. «Разве каждая Личность [Persönlichkeit] Бога не была бы неистинной без других и разве существует какой-либо другой истинный Бог, кроме триединого?»[129] Христос являет („offenbaret“) свою действительность и божественность только как «снятый Этот»[130]. *Ответ на второе возражение* состоит в следующем. Поскольку вышесказанным уже доказано,

[127] *G.....l [Göschel] Carl Friedrich*. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit. Berlin, 1829. S. 103.

[128] Ibid. S. 104–105.

[129] Ibid. S. 105.

[130] Ibid.

как считает Гёшель, что гегелевская интерпретация божественного триединства отнюдь не отрицает личностного характера Отца и Сына, а наоборот, утверждает личностность каждого в ее истине, выводя ее из самой сущности триединства, то тем самым «спасена и Личность Духа». Гёшель лишь советует не забывать здесь о том, что в каждом «Лице» („Person“) полнота божественности присутствует целиком и нераздельно. Единство Бога не следует понимать как числовое, а троичность ипостасей – как некое «расщепление» и «разделение»[131]. Я потому так подробно излагаю здесь Гёшеля, что, (1) как известно, сам Гегель полагал, будто Гёшелю в данной работе удалось достаточным образом разъяснить все основные недоразумения вокруг основных идей учителя, и что (2) приведенными здесь рассуждениями возражения Гёшеля критикам гегелевской интерпретации триединства практически исчерпываются. Это значит для нас фактически, что кроме риторики, замазывающей суть проблемы, Гёшель – а вместе с ним и Гегель – здесь ничего предъявить не может. Поэтому можно согласиться с немецким гегелеведом Йоргом Шплеттом, который утверждает, что вопрос о том, оставляет ли вообще концепция Гегеля место для идеи *три*-единства, не является случайным. Шплетт указывает на то, что у Гегеля сущность «полагает себя как иное самой себя» и что как тождественная этому иному она уже есть дух. Или иначе: «Поскольку Бог (как Отец) себя осуществляет (в качестве Сына), он есть Дух. Гегелевское триединство есть поэтому двуединство, или разворачивающее себя единство», в котором число в конечном счете не имеет значения. «Если Дух следует понимать как “синтез” двух первых моментов, то он не становится рядом с противопоставляемыми членами и не сплавляет их воедино как таковые, а переплавляет и преобразует их»[132], а именно, добавлю от себя, он преобразует их в себя самого, так что на самом деле не остается никакой реальности, которая имела бы место «наряду» с духом. Поэтому сколько бы ни настаивал Гёшель на том, что как раз в духе обретают свою личностность и две другие формы, это утверждение остается лишь беспомощным заклинанием, ибо все равно оказывается, что сама схема «тезис – антитезис – синтез» в том ее

[131] *G.....l [Göschel] Carl Friedrich*. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit. Berlin, 1829. S. 105.

[132] *Splett J.* Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels. Freiburg / München, 1984. S. 145.

виде, как она фактически работает у Гегеля, не позволяет фиксировать дух в качестве реальности, наряду с которой сохраняли бы свою реальность и две первые формы. Продолжу рассуждение в виде небольшого диалога между тем, кто отстаивает возможность понимания синтеза как *триед*инства (*Синтетик*), тем, кто считает, что для построения концепции триединства абсолюта диалектика синтеза в принципе не подходит, ибо она на самом деле не способна вывести нас за пределы схемы *дву*единства (*Оппонент*).

Синтетик. Против понимания *синтеза* как двуединства можно было бы, кажется, возразить следующим образом: синтез хотя и является единством «тезиса» и «антитезиса», однако это единство представляет собой нечто принципиально большее, чем простая «сумма» первого и второго. Это «нечто большее» и есть третье.

Оппонент. Но можно ли его *отделить* от сочетания первого и второго? Можно ли его фиксировать «для себя»? Ведь если синтез не оставляет первое и второе как бы «позади себя», но полностью вбирает их в себя (как это происходит у Гегеля), то тогда получается, что он как раз не есть некая *третья* реальность *наряду* с первым и вторым, а есть реальность единственная и абсолютная, снятыми, идеальными моментами которой являются первое и второе.

Синтетик. И все же в некотором смысле такое отделение возможно. Возьмем, например, *музыкальный интервал*. Он определяется сочетанием – одновременным звучанием – двух нот. Однако любой человек, обладающий музыкальным слухом, сможет *отличить*, например, малую терцию от большой, квинту от кварты и т.д., – причем независимо от того, от какой именно конкретной ноты тот или иной интервал строится. Квинта есть квинта, и ее можно услышать и распознать как таковую, независимо от того, построена ли она от ноты «до» или от ноты «ми» и т.д. Это значит, что каждый интервал как таковой имеет свое собственное, вполне «фиксируемое для себя» звучание, иначе говоря: он имеет свое – вполне узнаваемое – *лицо*. Но если, таким образом, тот или иной музыкальный интервал можно *узнать в лицо* как таковой независимо от тех двух конкретных нот, которыми он в том или ином случае определяется, то не значит ли это, что его все-таки можно фиксировать как некоторую *самостоятельную реальность*, относительно свободную от привязанности к ноте 1 и ноте 2. То же самое можно сказать и о сочетании двух музыкальных голосов. Вполне ясно, что

мастера полифонии в своих композициях всегда имели в виду не только развитие голосов «по горизонтали» (мелодическое развитие), но и возникающую из их сочетания «вертикаль» (гармонию), причем они определенным образом выстраивали также и *горизонтальное движение самой вертикали*, создавая определенные *гармонические, т.е. вертикальные напряжения* в сочетании горизонтально развивающихся голосов и приводя эти напряжения к определенному разрешению. Это *горизонтальное движение вертикали*, представляющее собой как бы ее собственную жизнь, можно было бы поэтому считать музыкальным развитием *синтеза* голосов как такового, т.е. как реальности, в указанном смысле самостоятельной по отношению к самим этим голосам. То же самое можно было бы сказать и о смысловом – или метафизическом – синтезе.

Оппонент. С этим, пожалуй, можно согласиться. И опять-таки, если использовать тот же самый пример, все равно придется согласиться и с тем, что музыкальный интервал, или «двузвучие», еще не есть «трезвучие». Именно его-то как раз и нет в гегелевском синтезе, и именно его хочет получить Шеллинг. *Шеллинг, в отличие от Гегеля, явно склоняется к тому, чтобы строить не двух-, а трехголосную смысловую полифонию, в которой роль вертикали играет абсолютный дух*.

Синтетик. Однако если внимательно посмотреть на довольно часто повторяемое Шеллингом – фундаментальное для его концепции – определение форм абсолютного духа, то можно убедиться в том, что все же в основе этого определения на самом деле опять-таки, как и у Гегеля, лежит именно схема: «Т – А – С».

Оппонент. Но это еще не говорит в пользу понимания синтеза как триединства, а лишь об уязвимости также и шеллинговской концепции, если только его учение о триединстве действительно обнаруживает свою зависимость от этой схемы. Такая зависимость и в самом деле существует. Попробую проиллюстрировать последнее утверждение примерами. Во всех местах шеллинговской «философии откровения», где эксплицируется переход к третьему определению абсолютного духа, можно обнаружить все тот же самый «механизм», или, если угодно, алгоритм – или схему – мышления. Наиболее показательно следующее место: «Но чем же оно [Единое] может быть в качестве этого третьего? Мы уже показали, что оно в качестве каждого [из двух своих первых определений] –

как могущее быть и как чисто сущее – есть односторонность. Однако потому, что [здесь] именно *одна* и та же сущность есть одно и есть другое, – именно поэтому оно (а именно – Единое) снимает в себе эту односторонность, оно **освобождается от своей односторонности в качестве могущего быть посредством того, что оно есть чисто сущее, а от своей односторонности в качестве чисто сущего – посредством того, что оно есть также и могущее быть**. Единое, таким образом, оказывается в середине как то, что свободно как от одностороннего бытия, так и от одностороннего можествования» (SW_2, Bd. 3, S. 234). В непосредственно примыкающем к данному месту изложении (ibid., S. 235) структура «Т – А – С» выражается как «субъект – объект – субъект-объект» (обратим внимание на то, что здесь для обозначения «третьего» нет даже специального – третьего – слова), что вполне укладывается в идущую от Аристотеля схему «мыслящее – мыслимое – акт мышления, в котором мыслящее мыслит самого себя как мыслящего», или «познающее – познаваемое – акт познания, в котором познающее мыслит себя в качестве познающего». Приведу еще некоторые основные формулировки, и мы увидим, что все они на самом деле остаются в рамках этой же схемы. Третье определение абсолюта, говорит Шеллинг, есть «отрицание одностороннего можествования и одностороннего бытия», т.е. «двойное отрицание» (ibid., S. 247), или, как сказал бы Гегель, «отрицание отрицания». Или: «…в каждой из двух [первых] форм заключено относительное отрицание того, что положено в другой форме. Совершенное достигнуто лишь тогда, когда то, что *разделено* в обеих [формах], *соединено* в Едином. Совершенный дух, таким образом, есть (3) во *в* себе [бытии], или в бытии субъектом, сущий для себя, [дух,] *в качестве* [als] субъекта являющийся для себя объектом, так что он – не так, как до этого в двух разделенных формах, в одной только *в* себе [an sich], в другой только *для* себя, в одной только субъект, в другой только объект, – но в одной и той же форме, т.е. нераздельно и без того, чтобы быть действительно двумя, есть субъект и объект, подобно чему и человеческий дух, осознавая и *имея* самого себя, в некотором смысле есть двое, субъект и объект, однако без того, чтобы *действительно* быть двумя, ибо он, несмотря на *двойственность* [Zweiheit], остается лишь Одним, который *целиком* есть субъект и *целиком* есть объект, без смешения и без того, чтобы эти двое ограничивали или

замутняли друг друга» (ibid., S. 253–254). Здесь Шеллинг описывает переход к синтетическому понятию «у-себя-бытия», в котором «соединяются» в начале «разъединенные», но в конце концов «встречающиеся друг с другом» определения только *в* себе и только *для* себя бытия. Или: третья форма есть не что иное, как две первые формы, (субъект и объект), синтезированные в одном: «beides in Einem» (ibid., S. 255), т.е. опять-таки налицо всего лишь *двуединство*. Не спасают и многочисленные убаюкивающие читателя формулировки, в которых Шеллинг как бы пытается «спрятать концы в воду». Например: дух в своей третьей форме есть «для себя сущее в-себе» (ibid., S. 262, 278), или – «не-сущее в бытии» (ibid., S. 266), или «сущее в небытии» (ibid., S. 267), или «сущее как сущность» (ibid. S. 268), или «во в-себе-бытии для себя сущий дух» (ibid., S. 257, 273, 282, 315). Или: дух в своем в-себе-бытии есть «чистый центр» (первая форма), в своем для-себя-бытии он положен «эксцентрически», как чистая «периферия» (вторая форма), а в своем у-себя-бытии он есть «эксцентрически положенный центр, или, наоборот, положенное как центр эксцентрическое, или периферическое» (ibid., S. 257). При всех – весьма, впрочем, вдохновляющих – ассоциациях с Николаем Кузанским здесь нас интересует прежде всего тот факт, что этот поглотивший периферию центр не оставляет ничего рядом с собой и потому есть единственная реальность, которую поэтому едва ли можно выделить как *третью* форму абсолютного духа. Или: третья форма есть не что иное, как выведенное из своей субъективности, положенное объективно начало, «поднятое *над* собой и выставленное наружу глубочайшее» (ibid.). На первый взгляд может показаться, что в этом определении мы, наконец, вроде бы имеем некоторое содержание, которое выходит за пределы взаимной рефлексии первой и второй форм друг в друга: здесь «глубочайшее», т.е. в-себе-бытие, или чистая воля, «выставляется наружу», и тем самым эта воля делается предметной для духа, который именно в своем в-себе-бытии есть для себя, т.е. здесь сама его субъективность предстает для него в качестве объекта. Но на самом деле и здесь не говорится ничего нового. Дело в том, что и здесь не имеется в виду, скажем, *непосредственно* для себя сущая воля, ибо таковая, согласно самому же Шеллингу, столь же непосредственно утрачивала бы себя в своей потенциальности (см. напр. ibid., S. 225). Поэтому для-себя-

бытие этого «глубочайшего» *опосредовано* второй формой – чисто сущим, т.е. чистым волением, в котором воля как раз и созерцает саму себя, не утрачивая свое качество в-себе-бытия. Иначе говоря, то, что здесь «выставлено наружу», на самом деле есть не чистая воля как таковая, а опять-таки чисто сущее как – инобытийное – «зеркало» этой воли. Снова налицо *синтез как двуединство*, а не как *триединство*. Но не значит ли это, что раз Шеллингу фактически не удается выйти за пределы этого алгоритма, то и его «решение» задачи, состоящей в том, чтобы фиксировать третью форму абсолютного духа именно как третью, а не просто как синтез двух первых, едва ли может быть признано удовлетворительным? Поэтому хотя Шеллинг в ходе дальнейшего изложения своей концепции триединства и обращается с третьей формой как третьей, все же убедительным такое обращение может показаться лишь тому, кто, следуя за пространным развитием шеллинговской мысли, уже успел позабыть, что же такое на самом деле эта «третья» форма у Шеллинга собой представляет.

Синтетик. И все же, как мы видели, для Шеллинга как раз такая фиксация – не двух, а именно трех форм абсолютного духа – совершенно необходима. Только она и позволяет ему выстроить проанализированную нами выше схему абсолютного духа и так изобразить «метафизическую историю» всех трех его форм, чтобы в финальной позиции они предстали как три действительные божественные Личности. Иначе говоря, именно такая фиксация фактически служит в концепции Шеллинга основным приемом, с помощью которого он пытается избежать схемы «двуединства» и выстроить свою схему «триединства». Моменты же, которые здесь фиксируются, определяются как раз диалектикой синтеза.

Оппонент. В этом-то и вся беда! Ведь даже предъявленного Шеллингом[133] дальнейшего хода мысли, в котором схема «субъект – объект – субъект-объект» (которая, взятая отдельно, описывает, и по Шеллингу тоже, структуру лишь одной-единственной Личности, а вовсе не трех) сочетается с требованием прохождения через «действительное инобытие», для получения схемы единства именно трех божественных Личностей все равно еще недостаточно, ибо для этого, как уже было сказано, нужно сначала решить другую задачу, а именно – убедительно обосновать понимание

[133] См. напр.: SW_2, Bd. 3, S. 315.

у-себя-сущего духа как именно *третьей* формы абсолютного духа. Ведь все дело в том, какие именно моменты абсолюта проходят через инобытие. Пример тому – концепция Гегеля, в рамках которой о тройной рефлексии в себя в структуре абсолютного духа можно говорить лишь весьма условно, ибо у Гегеля через инобытие фактически проходит лишь одна «форма» – логическая идея. Шеллинг же отлично понимает, что для того, чтобы получить именно тройную рефлексию в себя, необходимо «пропустить через инобытие» все три формы абсолютного духа. Но оказывается, что для этого прежде всего *надо освободиться от понимания третьей формы только как синтеза первых двух*.

Что же касается Гегеля, то можно констатировать, что у него вообще отсутствует такое описание механизма – или, если угодно, «организма», или же духовной структуры – взаимодействия **И**, **П** и **Д** как трех форм абсолютного духа, которое и в самом деле выходило бы за рамки указанной выше «лягушачьей перспективы» и соответствовало бы его собственной интуиции абсолютного духа как свободно полагающего начала. Действительное преодоление этой перспективы было бы возможно лишь в том случае, если бы Гегелю – в духе Шеллинга – действительно удалось показать, что моменты **И**, **П** и **Д** полагаются абсолютным духом «сразу», как его «вечные» моменты, а не в виде последовательности **И → П → Д**, причем тогда необходимо было бы дать их описание во всех трех метафизических позициях. Лишь тогда, говоря о финальной метафизической позиции (описанная выше позиция III), можно было бы утверждать, что мы действительно получили здесь *тройную рефлексию в себя*. Эта тройственность актуально достигнутой самосоотнесенности имеет к тому же, как мы видели, *двоякий смысл*. Дело в том, что если поставить вопрос о том, *чья же это рефлексия в себя*, то ответ будет таким: Шеллинг действительно строит свою концепцию так, что в третьей позиции *каждая из трех* форм абсолютного духа достигает своего у-себя-бытия (Гегель сказал бы – для-себя-бытия), причем это у-себя-бытие есть у него вместе с тем рефлексия этих форм в абсолютный дух, а так как это именно абсолютный дух полагает себя в качестве этих трех форм, то здесь налицо и *тройная рефлексия в себя* ***самого же абсолютного духа*** *как такового*. У Гегеля же финальная позиция выглядит гораздо примитивнее: в «результате» процесса мы

имеем полное преодоление **П** и полную реализацию **Д**. Но реализована ли здесь на самом деле именно *тройная* рефлексия в себя? Положительный ответ на это вопрос в свете только что сказанного выглядел бы сомнительным.

Получается поэтому, что совпадение схем абсолютного духа у Гегеля и Шеллинга носит в определенной степени формальный характер, причем у Гегеля, в отличие от Шеллинга, содержание далеко не всегда возвышается до соответствия этой форме. Это содержание надо еще под эту форму подтягивать (в каких моментах – было только что показано). Но делать это надо, по моему убеждению, обязательно, если только мы хотим действительно продумать до конца смысл гегелевской попытки осмыслить абсолютный дух как свободно полагающее начало вообще и основную идею его концепции трех умозаключений в частности. Следуя гегелевскому словоупотреблению, можно было бы сказать: указанная схема присутствует у Гегеля лишь «в себе» (an sich), тогда как у Шеллинга она положена «для себя». Гегелевские понятия идеи, природы и духа, построенные в пределах того дискурса, который Шеллинг называет «негативной» философией, в полученной выше схеме, относящейся, собственно, уже к компетенции «позитивной» философии, работают плохо.

III. СПЕКУЛЯТИВНЫЙ СИМВОЛИЗМ КАК ПУТЬ К ПОЗНАНИЮ БОГА? РАЗМЕЖЕВАНИЕ ШЕЛЛИНГА С ГЕГЕЛЕМ

Проведенный анализ шеллинговской концепции абсолютного духа показывает, что в контексте его рассуждений даже сама божественная Троица как таковая должна быть осмыслена как *результат акта свободного полагания, осуществляемого абсолютным духом*. Это значит помимо прочего, что *априорно* мы даже не можем знать, существуют ли божественные Личности на самом деле, ибо их существование зависит от свободного решения абсолютного духа. Ведь если бы мы могли априорно показать, что абсолютный дух устроен так, что из этого его устройства некое бытие – в данном случае бытие Троицы – вытекает с силой логической необходимости, то это значило бы, что *его отношение к этому бытию не постигается нами как свободное*. Поэтому все, что было сказано выше о полагании «напряжения» и его снятии, о теогоническом процессе и его «результате» в *изъявительном* наклонении, должно быть на самом деле переведено в наклонение *сослагательное*, ибо речь шла лишь о том, что *произошло бы*, если бы абсолютный дух решил реализовать усматриваемую им в самом себе возможность свободного полагания иного – отличного от его собственного – бытия. Это значит, однако, что спекулятивное мышление как таковое сталкивается здесь с одной принципиальной трудностью. Она определяется следующим.

Вернемся снова к Гегелю. Обращение достигнутого в гегелевской системе результата содержит в себе ещё одну принципиальную проблему, требующую артикуляции и разрешения, коль скоро это обращение должно приниматься всерьёз и проводиться последовательно. Это – **проблема соотношения конечного и абсолютного духа**. С одной стороны, абсолютный дух есть у Гегеля результат спекулятивной возгонки человеческого сознания. С другой стороны, он есть абсолютное первоначало. У этого парадокса есть

разрешение, которое на самом деле не только не противоречит общему контексту гегелевской системы, но, по-видимому, является единственным путём, на котором может быть реализован замысел Гегеля. Это разрешение содержит в себе ход мысли, который также не высказан Гегелем в явной форме, ибо для этого опять-таки необходим более дифференцированный по сравнению с гегелевским понятийный аппарат.

1. Основная интуиция спекулятивного символизма

Говоря о спекулятивном символизме в учении Гегеля об абсолютном духе, я пользуюсь тем понятием символа, которое на самом деле – хотя и в общем виде и в несколько ином контексте – намечено как раз Шеллингом, а именно – в его «Философии искусства»[134]. С помощью абстрактных категорий отличие спекулятивного символа от символа в обычном смысле слова можно попытаться выразить следующим образом.

Символ как таковой указывает на себя (момент для-себя-бытия) и вместе с тем на нечто иное (момент бытия-для-иного). Если говорить о диалектике конечного и бесконечного, то это утверждение можно видоизменить так: бытие конечного указывает на бытие бесконечного, или, точнее, бытие конечного и есть не что иное, как лишь указание на бытие бесконечного.

Если на этом остановиться и фиксировать лишь ничтожность конечного перед лицом бесконечного, т.е. полностью отрицать для-себя-бытие конечного и абсолютизировать его бытие-для-иного, то оно выступит, в соответствии с развитым Шеллингом словоупотреблением[135], как чистая *аллегория* бесконечного, и можно будет сказать: *для себя* конечное есть *ничто*, оно есть лишь постольку, поскольку оно обозначает бесконечное.

Однако при более пристальном рассмотрении этих понятий мы обнаруживаем, что сама их диалектика уже ведет к переходу к спекулятивному символизму: *бытие конечного есть не его бытие, а бытие бесконечного*. Здесь уже содержится та истина, что

[134] См. напр.: *Schelling F.W.J.* Werke. Auswahl in drei Bänden / Hrsg. von Otto Weiß. Leipzig, 1907. Bd. III. S. 55 ff. или SW_1, Bd. V, S. 407ff.

[135] Ibid. S. 78 или SW_1, Bd. V, S. 430.

бесконечное в определенном смысле необходимо мыслить как имманентное конечному. Теперь все дело заключается в том, чтобы раскрыть характер этой имманентности бесконечного конечному.

В этой-то связи и представляют для нас интерес рассуждения Шеллинга о том, что символическое (то, что я называю здесь *спекулятивно*-символическим) *не только* указывает на нечто иное, *не только* обозначает нечто иное. Оно само также *есть* то, что оно обозначает. В символическом бесконечное внедрено, во-ображено (eingebildet) в конечное и *наличествует* в нем: здесь конечное само *есть* бесконечное, конечное не просто *обозначает* бесконечное, но в нем как в спекулятивном символе обитает само бесконечное. Символическое здесь выражает как раз момент имманентности бесконечного конечному, оно есть метафизический *прорыв* бесконечного в конечное[136].

Особенность спекулятивного символа состоит в том, что это – внутренне бесконечная, рефлектированная в себя реальность, действительная, наличествующая, актуально присутствующая бесконечность, и вместе с тем этот символ именно в своей завершенной рефлексии в себя представляет собой *указание* на высшую, первую и последнюю метафизическую реальность, онтологическим проблеском которой он является, подобно тому как бытие лейбницевской монады содержит в себе указание на сверхбытие монады монад.

Понятие спекулятивного символа позволяет нам, во-первых, сформулировать, в чём состоит *различие* между абсолютным духом как первоначалом и «человеческим» абсолютным духом, и, во-вторых, при этом понять абсолютный дух как *единую* реальность. Характер этого единства становится яснее, если исходить из фундаментальной для немецкой мистики интуиции, согласно которой «человеческий» абсолютный дух (я называю его *абсолютным духом микроуровня*) есть не что иное, как *прорыв*, присутствие безусловно абсолютного духа (*абсолютного духа макроуровня*) в человеческом сознании.

---

[136] Отметим, что данный аспект символа, «когда символ не только обозначает, но и “реально являет” собой обозначаемое», был по существу намечен уже, например, Псевдо-Дионисием (см.: *Бычков В.В.* На путях «незнаемого знания»: К публикации малых сочинений из Corpus Areopagiticum // Историко-философский ежегодник, 1990. М., 1991. С. 218).

Этот прорыв как раз и выступает в гегелевской мистике умозрения как *спекулятивный символ* безусловно абсолютного духа. Это уже не просто свободное присутствие бесконечного в конечном, или бесконечное, существующее *как (als)* конечное, или *в качестве* конечного[137]. Общую структуру этого «бытия-*как*-нечто», или бытия *в том или ином качестве*, или *свободного присутствия*, мы уже разбирали, причем применительно не только к концепции Шеллинга, который ввел ее в употребление в явной форме, но и к концепции Гегеля, а именно – когда речь шла о соотношении абсолютного духа с логической идей, природой и конечным духом. В соответствии с этой структурой *свободное присутствие* бесконечного в конечном означает следующее: (1) бесконечное есть та сила, которая полагает конечное, т.е. дает ему бытие; (2) бесконечное само есть то, что оно полагает, т.е. конечное; (3) бесконечное всегда остаётся самим собой, т.е. бесконечным, даже в конечных формах своего бытия. Поэтому, строго говоря, любая конечная реальность с точки зрения спекулятивного разума есть не что иное, как бесконечное, полагающее себя *в качестве* этой конечной реальности. В этом смысле *всякое конечное есть некоторый символ бесконечного*, ибо, во-первых, его бытие есть лишь определённый способ бытия бесконечного, а во-вторых, его бытие есть специфическое указание на бытие бесконечного. Однако отнюдь не любая конечная реальность есть *спекулятивный* символ бесконечного. Дело в том, что в спекулятивном символе бесконечное, правда, также существует в конечном (которое, как мы уже отмечали, само есть лишь не что иное, как бесконечное, полагающее себя *в качестве* конечного), но уже *в качестве* самого же себя, т.е. *как таковое*. Или: в спекулятивном символе бесконечное полагает себя в конечном в качестве бесконечного. Можно заметить, что здесь мы имеем дело уже не просто со свободным присутствием бесконечного в конечном (которое носит универсальный характер, поскольку бесконечное вездесуще), но с его *потенцированным* свободным

[137] Здесь я уточняю некоторые положения, сформулированные в моих работах: *Kritschewskij A.* Spekulativ-theologischer Symbolismus als das Denken des Absoluten. Zum Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Hegel // Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten: Ein deutsch-russisches Symposion. München, 1994. S. 129–132; *Кричевский А.В.* Учение Гегеля об абсолютном духе как спекулятивная теология // Вопр. философии. 1993. № 5. С. 167–168.

присутствием, а именно – со свободным присутствием *второго порядка,* носящим характер «прорыва» в конечном бытии. (Хочу сразу обратить внимание на то, что свободным присутствием *третьего порядка* можно было бы тогда назвать свободу бесконечного по отношению к своему бесконечному бытию как таковому: это означало бы, что абсолют свободно полагает себя не только *в качестве* конечного бытия, но и себя самого в себе же самом *в качестве* абсолюта.) Теперь мы можем уточнить нашу формулировку: мало сказать, что спекулятивный символ есть присутствие безусловно абсолютного духа в конечном духе, а надо добавить, что здесь безусловно абсолютный дух полагает себя *в качестве* «прорыва» в конечном духе. Или: действительный символ есть *потенцированное* свободное присутствие (второго порядка) безусловно абсолютного духа в конечном духе, т.е. такое присутствие, где он не просто полагает себя в качестве этого конечного духа, но обитает в этом последнем в качестве самого же себя как такового, а значит – именно в своей безусловной абсолютности. Поэтому в спекулятивном символе безусловно абсолютный дух с высоты своей извечно действительной, актуальной бесконечности может *созерцать* мистическую реализацию самого же себя через конечный дух, прорывающий свою конечность.

В этом контексте высшей метафизической задачей человеческого духа становится превращение его в то место, куда изливается безусловно абсолютный дух. Для этого конечное сознание должно пройти определенный путь очищения и возгонки. *Для Гегеля* этот путь есть путь спекуляции.

Что же такое спекуляция в гегелевском смысле? Кратко суммирую важнейшие моменты этого понятия.

1) Спекуляция есть «осознанивание» логической идеи. Это значит, что когда человек осознает содержание логической идеи, то тем самым свое сознание он как бы передает ей, в результате чего идея в человеческом духе и обретает своё собственное самосознание. Но содержание логической идеи есть не что иное, как понятие абсолютного духа. Если бы мы теперь удовлетворились утверждением, что понятие абсолютного духа состоит в том, чтобы быть самосознанием логической идеи, то неизбежно пришли бы к следующему – уже далеко не тривиальному – выводу: акт осознания человеком понятия абсолютного духа есть вместе с

тем мистический акт метафизической реализации этого понятия и тем самым действительное возникновение абсолютного духа в духе человека.

2) Но абсолютный дух есть нечто принципиально большее, чем только самосознание логической идеи, а именно: он есть направленный на самого себя акт самосознания безусловно абсолютного духа как такового. Однако на первой ступени спекуляции человеческий дух ещё не доходит до того, чтобы *отождествить себя с этим актом*. Чтобы подняться на вторую ступень, ему необходимо реализовать *обращение* своего сознания, до сих пор направленного на мышление логического понятия. Это обращение состоит в том, что сознание направляется на сам этот акт мышления и осознанивания абсолютной идеи. Направленность просветлённого спекулятивным мышлением самосознания на самого себя есть та вершина человеческого *я*, которая (и в самом деле *подобно* безусловно абсолютному духу!) возвышается как над природой и конечным духом, так и над логической идеей.

3) Именно эту вершину следует назвать *спекулятивным символом* абсолютного духа. Именно она и должна, по Гегелю, стать тем метафизическим местом, где реализуется третья ступень спекулятивной мистерии: встреча и духовное единение человека с абсолютом. *Но как раз в этом месте происходит такое изменение установки сознания, которое у Гегеля отождествляется со снятием религиозной точки зрения*. Что же это значит? Рассмотрим этот момент подробнее.

2. Снятие религии в философии по Гегелю как снятие религиозного представления в спекулятивном символизме

Спекулятивная теология

Что же означает известное гегелевское утверждение о том, что в философии снимается религия вообще? И если, как это происходит у Гегеля, внутри самой философии все же снова намечается религиозная позиция, то как это следует понимать?

Чтобы ответить на эти вопросы, рассмотрим более внимательно то систематическое место в структуре гегелевской метафизики, где осуществляется данное снятие. Это место у Гегеля следует искать в сфере так называемого «позитивного» разума, или спекулятивного мышления. На этой ступени философия доходит не только до постижения конечности конечного (это, по Гегелю, негативный разум), но и бесконечности бесконечного. Здесь философия вступает на путь своего преобразования в теологию, не переставая при этом быть спекулятивным знанием. Конечным пунктом этого превращения является для Гегеля не что иное, как абсолютный дух: философия абсолютного духа есть вместе с тем *спекулятивная теология*. Спекулятивная теология отличается от обычной рассудочной теологии тем, что она, во-первых, есть свободная от предпосылок наука чистого разума, которая диалектическим путем доводит свои понятийные определения до высшего пункта – до понятия абсолютного духа. Во-вторых – и это решающий для Гегеля «мистический» момент – она есть не только знание человека о Боге, но также и прежде всего знание Бога о себе самом, или: она есть самосознание Бога, реализуемое через человека. Абсолютный дух выступает здесь двояким образом в качестве результата духовной возгонки человеческого сознания: это теоретический и вместе с тем духовно-практический, магически-мистический результат, определенное метафизическое событие, а именно: присутствие безусловно абсолютного духа в человеческом самосознании.

Как истинно (актуально) бесконечное безусловно абсолютный дух есть у Гегеля реальность, которая основывается лишь на себе самой и чье устойчивое существование никоим образом не зависит от деятельности конечного по своему собственному снятию и превращению в бесконечное. Именно это измерение абсолюта я и называю *абсолютным духом макроуровня*. Было бы поэтому недоразумением утверждать, что этот дух возникает впервые *лишь* посредством определенной духовной активности человека. Тем самым он по существу сводился бы к формам хотя и «просветленной», но все же всего лишь человеческой субъективности. То, что здесь при определенных условиях может возникать, – это именно присутствие бесконечного в человеческом духе. Это присутствие я, соответственно, называю *абсолютным духом микроуровня*.

Ядром спекулятивной теологии в гегелевском понимании должны были бы поэтому быть реализация и экспликация отношения между безусловно абсолютным духом и абсолютным духом микроуровня. Определяющей чертой этого отношения является *спекулятивный (или мистический) символизм*. Спекулятивный символ, как мы видели, есть такое внедрение живого образа бесконечного в конечное, при котором последнее превращается в особую реальность, которая в себе самой действительно *есть* то, на что она *указывает* своим бытием как на выходящее за ее пределы, – т.е. превращается в само бесконечное. Для Гегеля, таким образом, *спекулятивная теология есть позитивно-разумное мышление в модусе мистического символизма, где мышление об абсолюте, поднимаясь на ступень абсолютного духа микроуровня, реализует себя в качестве спекулятивного, или мистического, символа безусловно абсолютного духа*.

Именно на этом пути, по Гегелю, абсолютное становится доступным познанию. Обычное возражение, сводящееся к указанию на то, что всякая попытка постичь бесконечное приводит лишь к оконечиванию бесконечного и поэтому всегда обречена на неудачу, снимается, по Гегелю, через усмотрение того, что это есть лишь ложная скромность духа, которая ставит человека с искаженное отношение к абсолюту. Абсолют предстает здесь лишь как нечто трансцендентное, и поскольку он должен находиться *лишь* по ту сторону человеческого сознания, он имеет в нем свою внешнюю границу и может являться ему лишь в оконеченной, предметной форме.

Такой абсолют, разумеется, не может быть познан, и по двум причинам. Во-первых, это не есть истинный абсолют. Представленный таким образом, он еще не достаточно конкретен, не достаточно духовен, чтобы быть доступным духовному постижению. Абсолют здесь чужд духу. Во-вторых, здесь дух человека еще не достаточно зрел, чтобы подняться на уровень абсолютного духа.

Абсолютный дух вездесущ и не терпит никакой границы, которая не была бы в то же время прозрачной для него. Он есть реальность, трансцендирующая за пределы своей трансцендентности, просвечивающая человеческое самосознание и имманентная ему. Главная задача человеческого духа – это ухватить и актуализировать для себя эту имманентность. Для конечного постижимо только конечное, для низкого – только низкое. Дух вообще есть лишь

для духа. Для конечного духа постижим только конечный дух. Но высшее есть лишь для высшего, и абсолютный дух есть лишь для абсолютного духа. Эта симметрия, как представляется, играет в системе Гегеля особую роль. Чтобы познать абсолютный дух, человек должен сделать так, чтобы в его собственном духе возник дух абсолютный. Истинный абсолют дает себя познать лишь спекулятивно-символически: человек постигает абсолютный дух лишь через его присутствие в самом же человеческом духе. Однако именно из-за своей бесконечности (= сверхтрансцендентности = сверхпредметности), в силу которой абсолютный дух открывает себя человеку, он остается сокрытым для любого опредмечивающего, т.е. пред-ставляющего, способа познания. Этот способ познания должен быть снят в спекулятивном символизме.

Тем самым мы уже достигли искомого пункта. Известно, что для Гегеля специфической сферой религии вообще является именно сфера *представления*. Всякая религия по своему понятию имеет место лишь в пределах этой сферы. Поэтому если спекулятивная теология ведет к снятию представления, то возникает вопрос, не означает ли это также и снятия религии как таковой. Здесь мы сталкиваемся, таким образом, с парадоксальной ситуацией: *спекулятивно–теологическое познание истинной бесконечности и тем самым истинной божественности абсолюта означает у Гегеля вместе с тем снятие религии.*

Что же здесь, однако, на самом деле подвергается снятию? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, прежде всего необходимо точнее артикулировать и свести воедино некоторые моменты гегелевской концепции представления.

Общеметафизический аспект понятия представления

Функция представления в самосознании абсолюта по Гегелю

Представление есть в гегелевском понимании почва предметного сознания вообще. Оно выполняет поэтому у Гегеля вполне определенную метафизическую функцию также и *в измерении макроуровня абсолютного духа.* Безусловно абсолютный дух есть единство мыслящего, мыслимого и деятельности мышления.

Однако он есть это единство не абстрактно, не только *в себе*, т.е. не только *слепо*, но именно *для себя* и *сознательно*. Это единство, однако, только в силу того есть для себя и не есть лишь слепое единство, что оно в себе самом в едином акте полагает различие этих моментов (das Urteil) и вместе с тем снимает его (der Schluss). Деятельность мышления содержит в себе представление в качестве своего подчинённого момента. Представление есть акт саморазделения абсолюта, в котором он делает себя предметом своего созерцания. Мыслящее, будучи противопоставленным мыслимому, есть тем самым также представляющее. Мыслимое, будучи противопоставляемым мыслящему, есть тем самом также представляемое. Именно через деятельность представления абсолютный дух *полагает* в себе самом логическую идею и природу в качестве внутренних моментов своей жизни. Тем самым он полагает также процесс обратного смыкания абсолюта с самим собой, и это есть метафизическое место мира и конечного духа.

Что же касается характера «снятия» представления в гегелевском макроизмерении абсолютного духа, то здесь надо отметить следующее. В концепции Гегеля дело обстоит вовсе не так, что абсолют *сначала* полагает себя как предмет, а *затем* смыкается с ним и в нем с самим собой, чтобы *наконец* подняться на вершину абсолютного духа. Напротив, Тот, Кто здесь осуществляет акт полагания, есть лишь сам абсолютный дух. Сомкнутость с собой (der Schluss) как непрерывное единство бесконечного самосознания всегда метафизически первична. Эта сомкнутость достигается не после акта саморазделения, но есть условие возможности последнего. Саморазделение (das Urteil) полагается Тем, Кто извечно сомкнут с самим собой, внутри этой его сомкнутости и без нарушения ее непрерывности. Сфера представления – к которой также относится развернутый в пространстве и времени мир в целом – имеет свое устойчивое существование лишь во внутреннем силовом поле сомкнутости с собой абсолютного духа, т.е. – в его самосознании.

Значение деятельности представления для самого абсолюта, таким образом, трудно переоценить. Без сферы представления абсолют погрузился бы в ночь бессознательного. Представление есть как бы топливо для самосознания абсолюта. Это – неотъемлемый момент его божественности.

Момент представления в структуре абсолютного духа по Шеллингу

Триединая структура абсолютного духа, описываемая Гегелем, с необходимостью заключает в себе, таким образом, момент представления. При всех уже разобранных выше различиях в концепциях Гегеля и Шеллинга можно утверждать, что и шеллинговский абсолютный дух не обходится без этого момента. Достаточно отметить здесь, что момент предметности и, соответственно, самопредставления фиксируется у Шеллинга во второй форме абсолютного духа, если мыслить эту форму в ее первой и третьей метафизических позициях, а также в ходе мирового теогонического процесса, локализованного, как мы помним, между второй и третьей позициями. Если же вспомнить мою реконструкцию метафизического места третьей формы абсолютного духа, которое она в соответствии с контекстом, выстроенным самим же Шеллингом, на самом деле занимает *в экстремальной второй позиции* (дух, зеркальный по отношению к духу, фиксированному в первой позиции), то можно было бы – опять-таки выходя за пределы того, что высказывает он сам – утверждать, что в шеллинговской схеме абсолютный дух не только как могущий быть (как первая форма) предметно созерцает себя в чисто сущем как своем *инобытии* (в своей второй форме) (это имеет место в первой и третьей позициях), но и *как чисто сущее, обращенное в свое инобытие и само превращенное в могущее быть, зеркальное по отношению к изначальному могущему быть, он предметно созерцает себя – опять же как в своем инобытии – в актуализированном и превращенном в чисто сущее могущем быть* (вторая позиция). Мало того, здесь уже высвечивается и особый позитивный смысл полученного мною понятия зеркального духа второй позиции. Дело в том, что поскольку, как уже было показано, у Шеллинга все три метафизические позиции на самом деле зафиксированы в вечности и потому в определенном смысле *сосуществуют* – и тем самым *соотносятся* – друг с другом и поскольку тем самым дух первой позиции и дух второй позиции на самом деле как бы *отражаются друг в друге*, то дух первой позиции *пред*-стает перед собой и как бы предметно созерцает себя – причем уже именно в качестве духа как такового – в духе второй позиции, а дух второй позиции *пред*-ставляет и созерцает себя – и опять-таки уже в качестве духа как

такового – в духе первой позиции. Мы получаем здесь, таким образом, нечто такое, о чем так и не высказался сам Шеллинг, а именно – такое измерение в само-представлении абсолютного духа, где *преодолевается его* ***инобытийное самосозерцание***, т.е. где он в качестве двух созерцающих друг друга духов *делает предметом и созерцает себя именно в качестве духа как такового, а не только в качестве чисто сущего и обращенного в чисто сущее могущего быть*. Если вспомнить о том, что каждый из обоих духов – третья форма как таковая (в первой и третьей позициях, **Д**) и обращенная третья форма (во второй позиции, $\mathbf{Д_г}$) – сам по себе уже есть для себя сущий синтез двух других форм и опять-таки фиксировать имеющийся здесь новый *синтез созерцающего и созерцаемого* для себя, то можно сказать, что тем самым у нас получается не что иное, как **потенцированная третья форма абсолютного духа**. Иначе говоря, мы имеем здесь уже не только **Д** и $\mathbf{Д_г}$, но и $\mathbf{Д^2}$ **как фиксированное для себя самосозерцание у-себя-сущего духа через взаимное созерцание Д и** $\mathbf{Д_г}$. Более того: именно потому, что третья форма как таковая есть реализованный в у-себя-сущем духе синтез могущего быть и чисто сущего, то благодаря полученному зеркальному взаимосозерцанию **Д** и $\mathbf{Д_г}$, в поле зрения абсолютного духа попадает уже не только аспект его *чистого бытия*, но и аспект его *можествования* как такового.

⇒ Что касается «судьбы» зеркального духа $\mathbf{Д_г}$ и, соответственно, $\mathbf{Д^2}$ (как взаимоотражения **Д** и $\mathbf{Д_г}$, сущего для себя и как бы парящего над ними) применительно к третьей позиции, т.е. позиции «после» снятия напряжения потенций, а также вопроса о том, как эти формы соотносятся с шеллинговским Св. Духом, то можно во всяком случае утверждать следующее. В третьей позиции, как мы уже знаем, все три формы абсолютного духа, имея «позади себя» прохождение через инобытие, приобретают статус божественных Личностей, так что только в ней можно говорить, по Шеллингу, о **Д** как о Св. Духе. Наличное бытие $\mathbf{Д_г}$ в позиции III уходит в потенциальность, ибо его «естественное» метафизическое место – это позиция II, т.е. актуально установленное напряжение обращенных в инобытие форм абсолютного духа, а потому уходит в потенциальность и наличное бытие $\mathbf{Д^2}$. В третьей позиции $\mathbf{Д_г}$ оказывается в таком же положении, в котором **Д** находился во второй позиции, а потенциальность $\mathbf{Д^2}$ оказывается здесь еще более глубокой, ибо

его наличное бытие опосредовано полаганием наличного бытия **Д**$_r$ и взаимной рефлексией **Д** и **Д**$_r$. Но тогда получается, что как раз *в фиксированной отдельно* третьей позиции, несмотря на наличное бытие Св. Троицы, исчезает обусловленное второй позицией предметное созерцание духом самого себя в качестве духа (**Д**^{2}). Но все дело как раз в том, что, как уже было отмечено, позиции II и III в определенном смысле сосуществуют, и именно из их сосуществования и проистекает бытие **Д**^{2}. Это сосуществование имеет место уже потому, что абсолютный дух, по Шеллингу, полагает напряжение потенций «всегда», или «вечно». Можно было бы сказать, что в установлении такого сосуществования состоит особый «интерес» абсолютного духа, ибо иначе он утрачивал бы указанный весьма важный момент своего самосозерцания[138]. Более того. Как было указано выше, «вечность» акта полагания напряжения состоит еще и в том, что как начало, так и конец обусловленного этим полаганием мирового процесса метафизически сами локализованы в вечности. Дело обстоит не так, что абсолютный дух «сначала» устанавливает позицию II, а «потом» переходит к позиции III, а так, что обе эти позиции полагаются «сразу» единым актом его воли.

⇒ На вопрос о том, можно ли тогда утверждать, что во второй позиции локализуются некие «зеркальные Лики» Св. Троицы и, в частности, можно ли считать **Д**$_r$ «зеркальным Ликом» **Д** именно как Св. Духа, ответить, исходя из концепции самого Шеллинга, непросто, ибо для утверждения такого соответствия, если рассуждать по Шеллингу, необходимо было бы допустить, что существует и некий мировой – *зеркально-теогонический* – процесс, который протекает в направлении, обратном описываемому Шеллингом, и через который все три зеркальные формы абсолютного духа (имеющие свое «естественное место» во второй позиции) возвращаются к себе из своего инобытия (имеющего место в третьей позиции). *Результат* этого возвращения был бы тогда уже не просто второй позицией, а второй позицией, восстановленной

[138] Можно заметить, что этот особый мотив вечного полагания напряжения – и, соответственно, «порождения Сына» – несколько отличается от мотива, указанного самим Шеллингом: «Вечно, т.е. беспрестанно, полагает Отец напряжение, и он не перестает его полагать, чтобы вечно, т.е. беспрестанно, рождался Сын и тем самым [беспрестанно] возникала и вечная радость преодоления [как от результата] и преодолевания [как от процесса: des Überwundenwerdens]» (SW_2. Bd. 3. S. 324).

из ее инобытия (из третьей позиции). Именно такая позиция – ее условно можно было бы назвать *четвертой* позицией – была бы зеркальным соответствием третьей позиции. Именно в ней **Д**, уже реализованный в третьей позиции как Св. Дух, созерцал бы сам себя в $\mathbf{Д_г}$, *также прошедшем через свое зеркальное инобытие и тем самым гипостазированном*, а гипостазированный $\mathbf{Д_г}$ созерцал бы себя в Св. Духе позиции III, причем это самосозерцание друг в друге, опять-таки фиксированное для себя, было бы хотя и не неким гипостазированным $\mathbf{Д^2}$, но все же неким реализованным – трансипостасным – аспектом самосознания абсолютного духа, где он через взаимное созерцание Св. Духа позиции III и гипостазированного $\mathbf{Д_г}$ (Св. Дух четвертой позиции) делал бы свою **духовную ипостась как таковую** предметом своего созерцания.

⇒ Что касается сосуществования позиций I и II, то и здесь есть своя тонкость. Дело в том, что, как мы знаем, метафизический статус первой позиции носит у Шеллинга условный характер, ибо ее укорененность в вечности весьма относительна. Это, как говорит Шеллинг, вечность «до» сотворения мира, которая остается вечностью лишь до тех пор, пока абсолютный дух не установил напряжение потенций, т.е. пока она сама не стала моментом некоторой последовательности метафизических событий. Когда же абсолютный дух устанавливает это напряжение, «домировая» вечность приобретает временной характер, становясь «прошлым». Но как же можно в таком случае говорить о сосуществовании первой и второй позиций? И все же такое сосуществование в определенном смысле выводимо. Для этого надо вспомнить мой пассаж о соотношении шеллинговского понятия могущего быть и понятия «возможности-бытия» у Николая Кузанского. Там я пришел к парадоксальному положению, в соответствии с которым Могущего быть в силу принципа полноты реализации возможностей, вытекающего из интуиции истинного бесконечного, следует мыслить как Того, Кто (1) может быть, (2) может не быть и (3) действительно реализует обе эти – взаимоисключающие! – возможности. Если не побояться принять это положение, то можно говорить и о существовании позиций I и II, а значит, и о зеркальном соотношении **Д** первой позиции и $\mathbf{Д_г}$ второй позиции, а следовательно, и о парящем над ними духе $\mathbf{Д^2}$. Итак, в целом схема здесь такова: **Д** (I, III) ⇐ $\mathbf{Д^2}$ ⇒ $\mathbf{Д_г}$ (II, IV).

⇒ О сосуществовании позиций III и IV можно говорить уже в силу приведенного выше утверждения Шеллинга о том, что абсолютный дух не останавливается на «финальной» позиции III, но «беспрестанно» заново устанавливает напряжение потенций. В этом смысле позиция III «беспрестанно» подвергается отрицанию, а тем самым подвергается отрицанию и заложенное в ней инобытие зеркальных форм абсолютного духа, метафизически укорененных в позиции II. Отрицание же инобытия этих форм есть в силу все той же общей – причем как для Гегеля, так и для Шеллинга – логики достижения для-себя-бытия (по Гегелю), или у-себя-бытия (по Шеллингу), есть не что иное, как их аффирмативное бытие, зеркально соответствующее аффирмативному бытию форм абсолютного духа в позиции III. Можно было бы, как кажется на первый взгляд, возразить, что форма IV все же излишня, так как ведь уже позиция II – в отличие от позиции I – не носит характера непосредственности, ибо в ней уже подвергнута отрицанию заложенная в позиции I потенциальность зеркальных форм абсолютного духа. На это, однако, следует заметить, что в позиции II все же еще не установлена именно аффирмативная положенность (рефлексия в себя как отрицание отрицания, опосредованное прохождением через инобытие) этих форм. Эта аффирмативность достигается только ходом II → III → IV, в целом зеркальным по отношению к ходу I → II → III. В этом состоит метафизическое оправдание позиции IV, так как только в ней мы имеем реальность, полностью зеркально соответствующую финальной позиции III, а тем самым и ***пред*-ставляющее самосозерцание абсолютным духом самого себя в качестве Св. Духа и даже в качестве Св. Троицы как таковой**. Более того: если вспомнить о том, что соотношение позиций II и III еще не совершенно, ибо в позиции II хотя и присутствуют в зеркальном обращении все три формы абсолютного духа, но отсутствует зеркально обращенная Св. Троица (поэтому здесь можно говорить лишь о в-себе-сущей, потенциальной Троице, представляющей собой в данном случае соотношение трех обращенных форм абсолютного духа, «пока еще» не прошедших через снятие своего инобытия и потому не ставших действительными ипостасями), а также учесть, что метафизический статус этой позиции опять-таки носит условный характер (состоящий, правда, не в том, что она снимается в позиции III,

а в том, что подобно позиции I, которая, как было показано, в движении I → II → III уходит в «метафизическое прошлое», позиция II уходит в такое же «метафизическое прошлое» в зеркально соответствующем движении II → III → IV), то можно было бы сказать, что окончательными (и в этом смысле абсолютными) и действительно *вечными* (вечно полагаемыми абсолютным духом) метафизическими позициями являются только позиции III и IV. Иными словами: в окончательном смысле абсолютный дух единым актом полагающего снятия (или снимающего полагания) напряжения потенций творит именно и только отражающиеся друг в друге позиции III и IV. Именно в силу зеркального соотношения Св. Духа позиции III и Св. Духа позиции IV абсолютный дух может предметно созерцать свое бытие-в-качестве-Св. Духа как таковое: присутствуя в Св. Духе позиции III, он «из него» созерцает свое бытие Св. Духом позиции IV, и вместе с тем, наоборот, присутствуя также в Св. Духе позиции IV, он имеет перед своим взором свое бытие Св. Духом позиции III. То же самое относится к Св. Троице как таковой, которая, как мы видели, имеет свое метафизическое место, строго говоря, только в отражающихся друг в друге позициях III и IV. Зеркальное соотношение позиций III и IV в целом, собственно, и есть не что иное, как пред-ставляющее самосозерцание абсолютным духом себя в качестве Св. Троицы: присутствуя в Св. Троице позиции III и «глядя из нее», абсолютный дух ставит себя перед собой и созерцает себя как Св. Троицу позиции IV, и наоборот. Это парящее между позициями III и IV самосозерцание абсолютного духа опять-таки, однако, как уже было указано, должно быть осмыслено как некоторая особая метафизическая реальность, имеющая свое собственное наличное бытие[139]. Тем самым мы имеем схему: **Т** (III) ← **Д²** → $\mathbf{Т}_{\text{г}}$ (IV), где **Д²** – это неинобытийное созерцание абсолютным духом себя как Св. Троицы и как каждой из ее ипостасей. В определенном смысле можно было бы сказать, что данная схема, опять-таки состоящая

[139] Замечу также, что позиция IV полагается самим же абсолютным духом как таковым (в рамках вечного – беспрестанного – полагания напряжения потенций), а потому ее нельзя отождествлять с описываемым Шеллингом в дальнейшем результатом отпадения универсума от Бога, инициированного «высшим созданием». Эту «позицию отпадения» в таком случае следовало бы назвать позицией V. Речь об этом пойдет во второй книге.

из трех моментов, в целом описывает некую единую и единственную Мета-Троицу, в которой из поля зрения абсолютного духа вроде бы уже ничего не ускользает. Но так ли это?

⇒ Особая проблема состоит в том, распространяется ли акт представляющего самосозерцания на абсолютный дух как таковой. Ведь абсолютный дух, как мы видели, не сводится ни к какой-либо из своих форм, ни даже к их тотальности. Он есть нечто большее, чем даже сама Св. Троица как таковая, представляющая собой «магический круг» взаимоопосредствования трех форм абсолютного духа, в котором они достигают рефлексии в самих себя и тем самым в абсолютный дух как таковой.

«Магическим кругом» Шеллинг называет неразрывную тотальность форм абсолютного духа, которая имеет место уже в первой метафизической позиции и в которой «начало» (первая форма), «середина» (вторая форма) и «конец» (третья форма) даны сразу, вместе друг с другом[140]. На самом же деле *совместное бытие* – это признак всех вечных моментов в жизни абсолютного духа: в этом смысле, как уже отмечалось, и *все* описываемые метафизические позиции – каждая из которых представляет собой тотальность трех его форм, определенным образом локализованную по отношению к инобытию («начало» – «до» инобытия, «середина» – «в» инобытии, «конец» – «после» преодоления инобытия), – будучи позициями вечными, полагаются абсолютным духом «одновременно», или – чтобы не пользоваться неприменимой к вечности категорией времени – совместно, единым актом. В более специальном смысле «магический» характер круга взаимоопосредствования форм абсолютного духа состоит в том, что сквозь единство этих форм «просвечивает» свободное присутствие абсолютного духа как такового, несводимое ни какой-либо его форме в отдельности, ни к их совокупности, образующей круг, ни к самому центру этого круга, причем даже если понимать этот центр как совпадающий с периферией (ибо такое совпадение характерно для третьей формы[141]). Это особое, «просвечивающее» свободное присутствие абсолютного духа (ведь абсолютный дух свободно присутствует везде, хотя не везде это его присутствие «просвечивает», т.е. в определенном смысле отождествляется с его бесконечным наличном бытием как

[140] См. напр.: SW_2. Bd. 3. S. 258–259.
[141] См. напр.: Ibid. S. 257.

таковым) я, используя выражение Экхарта, называю «прорывом», причем в данном случае, поскольку речь идет о формах абсолютного духа как такового, это – *прорыв «макроуровня»*, в отличие от возможных прорывов, которых при определенных условиях достигает конечный дух и которые я называю прорывами «микроуровня». Поэтому мой тезис состоит здесь в том, что **абсолютный дух присутствует в Троице как в своем *спекулятивном символе «макроуровня»***, т.е. таким образом, что хотя Она сама опять-таки есть не абсолютный дух как таковой (иначе это было бы не присутствие, а полное тождество), но все же своим собственным наличным бытием не только *указывает* на «Алеф», но и в самом деле *реализует* и тем самым *показывает* его, демонстрируя таким образом как совпадение, так и несовпадение с ним как таковым.

⇒ В описанных только что зеркальных позициях взаимоотражаются не только все три формы абсолютного духа, но и сами круги их взаимного опосредствования: в зеркальном соотношении, как было показано, находятся не только Св. Дух позиции III и Св. Дух позиции IV, но также Св. Троица позиции III и Св. Троица позиции IV. Но становится ли здесь сам абсолютный дух предметом своего созерцания? Ведь Троица, свободно полагаемая абсолютным духом, еще не есть абсолютный дух как таковой. Ибо хотя все три момента каждой из зеркальных Св. Троиц *отражаются друг в друге* (и потому можно сказать, что абсолютный дух, сущий как Св. Троица позиции III, созерцает себя как сущего в качестве Св. Троицы позиции IV), но сам их центр (א) при этом не удваивается: нет «Алефа» позиции III и «Алефа» позиции IV. Это – один и тот же, единый и единственный «Алеф», присутствующий – имманентно-трансцендентным образом – во всех позициях сразу: он просвечивает через них; но *не принадлежит ни одной из них;* он ***проходит через них «насквозь» и как раз поэтому в них не отражается***, а это значит, что он и не становится в их зеркальных соотношениях предметом своего созерцания. Точнее сказать, **он созерцает в них самого себя не как такового, а лишь в качестве своего спекулятивного символа «макроуровня»**. Не означает ли это, что «Алеф» никогда не созерцает самого себя *в качестве «Алефа»*? Не получается ли так, что этот – действительно абсолютный! – аспект самосозерцания абсолютного духа (именно его в нашем контексте следовало бы назвать «$Д^3$») так и остается для нас

невыразимым? А может быть, такое самосозерцание попросту невозможно даже для самого абсолютного духа? Согласиться с этим, однако, не сможет ни Шеллинг, ни Гегель, ибо исходная смыслообразующая интуиция, лежащая в основе их концепций, состоит как раз в том, что *самосозерцание (самосознание) абсолютного духа и есть сам абсолютный дух («Бог = Самосознание Бога»)*. Поэтому утверждать, что абсолютный дух не может созерцать себя именно в качестве абсолютного духа, было бы все равно, что согласиться с тем, что абсолютный дух как таковой… не существует. И все-таки от представления «Алеф», похоже, ускользает. Во всяком случае в терминах только что описанной диалектики представления момент неинобытийного созерцания абсолютным духом себя как «Алефа» мы, по-видимому, все-таки уловить не можем.

Снятие религиозного представления в спекулятивном символизме

В отношении человеческого измерения представления проблема состоит в том, почему же религиозное сознание как таковое ограничено, по Гегелю, представлением. Гегель полагает, что религиозное сознание уже потому привязано к сфере представления, что здесь конечный дух стремится иметь дело с трансценденцией, которую он не в силах постичь, т.е. духовно усвоить. Абсолют должен находиться по ту сторону сознания и все же при этом каким-то образом быть для сознания. Поэтому человек пытается то, в чем он предчувствует свою истину и сущность, выразить предметным образом, глядя при этом на свой предмет «снизу вверх».

На уровне представления, говорит Гегель, человек тоже мыслит об абсолюте. Но это – мысли рассудка, а не позитивного разума. Религиозное сознание, по Гегелю, тоже есть мышление, но это такое мышление, которое еще не в состоянии удерживать себя в своей собственной стихии и черпать из самого себя свое содержание. Оно нуждается во внешней опоре. Религиозное сознание как таковое не может выразить имманентно то, чтó оно предвосхищает, имеет в виду и к чему оно стремится. Чтобы обозначить предмет своего стремления, оно вынуждено обращаться к чувственному образу. Чувственный образ, однако, отличается от того, чтó под ним

имеется в виду, т.е. от своего значения. Поэтому на нем не останавливаются, он служит лишь для того, чтобы сделать понятным для конечного духа то содержание, которое здесь следует мыслить, но которое, однако, еще не стало мыслимым содержанием. Для религиозного сознания тоже характерен, таким образом, своего рода символизм, а именно – внешне-чувственный символизм, или символизм представления. Без него религиозное сознание не может обойтись: оно вынуждено опираться на чувственный символ.

Итак, представление необходимо для существования религиозного сознания. Но это означает, что граница представления есть также собственная граница религии как таковой. И вот, по Гегелю, именно христианство наталкивается на эту границу, так как оно имеет своим предметом абсолютный дух. Дело в том, что когда представление пытается предметным образом выразить абсолютный дух, то оно никогда не достигает своей цели: ему не удается схватить истинно бесконечное. В религии откровения ее содержание ускользает от адекватного конкретного выражения не потому, что оно само по себе еще слишком неопределенно и абстрактно (как это происходит в религиях абстрактно-возвышенного, которым соответствует и форма искусства, прямо называемая Гегелем символической), а потому, что здесь (так же как и в соответствующем этой религии «романтическом» искусстве), «предмет составляет *свободная конкретная духовность*, которая как *духовность* должна явиться внутреннему духовному взору»[142]. По Гегелю, «христианство, поскольку оно выражает в представлении Бога *как дух*, и притом не как индивидуальный, особенный дух, а как *абсолютный* в *духе* и истине, отступает от чувственности представления во внутреннюю духовность и делает ее, а не телесное материалом и наличным бытием ее содержания. Точно так же единство человеческой и божественной природы есть знаемое и лишь через духовное знание и в духе реализуемое единство. Новое содержание, добытое на этом пути, не привязано поэтому к чувственному выражению как тому, что должно ему соответствовать, а напротив, освобождено от этого непосредственного наличного бытия, которое должно быть положено негативно, преодолено и рефлектировано в духовное единство»[143]. Выходящее

[142] *Hegel G.W.F.* Ästhetik. Bd. 1. Berlin und Weimar, 1984. S. 87.
[143] Ibid. S. 86–87.

за пределы чувственно-образного представления содержание религиозного представления есть в христианстве сам абсолютный дух. Через христианство религия, таким образом, со своей стороны попадает в описанную выше парадоксальную ситуацию, когда *требованием, исходящим от самого абсолютного духа, оказывается то, чтобы человек оставил религиозную точку зрения и тем самым открыл для себя возможность вступить в истинное отношение к Богу*. Ведь если в христианской религии Бог должен быть для человека в качестве абсолютного духа и если абсолютный дух есть высшее определение абсолюта, в связи с чем и христианская религия получает, по Гегелю, право считаться абсолютной религией, то христианство уже само по себе есть критический пункт перехода в некоторую более высокую сферу духовности. Завершение этого перехода есть, однако, завершение и вместе с тем конец всякого пред-ставляющего отношения человека к абсолюту и в этом смысле конец религии вообще. Но это обращенное к человеку требование абсолютного духа можно услышать, по Гегелю, только на ступени позитивно-разумного мышления, которое у Гегеля является к тому же единственным средством возгонки конечного духа к спекулятивному символу, представляющему собой высшую и наиболее адекватную сферу самооткровения абсолютного духа.

Все догматическое, полученное лишь извне и являющееся предметом одной лишь веры содержание религии в спекулятивно–разумном мышлении отменяется по крайней мере до тех пор, пока оно не пройдет проверку на то, выражается ли здесь хотя бы как предвосхищение в форме чувственного представления спекулятивная истина, и если выражается, то как и в какой мере. Однако спекулятивное мышление на самом деле не нуждается, по Гегелю, в этом преднаходимом материале, так как оно должно развернуть свое содержание в своем собственном элементе, обходясь без того, чтобы некритически что-либо предполагать. В этом заключается свобода мыслящего духа. Ничто не может и не должно устоять перед взглядом духа, если оно не подтверждается его собственным свидетельством. Но абсолютно достоверным для духа может быть лишь то, что он сам продуцирует внутри самого себя и что, таким образом, имеет свое наличное бытие в нем самом. Свидетельство духа об истине должно быть, по Гегелю, вместе с тем порожде-

нием им этой истины. Лишь из этой свободы рождается в человеческом духе дух абсолютный. Но это уже отнюдь не есть плоская имманентность. Если мы вспомним введенную выше дистинкцию безусловно абсолютного духа и абсолютного духа микроуровня, то можем увидеть, что именно спекулятивно-символическая диалектика этих двух измерений абсолютного духа образует метафизическое место нового отношения человека к абсолюту. Само отношение как таковое здесь вовсе не отменяется, а, напротив, становится адекватным бесконечности сверхпредметной реальности.

Абсолютная духовная свобода есть у Гегеля основа прорыва человека к абсолюту. *Но именно в этом отношении необходимо также воздать должное атеизму*. Не только религия, но и атеизм должен внутри самого себя упереться в свою собственную границу. Ему надо стать достаточно зрелым для того, чтобы *самому* преодолеть самого себя. Он должен полностью реализовать, развить и исчерпать себя, чтобы со своей стороны подвести человека к двери в абсолют. В этом смысле мы, пожалуй, могли бы сказать: *чем больше атеизма, тем ближе Бог*. Последовательно и до конца проведенный атеизм был бы важной негативной предпосылкой свободного движения духа к бесконечному. Хитрость разума состоит здесь в том, что подлинной метафизической задачей атеизма является расчистка пути человеческого духа к спекулятивному символизму. Чтобы дать разгореться скрытой в глубине человеческой субъективности искре абсолютного самосознания, человек должен отказаться от смещения своей сущности в потустороннее и развернуть свою внутреннюю бесконечность. Гегель всерьез развивает установку на то, что местом встречи человеческого духа с духом абсолютным является только вершина одухотворения человеческой личности, где в повышенное сознание человека входит самосознание абсолютное. Эта вершина должна быть достаточно острой, чтобы прорвать конечность человеческой субъективности и дать возможность абсолютному духу излиться в дух человека. Поэтому человек не должен допускать, чтобы его духовная энергия отвлекалась в сторону – т.е. во всяком случае по существу *горизонтально*, – будь то через какую-либо форму чувственно-представляющей религиозности или же через упрямое и не менее догматичное утверждение конечности духа, в

которое легко может выродиться атеизм. С точки зрения спекулятивного символизма духовная ценность возможного обращения от атеизма к религии представления (или наоборот) равна нулю, ибо тем самым еще по существу ничего не делается для повышения уровня человеческого самосознания. Высшая задача человеческого духа носит, таким образом, также парадоксальный характер: он должен, с одной стороны, направлять свой взор не вовне и не вверх, а внутрь себя и действовать так, как если бы не было никакой духовно более высокой трансценденции, чтобы, с другой стороны, полностью сконцентрироваться на труде по сотворению спекулятивного символа и сделать себя чистым местом присутствия сверхтрансценденции. Взгляд «наверх» становится для конечного духа возможным лишь через это присутствие.

На этой ступени кончается, таким образом, не только религия, но и атеизм. Спекулятивный символ есть такое взаимопроникновение абсолютного и конечного духа, которое по своему понятию может иметь место лишь внутри всеобъемлющей сферы безусловно абсолютного духа. Именно поэтому спекулятивный символ есть в себе самом и через себя самого также указание на выходящее за его пределы абсолютное и вечное самосознание, которое в определенном смысле существует *вне* его, *над* ним и *независимо* от него. В этой перспективе мы могли бы поэтому констатировать наличие *спекулятивно-символического измерения представления*.

Спекулятивный символизм потенцирует и вбирает в себя следующие конститутивные моменты религиозной установки.

1) В сверхтрансценденции следует все же принимать во внимание *сторону трансцендентности.* Эта сторона существует не только в отношении к конечному духу, но и к спекулятивному символу, ибо последний все же не абсолютно идентичен безусловно абсолютному духу.

2) Метафизически высшее не ограничивается, таким образом, своей имманентностью человеческому самосознанию, а всегда остается чем-то *более высоким*. Это более высокое стоит, по Гегелю, выше, чем все абстрактные определения абсолюта, рассматриваемые в обычной рассудочной метафизике. Безусловно абсолютный дух в качестве актуально бесконечного самосознания достаточно конкретен, чтобы его можно было назвать также *абсо-*

лютной Личностью. Личностное отношение человека к абсолютной Личности не только возможно, но и необходимо, ибо вход в абсолют достигается и открывается лишь в высшей точке развития личности человека.

3) Конечный дух осознает свою метафизическую зависимость от абсолюта. Момент указания спекулятивным символом за свои пределы есть в мышлении абсолюта не что иное, как мышление об абсолюте (das Denken an das Absolute), и это мышление об абсолюте есть в отношении конечного духа через спекулятивный символ к абсолюту то, что характерно для *благоговения* (Andacht)[144]. Абсолютное же как предмет благоговения есть *святое*.

4) Конечный дух стремится к единению с абсолютом. Сотворение спекулятивного символа есть не что иное, как *деятельность культа*, который должен дать возможность святому засветиться в человеческом духе и тем самым освятить человеческий дух.

5) Проблема соотношения разума и *веры* также находит здесь принципиальное решение. Уже должно быть ясно, что здесь не может быть и речи ни о какой слепой вере, характерной для представления: никакое содержание не может быть здесь предметом веры, если оно не порождено собственной деятельностью спекулятивного разума и не дано в спекулятивном опыте. Это не есть также лишь непосредственная и уже поэтому лишь мнимая достоверность конечного сознания, ибо это последнее должно сначала заострить свое духовное зрение и поднять свой опыт до сферы спекулятивного, чтобы самому подняться на ступень абсолютного духа микроуровня и тем самым обрести достоверность и уверенность в отношении безусловно абсолютного духа. Через спекулятивный символ конечный дух *причащается* герметичному лишь-для-себя-само*откровению* безусловно абсолютного духа. Возникающее из этого абсолютное знание хотя и есть некоторый результат, опосредствованный спекулятивно–символическим культом, но все же представляет собой вместе с тем непосредственное присутствие безусловно абсолютного духа в человеческом самосознании. Опосредствованная таким образом непосредственность достоверности духа есть в абсолютном знании момент *веры*, просветленной спекулятивным символизмом.

---

[144] Ср.: *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. I. Leipzig, 1982. S. 64.

Учение Гегеля об абсолютном духе открывает, таким образом, совершенно новое – спекулятивно-символическое – измерение религиозности, которое, однако, во всяком случае лежит по ту сторону горизонта любого догматически связанного конфессионально-религиозного сознания. Было бы поэтому ошибкой считать Гегеля, скажем, христианским мыслителем. Спекулятивный символизм может быть по своему понятию лишь *сверх*- или, точнее, *над*конфессиональной установкой. Его собственная стихия есть свобода мыслящего духа. Это место, где человек не только теоретически и диалектически-беспредпосылочным образом развивает понятие абсолюта до понятия абсолютной Личности, но где он именно в пространстве позитивного разума доводит свою собственную личность до уровня спекулятивно-символической действительности этого понятия и тем самым действительно подключает ее к герметической сфере саморефлексии безусловно абсолютного духа, вступая при этом в личностное духовно-практическое отношение к абсолютной Личности.

3. Внутренняя ограниченность установки спекулятивного символизма. Возможный взгляд с позиции Шеллинга

Основной контраргумент

Шеллинг – а заодно и я вместе ним – мог бы здесь, однако, заметить, что Гегель в своем описании спекулятивного восхождения к абсолюту все же игнорирует одно принципиально важное обстоятельство.

Если бы упомянутые выше[145] вторая и третья ступень совпадали и достижение указанной вершины (2) означало бы вместе с тем и действительное вхождение безусловно абсолютного духа в человеческое сознание (3), то можно было бы и в самом деле утверждать, что *спекулятивный* символ как высший результат спекуляции есть то же самое, что и *действительный* мистический символ безусловно абсолютного духа. На это как раз и претендует гегелевская мистика умозрения. Однако следует заметить, что прорыв к третьей

[145] См. раздел «Основная интуиция спекулятивного символизма».

ступени отнюдь не может быть реализован столь же «автоматически», как обозначенный выше процесс спекулятивной возгонки сознания на первой и второй ступенях. А именно, далеко не самоочевидно, что посредством упомянутого обращения своего сознания человек достигает именно того пункта, где его сознание становится тождественным абсолютному самосознанию. Почему акт самосознания (переключения сознания на самого себя), к которому человек переходит на второй ступени спекуляции, обязательно должен уже метафизически совпадать именно с той самой единой реальностью, которую мы называем самосоотнесенностью абсолютного самосознания? Разве эта вершина человеческой личности действительно совпадает с вершиной абсолюта? В этом следует усомниться хотя бы исходя из следующих общих соображений.

a) То, до чего благодаря спекуляции человек может дойти в своем *я*, вовсе не есть та реальность, которая как безусловно абсолютный дух *пронизывает* и *охватывает* собой логическую идею, природу, мир и конечный дух, содержа их в себе в качестве действительно *снятых* моментов.

b) Это не есть и та реальность, которая свободно *полагает* эти моменты.

c) Спекуляция в принципе не может «автоматически» (с силой «магической» необходимости) вызывать вхождение безусловно абсолютного духа в конечный дух хотя бы уже потому, что безусловно абсолютный дух всегда остается реальностью совершенно *свободной*. Это в данном случае означает, что безусловно абсолютный дух всегда сохраняет свою свободу и в том, входить ему в человеческий дух или же воздержаться от такого вхождения. Это измерение в отношениях человека и абсолюта можно было бы назвать отношением «Я» и «Ты»[146]. Рассмотрим это измерение несколько подробнее.

Отношение человека и абсолюта как отношение «Я» и «Ты»

Безусловно абсолютный дух есть абсолютная Личность, существующая также «вне и независимо» от сознания человека. Когда эта Личность из сферы своей суверенной, *свободной* транс-

[146] Здесь определенный интерес представляет направление, заданное Мартином Бубером (*Buber M.* Ich und Du. Berlin, 1922).

цендентности посылает свое *обращение* к конечному духу, тогда она существует для последнего именно *в качестве* «Ты». Бытие абсолютного духа в качестве «Ты» есть не что иное, как форма его бытия *для* конечного духа, коль скоро последний отличается от первого. Однако на уровне спекулятивного символа это отличие больше нельзя игнорировать, ибо абсолютный дух несводим к его присутствию в конечном сознании. В противном случае мы имели бы «прорыв» без той реальности, которая к нам «прорывается», т.е. уже не прорыв в строгом смысле слова, а лишь некую плоскую, «ползучую» имманентность абсолюта в духе левых гегельянцев (то, что я в самом начале назвал *лягушачьей перспективой*).

1. «Ты» как таковое кажется ускользающим от всякого опредмечивающего познания. Но я не могу заставить абсолют возникнуть для меня в качестве «Ты» и чисто имманентным путем спекулятивно-логического мышления. «Ты» – это именно не я. Здесь снова всплывает определённый момент пред-ставления. Однако в данном случае этот момент имеет особый смысл: *не я представляю себе некоторое «Ты», а «Ты» представляет себя (представляется) мне*. И этот момент представления невозможно бесследно устранить через спекуляцию. Для того, чтобы абсолют предстал передо мной в качестве «Ты», я должен воспринять исходящее от самого же абсолюта и адресованное мне сообщение о самом себе. Это сообщение предполагает свободное обращение абсолюта к человеку, а это и есть именно та реальность, которую невозможно принудительным образом построить с помощью «естественной» магии спекуляции. Некто начинает существовать для меня в качестве «Ты» только тогда, когда он активно открывает себя мне. Эта деятельность самооткровения исходит не от меня, а от него, она направлена на меня в виде свободного обращения[147]. Одними только своими собственными силами я не могу познать в качестве «Ты» даже конечного субъекта, ибо это мое познание всегда предполагает не только мою собственную активность, но и активность этого субъекта. Чисто теоретические средства здесь принципиально недостаточны. Поэтому познание «Ты» есть не теоретический результат, но всегда оказывается некоторым *опытом*. Для меня этот опыт есть живое *событие*, состоящее в том, что ко мне приближается и прикасается некоторая другая духов-

[147] Ср.: *Франк С.Л.* Непостижимое // *Франк С.Л.* Соч. М., 1990. С. 469.

ная реальность и открывает себя мне. Это событие всегда есть для меня *подарок*, который делает мне другая личность в обращённом ко мне акте само***откровения***. Если же речь идет о высшей духовной реальности, выходящей за пределы моего конечного духа, то в таком случае приходится говорить о моменте *благодати*. Если уж безусловно абсолютный дух открывает себя поднявшемуся до уровня спекулятивного символа человеческому духу, то это откровение вовсе не является результатом теоретической дедукции. Спекулятивная возгонка конечного сознания в лучшем случае лишь расчищает то место, где *может*, но вовсе *не должна* разыграться метафизическая *история* самооткровения абсолюта. Ведь раскрывающееся здесь содержание – это сама свобода. Тот, Кто открывает (по выражению Гегеля – «манифестирует») себя, всегда остаётся Тем, Кто *может* открыть себя, и никогда не становится тем, кто *вынужден* это делать. Спекулятивной дедукции в духе Гегеля может быть подвергнута лишь какая-нибудь *абсолютно необходимая сущность* (спинозовская субстанция, чисто логическая идея и т.п., т.е. реальность, слепо, «непредмыслимым» образом перешедшая во внешнее существование), но не абсолютно свободный субъект всякого бытия, не Тот, Кто может быть (der Seinkönnende), а может и не быть, в том числе и не быть *для меня*.

Но если мы говорим, что спекулятивный символ есть лишь место, где *может* произойти событие откровения, то тем самым мы уже высказали и следующее: *место возможной встречи человека и абсолюта еще не есть сама эта встреча*. Это место можно делать сколь угодно «чистым» и «пустым», однако нисшествие в него абсолютного духа вовсе не становится от этого *необходимым*. Закон сообщающихся сосудов, который в виде символа так или иначе, видимо, предносился Экхарту, когда тот пытался выразить в языке одну из своих основных интуиций, выглядит слишком натуралистическим, чтобы его можно было распространять на поведение свободной духовной реальности. В соответствии с этим «законом» стоит только человеку очистить свое сознание от конечного содержания и сделать его открытым для содержания бесконечного (что, правда, и само по себе не так-то просто), как – ибо «природа» не терпит пустоты – абсолютный дух сразу же оказывается присутствующим в духе человека. Однако коль скоро речь идёт о Могущем быть, то для того, чтобы сохранить в силе сравнение с

законом сообщающихся сосудов, нам пришлось бы сделать допущение, что конечный дух *фактически* находится под постоянным метафизическим давлением направленного на него обращения, исходящего от абсолюта. Однако это всего лишь допущение, и речь в нем может идти только о предполагаемом факте такого давления, а не о его необходимости. Такое утверждение всегда поэтому остается сомнительным. Мы, правда, можем сказать, что абсолютный дух не только охватывает собой все, но и пронизывает собой все, что нам следует лишь актуализировать для нашего духа эту извечную имманентность абсолюта, что мы можем осуществить эту актуализацию нашими собственными силами и что наш собственный индивидуальный конечный дух на самом деле есть не что иное, как определенная форма наличного бытия абсолютного духа, и что поэтому нельзя абсолютизировать противопоставление конечного и абсолютного духа. Ведь мое собственное сознание тоже есть не что иное, как абсолютное «Я», существующее в качестве моего сознания. Или: я как конечный субъект на самом деле есть бесконечный субъект, свободно принявший форму моего конечного «я». Мое сознание есть лишь особая конечная точка зрения, с которой абсолютный дух созерцает универсум и которая полагается самим же абсолютным духом. Уже как конечное сознание я принадлежу абсолютному самосознанию. Более того: рефлексия моего сознания в себя (мое самосознание) также принадлежит абсолютному духу. И здесь в свою очередь становится сомнительным, можно ли считать отношение «Я» и «Ты» окончательной истиной, когда речь идет об отношении человека и абсолюта. Ведь отношение «Я» и «Ты» есть в конечном счете лишь особая форма самосоотнесенности абсолютного духа, т.е. отношения абсолютного «Я» к самому себе. И переход от конечного духа к этой более высокой ступени принципиально открыт. Однако и в этом переходе сохраняется важнейший момент отношения «Я» и «Ты», а именно: такое повышение сознания предполагает активность, исходящую из абсолютного полагающего центра и свободно направленную на конечное «я», причем эта активность как таковая не принадлежит конечному «я». Не следует забывать, что здесь речь идет о *свободной* имманентности конечному бесконечной реальности, которая всегда остается рефлектированной в себя и в конечном счете существует только для себя самой. Применяя намеченную здесь более диф-

ференцированную терминологию, можно было бы во избежание недоразумений сформулировать суть дела так: не я как конечный субъект совершаю метафизический переход к абсолютному духу, а абсолютный дух, положивший себя в качестве меня, совершает во мне и сквозь меня – делая эту свою форму прозрачной для себя – переход к самому себе как таковому; однако этот переход предполагает активное взаимодействие двух форм абсолютного духа – абсолютного духа как такового и абсолютного духа в качестве меня.

2. Здесь мы сталкиваемся еще с одной трудностью. Спрашивается, на что именно в человеческом духе направлено исходящее от абсолюта обращение и что именно затрагивается этим обращением? Не оказывается ли просветленное до уровня спекулятивного символа самосознание человека лишь неким метафизическим пространством, где абсолют обращается *лишь к самому себе*, ведя свой вечный разговор с самим собой? Способно ли человеческое самосознание как таковое улавливать что-либо из этого разговора? Иначе говоря: воспринимает ли абсолютный дух именно в качестве человеческого самосознания свои более высокие, чем это самосознание, формы, или же на всех уровнях господствует суровое иерархическое правило, в соответствии с которым *для абсолютного духа как такового прозрачны все его более низкие формы, тогда как для его более низких форм высшие ступени остаются невидимыми*? Или: если в состоянии повышенного сознания я подключаюсь к саморефлексии абсолюта, то может ли остаться хоть что-нибудь от этого более высокого содержания в моем духе, когда я возвращаюсь к обычному состоянию сознания? В нашем контексте напрашивается следующий ответ: абсолютное «Я» может существовать для более низких духовных форм только в качестве «Ты», но не в качестве «Я». Но это как раз и значило бы, что саморефлексия абсолюта для сознания человека принципиально недоступна, недоступна даже тогда, когда она реализуется в самом же человеческом самосознании! Однако последняя формулировка опять-таки не совсем адекватна.

3. Дело в том, что здесь мы наталкиваемся на вопрос: можно ли вообще мыслить самосознание просто как некое *место* для какого-либо содержания? Может ли происходить нечто в сфере самосознания и не быть при этом *для* самосознания? Ведь самосознание, по-видимому, устроено так, что «быть в сфере самосо-

знания» и «быть для самосознания» – это одно и то же. Поэтому высказывание, что самосознание может быть только местом для некоторого содержания, внутренне противоречиво, ибо оно фактически вместе с тем содержит в себе утверждение, что искомое содержание остается *по ту сторону* самосознания. Иначе говоря: самосознание, мыслимое *только* как место встречи человека с абсолютом, именно в силу этого «только» уже не может быть «местом» этой встречи.

Но можем ли мы в нашем контексте удовлетвориться одним лишь общим утверждением о том, что если нечто существует в самосознании, то оно уже тем самым существует и для самосознания? Идем дальше.

(1) Самосознание человека есть самосоотнесенность человеческого духа, т.е. отношение «я» – «я» в человеческом духе.

(2) Самосознание абсолюта есть отношение «Я» – «Я» в абсолютном духе.

(3) Самосознание человека есть не что иное, как абсолютное самосознание, свободно полагающее свое наличное бытие в качестве самосознания человека.

В этом последнем пункте необходимо дифференцировать следующие моменты.

a) Абсолютное «Я» *может* полагать себя в качестве «моего» самосознания, не открывая себя ему, т.е. так, что «я» не осознаю его присутствия во мне; оно есть во мне для себя, не будучи при этом для меня. Тогда я не осознаю и своего бытия в абсолютном «Я». Это – то, что К.Ф.Гёшель называет «объективным» бытием человека в Боге[148].

b) Абсолютное «Я» *может* полагать себя в качестве «моего» самосознания так, что оно открывает себя мне, давая мне осознать его присутствие во мне. *Только в этом случае можно в строгом смысле сказать, что абсолютное «Я» присутствует именно в моем самосознании.* Тогда – через это присутствие – я осознаю и свое бытие в абсолютном «Я». Этот момент К.Ф.Гёшель называет «субъективным» бытием человека в Боге.

---

[148] Трактат Гёшеля „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen…“, к которому я уже обращался выше, будет специально проанализирован во второй книге. О различии между «объективным» и «субъективным» бытием человека в Боге см., напр., S. 78.

с) Шеллинговское понятие Могущего быть как свободного субъекта всякого бытия на самом деле требует, чтобы говоря о присутствии абсолютного «Я» в «моем» самосознании (момент имманентности), «я» помнил о том, что абсолютное «Я» даже в «моем» самосознании всегда сохраняет свою самосоотнесенность (момент трансцендентности). Труднее же всего постичь то обстоятельство, что *самосоотнесенность абсолютного духа проходит здесь именно через самосоотнесенность «моего» конечного духа*.

Это значит во всяком случае, что момент трансцендентности абсолютного «Я» не исчезает даже в точке его совпадения с конечным «я». Выражаясь апофатически: на каком бы высоком уровне я ни замыкал круг своего сознания (акт самосознания), этот акт сам по себе в принципе никогда не может «автоматически» вести к тому, чтобы я подключался при этом и к абсолютному кругу бесконечного самосознания. Для реализации такого подключения «мой» акт самосознания должен содержать в себе нечто такое, что ему как таковому уже не принадлежит, а именно – собственную свободную активность безусловно абсолютного духа. Для-меня-бытие безусловно абсолютного духа полагается не мною. Абсолютное для-себя-бытие *может*, но вовсе *не должно* быть для меня.

Думаю, что именно исходя из этих соображений, а также учитывая описанный только что «отрицательный» результат усилий Гегеля по построению метафизики «позитивного» разума, Шеллинг и счел необходимым обратиться к «откровению». В этом смысле установку позднего Шеллинга следует понять как стремление выйти за пределы того самого спекулятивного разума, который – «через» Гегеля и самого же Шеллинга – приходит к наиболее последовательной реализации своих имманентных метафизических интенций, но как раз поэтому и наиболее явно проявляет свою несостоятельность перед лицом безжалостной бесконечности абсолютного духа.

Заключение

Итак, мы могли убедиться в том, что и у Гегеля, и у Шеллинга основной интуицией, определяющей их концепции абсолюта, является интуиция «истинно», или абсолютно, бесконечного. Разница, однако, состоит в том, что у Гегеля речь идет о бесконечном *бытии*, а у Шеллинга – о бесконечной *возможности* бытия, причем эту возможность Шеллинг понимает не как некую нереализованную потенциальность, а как *актуально* бесконечную свободу абсолюта по отношению ко всякому – в том числе и собственному – бытию. Мы видели также, что потребность представить абсолют как актуально бесконечное бытие приводит Гегеля к пониманию необходимости постичь его именно как абсолютный дух, оказывающийся в его системе «последней» истиной бытия. С точки зрения метафизического порядка вещей, определяемого диалектикой конечного и бесконечного, это «последнее» у самого же Гегеля выступает как абсолютное первоначало, отношение которого к своим моментам (логическая идея, природа, дух), есть уже не «переход», а «полагание», которое, однако, как указывает Шеллинг, теперь и надо осмыслить как именно свободный метафизический акт, совершаемый абсолютом, чего Гегель, по крайней мере в явной форме, не делает. И все же если свести воедино все те основные ходы мысли и заявления Гегеля, в которых выражается его стремление представить в качестве первой метафизической реальности именно абсолютный дух, то оказывается, что выстраивающаяся в таком случае структура абсолютного духа *формально* совпадает со схемой, детально и виртуозно разработанной Шеллингом. Однако, как было показано, у Шеллинга эта схема действительно – и причем продуктивно – работает, а у Гегеля – нет. Беспомощность и ущербность артикулированной Гегелем системы понятий об абсолюте особенно хорошо видна в проведенном в данной книге сравнении описываемых Гегелем и Шеллингом моментов абсолютного духа по трем «метафизическим позициям»: «до» полагания инобытия, в инобытии и «после» полагания инобытия. Схема эта, однако, во всяком случае требует, чтобы прежде всего была решена одна фундаментальная проблема, с которой гегелевская система в явной форме не сталкивается только потому, что на самом деле «не дорастает» до нее. Проблема эта состоит в том, что для того,

чтобы изобразить абсолют как *триединство*, необходимо помимо прочего показать, что его «третий» момент (дух) есть не просто «синтез» первых двух моментов (ибо в таком случае мы получили бы не триединство, а «двуединство»), а некоторая реальность, обладающая *собственным наличным бытием*, которое можно было бы фиксировать *наряду* с наличным бытием двух первых моментов абсолютного духа. Используя музыкальную терминологию, задачу можно сформулировать так: чтобы философскими средствами изобразить абсолютный дух как Божественную Троицу, надо выстроить не двухголосную, а трехголосную смысловую полифонию. Именно в этом и состоит для Шеллинга «искусство мысли» об абсолюте. Мы видели, однако, что Шеллинг хотя и действительно «фиксирует для себя» третий момент абсолютного духа как таковой (без чего все его дальнейшие построения были бы попросту невозможны), но все же так и не дает достаточно убедительного обоснования этой логической операции. Не сталкиваемся ли мы уже здесь с некой принципиальной границей умозрительного познания бесконечного? Любопытно отметить, что от такой насильственной «фиксации» ускользает именно духовная ипостась абсолюта, т.е. как раз тот его аспект, в котором «олицетворяется» его актуально бесконечная власть над бытием, т.е. его свобода как таковая. Поэтому более явно ограниченность умозрения просматривается в свете шеллинговского учения о Могущем быть как абсолютно свободном Субъекте, познать Которого мы можем лишь тогда и в той мере, когда и в какой мере Он Сам этого «захочет». Поэтому Шеллинг и приходит к убеждению в том, что в познании абсолюта нам не обойтись без «откровения».

Но не покидаем ли мы здесь почву философии как таковой? Почему Шеллинг все же считает оправданным говорить не просто об «откровении», а именно о «*философии* откровения»? Как соотносится эта последняя с гегелевской мистикой умозрения, претендующей, как мы видели, на статус особого рода духовной практики, в ходе которой в человеческом духе сотворяется живой образ абсолюта, через который конечный дух причащается духу абсолютному? Эти вопросы уже ведут за пределы общеметафизической тематики, которой посвящена предлагаемая книга, ибо в отношении Шеллинга она, как было сказано в начале, ограничивается анализом априорно-умозрительной части его «позитив-

ной» философии, в принципе не выходящей за пределы того, что Гегель называет «спекулятивным», или «позитивным», разумом. «Апостериорную» часть «позитивной» философии Шеллинга я предполагаю рассмотреть во второй книге, где планируется провести сравнение концепций Гегеля и позднего Шеллинга прежде всего по следующим основаниям: (1) отношение к традиции немецкой философской мистики (продолжение темы, фактически уже начатой в разделе о спекулятивном символизме); (2) соотношение «умозрения» и «откровения» в познании абсолюта; (3) место мира и человека в структуре абсолюта; (4) отношение к религиозным текстам (прежде всего библейским); (5) моменты конфессиональной и неконфессиональной религиозности.

Научное издание

Кричевский Андрей Владимирович

Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга

Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН

В авторской редакции

Художник *Н.Е. Кожинова*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 16.06.09.
Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 10,95. Тираж 500 экз. Заказ № 026.
Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор автора
Компьютерная верстка *Ю.А. Аношиной*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru