

Российская Академия Наук  
Институт философии

**Андрей Кричевский**

**АБСОЛЮТНЫЙ ДУХ**

**СКВОЗЬ**

**лики триединства**

**Сравнительный анализ  
философско-теологических концепций  
Гегеля и позднего Шеллинга**

Москва

2011

УДК 14  
ББК 87.3  
К 82

### В авторской редакции

#### Рецензенты

доктор филос. наук *А.Л. Доброхотов*  
доктор филос. наук *Н.В. Мотрошилова*

К 82      **Кричевский А.В.** Абсолютный дух сквозь лики триединства: Сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга [Текст] /А.В. Кричевский; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 237 с.; 20 см. –500 экз. – ISBN 978-5-9540-0184-6.

Книга представляет собой продолжение исследования, основные общеметафизические аспекты которого были проработаны в монографии автора «Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга» (М.: ИФ РАН, 2009). В предлагаемой теперь вниманию читателя новой индивидуальной монографии автор видит свою задачу в том, чтобы провести сравнение концепций Гегеля и позднего Шеллинга прежде всего по следующим основаниям: (1) соотношение диалектики понятия и метафизики свободы в контексте учения о триединстве абсолютного духа; (2) отношение к традиции немецкой философской мистики (продолжение темы, фактически уже начатой в разделе первой книги, посвященном анализу установки спекулятивного символизма); (3) место мира и человека в структуре абсолюта.

Для философов, теологов и всех тех, кого интересуют фундаментальные проблемы метафизики и надконфессионального умопостроительного богословия.

ISBN 978-5-9540-0184-6

© Кричевский А.В., 2011  
© ИФ РАН, 2011

## Оглавление

Введение .....	5
<b>I. Диалектика понятия и метафизика свободы абсолютного духа .....</b>	<b>10</b>
1. Еще раз о бытии, о трех Сущих и едином Сверхсущем .....	10
2. О соотношении гегелевской диалектики понятий логической идеи, природы и абсолютного духа с диалектикой «единого» и «многого» у Платона и ноологией Аристотеля .....	27
«Единое “одно” притяжения» как логико-метафизический образ абсолюта в концепции Гегеля .....	28
Абсолютный дух и Первоединое Платона .....	33
Абсолютный дух и Нус Аристотеля .....	53
<b>II. Дальнейший поиск самодостаточного в смысловом отношении понятия абсолюта .....</b>	<b>69</b>
1. Работа Шеллинга «Изложение философского эмпиризма» как введение в «философию откровения» .....	69
2. О понятии «вечной теогонии» .....	168
3. Шеллинговская «другая дедукция принципов позитивной философии» .....	173
<b>III. Спекулятивно-символическая диалектика прорыва конечного духа к абсолюту .....</b>	<b>185</b>
1. Мистика умозрения по Гегелю: Экхарт, Гегель и Гёшель .....	185
2. Гегелевское переосмысление онтологического аргумента .....	211
3. Место человека в структуре абсолюта по Шеллингу .....	220
Заключение .....	233



## Введение

Эта книга – прежде всего историко-философская\*. Однако анализируемые здесь тексты и ходы мысли особого рода. Это прежде всего философские размышления Гегеля и позднего Шеллинга об абсолюте. Мы, таким образом, имеем здесь дело с *метафизикой*, ибо она и есть не что иное, как искусство философского мышления об абсолюте. Но когда метафизика поднимается на уровень, где понятие абсолюта конкретизируется до понятия абсолютной Личности, она перерастает в *богословие*. Именно это происходит и у Гегеля, и у Шеллинга, когда они делают предмет своего размышления абсолютный дух. Перестает ли в таком случае метафизика быть философией? Совсем не обязательно. Она остается таковой, если только она не покидает почвы *умозрения* и не ставит себя в зависимость от тех или иных конфессиональных представлений об абсолюте. У Гегеля такая зависимость практически отсутствует. Мало того, гегелевская философия религии всерьез развивает установку на преодоление всякой конфессиональной религиозности<sup>1</sup>. С поздним Шеллингом дело обстоит сложнее, ибо в его случае такая зависимость налицо. Однако нельзя сказать, что она пронизывает его «философию откровения» целиком. Его общие логико-метафизические построения даже тогда, когда он доводит их до такого уровня, где в явной форме начинаются рассуждения не только о триединстве абсолютного духа как абсолютной Личности, но и об «Отце», «Сыне» и «Духе» как ипостасях Троицы, сохраняют и свой собственно философский смысл. Здесь, например, как бы подвергаются спекулятивно-диалектической возгонке и становятся средством создания философского портрета абсолюта как «совершенного духа» такие фундаментальные философские категории, как «единое», «субстанция», «субъект» и «объект», «бытие» и «ничто», «сущность», «сущее» и «сверхсущее», «можеествование»,

\* Книга написана 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.

<sup>1</sup> Основные аспекты понятия умозрительного богословия проанализированы, напр., в моей статье: *Кричевский А.В.* Учение Гегеля об абсолютном духе как спекулятивная теология // *Вопр. философии.* 1993. № 5. С. 161–172.

«материя» и «дух», «возможность» и «действительность», «необходимость» и «свобода», «причинность» и «свободная причина», «потенция» и «акт», «воля» и «воление». Более того, у Шеллинга получается так, что именно в контексте учения об абсолютном духе эти категории обретают свой высший философский смысл. Например, высшее бытие, или бытие в его абсолютном смысле, есть, по Шеллингу, не что иное, как сверхбытие абсолютного духа. Точно так же дело обстоит и у Гегеля, у которого вообще вся философская система в конечном счете оказывается синтетической тотальностью понятий об абсолютном духе. Надконфессиональное измерение сохраняется и на уровне личностного понимания абсолюта, причем не только у Гегеля, но и у Шеллинга. Находясь именно в этом измерении, мы имеем дело не просто с сочетанием философии и богословия, а с особой – единой, целостной и в определенном смысле суверенной – дисциплиной духа, а именно: с собственно *философским богословием*, сферой которого является *спекулятивное мышление, в принципе не зависящее от религиозного представления*. На этом уровне Шеллинга мало беспокоит вопрос о том, насколько его концепция укладывается в рамки христианской догматики, хотя развиваемые здесь интуиции не без оснований могут показаться важными и конфессиональному теологу.

Предлагаемая вниманию читателя работа является продолжением исследования, начатого в моей первой книге<sup>2</sup>, и опирается на некоторые достигнутые там принципиально важные результаты. Они состоят прежде всего в следующем. *Во-первых*, была показана роль интуиции актуальной бесконечности в обеих концепциях. Разница между Гегелем и Шеллингом здесь заключается в том, что у первого речь идет об актуально бесконечном *бытии*, а у второго – об актуально бесконечном *можествовании*. *Во-вторых*, мне пришлось убедиться в том, что гегелевская схема «идея – природа – дух», если понимать ее линейно, т. е. как переход от первого момента ко второму и, наконец, к третьему, перестает работать сразу же, как только мы пытаемся – причем вслед за самим же Гегелем – осмыслить абсолютный дух как первую метафизическую реальность, полагающую идею, природу и дух как свои моменты. Подход Шеллинга, утверждающего изначальное – метафизически

<sup>2</sup> Кричевский А.В. Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. М.: ИФ РАН, 2009.

независимое от действительного инобытия – триединство абсолютного духа, оказывается гораздо более плодотворным, открывая возможность *нелинейного* описания строения абсолютного духа и полагаемой им действительности, которое больше соответствует сути дела. В-*третьих*, было показано, каким образом на этом пути Шеллинг дает «раскладку» метафизического статуса всех трех форм абсолютного духа по трем позициям: «до» полагания инобытия (позиция I), «в» инобытия (позиция II) и «после» снятия инобытия (позиция III). Показано также, почему гегелевская система такой раскладки не выдерживает. Принципиально важный момент состоит здесь в том, что в концепции Шеллинга все метафизические позиции – причем каждая по-своему – *укоренены в вечности и потому в определенном смысле сосуществуют*, что позволяет не только говорить об их *соотношении*, но и понять это соотношение как действительное метафизическое *взаимодействие*. В этой связи, в-*четвертых*, рассмотрено особое значение второй позиции, в которой абсолютный дух полагает *экстремальное инобытие* своих форм. Показано, что в шеллинговской концепции это инобытие точно так же трансцендентно миру, как и изначальное бытие форм абсолютного духа в первой позиции или их для-себя-бытие, локализованное в третьей позиции. В-*пятых*, в ходе имманентного анализа описываемой поздним Шеллингом структуры абсолютного духа был обоснован – уже выходящий за пределы шеллинговской концепции – тезис о том, что во второй позиции обращенные в свою противоположность формы абсолютного духа оказываются в *перевернуто зеркальном* соотношении с изначальными формами первой позиции. Они как бы отражаются друг в друге. Более того, было введено понятие *четвертой* метафизической позиции и выдвинут тезис о том, что в анализируемом контексте окончательными и поистине «вечными» (вечно полагаемыми абсолютным духом) метафизическими позициями являются только отражающиеся друг в друге позиции III и IV, в каждой из которых имеет место для-себя-бытие форм абсолютного духа. Такое отражение имеет особый метафизический смысл: здесь реализуется макрометафизический аспект *представления* как формы самозерцания абсолютного духа. Кроме того, в-*шестых*, было выявлено значение основных интуиций немецкой философской мистики для адекватного понимания диалектики конечного и бесконечного

духа, а также введено понятие метафизического прорыва *макро-*уровня. Последнее помимо прочего дает возможность адекватно осмыслить локализованный в третьей позиции «результат» описываемого Шеллингом «теогонического процесса», а также понять каждый из описываемых им Ликов Троицы в качестве метафизического символа Троицы в целом, из которой абсолютный дух как таковой опять-таки в определенном смысле «ускользает», ибо он у Шеллинга во всяком случае не сводится ни к ней, ни даже к тому единству трех своих имманентных форм, которое имеет место уже в первой позиции.

Что касается проблематики, которой посвящена настоящая книга, то прежде всего отмечу следующее. Поскольку *основные метафизические идеи и интуиции позднего Шеллинга* чрезвычайно важны для адекватного понимания его концепции позитивной философии в целом и, в частности, его подхода к построению философии «откровения» как таковой, я счел необходимым сосредоточить внимание прежде всего на их дальнейшем анализе. Для того, чтобы более отчетливо уяснить – изначально парадоксальное – шеллинговское понятие абсолютного духа как абсолютно свободного субъекта всякого, в том числе и своего собственного, бытия, мне пришлось рассмотреть активно работающую в его концепции диалектику понятий бытия, сущего и сверхсущего, а также сопоставить ее с учением Платона о Едином, с аристотелевским учением о самоотнесенном мышлении и с рассуждениями Николая Кузанского о «неинном». В этом же контексте я подробно анализирую – до сих пор не переведенную на русский язык – работу Шеллинга «Изложение философского эмпиризма», которая была им задумана именно как введение в позитивную философию. При этом я показываю, в каких пунктах эта работа и в самом деле может служить таким введением, а в каких нет. Многие развиваемые здесь интуиции я сопоставляю с соответствующими ходами мысли зрелой концепции позитивной философии, представленной в шеллинговских лекциях по «философии откровения», что, на мой взгляд, позволяет проследить развитие ряда фундаментальных для этой концепции идей и лучше понять их. Далее. Говоря о месте человека в универсуме, необходимо отметить следующее. Конечный дух, по Шеллингу, конституируется не чем иным, как определенным соотношением форм абсолютного духа, складыва-

ющимся в ходе мирового процесса. Поэтому не только у Гегеля, но и у Шеллинга на самом деле получается так, что наличное бытие абсолютного духа, имеющее место в «результате» того, что конечный дух на определенном уровне развития человеческого сознания снимает свою конечность, может быть адекватно осмыслено только в контексте немецкой философской мистики, а именно – как тот самый метафизический «прорыв» *микроуровня*, интуитивное представление о котором в неявной форме присутствует и активно работает в описываемой Гегелем спекулятивно-мистической диалектике конечного и бесконечного духа. (Анализируя эту диалектику, я помимо прочего буду обращаться к некоторым весьма показательным рассуждениям старогегельянца К. Гёшеля.) Если же говорить о том «результате», который у Шеллинга имеет место в экстремальной третьей позиции, куда – на уровне универсума в целом – как бы «впадает» шеллинговский поток мирового теогонического процесса, то следует иметь в виду, что форма результата в данном случае обусловлена как раз тем, что здесь налицо не что иное, как метафизический «прорыв» *макроуровня*. Что это значит более конкретно, внимательный читатель увидит ниже.

## I. ДИАЛЕКТИКА ПОНЯТИЯ И МЕТАФИЗИКА СВОБОДЫ АБСОЛЮТНОГО ДУХА

### 1. Еще раз о бытии, о трех Сущих и едином Сверхсущем

В первой книге я уже говорил о том, что выражение «сущий» в строгом смысле слова применимо лишь к абсолютному субъекту бытия, т. е. к абсолютному духу как таковому (то же относится ко всем употребляемым в данном контексте субстантивированным действительным причастиям настоящего времени, таким, например, как «мыслящий» «могущий», «волящий», «творящий» и проч.)<sup>3</sup>. Именно поэтому, рассуждая не просто о формах абсолютного духа как таковых, а о самом абсолютном духе, принимающем эти формы, правильнее употреблять не выражения «в-себе-бытие» (= «чистое можествование»), «для-себя-бытие» (= «чистое бытие») и «у-себя-бытие» (= «чистое можествование как таковое»), и даже не «в-себе-сущее» (= «могущее быть»), «для-себя-сущее» (= «чисто сущее») и «у-себя-сущее» («могущее быть как таковое») (среднего рода), а «в-себе-сущий дух» (= «в-себе-Сущий» = «Могущий быть»), «для-себя-сущий дух» (= «для-себя-Сущий» = «чисто Сущий») и «у-себя-сущий дух» (= «у-себя-Сущий» = «Могущий быть как таковой»). При этом если опять-таки принять во внимание рассуждения Шеллинга о «бытии в качестве чего-либо или кого-либо» как о свободном присутствии Творца в создаваемом им определенном бытии, то еще точнее было бы говорить об абсолютном духе, сущем в качестве в-себе-сущего духа (= облачаю-

---

<sup>3</sup> См. напр.: *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 109.

шем себя в свою первую форму), для-себя-сущего духа (= облачающем себя в свою вторую форму) и у-себя-сущего духа (= облачающем себя в свою третью форму).

Однако в описанной в первой книге<sup>4</sup> финальной метафизической позиции III – и, соответственно, в зеркальной по отношению к ней позиции IV<sup>5</sup> – дело обстоит сложнее. Ведь здесь, как мы видели, имеет место – опосредованная полной реализацией теогонического процесса – рефлексия трех форм **бытия** абсолютного духа в себя, в силу чего они, как говорит Шеллинг, гипостазированы и становятся тремя «действительными» божественными Личностями, каждая из которых обладает своим собственным для-себя-бытием. Иными словами: в третьей и четвертой позициях чисто потенциальное, или «сущностное», *бытие* абсолютного духа (его первая форма как таковая) предстает как его для-себя-*сущая* потенциальность (= персонифицированная первая форма), его чисто актуальное *бытие* (вторая форма как таковая) – как его для-себя-*сущая* действительность (= персонифицированная вторая форма), а его собственно духовное *бытие* (третья форма как таковая) – как утверждаемое им для-себя-*сущее* единство можествования и чисто актуального бытия (= персонифицированная третья форма). Поэтому здесь приходится говорить уже не просто о бытии в трех его формах, а о Сущем, а точнее – о **трех Сущих** как личностных ипостасях Троицы. Трудность состоит в том, чтобы не упустить из виду различие между этими тремя Сущими и абсолютным духом как абсолютным Сущим. В контексте этого различия об абсолютном духе было бы правильнее говорить как о **Сверхсущем**. При этом присутствие Сверхсущего в каждом из этих трех Сущих должно быть осмыслено как – упомянутый уже в первой книге<sup>6</sup> – метафизический прорыв «макроуровня».

Далее. Важно обратить внимание на то, что понятие Сверхсущего вырастает из самой диалектики бытия и Сущего. Дело в том, что по отношению к своему *бытию* Сущее обладает определенным *сверхбытием*, в силу которого оно метафизически *дистанцируется* по отношению к своему бытию и есть не про-

<sup>4</sup> Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 81 и далее, 101–108, 124–127, 154–155.

<sup>5</sup> Там же. С. 153, 177–183.

<sup>6</sup> Там же. С. 182.

сто это бытие, не отождествляется с ним, не растворяется в нем, а утверждает себя именно в качестве *субъекта* этого бытия, в качестве *Того, Кто*, собственно, в этом бытии *есть*.

Теперь мы подходим к важному моменту нашего рассуждения, логическая структура которого аналогична описанной в первой книге<sup>7</sup> диалектике снятия потенциальной бесконечности в бесконечности актуальной. Дело в том, что коль скоро Сущее как субъект бытия обладает по отношению к этому бытию сверхбытием, опираясь на которое оно оказывается способным воспарить над этим бытием и выступить по отношению к нему как Сверхсущее, то возникает вопрос о том, как же Сверхсущее соотносится с самим своим сверхбытием. Если оно тождественно ему, то *по отношению к нему* оно не может быть Сверхсущим. Но тогда мы имеем здесь дело с голым сверхбытием и ничем больше. Такое лишенное какой бы то ни было дистанции по отношению к себе самому сверхбытие хотя и давало бы Сущему свободу по отношению к его бытию, но само по себе, как сверхбытие, оно не было бы бытием *свободным*. Иными словами, в сверхбытии не было бы никакого Сущего, т. е. в данном случае – Сверхсущего. Если же мы хотим уловить Сущее, свободно присутствующее также и в своем сверхбытии, то нам придется допустить наличие определенной дистанции также между ним и его сверхбытием. Причем именно в том случае, когда речь идет не просто о субъекте бытия, а об *абсолютно бесконечном* Субъекте бытия, который именно в силу этой своей бесконечности должен быть осмыслен как субъект *всякого* бытия, такое допущение оказывается необходимым. Что же это значит – быть субъектом всякого бытия? А это значит быть также и субъектом своего собственного бытия, причем опять-таки во всеобъемлющем смысле, т. е. не исключая и свое *сверхбытие*, т. е. *выступать в качестве Сверхсущего также и по отношению к собственному сверхбытию*. Только тогда можно утверждать, что и в сверхбытии опять-таки присутствует нечто его превосходящее, а точнее – Некто его превосходящий, а именно – Сверхсущий, и только в этом случае само сверхбытие как таковое может быть осмыслено как бытие свободное. На первый взгляд мы впадаем здесь в дурную бесконечность: если Сущее, присутствующее в бытии, вместе с тем дистанцируется от него и выступает по отношению к нему как

---

<sup>7</sup> Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 76.

Сверхсущее, то оно имеет также и некоторое особое бытие, отличное от этого бытия, а именно – сверхбытие; в этом сверхбытии, коль скоро и оно должно быть осмыслено как бытие не слепое, а свободное, мы снова вынуждены выделить Сущее, которое присутствует в нем и вместе с тем опять-таки обладает по отношению к нему сверхбытием (это уже сверхбытие по отношению к своему сверхбытию, или сверхбытие второго порядка) и т. д. до бесконечности. Однако эта дурная бесконечность означала бы всего лишь то, что мы пока еще не понимаем, что такое обладать *сверхбытием по отношению к своему сверхбытию*, т. е. быть Сверхсущим также и по отношению к себе самому как Сверхсущему, т. е. не можем постичь логико-метафизическую *самосоотнесенность сверхбытия Сверхсущего*. На самом же деле эта дурная бесконечность снимается особым диалектико-логическим ходом, состоящим в усмотрении того, что если мыслить субъективность Сущего как актуально бесконечную и тем самым принципиально *всеобъемлющую*, то придется допустить, что эта субъективность распространяется на все, в том числе и на саму себя, т. е. распространяется на всякое бытие Сущего, в том числе и на его бытие Сверхсущим по отношению ко всему без исключения, в том числе и по отношению к самому себе как Сверхсущему, а это значило бы, что она распространяется на бытие Сверхсущим *как таковое*. Но это, далее, помимо прочего означало бы, что здесь уже нет никакого *сверхбытия*, которое не было бы пронизано, просвечено свободным присутствием Сверхсущего. Характерная для актуальной бесконечности диалектика самосоотнесенности выражается в данном случае через парадоксальное *понятие Сверхсущего, сверхбытие которого распространяется на него же самого, Сверхсущего, парящего над собой*<sup>8</sup>. В этом смысле абсолютный дух выступает как Сверхсущий, который не растворяется даже в своем собственном сверхбытии, а остается Сверхсущим также и в нем, в чем и состоит его бытие

<sup>8</sup> Лишь после того, как я написал выделенное курсивом выражение, я понял, что оно двусмысленно, причем двусмысленность эта на самом деле как раз адекватно выражает его смысл: здесь высказано, во-первых, то, что Сверхсущее, сверхбытие которого распространяется на него самого, есть не что иное, как Сверхсущее, парящее над собой, а во-вторых – то, что сверхбытие этого Сверхсущего распространяется на него даже как на парящего над собой, т. е. что *это Сверхсущее возвышается даже над своей дистанцированностью по отношению к самому себе*. Об этом как раз и пойдет речь в дальнейшем.

Сверхсущим, которое, как мы уже видели, есть уже нечто принципиально большее, чем просто *сверхбытие*, ибо – вне диалектики самосоотнесенности – последнее может мыслиться и без присутствия в нем реальности, свободной по отношению к нему. Итак, мы приходим к понятию Сверхсущего, воспаряющего надо всем, в том числе и над своим бытием в качестве Сверхсущего как такового. В этом смысле его дистанция по отношению к своему же собственному бытию Сверхсущим актуально бесконечна. Но вместе с тем именно это означает также, что Сверхсущий по отношению к своему бытию Сверхсущим опять-таки остается не кем иным, как... Сверхсущим. Парадокс состоит здесь в том, что актуально бесконечная дистанцированность абсолютного духа по отношению к самому себе оборачивается его полным (без ускользающего в дурную бесконечность остатка) совпадением с самим собой<sup>9</sup>. Но не значит ли это, что Сверхсущий на самом деле все же так и не может дистанцироваться от себя как Сверхсущего? Во всяком случае следует признать, что дистанцированность эта носит особый характер, определяемый, как мы видели, диалектикой самосоотнесенности. Это – дистанцированность (= трансцендентность) по отношению ко всему, в том числе и по отношению к самой же этой дистанцированности (трансцендентность трансцендентности), а значит, вместе с тем и присутствие (имманентность). Здесь превосходится, трансцендируется, не просто *какое-либо* сверхбытие первого, второго, третьего порядка и т. д., а сверхбытие *любого порядка*. Потенциальная бесконечность перехода от одного порядка сверхбытия к другому, все более высокому, замыкается в актуально бесконечный круг смысловой и метафизической самосоотнесенности абсолютного Сущего. Это как раз и значит, что абсолютный дух возвышается и над своим сверхбытием *как таковым*. Поэтому мы можем сказать, что абсолютный дух не просто *есть* сверхбытие, а *обладает* им, т. е. имеет над ним *власть*.

Итак, получается, что в Сверхсущем присутствуют три момента. Это, во-первых, момент актуального бытия как метафизического совпадения с самим собой, во-вторых, момент сущностного бытия, т. е. бытия Сущим как способности дистанцироваться от всякого бытия, и в-третьих – момент бытия Сверхсущим, кото-

<sup>9</sup> Гегель сказал бы, что именно это совпадение воспаряющего над собой Сверхсущего с самим собой и есть момент его *бытия*.

рый на самом деле есть не что иное, как фиксированный для себя синтез первых двух моментов. В самом деле. Сверхсущий – это актуально бесконечный Сущий, т. е. Тот, Кто есть Сущий по отношению ко всякому бытию, в том числе и к бытию как Сущим, так и Сверхсущим. Но быть Сущим (т. е. реализовывать второй момент) по отношению к самому себе как Сущему означает дистанцироваться от самого себя как Сущего, от своего сущностного бытия, т. е. превосходить свою трансцендентность по отношению к актуальному бытию. Иными словами, это означает не что иное, как вступать в актуальное бытие (т. е. реализовывать первый момент). Но ведь мы только что говорили, что актуальное бытие есть совпадение с самим собой. Как же мы можем, спросит читатель, говорить о таком совпадении, если здесь Сущий, напротив, дистанцируется от себя как Сущего? Однако это совпадение имеет место как раз в силу того, что Сущий, дистанцируясь от себя как от Сущего, тем самым – единым актом – утверждает себя в качестве Сущего по отношению к самому себе как Сущему, а значит, в самом этом самопревосхождении Он *совпадает с собой*, т. е. реализует первый момент.

Уже само это совпадение с собой в дистанцировании от себя есть то, в чем – не только у Шеллинга, но и у Гегеля тоже – состоит жизнь духа<sup>10</sup>. Кроме того, если окажется, что каждый из описанных моментов в себе самом опять-таки представляет собой тотальность всех трех, то это, по логике Шеллинга, также будет свидетельствовать об их духовном характере<sup>11</sup>. Но так оно и получается. Пока что обратим внимание хотя бы на следующее. (1) Актуальное *бытие* само по себе есть не свое собственное бытие, а бытие Сущего, присутствующего в нем. Здесь, таким образом, налицо, во-первых, бытие, во-вторых, Сущий, и в третьих, их синтез, реализованный «под знаком» бытия. (2) Сущий, возвышающийся над актуальным бытием, имеет свое собственное, сущностное бытие, которое *по отношению к этому актуальному бытию* хотя и есть бытие потенциальное, или можествование быть, но *в себе самом* есть не что иное, как актуальное бытие Сущего в качестве Могущего быть. Здесь опять-таки мы имеем в одном моменте как актуальное бытие, так и Сущего, а тем самым также и син-

<sup>10</sup> См. напр.: Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1975–1977. Т. 2. С. 248.

<sup>11</sup> См. напр.: Schelling F.W.J. Sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg 1856–1861. Zweite Abteilung. Bd. 1–4 (далее – SW<sub>2</sub>). Bd. 3. S. 239.

тез бытия и Сущего, реализованный «под знаком» множествования. (3) Сущий как таковой есть, как мы уже видели, совпадение с собой (актуальное бытие) в дистанцировании от себя (в бытии Сущим по отношению к самому себе). Здесь снова налицо и актуальное бытие, и сам Сущий, а также их синтез, но уже реализованный «под знаком» Сущего как такового, т. е. Сущего, постигаемого в качестве абсолютного субъекта как бытия, так и множествования.

Здесь мы можем заметить, что понятие Сверхсущего как бы испаряется из нашего рассуждения. Точнее: оно воспаряет, возвышается над ним, ускользает из поля нашего умозрения, демонстрируя, однако, тем самым основную черту поведения Того, о Ком мы здесь пытаемся рассуждать, и выступая тем самым в качестве оживающего в диалектике понятий смыслового *символа действительного Сверхсущего*.

В силу вышесказанного Сверхсущий – это на самом деле просто *Сущий*, исчерпывающим образом реализованный *как таковой*. Здесь вроде бы уже напрашивается аналогия с шеллинговской третьей формой абсолютного духа, для которой Шеллинг тоже не вводит третьего термина, говоря о могущем быть, чисто сущем и *могущем быть как таковом*. В этом контексте можно утверждать, что Сущий как таковой и есть Могущий быть как таковой. При этом следует отдавать себе отчет в том, что *непривязанность* актуально бесконечного духа к его формам, т. е. его *абсолютность* по отношению к ним, распространяется и на его третью форму. Поэтому подобно тому, как мы проводим – с трудом поддающееся вербализации – различие между Могущим быть как таковым (третьей формой абсолютного духа) и абсолютным Могущим быть (Тем, Кого мы в первой книге назвали «Алефом»), точно так же следует помнить о различии между Сущим как таковым и абсолютным Сущим, совпадающим с «Алефом». Именно в направлении этого абсолютного Сущего и ускользнуло от нас понятие Сверхсущего. В принципе мы имеем право сказать, что Сверхсущий – это и есть «Алеф», в конечном счете именно Он есть абсолютный – и тем самым самосоотнесенный – Могущий быть, который поэтому выступает как *действительно* Могущий быть как таковой. Ведь мы же с Шеллингом знаем, что множествование Могущего быть как такового, т. е. Могущего быть, фиксированного в рамках третьей формы, еще не абсолютно, ибо оно не распространяется на его собственное бытие Могущим быть, так что он, в отличие от абсолютного Могущего быть, еще не есть *Могущий быть Могущим быть*.

Поэтому в окончательном смысле именно абсолютный Могущий быть есть Тот, Кого мы имеем право назвать Могущим быть как таковым. В этом смысле, используя гегелевскую риторику, можно было бы сказать, что Сверхсущий как *абсолютный* Могущий быть есть «для-себя-сущая истина» Могущего быть *как такового*, свободно палящая над всеми тремя формами жизни абсолютного духа.

► Абсолютный Могущий быть есть та самая «актуально бесконечная мощь», которую Николай Кузанский называет также *неиным*<sup>12</sup>. Следует заметить, что в контексте описываемой нами диалектики бытия и (Сверх)сущего последнее и в самом деле выступает по отношению к бытию как *неиное*<sup>13</sup>. Итак, что же такое неиное? Чтобы ответить на этот вопрос, следует принять во внимание следующее. Диалектика неиного есть опять-таки не что иное, как уже описанная выше диалектика самосоотнесенности, определяемая логической структурой актуальной бесконечности. В трактате Николая Кузанского «О неином» это показано доста-

---

<sup>12</sup> Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1979–1980. Т. 2. С. 198. Выражения «неиное» и «актуально бесконечная мощь» обозначают у Кузанского одну и ту же реальность. Почему? Объяснение, приведенное здесь же, гласит: «...мощь, объединенная и менее связанная с иным, бывает более сильной. Если же она является совершенно неиным, она будет бесконечной» (с. 199). Думаю, такое объяснение нельзя считать удовлетворительным, ибо утверждение о том, что *если* мощь есть неиное, то *тогда* она – актуально – бесконечна, отнюдь не равносильно утверждению о том, что *неиное есть то же самое, что и актуально бесконечная мощь*. Поскольку у Кузанского именно неиное есть – единая и единственная – актуально бесконечная реальность, то первое утверждение фактически сводится к тавтологичному высказыванию: «Если мощь есть актуально бесконечная реальность, то тогда она... актуально бесконечна», – бесполезность которого уже бросается в глаза. В лучшем случае отсюда можно выжать следующее утверждение: «Мощь может быть актуально бесконечной лишь в том случае, если она совпадает с неиным, ибо актуальная бесконечность есть определение, которым обладает только неиное». На самом же деле к понятию можествования применительно к неиному мы приходим иначе, а именно – как раз через анализируемую нами диалектику бытия и Сверхсущего. Ведь *будучи превыше бытия, неиное и есть не что иное, как Сверхсущее, выступающее по отношению к бытию в качестве Могущего быть*.

<sup>13</sup> В рамках данного пассажа я, простоты ради, возвращаюсь терминам «Сущее» и «Сверхсущее», предлагая читателю не забывать о том, что, как уже было указано, в шеллинговской концепции речь в *конечном счете* идет о сущем и сверхсущем *духе*, по отношению к которому поэтому следует употреблять выражения «Сущий», и «Сверхсущий».

точно убедительно<sup>14</sup>. Отмечу сразу, что для адекватного понимания этого текста нам важно отдавать себе отчет в следующем. Здесь – опять-таки в духе логики спекулятивной метафизики, линия развития которой идет от Платона до Гегеля и Шеллинга – речь идет не о «вещах», которые в различных отношениях могут выступать в качестве иного или неиноного, а о таких понятиях иного и неиноного, которые представляют собой созерцаемые умом логико-метафизические смыслы, в своем диалектическом движении реализующие свое собственное содержание, и вместе с тем суть то же самое, что иное *как таковое* и неиноное *как таковое*. Это значит, что диалектика понятий иного и неиноного есть диалектика иного и неиноного как таковых. Отсюда в частности вытекает отнюдь не тривиальный вывод о том, что если, скажем, одно нечто может быть иным по отношению к бесконечному множеству других нечто, то иное как таковое может быть иным только по отношению к двум реальностям: к себе самому как таковому или неиноному как таковому. То же относится и к понятию неиноного. Неиноное как таковое есть неиноное, во-первых, по отношению к себе как таковому, а во-вторых, по отношению к иному как таковому. В логическом измерении здесь уже достигнута актуальная бесконечность его неинаковости. Но именно в силу универсально-метафизического характера этого измерения неиноное есть неиноное также и по отношению ко всем вещам.

Стержень рассуждения здесь может быть представлен следующим образом.

1) *Неиноное есть неиноное*. При этом предполагается, что неиноное бесконечно, т. е. что его не-инаковость простирается на все без исключения. Это – содержащееся в его понятии *утверждение*. Здесь схватывается момент его совпадения с собой, или момент *бытия*, в котором неиноное есть *не что иное, как* неиноное. Иначе говоря, в своем бытии собой *неиноное есть неиноное неиноного*, т. е. неиноное самого себя. Заметим сразу, что вообще *быть* означает, по Кузанскому, быть «не чем иным, как...». Если А есть А, то это значит, что А есть не что иное, как А, или, что то же самое, что А есть *неиноное* по отношению к самому себе. Если же А есть В, то это значит, что А есть неиноное по отношению к В. Из этого Кузанский делает вы-

---

<sup>14</sup> См. *Николай Кузанский*. Указ. соч. С. 186, 188, 190, 196, 198, 200, 205, 206, 222, 230, 243, 244.

вод, что *быть* – это значит *быть причастным неиному*. В соответствии с этим бытие неиного как такового есть его причастность самому себе.

2) Однако в самом же неином содержится также и *отрицание*. Неиное есть *не-иное*, т. е. *неиное не есть иное*. Но неиное, которое не есть иное, есть иное по отношению к иному, т. е. *иное* иного. Получается, таким образом, что в отношении иного *неиное есть иное*, т. е. своя собственная противоположность. Но если неиное есть иное в отношении чего-либо, то это значит, что его определенность как неиного, т. е. его не-инаковость, ограничена иным, т. е. конечна. Неиное как соотносящееся с иным оказывается конечным. Это значит, что *в абсолютном смысле оно не есть неиное*. Итак, получаем высказывание, противоположное первому: неиное *не есть* неиное. Это – момент несовпадения неиного с самим собой, где оно, таким образом, дистанцируется от самого себя, а точнее – от своего *бытия* (неиным), выступая по отношению к нему в качестве *Сущего*. Однако, как сказал бы Шеллинг, Сущее, не имеющее в себе никакой собственной бытийной опоры, не могло бы и занять какую-либо дистанцию по отношению к бытию. Но присмотримся к этой позиции поближе. Во-первых, можно заметить, что она противоположна первой позиции, где утверждается, что неиное есть неиное. Однако, во-вторых, в высказывании: «По отношению к иному неиное есть иное» – непосредственно содержится также и утверждение казалось бы утраченной *не-инаковости*: ведь если неиное выступает здесь как иное, то получается, что оно тем самым как раз утверждает свою тождественность иному. Будучи – в этой второй позиции – иным иного, неиное оказывается... иным, и в *этой* определенности оно само тождественно иному. Поэтому в утверждении: «Неиное есть иное иного» – непосредственно содержится и утверждение: «Неиное не есть иное иного», или «Неиное есть неиное также и в отношении к иному». Тем самым неиное утверждает себя в качестве неиного не только по отношению к себе, но и по отношению к самому иному, причем как раз тогда, когда оно, неиное, противопоставляет себя ему, иному. Но это значит, что вроде бы утраченная бесконечность неиного восстанавливается в самом его «оконечивании», так что полностью завершённый – или, с точки зрения «умного видения», продуманный до конца – смысл второй позиции сам по себе уже есть переход к третьей позиции.

Логика этого перехода будет более ясной, если и здесь не забывать о том, что, как уже было указано выше, речь опять-таки идет о неинном и ином как в-себе-и-для-себя-сущих логико-метафизических смыслах неинаковости и инаковости, т. е. о неинном как таковом и об ином как таковом. Это значит, что как не может быть двух или более неинных как таковых, так не может быть и двух или более иных как таковых. Иное, взятое как таковое, тоже только *одно*. Поэтому неинное как *не-иное*, т. е. как *иное* иного, не есть какое-то *другое, второе* иное, которое существовало бы наряду с тем иным, в отношении которого неинное полагает себя иным во второй позиции. Тем самым получается, что неинное, полагая себя здесь в качестве иного по отношению к иному, есть не что иное, как само же это иное как таковое, т. е. то же самое – единственное – иное, которому оно себя противопоставляет. Таким образом, противопоставляя себя иному в качестве иного этого иного, неинное – тем же самым единым актом – полагает себя по отношению к нему в качестве неинного.

3) Итак полученная нами новая позиция состоит в том, что *неинное есть неинное иного*. Именно здесь схвачена актуальная бесконечность – или, что в данном случае то же самое, всеобъемлющий характер – неинаковости неинного, ибо установлено, что она охватывает как неинное, так и иное. Тем самым именно в третьей позиции полагается абсолютность совпадения неинного с самим собой, т. е. абсолютность его *бытия*: неинное *есть* неинное как по отношению к себе, так и по отношению к иному, ибо *даже в ином оно совпадает с самим собой*.

Именно эта имманентная трансцендентность характеризует отношение Сущего к бытию. Сущее не просто есть: оно есть не *бытие* (которое в этом смысле выступает по отношению к нему как *иное*), а именно Сущее, т. е., как уже говорилось, оно не растворяется в бытии, а остается в нем самим собой, Сущим, причем это его совпадение с самим собой есть опять-таки не что иное, как бытие. Возвышаясь над бытием («иным»), Сущее («не-иное») выступает как *иное* бытия, а совпадая при этом с собой, оно утверждает свое – сущностное – бытие. Иными словами, в этом диалектическом отношении Сущее утверждает свое *бытие Сущим*, а не просто свое *бытие бытием*. Бытие Сущим есть уже, однако, не что иное, как *сверхбытие*. Бесконечность определенности сверх-

бытия Сущего состоит, однако, опять-таки в самосоотнесенности, а именно – в том, что Сущее обладает сверхбытием также и по отношению к своему бытию Сущим, т. е. по отношению к своему сверхбытию. Только тогда мы уже можем говорить не только о сверхбытии, но и о Сверхсущем, причем отдавая себе отчет в том, что в силу всеобъемлющей бесконечности своего сверхбытия Сверхсущее есть также Сверхсущее по отношению к самому себе как Сверхсущему. Если учесть, что слово «сверх», указывая на возвышение над чем-либо, во всяком случае выражает собой момент отрицания, то здесь, если вспомнить Гегеля, уже можно говорить о рефлексированной в себя, *самосоотнесенной негативности*, которая в его концепции есть не что иное, как принцип духа.

К понятию самосоотнесенной негативности можно прийти и иным путем. Вернемся-ка назад. Мы начали этот пассаж с *неиного*. А что получится, если начать с *иного*?

1) *Иное есть иное*. В этом совпадении с собой состоит *бытие* иного. Однако здесь его определенность в качестве иного, или его *инаковость*, еще не положена в ее актуальной бесконечности. Такая бесконечность достигается лишь тогда, когда определенность инаковости простирается на все без исключения, а значит, в том числе и *на само иное*, которое в таком случае оказывается *самосоотнесенным иным*. Но что же такое самосоотнесенное иное? Такое иное есть иное самого себя, т. е. *иное иного*.

2) Получается, что *иное – как иное самого себя – не есть иное*.

3) Но иное иного есть не что иное, как *неиное*. Таким образом, *самосоотнесенное иное есть уже не оно само, а неиное*. Его рефлексия в себя, его для-себя-бытие есть его непосредственный переход в *неиное*, которое, как сказал бы Гегель, оказывается истиной иного. Более того. Даже если взять иное *не в его для-себя-бытии*, состоящем в распространении – образующего его смысл – определения инаковости на него же самого как такового, т. е. именно как на иного, *а в его бытии вообще*, то и в этом случае нам не избежать вывода о том, что бытие это принадлежит не ему. Ведь если иное *есть* иное (по отношению не только к себе, но к чему бы то ни было вообще: позиция первая), то это уже значит, что иное есть *не что иное, как иное*, или, что то же самое: *иное есть неиное* иного. Опять-таки получается, что *иное может быть иным, лишь будучи неиным!* Здесь имплицитно содержится и еще один интересный

ход. Иное как таковое есть иное либо по отношению к себе самому, либо по отношению к иному самого себя, т. е. неиному. В последнем случае оно в соответствии с логикой, развиваемой Кузанским, есть *не что иное, как* иное неиного, т. е. опять-таки *неиное* по отношению к «иному неиного», неиное «иного неиного», так что *само инобытие, в котором иное утверждает себя по отношению к неиному, оказывается лишь модусом бытия неиного*. Таким образом, собственное бытие иного, т. е. его бытие иным, есть на самом деле как раз не его бытие, а бытие неиного. Тем самым, однако, иное как таковое демонстрирует нам свою конечность, ибо его постигает судьба всего конечного. Дело в том, что конечное перестает быть самим собой как раз тогда, когда оно, полностью реализуя свое понятие, достигает самоотнесенности. В своем для-себя-бытии оно оказывается уже не тем, чем оно было, а чем-то таким, что имеет более высокий метафизический статус. В окончательном же смысле, как мы видели, не только для-себя-бытие конечного, но и его бытие вообще есть не его бытие, а бытие бесконечного<sup>15</sup>.

Итак, самоотнесенное иное есть не оно само, а неиное. Более того, всякое бытие иного, в том числе и его бытие самим собой, т. е. иным, есть бытие не иного, а неиного. С неиным же, как мы видели, дело обстоит иначе, ибо оно-то как раз не теряет себя ни в соотношении с иным, ни в свой самоотнесенности, что свидетельствует о его истинной бесконечности, т. е. такой бесконечности, которая поднимает его над самой противоположностью конечного и бесконечного, иного и неиного, так что оно выступает как «противоположность противоположного без противоположения»<sup>16</sup>. ◀

---

<sup>15</sup> Заметим, что, по Гегелю, именно в раскрытии такого соотношения бытия конечного и бытия бесконечного состоит подлинный смысл так называемого космологического доказательства бытия Бога (см. *Кричевский А.В. Доказательства бытия Бога в свете учения Гегеля об абсолютном духе // Быкова М.Ф., Кричевский А.В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М.: Наука, 1993. С. 232–256, особенно 233–236*).

<sup>16</sup> *Николай Кузанский*. Указ. соч. Т. 2. С. 230. В этой же связи Кузанский говорит: «Неиное не есть ни иное, ни иное иного, ни иное в ином; и это – ни на каком ином основании, кроме того, что оно никак не может быть иным [так], словно ему недостает чего-нибудь, как недостает иному. В самом деле, иному, поскольку оно есть иное в отношении чего-нибудь, не хватает того, в отношении чего оно – иное. Неиное же, так как оно не есть иное в отношении чего-нибудь, ничего не лишено, и вне его ничего быть не может» (там же, с. 196;

Посмотрим теперь, что в свете только что рассмотренной диалектики неиного можно еще сказать о Сверхсущем.

1) *Сверхсущее есть Сверхсущее*. В этом определении оно совпадает с самим собой, реализуя тем самым момент своего бытия и демонстрируя, что по отношению к себе оно непосредственно есть *неиное*.

2) Сверхсущее есть Сущее, которое парит над Сущим, и в этом смысле оно *не есть Сущее*. По отношению к нему оно – *иное*, равно как и Сущее есть иное по отношению Сверхсущему.

3) Актуальная бесконечность Сверхсущего состоит в том, что его определенность в качестве такового распространяется и на него самого. В силу этого оно есть также *Сверхсущее по отношению к самому себе*. В этом смысле оно есть *иное* не только по отношению к бытию и Сущему, но и по отношению к себе как Сверхсущему.

Но что же такое Сверхсущее как *иное самого себя*? В силу первой позиции оно по отношению к себе есть *неиное*. В силу третьей позиции оно по отношению к себе есть *иное*. В силу синтеза первой и третьей позиций оно есть *иное по отношению к себе как неиному*. Но *иное неиного* есть опять-таки не что иное, как *иное*. Это значит, что определенность инаковости по отношению к неиному, или, как мы теперь можем сказать, определенность *сверхбытия по отношению к Сверхсущему*, оборачивается тем, что Сверхсущее как *иное* самого себя как неиного совпадает с собой как иным (неиного) и как раз в этом совпадении само оказывается неиным. Поэтому Сверхсущее (= неиное, которое и в своем над-собой-бытии не становится иным самого себя, т. е. остается самим собой), реализуя всеобъемлющую бесконечность своего *сверхбытия* и полагая себя в качестве *иного* по отношению ко всему, не исключая и самого себя, т. е. воспаряя надо всем, в том числе и *над собой как Сверхсущим*, как раз и утверждает себя в качестве абсолютного Сверхсущего, или абсолютного Неиного. Именно о такой абсолютной реальности на самом деле следует говорить не «Сверхсущее», или «неиное», а «Сверхсущий», или «Неиной». И вот почему.

---

уточнение в квадратных скобках принадлежит мне: имеется в виду, что неиное как раз может быть и иным, но так, что оно при этом остается чем-то бóльшим, а именно – самим собой).

Соотношение между Сущим, бытием и Сверхсущим по своей логической структуре на самом деле соответствует описываемому Шеллингом соотношению между тремя формами абсолютно-го духа. Это соответствие становится очевидным, если вспомнить развитое в моей первой книге рассуждение о том, какую форму абсолютно-го духа в шеллинговской концепции на самом деле следует называть Сущим<sup>17</sup>. Там я указал на то, что – вопреки преобладающему у Шеллинга словоупотреблению – выражение «чисто сущее» применительно ко второй форме нельзя считать адекватным, и прежде всего потому, что сущее, согласно самому же Шеллингу, это не само бытие, а именно субъект бытия. Во второй же форме фиксируется бесконечное, не замутненное никакой собственной субъективностью чистое бытие, субъектом которого является отнюдь не оно само, а могущее быть, т. е. первая форма<sup>18</sup>. Сущим, присутствующим в чистом бытии (во второй форме), является именно могущее быть (первая форма). Поэтому-то и получается, что выражения «могущее быть» и «чисто сущее» на самом деле должны быть отнесены не к первой и второй формам соответственно, а осмыслены как два обозначения для все той же самой первой формы. Вторая форма – это не чисто *сущее*, а чистое *бытие*. Выражения «чисто сущее» и «чистое бытие» не тождественны, а противоположны друг другу. Если учесть эти поправки, то можно сказать, что *чистому бытию в шеллинговской концепции соответствует вторая форма абсолютно-го духа, Сущему – первая форма, а Сверхсущему – третья*. Поэтому проанализированная в первой книге диалектика трех форм абсолютно-го духа в полной мере относится и к диалектике понятий бытия, Сущего и Сверхсущего.

► При внимательном рассмотрении оказывается, однако, что отождествление третьей формы абсолютно-го духа с его сверхбытием не может быть безоговорочным. Я имею в виду следующее. Абсолютный дух, облекающий себя в свою третью форму, выступает в ее лице в качестве Сверхсущего. Сама по себе эта форма как таковая предстает в таком случае как *сверхбытие* этого Сверхсущего.

<sup>17</sup> Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 110–111.

<sup>18</sup> Сказанное не отменяет сформулированного выше утверждения о том, что в финальных метафизических позициях (III и IV) мы имеем дело с тремя Сущими, в том числе и с персонифицированной второй формой как для-себя-сущим чистым бытием абсолютно-го духа.

*Сверхбытие* само по себе означает прежде всего определенную метафизическую дистанцированность, трансцендентность и тем самым – *инаковость* по отношению к соответствующему *бытию*. Что же заставляет нас, рассуждая об абсолютном духе, говорить о *неинаковости* его *сверхбытия*, приписывая этому последнему определение, противоположное только что высказанному? Дело в том, что *сверхбытие* абсолютного духа должно быть понято как актуально бесконечное. Это значит, что для абсолютного духа вообще нет такого бытия, по отношению к которому его *сверхбытие* не было бы трансцендентным, т. е. не обладало бы упомянутым качеством *инаковости*. Это отношение трансцендентности – абсолютно *всеобъемлющее*, т. е. оно охватывает всякое *бытие*, а значит, в том числе и само *сверхбытие* как таковое. Получается, что *определенность сверхбытия в данном случае распространяется и на само же сверхбытие*. Мы имеем здесь, таким образом, *сверхбытие самосоотнесенное*. Однако именно в силу этой самосоотнесенности *инаковость* *сверхбытия* *Сверхсущего* обращается в свою противоположность: *такое* *сверхбытие* *Сверхсущего* есть уже не что иное, как его *неинаковость* как *Неиного*. Сама диалектика самосоотнесенного *сверхбытия* тождественна диалектике самосоотнесенной *неинаковости* *Неиного*. Ведь в своем самосоотнесенном *сверхбытии* *Сверхсущий*, утверждая свое *сверхбытие* по отношению к себе как *Сверхсущему*, именно в этом отношении опять-таки утверждает себя в качестве *Сверхсущего*, т. е. выступает в качестве *Неиного* по отношению к себе как *Сверхсущему*. Но тогда получается, что *Сверхсущий не может не быть* *Сверхсущим*. Иначе говоря, *Сверхсущий не может быть иным* по отношению к себе самому как *Сверхсущему*. Или: он *не может не быть* *неиным* по отношению к себе как *Сверхсущему*. Нетрудно заметить, что эта *форма неизбывной неинаковости* присуща как раз третьей форме абсолютного духа, о которой Шеллинг утверждает, что она как таковая есть форма, сама по себе означающая неспособность не быть духом. И вот как раз здесь надо вспомнить о подчеркиваемой Шеллингом *свободе* абсолютного духа по отношению к его формам. Это в полной мере относится и к третьей форме. Но если мы скажем, что абсолютный дух также и по отношению к этой форме опять-таки должен быть осмыслен как *Сверхсущий*, то всего лишь повторим уже замкнувшийся перед нашим умственным взором

круг *несвободы от сверхбытия*. Поэтому если мы утверждаем, что абсолютный дух, облакающий себя в форму Сверхсущего, опять-таки остается Сверхсущим также и по отношению к этой форме, то нам придется допустить, что *это* его сверхбытие отнюдь не тождественно тому его сверхбытию, которым он обладает в своей третьей форме, ибо *в метафизических рамках этой формы* абсолютный дух предстает всего лишь как тот, кто *не может* дистанцироваться от себя как духа, от своего сверхбытия и от своей неинаковости, а потому не может и утвердить свою свободу по отношению к этим своим качествам. Именно поэтому свобода абсолютного духа по отношению к своей третьей форме должна быть осмыслена как его способность делать себя действительно *иным* по отношению к самой своей неинаковости. Однако *в пределах вышеописанной диалектики неинного такая способность выглядит непостижимой*. Шаг, ведущий за эти пределы, мог бы состоять в усмотрении того, что самоотнесенное сверхбытие Сверхсущего на самом деле вообще не есть бытие: это – актуально бесконечная бездна абсолютного *небытия*, и именно она есть метафизическое место не ограниченной *ничем* свободы абсолютного духа. Более подробно об этом небытии абсолютного духа мы еще поговорим ниже. ◀

▶ И еще одно замечание. Когда я говорю, что вторая форма абсолютного духа есть не чисто сущее, а чистое бытие, я имею в виду также следующее. *Чистое бытие есть не свое собственное бытие, а бытие Могущего быть, пребывающего в нем в качестве Сущего*. Поэтому хотя вторая форма как таковая есть всего лишь чистое бытие, однако дух в этой форме есть чисто Сущий. Чисто Сущий есть опять-таки Могущий быть, фиксированный как пребывающий в чистом бытии. Таким образом, вторая форма – это тоже форма Могущего быть. Получается, что на самом деле у Шеллинга речь идет не о двух, а о трех формах Могущего быть. В соответствии с этим (1) *Сущий* – это Могущий быть, пребывающий в себе самом, или в-себе-сущий Могущий быть, (2) чистое *бытие* – это бытийная форма, всецело принадлежащая Могущему быть, где он предстает в качестве чисто Сущего, или для-себя-сущего духа, т. е. духа, сущего для себя как Могущего быть, (3) Сущий как таковой, или Сверхсущий – это, во-первых, у-себя-сущий Могущий быть, или Могущий быть как таковой, а во-вторых – абсолютный

Могущий быть, т. е., как я уже говорил, Могущий быть, обладающий сверхбытием также и по отношению к себе самому, Могущий быть, сущий над собой, а тем самым – самосоотнесенный Могущий быть, или Могущий-быть-Могущим-быть, Тот, Кто обладает властью даже над своим бытием-Могущим-быть. ◀

## **2. О соотношении гегелевской диалектики понятий логической идеи, природы и абсолютного духа с диалектикой «единого» и «многого» у Платона и ноологией Аристотеля**

Мы уже знаем, что в концепции позднего Шеллинга такое *самосоотнесенное воление*, которое могло бы осуществляться *без утраты волящим самого себя*, доступно только для абсолютного духа. Однако воление могущего быть, взятого лишь непосредственно, т. е. без усмотрения каких-либо дальнейших определений подлинно бесконечного субъекта можествования, опять-таки способно быть, как говорит Шеллинг, только «самостным», или самосоотнесенным. Но *такая* самосоотнесенность – непредмыслимым образом – приводила бы непосредственно могущее быть к его вне-себя-бытию, к экзистенции, где оно утрачивало бы самого себя как могущего быть. Если бы в самом субъекте можествования не было второго определения, т. е. чистого бытия, то переход его как непосредственно могущего быть во вне-себя-бытие был бы для него неизбежным. Неизбежность такого перехода носит чисто смысловой, или, как сказал бы Гегель, чисто логический характер, которому и у самого Шеллинга оказываются подчиненными те определения воли и воления, с помощью которых он описывает строение абсолютного духа в своей философии откровения.

У Гегеля эта неизбежность как раз и выражена в форме логической необходимости, с которой понятие, достигая в так называемой «Логике начала» смысловой самосоотнесенности абсолютной идеи, полагается в своем инобытии, т. е. как «природа». Самосоотнесенная логическая идея «Логики начала» уже – непредмыслимым в шеллинговском смысле слова образом – *есть* не что иное, как природа. Но этим, как известно, еще не описывается у Гегеля та окончательная – в смысловом же отношении! –

метафизическая ситуация, которая была бы достойна абсолюта также и в гегелевском его понимании. Именно поэтому Гегель пытается выстроить такую концепцию, в которой логическая идея и природа могли бы быть осмыслены в качестве моментов абсолютного духа.

Для лучшего понимания соотношения понятий логической идеи, природы и абсолютного духа у Гегеля было бы целесообразно рассмотреть их в контексте его изложенных в «Науке логики» рассуждений о «едином “одно” притяжения», а также сравнить эти рассуждения с развитым Платоном в диалоге «Парменид» учением о Первоедином и с аристотелевской концепцией мыслящего себя мышления как первой метафизической реальности.

### **«Единое “одно” притяжения» как логико-метафизический образ абсолюта в концепции Гегеля**

Понятие «единого “одно” притяжения» выполняет в гегелевской концепции функцию смысловой модели абсолюта как такового. Оно работает на трех уровнях: во-первых, в учении о бытии, представленном в «Логике», оно завершает раздел о качестве, раскрывая смысл истинно бесконечного как для-себя-бытия; во-вторых, оно оказывается высшим, предельным понятием логической идеи, на основе которого Гегель пытается обосновать «переход» от идеи к природе; и, наконец, в-третьих, оно описывает имманентную структуру абсолютного духа. Я уже показал это в одной из своих работ<sup>19</sup>. Теперь же хочу остановиться на некоторых проблемных моментах.

Описывая для-себя-бытие как «одно» (*das Eins*), Гегель указывает на то, что оно представляет собой единство *бытия* (*das Sein*)<sup>20</sup> как непосредственного соотношения – совпадения – с собой и *наличного бытия* (*das Dasein*) как соотношения с иным. Наличное бытие как таковое всегда *метафизически локализовано*. Эта лока-

---

<sup>19</sup> 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. 159–174.

<sup>20</sup> Эквиваленты из оригинала я привожу здесь в именительном падеже.

лизация как раз и определяется его включенностью в некоторую отличающуюся от него реальность, т. е. его соотношением с иным. Поэтому наличное бытие как таковое обладает определенной *метафизико-смысловой интенциональностью*, означающей, что его бытие в себе самом, его внутри-себя-бытие, конституируется его соотношением с чем-то внешним, иным. Такую интенциональность Шеллинг назвал бы *транзитивной*. Однако для-себя-бытие есть, по Гегелю, не просто наличное бытие, а *бесконечное* наличное бытие, в котором его «бытие-для-х», т. е. конституирующая его метафизико-смысловая интенциональность, развернута на него же самого, на «одно». Эту интенциональность в духе Шеллинга можно было бы назвать *имманентной*.

У Гегеля для-себя-бытие предстает как *самосоотнесенная негативность*<sup>21</sup>. Почему? В конечном счете именно потому, что фактически оно предстает в его концепции как самосоотнесенное *неинное*, диалектика которого, разработанная Николаем Кузанским с опорой на Платона, подробно проанализирована выше, в разделе «Еще раз о бытии, о трех Сущих и едином Сверхсущем». Гегелевские спекуляции о для-себя-бытии, приводящие его к понятию «единого “одного” притяжения», на самом деле определяются именно фундаментальной интуицией неинного. Переход от конечного наличного бытия как соотношения с иным к бесконечному наличному бытию как соотношению с собой реализуется у Гегеля через усмотрение того, что определение *иного*, характеризующее ту реальность, с которой соотносится конечное наличное бытие, есть вместе с тем и его собственное, имманентное определение. На данном уровне логической абстракции «качество» наличного сущего, т. е. конституирующая его собственное в-самом-себе-бытие определенность (качеством чего бы то ни было Гегель называет *тождественную его бытию* определенность), полностью исчерпывается тем, что оно и само есть *иное*. Получается таким образом, что иное, соотносясь с иным в этом своем качестве, т. е. именно в качестве иного, тем самым *соотносится с самим собой*. Такое соотношение с самим собой и фиксируется у Гегеля в понятии для-себя-бытия. Это уже есть не что иное, как самосоотнесенная негативность.

<sup>21</sup> См. хотя бы § 97 «Энциклопедии...».

В гегелевском учении о качестве соотношение «одного» с самим собой на определенном этапе диалектического развития оказывается не отрицанием отрицания, каковым, казалось бы, должна быть самосоотнесенная негативность, а *отрицанием отрицания*, т. е. опять-таки всего лишь непосредственным отрицанием содержащегося в для-себя-бытии момента *внутри-себя-бытия*. В силу этого для-себя-бытие «одного» оборачивается, по Гегелю, его саморасщеплением на «многие “одни”». Однако логическая необходимость такого саморасщепления не выглядит у Гегеля убедительно<sup>22</sup>. Она столь же малоубедительна, как и его описание происхождения природы из абсолютной идеи «Логики начала», которая, по Гегелю, как раз якобы и представляет собой *полную* спекулятивно-логическую *реализацию* смысла, заключенного в понятии для-себя-бытия.

Но для чего же Гегелю понадобилось сделать как бы шаг назад и представить для-себя-бытие не как отрицание отрицания, а как простое отрицание? Почему гегелевское для-себя-бытие как «самосоотнесенная негативность» не может удержать внутри самого себя свои моменты, т. е. момент бытия и момент наличного бытия? Похоже на то, что Гегель рассматривает такую ситуацию как необходимый этап на пути спекулятивного восхождения к той реальности, логический образ которой он уже *с самого начала* имеет перед своим умственным взором и которую он называет «единым “одним” притяжения», т. е. таким «одним», которое *внутри самого себя*, т. е. в силовом поле *изначального* метафизического «притяжения» полагает «многие “одни”» в их *инобытии* по отношению друг к другу, т. е. в их взаимном «отталкивании». В контексте гегелевской системы в целом именно такое *полагающее снятие*, или *снимающее полагание*, и составляет жизнь абсолютного духа: здесь саморазделение «одного» на «многие “одни”» есть полагание абсолютным духом логической идеи и природы в их инобытии друг по отношению к другу и т. д. Принципиально важный для нас

---

<sup>22</sup> Можно было бы во всяком случае сказать, что здесь «временно», т. е. на данном этапе рассуждения, абсолютизируется тот момент диалектики неинного, в соответствии с которым неинное есть *не-иное*, т. е. *иное* иного, и именно тем самым – в силу этой своей инаковости – оно предстает также как *иное самого себя как неинного*, в результате чего и в самом деле «полагается» некое бесконечное множество иных.

момент состоит здесь в том, что самосоотнесенность абсолютного духа, т. е. именно его актуальное, аффирмативное, уже «прошедшее» через действительное отрицание и потому само «ставшее» действительным для-себя-бытие есть в окончательном смысле *изначальное* метафизическое условие самой возможности его саморазделения. Иначе говоря: действительное саморазделение абсолютного духа на логическую идею и природу возможно лишь в силу того, что абсолютный дух уже, как бы перед этим, изначально есть обращенный в первоначало «результат» этого разделения. Именно таков окончательный смысл понятия «единого “одного” притяжения», которое в гегелевской концепции представляет собой смысловую модель абсолютного духа. Но это помимо прочего означает, что та «абсолютная» идея, к которой приходит гегелевская логика («Логика начала»), сама по себе еще не есть абсолют в окончательном смысле. Однако абсолютная идея по замыслу Гегеля есть такая мысль об абсолюте, которая при этом сама есть абсолют. Только в таком случае она могла бы быть таким понятием, которое *мыслит само себя*. В «Логике начала» такой рефлексии в себя логическая идея не достигает. Она здесь есть идея чего-то большего, чего-то такого, до чего она сама никак не дорастает, а именно – абсолютного духа. Именно поэтому получается, что так называемая абсолютная идея – если это не абсолютная идея «Логики конца», где она представляет собой лишь одно из наименований абсолютного духа, – как реальность чисто логическая лишена смысловой и, соответственно, метафизической самосоотнесенности, а тем самым и самодостаточности. Иными словами, она не достигает окончательного для-себя-бытия и остается наличным бытием, обремененным упомянутой выше «транзитивной» логико-метафизической интенциональностью, т. е. в данном случае направленностью на абсолютный дух. Абсолютная идея в этом смысле хотя и представляет собой у Гегеля логический образ истинного, т. е. актуально бесконечного, для-себя-бытия, но сама она не является таковым бытием в его окончательном смысле. Ее здесь даже еще нельзя назвать спекулятивным символом абсолюта, ибо таковым она становится только «после» прохождения через реальное инобытие. Именно этой метафизической ущербностью логической идеи на самом деле и обусловлен у Гегеля переход от нее к природе и, далее, к духу. Поэтому если – вместе с Шеллингом – простодушно поверить заявлению Гегеля о

том, что моменты идеи, метафизически локализованные в *чисто логическом пространстве*, в силу ее достигнутого в конце «Логики начала» для-себя-бытия становятся налично сущими в том смысле, что они из стихии чисто «внутреннего» выходят вовне, образуя «природу», то тогда вполне обоснованным будет выглядеть следующее возражение Шеллинга. Он указывает на то, что если считать логическую идею реальностью действительно абсолютной, то тогда в ней самой невозможно будет усмотреть какого-либо указания на то, что ее метафизическое пространство чем-то ограничено, т. е. что оно есть лишь нечто *внутреннее*. Ведь в понятии «внутреннего» как раз подразумевается определенная, а именно – «транзитивная» метафизическая интенциональность, ведущая за его пределы: «внутреннее» своим собственным бытием указывает на нечто иное, а именно – на «внешнее». Такой *инобытийной* интенциональности в логической идее, коль скоро нам предлагается мыслить ее не только как идею абсолюта, но и как сам абсолют в окончательном смысле, не должно было бы быть. Поэтому Шеллинг замечает, что если бы природа не была для Гегеля *фактической данностью*, то он, оставаясь в пространстве чистой логики, не ощутил бы никакой потребности разума выйти за пределы этого пространства: «... в идее *вообще* отсутствует необходимость такого движения, посредством которого она хотя уже и не продвигалась бы вперед в самой себе (ибо это невозможно, поскольку она уже достигла своего завершения), а должна была бы полностью оторваться от себя. <...> Если тем не менее принимается, что нечто подобное произошло, то не из-за необходимости, коренящейся в самой идее, а просто потому, что природа как раз существует. <...> В самой же идее нет совершенно никакой необходимости дальнейшего продвижения или иностановления»<sup>23</sup>. Иными словами, если допустить, что логическая идея на вершине своего спекулятивного развития и есть «единое “одно” притяжения» в его окончательном смысле, то тогда ни о каком переходе от идеи к чему бы то ни было иному не могло бы быть и речи. На самом же деле необходимость такого перехода, или, если угодно, скачка, от идеи к природе в концепции Гегеля обусловлена тем, что той абсолютной реальностью, на которую ориентирован смысл логической

<sup>23</sup> Schelling F.W.J. Sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg 1856–1861. Erste Abteilung. Bd. 1–10 (далее – SW), Bd. 10. S. 152–153. Ср. рус. пер. в книге: Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. М., 1987–1989. Т. 2. С. 518–519.

идеи, является не сама эта идея как таковая, а абсолютный дух. Для-себя-бытие логической идеи принадлежит не ей, а абсолютному духу. Именно в нем полностью реализуется смысл понятия «единого “одного” притяжения».

Главная трудность для понимания сути дела состоит здесь в том, что переход от «одного» к «многим “одним”» и «единому “одному” притяжения», равно как и основанный на этой логико-метафизической парадигме переход от логической идеи к природе и, «далее», к духу, *не является линейным*. Именно поэтому он не может быть осуществлен на пути чисто имманентного развития, идущего «снизу вверх». На самом деле перейти – линейно – от для-себя-сущего «одного» к «многим “одним”», сущим друг вне друга, так же невозможно, как и перейти таким же образом от логической идеи к природе. Ведь суть дела, спекулятивно-логической «тенью» которой является описанная диалектика для-себя-бытия, заключается не в том, что «сначала» полагается (неизвестно, кем) логическая идея, «потом» природа и, «наконец», абсолютный дух, а в том, что абсолютный дух как единственное действительно сущее «единое “одно” притяжения» *единым актом полагающего снятия* внутри своей изначальной самосоотнесенности, сомкнутости с самим собой (Schluss) разделяет себя на логическую идею и природу (Urteil), **полагая их в качестве моментов самого себя как абсолютного самосознания**. В этом окончательном – в рамках гегелевской концепции – смысле «природа» вообще не может быть представлена как некая – опять-таки логическая – эманация логической идеи. Природа вообще не происходит из логической идеи. Она – вместе с логической идеей – полагается абсолютным духом.

### **Абсолютный дух и Первоединое Платона**

Для более глубокого уяснения метафизического статуса абсолютного духа в концепциях Гегеля и Шеллинга целесообразно также сопоставить их с некоторыми ходами мысли, развитыми в платоновском диалоге «Парменид».

Основными частями диалога «Парменид», как известно, являются критика метафизического дуализма «идей» и «вещей» (129a – 135b) и диалектика «одного» и «многого» (135 – 166c).

## А. Критика дуализма вещи и идеи

1) Вещь есть *единство* многообразных свойств (129а – с). [Это уже говорит о том, что «одно», или «единое», есть имманентный конститутивный момент всякой вещи.] Отсюда, замечает Платон, вроде бы еще не следует вывод о единстве самих этих свойств (напр., идеи «левого» и «правого», единства и множества и т. д.). Однако, по Платону, все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении друг к другу. Вне этого отношения, вне своей взаимной соотношенности, как абсолютно изолированные одна от другой, они не могли бы обладать своей собственной смысловой определенностью и потому были бы ничем. Важно понять, что сами идеи, взятые изолированно, как таковые переходят друг в друга, а в конечном счете – определяются неким высшим единым синтетическим принципом. [Более того, этот принцип уже не есть просто *идея*, пусть даже самая высшая: это – возвышающееся над противоположностью мира вещей и мира идей метафизическое основание соотношенности этих двух миров.]

2) Всякая вещь причастна какой-нибудь идее. Более того, качественная определенность всякой вещи, т. е. то, что делает эту вещь этой вещью, конституируется причастностью вещи определенной идее. [Уже здесь напрашивается вывод о том, что вещь без идеи есть ничто, а следовательно, идея проникает собою всю тотальность вещи, так что вещь вообще не может «противостоять» идее.]

3) Платоновская идея не затрагивается никакими вещественными или пространственно-временными различиями. Она, оставаясь единою и тождественною с собой, может пребывать сразу вся во всем, подобно тому как, например, единый день, не дробясь, полностью присутствует в каждом фрагменте освещаемого им многообразного ландшафта или как портретное изображение, не двигаясь и не разделяясь, проникает взором в душу каждого из созерцающих его (131а – с).

4) Вещи приобщаются к идеям не посредством *подобия*. Ведь то, через *причастность* чему подобное становится подобным, само уже есть идея. Поэтому для того, чтобы быть подобной чему-либо, в том числе и некоторой идее, вещь уже должна быть причастна... некоторой другой идее, а именно – идее подобия. Если бы мы попытались помыслить причастность вещи идее как ее подобие этой

идее, то впали бы в дурную бесконечность, ибо быть подобной *идее подобия* вещь могла бы лишь в силу причастия *идее подобия-идее-подобия* и т. д. (132а – 133а). **Эта дурная бесконечность свидетельствовала бы о том, что мы пока еще не можем понять, чем же на самом деле определяется единство вещи и идеи, и тем самым остаемся на уровне представления о дуализме мира идей и мира вещей, выступающих друг по отношению к другу как абсолютно трансцендентные. Такие миры никак не соотносились бы друг с другом, так что знание мира идей не распространялось бы на мир вещей.**

5) Однако если мы в таком случае отбросим «за ненадобностью» мир идей, то окажется, что станет невозможным и познание вещей, ибо познание вообще есть схватывание единства в многообразии, а познание вещей есть познание их рода, который сам по себе есть не вещь, а идея.

6) Кроме того, по Платону, как уже было отмечено (2), вещи без идей суть ничто, а поэтому они, коль скоро они обладают бытием, должны быть приобщены к идеям, и причем не через подобие (4), а каким-то иным способом. О подобии мира вещей миру идей вообще не имеет смысла говорить, если между ними нет боле тесного и глубокого, нежели подобие, единства, которое лежит в основании этого подобия и делает его возможным. А.Ф. Лосев в связи с этим утверждает, что Платон понимал свои идеи как «порождающие модели»: «Идея, о самостоятельном существовании которой говорит объективный идеализм, должна еще и порождать эту вещь, и порождать не просто в естественном и натуралистическом смысле слова, а путем привлечения не только вещественных, но и смысловых отношений»<sup>24</sup>. Идея производит вещи не естественным, а сверхъестественным путем. Она есть порождающий их смысл. Но чем же обусловлена эта способность идеи к порождению вещей? Чтобы ответить на этот вопрос, нам – вслед за Платоном – придется перейти к следующему этапу рассуждения.

### **В. Диалектика «одного» и «многого» («иного»)**

Идея, согласно Платону, есть определенное смысловое единство, и поэтому принципом идеи является «одно», или «Единое». Принципом материи, соответственно, является «иное», которое

<sup>24</sup> См.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968–1972. Т. 2. С. 585–586.

как иное «одного» («Единого») есть «многое». Развиваемая в «Пармениде» диалектика «Единого» и «многого» снимает всякий дуализм идеи и материи.

I. *Абсолютное полагание Единого (первая позиция)*

Здесь Единое полагается не как *сущее*, но лишь как Единое. Такое Единое, говорится в диалоге, не отлично от чего бы то ни было, пока оно полагается только как Единое. Ведь быть отличным от чего-либо свойственно только иному и ничему больше. Кроме того, *если бы Единое обладало какими-либо свойствами, кроме того, чтобы быть Единым, то оно обладало бы свойством «быть больше, чем одно», что невозможно*. Поэтому Единое *не отлично* ни от чего: ни от себя, ни от иного. Но по той же самой причине Единое и *не тождественно* ни самому себе, ни иному. Ведь если бы Единое было тождественно чему бы то ни было, хотя бы и только самому себе, то оно, как причастное идее тождественного, отличной от идеи Единого, или, что для Платона то же самое, как причастное тождественному как таковому, чья природа – не та же, что природа Единого как такового, не было бы единым с самим собой, что невозможно. Таким образом, единое не является ни иным, ни тождественным ни себе самому, ни иному. Можно заметить, что уже здесь платоновское Единое предстает как то самое *неиное*, диалектику которого мы уже рассматривали выше, говоря о парадоксах самосоотнесенной негативности и обращаясь к соответствующему трактату Николая Кузанского. Основные ходы мысли здесь практически те же самые. Мы резюмируем их здесь следующим образом.

1. Единое есть Единое. Значит, Единое *не* есть иное. Следовательно, Единое есть *неиное*.

2. Иное и *неиное* противоположны друг другу.

3 (1, 2). Единое как *не-иное* противоположно иному. Значит, Единое есть иное иного.

4 (3). Как *иное* иного Единое уже само есть иное.

5. *Единое есть иное* иного не в силу причастности иному как таковому, или идее инаковости, *отличной* от *идеи* Единого, или, что для Платона то же самое, от Единого *как такового*, ибо в противном случае оно не было бы абсолютным Единым. Оно есть иное иного просто в силу того, что оно есть Единое.

6. *Единое не есть иное* (1) по отношению к чему бы то ни было без исключения, т. е. в абсолютно – актуально бесконечно – всеобъемлющем смысле, *поглощающем саму идею инаковости* (5). Такая *неинаковость* Единого опять-таки определяется не причастностью идее *неинаковости*, противоположной идее *инаковости* и *отличной* от идеи Единого, т. е. от Единого как такового, а проистекает только из его единства. Именно поэтому она не может быть ограничена ничем.

7 (6). Единое не есть иное также и по отношению к иному. Даже по отношению к последнему оно остается *неиным*. Следовательно, Единое есть *неиное иного*. Значит, Единое не противоположно иному, или: Единое не есть такое *неиное*, которое было бы противоположно иному.

8 (7). Единое, будучи *неиным* (1) и вместе с тем *иным* (4), выше самой противоположности *иного* и *неиного*.

Важный момент: при абсолютном полагании Единого мы не имеем даже права сказать, что оно *есть*, а можем утверждать только одно: *Единое – едино*. Поэтому мы не можем, далее, сказать, что Единое *есть* Единое, если только мы не употребляем здесь связку «есть» в чисто формальном смысле, не содержащем в себе какого бы то ни было утверждения о бытии<sup>25</sup>. В противном случае получилось бы, что Единое есть Единое через *причастность бытию*, *отличному* от Единого. Но ничего отличного от Единого существовать не может. Поэтому *не существует и бытия Единого, отличного от самого Единого*. В этом смысле (если существовать – значит быть причастным бытию) Единое в его абсолютном полагании *не существует*. Но Единое и не нуждается в *таком* существовании для того, чтобы быть Единым. Кажущееся самоочевидным утверждение: «Единое должно *быть*, чтобы быть *Единым*», – неприменимо к Единому в его абсолютном полагании, или к абсолютному Единому. Единое *едино* лишь *в силу самого себя*, т. е. в силу своего для-себя-сущего единства, которое опять-таки и есть само же Единое как таковое. Точно так же когда мы говорим о том, что Единое «есть» *неиное*, то мы в силу вышесказанного отнюдь

---

<sup>25</sup> Можно было бы сказать, что здесь связка *есть* употребляется аналогично математическому знаку равенства. При этом только надо помнить о том, что Единое *едино* вообще не в силу причастности чему бы то ни было, в том числе и равенству. Вообще во всех высказываниях о Едином в его абсолютном полагании следует либо избегать связки «есть», либо использовать ее только с указанной оговоркой.

не имеем в виду, что оно причастно бытию, да при этом еще к тому же эйдосу неинаковости. Точнее, пожалуй, было бы здесь сказать: «Единое *единится как* Единое, *как* неиное, *как* иное и т. д.».

► Последнее утверждение имеет то преимущество, что в нем подчеркивается творческая активность Единого. Когда я говорю, что Единое в его абсолютном полагании все же в определенном – уникальном – смысле, а именно – как реальность, возвышающаяся над всяким бытием, *есть*, причем есть именно как Единое, то имею в виду, что Единое само *полагает себя* в качестве Единого. Этот метафизический *акт самосотворения* можно было бы обозначить словом «само-единение», причем его следовало бы понимать как субстантивацию соответствующего глагола, ибо это действие непосредственно тождественно самому же Единому как таковому, так что говоря «само-Единение» (по-немецки было бы: *das sich-Einen*) и «Единое» (соответственно: *das Eine*), мы на самом деле указывали бы на одну и ту же – единую и единственную – абсолютную реальность. ◀

К утверждению о несуществовании абсолютного Единого Платон приходит и другим способом. Он показывает нам сначала, что оно не имеет частей, беспредельно, лишено очертаний, не находится нигде, не движется ни одним видом движения, не стоит на месте, ни с чем не соизмеримо и проч. Такое Единое непричастно, по Платону, также пространству и времени. Как непричастное времени Единое «не стало, не становилось и не было прежде, оно не настало, не настанет и не есть теперь», и, наконец, оно не будет становиться, не станет и не будет впоследствии». Но невозможно, говорится далее в диалоге, чтобы нечто было причастно бытию иначе, нежели одним из этих способов. (141a – e) Таким образом, – если только, конечно, допустить, что *всякое* бытие есть бытие во времени, – получается, что Единое никак не причастно бытию, что оно «никаким образом» (141e) не существует. Но если Единое не существует «никаким образом», то оно *не существует и как Единое* (там же). Поэтому нам придется либо согласиться с тем, что *абсолютное полагание Единого означает его абсолютное отрицание* и принять, – если мы все же считаем, что абсолютное несуществование Единого невозможно, – тезис о том, что Единое существует в силу причастности бытию, нетождественному с Единым (эта *вторая позиция* была бы уже, однако, лишь *относи-*

тельным полаганием Единого), либо допустить, что существует некое абсолютное бытие Единого, которое по отношению к бытию, о котором идет речь в относительном полагании, выступает как *сверхбытие*. Дальнейшее развитие показывает необходимость последнего допущения, ибо оказывается, что *Единое второй позиции немыслимо без Единого первой позиции*.

► Так называемое «абсолютное» полагание Единого и его так называемое «абсолютное» отрицание (т. е. отрицание его *не только как сущего, но и как Единого*) на самом деле суть диалектически взаимосвязанные моменты, так что допуская первое, мы будем вынуждены допустить и второе. Более того, такое отрицание Единого имеет определенный метафизико-онтологический смысл. Как раз в его абсолютном полагании Единое вместе с тем порождает в себе такое метафизическое измерение, где оно же само совпадает с небытием, отличие которого от того, что в античной традиции принято называть «материей», оказывается принципиально невыразимым. «Материя» как ничто, беспредельность, неопределенность, выступает здесь как собственный момент сверхбытия Единого, которое в этом своем аспекте *само* есть не что иное, как материя, т. е. *возможность бытия*. Но и этого еще не достаточно. Ведь та бездна отрицания Единого, которая содержится в его «абсолютном» полагании, еще не исчерпывается тем, что в таком отрицании Единое, совпадая с материей, тем самым само полагается как материя. Материя как *потенциально* бесконечная возможность должна быть осмыслена как момент возможности *актуально* бесконечной, или как момент, метафизически поглощенный той реальностью, негативный аспект которой можно назвать *абсолютным максимумом потенциальности*. Именно здесь достигается тот пункт, исходя из которого Шеллинг строит свое учение о Могущем быть как актуально бесконечном Субъекте бытия. По отношению к обоим своим моментам – позитивному (сверхбытие = абсолютный максимум действительности) и негативному (сверхнебытие = сверхматерия = абсолютный максимум возможности) – Единое выступает как реальность, описываемая в концепции Гегеля как «отрицание отрицания». Именно такое – «аффирмативное»<sup>26</sup> –

<sup>26</sup> О понятии «аффирмативности» у Шеллинга и Гегеля см. также: *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 92–93.

полагание Единого можно было бы назвать действительно абсолютным. У Гегеля, правда, такая аффирмативность предполагает прохождение через «действительное» инобытие, которое в «Пармениде», как мы увидим, проистекает не из абсолютного, а из *относительного* полагания Единого. Поэтому в соответствии с логикой Гегеля такое относительное полагание следовало бы считать моментом, *необходимым* для абсолютного полагания Единого. Тогда и переход от абсолютного полагания к полаганию относительному был бы продиктован диалектической *необходимостью* восхождения к «аффирмативному», т. е. «на самом деле» абсолютному полаганию Единого. Однако логика «Парменида» все же не такова. В абсолютном полагании Единого мы не можем усмотреть никакой внутренней необходимости перехода к его относительному полаганию. Поэтому Платон как бы оставляет абсолютное полагание Единого в стороне и начинает свое рассуждение *заново*, а именно – делая исходным пунктом утверждение о том, что Единое существует. В глазах позднего Шеллинга отсутствие внутренней необходимости такого перехода было бы, однако, не недостатком, а преимуществом «Парменида». Дело в том, что Платон улавливает здесь тот пункт, в котором Единое полагается как самодостаточное в смысловом и тем самым также и метафизическом отношении. Поэтому переход от абсолютного полагания к полаганию относительному в принципе не может быть продиктован какой бы то ни было необходимостью, в том числе и необходимостью понятия. Этот переход, как сказал бы Шеллинг, может проистекать лишь из абсолютной свободы Единого. Если допустить, что Единое уже в его абсолютном полагании объединяет в себе абсолютную возможность и абсолютную действительность, то тогда окажется, что оно уже – «непредмыслимым образом» – есть в себе самом то самое «отрицание отрицания», которое необходимо для его «аффирмативного» самоутверждения. Это значило бы, далее, что платоновское Единое в его абсолютном полагании и в самом деле мыслимо только как абсолютный дух, но только не в гегелевском, а в шеллинговском смысле. Единство Единого в аспекте абсолютного максимума возможности следовало бы тогда мыслить как абсолютное могуществование, или абсолютную мощь. Тогда глагол «единиться», которым я в рассуждениях о Едином в его абсолютном полагании

предложил заменить связку «есть», оказался бы равнозначен глаголу «мочь», которым, как мы уже видели в первой книге,<sup>27</sup> заменяет эту связку Шеллинг, рассуждая об абсолютном духе. Единое есть нечто не в силу причастности к бытию и не в силу причастности эйдосу этого нечто, а только в силу актуально бесконечной мощи своего единства. Но оставим на время и мы – вслед за Платоном – Единое в его абсолютном полагании как бы в стороне и посмотрим, какие выводы вытекают из утверждения о том, что Единое *существует*. Шеллинг предложил бы нам здесь все же не забывать о том, что Единое существует, *если* оно существует, т. е. только если на то есть его суверенная *воля*. ◀

## II. Относительное полагание Единого (вторая позиция)

Итак, Единое *существует*. Но, говорит Платон, существовать можно, лишь будучи причастным бытию. Следовательно, существующее Единое причастно бытию. Но бытие как таковое не тождественно Единому как таковому. Значит, говорится в диалоге, «должно существовать бытие Единого, не тождественное с Единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием Единого и Единое не было бы причастно ему, но было бы все равно, сказали бы “Единое существует” или же “Единое едино”». Но теперь мы исходим не из предположения “Единое едино”,<sup>28</sup> а из предположения “Единое существует”» (142b – c)<sup>29</sup>.

Реальность, с которой мы здесь имеем дело, это не просто Единое, или Единое как таковое, а *существующее Единое*. Единое второй позиции содержит в себе, таким образом, два момента, или, как говорит Платон, две «части»: бытие и Единое. Однако каждая из двух частей существующего Единого, говорит Платон, опять-таки содержит в себе и Единое и бытие и т. д. до бесконечности. Получается, что существующее Единое представляет собой «бесконечное множество» (142c – 143a).

Бытие и Единое как моменты существующего Единого «не тождественны» друг другу. Эту нетождественность следует осмыслить более конкретно. Для этого нам надо, говорит Платон, направить наш умственный взор на «само Единое, которое, как мы

<sup>27</sup> См. Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 46–47.

<sup>28</sup> Это предположение и в оригинальном тексте диалога высказывается без связки «есть».

<sup>29</sup> Рус. пер. см. в книге: Платон. Указ. соч. С. 429.

утверждаем, причастно бытию», и рассмотреть его «само по себе, без того, чему, по нашему утверждению, оно причастно» (143а). Итак, мы исходим здесь из того, что бытие – это не Единое, а Единое – это не бытие. В рамках второй позиции предполагается, что Единое существует не в силу того, что оно – Единое, а в силу причастности бытию, которое есть по отношению к Единому нечто *иное*. Здесь деятельность Единого отличается от той, о которой речь шла в первой позиции. Здесь Единое не «единится», а «существует», или «бытийствует». Единое и бытие – иные друг по отношению к другу, и опять-таки не потому, что Единое есть Единое и бытие есть бытие, а потому, что они причастны эйдосу инаковости, т. е. иному как таковому. Но иное не тождественно ни Единому, ни бытию, и таким образом мы получаем здесь уже три момента: Единое, бытие и иное, из соотношения которых Платон, помимо прочего, выводит необходимость существования числа как такового и *всех чисел*, из чего, далее, выводится «бесконечная множественность существующего», ибо число здесь оказывается «бесконечным по количеству и причастным бытию». Бытие в силу этого раздроблено на беспредельное множество частей (143а – 144b). Но каждая часть бытия, коль скоро она существует и пока она существует, должна быть чем-то *одним*. Однако быть одним она может только в силу присутствия в ней Единого. Поэтому «Единое присутствует в каждой отдельной части бытия». Тем самым Единое оказывается «раздробленным бытием» и само выступает как беспредельное множество (144с – е). **Любопытно отметить**, однако, что из «одновременного» присутствия Единого во всех частях раздробленного бытия вовсе не обязательно делать вывод о его собственной расчлененности. Достаточно вспомнить указанную выше интуицию Платона, в соответствии с которой идея, *не дробясь, не утрачивая своего единства и тождественности с собой*, может пребывать сразу вся во всем (131а – с). **В окончательном смысле** эта интуиция относится не просто к идее, а именно к Единому как Сверхэйдосу. Однако *в рамках второй позиции* такая имманентность, по-видимому, осмыслена быть не может. Но не значит ли это, что она может быть осмыслена только в контексте первой позиции? Вспомним утверждение Платона о том, что каждая часть бытия существует лишь в силу того, что она есть нечто *одно*. Более того, Платон здесь же указывает на то, что если бы

некая часть бытия не была одним, то она была бы *ничем*. А что это значит? Не значит ли это, что нечто может быть вообще лишь в силу Единого как такового, т. е. Единого первой позиции? «Быть» в конечном счете всегда означает «единиться». Иначе говоря, *для того, чтобы быть, надо быть Единым*. Нечто есть лишь в той мере, в какой оно есть Единое. Всякое бытие – только от Единого. Более того. Не только всякой части бытия, но и бытию как таковому «необходимо всегда быть чем-то одним, а быть ничем невозможно» (144е). *То, что не есть «одно», то есть «ничто»*. Но это значит, помимо прочего, что никакой множественности частей не может существовать, если в каждой из них не присутствует Единое, причем именно Единое как таковое, а не то, которое в рамках второй позиции опять-таки понимается как нечто «целое», имеющее «части», которое одной своей частью присутствует в одной части бытия, а другой – в другой. Не может быть ни целого, ни частей, если нет Единого как такового. Поэтому *сущего* Единого не может быть, если нет Единого *как такового*. Привативно бесконечное множество, полагаемое вместе с сущим Единым, не могло бы существовать, если бы не было Единого как такового. Оно вообще тогда не могло бы быть множеством «одних», а было бы той самой аморфной беспредельностью, которую мы уже назвали «материей». Опять-таки получается, что привативная бесконечность возможна лишь в том метафизическом пространстве, которое порождается актуальной бесконечностью Единого как такового.

Далее. Мы имеем здесь дело и не просто с бытием, а с бытием Единого. Поэтому приходится допустить, что Единому не тождественно не только бытие как таковое, но и его собственное бытие, т. е. бытие Единого. Бытие Единого не тождественно ни бытию как таковому, ни Единому как таковому. Мы говорим здесь не просто о *бытии*, а о некотором *сущем*, причем опять-таки не просто о сущем, а о *сущем Едином*. Это означает во всяком случае то, что просто сущее и сущее Единое опять таки не тождественны друг другу. Однако присмотримся к сути дела поближе. Как соотносятся между собой бытие Единого и бытие Единым? Для существующего Единого, если оно не просто существует, а существует именно как Единое, *быть* означает не что иное, как *быть Единым*. Ведь если бы Единое в своем бытии переставало быть Единым, т. е. утрачивало бы себя как Единое, то тогда мы не смогли бы сказать, что то,

что здесь существует, это именно *Единое*. Здесь понятие сущего Единого утрачивало бы свой смысл просто потому, что Единое вообще тогда не могло бы быть сущим.

Трудность, заключенная в понятии сущего Единого, есть частный случай трудности, заключенной в понятии Сущего как такового. Дело в том, что сущее, коль скоро оно есть Сущее, а не просто бытие, должно мыслиться как нечто большее, чем его бытие, и вместе с тем даже в этом аспекте «большого, чем бытие», оно опять-таки должно быть осмыслено как Сущее, а не как не-Сущее. Как уже отмечалось выше, мы не можем остановиться на утверждении о *сверхбытии* Сущего по отношению к его бытию, ибо актуальная бесконечность Сущего состоит в том, что оно утверждает себя как Сущее во всяком бытии, а значит и *в бытии всех степеней*, в том числе и в своем *сверхбытии как таковом*, а не только в своем сверхбытии первого, второго порядка и т. д. до бесконечности. Иначе говоря, Сущее мыслимо лишь как такая реальность, которая утверждает себя не просто как *сверхбытие*, но именно как *Сверхсущее*, способное воспарять даже над своим собственным сверхбытием как таковым. Это значит во всяком случае, что мы никогда не сможем остановиться ни на каком *сверхбытии*, в котором – имманентно-трансцендентным образом – не присутствовало бы Сущее, т. е. Единое первой позиции, понимаемое как Субъект этого бытия.

Но вернемся пока опять к существующему Единому. Бытие как «часть» существующего Единого при всей своей инаковости по отношению к Единому всегда само содержит в себе Единое. Точно так же и Единое, поскольку оно *существует*, имеет свое бытие в себе самом, оно не противостоит этому своему бытию, а полностью совпадает с ним, ибо *его инаковость по отношению к своему собственному бытию как таковому была бы его небытием*. Сущее, противопоставляемое его бытию и выступающее по отношению к нему как Сверхсущее, опять-таки должно мыслиться как имеющее в себе самом некоторое бытие, а именно – сверхбытие. Поэтому, с одной стороны, если бы Единое выступало по отношению ко *всякому* своему бытию как иное, оно не могло бы быть *Сущим*. С другой же стороны, как раз для того, чтобы быть именно Сущим, т. е. не просто бытием, а субъектом бытия, оно должно быть чем-то бóльшим, чем это бытие, и в этом смысле – все же

иным по отношению к нему. В этом ином мы опять-таки усматриваем два момента: бытие и Единое как субъект бытия, и т. д. до бесконечности. Поэтому в сущем Едином нельзя выделить «в чистом виде» ни момент бытия, ни момент единства. Бытие как одна «часть» сущего Единого всегда уже содержит в себе Единое, а Единое как его другая «часть» всегда уже содержит в себе бытие. Тем самым мы имеем бесконечное множество «частей» сущего Единого, причем таких, каждая из которых опять-таки оказывается в себе самой этим же самым множеством. Формально мы имеем здесь дело с описанным в первой книге «алефным»<sup>30</sup> соотношением. Можно ли назвать это множество актуально бесконечным? С одной стороны, вроде бы можно, ибо здесь принципиально заданы *все* «части» существующего Единого. Но с другой стороны, здесь принципиально не задан *предел* этого множества, ибо мы здесь в принципе не доходим до единого в чистом виде и бытия в чистом виде. Но именно их соотношением на самом деле и задается само это множество. Иначе говоря, то, чем это множество задается, все же лежит по ту сторону этого множества. Именно в этом смысле его бесконечность можно было бы назвать *привативной*<sup>31</sup>. Эта привативная бесконечность полагается силой Единого первой позиции, в котором бытие – это уже не просто бытие, а бытие Единым, а точнее – само его «Единение себя». Я предлагаю это выражение как условный термин, под которым подразумеваю то же самое, что и под словом «Единое», но имея в виду, что Единое не есть нечто пассивное, а – как это более определенно выражено у Аристотеля – абсолютная деятельность, чистый акт самополагания, или самосозидания, являющийся актуально бесконечной вершиной той метафизической активности, которая обозначается словом «бытие», по сути дела представляющим собой субстантивацию глагола «быть». При таком понимании становится ясно, что на этой вершине инаковость бытия и Единого просто снимается. Здесь следовало бы говорить не «Единое есть» и не «Единое есть Единое» и даже не «Единое едино», а «Единое единится», т. е. по-

<sup>30</sup> См. Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 121–123, 130–133.

<sup>31</sup> О дистинкции потенциальной, привативной и актуальной бесконечности см. в моей работе: 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. 212), а также в моей книге «Образ абсолюта...» (с. 89–91).

лагает самого себя в качестве Единого. Но еще точнее было бы просто сказать: «Единение себя». Высшее бытие и есть само это Единое, понимаемое как «само-Единение». Когда же мы говорим: «Единое есть», – то высказываем взаимную инаковость бытия и Единого, и тогда бытие Единого полагается как нечто неадекватное Единому как таковому.

Итак, мы можем констатировать, что, по Платону, относительное полагание Единого невозможно без его абсолютного полагания. Любопытно отметить, что в концепциях Гегеля и Шеллинга фактически реализованы два принципиально различных способа осмысления самого соотношения относительного и абсолютного полагания Единого, понятие которого как в одной, так и в другой концепции фактически функционирует в качестве фундаментального смыслового образа той реальности, которую они называют абсолютным духом.

Как уже было отмечено, для Гегеля единство абсолютного духа есть единство аффирмативное в том смысле, что оно предполагает прохождение через действительное инобытие. Иначе говоря, то полагание Единого, которое Платон называет абсолютным, в гегелевском контексте еще не выглядело бы аффирмативным: для достижения *такой* аффирмативности пришлось бы совершить переход к такому полаганию Единого, которое, – это полагание, – само уже было бы единством полагания «абсолютного» – или абсолютного в негативном смысле – и полагания относительного. Тогда мы получили бы следующую картину.

Согласно Платону, как мы уже знаем, то, что соотносится с чем-либо как с *иным*, не может быть в себе самом *единым*. Выражая суть дела в гегелевском освещении, получим следующее рассуждение. Нечто соотносится с иным, следовательно, нечто заключает в себе противоположность в-себе-бытия и бытия-для-иного, и уже поэтому оно не есть ни единое, ни истинно бесконечное. Но Гегель в своей Логике хочет показать, что в-себе-бытие конечного *без остатка* переходит в бытие-для-иного. Для него это уже выражает дальнейшее продвижение к истине и говорит о несостоятельности метафизического плюрализма вообще. В самом деле. Если нечто переходит без остатка в бытие-для-иного, то уже неверно, что нечто соотносится с иным. Оно само как бы переливается, разрешается в это «иное». Оно становится внутренним моментом того, что мы только что на-

звали «иным». Здесь «иное» уже не есть иное для него, но есть его собственная истина. Оно, «иное», оказывается *неиным* по отношению к самому этому нечто, равно как и это нечто оказывается *неиным* по отношению к своему «иному». *В качестве неиного* то, что прежде выступало как «иное», оказывается самим же этим нечто, взятым в его «истине», и нечто, таким образом, соотносясь в качестве момента истины с самой истиной, соотносится лишь с самим собой в своей истине. Кроме того. Нечто и иное *оба* мыслились как *иные*, а именно – как иные друг по отношению к другу, но ведь уже в самом этом определении инаковости они оказываются тождественными друг другу: *каждое из них есть «иное»*. Так или иначе мы с Гегелем приходим к выводу о том, что *истиной иного оказывается неиное*. Нечто и иное снимают себя в едином неином. Только неиное не имеет инобытия, и поэтому только *неиное может быть единым*.

Только причастность этому *единому неиному* обеспечивает единство чего бы то ни было вообще. Но мы помним о том, что, по Платону, идеи, во-первых, имеют свою смысловую определенность лишь в их единстве, а во-вторых, лишь в этом превосходящем даже совокупность всех идей единстве, которое вместе с тем проникает собою также «материю» и мир вещей, идеи только и могут быть порождающими моделями материальных вещей.

Мы понимаем также, что Единое *как таковое* в особом смысле есть, а именно, оно, как мы уже видели, есть не в силу причастности бытию, а в силу своего единства. Оно, однако, не является потусторонним какому-либо существу как иному: «...оно не будет также отличным от иного, пока оно остается единым, ибо не подбавляет единому быть отличным от чего бы то ни было: это свойственно только иному и ничему больше» (139с).

В конечном счете получается так, что именно Единое как таковое есть источник всякого бытия, которое, далее, целиком принадлежит ему самому: всякое бытие есть бытие, принадлежащее Единому, и в этом смысле оно должно мыслиться как бытие самого Единого. При этом не Единое причастно бытию, а наоборот – бытие причастно Единому. Единое неопределенно, но не как аморфная «материя», а как поглощающая «материю» бесконечная форма, абсолютная определенность, не оставляющая «вне себя» никакой материи. Далее. Не Единое причастно пространству и времени, но сами пространство и время причастны ему, метафизически за-

ключены в нем. Оно само внутри себя развертывает тотальность пространственно-временного, материального бытия, которое при этом остается замкнутым в нем, ибо само это бытие возможно лишь как причастное ему как Сверхсущему.

Подведем некоторые предварительные итоги.

1) Раздельные идеи суть определенные идеи лишь при наличии некоего высшего синтетического принципа.

2) Вначале этот принцип видится как некое внутреннее «одно», единая идея. Но этого недостаточно: мыслимое как только лишь внутренний синтез многообразных идей, это «одно» необходимо оказывается соотносящимся с внешним ему «иным», дробится через это отношение в самом себе и выступает как внешнее по отношению к самому же себе. Поэтому *такое* внутреннее «одно» на самом деле не может быть поистине внутренним и как таковое не может быть также и началом единства даже в стихии своего собственного внутреннего содержания.

3) Искомым принципом оказывается сверхсущее Единое, Первоединое, которое заключает в себе это внутреннее «одно», и лишь в таком случае последнее становится способным объединить в себе многообразие идей. Точнее говоря: поистине внутренним «одним» может быть только само же сверхсущее Единое, которое именно в метафизическом пространстве своего сверхбытия может выступать и как принцип, объединяющий мир идей.

4) Сверхсущее «одно», т. е. Единое, не только полагает в себе единство многообразия мира идей, но также и весь мир материальных вещей, который опять-таки обладает бытием лишь как собственный момент этого Единого.

5) (2) Лишь будучи причастным сверхсущему «одному», внутреннее «одно» может быть по-настоящему внутренним, т. е. не противостоящим внешнему миру, не имеющим инобытия и, таким образом, истинно единым.

6) Лишь как моменты сверхсущего «одного» различные идеи (а) имеют определенный смысл и (б) могут выступать в качестве «порождающих моделей»<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Согласно А.Ф. Лосеву, окончательный смысл диалектики «одного» и «многого» (явно не выраженный Платоном) «заключается в положении и о порождении модели еще более высоким принципом, и о порождении самой моделью всего того, что она моделирует» (см.: *Платон*. Соч. Т. 2. С. 594).

Итак, описанная картина выглядит так, как будто бы объективное содержание диалога Парменид заключается в синтезе «потока» становления Гераклита и «сферы» бытия Парменида. В нем «многое» предстает как момент «единого» и не является внешним ему. «Многое» не является также некоей иллюзией, лишь неким фиктивным объектом «мнения», но есть определенная действительность, однако эта действительность существует не сама по себе, а лишь как причастная Единому. Здесь Единое как для себя суший *предел становления в самом себе полагает это становление*, причем само Единое выступает не как внешняя, а как имманентная цель последнего, как его собственный движущий принцип.

Можно заметить, что тому, что мы выделили у Платона как «внутреннее одно», у Гегеля отнюдь не внешним образом соответствует «логическая идея». В разработанной Гегелем в его Логике диалектике «одного» и «многого», которая фактически работает и на уровне гегелевской системы в целом, логическая идея также соответствует «одному». В самом деле. Обратимся к этой диалектике, в конечном счете ведущей к уже обсуждавшемуся выше гегелевскому понятию «единого “одного” притяжения», снова, но только уже в контексте, заданном приведенными рассуждениями Платона. Гегелевская логическая идея, мыслимая как для-себя-сущее «одно», будучи *лишь* внутренним, в силу своей собственной имманентной диалектики порождает и полагает вне себя «многое», которое, по Гегелю, и есть не что иное, как материальная природа. Сама материя как таковая есть нечто внешнее самой себе, что и выражается в ее бесконечной делимости и делает правомерным положение: «многое есть материя». Идем дальше. В терминах гегелевской логики саморасщепление «одного» на «многие “одни”» называется «отталкиванием». Отталкивание, говорит далее Гегель, есть определение каждого из «многих “одних”» друг по отношению к другу. Это их взаимное отталкивание есть то, в чем состоит их собственное наличное бытие. Но именно это их отрицательное соотношение друг с другом уже выражает их логико-метафизическую зависимость друг от друга. Кроме того, их «в-себе-бытие», противостоящее их соотношению с иным и долженствующее составлять опору для их различия и самостоятельного бытия, на самом деле состоит лишь в том, что все они суть «одни», что они, таким образом, в этом качестве совпадают друг с другом и представляют

собой единство. Это единство, проникающее собою в-себя-бытие каждого из «многих “одних”», есть, по Гегелю, их идеальность, которую они, именно как бы пытаясь вытолкнуть из себя вовне, находят опять-таки внутри себя. Дело в том, что отталкивать друг друга «многие “одни”» в состоянии лишь в том случае, когда они *соотносятся* друг с другом, т. е. находятся в конституирующем их собственное существование единстве, представляя собой, по Гегелю, идеальный синтез, называемый *притяжением*. Наличным бытием, определенностью, рефлексией в себя «многие “одни”» обладают *ближайшим образом*, т. е. на первый взгляд, во взаимном отталкивании. Но *истиной* отталкивания оказывается их единство, «идеальность», притяжение, в котором они существенным образом соотносятся друг с другом и лишь в силу этого отталкивают друг друга и представляют собой некоторую действительность. «Многие “одни”» достигают своего для-себя-бытия отнюдь не в своем наличном бытии как таковом, но в его снятии. Они действительны, «реальны», наличны, определены, отталкивают друг друга и суть для себя лишь в силу своей «идеальности», снятости в универсальном единстве, т. е. в силу взаимного притяжения. Лишь в притяжении «многие “одни”» суть то, что они суть. Иначе говоря, они имеют свое собственное наличное бытие лишь как снятые в «едином “одном”». «Только само притяжение, – говорит Гегель, – есть полагание некоего “одного”, отличного от других», т. е. полагание отталкивания,<sup>33</sup> и, таким образом, полагание реального множества. Наличное бытие конечного «одного», то, в чем оно может соотноситься с собой и тем самым отталкивать «иное», предстает как его бытие-для-иного, его соотношение с иным и тем самым – как соотношение притяжения. Поэтому в гегелевской Логике истиной саморасщепления «одного» на «многие “одни”» оказывается синтез «многих “одних”» в «единое “одно” притяжения», которое выступает как подлинное для-себя-бытие, бесконечная рефлексия в себя, конкретное единство с собой. По видимости переход к нему опосредован снятием «предшествующего» движения, но на самом деле это «предшествующее» само оказывается возможным, лишь будучи положенным силой «единого “одного” притяжения». Именно «единое “одно” притяжения» само полагает и снимает свое опосредствование, и потому оно есть истинно,

---

<sup>33</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1970–1972. Т. 1. С. 243.

бесконечно непосредственное, т. е. такое непосредственное, которое опосредствовано снятием опосредствования, положенного им же самим в метафизическом пространстве самого этого снятия. «Единое “одно” притяжения» есть рефлексия в себя в самом же полагаемом им инобытии, оно полагает отталкивание именно через посредство притяжения, так что все конкретное, в том числе и пространственно-временное, материальное богатство стихии внеположности оказывается возможным и действительным, лишь будучи изначально замкнутым в это – в высшем смысле внутреннее – единство. Поэтому в гегелевской системе дело обстоит так, что только как «единое “одно” притяжения» логическая идея могла бы рассматриваться как абсолютная в окончательном смысле и выступать как реальность, не обремененная инобытием. Поэтому если рассуждать о соотношении логической идеи и природы в свете только что описанной диалектики «одного» и «многого», – причем диалектика эта заложена в самой же логической идее, – то придется констатировать следующее. *Как в Логике Гегеля «притяжение» (идеальность, внутреннее соотношение) оказывается истиной отталкивания (реального различия и внеположности)*<sup>34</sup>, *как единство оказывается истиной многообразия, – так и природа, ближайшим образом определяемая как идея в стихии внеположности, должна быть осмыслена в высшем идеальном единстве, лишь как моменты которого только и существуют внеположность, отталкивание, многообразие.* Идея, если мы хотим мыслить ее в ее истине, т. е. как истинно бесконечную, не имеет реального инобытия в лице природы, а природа не противостоит идее, но идея полностью проникает собой природу, а последняя именно поэтому полностью воплощает внутреннее богатство идеи. Но в гегелевском контексте это значит, что как идея, так природа истинны лишь как моменты некой более высокой реальности, в качестве которой выступает уже абсолютный дух. Именно он в конечном счете максимально адекватно реализует в себе черты вышеописанного «единого “одно” притяжения».

«Одно» у Гегеля есть отрицательное соотношение с собой; однако как лишь внутреннее, как лишь непосредственное, оно как бы «выталкивает» это соотношение с самим собой вовне самого себя. Из него тем самым происходит и становится внешним по отноше-

---

<sup>34</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 238–248.

нию к нему множество «одних», которые также взаимно отталкивают друг друга. Этому фактически уже проанализированному в «Пармениде» происхождению из «одного» отталкивающего себя от себя «множества» соответствует в системе Гегеля происхождение из идеи природы как стихии внеположности, соответствующей «иному» «Парменида». Однако, как было показано, сама внеположность, по Гегелю, может иметь наличное бытие лишь как синтез ее многообразия, замкнутый в сверхприродном единстве; взаимное отталкивание оказывается возможным лишь как момент взаимного притяжения «многих “одних”», как их синтез в «едином “одном” притяжения». Это «единое “одно” притяжения» делает тем самым логическую идею истинно внутренним, ибо оно отталкивает именно посредством притяжения, оно замыкает в себе все внешнее богатство многообразия природы, возвращает его в идею, но тем самым не уничтожает его, а сохраняет, полагает, утверждает именно посредством его снятия в самом себе. Оно тем самым, с одной стороны, снимает внеположность природы, а с другой стороны, поднимает абстрактную внутреннюю определенность логической идеи до статуса истинно сверхчувственного, заключая ее в себе (так же, как и природу) в качестве идеального момента. Это «единое “одно” притяжения», соответствующее платоновскому сверхсущему Единому, предстает в системе Гегеля именно как абсолютный дух.

Здесь уже можно констатировать главное: если мыслить Единое «Парменида» в качестве прообраза гегелевского абсолютного духа, то придется утверждать, что реальное инобытие есть абсолютно необходимый момент этого Единого. Иначе говоря, в свете гегелевской концепции дело выглядит так, как если бы относительное полагание Единого было бы необходимым моментом его абсолютного полагания. Еще иначе: для того, чтобы понятие Единого было действительно абсолютным, т. е. самодостаточным в смысловом отношении, необходимо включить в него понятие реального инобытия как имманентного момента самого Единого. Шеллинг сказал бы, пожалуй, так: здесь получается, что неинаковость Единого по отношению к иному осмысливается Гегелем не как свободная, а как вынужденная, как своего рода логическая эманация иного в сочетании с его «снятием». Подобно тому, как спинозовская субстанция в описании Шеллинга выглядит как некий – метафизически фиктивный –

продукт недержания ложно понимаемым абсолютном себя в себе самом, «непредмыслимым образом» извергнутый во внешнее бытие, в экзистенцию, так и гегелевский абсолютный дух оказывается страдающим хроническим недержанием себя в себе самом, – с той лишь разницей, что продукт этого недержания изливается абсолютным духом не вовне, – ибо вне его ничего нет, – а внутрь себя же самого. Изображать природу, как это делает Гегель, в качестве необходимого момента абсолютного духа – это в глазах Шеллинга значило бы лишь подтверждать только что сказанное. Поэтому в шеллинговской концепции абсолютного духа то единство, которое описывается в «Пармениде» применительно к Единому в его абсолютном полагании, может быть осмыслено только как самосоотнесенное единство абсолютного Субъекта можествования, из понятия которого вообще не вытекает – и не должно вытекать – никакого необходимого отношения ни к инобытию, ни даже к его возможности. В этом контексте платоновские спекуляции о Едином предстают как попытка описать ту абсолютную вершину самосоотнесенности, на которой покоится *свобода* абсолютного духа как по отношению к себе самому, так и по отношению к возможному творению. На этой вершине Единое, как мы говорили, даже не есть, а просто «единится», или «единствуется», представляя собой тот созидающий сам себя «чистейший акт» (*actus purissimus*), о котором говорит Шеллинг, рассуждая о действительности абсолютного духа, метафизически первичной даже по отношению к его формам. Более того, актуально бесконечное можествование безусловно абсолютного духа *по отношению к себе самому* именно в силу рассмотренной выше логики Единого не может быть описано в тех же терминах, что и его можествование, ориентированное на инобытие. Это его самосоотнесенное можествование уже в принципе не может мыслиться как проистекающее из триединства его форм. Абсолютный дух властен над собой не в силу этого триединства, а просто в силу того, что он – абсолютный дух.

### Абсолютный дух и Нус Аристотеля

У Гегеля в конечном счете не логическая идея, а именно абсолютный дух – актуально бесконечный субъект и *тем самым* субстанциальное первоначало – выступает как самодовлеющий

перводвигатель всего мирового бытия. В логико-метафизическом смысле именно для-себя-бытие, понимаемое как самосоотнесенная негативность, есть, по Гегелю, помимо прочего *способность приводить в движение вообще*. Абсолютный дух как актуально бесконечная концентрация для-себя-бытия есть в гегелевской концепции такой *абсолютный максимум действительности*, который вместе с тем является имманентно-трансцендентной *целью* полагаемого им мирового процесса. Момент имманентности состоит здесь в том, что все богатство универсума в своем движении к абсолютному духу существует лишь потому, что оно извечно пронизано бесконечным покоем во всем тождественного самому себе абсолютного духа. Именно об абсолютном духе в итоге можно сказать, что это – «непосредственное, *покоящееся*, неподвижное, которое *само движет*; таким образом, это – субъект»<sup>35</sup>.

В этой связи закономерным представляется тот факт, что Гегель завершает раздел об абсолютном духе и вместе с тем свою «Энциклопедию...», т. е. очерк своей философской системы в целом, воспроизведением знаменитого фрагмента из «Метафизики» Аристотеля, где мышление мышления представлено не только как единая, самодовлеющая, вечная и бесконечная чистая божественная деятельность, но и как сам Бог в его последней истине. В аристотелевской концепции Nus'a Гегель усматривает высшее спекулятивное понятие, относящееся к той же самой реальности, которая описывается в гегелевской концепции абсолютного духа.

Этот момент, выражающий глубинную связь учения Гегеля с метафизикой Аристотеля, следует рассмотреть подробнее, чтобы получить дополнительную возможность более отчетливо и в несколько ином ракурсе выразить ту фундаментальную метафизическую интуицию, которая по существу определяет характер всего философствования Гегеля.

#### **А. Ставшее действительное как предпосылка самого процесса становления действительности**

Абсолют Аристотеля есть абсолютно Действительное. Это – чистая для себя сушая форма. Но что же такое у Аристотеля *чистая* форма? Это форма, очищенная от материи, и так как мате-

<sup>35</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. М., 1930–1959. Т. IV. С. 11.

рия, по Аристотелю, есть лишь *потенция*, то чистая форма есть абсолютно *актуальная*, абсолютно *осуществленная*, абсолютно *действительная* форма.

Всякое движение вообще есть у Аристотеля переход от некоторой возможности к некоторой действительности. В абсолютной же действительности этот переход не имеет места, а потому в ней нет и движения. Здесь возможность *непосредственно* есть действительность, и наоборот. Чистая форма, таким образом, *неподвижна*. Но она, однако, есть основание движения и возможности вообще. Действительность есть *по существу* – т. е. по своему метафизическому статусу – до возможности. Лишь она полагает возможность.

Когда мы, вслед за Аристотелем, пытаемся мыслить универсум в целом, то движение в нем мы понимаем как мировой процесс. Этот процесс направлен к абсолютно Действительному как к своей цели. Это есть *процесс осуществления, становления действительности*. Становление же действительности есть в системе аристотелевских категорий не что иное, как процесс *дематериализации*.

Здесь важно обратить внимание на следующее. Мировой процесс есть у Аристотеля не что иное, как направленный к абсолютной форме как к своей цели процесс осуществления, претворения в действительность... самой же этой абсолютной формы. Но именно *осуществленная, действительная* абсолютная форма как раз и есть, по Аристотелю, неподвижный перводвижитель всего этого процесса: она есть для-себя-сущая предпосылка, основание и причина этого процесса. Таким образом, уже и у Аристотеля предельный *результат* становления действительности, т. е. само ставшее Действительное, есть условие и фундаментальное метафизическое *первоначало* процесса становления действительности. Даже при таком весьма абстрактном рассмотрении этих определений аристотелевской философии мы уже можем обнаружить проанализированный в моей первой книге<sup>36</sup> принцип обращения результата, значение которого в концепциях как Гегеля, так и Шеллинга, трудно переоценить. У Аристотеля цель мирового процесса не есть нечто потенциальное, еще не реализованное, не претворенное в действительность, – напротив, эта цель в самой себе есть актуально бесконечная концентрация действительности, то, что у Шеллинга

<sup>36</sup> Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 14, 60 и далее, 98–108, 141–142, 165.

выступает под названием „actus purissimus“. Выходит, что процесс становления действительности как бы «впадает» в вечную действительность как в свое основание, он вечно «вливается» в свою изначально, извечно в себе и для себя исполненную цель, и лишь со стороны этого процесса, т. е. только с определенной неабсолютной точки зрения, эта цель может выглядеть как некоторый результат. Сама по себе эта цель осуществлена «от века», и это «впадение» мирового процесса в абсолюте, собственно, ничего не прибавляет к его актуально бесконечной полноте бытия.

### **В. Мышление мышления**

Абсолютная *действительность* чистой формы состоит в том, что она есть абсолютная *деятельность*, абсолютная активность, actus purus. Лишь в абсолютном действии преодолена всякая пассивность, всякая потенциальность, всякая материальность, всякое бытие-для-иного, всякая метафизическая неполнота, недостаточность и ущербность. Лишь поскольку нечто есть действующее, постольку оно свободно от страдательности, и лишь абсолютно Действующее никоим образом не есть претерпевающее. Эта чистая, не смешанная с инобытием, беспримесная, ничем не замутненная идеальная деятельность есть, по Аристотелю, именно мышление, и притом мышление того, что есть «лучшее», а лучшее есть не что иное, как сама же эта чистая деятельность мышления. Таким образом, лишь сама себя мыслящая деятельность мышления есть наивысшее, и это есть Nus, Бог Аристотеля.

### **С. Неподвижный перводвигатель**

С одной стороны, Аристотель приходит к понятию неподвижного перводвигателя, исходя из самого факта движения. В общем виде соответствующее рассуждение Аристотеля можно представить следующим образом. Если движение существует, то оно должно иметь свою причину. Движение существует. Значит, существует и его причина, т. е. *движущее* начало. Если бы это движущее начало было в свою очередь движущимся, то в качестве причины его движения пришлось бы допустить наличие другого движущего начала, по отношению к которому первое выступало

бы как *движимое*, и т. д. до бесконечности, так и не достигающей абсолютного первоначала движения как такового. Итак, абсолютным движущим началом во всяком случае не может быть нечто, движимое *иным*. Но может быть, таким началом является нечто *самодвижущееся*? Рассмотрим вкратце понятие того, что движет само себя. На первый взгляд может показаться, что в нем опять-таки следует выделить две реальности: та, которая движет, и та, которая приводится в движение. Если же движущая реальность и сама движется, то тогда в ней вроде бы снова придется различить движущее и движимое и т. д. опять-таки до бесконечности, не доходящей до того, что является движущим в окончательном смысле. Из этого, как может показаться, следует сделать вывод о том, что абсолютное движущее само не может мыслиться как находящееся в движении. Однако если рассуждать таким образом, то получается, что самодвижения в собственном смысле на самом деле... нет вовсе. Ведь самодвижущееся по определению есть то, что *движет* именно *себя* и *движимо* именно *собой*. Поэтому если мы будем до бесконечности разделять движущее начало на две указанных реальности, то постоянно будем иметь перед собой лишь одно и то же: *то, что движет, но не себя, а иное, и то, что движимо, но не собой, а иным*. Такое уходящее в дурную бесконечность движение нашей мысли на самом деле есть лишь топтание на месте. Чтобы сдвинуться с места, нам здесь, казалось бы, необходимо прежде всего допустить, что *все то, что движется, движимо иным*. Иное же *всего* того, что находится в движении, разумеется, может быть мыслимо только как нечто неподвижное. Тогда выходит, что та реальность, которая приводит в движение все, сама неподвижна. При таком ходе мысли понятие самодвижения попросту устраняется. Ведь если нечто движет само себя, то это значит, что оно же само, а не иное, есть причина этого его движения. Но мыслить эту причину как неподвижную – значит считать, что это нечто на самом деле именно *себя* как раз-то и не движет. Иначе говоря, если допустить, что причина того, что движет само себя, есть по отношению к нему нечто *иное*, то получится, что оно, будучи движимо этим иным самого себя, по отношению к себе самому не есть движущее начало. Если бы мы, однако, на этом остановились, то нам пришлось бы, рассуждая совершенно аналогичным образом, утверждать также, что нет не только самодвижения, но и самомышления,

ибо и это последнее мы точно так же должны были бы разделить на две реальности: только мыслящую и только мыслимую. Но это уже вполне очевидным образом расходилось бы с аристотелевским пониманием абсолюта как мыслящего себя мышления. Тем не менее выражения «неподвижный перводвигатель» и «мыслящий себя ум» относятся в учении Аристотеля к одной и той же реальности. Уже одно это должно подвести нас к пониманию того, что неподвижность перводвигателя должна быть осмыслена на пути, принципиально отличающемся от того, который мы только что прошли. Это – путь осмысления диалектики самосоотнесенной реальности. В этой связи рассуждать придется примерно так. *Если существует то, что движимо иным, то существует и то, что движет само себя. То, что движимо иным, существует. Значит... и т. д.* Далее. То, что движет само себя, есть то, в чем движущее и движимое непосредственно суть одно и то же. Здесь движущее в самом же движении совпадает с собой. Движущее в данном уникальном случае есть не что иное, как движимое самим собой, а движимое – не что иное, как движущее себя само. Это движение уникально еще и в том смысле, что на него способен только абсолют. Я имею в виду следующее. Допустим, что движение – это изменение вообще, т. е. *переход в иное*. Движение всего конечного есть *становление иным*, т. е. такой переход в иное, который в принципе остается *незавершенным*. Тот же, кто движет сам себя, есть такой движущий, который полагает себя самого в качестве движимого, т. е. в качестве абсолютно иного самого себя, а значит, как свою полную, совершенную противоположность. Здесь переход в иное действительно совершается. Но не означает ли свершившийся, т. е. завершённый, переход в иное конец всякого движения? И да, и нет. *Нет*, ибо полагемое иное есть здесь – в логико-метафизическом смысле – именно движимое как таковое, т. е. то, что во всяком случае находится в движении. Поэтому этот акт есть абсолютный максимум движения. *Да*, ибо этим же самым единым актом движущий в своем ином, т. е. в движимом, полностью совпадает с самим собой, ибо тот, кого он движет, есть он же сам именно как движущий. Как реализация такого совершенного совпадения с собой этот акт есть абсолютный максимум покоя. *Абсолютный максимум движения непосредственно совпадает с абсолютным максимумом покоя.* Тот, кто поистине движет сам себя, пребывает, таким образом, в

абсолютной неподвижности. Это – тот высший покой, которым, по Аристотелю, обладает только мыслящий сам себя актуально бесконечный ум. Он-то и оказывается нашей искомой реальностью, ибо – как *самосоотнесенная негативность* – именно он является причиной *всякого* движения без какого бы то ни было исключения, а значит, в том числе и *причиной самодвижения*. Таким образом, понятия неподвижного перводвигателя и самодвижущегося начала не только не исключают друг друга, но на самом деле выражают лишь диалектически взаимосвязанные аспекты абсолюта.

С другой стороны, мы уже видели, что понятие неподвижно-го перводвигателя уже содержится в аристотелевском учении об абсолютной действительности как целевой причине движения. На этом пути мы также приходим к пониманию того, что в системе понятий аристотелевской метафизики *только мыслящее само себя мышление может быть достигнуто как неподвижный перводвигатель*. Имеет смысл поэтому еще в одном ракурсе рассмотреть то, в чем же, собственно, состоит сама *неподвижность* той абсолютной действительности, которая выступает также и как движущее первоначало.

Уже было отмечено, что для Аристотеля лишь мышление абсолютно, а именно – как мышление мышления. Иными словами, аристотелевский абсолют как таковой есть *абсолютное мышление как соотносящееся с самим собой, направленное на само себя, рефлектирующее себя в само себя, для-себя-сущее и в этом своем для-себя-бытии остающееся равным себе самому мышление*. Что же такое – неподвижность мыслящего себя мышления? Она есть именно это его *соотношение с самим собой, направленность на самого себя, рефлексия в себя, для-себя-бытие, пребывание в равенстве с самим собой*. В этом и состоит *абсолютный покой* бесконечной активности. Абсолютный покой, достигаемый в этой – осуществленной с максимальной полнотой – самосоотнесенности есть *единство* мыслящего и мыслимого, он есть то, чем определяется сама *абсолютность* абсолютного, *бесконечность* бесконечного, *вечность* вечности, *Божественность* Бога. Более того, это единство мыслящего и мыслимого есть единство, *сущее для себя* в самом акте мыслящего себя мышления. Иными словами, предметом мыслящего себя мышления является не просто мышление, а опять-таки мышление, мыслящее само себя. Здесь для-себя-бытие

мыслит себя именно в качестве для-себя-бытия. В этом смысле *Божественность* Бога сама есть наивысшая метафизическая реальность, сознающая себя именно в качестве такой реальности. Именно это наивысшее и есть подлинная самость, сердце абсолютной субъективности. В этом абсолютном пункте *самостность* самости есть, таким образом, непосредственно *подлинная самость* как таковая. «Если мы считаем божественным содержание мысли, предметное содержание, – то это неправильная точка зрения; Божественное – это целое действия», – замечает в этой связи Гегель<sup>37</sup>. В этом смысле Божественность Бога как *для-себя-сущая* и есть сам Бог в окончательном смысле. Именно эта метафизическая интуиция в контексте гегелевской концепции делает необходимыми такие – кажущиеся парадоксальными – формулировки, как следующие: «абсолютный дух есть *самосознание* абсолютного духа», а также, соответственно, «Бог есть *Самосознание* Бога». Но об этом мы поговорим позже. Пока же обратим внимание на то, что лишь в этом покое деятельность мышления поистине абсолютна и сама есть абсолют как таковой, и именно эта неподвижность есть у Аристотеля также то, что вовлекает все, притягивая к себе, в процесс осуществления; она есть то, в чем состоит бесконечная притягательная сила абсолюта, полагающая мировой процесс. Именно этот покой созерцающей саму себя мысли есть абсолютная, все приводящая в движение самость; именно эта сама с собой соотношенная цель, самоцель, неподвижное самодовлеющее ради-себя-сущее есть непосредственно в своей неподвижности движущая цель всего того, что находится в движении. В неподвижности – или, что то же самое, в неразрывной логической, метафизической и телеологической самосоотношенности – самодовлеющего ради-себя-сущего как раз и состоит движущий принцип того, ради чего существует и к чему стремится в своем движении все. Абсолютное движет потому, что оно есть то, к чему все стремится как к своей цели, причем оно есть то, к чему все стремится как к своей цели, именно в силу того, что оно есть самодовлеющее в своей актуально бесконечной действительности ради-себя-сущее, и это ради-себя-сущее есть не что иное, как сама чистая Неподвижность.

---

<sup>37</sup> Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1982. Bd. II. S. 179–180.

Это единство, однако, как *наивысшая реальность* есть именно то, что должно *мыслиться* в абсолютном мышлении, причем оно должно быть мыслимым именно как единство мыслящего и мыслимого. Если бы мышление этого единства было чем-то новым, иным по отношению к этому единству, то тогда опять-таки должно было бы выступить некоторое единство более высокого порядка, а именно – единство этого единства и его мышления, и таким образом мы имели бы дурное противоречие, порождающее лишь дурную, потенциальную бесконечность и аналогичное известному парадоксу «третьего человека». Однако это единство есть единство актуальной бесконечности, т. е. оно есть такое единство, которое охватывает и постигает само себя, оно есть то, что в концепции Гегеля выступает в качестве абсолютного понятия как такового, которое в себе самом полностью, *без остатка*, ясно и прозрачно для себя. *Уникальность такого единства состоит в том, что здесь единство мыслящего и мыслимого и мышление этого единства непосредственно есть одно и то же*, и лишь такое единство есть аристотелевский *Nus*. Его можно было бы уподобить свету, который изливается сам в себя и в котором это свечение в самого себя есть вместе с тем (причем именно потому, что это есть свечение, рефлексированное в себя) подлинный первоисточник самого свечения. Абсолютный акт рефлексированного в самого себя свечения есть не что иное, как само вечное Солнце. Вечное успокоение мышления в самом себе есть то же самое, что и сам себя из себя порождающий акт самомышления. Именно этот акт есть подлинная самость, актуально бесконечная субъективность и *чистая энтелехия* как таковая, то, что свободно полагает само себя, соотносящаяся с собой негативность и, таким образом, аффирмативное. В этом высшем определении Бог есть «субстанция, которая в своей возможности обладает также действительностью, чья сущность (*potentia*) есть сама деятельность, где то и другое не разделено; в ней возможность не отличается от формы, именно она производит свое содержание, свои определения, саму себя»<sup>38</sup>. Гегель считает, что здесь по существу выражено то единство субъекта и объекта, которое представляет собой дух в его абсолютности, выражает «природу» абсолютного духа<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. S. 129.

<sup>39</sup> Ibid. S. 179–180.

Ясно, что Гегель в своем учении об абсолютном духе стремится ассимилировать основные философемы ноологии Аристотеля. Более того, для Гегеля аристотелевский «неподвижный перводвижитель» мыслим лишь как абсолютный дух, ибо только в абсолютном духе, по Гегелю, имеет место *совершенная* рефлексия мышления в себя. Поэтому абсолютный дух выступает у Гегеля как «истина» аристотелевского Nus'a.

► Это, однако, значит, что, по Гегелю, аристотелевский Nus при всех своих описанных выше достоинствах сам по себе – в том виде, в каком он представлен у Аристотеля – еще не дотягивает до статуса искомой абсолютной метафизической реальности. Более того, если мы хотим сохранить эти его достоинства, то нам, как полагает Гегель, следует предпринять попытку подняться на иной концептуальный уровень, откуда нам станет видна некоторая еще более глубокая реальность, которая якобы и в самом деле может выступать как та самая абсолютная действительность, которую имел в виду Аристотель. Но в чем же состоит с точки зрения Гегеля недостаток аристотелевской ноологии? Прежде всего в том, что здесь речь идет *только* о непосредственном совпадении мыслящего, мыслимого и акта мышления. Что это значит? Это значит, по Гегелю, что это совпадение, это единство еще не обладает *абсолютной чистотой*. Оно еще не положено как такая непосредственность, которая есть – опять-таки обращенный в первоначало – результат снятия опосредования, причем опосредования *действительного*, т. е. реализованного прохождением через *действительное инобытие*. Поэтому в логико-метафизическом отношении это единство уже изначально обременено неким инобытием, которое еще не подвергнуто духовной ассимиляции. Иначе говоря, в гегелевской трактовке аристотелевский мыслящий себя ум в лучшем случае совпадает по статусу с логической идеей. Но рефлексия логической идеи в себя, имеющая место в конце гегелевской «Логики начала», еще не достигает совершенства абсолютного самосознания. Это последнее у Гегеля, как мы знаем, метафизически локализовано только на вершине «Логики конца», имеющей «под собой» всю – привативно бесконечную – полноту действительного мирового процесса, в котором как раз и снимается действительное инобытие логической идеи. Именно поэтому Гегель полагает, что аристотелевское единство мыслящей саморефлексии должно еще

быть очищено от своей односторонности. Непосредственность этого единства должна быть постигнута именно как *духовная*, т. е. в конечном счете как непосредственность абсолютного духа, или как такая непосредственность, которая содержит в себе хотя и снятое, однако метафизически действительное опосредствование. Абсолютный дух внутри своего неустранимого, неразрывного единства с самим собой есть вместе с тем полагающее снятие действительного различия между мыслящим, мыслимым и актом мышления. Это действительное различие образует в гегелевской концепции то – привативно бесконечное – метафизическое пространство, в котором локализовано все смысловое и материальное богатство действительной природы и мирового процесса как процесса снятия природы. Лишь в силу этого абсолютный дух Гегеля есть не слепой, а сознающий самого себя акт самополагания. Это значит также, что аристотелевский Nus, по Гегелю, еще не поднимается до уровня рассмотренного выше «единого “одного” притяжения», где только и достигается действительно совершенная рефлексия в себя, в силу которой мыслящий себя ум только и может выступать как абсолютная действительность, самосоотнесенная цель, «неподвижный перводвигатель» и т. д. Тем самым Гегель помимо прочего ставит под вопрос и самосознание аристотелевского Nus'a, а значит, и его способность мыслить самого себя действительно совершенным образом.

Здесь необходимо еще отдавать себе отчет в том, на что же на самом деле направлено абсолютное мышление в гегелевской концепции. Мы уже знаем, что абсолютный дух как самосознание абсолюта есть не что иное, как сам же абсолют в его последней истине. Именно здесь наивысшее осознает себя в качестве наивысшего, причем поскольку это осознание себя как наивысшего вместе с тем само есть наивысшее, то именно оно и есть здесь содержание сознания. Поэтому утверждение о том, что *абсолютный дух есть самосознание логической идеи* было бы совершенно не адекватным сути дела, ибо коль скоро логическая идея – «Логика начала» – как таковая сама по себе вообще лишена такой метафизической рефлексии в себя, которая в гегелевской концепции выступает как самосознание, то она еще и не есть то наивысшее, которое только и может быть достойным предметом абсолютного самомышления. Но таковым предметом не может быть даже и

для-себя-сущая логическая идея, или абсолютная идея «Логики конца», ибо то, что в ней непосредственно мыслится и приходит к самосознанию, это именно и всего лишь в-себе-сущая абсолютная идея, или логическая идея «Логики начала». Осознающая себя логическая идея «Логики начала» – это и есть ближайший результат, фиксируемый на вершине «Логики конца». Но можно ли в таком случае утверждать в духе Гегеля, что тот самый метафизический факт (= акт), что в-себе-сущая абсолютная идея становится содержанием знания и сознания, уже есть не что иное, как такое актуально бесконечное наличное бытие абсолютной идеи, которое также представляет собой действительность абсолютного духа как такового? Можно ли вслед за Гегелем считать, что если и не логическая идея как таковая, то все же *акт самосознания логической идеи* есть абсолют в окончательном смысле? Разумеется, нет, ибо коль скоро логическая идея в контексте самой же гегелевской системы в целом не есть абсолют, то и *акт самосознания логической идеи не есть акт самосознания абсолюта*, а потому такой акт еще не абсолютен и, соответственно, он сам еще не есть абсолют как таковой. Иными словами, вопреки привычному для большинства гегелеведов шаблону рассуждения, *самосознание логической идеи еще не может считаться абсолютным духом*. Для постижения того акта самосознания, который является адекватным уровню абсолютного духа, нам необходимо подняться еще на одну ступень. Причем для такого восхождения нам отнюдь не достаточно было бы всего лишь перейти к еще одной – потенцированной – рефлексии в себя, в силу которой *акт самосознания логической идеи был бы направлен не на нее как таковую, а на самого себя*<sup>40</sup>. Такой прием – причем на уровне тавтологии – срабатывал бы лишь в том случае, если бы мы согласились с только что отвергнутым нами утверждением о том, что самосознание логической идеи якобы и есть не что иное, как абсолютный дух. Тогда самосознание такого самосознания, разумеется, и было бы самосознанием абсолютного духа. Теперь осталось бы только вспомнить о том, что самосозна-

---

<sup>40</sup> Здесь я, дистанцируясь от Гегеля, **корректирую рассуждение, сформулированное** в моей работе: *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: Peter Kindt, 1994. S. 139–141.*

ние абсолютного духа и есть сам абсолютный дух как таковой, чтобы удовлетворенно успокоиться на достигнутой вершине. Однако на самом деле даже между потенцированным самосознанием логической идеи, содержанием которого является уже не логическая идея, а сам же акт ее самосознания, и самосознанием абсолютного духа лежит определенный логико-метафизический зазор, если угодно – пропасть. Эта последняя определяется следующими двумя моментами. *Во-первых*, содержание акта самосознания логической идеи, сколько бы он ни потенцировался, сколько бы ни воспарял над собой, делая своим предметом не логическую идею как таковую, а именно себя в качестве акта ее самосознания, все равно еще не абсолютно. Заложенная здесь дурная бесконечность постоянно воспаряющей над собой рефлексии в себя свидетельствует о *принципиальном* метафизическом несовершенстве этой рефлексии и вообще нисколько не приближает такой акт самосознания к актуальной бесконечности абсолютного духа, концентрирующего в себе абсолютный максимум субъективности. Иными словами, сколько бы логическая идея ни осознавала саму себя и сколько бы ни рефлексировала над этим своим самосознанием, содержанием *такого* самосознания все еще никак не становится тот актуально бесконечный Субъект, который полагает как логическую идею, так и природу в качестве своих собственных моментов. Абсолютный дух принципиально не вмещается в самосознание логической идеи как таковой. Он может быть предметом не сознания логической идеи, а только своего собственного сознания. Абсолютный дух, как отмечалось в моей первой книге, есть лишь для абсолютного духа<sup>41</sup>. *Во-вторых*, проблема состоит здесь в том, что, как уже было отмечено, переход от логической идеи – через природу и ее снятие – к абсолютному духу не является линейным и потому не может быть осуществлен на пути чисто имманентного потенцирования субъективности, идущего «снизу вверх». Линейным образом перейти от логической идеи «Логики конца» к абсолютному духу так же невозможно, как и от логической идеи «Логики начала» к природе. Иными словами, самосознание логической идеи есть самосознание абсолютного духа лишь в том смысле, что в конечном счете оно принадлежит не ей, а абсолютному духу, т. е. здесь имеет место то отношение, которое у М. Хайдеггера выражается как „genitivus subjectivus“. Это значит,

<sup>41</sup> Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 18 (сноска 24), 172–173.

что в конечном счете именно абсолютный дух, а не логическая идея, есть подлинный Субъект ее самосознания. Однако выражение «самосознание абсолютного духа» следует мыслить как *диалектико-спекулятивный генитив*, представляющий собой *для-себя-сущий* (= *осознающий себя* в качестве высшей реальности и тем самым *реализующий себя* в качестве таковой) синтез двух моментов, один из которых выражается как „genitivus subjectivus“, где абсолютный дух выступает как субъект своего сознания, а второй – как „genitivus objectivus“, где абсолютный дух предстает как объект своего сознания<sup>42</sup>. Нетрудно заметить, что даже в потенцированном акте самосознания логической идеи объектом сознания становится не поистине абсолютная реальность, т. е. *тождественное абсолютно-му духу самосознание абсолютного духа*, а всего лишь самосознание опять-таки логической идеи. Это значит, далее, что для того, чтобы быть *самосознанием абсолютного духа*, логическая идея сама должна быть чем-то бóльшим, а именно – абсолютным духом. Как это большее она постигается не из самой себя, а лишь через усмотрение следующего: абсолютный дух различает себя на свои моменты лишь для того, чтобы полностью воплотиться в них и созерцать в них самого себя. В этом смысле для-себя-бытие логической идеи «Логики конца» есть не ее собственное для-себя-бытие, а для-себя-бытие абсолютного духа, который полагает себя в качестве логической идеи и доводит ее до такого максимума рефлексии в себя, в котором реализуется – описанный в первой книге<sup>43</sup> – метафизический прорыв макроуровня, где логическая идея конституируется в качестве спекулятивного символа абсолютного духа, т. е. малого «алефа», в котором большой «Алеф», т. е., абсолютный дух как таковой, созерцает сам себя. Дальнейшая проблема состоит, однако, в том, чтобы понять, как мы можем помыслить такое положение вещей, при котором большой «Алеф» созерцает себя не только в своих прорывах, т. е. в малых «алефах» макро- и микроуровня, но именно в качестве большого «Алефа». Ведь лишь такое самосозерцание можно было бы считать абсолютно совершенным и *именно поэтому* таким, в котором действительно реализуется рассмотренная выше главная метафизическая интуиция аристотелевской ноологии.

<sup>42</sup> Ср.: *Heidegger M. Hegels Begriff der Erfahrung // Ders. Gesamtausgabe. Abt. 1. Bd. 5 (Holzwege). Frankfurt, 1977. S. 198.*

<sup>43</sup> *Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 181–183.*

Следует также обратить внимание на то, что в логико-метафизическом отношении мы здесь имеем дело с той же ситуацией, которая у Шеллинга описывается через диалектику свободы как самосоотнесенного можествования. Абсолютным можествованием в этом смысле является лишь такое можествование, предмет которого сам абсолютен и потому есть не что иное, как оно же само. Дух как Могущий быть абсолютен лишь постольку, поскольку его можествование распространяется также и на него самого как Могущего быть. Или: абсолютен лишь такой дух, который «может» само свое бытие Могущим быть, т. е. может быть Могущим быть в рассмотренном в моей первой книге специфически шеллинговском смысле. ◀

► Возражения против гегелевской интерпретации ноологии Аристотеля с позиции позднего Шеллинга могли бы выглядеть следующим образом.

*Во-первых*, неверно, что абсолюту Аристотеля *не хватает* метафизической истории прохождения через свое инобытие. В силу своего изначально *действительного* триединства Нус – в отличие от гегелевского абсолютного духа – в такой истории не нуждается. Существование этого инобытия у Аристотеля выглядит только как метафизический факт, *необходимость* которого из понятия абсолюта умозрительно не выводима. И в этом преимущество аристотелевской концепции, ибо она принципиально открыта для постижения этого факта в качестве результата *свободного* полагания. Недостаток же аристотелевского понятия Nus'а состоит в том, что здесь абсолютен еще не постигается как такой Субъект, который не просто *есть* абсолютная действительность, а *господствует* над *всякой* без исключения действительностью, в том числе и над *своей собственной*<sup>44</sup>.

*Во-вторых*, как мы уже хорошо видели, когда разбирали в моей первой книге шеллинговское учение о трех формах абсолютного духа, та самосоотнесенность мыслящего себя ума, которая выступает как «непосредственное» триединство мыслящего, мыслимого и акта мышления, уже есть, по Шеллингу, абсолютный дух и тем самым, помимо прочего, бесконечное самосознание. Его отношение к возможному инобытию состоит отнюдь не в том, что оно в логико-метафизическом плане обременено этим инобытием и тем самым несвободно по отношению к нему. По замыслу Шеллинга, именно потому, что абсолютный дух есть в себе самом триединство «в-себе-

<sup>44</sup> Именно в этом состоит актуально бесконечная мощь абсолютного духа.

сущего», «для-себя-сущего», и «у-себя-сущего» духа, он уже представляет собой самодостаточную и полностью осознающую себя реальность, обладающую в самой себе той метафизической опорой, благодаря которой абсолютный дух может воздержаться от полагания своего возможного инобытия, и именно поэтому он выступает по отношению к этому инобытию в качестве Могущего быть как такового. Прохождение через действительное инобытие нужно не для того, чтобы в «результате» конституировался абсолютный дух как таковой. У Шеллинга, в отличие от Гегеля, действительность абсолютного духа совершенно не зависит от «действительного» инобытия, равно как не зависит от него и его триединство. Это триединство – изначально, абсолютно и вполне достаточно для того, чтобы абсолютный дух был актуально бесконечным самознанием, свободным как положить инобытие, так и воздержаться от этого полагания. Шеллинг, однако, все же идет у Гегеля на поводу в том отношении, что и он тоже признает определенную теогоническую значимость действительного инобытия. Она состоит в том, что только посредством – реализующегося в ходе мирового процесса – снятия инобытия формы абсолютного духа конституируются в качестве *трех для-себя-сущих божественных Личностей*, единство которых, таким образом, в конце процесса (в третьей метафизической позиции) предстает как действительная *божественная Троица*, по отношению к которой Личность абсолютного духа как такового, представляющая собой абсолютное для-себя-бытие, в которое рефлектируется локализованное в третьей метафизической позиции для-себя-бытие Лиц Троицы, выступает как Сверхличность. Поэтому даже если отдавать себе отчет в том, что результат мирового процесса как у Гегеля, так и у Шеллинга следует мыслить как результат обращенный, как такую реальность, которая на самом деле первична по отношению к процессу своего становления, то все равно придется признать, что если у Шеллинга Сверхличность абсолютного духа и в самом деле абсолютно не зависит от мирового процесса и его результата, то все же от него зависит действительное бытие Лиц Троицы. Троица как единство трех действительных божественных Личностей существует у Шеллинга только в третьей метафизической позиции, конститутивным моментом которой является *снятое действительное инобытие* форм абсолютного духа. Если угодно, можно считать это слабостью шеллинговской концепции. ◀

## II. ДАЛЬНЕЙШИЙ ПОИСК САМОДОСТАТОЧНОГО В СМЫСЛОВОМ ОТНОШЕНИИ ПОНЯТИЯ АБСОЛЮТА

### 1. Работа Шеллинга «Изложение философского эмпиризма» как введение в «философию откровения»

Эта рукопись, опубликованная после смерти Шеллинга, составляет основу отдельного ряда его публичных выступлений в Мюнхене, последнее из которых состоялось в 1836 году<sup>45</sup>. Здесь Шеллинг разрабатывает такие принципиально важные для уяснения его замысла «философии откровения» понятия, как «факт», «фактичность», «опыт», «эмпирическое», «надэмпирическое», «свободная причина» и «свободное деяние», «сущее» и «несущее», «меон», «принцип субъективности», «принцип объективности» и «принцип духовности», «потенция», «то, что должно быть», и «то, чего не должно быть», «то, что вынуждено действовать», «ради себя сущее» и «сущее ради иного», «Бог как Господь, или Властитель, бытия», «Божественность», «Могущее быть»,

<sup>45</sup> См. *Schelling F.W.J. Darstellung des philosophischen Empirismus. Aus der Einleitung in die Philosophie // Ders. SW*, Bd. 10, S. 227–286. Я довольно подробно останавливаюсь на данном тексте по следующим соображениям. Во-первых, хотя это и не совсем адекватное «введение» в «позитивную» философию, каким он мог бы считаться, если бы и сама эта философия к моменту его написания уже достигла того уровня, на котором она была сформулирована позднее в лекциях по «философии откровения», однако он позволяет составить конкретное представление о том этапе становления философской теологии Шеллинга, который практически вплотную подводит мыслителя к ряду основных идей его зрелой концепции абсолюта как абсолютного духа, во-вторых, сопоставление некоторых развиваемых в нем рассуждений с соответствующими конструкциями из «философии откровения» дает возможность более рельефно выделить смысловые оттенки основных понятий последней, а в-третьих – его русский перевод, насколько мне известно, до сих пор отсутствует.

«бытие как можествование» («бытие с аккумулятивом»), «последнее сотворенное», «напряжение», а также «творение из ничего». Анализируя это последнее понятие, Шеллинг показывает, что оно необходимо для достижения *самодостаточного в смысловом отношении* понятия абсолюта, которое одно только и могло бы подвести нас к пониманию акта творения как *свободного деяния*. При этом, рассуждая о творении из ничего, Шеллинг, как мы увидим, ставит перед нашим умозрением одну весьма трудную задачу, от решения которой он в своей «философии откровения» фактически отказывается. В этой связи рассмотрим некоторые изложенные в данной работе ходы мысли Шеллинга подробнее, в ряде ключевых моментов сопоставляя их с его более зрелой концепцией, а именно – с его «позитивной» философией, сформулированной прежде всего в лекциях по «философии откровения».

1. *Понятие эмпиризма*, из которого исходит Шеллинг в начале своих рассуждений, на первый взгляд может показаться достаточно традиционным. Эмпиризм и для него представляет собой такую установку познающего субъекта, при которой источником знания считается *опыт*. Однако что же такое для Шеллинга опыт? Можно ли, например, сказать, что знание, получаемое из опыта, есть, по Шеллингу, знание *апостериорное*? А можно ли сказать, что это знание – обязательно чувственное? В своей первой книге (с. 65–66) я уже показал то, что здесь дело обстоит не так просто, и то, в каком смысле в данном случае приходится говорить о *неэмпирическом* познании апостериори, а также об *эмпирическом априоризме*, или *эмпиризме априорного*. Теперь же обратим внимание на следующее. Эмпиризм во всяком случае подразумевает, по Шеллингу, обращение к опыту, а точнее – к тому, что дано в опыте, т. е. к некоторой *данности*, так или иначе воспринимаемой в опыте. Такая данность, согласно Шеллингу, есть данность *фактическая*, т. е. некоторый *факт*. Но к какому же факту обращается философский эмпиризм? И здесь оказывается, что факт – это не просто какая бы то ни было *непосредственная* данность, а результат определенной интерпретации познающим субъектом того, что можно было бы назвать эмпирическим материалом. В связи с этим Шеллинг ставит вопрос о том, в чем же состоит для философа «настоящий», «истинный» и, в конечном счете, «высший» факт. Предположим, мы утверждаем, что философия должна объяснить «факт мира».

Но что же в этом мире („an dieser Welt“), спрашивает Шеллинг, есть истинный факт? Во всяком случае это нечто «внутреннее» („etwas Innerliches“), а именно – нечто постигаемое духом и присутствующее в духе. Например, «внешний» факт книги – это то, что она состоит из букв и слов, расположенных в определенном порядке, однако об «истинном» факте книги знает отнюдь не каждый даже из тех, кто умеет читать, а лишь тот, кто понимает прочитанное. (Это надо осмыслить в контексте фундаментальной для традиции немецкой философской мистики интуиции, согласно которой *каков познающий, таково для него и познаваемое*, так что *дух есть лишь для духа*.) И далее: фактичность мира, по Шеллингу, состоит в том, что он есть *результат некоторого деяния*. Можно сказать и точнее. Истинный факт для Шеллинга – это результат *свободного полагания*, поэтому если мир есть факт, то это значит, что он должен быть осмыслен именно как такой результат. Но как раз поэтому, говорит Шеллинг, философия имеет своим содержанием *нечто большее, чем мир* (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 227–228).

► Получается поэтому, с одной стороны, что далеко не всякая эмпирическая данность есть факт в шеллинговском смысле. С другой стороны, опыт в шеллинговском понимании не сводится к опыту *чувственному*. Шеллинг признает возможность сверхчувственного, или метафизического, опыта. Органом такого опыта является прежде всего – но исключительно ли? – интеллектуальная интуиция, умное видение, или умозрение. Поэтому возникает вопрос: то, что дано в умозрении, – что это? Например, если я – умозрительно – постигаю философскую необходимость некоторого вывода, то что именно здесь есть для меня *данность*? Такой данностью во всяком случае является для меня сама эта необходимость, однако это еще не значит, что *содержание* этого вывода (то, о чем в нем идет речь), есть такая данность. Скажем, я имею «опыт» о том, что когда я мыслю о том, «больше чего нельзя помыслить», я с необходимостью – в этой необходимости я интуитивно уверен – заключаю, что то, больше чего нельзя помыслить, не может существовать только в мышлении (онтологический аргумент). Но это значит лишь то, что из понятия абсолютного максимума совершенства с необходимостью вытекает вывод о существовании (= бытии) этого абсолютного максимума. Это еще не значит ни того, что это бытие есть бытие необходимое, ни того, что само это бытие дано нам в

опыте. Само это рассуждение еще отнюдь не ведет нас к *этому* опыту. Опыт данного рассуждения состоит лишь в том, что, по-видимому, наш разум устроен так, что (1) это понятие генерируется в нем с необходимостью и что (2) из этого понятия вывод о бытии Бога вытекает опять-таки с необходимостью. Идея Бога как Бога сущего – это необходимая идея разума, говорит Кант. Но это – всего лишь идея, т. е. это не значит, что Бог есть на самом деле. Здесь можно было бы пойти дальше и сказать, что еще *не факт*, что эта идея – необходимая. Не может ли быть так, что наш разум устроен так *лишь фактически, а не необходимо*? Или даже: может быть, он *пока что* устроен именно так, а не иначе. Иными словами, может быть, он как бы запрограммирован так, что в рамках этой программы определенные операции (= ходы мысли) воспроизводятся с необходимостью, хотя сама эта программа может оказаться результатом свободного творчества Программиста. В шеллинговском понимании необходимость, пусть даже с непосредственной достоверностью осознаваемая познающим субъектом, еще не говорит о том, что он имеет дело с истинным фактом и, соответственно, обладает истинным опытом. Например, Шеллинг говорит о мировом процессе (= движение от метафизической позиции II к позиции III) как о процессе необходимом, однако сама исходная метафизическая рамка этого процесса, образуемая экстремальными позициями II и III, есть в его концепции результат свободного акта творения, результат свободного произволения абсолютного духа<sup>46</sup>, и в этом смысле она есть нечто случайное.

Отдельный вопрос состоял бы здесь в том, можно ли считать *это* случайное (т. е. фактичность *мира*) случайным в высшем смысле, а потому и высшим фактом. Я имею в виду проблему самосоотнесенности абсолютного можествования, на которую я уже неоднократно указывал. В чем тут дело? Понятие самосоотнесенного можествования приводит нас к парадоксальному утверждению о том, что и *собственное бытие безусловно абсолютного духа как такового должно быть понято как результат свободного по-*

---

<sup>46</sup> Замечу сразу, что выражение «абсолютный дух» – равно как и тождественное ему по смыслу выражение «совершенный дух» – в «Изложении...» не употребляется. С определенными оговорками можно утверждать, что здесь ему соответствует слово «Бог». О том, в каком смысле абсолютный дух может быть понят как нечто большее, чем «Бог», будет ясно из дальнейшего анализа.

лагания, т. е. – в указанном только что смысле – как бытие отнюдь не необходимое, а свободное, т. е. случайное, а значит – опять-таки как факт. Потому умозрительно мы постигаем лишь *возможность* этого факта, а не его действительность. Абсолютный дух *может* быть, *если такова его воля*, а *может* и не быть. Однако, может спросить читатель, каким же образом наше утверждение о возможном факте бытия абсолютного духа сочетается с шеллинговским пониманием содержания онтологического аргумента, которое он сводит к – принимаемому им – утверждению о том, что если Бог существует, то в этом случае Он существует *необходимым*, а не случайным образом?<sup>47</sup> На это можно ответить так. Шеллинговское утверждение о том, что *если* Бог существует, то он существует *необходимо*, имеет заостренно парадоксальную форму: ведь здесь на самом деле говорится, что Бог существует *необходимо* в том *случае*, если Он существует действительно. Как это понять? Дело в том, что само это необходимое бытие вписано у Шеллинга в объемлющую его метафизическую рамку абсолютной свободы. Если абсолютный дух полагает метафизическую позицию **И**, соответственно, мировой процесс  $\text{III} \leftarrow \text{II}$ , то оказывается, что сам этот процесс протекает *необходимо*, причем он – опять таки *необходимо* – увенчивается финальной позицией **III**, являющейся, как мы уже знаем из моей первой книги, метафизическим местом действительной Троицы. В силу этого можно утверждать, что фактичностью – и в этом смысле *случайностью* – характеризуется не только бытие мира, но и действительное бытие абсолютного духа в качестве Троицы. Поэтому необходимость мирового процесса и, соответственно, бытие Троицы как его необходимый результат есть вместе с тем результат действия абсолютного духа как *свободной причины*. Однако нам во всяком случае придется согласиться с тем, что и здесь мы не достигаем абсолютной самосоотнесенности можествования абсолютного духа, которая ведь должна была бы состоять не в том, что абсолютный дух может свободно полагать *свое бытие в качестве мира* или даже *свое бытие в качестве Троицы*, а в том, что он может свободно полагать (= делать *фактом*, или фактически *событием* своей вечной *истории*) *свое бытие в качестве безусловно абсолютного духа как такового*. Но только в этом случае его можествование можно было бы назвать актуально

<sup>47</sup> См. Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 27.

бесконечным и, соответственно, поистине абсолютным. Здесь мы как раз и переходим к сфере того, что Шеллинг называет «вечной теогонией», о которой речь пойдет отдельно. ◀

2. Картина универсума, изображающая искомый «высший факт» в пределах *натурфилософии*, состоит, по Шеллингу, в том, что развитие природы демонстрирует нарастающий перевес субъекта над объектом – вплоть до того пункта, где объект полностью становится субъектом (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 229 ff.). Этот пункт – сознание<sup>48</sup>. То, что положено вне сознания, по существу своему есть то же самое, что положено („gesetzt“) в сознании. Мировой процесс состоит в движении от «не-Я», объекта (Шеллинг обозначает его здесь как **В**), к «Я» (**А**), субъекту:  $A \leftarrow B$ <sup>49</sup>. При этом по всей линии, говорит Шеллинг, нет ни одной такой точки, где «одно было бы без другого», т. е. где мы имели бы дело с чистым объектом или чистым субъектом. Это относится и к «крайним» („letzten“, „äußersten“) пунктам изображенной картины. В **А** объект не уничтожается, а как бы становится «латентным», «погружается в основание» („geht zugrunde“) субъекта, подобно тому как в прозрачном теле темная („finstere“) материя не исчезает, а лишь оказывается «превращенной в прозрачность» („...in Klarheit verwandelt ist“).

► Итак, экстремальные пункты **А** и **В** также представляют собой единство субъекта и объекта, только в **А** имеет место абсолютный перевес субъекта над объектом, а в **В** – абсолютный перевес объекта над субъектом, так что картина на самом деле выглядит так:  $A(B) \leftarrow B(A)$ . Так ли это с точки зрения позитивной философии (далее для краткости – ПФ), которая на уровне «философии

<sup>48</sup> Шеллинг подчеркивает, что это – *человеческое* сознание, однако такое уточнение с общеметафизической точки зрения совершенно излишне, ибо здесь важно не то, что это сознание *человека*, а то, что это вообще *сознание*.

<sup>49</sup> Уже здесь Шеллинг фактически – самым выбором букв алфавита для обозначения субъекта (**А**) и объекта (**В**) – намекает на то, что метафизическая ситуация, описываемая – в натурфилософии – как движение от **В** к **А** ( $A \leftarrow B$ ), не есть ситуация изначальная. Она, скорее, носит обратный характер по отношению к изначальной ситуации, которую следовало бы обозначить как движение от **А** к **В** ( $A \rightarrow B$ ) (в «позитивной» философии это – изначальный акт полагания абсолютным духом инобытия своих форм, т. е. переход от позиции **I** к позиции **II**, в *результате* которого только и полагается процесс  $A \leftarrow B$ ) (см. также SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 238ff.).

откровения»<sup>50</sup> претендует на то, чтобы дать окончательную картину универсума, вместе с тем оказывающуюся и философским портретом абсолюта как абсолютного духа? В каком смысле и с этой точки зрения дело может обстоять именно так? В «Изложении...» Шеллинг подчеркивает, что, например, под **В** здесь следует иметь в виду некий – условно – экстремальный пункт того, что «все еще» остается для нас – эмпирически – познаваемым (ibid., S. 231–232). Все, что принадлежит сфере – эмпирически – познаваемого, всегда есть, по Шеллингу, некоторое объективное, уже аффицированное субъективным. Это значит, что с точки зрения ПФ *мы остаемся здесь в пределах привативной бесконечности мирового процесса*, которая, как было показано в моей первой книге, сама ограничена метафизической рамкой, задаваемой сосуществованием *абсолютно*, а не условно экстремальных позиций II и III, трансцендентных по отношению к этому процессу. ◀

С одной стороны универсума, говорит Шеллинг, мы имеем преобладание объективности, с другой – преобладание субъективности, а «в середине» – своего рода «точку безразличия» („Indifferenzpunkt“). Эта точка достигается, по Шеллингу, в «человеческом» сознании, где имеет место равновесие полюсов объективности и субъективности (ibid., S. 230). При этом Шеллинг не объясняет, каким образом с этим утверждением согласуется то, что он говорит о сознании чуть ниже: здесь якобы объективное «полностью» становится латентным, погружаясь в основание субъективного (S. 231).

▶ Надо полагать, что здесь речь должна была бы идти о разных уровнях сознания: в первом случае о его первом проблеске, а во втором – об абсолютном самосознании, в котором достигается абсолютный максимум субъективности, т. е. полюс **А**. При этом надо учитывать и следующее. В ПФ – в отличие от «Изложения...» – под **А** и **В** имеется в виду нечто совсем другое: это не полюса субъективного и объективного, а различные метафизические позиции, каждая из которых конституируется определенным положением и взаимным соотношением трех форм абсолютного духа. Описанную в ПФ первую позицию Шеллинг называет позицией **А** (о ней в «Изложении...» на данном этапе рассуждения вообще нет и речи), вторую – позицией **В**, а третью –

<sup>50</sup> Именно этот уровень я везде и имею в виду, говоря о ПФ.

позицией **A(B)**<sup>51</sup>. Тому, что в «Изложении...» обозначено как **A**, в ПФ соответствует именно финальная метафизическая позиция **III**, а поначалу выглядящему в «Изложении...» как изначальный полюсу **B** – позиция **II**, – с той оговоркой, что эти экстремальные позиции трансцендентны по отношению к привативно бесконечному мировому процессу, рассмотрением которого пока что ограничивается Шеллинг в «Изложении...». При этом получается так, что в ПФ соотношение субъекта и объекта как в позициях **II** и **III**, так и в ходе самого мирового процесса выглядит принципиально иначе, чем в «Изложении...». Описываемая в «философии откровения» позиция **II** такова, что здесь мы имеем обращенную в инобытие первую форму абсолютного духа (1 (II))<sup>52</sup>, представляющую собой в этом своем инобытии *абсолютный максимум объективного*, и обращенную в инобытие вторую форму абсолютного духа, представляющую собой здесь *абсолютный максимум субъективного*. Здесь имеет место *полная симметрия субъективного и объективного*, а не преобладание, или перевес, одного над другим, что, как было показано в первой книге,<sup>53</sup> как раз и позволяет говорить также и о наличном бытии – уже в рамках позиции **II** – третьей формы, т. е. духа как абсолютного субъекта-объекта, зеркального по отношению к третьей форме позиции **I**. В позиции же **III**, где первая форма (1(III)), **возвратившись к своему изначальному положению**, снова становится абсолютным максимумом субъективного, а вторая (2(III)), соответственно, – абсолютным максимумом объективного, опять-таки налицо полная симметрия и *совместное существование* абсолютного максимума субъективного и абсолютного максимума объективного, причем – фиксируемое как отличное от первых двух форм – единство 1(III) и 2(III) опять-таки есть не что иное, как третья форма абсолютного духа, но уже положен-

<sup>51</sup> См. Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 143–155.

<sup>52</sup> Для краткости и удобства я, обращаясь к ПФ, использую следующие обозначения. Три формы абсолютного духа обозначаются арабскими цифрами (1, 2, 3), метафизические позиции – римскими (I, II, III и т. д.), мировой процесс – стрелкой, расположенной *между* второй и третьей позициями и указывающей направленность движения (III ← II). При этом положение той или иной формы в той или иной позиции указывается, например, так: 1(II) – это первая форма во второй позиции, 3(I) – **третья форма в первой позиции**, 2(III) – **вторая форма в третьей позиции** и т. д.

<sup>53</sup> См. Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 149–153.

ная в ее для-себя-бытии и тем самым «гипостазированной», т. е., по Шеллингу, Св. Дух (З(Ш)). Итак, абсолютному максимуму субъективности в ПФ соответствует не абсолютный минимум, а опять-таки абсолютный максимум объективности, что и дает абсолютному субъекту возможность созерцать себя в качестве абсолютного объекта и тем самым быть духом. Поэтому мировой процесс в ПФ состоит не в нарастании перевеса субъективного над объективным, а в нарастании *духовности*, в ходе которого как субъект, так и объект, достигая своей бесконечности, максимально адекватным образом отражаются друг в друге. Объективность инобытия первой формы действительно преодолевается в ходе этого процесса, однако так, что в результате вторая форма, преодолевающая *эту* объективность, сама становится чистым бытием, т. е. бесконечным объектом. Субъективность, таким образом, нарастает здесь лишь у первой формы, тогда как у второй нарастает как раз обратное, а именно – объективность. ◀

Граница натурфилософии, выявляемая в «Изложении...», состоит, по Шеллингу, в том, что она все же не выходит за пределы «голого факта», не поднимается над ним. (Поэтому-то, добавил бы более поздний Шеллинг, она и не способна усмотреть «истинный» факт, т. е. тот факт, о котором речь идет в ПФ.) Натурфилософия как таковая способна увидеть в качестве «факта» лишь то, что мировой процесс состоит в постепенном нарастании перевеса субъекта над объектом. Она не дает ответа на вопрос о причине этого движения и о его характере. Необходимый ли это процесс? Существует ли некая внутренняя *необходимость*, с которой из природы постепенно развивается реальность все более субъективная? А может быть, это развитие (и его результат) есть то, что положено некой *свободной* причиной? Для того, чтобы ответить на эти вопросы, говорит Шеллинг, нам уже придется выйти за пределы голый фактичности. Но как это сделать? Путем умозаключений? Но можно ли здесь ограничиться лишь умозаключениями? Ведь умозаключение, по Шеллингу, само по себе есть «нечто сомнительное» („etwas Zweifelhaftes“), ибо все дело как раз в том, *какой* факт лежит в его основе, а точнее: что именно мы *видим* в качестве такового факта. В зависимости от этого и выводы могут быть разными. Поэтому Шеллинг опять возвращается к рассмотрению «факта», но теперь уже с точки зрения трансцендентальной философии.

3. Что же нового в искомом «истинном» факте позволяет увидеть *трансцендентальная философия*? Она дополняет картину, рисуемую натурфилософией, тем, что делает предметом познания само же познание, а точнее – познающего субъекта. В этой саморефлексии познающего субъекта отпадает противоположность между *познающим* и *сущим*: и познаваемое и познающее суть здесь нечто сущее. Иначе говоря: познающее как предмет познания само уже выступает как нечто сущее. Более того, следуя Декарту, можно было бы утверждать, говорит Шеллинг, что познающее – это сущее *по преимуществу* („*vorzugsweise*“) (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 233). В этом смысле предметом натурфилософии – в отличие от философии трансцендентальной – является та часть универсума, которая еще не есть само познающее как таковое. При этом именно последнее, по Шеллингу, есть Сущее «в выдающемся смысле» („*in dem hervortragenden Sinne*“). *По отношению к нему* бессознательное (= не познающее) объективное выступает как – относительно! – не сущее, т. е. как реальность, бытие которой имеет более низкий метафизический статус. «Не быть» и «не быть Сущим» – это надо различать. И здесь Шеллинг вводит понятие «меона» (ibid., S. 235). Меон – это как раз то, что не есть Сущее, а вовсе не то, что не есть вообще. Меон в определенном смысле есть, хотя он и не есть Сущее. Это – лишь объективное (= не познающее) познаваемое, которое – коль скоро оно познаваемо – всегда уже есть некоторое сущее, хотя оно не есть такое Сущее, каким является сознающий себя субъект познания. В соответствии с этим предмет натурфилософии – это «меональная», бессознательная часть универсума, а предмет философии трансцендентальной – сознание и, далее, самосознание как Сущее в собственном смысле. Абсолютный же максимум самосознания достигается лишь в конце мирового процесса, так что именно здесь мы имеем дело с Сущим в подлинном и окончательном смысле слова, а именно – со *ставшим* Сущим, тогда как в пределах самого этого процесса – даже там, где заканчивается сфера меона и начинается сфера развития от сознания к самосознанию, – речь может идти лишь о Сущем *становящемся*, т. е. о таком Сущем, которое пока что еще *не есть* Сущее как таковое (ibid., S. 241).

4. Дальнейший принципиальный шаг, который здесь делает Шеллинг, состоит в следующем. Что касается меона как такого познаваемого, которое само еще не есть познающее, то в пределах –

привативно бесконечной – сферы мира мы не никогда не встретим такой реальности, где определение «не быть познающим» достигло бы той крайности, при которой в не-познающем не было бы ничего от познающего принципа. Такое не-познающее было бы несущим в смысле, радикально отличающемся от того, что было сказано о меоне. В чем же, однако, необходимость перехода к такому несущему? Дело в том, что меон как некоторое сущее („ein Seiendes“) всегда уже имеет в себе некую определенность, границу. Однако эта граница, по Шеллингу, не может полагаться той реальностью, которая *претерпевает* ограничение и определение („... begrenzt oder bestimmt wird“). «По своей природе» эта реальность есть то, что лишь нуждается в ограничении и само по себе („an sich“) есть «безграничное», *лишенное* границы („Grenzenlose“) и в этом смысле чистое, т. е. свободное от каких бы то ни было определений, бытие, тождественное, как сказал бы Гегель, ничто. Всякое ограничение этого чистого бытия полагается, по Шеллингу, другим принципом, противоположным этому бытию. Итак, Шеллинг пытается здесь обосновать переход от рассмотрения мирового процесса к осмыслению метафизических *принципов*, его конституирующих. *Первым принципом* здесь выступает само по себе безграничное бытие (= «реальный» принцип: см. *ibid.*, S. 242), которое, будучи в своей чистоте лишено даже формы познаваемости, не тождественно меону, всегда уже представляющему собой некоторое «действительное» бытие, а есть начало, метафизически локализованное по ту сторону привативной бесконечности мирового процесса и, соответственно, уже лежащее за пределами привативно бесконечной сферы – эмпирически – познаваемого. *Второй принцип* – это познающее начало как таковое, которое в той части мира, которая не познает сама, но все же является (или может являться) предметом познания, создает «по крайней мере» форму познаваемости (*ibid.*, S. 236). Взятый в чистоте своей «природы», «сам по себе» („seiner Natur nach“ = „an sich“ = „von selbst“, *ср. ibid.*, S. 242) **этот второй принцип** (= принцип субъективности = идеальный принцип = ограничивающий принцип = причина внесения меры в безмерное начало = эйдос, действующая форма) также трансцендентен миру, как и первый. Важно, таким образом, различать между субъективностью, которую принимает **В**, которая полагается в **В** в ходе мирового процесса, и самим принципом субъективности.

► На данном этапе рассуждения мы, таким образом, принимаем тезис о том, что все, что существует в мире, есть результат взаимодействия принципов **A** и **B**, причем такой результат, в котором они действительно присутствуют, наличное бытие которого полностью как бы соткано, конституировано этим их присутствием. Именно поэтому все мирское сущее и описывается здесь как **A(B)**. Однако *невозможно даже рассуждать о единстве A(B), если не допустить, что эти принципы в определенном смысле существуют и как таковые, т. е. в их чистом виде*. Все дело, однако, в их метафизической локализации. Они, по Шеллингу, хотя и в самом деле существуют как таковые, но *не в мире*. Тогда где же? Нетрудно заметить, что место расположения этих принципов в универсуме – не что иное, как трансцендентная миру *вторая метафизическая позиция*, описанная Шеллингом в ПФ. ◀

То, говорит Шеллинг, что придает познаваемому форму «ума» (Verstand), может быть лишь самим же умом (= интеллигенцией, познающим субъектом). В той мере, в какой интеллигенция придает – самому по себе безграничному – бытию всего лишь *форму*, которая остается для этого бытия как бы чем-то «чуждым», конституируется меональная часть мира: то, что только познается, но само еще не есть познающее. В той же мере, в какой интеллигенция – как принцип – полностью *превращает это бытие в себя*, конституируется – действительное – познающее. Оба этих аспекта суть действие одной и той же интеллигенции. Поэтому один и тот же принцип, одна – единая – причина, во-первых, создает познаваемость той части мира, которая не есть познающий субъект, и, во-вторых, порождает познание в познающей части мира. Второй же принцип – это не что иное, как «апейрон», чистое (= лишенное определений = не имеющее границы) бытие (= ничто), которое по своей метафизической природе есть такое экстремальное «начало», в котором как таковом, как говорит Шеллинг, заканчивалось бы как познаваемое, так и познающее.

5. Далее в шеллинговском «Изложении...» уже более определенно просматривается намек на то, что описываемое до сих пор положение дел есть не изначальная данность, а некоторый результат. Что же это за результат? Результат *чего?* Шеллинг пока не торопится с ответом. Говоря в данной связи о спинозовской субстанции и развивая одну свою весьма оригинальную мысль, сформу-

лированную еще в мюнхенском курсе лекций «История новейшей философии» (1827 г.),<sup>54</sup> он указывает на то, что подвергаемое ограничению бесконечное бытие, – которому у Спинозы соответствует субстанция, представленная атрибутом *протяженности*, – взятое даже в спинозовском смысле, на самом деле может быть мыслимо только как особого рода результат, вылившийся в форму как бы вышедшего из себя, утратившего себя изначального бытия, в силу этой утраты не владеющего собой и оказавшегося бытием абсолютно бессознательным, «обморочным» („...die Form des außer sich, von sich gekommenen, des seiner selbst ohnmächtigen Seins“)<sup>55</sup>.

► Здесь фактически содержится важный намек на то, что владеть собой, или иметь себя в своей власти, может только сознающее себя бытие. Что же касается понятия изначального бытия применительно к спинозовской субстанции, то необходимо вспомнить следующий ход мысли из «Истории новейшей философии». Это изначальное бытие и здесь следует мыслить как *могущее быть*, с которого Шеллинг начинает свои рассуждения об абсолюте в ПФ. Однако если мыслить это могущее быть как *единственную* реальность, то оно, по Шеллингу, всегда уже – «непредмыслимым образом» – обращается в противоположность самого себя, а именно – оказывается вышеупомянутым беспредельным и немощным бытием, которое не смогло удержать себя от самоизлияния в экзистенцию и утратило себя в ней как *могущего* быть. «Непредмыслимость» такой утраты могущим быть своей потенциальности состоит именно в том, что мы на самом деле не можем даже помыслить это изначальное бытие как *предшествующее* этой утрате как «результату». Иначе говоря, мы не можем удержать мыслью могущее быть в качестве того, что было бы метафизически локализовано «перед» этим результатом. Причем мы не можем этого сделать именно потому, что пытаемся мыслить могущее быть лишь непосредственно, рассматривая его как единственную реальность, в которой мы пока не видим ничего такого, на что она могла бы опереться для того, чтобы быть в состоянии удержать себя

<sup>54</sup> См. об этом также: *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 26–28.

<sup>55</sup> Шеллинг обыгрывает здесь многозначность немецкого слова *ohnmächtig*: (1) находящийся в обмороке, без сознания; (2) слабый, бессильный; (3) неспособный на что-либо, не имеющий силы на что-либо, а также – не обладающий властью над чем-либо, не владеющий чем-либо (в сочетании с дополнением в генитиве).

от утраты самой себя. Итак, Спинозовская субстанция в описании Шеллинга хотя и есть своего рода результат, однако это результат особый, в определенном смысле парадоксальный: ведь в нем изначальное бытие утратило само себя и как бы отошло в метафизическое прошлое, причем в такое прошлое, которого... на самом деле не было, ибо его быть просто *не могло*. Реальность такого «результата», таким образом, также оказывается весьма сомнительной. Более того, исходная ситуация, описываемая Шеллингом в ПФ в качестве метафизической позиции I, радикально отличается от той иллюзорно-гипотетической ситуации, которую мы пытаемся, но так и не можем помыслить так, чтобы она могла *предшествовать* Спинозовской субстанции. Беспредельное начало и у Шеллинга есть некий результат, «то, что **положено** вне себя самого» („das außer-sich-Gesetzte“ (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 238), выделение мое. – А.К.), а точнее: это – в контексте ПФ – результат полагания абсолютным духом инобытия одной своих имманентных форм, а именно – первой. (На данном этапе «Изложения...» Шеллинг, правда, пока ничего не говорит нам о том, как выглядят в первой позиции вторая и третья формы.) Для Шеллинга непосредственно могущее быть отнюдь не есть единственная реальность: это всего лишь первая форма абсолютного духа (1(I)). Получается поэтому, что в контексте учения позднего Шеллинга об абсолютном духе *спинозовской субстанции не может быть вообще*: ни в качестве реальности метафизически изначальной, ни в качестве результата. ◀

⇒ Что касается первой и второй форм абсолютного духа в сравнении с двумя атрибутами субстанции Спинозы, то здесь я позволю себе сделать небольшое отступление и обратиться также к «первоначальному варианту» шеллинговской «философии откровения»<sup>56</sup>.

В Urf. Шеллинг, обсуждая возможность сравнения форм 1 и 2 со Спинозовскими определениями протяженной и мыслящей субстанции, говорит: „...die substantia extensa des Spinoza ist im letzten Begriff nichts anders, als unser **alles in Spannung setzendes**

<sup>56</sup> Речь идет об опубликованном издательством „Felix Meiner“ тексте: *Schelling F.W.J. Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Teilbd. 1, 2. Hamburg 1992* (далее – Urf.). В приводимом ниже фрагменте и далее в цитатах выделение **полужирным шрифтом**, а также уточнения [в квадратных скобках] принадлежат мне. Внутри цитат-переводов в квадратных скобках иногда также приводятся соответствующие слова или выражения из оригинала.

**Prinzip, welches durch die Folge des Prozesses, der es zur Materie, zum Überwundenen der höheren Potenz macht, eben zur substantia extensa gemacht wird.** Denn ausgedehnte Substanz ist = selbstlose Substanz; sie ist also das ursprünglich Selbstische, aber **durch den Prozeß der Natur unselbstisch Gewordene.** Schon der passive Ausdruck ‘substantia extensa’ zeigt, daß sie ursprünglich etwas anders sein muß. Die entgegengesetzte Potenz, die er als substantia in der anderen Form nimmt, die *denkende* Substanz, ist keine andere, als eben **die jene substantia extensa erst zur Ausdehnung, zur Selbstlosigkeit bringende;** diese wird aber zur Materie nur deshalb gebracht, um wieder ins Zentrale, Geistige zurückgeführt zu werden. Der Prozeß der geistigen Schöpfung besteht darin, daß jene zweite Potenz an dem ersten exzentrisch gesetzten Prinzip **wieder** die Bestimmung der Innerlichkeit, Geistigkeit hervorbringt. Wenn wir uns vor allem Körperlichen das rein Selbstlose denken, so entsteht das Körperliche nur dadurch, daß an diesem Selbstlosen von der zweiten Potenz Bestimmungen der Innerlichkeit oder Geistigkeit wieder hervorgebracht werden.“ (S. 144)

Перевод: «...Substantia extensa<sup>57</sup> Спинозы есть в своем окончательном понятии не что иное, как тот самый наш **переводящий все в состояние напряжения принцип, который в результате процесса, делающего его материей, началом, преодоленным более высокой потенцией, превращается именно в substantia extensa.** Ибо протяженная субстанция = лишенная самости субстанция; она, таким образом, есть то, что, будучи изначально самостным, **в результате природного процесса, однако, свою самость утратило.** Уже само пассивное выражение ‘substantia extensa’ указывает на то, что она изначально должна быть чем-то другим. Противоположная потенция, которую он рассматривает как субстанцию в другой форме, *мыслящая* субстанция, есть не что иное, как та самая **потенция, которая только и приводит впервые эту substantia extensa в состояние протяженности, лишенности самости;** однако эта последняя делается материей лишь для того, чтобы снова быть возвращенной в духовный центр. Процесс духовного творения состоит в том, что в положенном эксцентрично первом принципе эта вторая потенция **снова** производит определение внутренней концентрации [Innerlichkeit], **духовности.** Если мы до всякого телесного мыслим то, что начисто лишено самости, то [получается,

<sup>57</sup> Протяженная субстанция (лат.).

что] телесное возникает лишь в силу того, что вторая потенция в этом лишенном самости [начале] снова производит определения внутренней концентрации, или духовности».

Здесь следует обратить внимание на целое нагромождение не-лепостей, мешающих адекватному пониманию изложенной в моей первой книге зрелой шеллинговской общеметафизической концепции абсолютного духа.

а) Что же такое здесь «принцип, который все переводит в состояние напряжения»? Во-первых, у Шеллинга в состояние напряжения «все» (точнее – все три формы абсолютного духа, различными соотношениями которых на самом деле и исчерпывается весь универсум) приводится не в силу и не благодаря действию какого-либо одного принципа (какой-либо одной потенции), а только актом воли абсолютного духа. Причем, как мы знаем, абсолютный дух, по Шеллингу, обладает свободой полагать это напряжение только в силу того, что он в себе самом есть – для себя сущее – единство всех трех своих форм. Во-вторых, если уж под этим принципом все-таки – с указанной оговоркой – понимать первую форму абсолютного духа (как «порождающую потенцию Отца»), то надо не забывать о том, что описываемое Шеллингом «напряжение» создается именно благодаря тому, что эта первая форма волей абсолютного духа полагается в ее инобытии, в силу чего полагается также и инобытие второй и третьей форм (метафизическая позиция II).

► Обращенная в инобытие первая форма абсолютного духа именно *в силу этой обращенности* и сама находится в состоянии напряжения, причем как по отношению к себе самой, так и по отношению к двум другим формам. *Причина* этого напряжения – не она сама как таковая, а ее *инобытийное положение*. Вместе с тем первая форма в ее инобытии в определенном смысле может рассматриваться как причина инобытия двух других форм, ибо она, будучи положена как чистое бытие, вытесняет тем самым из состояния чистого бытия вторую форму, загоняя ее в чистую потенциальность, в силу чего «выворачивается наизнанку» и третья форма, оказываясь, как я продемонстрировал в первой книге, в перевернуто-зеркальном отношении к своему изначальному бытию. Что же касается мирового процесса, то первая форма есть лишь одна из трех его причин, а именно – причина материальная.

При этом в качестве безусловной и *свободной* причины всех этих причин в концепции Шеллинга может выступать только абсолютный дух. Поэтому когда я только что сказал, что первая форма *вытесняет* из чистого бытия вторую форму, то выразился неточно, ибо на самом деле не она есть действующий субъект этого акта вытеснения. Именно абсолютный дух, если он полагает первую форму в ее инобытии, вытесняет *ею* из чистого бытия свою вторую форму и т. д. ◀

б) Неверно, что первая форма становится тем, что Шеллинг называет «субстратом преодоления», *в ходе мирового демиургического и теогонического процесса*. Материалом для преодоления эта форма становится еще «до» этого процесса, а именно – в результате полагания второй метафизической позиции, которая, как было показано в моей первой книге, как таковая все еще трансцендентна миру и укоренена в вечности. В этом смысле сам мировой процесс как «естественный» процесс снятия инобытия форм абсолютного духа полагается им «сверхъестественным образом». Далее. В ходе этого процесса инобытие первой формы (= субстрат преодоления) не полагается, а как раз наоборот: оно снимается, причем здесь – если иметь в виду не окончательный (опять-таки сверхъестественный!) результат процесса, а его протекание в рамках *привативной бесконечности*, в которых он как таковой, собственно, и локализован, – первая форма становится не тем, что преодолено второй формой, а тем, что ею – постепенно – преодолевается. Поэтому в данном случае было бы точнее говорить не о преодоленном (das Überwundene), а о преодолеваемом (das, was überwunden wird, das überwunden Werdende).

с) Уже из сказанного должно быть ясно, что ни в ходе мирового процесса, ни тем более в его надмировом результате первая форма никак не может *полагаться* в качестве реальности, которую Спиноза называет протяженной субстанцией. Протяженной субстанции Спинозы в шеллинговской концепции соответствует *обращенная в инобытие* первая форма абсолютного духа. Эта протяженность полагается в метафизической позиции II. В ходе же мирового процесса эта протяженность не полагается, а как раз снимается. Именно поэтому этот процесс и выступает как процесс «духовного творения», о котором и идет речь в конце приведенного пассажа.

d) Поэтому неверно также, что «изначально самостное» (подразумевается первая форма абсолютного духа в метафизической позиции I) становится «не-самостным» в результате «природного» процесса. Я имею в виду следующее.

*Во-первых*, с тем, что первая форма абсолютного духа, будучи в позиции I не чем иным, как чистой *волей*, в этом особом смысле есть *чистая самость*, можно согласиться лишь с определенными оговорками. Дело в том, что (это уже было показано в первой книге<sup>58</sup>) подобно тому как чисто сущее может быть самим собой, т. е. обладать своей *самостью, заключающейся в чистом волеии*, лишь в силу того, что оно имеет свою волю не в самом себе, а в своем ином, в могущем быть, точно так же и могущее быть может быть самим собой, т. е. опять-таки обладать своей *самостью, заключающейся в том, чтобы, воздерживаясь от волеия, сохранять себя как волю*, лишь в силу того, что оно имеет свое волеие не в себе, а в чисто сущем. Поэтому получается, что каждое из этих двух определений имеет свою собственную самость не в себе, а, как сказал бы Гегель, в своем ином. С более же высокой точки зрения это не их собственная самость, а самость абсолютного духа. Сами по себе эти формы – односторонние определения, полагаемые и сущие не для себя, а для абсолютного духа, который свободен от своей односторонности в качестве могущего быть именно потому, что он есть также чисто сущий, а от своей односторонности в качестве чисто сущего – потому, что он есть могущий быть. Здесь нам важно помнить о том, что в зрелой концепции Шеллинга в себе сущий дух (первая форма абсолютного духа) как таковой точно так же «несамостен» („unselbstisch“), т. е. не имеет своей самости в себе самом, как и для себя сущий дух (вторая форма). В *этом смысле* ни о какой «изначальной самостности» первой формы не может быть и речи<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 35, 40–42, 50, 67–68.

<sup>59</sup> Шеллинг совершенно определенно и последовательно указывает на следующее. Первая форма абсолютного духа как могущее быть первого порядка есть воля, которая *может* быть *самостной*, если она волит, но коль скоро она, имея свое волеие в лице второй формы, сама не волит, а тем самым и не вступает в бытие, то она остается волей *несамостной*, подобно тому как и вторая форма, имея свою волю в лице первой формы, остается волеием *несамостным*, т. е. не самосоотнесенным, направленным не на себя, а на первую форму (SW<sub>2</sub>, Bd. 2, S. 51). Таким образом, как раз в этом определении *неса-*

*Во-вторых*, в свою противоположность эта форма обращается не в результате «природного» процесса, а в результате полагания абсолютным духом позиции II.

Что вообще в данном случае может обозначать выражение «природный процесс», или «процесс природы»? Если, *во-первых*, предположить, что это – полагание *принципа природы*, то тогда надо заметить, что полагание этого принципа, являющееся одним из моментов полагания инобытия и, соответственно, взаимно напряженного соотношения всех трех форм абсолютного духа, вообще есть не *процесс*, а единый – не природный, или «естественный», а сверхъестественный – акт воли абсолютного духа, совершаемый им не постепенно, а «сразу». (Это, разумеется, относится и к полаганию второй метафизической позиции в целом.) Результатом этого акта является помимо прочего обращение первой формы абсолютного духа в ту реальность, которую как раз только и можно назвать *принципом* природы. Этот последний в своей чистоте, т. е. именно как принцип, трансцендентен миру, а значит, и природе, причем природа как таковая – как меональная составляющая миро-

---

*мостности* первая и вторая формы совпадают, оказываются тождественными друг другу (SW<sub>2</sub>, Bd. 2, S. 81; Bd. 3, S. 220, 325). Если бы не было второй формы, то первая форма, чистая воля, *во-первых*, не могла бы удержаться от воления, т. е. удержать в чистоте свой статус как чистой воли, а *во-вторых*, такое воление, не имея перед собой никакого иного предмета, на который оно могло бы себя направить, кроме самого себя, могло бы быть только волением *самостным*. Но такое воление было бы утратой потенциальности и – непредмыслимым – переходом в экзистенцию. Именно таково, по Шеллингу, состояние спинозовской субстанции. Это жалкое – бессильное и слепое – состояние, разумеется, никак не подобает истинному абсолюту в шеллинговском понимании. Поэтому у Шеллинга функция второй формы в первой метафизической позиции состоит как раз в том, чтобы дать первой форме, чистой воле, такую опору, благодаря которой она могла бы удерживать себя в самой себе. Именно в этом контексте надо понимать утверждение Шеллинга о том, что «воля, которая не имеет *перед* собой ничего, может быть только самостной, **если она не остается чистой волей**» (SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 215). Соответствующие анализируемому контексту высказывания содержатся и в самом же «Первоначальном варианте...», где, например, подчеркивается, что «непосредственно могущее быть», или «первая потенция», отнюдь не есть *сущее* самостным образом, хотя именно эта же самая реальность вместе с тем есть то, что *может* быть [только] самостным образом (см. Urf., S. 166). **Еще точнее было бы сказать**, что первая форма абсолютного духа даже не *может*, а *могла бы* быть только самостным образом, а именно – *если бы не было второй формы*.

здания – возникает лишь с началом действительного постепенного преодоления этого принципа инобытийной второй формой, т. е. – с началом мирового процесса. В этом контексте под «природным процессом» можно было бы, *во-вторых*, понимать ту «часть» мирового процесса, где *преодоление* – и уж во всяком случае не *полагание* – природного принципа пока еще не выходит за рамки меональной реальности. *В-третьих* же, как было отмечено, весь мировой процесс в целом мог бы быть также назван «естественным» – в том смысле, что он – *в том случае, если* абсолютный дух – сверхъестественным образом – полагает вторую метафизическую позицию – не просто начинается, а конституируется как процесс *необходимый*. В противном же случае, – т. е. если абсолютный дух воздерживается от полагания второй позиции, – ни о каком мировом процессе не может быть речи вообще. Фиксируемое же в трансцендентной по отношению к мировому процессу позиции II напряжение потенциалов есть не результат, а метафизическое условие самой возможности этого процесса. Вопреки тому, что высказывается в приведенном тексте, результат процесса состоит отнюдь не в полагании «не-самостности» первой формы абсолютного духа, а, напротив, в установлении ее действительной самостности (позиция III).

Здесь, правда, необходимо выделить некоторые важные нюансы. Прежде всего любопытно отметить, что самостность как первой, так и второй формы отсутствует не только в первой, но и во второй метафизической позиции, ибо, как уже говорилось, вторая позиция, взятая в ее экстремальной чистоте, т. е. как трансцендентный миру абсолютный максимум инобытия форм абсолютного духа, на самом деле есть зеркальное отражение первой. Далее. Относительно внебожественное для-себя-бытие форм абсолютного духа, обуславливающее их напряженное соотношение друг с другом в ходе мирового процесса, само также имеет место лишь в рамках последнего и есть не их самостность в собственном смысле, а лишь то, что, будучи преодоленным в результате процесса, в снятом виде ложится в основу их внутробожественного личностного бытия (см., напр., SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 335). Поскольку же Шеллинг, во-первых, фактически склоняется к отождествлению – причем в самых разных контекстах – понятий самостности („Selbstheit“) и для-себя-бытия (см., напр., SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 284 (противопоставление определения бытия для себя определению лишенности самости),

230, 265, 363), и, во-вторых, указывает на то, что каждое из Лиц Троицы «самостоятельно существует» („subsistiert“) *для себя* (см., напр., SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 315), то (если принять такое отождествление как универсальное) внутрибожественное для-себя-бытие каждой из трех форм абсолютного духа условно можно было бы также назвать их действительной *самостностью*, достигаемой в третьей позиции. Однако в отношении первых двух форм такое словоупотребление будет связано с определенными трудностями. Ведь здесь опять-таки придется признать, что даже в третьей позиции их самостность будет *принципиально* отличаться от самостности третьей формы, так что *по сравнению с ней* они и здесь будут сохранять свое метафизическое качество *несамостности*, в этом смысле оказывающееся универсальным, т. е. не зависящим от какой бы то ни было метафизической позиции. Об этом мы еще поговорим чуть ниже. Что же касается третьей формы, то можно сказать, что ее самостность имеет место во всех метафизических позициях, а именно – в том смысле, что абсолютный дух всегда выступает в этой форме в качестве *ради-себя-сущего*. Третья форма как *форма духовности* в принципе и есть у Шеллинга не что иное, как *форма самости*. «Самость как таковая, – говорил Шеллинг еще в 1809 году (правда, совсем в ином контексте, а именно – рассуждая о человеческой свободе), – есть дух» (SW<sub>1</sub>, Bd. 7, S. 364). **Форма духовности** как форма «у-себя-бытия» есть, далее, опять-таки особая форма *для-себя-бытия*, а именно – такого, где для себя, т. е. объектом самого себя, оказывается уже само *в себе* сущее, т. е. субъект (см., напр., SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 257, 258, 262, 278, 282, 315). Тогда, – если сохранять в силе отождествление понятий самостности и для-себя-бытия, – придется утверждать, что в финальной третьей позиции имеет место *потенцированная* самостность третьей формы. Здесь, разумеется, надо учитывать и то, что *личностное для-себя-бытие всех трех форм в окончательном смысле есть вместе с тем их бытие для абсолютного духа как такового*, который как раз и должен быть постигнут как совершенная Самость, просвечивающая сквозь Лица Троицы.

е) Неверно и то, что «противоположная потенция», которой у Спинозы соответствует субстанция мыслящая, есть та самая потенция, которая «впервые приводит эту *substantia extensa* в состояние протяженности», ибо, как мы уже хорошо знаем, функция ино-

бытийной второй формы абсолютного духа состоит как раз в обратном, а именно – в том, чтобы преодолеть вне-себя-бытие – т. е. в данном случае как раз протяженность (*Ausdehnung*) – первой формы и привести ее как *воление* к состоянию „*Exspiration*“, заставить это воление как бы «выдохнуться» и снова сконцентрироваться в чистую *волю*. В той мере, в какой в мировом процессе реализуется это «выдыхание» – здесь можно даже сказать и так: «издыхание» – инобытия первой формы, в той мере, в какой это инобытие усилиями второй формы как бы «испускает дух», здесь полагается также и для себя бытие третьей формы, у-себя-сущего духа, обретающего в финальной – третьей – позиции статус духовной ипостаси абсолютного духа, т. е. статус Св. Духа. Именно в этой связи Шеллинг говорит о том, что когда преодолевается инобытие первой формы (т. е. достигается его „*Exspiration*“), то она также становится („*wird*“) Тем, Кто как бы «выдыхает» Третьего („*zum Aushauchenden des Dritten*“)<sup>60</sup>. Мы здесь видим во всяком случае, что у Шеллинга понятия „*Ausdehnung*“ («протяжение», «протяженность») и „*Exspiration*“ («выдыхание», «выдох») динамически противоположны друг другу: „*Exspiration*“ инобытия первой формы есть результат преодоления ее „*Ausdehnung*“<sup>61</sup>. Во второй части приведенного фрагмента, там, где речь идет о «духовном творении», функция второй формы описана уже вполне корректно. ←

б. Именно в ходе рассуждений о метафизических началах мирового процесса Шеллинг и вводит в своем «Изложении...» – впоследствии детально и в более широком контексте разработанный в ПФ – термин «потенция»: как применительно к беспредельному и слепому началу, так и по отношению к «бесконечному мышлению», рассматриваемому как *противоположная* этому началу потенция, которая *возвращает* это положенное вне себя самого бытие, или вне-себя-бытие, *обратно* к себе („...*die ihm entgegen-gesetzte Potenz... als die das außer-sich-Gesetzte in sich selbst zurücksetzende oder zurückbringende*“) (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 238). При этом

<sup>60</sup> SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 317. См. также соответствующий пассаж в пятой лекции Шеллинга по философии мифологии, где выражения „*Exspiration*“ и „*Aushauchen*“ сводятся воедино: „*Exspiration*“ вне-себя-бытия первой формы абсолютного духа есть вместе с тем „*Aushauchen*“ Могущего быть третьего порядка, т. е., как мы знаем, Св. Духа (SW<sub>2</sub>, Bd. 2, S. 88–89).

<sup>61</sup> Соответственно употребление выражения „*Exspiration*“ имеет место также, напр., в SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 279, 334, 397.

Спинозу он в данном случае упрекает в том, что в его концепции мышление – как еще один атрибут субстанции – на самом деле никак не участвует в модификациях протяженного, хотя всякое определение, ограничение, модификация мыслимы лишь там, где действует принцип субъективности. Протяженные вещи, полагает Шеллинг, Спиноза должен был бы осмыслить как действия („Wirkungen“) бесконечного мышления, производимые им «на протяженном» („an der Ausdehnung“).

7. Заслугой Канта в этом отношении Шеллинг считает именно констатацию того, что все познаваемое, коль скоро оно познаваемо, уже несет в себе определения познающего субъекта, или ума (Verstand)<sup>62</sup>. Поэтому, указывает Шеллинг, в качестве *materia ultima*<sup>63</sup> всякой познаваемости Кант рассматривает непознаваемое как таковое, которое он обозначает выражением «вещь [„Ding“] сама по себе [„an sich“]». Это выражение Шеллинг считает неудачным

<sup>62</sup> В тех случаях, когда речь не идет о противопоставлении рассудка (Verstand) и разума (Vernunft), слово *Verstand* я предлагаю переводить как «ум».

<sup>63</sup> *Materia ultima* – последняя материя (лат.). У Аристотеля этому понятию соответствует понятие первой материи, причем на самом деле речь идет об одном и том же: смотря что «считать» первым, а что последним. У Аристотеля последняя материя – это материя, из которой – наконец-то – непосредственно, ближайшим образом, и состоит конкретная вещь (например, для отлитой из меди статуи «последней» материей будет медь). «Если же, – говорит Аристотель, – есть нечто первое, о чем уже не говорится со ссылкой на другое как о сделанном из этого другого, то оно первая материя» («Метафизика» IX 7, 1049a 24–25). «Первая» материя в аристотелевском смысле (= последняя в шеллинговском) может быть, как известно, охарактеризована с помощью пропорции: *медь / форма статуи = X / любая форма*. Иначе говоря: *как медь относится к форме статуи, так X относится к любой форме*. Здесь X – это такая материя, которая *сама по себе* уже не определена *никакой* формой и именно поэтому может быть материей для *любой* формы, или, что то же самое, для *всех* – без исключения – форм. (См. напр.: *Асмус В.Ф.* Античная философия. М., 1976. С. 279–280.) Об этом «неизвестном» мы, таким образом, все же можем рассуждать. Из этого ясно также, что X здесь все же не есть нечто абсолютно непознаваемое. Любопытно отметить, однако, что у Аристотеля встречается также и противоположное (совпадающее с шеллинговским) словоупотребление. Например: «...если даже все происходит из одного и того же первоначала... и материя как начало всего возникающего одна и та же [= вышеупомянутый X. – А.К.], тем не менее каждая вещь имеет некоторую свойственную лишь ей материю, например: **первая** [выделение мое. – А.К.] материя слизи – сладкое и жирное...» («Метафизика» VIII 4, 1044a 15–20; рус. пер.: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 229).

по следующим соображениям. Всякая вещь есть некоторое сущее, пусть хотя бы даже и меональным образом сущее, а это значит, что всякая вещь, коль скоро она вещь, уже принадлежит ряду мировых формообразований, являющихся результатом определения субъектом того самого по «природе»<sup>64</sup> своей абсолютно неопределенного начала, о котором здесь как раз и должна была бы идти речь. Поэтому всякая вещь есть нечто познаваемое, а значит – она никак не может быть „an sich“ в кантовском смысле, т. е. она не есть то, что лежит по ту сторону всех определений ума. И наоборот, то, что есть „an sich“, именно поэтому не есть вещь. Это последнее не может быть обозначено и как ноумен, т. е. как нечто умопостижимое. Это, скорее, «аноумен» („Anoumenon“), т. е. нечто для ума в принципе непостижимое (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 240). Итак, либо „an sich“, либо „Ding“ – не в том, разумеется, смысле, что третьего здесь не дано, а в том, что эти характеристики являются взаимоисключающими.

► Здесь любопытно отметить один важный диалектический момент. Именно тогда, когда мы «загоняем» последнюю материю всякой познаваемости за пределы мирового процесса, мы осмысливаем ее как метафизический принцип этого процесса, причем отличный от другого принципа, т. е. от принципа субъективности как такового. Тем самым – в умозрении – «абсолютно» неопределенное начало опять-таки оказывается определенным, а именно – хотя бы через указанное отличие от определяющего начала. Мало того, как было показано в моей первой книге, в ПФ описывается вполне определенная метафизическая история этого принципа, отличающаяся от истории двух других принципов. Поэтому матери-

---

<sup>64</sup> Здесь опять-таки надо сразу иметь в виду то, что так называемая «природа» метафизических начал, описываемая на данном этапе рассуждения в «Изложении...», – когда, например, Шеллинг характеризует первое начало как то, что *по своей природе*, или, что то же самое, *само по себе*, нуждается в границе и, значит, как таковое есть начало неограниченное („das seiner Natur nach der Grenze Bedürftige, an sich demnach Grenzenlose“, см. SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 236), – что эта «природа» в контексте ПФ носит вторичный характер, ибо она является результатом полагания абсолютным духом позиции II и поэтому не может считаться их изначальной «природой», которой они обладают в позиции I и к которой возвращаются в позиции III. Еще точнее было бы говорить здесь о формах абсолютного духа, которые обретают «природу» метафизических начал, т. е. конституируются в качестве последних, только во второй позиции.

альный принцип в концепции Шеллинга хотя и не есть «вещь», но он и не есть „an sich“ в смысле абсолютной непостижимости для познающего субъекта. ◀

8. Материальный принцип, по Шеллингу, есть начало, преобладающее в меональной части универсума. Меон лишь несет на себе печать ума, и поэтому ум как таковой остается для него чем-то «чуждым». Именно поэтому меон есть нечто «противящееся» обработке своей материи умом (das „dem Verstand Widerstrebende“, см. *ibid.*, S. 241), причем та сила, которая в меоне «противится», или сопротивляется, воплощению в его материи субъективного начала, – это сам материальный принцип как таковой. Именно этот принцип и есть для противоположного ему принципа субъективности *предмет преодоления* в собственном смысле. Говоря о сопротивлении, о – противоположном стремлению второго принципа – стремлении сохранить себя в своей неопределенности, а точнее – в своей фундаментальной *определенности* в качестве метафизического *принципа* неопределенности, Шеллинг уже здесь фактически вводит определение *волеия*,<sup>65</sup> ибо, как он впоследствии будет доказывать в ПФ, сопротивление, являющееся конституирующим моментом всякой предметности, на самом деле заключается именно в волеии<sup>66</sup>. Первый принцип, таким образом, есть волеие, сопротивляющееся направленному на него действию второго принципа. Этот последний, мыслимый в его чистоте, представляется умозрению как такое **A**, в котором как таковом нет ничего от **B**, которое есть полная противоположность **B** и которое есть не что иное, как *воля* к тому, чтобы полностью пронизать **B** субъективностью и тем самым его самого превратить в **A**, т. е., как говорит Шеллинг, сделать его «равным **A**» („**B** = **A**“). **A** само по себе есть *только* эта воля и ничего больше. Конститутивный смысл **A**, или смысл, конституирующий наличное бытие **A** как метафизического принципа, состоит в том, что **A** есть такая и только такая воля, которая выступает как *причина* обращения **B** в **A** (см. SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 242).

<sup>65</sup> Уже в «Изложении...» Шеллинг в дальнейшем станет рассуждать о том, что именно воля, вышедшая из своего в-себе-бытия и перешедшая в волеие, есть то, что единственно только и может на самом деле сопротивляться [„das einzige eigentlich widerstehen Könnende“], и, таким образом, она есть также и то, что может быть поистине преодолеваемо [„das einzige einer Überwindung Fähige“] (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 278).

<sup>66</sup> См. *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 20.

► Тезис о том, что первый принцип есть чистое воление, а второй – чистая (= не замутненная собственным волением) воля, полностью соответствует тому, что говорится в ПФ. Можем ли мы сказать, что если бы **A** и **B** определенным образом не существовали в чистом виде, то не был бы возможен и их – постепенно реализующийся в ходе мирового процесса – синтез, т. е. ни **A(B)**, ни **B(A)**, ни, соответственно само движение  $A(B) \leftarrow B(A)$ , которому в ПФ соответствует движение, обозначаемое мою стрелкой, локализованной *между* второй и третьей позициями ( $III \leftarrow II$ )? Если иметь в виду контекст, выстраиваемый Шеллингом в ПФ, то на этот вопрос придется ответить как утвердительно, так и *вместе с тем* отрицательно. Утвердительно в том смысле, что в ПФ и в самом деле обосновывается метафизическая *чистота* первых двух форм абсолютного духа, определяющаяся их внутренней – опять-таки, скажем мы, *привативной* (ибо, во-первых, обе они *как таковые* локализованы *за пределами* привативной бесконечности мира и, во-вторых, одна форма *не есть* другая) – *бесконечностью*, состоящей в том, что первая есть воление, не замутненное собственной волей, а второе – воля, не замутненная собственным волением. Отрицательный же ответ будет состоять в том, что, как было показано в моей первой книге, диалектика трех форм абсолютного духа, описанная Шеллингом применительно к первой метафизической позиции, но на самом деле именно в универсальном контексте того, что он называет «вечной теогонией»<sup>67</sup>, состоит в том, что каждая из них, взятая в ее «чистоте», опять-таки в себе же самой представляет собой единство всех трех форм («алефное» соотношение)<sup>68</sup>. ◀

9. Действие принципа, противоположного первому, мы, по Шеллингу, узнаем из опыта. (Заметим сразу, что этот опыт, показывающий нам, что в мировом процессе объективное все больше субъективируется, уже, правда, определен той интерпретацией этого процесса, которую дает натурфилософия.) На вопрос о том, почему этот принцип действует в мире именно так, а не иначе, и каким образом он действует, мы, говорит Шеллинг, *пока* ответить не можем. Для ответа нам потребуется расширить наше поле зрения, чтобы увидеть более полную и, соответственно, более адек-

<sup>67</sup> На этом понятии мы специально остановимся ниже.

<sup>68</sup> См. *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 58–60, а также ср. 121–123.

ватную картину универсума. Для этого нам надо осознать то, что первый принцип, коль скоро он выступает в мировом процессе как предмет преодоления, сам по себе есть *то, чего не должно быть* („*das nicht sein Sollende*“). При этом следует принять во внимание, что он есть нечто *положенное*, т. е. некий результат, в определенном смысле *сущий*.

► Как последнее утверждение согласуется с тем, что Сущим в подлинном смысле Шеллинг объявляет не **В**, а **А**? Ведь мы уже знаем, что описываемое в «Изложении...» движение  $A(B) \leftarrow B(A)$  есть движение становления истинно Сущего, по отношению к которому экстремальный принцип **В** выступает как *не-сущее*, *небытие* которого носит характер гораздо более радикальный, чем *небытие* меона. Здесь опять-таки придется обратиться к контексту ПФ, где бытие отождествляется с волением и, соответственно, чистое бытие с чистым волением. I(I) в ПФ есть изначально чистая воля, т. е. не бытие, а потенция бытия, тогда как I(II) есть эта же самая воля, но только уже обращенная в свое инобытие, т. е. в чистое *воление*, равное чистому *бытию*. В этом смысле I(II) парадоксальным образом есть и материя, чистое *небытие*, которое есть лишь реализуемая в ходе мирового процесса *возможность*, или *потенция*, как истинного бытия, достигаемого в третьей позиции, так и бытия «действительного», охватывающего всю сферу мирового становления, – потенция, обозначенная мною в первой книге как  $M^1$ , – и вместе с тем бесконечное бытие, только еще подлежащее возвращению в потенциальность. ◀

В силу вышесказанного приходится признать, что первый принцип есть нечто *сущее не ради себя*, и в этом смысле – *случайное* (ein „bloß zufällig Seiendes, nicht um seiner selbst willen Seiendes“).

► Заметим сразу, что случайное в специфически шеллинговском смысле есть не просто то, что могло бы быть, а могло бы и не быть, а то, что проистекает не из необходимости, а из свободы, т. е. результат свободного полагания! ◀ При этом **А**, т. е. второй принцип, в мировом процессе подвергающий отрицанию **В**, т. е. первый принцип, выступает как *необходимо* сущее. Однако необходимость эта не абсолютная, а условная, гипотетическая: если **В** есть, то *тогда*, т. е. в таком *случае*, **А** есть *необходимо* сущее. ► В ПФ понятие второй формы абсолютного духа как *необходимо* сущего равнозначно понятию того, что вынуждено *действовать*, или, что то же

самое, волишь, или быть (*das wirken (= wollen = sein) Müssende*), если абсолютный дух полагает метафизическую позицию II, т. е. это не что иное, как 2 в ситуации III ← II. ◀ А, таким образом, по Шеллингу, точно так же не есть сущее ради себя, как и В. Однако универсум не может исчерпываться реальностями, сущими не для себя. Заданный здесь телеологический контекст уже указывает на некую иную, третью реальность, а именно – на нечто такое, что мы имели бы право назвать *ради-себя-Сущим*. Это последнее должно быть осмыслено как *цель* всего мирового процесса. В рамках этого процесса, равно как и в его – трансцендентном по отношению к нему – «начале», эта цель *выглядит* как еще не реализованная (с точки зрения ПФ это ее положение следовало бы обозначить как 3(... ← II)), и в этом смысле она выступает как *то, что должно быть* (*das sein Sollende*). Тем самым мы получаем *третий принцип* мирового становления, который следовало бы обозначить не как А(В), как у Шеллинга в «Изложении...», а, скажем, как С. При этом А есть потенция, опосредующая реализацию С через преодоление В. В «Изложении...» В выступает как материальная субстанция, субстрат преодоления и вместе с тем *побудительное* начало процесса (в ПФ это 1(II) как *негативно-побудительное* начало), А – как причина обращения В в А (в ПФ это 2(II) как *действующая* и *формальная* причина), а С – как цель (в ПФ – это 3(III ← II)), *целевая*, или конечная, причина как *позитивно-побудительное* начало). Итак, мы имеем *субстанцию, причину* и то, что Шеллинг называет *субстанцией и причиной в Одном*.

► В ПФ Шеллинг называет причинами все три начала<sup>69</sup>. Далее. Под «субстанцией» в «Изложении...» Шеллинг понимает то, что есть *само*, или то, что обладает *собственным бытием*, или «самосущее» („*Selbstseiendes*“). В этом смысле, – если пока абстрагироваться от того, *что же* это на самом деле бытие с окончательной точки зрения, – первое начало может быть понято как субстанция, ибо оно само по себе есть бесконечное, ничем не ограниченное, бытие; второе же начало, говорит Шеллинг, «в процессе» не претендует на собственное бытие, или «самобытие» („*Selbstsein*“), а потому и не есть субстанция (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 248–249). Здесь надо обратить внимание на следующее. *Во-первых*, в контексте ПФ вторая форма абсолютного духа, положенная как второе начало, абсолютно

<sup>69</sup> См. напр. SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 290.

лишена собственного бытия лишь в экстремальной изначальной позиции (2(II)). В самом же *процессе* она вновь – постепенно – обретает свое изначальное «самобытие», причем как раз в той мере, в какой она преодолевает «самобытие» первого начала. Это значит, что «не претендует» она не на собственное бытие, а лишь на *самостное бытие*, каковым на самом деле никогда, т. е. ни в одной из метафизических позиций, не обладает и первая форма. Получается поэтому, *во-вторых*, что в этой связи, причем имея в виду как первое начало, так и второе, не следует переводить слово *Selbstsein* как «самостное бытие», или «бытие в качестве самости», ибо у Шеллинга как первое, так и второе начало суть реальности, как раз лишенные самости („selbstlos“). Возвращаясь к вопросу о том, в каком смысле и в каких случаях можно говорить о «самостном бытии», или «самостности», и, соответственно, «несамостности» форм абсолютного духа, отмечу, что в контексте ПФ следовало бы сказать, что «несамостность» („Unselbstigkeit“) **двух первых метафизических начал** на самом деле есть лишь зеркальное отражение в позиции II той изначальной «несамостности» двух первых форм абсолютного духа, которая имеет место уже в позиции I<sup>70</sup>, а по существу относится к сфере «вечной теогонии». В конце процесса (позиция III) **второе начало (точнее говоря: вторая форма абсолютного духа, которая в определенной метафизической ситуации** выступает как второе начало, – ибо следует не забывать о том, что в качестве *начал, или принципов*, мирового становления формы абсолютного духа полагаются им лишь в позиции II) хотя и обретает вновь свое «самобытие», но для-себя-сущим и тем самым действительным Лицом Троицы оно становится здесь не в силу самобытия как такового, ибо им оно уже обладало изначально как раз без того, чтобы быть «для себя», а именно в силу этого «вновь», являющегося результатом прохождения через свое действительное инобытие. Первое же начало (точнее: первая форма абсолютного духа) в третьей позиции как раз утрачивает свое «самобытие», коим оно обладало во второй позиции, хотя оно – так же как и второе начало и *вместе с ним* – в результате того же самого теогонического процесса тоже обретает свое особое для-себя-бытие, отличное от для-

<sup>70</sup> О «несамостности» двух первых форм см. напр. SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 252–253. О зеркальном соотношении метафизических позиций I и II в более широком контексте см.: *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 151–153, а также 175–183.

себя-бытия второго начала. «Несамостоятельность» первых двух форм абсолютного духа лежит как бы в ином измерении: она не зависит от обладания ни «самобытием», ни для-себя-бытием и вообще не определяется какой бы то ни было метафизической позицией. Для правильного понимания обсуждаемой здесь сути дела следует, таким образом, помимо прочего различать самостоятельное бытие, само-бытие и для-себя-бытие. ◀

10. Коль скоро мы констатируем как факт то, что в мире происходит движение в определенном направлении, то нам придется допустить, что на стороне одного из установленных выше принципов имеется некий *перевес* („*Übergewicht*“), ибо при их полном равновесии, говорит Шеллинг, не было бы никакого движения вообще. Тот *факт*, что это движение направлено от состояния **В(А)** к состоянию **А(В)**, означает, что этот перевес – на стороне идеального принципа. Этот перевес мы опять-таки рассматриваем как факт (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 250). О *причине* этой направленности, равно как и о том, обладает ли эта направленность какой-либо ценностью или нет, и если да, то какой, мы пока ничего не знаем. Мы, правда, уже определили первый принцип как то, что *есть*, но чего быть *не должно*. Однако это определение, по Шеллингу, опять-таки есть лишь констатация того, что этот принцип *фактически* положен в этом определении. Вопрос в том, почему или для чего, а также каким образом, или способом, – и кем, спросили бы мы, – он положен именно в таком качестве. Мы пока не знаем, таков ли он по своей природе, т. е. сам по себе. Пока что он выглядит подлежащим отеснению в небытие лишь как бы с точки зрения второго принципа, действие которого в мировом процессе фактически направлено на его преодоление, а также с нашей, «человеческой», точки зрения, а точнее – с точки зрения всего конечного (в том числе и конечного духа), которого, по Шеллингу, просто не было бы, если бы в первый принцип вторым принципом не вносилась бы определенность и мера. Эти точки зрения, таким образом, предвзяты, небеспристрастны, а точнее – они не абсолютны. Сам по себе первый принцип имеет видимость непосредственного, беспредпосылочного бытия, для которого, или с точки зрения которого, воздействие на него со стороны второго принципа должно было бы выглядеть как *несправедливое* посягательство на его бытие, коим он *по видимости* обладает непосредственно, изначально

и по праву, и, таким образом, даже – как *зло* (ibid., S. 250–251), нарушающее «изначальную» ситуацию, где эти принципы вроде должны были бы находиться в равновесии, или, точнее, быть равносильными („äquipollent“), одинаково весомыми, или значимыми („gleichwichtig“) (ibid., S. 252), так что действие второго принципа не могло бы эту ситуацию изменить.

► В контексте ПФ можно было бы сказать, что в таком случае второй принцип не обладал бы силой, достаточной для того, чтобы обеспечить переход от метафизической позиции II к мировому процессу. Первый же принцип (= 1(II)), соответственно, обладал бы силой, как раз достаточной для того, чтобы удерживать второй в состоянии чистой потенциальности, подобно тому как в первой позиции, напротив, вторая форма (= 2(I)) *действительно* обладает достаточной силой для того, чтобы удерживать от перехода в актуальное бытие первую форму (= 1(I)). (Как раз поэтому, по моему мнению, в ПФ переход от первой позиции ко второй представляет собой такое абсолютно суверенное действие абсолютного духа как такового, которое исходит из его глубины, трансцендентной даже по отношению к его имманентным формам.) Объяснение упомянутого перевеса могло бы состоять здесь по крайней мере в следующем. Как мы знаем, во второй позиции формы абсолютного духа подвергнуты обращению в инобытие. Это значит, что здесь они не находятся на своих *естественных* местах. Поэтому первое начало хотя и «сопротивляется» воздействию со стороны второго, но все же оказывается «восприимчивым» к этому воздействию, которое ведь на самом деле возвращает его туда, куда его и самого, по-видимому, как бы тянет, а именно – «домой», в «обитель божественности», тоска по которой в позиции II **должна была бы мыслиться как имманентная не только** второму, но и первому принципу. Именно эта тяга домой и есть то, что обеспечивает в данной ситуации второму принципу перевес над первым. (В данном контексте, а именно – если допустить такую принципиальную внутреннюю метафизическую неустойчивость второй позиции, *вечность* этой позиции как таковой опять-таки может быть осмыслена только как результат особого усилия безусловного абсолютного духа, вечно ее полагающего.) ◀

11. Итак, если допустить, что имеющая место «до» (*vor*) мирового процесса и «вне» (*außer*) его метафизическая позиция, в которой субъективное и объективное фиксируются в качестве чистых

принципов всякого действительного (= мирового) бытия, есть позиция изначальная, то оказывается, что факт этого процесса мы объяснить все еще не можем, ибо мы не можем объяснить *переход* от этой позиции к самому процессу. Является ли этот переход необходимым, или, что в данном случае то же самое, естественным событием? Если да, то чем определяется такая необходимость? А может быть, он, напротив, есть результат *непосредственного* действия некой реальности, имеющей более высокий метафизический статус, чем все три «принципа», даже вместе взятые? Если бы эта позиция действительно была изначальной, то такое действие пришлось бы допустить. Ведь если вспомнить рассмотренные мною в первой книге рассуждения Шеллинга о структуре абсолютного духа в первой позиции, то придется признать, что в контексте ПФ изначальная позиция есть позиция равновесия. Если бы она не была таковой, то она ни в коем случае и ни на один момент даже мысленно не могла бы быть фиксирована как изначальная, а «непредмыслимым» образом всегда оказывалась бы уже утраченной. Аналогичным образом должна была бы выглядеть и позиция, рассматриваемая Шеллингом на данной ступени своего «Изложения...», *если предположить, что эта позиция – изначальна*. Если же эта конституирующая метафизические принципы мирового процесса позиция на самом деле не изначальна, то тогда переход от нее к миру может быть осмыслен иначе. А именно, если допустить, что второй принцип уже в самой этой позиции как таковой имеет некое преимущество над первым, то получится, что такой переход не только возможен, но и необходим. Тогда, правда, как уже отмечалось, саму эту позицию мы должны будем понять как результат некоего сверхъестественного акта: ведь если субъективное в этой позиции сильнее объективного, то само наличное бытие этой позиции оказывается неустойчивым, а значит, возможным лишь в том случае, если эта неустойчивость – хотя бы в акте полагания этой позиции как таковой – чем-то компенсируется. Именно в качестве такого результата Шеллинг и хочет представить обсуждаемую позицию. Поэтому ближайшая задача состоит здесь в том, чтобы понять, в чем в рамках самой этой позиции состоит упомянутое преимущество субъективного над объективным, ибо иначе мы не сможем понять то, каким образом субъективное и объективное, не говоря уже о духе, могут высту-

пать именно в качестве *принципов*, т. е. *необходимых первопричин* мирового становления. Как уже говорилось, указанная метафизическая позиция, по Шеллингу, не просто есть нечто *положенное*: это – положенное *инобытие* того, что изначально имело место в первой позиции. В этой связи фактический перевес второго начала над первым может быть объяснен по крайней мере имманентной склонностью обращенной в инобытие реальности вновь обрести свое естественное место. Поэтому получается так, что хотя сама эта позиция и полагается сверхъестественным актом, переход от нее к обратному движению и само это движение предстают как необходимый результат этого полагания. Дальнейший шаг, который делает здесь Шеллинг, состоит в том, чтобы осмыслить саму причину, полагающую эту позицию.

12. Итак, некая *четвертая* причина полагает ту – метафизически *вторичную* – ситуацию, в которой субъект и объект только и становятся «впервые» принципами, или началами (архе), или, что здесь то же самое, – «первопричинами», мирового процесса, а тем самым – всего «действительно» сущего. При этом хотя, как уже было указано, Шеллинг здесь в отличие от ПФ в явной форме называет причиной только второй – действующий и формирующий – принцип, по сути дела и в контексте «Изложения...» могут быть названы причинами все три принципа, включая дух как реальность, в ПФ выступающую как целевая (позитивно-побудительная) причина. Ясно, что причина, в силу действия которой становятся причинами субъект, объект и дух, имеет более высокий метафизический статус: Шеллинг называет ее *причиной причин*, или причиной в собственном смысле (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 253). Чем же эта причина принципиально отличается от архе? *Во-первых*, разумеется, тем, что она уже должна мыслиться как причина высшая, или *последняя* (если – в духе негативной философии, в рамках которой остается «Изложение...», долженствующее, по замыслу Шеллинга, быть лишь введением в философию позитивную – идти в направлении, обратном метафизическому порядку вещей, т. е. «назад» от конкретной «вещи» к *первоистоку* всего сущего), т. е. такая, которая сама уже не имеет причины, отличной от нее же самой. Здесь – уже на уровне универсума, а не только применительно к мировому процессу – действует пропорция, аналогичная той, с помощью которой проясняется аристотелевское понятие первой материи: *как*

*ближайшая причина «вещи» относится к самой этой вещи, как причина второго порядка относится к этой ближайшей причине и т. д. до бесконечности (потенциальная бесконечность), так – здесь, правда, нужна одна принципиальная оговорка, которую я сформулирую ниже, – высшая, актуально бесконечная причина относится ко всем причинам без исключения.* Это значит то, что в универсуме нет ни одной такой причины, для которой высшая причина не была бы причиной, а также то, что сама она уже не имеет причины более высокого порядка. Это значит, далее, что она должна быть понята как причина самой себя. *Во-вторых,* это – не просто причина *некоторых* «принципов», а причина *всех* принципов, в том числе и всех архе. Это значит, что либо она сама уже не есть принцип, либо если уж называть принципом и ее, то пришлось бы сказать, что она есть принцип опять-таки всех без исключения принципов, а значит, также и принцип самой себя, т. е. принцип в некотором особом, а точнее – уникальном смысле, радикально отличающемся от того, что следует понимать под принципом в более традиционном смысле. Шеллинг склоняется к первому словоупотреблению, говоря, что причина причин уже не есть принцип. Принцип может называться также и причиной: например, ограничивающий принцип есть причина ограниченности всех вещей. При этом принцип есть такая причина, которая действует в силу своей природы, или в соответствии со своей внутренней необходимостью (*ibid.*). Однако причина всех принципов, а значит, как можно было бы сказать в духе Платона, причина самого *эйдоса принципа*, т. е. причина принципа *как такового*, или причина самой *«принципиальности»* как того, в силу чего принцип есть принцип, или, если использовать терминологию Гегеля, причина того, благодаря чему принцип обладает самим *качеством* принципа как такой определенностью, которая тождественна его метафизическому наличному бытию «в качестве» принципа, – такая причина сама уже «в принципе» не есть принцип.

► Не «накручиваю» ли я здесь лишнего, может спросить читатель, когда вместо: «причина того, *что*», – говорю: «причина того, *благодаря чему*»? Думаю, нет. Дело обстоит именно так. Я нарочно говорю здесь не о причине принципа (который сам по себе опять-таки есть причина), а о причине *причины принципа*, имея в виду то, о чем речь пойдет несколькими строками ниже. Дело в том, что

ближайшей причиной того, что формы абсолютного духа выступают как принципы, т. е., со своей стороны, как ближайшие причины всего мирового процесса в целом, является существование метафизической позиции II; причиной же существования самой этой позиции является *деяние* абсолютного духа. Здесь могут возникнуть два вопроса. *Во-первых*, не утверждаю ли я тем самым, что позиция II есть **какая-то особая метафизическая реальность**, отличающаяся от форм абсолютного духа, положенных инобытию и определенным образом соотносящихся друг с другом? Разумеется, нет: это инобытие и есть не что иное, как позиция II. Я же имею в виду следующее. Если бы абсолютный дух делал свои формы причинами *непосредственно*, то тогда непосредственным источником мирового процесса была бы не позиция II, а позиция I, причем в таком случае проблему направленности этого процесса пришлось бы решать не так, как предлагает Шеллинг, у которого, как мы знаем, этот процесс есть *возвращение* форм абсолютного духа из инобытия. Это инобытие и есть в его концепции непосредственный источник процесса, и именно в силу этого своего инобытийного положения формы абсолютного духа выступают как мировые причины. В этом смысле абсолютный дух превращает свои формы в причины *опосредованно*, а именно – через полагание их в их инобытии, которое и оказывается, таким образом, непосредственной метафизической причиной того, что эти формы выступают в качестве причин. *Во-вторых*, можно спросить, почему я не говорю просто: «Абсолютный дух есть причина позиции II», – а **называю такой причиной** «деяние» абсолютного духа? Забегая немного вперед, отвечу: потому, что в шеллинговской концепции это деяние не совпадает с *собственным бытием* абсолютного духа, ибо оно проистекает не из его «природы», а из его свободы. Иначе говоря: для абсолютного духа *быть* – это еще не значит полагать позицию II. ◀

В соответствии с вышесказанным, причина всякой необходимости, а значит, необходимости как таковой, сама уже не может мыслиться как необходимость. Поэтому обещанная выше оговорка состоит в том, что высшая причина относится ко всем остальным причинам и вещам как раз **не так**, как какая бы то ни было конечная причина – любого порядка – относится к другой причине или вещи. *Характер действия* высшей причины должен мыслиться как радикально отличающийся от характера действия конечных

причин. Так мы приходим здесь к понятию *свободной* причины. В шеллинговском контексте это значит, что именно свободная причина полагает ту метафизическую позицию, в силу которой субъект, объект и дух становятся принципами, т. е. реальностями, чье поведение подчинено внутренней необходимости, или, что то же самое, определяется их природой: объект есть материальный принцип, с необходимостью преодолеваемый субъектом, субъект есть идеальный принцип, вынужденный своим действием осуществлять это преодоление, а дух – принцип, который как самосотнесенное единство субъекта и объекта постепенно с необходимостью вступает в этом процессе в наличное бытие.

13. Свободную причину Шеллинг называет здесь также умом (*Verstand*), причем не просто умом, а умом *волящим*, или «умной (*verständlich*) *волей*»<sup>71</sup>, впервые в изложении вводя для ее обозначения

<sup>71</sup> Здесь Шеллинг вводит такую дистинкцию «ума» (*Verstand*) и «разума» (*Vernunft*), которая радикально отличается от гегелевской. Как известно, по Гегелю *Verstand* – термин, который в контексте его системы принято переводить как «рассудок», – в гносеологическом аспекте есть способность дифференцированного познания конечных определений бытия, а *Vernunft* – способность познавать бесконечное как через имманентную диалектику конечного (негативный разум), так и в собственной диалектике бесконечного (спекулятивный, или позитивный, разум); в метафизико-онтологическом аспекте мыслящий сам себя разум у Гегеля в конечном счете есть не что иное, как абсолютный дух. Острие – во многом, хотя и не во всем, как было показано в первой книге, справедливой – критики Шеллингом гегелевского учения об абсолютном духе направлено на то, чтобы показать, что Гегелю так и не удалось ни осмыслить абсолютный дух в качестве абсолютного первоначала, ни представить абсолютный дух в качестве действительно *свободной* причины всего сущего. В этом смысле Шеллинг мог бы сказать, что гегелевский абсолютный дух на самом деле есть *всего лишь* разум. Что это значит? Дело в том, что разум в понимании Шеллинга есть «всего лишь субстанциальный принцип» (*SW*<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 254), а всякий принцип, как мы уже знаем, есть у него начало, действующее не свободно, а только в силу необходимости собственной природы. В отличие от разума *Verstand*, т. е. в данном случае не «рассудок» в гегелевском смысле, а именно «Ум», или «умная Воля», есть причина свободная, или, что здесь то же самое, причина того, что существует *не необходимо*, а как *результат свободного полагания*. Иерархия всего сущего определяется именно этим Умом, в то время как разум, по Шеллингу, есть лишь «принцип универсального равенства». Такое понимание разума идет, конечно, вразрез с гегелевским, ибо в концепции Гегеля, как мы знаем, также выстраивается восходящая к абсолютному духу иерархия бытия, определяемая диалектикой разума. Другое дело, что понятие «разум» даже в гегелевском смысле не только далеко не исчерпывает шеллинговского понятия свободной причины, но и, по моему мнению, просто

ния также слово «Бог» (ibid., S. 254). При этом он говорит, что хотя и «Бог» должен быть осмыслен как единство субъекта и объекта, однако единство это – особое: «Бог» есть это единство... опять-таки именно как свободная причина (ibid., S. 255–256). В каком смысле? Во всяком случае это значит, *во-первых*, что абсолютный дух есть не просто дух и даже не просто Св. Дух, ибо дух вообще, как мы знаем, хотя и есть это единство, причем фиксированное как нечто отличное как от субъекта, так и от объекта, однако не есть реальность, не привязанная к своим формам и вместе с тем обладающая способностью если и не творить эти формы как таковые, то все же *определенным* – правда, вопрос: *кем?* – образом оперировать ими, а именно: перемещать их в различные метафизические позиции – непосредственно (как в позицию II) или *опосредованно* (как во все остальные). *Во-вторых*, это должно было бы означать, что **абсолютный дух – в отличие от духа как его третьей формы – есть не единство субъекта и объекта, а причина этого единства**. Каким образом абсолютный дух может быть такой причиной в позиции I и вообще в измерении «вечной теогонии», мы не знаем. Однако мы – вместе с Шеллингом – «знаем», что коль скоро абсолютный дух может – непосредственно свободно – полагать позицию II, то это значит, что он может тем самым – опосредованно свободно – полагать также и необходимо вытекающий из нее результат, а именно – *восстановленное из инобытия* единство субъекта и объекта, именуемое уже Св. Духом как ипостасью Троицы.

► Уже теперь, предварительно резюмируя сказанное, рассуждения Шеллинга о свободной причине в контексте ПФ можно было бы символически описать по крайней мере следующим образом<sup>72</sup>.

---

«не дотягивает» до него. Во многом это, пожалуй, действительно объясняется тем, что, как указывает Шеллинг, концепции, дающей сколько-нибудь удовлетворительное описание абсолютного духа как первой метафизической реальности, а также «нисходящего движения» от абсолютного духа к миру, Гегель и в самом деле так и не построил.

<sup>72</sup> Заранее прошу прощения у профессиональных знатоков формальной логики за возможные отклонения от традиционной символики. В свое оправдание могу лишь выразить надежду на то, что введенные здесь символы и выражения в контексте моего изложения имеют вполне определенное и достаточно ясно оговоренное значение. Текст, примыкающий к формулам, разумеется, является не их переводом на обычный философский язык (внимательный и заинтересованный читатель мог бы сам в виде упражнения сделать такой перевод), а всего лишь кратким комментарием.

Значения символов: = – знак эквивалентности высказываний,  $\triangleright$  – метафизическое можествование,  $\bullet$  – знак единственности, уникальности причины или субъекта можествования,  $\Rightarrow$  – свободное полагание,  $\bigcirc$  – «голый» факт, метафизический статус и происхождение которого нам не известны,  $\odot$  – метафизический факт как результат свободного полагания,  $?$  – знак того, что мы не знаем, истинно данное высказывание или нет,  $\neg$  – знак отрицания,  $\diamond$  – утверждение о возможности как допустимое предположение,  $\square$  – необходимость,  $\supset$  – логическая импликация,  $\Leftrightarrow$  – метафизическая импликация (метафизически необходимое причинение),  $\&$  – конъюнкция,  $\leftarrow$  – мировой процесс,  $\aleph$  – абсолютный дух как свободная причина; 1, 2, 3 – первая, вторая и третья формы абсолютного духа; I, II, III – первая, вторая и третья метафизические позиции; I(I) – первая форма в первой позиции и т. д.

$$1) \quad I = 1(I) \& 2(I) \& 3(I); \quad II = 1(II) \& 2(II) \& 3(II);$$

$$III = 1(III) \& 2(III) \& 3(III)$$

Это – расшифровка структуры трех метафизических позиций.

$$2) \quad (\aleph \triangleright x) = (\aleph \triangleright x) \& (\aleph \triangleright \neg x)$$

Это – расшифровка понятия абсолютного можествования вообще, где  $x$  – *любая* реальность, причем слово «любая» здесь следует понимать во *всеобъемлющем – актуально бесконечным* образе – смысле, а значит, не исключая и самого же абсолютного духа как такового. В связи с этим возникает и особая проблема *самосоотнесенного можествования*, основные аспекты которой формулируются следующим образом.

$$3) \quad (\aleph \triangleright \aleph)?; \bigcirc \aleph?; \odot \aleph?; (\aleph \triangleright (1 \& 2 \& 3))?; \bigcirc(1 \& 2 \& 3)?;$$

$$\odot(1 \& 2 \& 3)?$$

Это – основные проблемы концепции «вечной теогонии»: можем ли мы мыслить абсолютный дух в качестве Того, Кто может выступить как свободная причина самого себя как такового, а также как свободная причина своих имманентных форм?

$$4) \quad (1 \& 2 \& 3) \Leftrightarrow (\aleph \triangleright II)$$

Только понятый как единство трех своих форм абсолютный дух, по Шеллингу, может быть постигнут как Тот, Кто может выступить в качестве свободной причины позиции II. Но не значит ли это, что имманентное триединство абсолютного духа есть *необходимая причина* его *свободы* по отношению к позиции II? Можно ли считать такую свободу абсолютной?

$$5) (\aleph \succ \Pi) = (\aleph \succ \Pi) \& (\aleph \succ \neg \Pi)$$

Это – расшифровка понятия абсолютного можествования применительно ко второй позиции. Учитывая, что в шеллинговской концепции *только* абсолютный дух есть Тот, Кто может установить эту позицию, формулировку надо уточнить следующим образом.

$$6) \bullet \aleph \succ \Pi$$

$$7) I = \neg \Pi$$

Первая позиция сохраняется в том и только в том случае, если абсолютный дух воздерживается от полагания второй позиции. Если же он устанавливает вторую позицию, то первая уходит в метафизическое прошлое.

$$8) (((\bullet \aleph \succ \neg \Pi) \& (\neg \Pi = I)) \supset (\bullet \aleph \succ I))?$$

Абсолютный дух свободен не полагать позицию  $\Pi$ . Небытие позиции  $\Pi$  означает бытие позиции  $I$ . Если это так, то получается, что он свободен *сохранять* позицию  $I$ . Но можно ли на этом основании утверждать, что он *может* выступать и как свободная причина позиции  $I$ , т. е. как Тот, Кто может не только сохранять, но и *свободно полагать* ее?

$$9) (\bullet \aleph \Rightarrow \neg \Pi) = I$$

Если абсолютный дух и в самом деле свободно воздерживается от полагания позиции  $\Pi$ , то имеет место позиция  $I$ , и наоборот, если имеет место позиция  $I$ , то это значит, что абсолютный дух свободно воздерживается от полагания позиции  $\Pi$ .

$$10) (\bullet \aleph \Rightarrow I)? = \odot I?$$

Можем ли мы сказать, что абсолютный дух в случае такого воздержания *действительно* выступает как свободная причина на позиции  $I$ , **которая в таком случае оказывается метафизическим фактом?**

$$11) ((\bullet \aleph \succ \Pi) \& (\bullet \aleph \succ \neg \Pi)) \supset \diamond \Pi$$

Мы в принципе не можем знать *априорно*, положил ли абсолютный дух позицию  $\Pi$ , однако *возможность* этой позиции ( $\diamond$ ) определяется *силой-можествованием* абсолютного духа ( $\succ$ ).

$$12) (\bullet \aleph \Rightarrow \Pi) = \odot \Pi$$

*Если* абсолютный дух действительно полагает позицию  $\Pi$ , то она есть метафизический факт, и наоборот, если позиция  $\Pi$  есть метафизический факт, то это значит, что она свободно положена абсолютным духом и только им.

$$13) \Pi \Leftrightarrow \square(\Pi \leftarrow \Pi)$$

Позиция II есть непосредственная метафизическая причина необходимости мирового процесса, необходимым результатом которого является третья позиция:  $\text{III} \leftarrow \text{II}$ .

$$14) (\odot \text{II} \ \& \ (\text{II} \Rightarrow \square(\text{III} \leftarrow \text{II}))) \supset \odot \square(\text{III} \leftarrow \text{II})$$

Это высказывание тождественно следующему.

$$15) ((\aleph \Rightarrow \text{II}) \ \& \ (\text{II} \Rightarrow \square(\text{III} \leftarrow \text{II}))) \supset \odot \square(\text{III} \leftarrow \text{II})$$

Здесь сама *необходимость* мирового процесса и его необходимого результата представлена как результат *свободного* полагания, имеющий место в том случае, *если* абсолютный дух устанавливает позицию II.

Изначально принятым к рассмотрению «фактом» в «Изложении...» является лишь « $\leftarrow$ », т.е. мировой процесс, имеющий определенную направленность. Постепенно Шеллинг переходит к более объемлющей картине:  $\text{III} \leftarrow \text{II}$ , далее  $\square(\text{III} \leftarrow \text{II})$  и наконец –  $\odot \square(\text{III} \leftarrow \text{II})$ . Констатация последнего «факта» в сочетании с умозрительной гипотетической конструкцией  $((\aleph \Rightarrow \text{II}) \ \& \ (\text{II} \Rightarrow \square(\text{III} \leftarrow \text{II}))) \supset \odot \square(\text{III} \leftarrow \text{II})$  само по себе может привести лишь к утверждению:  $\diamond(\aleph \Rightarrow \text{II}) \ \& \ \diamond(\text{II} \Rightarrow \square(\text{III} \leftarrow \text{II}))$ , – что означает: *возможно истинно* утверждение о том, что именно абсолютный дух свободно полагает позицию II, и *возможно истинно*, что именно позиция II **выступает как причина, необходимо порождающая** мировой процесс, протекающий с необходимостью и имеющий свое необходимое завершение в позиции III. Однако, по Шеллингу, именно абсолютный дух и *только он один* может выступить в качестве свободной причины второй позиции ( $\bullet \aleph \succ \text{II}$ ), и именно вторая позиция и *только она одна* мыслима как то, из чего необходимо проистекает мировой процесс  $(x \supset (x \Rightarrow \square(\text{III} \leftarrow \text{II}))) \ \& \ (\bullet \text{II} = x)$ . В последней формуле важно то, что, *во-первых*, если имеет место мировой процесс, то это значит, что есть некая трансцендентная по отношению нему реальность, его порождающая; *во-вторых*, эта реальность устроена так, что если она действительно установлена, то необходимо оказывается непосредственным источником этого процесса; *в-третьих*, такой реальностью является только позиция II. В этом – уникальном – случае констатация  $\odot \square(\text{III} \leftarrow \text{II})$  означает, что, *во-первых*, именно абсолютный дух (и только он) *действительно* выступил как свободная причина, непосредственно полагающая позицию II, *во-вторых*, именно эта позиция (и только она), будучи переведена из возможности в дей-

ствительность, *действительно* «сработала» как генератор мирового процесса и т.д. и, в-третьих, именно абсолютный дух (и только он) этим актом *реализовал* себя – опосредованно – в качестве свободной причины как самого этого процесса, так и третьей метафизической позиции:

$$(((\aleph \Rightarrow \Pi) \& (\Pi \Leftrightarrow \Box(\text{III} \leftarrow \text{II}))) \supset \odot\Box(\text{III} \leftarrow \text{II})) \& \& (\bullet\aleph \triangleright \Pi) \& (x \supset (x \Leftrightarrow \Box(\text{III} \leftarrow \text{II}))) \& (\bullet\Pi = x)$$

$$\odot\Box(\text{III} \leftarrow \text{II})$$

---


$$(\bullet\aleph \Rightarrow \Pi) \& (\bullet\Pi \Leftrightarrow \Box(\text{III} \leftarrow \text{II}))$$

---


$$\bullet\aleph \Rightarrow \Box(\text{III} \leftarrow \text{II}).$$

Тем самым получается, что абсолютный дух предстает в качестве единственно мыслимого творца не только второй позиции и мира, но и самой – локализованной в третьей позиции – Троицы.

Проблему самосоотнесенного можествования более точно можно было бы сформулировать следующим образом.

$$(\bullet\aleph \triangleright \aleph)?$$

Это значит, что в концепции Шеллинга *только* абсолютный дух должен быть осмыслен как реальность, обладающая свободой полагать саму себя. ◀

14. Свободная причина, говорит Шеллинг в «Изложении...», не есть то *«лишь субстанциальное»* тождество субъекта и объекта, которое выступает как продукт, совместно производимый этими двумя принципами (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 256), и как бы «неопределенно парит» между ними (ibid., S. 255). Ясно, что здесь он имеет в виду дух, но не абсолютный, а то определение, которое в ПФ выступает как третья форма абсолютного духа.

▶ Что это за «неопределенное парение между» субъектом и объектом? Здесь надо иметь в виду следующее. *Во-первых*, несколько слов о «неопределенности». В контексте ПФ ни о какой неопределенности в понимании обсуждаемого тождества уже речь не идет. Дух, как указывает Шеллинг в десятой лекции по «философии откровения», это тождество первых двух форм, *понимаемое в самом строгом смысле слова, т. е. как тождество субстанциальное*. Он имеет в виду то, что могущее быть (субъект)

и чисто сущее (объект) сами по себе – это не две субстанции (субстанция в данном контексте есть, по Шеллингу, то, что и в самом деле существует *само по себе (für sich)*), а внутренне бесконечные определения, или аспекты, или – если использовать терминологию Спинозы – атрибуты, одной и той же единой субстанции (SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 218–222), т. е. единого *самого-по-себе*-Сущего, или, что в отношении последнего то же самое, – *для-себя*-сущего Единого. Один и тот же субстанциальный, т. е. сущий сам по себе и для себя, сам себя «несущий» абсолютный Субъект (не путать Его с его первой формой как субъектом относительным) есть единая и единственная реальность, в качестве имманентных форм которой выступают могущее быть и чисто сущее. При этом дело обстоит не так, что какая-либо одна «часть» Единого выступала бы как могущее быть, а другая – как чисто сущее, но все Единое, «вся субстанция» („*die ganze Substanz*“) есть **могущее быть, и та же самая** «вся субстанция» есть чисто сущее, подобно тому как один и тот же «целый человек», говорит Шеллинг, есть тот, кто может заболеть, и тот, кто пребывает в здравии (SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 221–222). Вся актуально бесконечная субстанция есть сразу и субъект и объект, в силу чего и эти последние должны быть осмысленны как хотя и не абсолютно, но все же определенным образом – а именно: привативно – бесконечные реальности, различие которых не субстанциально, а есть, как сказано в одиннадцатой лекции, «различие определения» (SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 237). Теперь, *во-вторых*, о том, что касается «парения между» первыми двумя формами. Единство первых двух форм, *фиксированное в его отличии от них*, есть, по Шеллингу, дух как третья форма абсолютного духа. Можно ли это единство считать некой субстанциальной реальностью в указанном выше смысле слова? Полагаю, нет, ибо такой субстанциальностью обладает лишь абсолютный дух как таковой, а не какая-либо из его форм. Лишь абсолютный дух есть Тот, кто в окончательном смысле есть сам по себе и для себя. И все же третья форма выглядит у Шеллинга как обладающая более высоким метафизическим статусом, чем первые две. Именно ее он называет «ради-себя-сущим» и именно она выступает в ПФ как могущее быть *как таковое*. Вместе с тем он склоняется к тому, чтобы представить эту форму как *синтез* первых двух. Но разве нельзя сказать, что этот синтез именно *в отличие* от первых двух форм

есть реальность субстанциальная? Однако такая реальность как раз не будет парить «между» этими формами, ибо она вряд ли может быть определена как существующая *наряду* с ними *третья* форма: то «третье», которое мы здесь получаем, оказывается единой субстанцией, моментами которой являются первая и вторая формы. Оставляя в данном случае в стороне размышления о том, может ли схема «тезис – антитезис – синтез» послужить адекватной основой для построения концепции не двуединства, а именно триединства,<sup>73</sup> хочу обратить внимание на то, что даже если допустить субстанциальность третьей формы, то во всяком случае придется признать, что *такая* субстанциальность не совпадает с субстанциальностью абсолютного духа как такового. Абсолютный дух Шеллинг пытается представить не как синтез субъекта и объекта и даже не как «триединство» субъекта, объекта и их – положенного как сама по себе сущая реальность – синтеза, а как реальность, не привязанную ни к одной из этих своих форм. Именно абсолютный дух и только он есть по шеллинговскому замыслу Тот, Кто действительно может как бы «парить», но не «между» своими формами, а как бы «над» ними. Поэтому надо признать либо то, что дух как третья форма абсолютного духа не есть субстанция в окончательном смысле, либо то, что абсолютный дух есть реальность, «воспаряющая» над субстанциальностью, т. е. – сверхсубстанциальная. Именно к такому словупотреблению склоняется Шеллинг в «Изложении...» (см. напр. SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 259). ◀

15. Когда Шеллинг говорит в «Изложении...» о единстве, «предшествующем вещам» (ibid., S. 256), или – «всякому действительному бытию» (ibid., S. 257), **мы должны помнить о том, что согласно ПФ это единство имеет место как в первой, так и во второй метафизических позициях.** Когда речь идет о противоположности «неограниченного» как того, что имеет место «после того, как оно выступило в качестве такового» („das Unbegrenzte, nachdem es als solches hervorgetreten“, – ibid., S. 256), и **ограничивающего его начала**, то ясно что имеется в виду позиция II. Здесь правильнее было бы, однако, сказать, что не «неограниченное» выступило в этой позиции как таковое, а некая реальность, которая в позиции I *не* есть

<sup>73</sup> См. об этом *Кричевский А.В.* Триединство или двуединство? // *Он же.* Образ абсолюта... С. 155–164.

неограниченное, выступила в позиции II как неограниченное. Это неограниченное и принцип, его ограничивающий, находятся, говорит далее Шеллинг, в противоречии друг с другом, соотносясь друг с другом как положительное и отрицательное, как «да» и «нет». К какой позиции относится это утверждение? По логике изложения следовало бы думать, что ко второй. Тогда это соотношение противоречия было бы не чем иным, как тем, что Шеллинг в ПФ называет «напряжением», или «натяжением», имеющим место между обращенными в инобытие формами абсолютного духа как в самой позиции II, где **как бы сконцентрирован абсолютный максимум** этого напряжения, так и в мировом процессе, в ходе которого оно снимается лишь постепенно<sup>74</sup>. Но далее непосредственно следует такой пассаж: «Если же мы мыслим это неограниченное как еще находящееся в состоянии недействительности, чистой возможности, или потенциальности, то между ним и ограниченным [„dem Begrenzten“] нет никакого противоречия; оба пока еще находятся друг в друге [ineinander] и этим бытием-друг-в-друге [Ineinandersein] порождают лишь чистое ничто, как бы ноль всякого действительного бытия» (ibid., S. 257). С точки зрения ПФ здесь налицо целый клубок несуразностей. Распутать его тем труднее, что Шеллинг в данном случае не отождествляет свою позицию с той, которая сформулирована им здесь. Для него в данном случае главное – это показать несостоятельность понимания единства противоположностей как чисто «отрицательного». Все же остальные нелепости данного пассажа, пожалуй, так и остаются на его совести. Но попробуем разобраться в сути дела. *Во-первых*, первая форма абсолютного духа находится «в состоянии недействительности» как в первой, так и во второй позиции. То же самое относится и к остальным формам, которые, будучи в этих позициях метафизически локализованы по ту сторону действительного бытия, относятся к нему *как ничто*<sup>75</sup>. Неограниченной же реальностью первая форма оказывается только во второй позиции, т. е. как I(II). Однако, *во-вторых*, здесь она находится не в состоянии «чистой

<sup>74</sup> Термином *Spannung* Шеллинг в «Изложении...» практически не пользуется. Единственный пассаж, где он здесь встречается – и даже дважды, – относится к описанию мирового процесса („Spannung der Weltkräfte“) и третьей позиции, где «всякое напряжение снято» („alle Spannung aufgehoben“) (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 273).

<sup>75</sup> См. *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 32, 38.

потенциальности», а наоборот, как раз в состоянии чистой *актуальности*: это – чистое *воление*, или, что у Шеллинга, как мы знаем, то же самое, чистое *бытие*, хотя и не бытие *действительное*, ибо последнее имеет место лишь в мировом процессе и – в особом смысле – в третьей метафизической позиции. Потенциальность же 1(II) носит иной характер: как бы парадоксально это ни звучало для неподготовленного читателя, но именно и только как чистый *акт* она есть одна из трех *потенций* действительного бытия, обозначенная мною в первой книге как М<sup>176</sup>. В-третьих, это чистое бытие позиции II и есть та сила, посредством которой абсолютный дух – экстремально – «ограничивает» изначальное, т. е. локализованное в первой позиции, неограниченное бытие второй формы, «загоняя» его в чисто потенциальное состояние. В этом смысле 2(II) может быть названа реальностью «ограниченной», причем ограниченной не чем иным, как 1(II). Однако предназначением 2(II), которое она с необходимостью осуществляет в процессе III ← II, является ее действие в качестве принципа, *ограничивающего* положенное во второй позиции как неограниченное бытие первой формы и тем самым восстанавливающего свою собственную изначальную неограниченность, имевшую место в первой позиции. В-четвертых, неверно, что в позиции II нет никакого противоречия. К пониманию этого подводит нас в «Изложении...» и сам Шеллинг. В контексте же ПФ упомянутое состояние «напряжения» между первой и второй формами на самом деле и есть не что иное, как экстремально заостренное противоречие между ними. Именно в силу этого противоречия позиция II **только и может выступать в качестве непосредственно** источника мирового процесса. Противоречие же и напряженная взаимосоотнесенность предполагает некоторое единство, которое следует понимать не как отсутствие противоположности (именно таковым, по Шеллингу, было бы – временно предполагаемое в вышеприведенном пассаже – чисто отрицательное единство), а как единство, сохраняющееся в самой этой противоположности, в силу чего только и возможно состояние «напряжения» между ее двумя полюсами. В противном случае универсум – включая и саму же трансцендентную миру позицию II – просто развалился бы и вместо становления духа мы имели бы в мире лишь слепую, хаотичную борьбу двух начал, *ни одно из которых не имело бы*

<sup>76</sup> См. напр. *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 80 и далее.

никакого метафизического преимущества перед другим и следовало бы лишь своей непосредственной природе, ибо, как утверждает здесь Шеллинг, неограниченное само по себе «хочет быть только неограниченным», равно как и ограничивающее само по себе столь же безоговорочно стремится лишь к тому, чтобы преодолеть неограниченность первого начала (см. SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 257). В соответствии же с контекстом ПФ *подлинная природа этих начал определяется исходной укорененностью форм абсолютного духа в позиции I*. Здесь единство этих форм хотя и свободно от напряженности, имеющей место в позиции II, однако и в этом случае оно не может мыслиться как отсутствие полярной противоположности между первой и второй формами абсолютного духа. Но об этом Шеллинг пока ничего не говорит. У него здесь все еще отсутствует терминологический аппарат, который позволял бы ему внятно артикулировать то, в чем же состоит различие между первой и второй метафизическими позициями, и каково положение в них каждой из форм абсолютного духа. Он, собственно, вообще еще не подводит читателя к пониманию того, что обсуждаемые начала суть именно эти формы, но только переведенные во вторую позицию. Поэтому мы не найдем у него здесь адекватных сути дела описаний того, как выглядит единство противоположностей в первой позиции, а как во второй (я не говорю уже о третьей). Во всяком случае он настаивает на том, что это единство должно быть осмыслено как «положительное», причем смысл этого утверждения он раскрывает, непосредственно исходя из рассмотрения именно *второй* позиции.

16. Бог, говорит Шеллинг, есть единство первого и второго начал как свободная причина, их полагающая, а именно: Он полагает «неограниченное бытия» („das Unbegrenzte des Seins“), равно как и ограничивающее его начало (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 256). Здесь пока мы не видим ответа на вопрос о том, на чем же основана эта свобода Бога полагать как 1(II), так и 2(II). В ПФ, как известно, эта свобода основана на том, что в лице второй формы абсолютный дух обладает той силой, посредством которой он может «инобытийную» позицию II **обратить в «возвратную»** позицию III. Кроме того, уже здесь напрашивается и вопрос о том, какое же *бытие* Шеллинг здесь имеет в виду. Возникает впечатление, что в «Изложении...» под «бытием» он подразумевает...

не что иное, как первую форму абсолютного духа, ничего не говоря о том, что в первой позиции также имеет место чистое бытие, а именно: вторая форма.

17. «Если бы, – говорит далее Шеллинг, – неограниченное было неким самостоятельным, в своем выступлении [im Hervortreten] уничтожающим всякое предшествовавшее единство принципом, то оно [неограниченное] не дало бы обойтись с собой как со средством» (ibid., S. 258). Именно в этом смысле ни первый принцип (=1(II)), ни второй (=2(II)) не есть нечто ради себя сущее: они суть лишь то, что полагается ради достижения чего-то иного. Они суть «то, что не есть настоящий предмет воления» („das eigentlich nicht Gewollte“). Это значит, по Шеллингу, что единство, не разрываемое даже в экстремальной второй позиции, есть *необходимое* условие возможности полагания этой позиции не ради нее самой, а в качестве средства. Иными словами: позиция II *может* использоваться абсолютным духом в качестве *средства* – для сотворения мира и полагания им (абсолютным духом) самого себя в качестве Троицы – лишь в том случае, если единство абсолютного духа в этой позиции остается неразрывным.

► Является ли, однако, *такое* единство также и *достаточным* условием этой возможности? Думаю, нет. Дело в том, что эта возможность, по Шеллингу, обусловлена еще и тем, что абсолютный дух обладает некой особой силой, благодаря которой он способен реализовать переход от второй метафизической позиции к третьей, творя тем самым действительное бытие единства Троицы. Но едва ли можно вслед за Шеллингом сказать, что этой силой он обладает именно в лице своей второй формы. Я все же полагаю, что сила эта в конечном счете исходит из глубины такого *сверхъединства* абсолютного духа, которое в определенном смысле трансцендентно не только по отношению ко второй форме, но и по отношению ко всем его формам, взятым в их единстве друг с другом. Дело в том, что концепция Шеллинга не только допускает, но и делает *необходимой* такую ее интерпретацию, согласно которой *равновесие метафизических сил* на самом деле имеет место не только в первой позиции (именно в силу этого равновесия абсолютный дух, по Шеллингу, может *воздержаться* от полагания второй позиции), но и во всем универсуме, конституирующемся в результате полагания второй позиции. Общая структура этого универсума *в конечном*

*счете* такова, что ни одна из форм абсолютного духа не имеет в нем того перевеса над другой, который мог бы быть достаточной причиной мирового процесса. Я имею в виду следующее.

Формулируя то, о чем сам Шеллинг нигде не говорит, я в первой книге показал, что третья форма абсолютного духа (у-себя-сущий дух) во второй позиции не только подвергается двойному отрицанию и, соответственно, двойной потенциализации, но и обретает свое особое, если угодно – действительное, наличное бытие, локализованное именно здесь, в рамках второй же позиции, а именно: она оказывается не чем иным, как у-себя-сущим духом, зеркальным по отношению к у-себя-сущему духу первой позиции. Поэтому получается, что у-себя-сущий дух первой позиции и у-себя-сущий дух второй позиции отражаются друг в друге. Тогда – если учесть, что, как было показано в моей первой книге, позиции I и II в определенном смысле, как это ни парадоксально, могут считаться *сосуществующими* – можно утверждать и следующее: благодаря взаимному отражению позиций I и II абсолютный дух в качестве своей третьей формы первой позиции из нее и через нее созерцает себя в качестве своей третьей формы второй позиции, и наоборот, присутствуя в своей обращенной третьей форме, он из этого своего облачения и через него созерцает себя в качестве своей третьей формы первой позиции. Благодаря этому зеркальному удвоению реализуется предметное самосозерцание третьей формы. Но по той же причине здесь уже дано предметное самосозерцание самого триединства абсолютного духа. Далее. Если принять во внимание именно такой статус второй позиции и при этом учесть, что она полагается абсолютным духом *вечно*, то приходится признать, что позиция III **не есть то единственное метафизическое место**, где реализуется Троица как таковая. Дело в том, что в третьей позиции помимо прочего полагается ситуация, в которой превращенные формы абсолютного духа, «естественным» метафизическим местом которых (как именно превращенных) является вторая позиция, подвергаются отрицанию, зеркально противоположному тому отрицанию, которое претерпевают во второй позиции формы абсолютного духа, «родной обителью» которых является первая позиция. Здесь, таким образом, реализуется предметное самосозерцание превращенных форм абсолютного духа именно в качестве превращенных. Далее. Вечность полагания абсолютным

духом инобытия своих форм состоит помимо прочего в том, что финальная третья позиция не только вечно восстанавливается, но и вечно отрицается. Отрицанием позиции III является, однако, не просто позиция II, но такая позиция, в которой возвращаются «домой» указанные выше инобытийные формы абсолютного духа. Такое возвращение, а точнее – такая возвращенность этих форм к себе есть в силу общей логики полагания аффирмативного бытия не что иное, как их для-себя-бытие, реализованное прохождением через действительное отрицание, которому они подвергаются в позиции III. Это значит, что здесь реализуется еще одна – *четвертая* – метафизическая позиция, в которой – через движение  $II \rightarrow III \rightarrow IV$ , зеркальное по отношению к описанному Шеллингом движению  $I \rightarrow II \rightarrow III$ , – **собирается наличное бытие Троицы, занимающей по отношению к Троице, локализованной в позиции III, перевернуто зеркальное положение. Сосуществованием позиций III и IV обусловлено их взаимоотражение, а это значит, что именно в силу этого сосуществования абсолютный дух, полагающий себя в качестве Троицы III, предметно созерцает себя в качестве Троицы IV.** Особая проблема состоит в том, как осмыслить само это самосозерцание. Можно ли сказать, что оно опять-таки выступает как дух, хотя и возведенный в более высокую степень? В каком смысле здесь можно было бы говорить о некой Мета-Троице? Оставляя пока эти вопросы без ответа, хочу обратить внимание на еще один важный момент.

В первой книге мной была введена также дистинкция напряжения *радиального* ( $S_R$ ), простирающегося между периферией как экстремальной позицией инобытия форм абсолютного духа и Троицей, а также тем ее абсолютным центром, который назван мною «Алефом», и напряжения *тангенциального*, или *периферийного* ( $S_p$ ), т. е. соотношения, в которое обращенные формы абсолютного духа вступают между собой. Более того, я выдвинул тезис о том, что радиальное напряжение, т. е. соотношение инобытийных форм абсолютного духа с абсолютным духом как таковым, есть условие возможности тангенциального напряжения. Здесь надо будет, в частности, продумать то обстоятельство, что формы абсолютного духа, которые во второй позиции оказываются в напряженном отношении друг с другом (периферийное напряжение), вместе с тем именно в рамках второй же позиции демонстриру-

ют свое единство друг с другом, зеркально противоположное их единству, фиксируемому в первой позиции, так что Троица третьей позиции вместе с тем оказывается для них экстремальной периферией, где это их единство отрицается и они, как обращенные в инобытие по отношению к «домашней» для них второй позиции, вступают в отношение напряжения между собой, которое преодолевается лишь в Троице четвертой позиции. Для зеркальных форм абсолютного духа, естественное место которых фиксировано в позиции II и для которых эта позиция фактически выступает как *первая, второй* позицией будет именно та позиция, которая по отношению к исходным формам абсолютного духа фигурирует как третья. Таким образом, в Троице III присутствует не только *снятое* напряжение между формами абсолютного духа, но и напряжение действительно положенное, но только зеркальное по отношению к позиции II. Иначе говоря, снятие инобытия форм абсолютного духа в финальной позиции III есть вместе с тем и в рамках этой же самой позиции полагание экстремального инобытия его зеркальных форм. Таким образом, для зеркальной Троицы IV собранная в центре абсолютного духа Троица III **есть вместе с тем актуально** положенная периферия, в которой локализуется экстремальное инобытие его зеркальных форм. То же самое имеет место в отношении Троицы III: ведь для нее такой периферией оказывается в конечном счете не позиция II, которая, как было отмечено в первой книге, так же, как и позиция I, в определенном смысле уходит в метафизическое прошлое, а именно Троица IV. Именно поэтому можно утверждать, что как в позиции III, так и в позиции IV центр непосредственно совпадает с периферией – с той только оговоркой, что то, что в рамках одной позиции есть центр для собирающихся в ней ипостасей Троицы, в рамках этой же самой позиции оказывается периферией, но уже с точки зрения центра другой позиции, зеркальной по отношению к ней. Здесь следует также подумать над тем, как во всех этих позициях реализуется напряжение радиальное. Ведь можно говорить о напряжении, порождаемом противоположностью между Троицей III и Троицей IV, между позицией II и позицией III, между позицией III и позицией IV, а также между формами абсолютного духа, находящимися в позициях II и III, и «Алефом» как **транспостасным для себя сущим сверхличностным Единством** ипостасей Троицы. Сказанного должно быть

во всяком случае достаточно для того, чтобы понять следующее: в зрелой концепции Шеллинга фактически утверждается *равновесие* противоположных метафизических позиций как в самих себе, так и по отношению к друг другу. В самом деле.

Во второй позиции как таковой имеет место триединство форм абсолютного духа, в логически-метафизическом плане идентичное триединству первой позиции и соотносящееся с ним зеркально перевернутым образом. Сама по себе эта позиция выглядит не менее устойчивой, чем позиция первая. Более того, единство первых двух форм во второй позиции на самом деле не только не устраняется, но полагается именно как единство духа, т. е. как третья форма, как у-себя-сущий дух (З(II)), **являющийся зеркально перевернутым отражением третьей формы первой позиции (З(I)).** То, что вторая позиция пронизана напряжением между формами абсолютного духа (*периферийное*, или *тангенциальное*, напряжение), еще не дает оснований говорить о некоем метафизическом перевесе, имеющемся здесь на стороне второй формы. Такой перевес может быть объяснен лишь наличием напряжения *радиального*, простирающегося между периферией как экстремальной позицией инобытия форм абсолютного духа и «совечной» ей позицией III, **в которой это инобытие положено как преодоленное**, причем направленность мирового процесса как процесса возвращения форм абсолютного духа на их «естественное место», в «обитель божественности», определяется именно *инобытийным* статусом этих форм во второй позиции. Далее. Можно ли сказать, что мировой процесс как таковой перемещает вторую позицию в некое метафизическое прошлое? И да и нет. Дело в следующем. Во-первых, если бы первопричины не были фиксированы в их чистоте и не сохранялись в этом положении, т. е. в позиции II, **то они не могли бы функционировать в качестве таковых** и в самом ходе мирового процесса: если бы не было А и В в чистом виде, то не было бы и процесса становления А(В). Во-вторых, в концепции Шеллинга речь идет о *вечном* творении, т. е. о вечном полагании абсолютным духом инобытия своих форм. Однако, в третьих, вторая позиция в определенном смысле все же снимается. В каком же именно? В том, что на самом деле вместо нее полагается позиция IV, **являющаяся, как уже было сказано, результатом движения**  $II \rightarrow III \rightarrow IV$ , зеркально противоположного описанному Шеллингом движению  $I \rightarrow II \rightarrow III$ . С окончательной

точки зрения, таким образом, в метафизическое прошлое уходит не только первая, но и вторая позиция, а движение между позициями III и IV приходится мыслить как осуществляющееся в двух противоположных направлениях, причем результатом такого движения будет зеркальное соотношение двух Троиц. Более того, в обеих Троицах будет присутствовать и то самое тангенциальное напряжение между формами абсолютного духа, которое, по Шеллингу, якобы снимается в третьей позиции. При этом условием возможности тангенциального напряжения будет напряжение радиальное, т. е. само соотношение между позициями III и IV. Ведь именно *по отношению к четвертой позиции* ипостаси Троицы, локализованной в позиции третьей, опять-таки будут формами инобытийными, и именно в силу этого их взаимоотношение в рамках третьей позиции будет максимально «натянутым», равно как и формы Троицы четвертой позиции будут инобытийными *по отношению к позиции третьей*, в силу чего максимально натянутым будет их взаимоотношение в рамках четвертой позиции. Отметим, что не только позиция III, рассматриваемая Шеллингом как позиция возвращенности из инобытия, обладает притягательной силой для форм абсолютного духа, локализованных в инобытийной позиции, в качестве которой для нее выступает позиция IV, но и наоборот: позиция IV со своей стороны будет также как бы притягивать к себе формы абсолютного духа, локализованные в позиции III, именно потому, что именно она образует «естественное место» зеркальных форм абсолютного духа (*для них* инобытийной будет именно позиция III), обеспечивая «исходный» метафизический «перевес» на стороне *той формы, которая в третьей позиции выступает как чистая воля*. На первый взгляд может показаться странным, что я в данном случае не называю эту форму по номеру. Однако дело в том, что в свете четвертой позиции чистая воля третьей позиции выступает как инобытийная чистая воля, т. е. не как первая форма абсолютного духа, а как вторая, тогда как в свете третьей позиции она будет чистой волей, возвратившейся к себе из инобытия, т. е. первой формой. То же относится и к чистому волеию. Получается, таким образом, что если рассматривая движение I → II → III, мы наблюдали то, какие изменения в различных позициях претерпевает каждая из форм абсолютного духа, оставаясь все же собой (это значит, что первая форма остается первой формой во

всех трех позициях и то же относится к остальным), то в соотношении позиций III и IV мы видим, что первая и вторая формы переходят друг в друга и только дух остается самим собой, хотя, как уже говорилось, соотношение духа третьей и духа четвертой позиции и является – именно в силу указанного перехода – перевернуто зеркальным. Общая структура полагаемого абсолютным духом универсума выглядит, таким образом, совершенно *симметричной* и *уравновешенной*. Поэтому *непосредственное «сверхъестественное» усилие абсолютного духа, трансцендентное по отношению к его формам*, необходимо предположить не только в отношении свободного полагания им позиции II, но и в отношении самого мирового процесса, «естественное» протекание которого из позиции II **оказывается в только что воспроизведенном контексте весьма проблематичным.** ◀

18. Полагать нечто в качестве средства может, по Шеллингу, только свободная причина, действующая с определенным умыслом (Absicht). Только такая причина может делать одно, а волишь нечто ему противоположное. Неограниченное как принцип может волишь только одно: быть неограниченным. Ограничивающий принцип может опять-таки волишь только одно: преодолеть принцип неограниченности. Оба принципа могут действовать лишь в силу необходимости своей природы. Именно поэтому они не свободны в том смысле, в каком свободна абсолютная причина, которая, будучи положительным единством обоих принципов, утверждает себя в самой их противоположности и их противоречии и всегда остается силой, господствующей над ними, т. е. их Господом (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 258–259).

► Хочу сразу сделать несколько замечаний. Во-первых, утверждение о том, что принцип неограниченности *может* волишь *только* то, чтобы быть и оставаться *неограниченным*, означает следующее. Если нечто может волишь только одно, то оно *не может* волишь ничего другого. Поэтому ясно, что ни о каком можествовании в смысле *свободы* здесь речи быть не может. Оно – вынуждено волишь только одно. Во-вторых, Шеллинг говорит, что неограниченное «может» волишь *только само себя*. Это значит, что его воление мы должны понимать как лишь *самостное* воление. Однако мы знаем, что в контексте ПФ ни первая, ни вторая форма абсолютного духа не обладают своей самостью в

себе самих. Это верно по крайней мере применительно к неинобытийным метафизическим позициям, т. е. к первой и третьей. В позиции I, например, первая форма – чистая воля – хотя и могла бы воливать только саму себя, однако только в том случае, если бы она действительно волила, т. е. если бы она перешла из потенции в акт, причем акт такого самостного воления, как уже отмечалось, даже не то, что *мог бы* совершиться, а *вынужденным и «непредмыслимым»* образом и в самом деле оказался бы уже свершившимся, – однако это произошло бы лишь в том случае, *если бы* не существовало второй формы. Поскольку же первую форму удерживает от этого перехода именно вторая форма, чистое воление, то сама она не волила вообще и потому не волила и саму себя. Самостного, или самосоотнесенного, воления в данном случае нет. Но его нет и у второй формы, ибо ее воление направлено на первую форму. На самом деле это вообще не ее воление: оно *принадлежит* не ей, а первой форме. Вторая форма как таковая принадлежит первой форме, а первая – второй. Их «самость» состоит лишь в том, чтобы *полностью*, без остатка принадлежать друг другу. Поэтому-то можно сказать, что первая форма хотя и обладает «собственным» волением, но только в лице второй формы, равно как и вторая форма хотя и обладает «собственной» волей, но только в лице первой формы. То же самое можно утверждать и применительно к третьей позиции. Таким образом, неограниченное бытие, т. е. чистое воление, ни в первой, ни в третьей позиции не есть воление, непосредственно направленное на сохранение самого себя. Это воление сохраняет себя в своей – привативной – бесконечности лишь в том случае, если оно направлено не на себя, а на чистую волю. Неограниченное бытие волила не себя, а чистую волю, и только тем самым оно и само удерживает себя в своей чистоте. Точно так же и чистая воля сохраняет себя в своей чистоте лишь в силу того, что ее воление метафизически локализовано не в ней самой, а в ее противоположности. Тем самым, по Шеллингу, налицо единство двух первых форм абсолютного духа, т. е. его третья форма. Поэтому, как представляется, можно было бы сказать, что несамостность первых двух форм обусловлена именно этим их единством, тогда как будучи положенными сами по себе, они были бы обречены на самосоотнесенность, которая, как уже говорилось в первой книге, имеет для любой

неабсолютной реальности фатальные последствия<sup>77</sup>. Но дело-то как раз в том, что ни в первой, ни в третьей позиции эти формы не положены сами по себе, а существуют только в их метафизической рефлексии друг в друга. Поэтому возникает вопрос: может быть, во второй, инобытийной позиции дело обстоит иначе? Может быть, хотя бы применительно к этой позиции утверждение Шеллинга о том, что неограниченное бытие по своей природе может волишь только самого себя, окажется верным? Думаю, что все же нет. Я имею в виду следующее. Спрашивается опять-таки, как возможно во второй позиции пребывание субстанциального принципа в его *чистоте*? Ведь он должен быть положен здесь именно как чистое воление, т. е. воление, не имеющее в себе самом ничего от воли. Только в таком случае мы имели бы здесь не просто субстанциальное *нечто*, т. е. нечто действительное, которое уже принадлежит миру, ибо является в той или иной мере реализованным синтезом объективного и субъективного, но именно субстанциальный *принцип*, который как раз в силу своей «изначальной» – с точки зрения второй позиции, выступающей как свободно положенное абсолютным духом *непосредственное* начало мира, – беспримесной чистоты только и может быть использован абсолютным духом в качестве материальной перво-причины мира. Но может ли чистое воление *непосредственно* волишь само себя и при этом сохранять свою чистоту? Не теряет ли оно в таком случае само себя, подобно тому как непосредственно могущее быть, т. е. чистая воля первой позиции, если бы оно волило, утрачивало бы себя в качестве воли, обращаясь в подобие Спинозовской субстанции? Именно таким подобием, однако, и было бы чисто субстанциальное начало, если бы оно было положено в отрыве от принципа субъективности. Поэтому *само по себе* оно не могло бы волишь не только само себя, но и вообще волишь, причем оно не было бы также и волей. Это была бы «воля», утратившая себя в качестве воли и при этом не утвердившаяся как воление, – та самая «обморочная», бессильная псевдореальность, имеющая лишь условно-гипотетический метафизический статус, о которой говорит Шеллинг, имея в виду субстанцию Спинозы. Иначе говоря: волишь само себя чистое бытие может не непосредственно, а только в том случае, если его воление направлено на

<sup>77</sup> См. об этом: Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 15, 35–38.

то, чтобы удерживать в чистоте не себя, а чистую волю. Это в полной мере относится и ко второй позиции. Поэтому то – метафизически условное – для-себя-бытие форм абсолютного духа, которое, по Шеллингу, полагается в инобытийной позиции, не может и здесь быть понято как их непосредственная самосоотнесенность. Если вспомнить то, что говорит о бытии Гегель в своей Логике, а именно в учении о качестве, то можно заметить, что и у него чистое бытие, мыслимое *только* как таковое, еще не может быть бытием самосоотнесенным, ибо самосоотнесенность, реализуясь только в для-себя-бытии как истине чистого бытия, есть самосоотнесенность «негативного»<sup>78</sup>, а значит – субъективность, имеющая в себе объективное в качестве своего собственного момента. Иначе говоря, самосоотнесенное бытие уже не может быть бытием, сохраняемым в «чистоте» от субъективного<sup>79</sup>. Во всяком случае описание Гегелем диалектического движения от чистого бытия к для-себя-бытию лишний раз подтверждает наш тезис о том, что чистое бытие (у Шеллинга оно тождественно чистому волею) и чистый субъект бытия (у Шеллинга он тождествен чистый воле) могут обладать устойчивым существованием лишь в качестве моментов некоторого синтетического единства. Если это единство мыслить как третью форму абсолютного духа, то об абсолютном духе как таковом необходимо будет сказать, что он есть реальность, *свободная* по отношению ко всем трем формам. Как понять эту свободу, мы пока не знаем. Но зато мы знаем, как думает Шеллинг, что именно эта свобода и есть то, в силу чего абсолютный дух может выступить по отношению к этим формам в качестве их властителя, или господина, или – Господа. Здесь Шеллинг впервые в изложении вводит определение *господства*, играющее в его дальнейших рассуждениях о *божественности* абсолюта фундаментальную роль (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 258). ◀

19. «Одна и та же причина, – говорит Шеллинг, – есть причина неограниченности и ограниченности бытия». В контексте ПФ это могло бы значить лишь следующее:  $\bullet\aleph \Rightarrow 1(\text{II}) \ \& \ 2(\text{II})$ . В «Изложении...», однако, речь идет лишь об одном бытии, а именно о том, которое «изначально» ограничено в абсолюте и которое полагается им в качестве неограниченного. Под «бытием»,

<sup>78</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. § 96.

<sup>79</sup> Ср. напр. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия... § 86–98.

таким образом, здесь подразумевается только первая форма абсолютного духа. С точки зрения ПФ такое понимание, разумеется, не может считаться корректным, ибо, во-первых, изначально ограниченное «бытие» на самом деле вообще не есть бытие, а всего лишь чистая возможность бытия, а во-вторых, в изначальной ситуации все же имеет место актуальное бытие, а именно – вторая форма абсолютного духа.

20. Шеллинг утверждает далее, что понятие бытия есть *необходимый коррелят* понятия Бога, ибо быть Богом всегда означает господствовать над некоторым бытием (*ibid.*, S. 260). Именно господство над бытием есть, по Шеллингу, то, что делает абсолют Богом в собственном смысле. Бог есть Господь. Понятие Бога в этом тезисе выступает как соотносительное, ибо всегда предполагает *то, над чем Он господствует*. Поэтому сразу возникают по крайней мере два вопроса: во-первых, каково же то бытие, господство над которым позволяет нам называть абсолют Богом, а во-вторых – в чем именно состоит само это господство? Что касается первого вопроса, то ясно, что бытие как объект господства должно мыслиться как достойное абсолюта. Если, скажем, моя собака считает меня своим господином и в этом смысле я *для нее* выступаю как бог, то это еще не значит, что я действительно есть Бог. Можно было бы, правда, сказать, что если все связано со всем и бытие в конечном счете едино, то по-настоящему господствовать даже над песчинкой может лишь Тот, Кто может господствовать над *всем* бытием. Поэтому если мы хотим мыслить абсолют в качестве Бога, то мы должны допустить, что он господствует над всем бытием, причем – опять-таки в силу уже не раз применявшейся в наших рассуждениях логики – это «всё» должно пониматься в самом строгом, а значит – во всеобъемлющем смысле, а именно – без каких бы то ни было исключений: нам пришлось бы утверждать, что *нет такого бытия, над которым абсолют, если уж он есть Бог, не мог бы господствовать*. В предельном смысле это, однако, значит, что подобно тому как у Аристотеля для Бога единственным достойным объектом мышления является лишь сам Бог, причем именно как мыслящий сам себя как уже находящегося за этим наиболее благородным занятием, – точно так же у Шеллинга единственным достойным абсолюта объектом господства было бы бытие, имеющее верховный, т. е. бесконечно – в смысле актуальной бесконеч-

ности – высокий, метафизический статус. Иначе говоря, оно было бы не чем иным, как *абсолютным* бытием, или, что то же самое, бытием самого абсолюта, господство над которым метафизически имплицировало бы господство над всем прочим бытием. Не вдаваясь в связанные с этим ходом мысли парадоксы самосоотнесенности, замечу сразу, что господство абсолюта над *этим* бытием выглядит у Шеллинга весьма проблематично. Итак, спрашивается, во-первых, над каким же именно бытием шеллинговский абсолют все-таки господствует? Что касается второго вопроса, то его можно уточнить так: есть ли господство над бытием способность *творить* его и обращаться с ним по своему усмотрению, или же это есть лишь способность определенным образом оперировать им? Наиболее возвышенное понимание господства – это, разумеется, первое. Но тогда приходится констатировать следующее: наиболее возвышенное понимание господства над бытием исключает – по крайней мере на данном этапе изложения – наиболее возвышенное понимание бытия как объекта этого господства. Ведь мы пока не понимаем ни того, каким образом абсолюта может господствовать над своим наивысшим бытием, т. е. *бытием в качестве абсолютного духа*, ни даже того, каким образом он может господствовать над формами абсолютного духа как таковыми, т. е. взятыми в измерении «вечной теогонии». Это значит также, что мы не знаем, может ли абсолютный дух свободно полагать первую метафизическую позицию. Мы «знаем» лишь то, что абсолютный дух может свободно полагать вторую метафизическую позицию со всеми necessarily вытекающими из этого последствиями, включая третью позицию. Однако в каком смысле это полагание можно считать действительно свободным деянием и в каком смысле полагаемое здесь можно считать объектом абсолютного господства?

21. Итак, пока что Шеллинг ограничивается следующим утверждением: «первое» деяние (Tat) свободной причины, которое она может совершить, состоит в том, чтобы положить «бытие», коим она «обладает» как изначально ограниченным, как неограниченное. Это изначально обладание отнюдь не выглядит свободным. Ведь абсолютная причина обладает этим «бытием» (= 1(I)) не в силу некоего свободного деяния, а лишь в силу своей природы. (Противоположность свободного деяния – это и есть, по Шеллингу, не что иное, как природа.) О том, благодаря чему абсо-

лют может удерживать это «бытие» в состоянии изначальной ограниченности, Шеллинг пока молчит, равно как молчит он и о том, чем именно обусловлена свобода абсолюта полагать «бытие» в его неограниченности. Функция второй формы абсолютного духа в первой метафизической позиции пока остается, таким образом, в тени. Ничего не говорится и о том, что ограничивающий принцип, действующий из второй позиции, это не что иное, как вторая форма, обращенная в свою противоположность, причем обращенная именно в силу того, что «бытие» здесь положено как неограниченное. Пока что исключены из дискурса и термины воли и воления.

22. Анализируемый Шеллингом на данном этапе изложения тезис о том, что «изначально» Бог есть Господь бытия, которое Он по природе своей, или «от природы» („von Natur“), ограничивает и которым он тем самым «обладает» (SW<sub>I</sub>, Bd. 10, S. 260), выглядит сомнительно хотя бы потому, что господствовать над чем-либо в силу своей *природы*, т. е. по необходимости, – это на самом деле вообще еще не значит господствовать. Однако уже само фиксируемое здесь понимание Бога как Господа все-таки представляет собой, по Шеллингу, важный шаг вперед по сравнению с любым непосредственным отождествлением Бога и бытия. Здесь между Богом и бытием намечается принципиальная дистанция, что позволяет говорить о Боге как о Сверхсущем.

► Хочу заметить, что в данном контексте даже выражение «Бога нет» перестает быть однозначно атеистическим утверждением, ибо оказывается, что ему можно придать и глубокий метафизический смысл, ведущий к пониманию Бога как свободного Субъекта *всякого без исключения бытия*<sup>80</sup>. «В соответствии с этим воззрением Бог сам по себе [an sich] был бы, – замечает Шеллинг, – **ничем**, ибо о нем пришлось бы говорить, имея в виду только его отношение к бытию. Бог, таким образом, выглядит здесь как **чисто относительное** [„ein bloß Relatives“: я не перевожу здесь это выражение как «*нечто* чисто относительное», ибо тот *x*, который мы в данном случае мыслим в качестве субъекта, вступающего в отношение к

---

<sup>80</sup> Эту парадоксальную метафизическую интуицию весьма продуктивно обсуждает С.Л. Франк в своем труде «Непостижимое» (см.: Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 452–460), хотя вопрос о том, рассматривает ли он здесь бытие как объект господства в действительно *всеобъемлющем* смысле, следует обсуждать отдельно.

бытию, как раз не есть нечто, а есть... *ничто*], мыслимое только в некотором, пусть хотя бы даже и вечном, отношении, между тем как мы привыкли мыслить его как совершенно самостоятельного, как реальность совершенно абсолютную [„ein schlechthin Absolutes“], т. е. свободную от всякого соотношения» (ibid.). Это воззрение, по Шеллингу, хотя и требует дальнейшего осмысления и включения в контекст, более адекватный обсуждаемой сути дела, однако нам надо принять его всерьез и не побояться согласиться с тем, что «...Бог и в самом деле *сам по себе* есть ничто; он есть *не что иное, как отношение, и только отношение*, ибо он есть только Господь; все, что мы примысливаем сверх этого или кроме этого, превращает его в голую субстанцию» (ibid.). Обращаю внимание на то, что эта «голая субстанция» опять-таки была бы неким бытием, причем таким, на которое господство Бога не распространялось бы. Но в таком случае это господство не имело бы всеобъемлющего характера, а потому оно не было бы и абсолютным в окончательном смысле слова. Мы приходим, таким образом, к одному весьма важному парадоксу. Он состоит в том, что господство, понимаемое актуально бесконечное, в принципе не оставляет такого бытия, на которое оно бы не распространялось. Это значит, что субъект этого господства должен мыслиться как метафизически локализованный за пределами *всякого* бытия. Однако «быть» за пределами объекта господства вроде бы означает опять-таки совпадать с неким бытием, причем таким, которое объектом этого господства уже не является. Но такое бытие господствующего субъекта было бы лишь субстанциальным, т. е. — оно не было бы бытием свободным. Именно поэтому мы пытаемся мыслить Бога как реальность надсубстанциальную, т. е. возвышающуюся над всяким, в том числе и собственным, бытием. В этом смысле Бог представляется умозрению как Тот, Кто свободен от самого себя („seiner selbst ledig“, „frei von sich“), т. е. *свободен от своего собственного бытия* (ibid., S. 260–261). Итак, если господство есть понятие соотносительное и понятие бытия как объекта господства есть необходимый «коррелят» понятия Бога как господствующего над бытием Субъекта, то вроде бы получается, что сам этот Субъект как таковой есть не абсолютная, а всего лишь относительная реальность: это тот *x*, логико-метафизическая определенность — или, как сказал бы Гегель, качество — которого состоит

только в том, чтобы быть субъектом *отношения* господства над бытием. В этом смысле Бога действительно *нет*, ибо нет такого бытия, по отношению к которому Он не выступал бы в качестве указанного *x*. Однако именно в силу этого соотношения все бытие только и может выступать как объект господства, а значит – именно в этом соотношении абсолютный Субъект господства только и может утверждать себя в качестве Бога. Здесь важно иметь в виду то, что, как уже отмечалось, в этом соотношении присутствует момент актуальной бесконечности, метафизически имплицитующий положение самоотнесенности. Актуально бесконечное господство над бытием означает господство и над бытием собственным, каким бы высоким статусом оно ни обладало. Это значит, что речь должна идти не только о господстве над всем субстанциальным бытием, но и над бытием надсубстанциальным, над сверхбытием, которое *по отношению* к первому уже выступает как *небытие*. Причем это относится к сверхбытию *любого* порядка, а значит – к сверхбытию как таковому. Это последнее можно было бы обозначить как  $W^\infty$ , имея в виду то, что Шеллинг, говоря – например, в десятой лекции по “философии откровения” – о сверхбытии чистой воли, употребляет выражение „*das rein Wesende*“ (в этом контексте *das (reine) Wesen* (= *das (rein) wesende Sein*, понимаемое как противоположность тому, что Шеллинг называет *das (rein) seiende Sein*) правильное было бы переводить не как «(чистая) сущность», а как «(чисто) сущностное бытие», или, что здесь на самом деле то же самое, как «сверхбытие»)»<sup>81</sup>. Иначе говоря: *сам x как таковой здесь опять-таки должен быть осмыслен не только как субъект, но и как объект господства*. В этом смысле *небытие* Бога должно быть понято не как относительное, а как абсолютное, т. е. *небытие* как непривязанность не только к какому бы то ни было объективному бытию, т. е. бытию в смысле *Sein* ( $S^\infty$ ), но и к какому бы то ни было бытию субъективному, т. е. бытию в смысле *Wesen* ( $W^\infty$ ). В этом смысле Бога уже не просто *нет*, а Он – через парадоксы самоотнесенности – осмысливается как *Тот, Кто – из актуально бесконечной бездны абсолютного небытия – господствует как над всяким, в том числе и своим собственным, бытием, так и над всяким, в том числе и своим собственным, небытием*. Именно на этом пути от *соотносительного* понятия господства (в смысле

<sup>81</sup> См. SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 212, а также Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 33.

соотношения с некой реальностью, которая по отношению к господствующему субъекту выступает как нечто *иное*) мы выходим к понятию господства *абсолютного* и, соответственно, к позитивному – точнее: аффирмативному – пониманию самого абсолюта.

Абсолютное господство во всяком случае подразумевает, таким образом, *свободу абсолюта по отношению к самому себе*. Поэтому когда Шеллинг говорит о свободе «от себя», то здесь из поля зрения может выпасть аффирмативный аспект свободы, состоящий именно в самосоотнесенности субъекта свободы. Поэтому возникает вопрос, можем ли мы говорить в данном случае о свободе абсолюта от самосоотнесенности? Это что – свобода абсолюта от себя? от необходимости заниматься собой? Уже само утверждение о том, что свободная причина имеет *надсубстанциальный* характер, ведет, по всей видимости, к положительному ответу на эти вопросы. Ведь возвышаясь над всем субстанциальным, свободная причина, по Шеллингу, возвышается над тем, чем определяется метафизическая судьба последнего, состоящая в следующем: «... все субстанциальное вынуждено иметь дело с самим собой, оно находится в плену у самого себя и обременено самим собой» (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 260).

Но можно ли сказать, что это парение над всякой субстанциальностью уже и в самом деле есть свобода абсолюта *от себя*? Здесь я сделаю еще одно отступление от линии шеллинговского «Изложения...». Дело в том, что в контексте ПФ, по моему мнению, свобода абсолюта от себя должна быть осмыслена как в конечном счете метафизически «локализованная» там, где абсолюта может «парить» не только (1) над всяким, – в том числе и собственным, – *субстанциальным* бытием (над  $S^\infty$  как тотальностью объективного бытия), (2) над всяким, – в том числе и собственным, – *надсубстанциальным* бытием (над  $W^\infty$  как тотальностью субъективного бытия), (3) над совпадением с собой в самом этом «воспарении» (над  $G^\infty$  как тотальностью *духовного* бытия, представляющей собой для-себя-сущее единство  $S^\infty$  и  $W^\infty$ ), а также (4) над самим собой как возвышающимся над тремя своими формами (над  $\aleph$  как безусловно абсолютным духом), но и... (5) опять-таки над самой же разверзающейся здесь перед нашим умственным взором бездной *абсолютного максимума небытия*. Этот последний шаг принципиально важен. Именно здесь утверждается трансцендентность

абсолюта не только по отношению к тотальности какого бы то ни было бытия, четыре аспекта которого я только что указал, т. е. его абсолютное небытие, но и его трансцендентность по отношению к самой же этой трансцендентности как таковой. Это – его свобода по отношению к этому своему абсолютному небытию, представляющая собой как бы некую метафизическую «черную дыру», ибо на этом уровне уже нет не только такого «бытия», включая сверхбытие и духовное бытие любого порядка, но и вообще такой *метафизической реальности*, по отношению к которой искомый *x* не был бы трансцендентен. Это – даже не просто абсолютное небытие, а именно абсолютное *ничто*. Однако именно здесь, как мне представляется, и следовало бы искать обитель абсолютной свободы «совершенного духа», включающей в себя также и его свободу *от самого себя* на всех *без исключения* метафизических уровнях. Но вернемся к «Изложению...».

Чем же у Шеллинга обусловлен негативный аспект самоотнесенной свободы? Надо полагать, позитивным аспектом. Шеллинг высказывается об этом так: Бога и только Бога ничто не заставляет заниматься самим собой, ибо Он «уверен в себе самом и потому свободен по отношению к себе» (*ibid.*). Но чем же определяется сама эта уверенность Бога в самом себе? В «Изложении...» мы ответа на этот вопрос пока не видим. Но мы знаем тот ответ, который дает ПФ: эта уверенность абсолюта в себе есть его уверенность в том, что он не потеряет себя в инобытии, что возможно лишь в силу его имманентной триединой структуры. Свобода же абсолюта по отношению к себе состоит в том, что он может положить иное бытие, отличное от его вечного бытия. Уже сам акт *усмотрения* этой свободы<sup>82</sup> как бы позволяет абсолюту «свободно вздохнуть» уже «внутри самого себя», т. е. еще «до» действительного полагания инобытия. Возможность положить инобытие есть для Бога не что иное, как возможность дистанцироваться от самого себя, при этом имманентно-трансцендентным образом отождествляясь с этим инобытием. ◀

23. Пока что Шеллинг прежде всего пытается разобраться именно с соотносительным понятием господства и, соответственно, с соотносительным понятием свободы. То «бытие», которое мыслится здесь как объект господства и на которое, соответствен-

---

<sup>82</sup> О метафизическом смысле этого акта речь пойдет ниже.

но, распространяется свобода абсолюта, – это в контексте ПФ всего лишь не что иное, как первая форма абсолютного духа. Свободную причину он мыслит не как силу, которая полагает «бытие вообще», а лишь как силу, которая «сначала» полагает бытие в его неограниченности. Изначальная же ограниченность бытия обусловлена не им самим, а абсолютной причиной, которая – опять-таки «изначально» – «обладает» им, и причем «не как чем-то ограниченным самим собой [durch sich selbst], а как ограниченным ею самой [durch sie selbst, т. е. этой причиной]» (ibid., S. 259).

► Что здесь означает это „durch“? Ведь если это изначальное ограничение обусловлено абсолютной причиной, то это должно значить, что эта причина выступает как *свободная* также и по отношению к нему. Иначе говоря: сама эта обусловленность должна быть осмыслена как результат свободного полагания. Однако о свободном полагании ни самого «бытия» как такового (форма I), ни его изначальной ограниченности (I(I)) здесь нет и речи. Чем обусловлена эта изначальная ограниченность «бытия» в ПФ, мы уже хорошо знаем. Но можно ли даже в контексте ПФ утверждать, что имеющее место в рамках первой позиции воздействие второй формы абсолютного духа на первую есть некий свободный акт? Ведь это воздействие вроде бы даже не вытекает из «природы» второй формы, а, скорее, непосредственно совпадает с ней. Если это не так, то нам придется утверждать, что *уже в первой позиции абсолютный дух может свободно обращаться со своей второй формой как со **средством**, с помощью которого он может удерживать «бытие» в границах чистой потенциальности, т. е. удерживать его не в качестве бытия, а в качестве **небытия***. Полагаю, что именно на этом пути мы можем прийти к более глубокому пониманию абсолютно свободной причинности. Однако сам Шеллинг утверждает здесь, что обсуждаемая изначальная ограниченность «бытия» не полагается свободным *актом*, или *деянием*, абсолютной причины. Поэтому пока что получается так, что эта причина выступает в качестве Господа «бытия» лишь в том смысле, что она обладает свободой перевести его из состояния внутреннего, ограниченного, потенциального, – каковым оно является в этой причине, – в состояние внешнее, неограниченное, безгранично актуальное. Но можно ли считать, что *такое* бытие и *такое* господство суть адекватные корреляты понятия Бога? В свете сказанного в предыдущем пункте ответ на этот вопрос должен быть отрицательным.

24. Божественность (Gottheit) Бога, т. е. то, в силу чего он есть Бог, состоит, по Шеллингу, в господстве, а господство – это не некое пассивное состояние, а действие, в котором в принципе нет никакой страдательности, т. е. актуально бесконечный акт господства (ibid., S. 261). Таким образом, вне этого акта нет и позиции господства. В связи с этим Шеллинг говорит: «Бог без господства [Herrschaft], или, как я буду выражаться в дальнейшем, ибо в этом состоит подлинный и изначальный смысл слова: Бог без властного величия [Herrlichkeit] был бы лишь голым фатумом, или голой природой» (ibid., S. 262). **Замечу сразу, что шеллинговский абсолютный дух не отождествляется с этим актом, а есть Тот, Кто может этот акт совершить.** В этом смысле абсолютный дух есть не Бог, а Тот, Кто *может* быть Богом. И как раз в этом смысле абсолютный дух – это больше, чем Бог.

25. Именно потому, что Бог не есть «голая природа» также и «до» совершения акта творения, недостаточно будет сказать, что Бог господствует над творением. Бытие, над которым он господствует, должно мыслиться как *совечное* Богу („ein Mitewiges Gottes“) (ibid., S. 274). **Это значит, что отношение господства должно присутствовать и в сфере «вечной теогонии».** Бытию как объекту божественного господства следует приписать, как говорит Шеллинг, по крайней мере «вторичную вечность» (ibid.).

26. И еще один интересный пассаж, по сути дела относящийся именно к сфере «вечной теогонии»: «Точно так же оно [бытие как объект божественного господства] не есть ради себя сущее – таков только Господь бытия, – но поскольку мы [на данном этапе рассуждения] не можем мыслить Его [Господа бытия] так, чтобы не полагать вместе с тем [это] бытие, то хотя оно и есть лишь нечто полагаемое вместе с Богом [„das Mitgesetzte Gottes“], или хотя оно и есть только в том случае, **если** Бог Есть, однако оно, **если** Бог есть, есть то, чего не может не быть [„das nicht nicht sein Könnende“], и именно поэтому оно есть все же нечто определенным образом сущее, и притом так, что оно имеет некоторое особое бытие, отличное от бытия Бога» (ibid.). Что мы должны иметь в виду, чтобы извлечь из приведенного фрагмента побольше смысла? Прежде всего следующее: бытие как объект божественного господства существует, как утверждает Шеллинг, лишь в том случае, если Бог есть. Что это значит? Главное: что значит это «если»? Это должно

значить, во-первых, то, что абсолютный дух может и не полагать себя в качестве Бога. Если он этого не делает, то тогда нет ни Бога, ни бытия как «со-полагаемой» реальности. Во-вторых, если Бог есть, то это значит, что абсолютный дух действительно полагает себя в качестве Бога, т.е. полагает (1) себя в качестве Субъекта господства, а также (2) некоторое бытие в качестве объекта господства, причем собственное бытие Бога здесь отличается от подвластного ему бытия и выступает по отношению к последнему как сверхбытие. Само это сверхбытие еще не осмысливается как свободно полагаемая абсолютным духом реальность, над которой он господствует как Бог. Объектом господства – да и то не абсолютного – оказывается всего лишь бытие первой формы абсолютного духа. Но намеченный здесь поворот мысли уже сам по себе интересен именно потому, что в ПФ он фактически отсутствует, причем не только в «философии откровения», но и более ранних версиях позитивной философии, например, в рассуждениях Шеллинга об онтологическом аргументе в его мюнхенских лекциях «К истории новейшей философии». В этих последних выражение «если Бог есть» относится лишь к его экзистенции, ко внешнему бытию, в качестве которого Он *может* себя положить<sup>83</sup>. В приведенном же тексте оно на самом деле относится к ситуации, имеющей место «до» и независимо от полагания внешнего бытия, и фактически является указанием на такую свободу абсолютного духа, в силу которой он может господствовать не только над сотворенным, но и над любым бытием, в том числе своим вечным. Только все дело здесь в том, что поистине *абсолютное* бытие абсолютного духа не может быть сведено ни к первой его форме, ни к остальным двум, ни к ним всем, даже вместе взятым. Шеллинг, однако, застревает на первой форме абсолютного духа. Поэтому «бытие», о котором у него говорится как об объекте господства, получает в его «Изложении...» следующие определения.

27. Это «бытие» изначально заключено в Боге. Оно – максимально ограничено в нем. В силу этого абсолютного максимума ограниченности оно на самом деле вообще есть не бытие, а лишь возможность бытия. По отношению к Богу оно есть не-сущее, голая субстанция, голая сущность, или, что в данном контексте одно и то

<sup>83</sup> См. об этом: Кричевский А.В. Критика Шеллингом онтологического аргумента // Кричевский А.В. Образ абсолюта... С. 26–28.

же, голый субъект бытия. Оно не есть сущее в позитивном смысле: это – лишь «сущностным образом» сущее. Именно это бытие Шеллинг называет также тем, чего не может не быть, если только Бог есть, т. е., добавим от себя, если абсолютный дух действительно положил себя в качестве Бога<sup>84</sup>. Поэтому именно то, что в ПФ выступает как первая форма абсолютного духа, в «Изложении...» описывается, с одной стороны, как то, что – в только что указанном условном (под знаком слова «если») и соотносительном (с точки зрения понятия господства) смысле – *не может не быть*<sup>85</sup>, а с другой – как *могушее быть* (в отношении инобытия, начало которому полагается переводением первой формы во вторую метафизическую позицию).

28. Чисто субстанциальное «бытие», пребывающее в Боге как ограниченное и тем самым как удерживаемое в субъективности, хотя и содержит в себе, по Шеллингу, возможность некоторого иного бытия, однако эта возможность дана не ему как таковому, а только Богу. Само же по себе это бытие *не есть для себя*, и именно поэтому оно *не обладает знанием ни самого себя, ни указанной возможности*. Это есть, далее, такой «субъект Бога», который, будучи по отношению к Богу не-сущим и не зная себя самого, все же знает Бога. (Вспомним о том, что в ПФ I(I) есть субъект, а I(II) – субстанция.) В этом смысле оно не есть реальность, знающая Бога знающим образом, т. е. „das Gott wissend Wissende“: «Коль скоро же оно должно быть знающим Бога знающим образом..., то оно должно сначала выйти из Бога, чтобы в обратном вхождении и возвращении в Бога быть знающим его актуально» (SW<sub>1</sub>, Bd. 10,

<sup>84</sup> Почему я не могу считать формулировку Шеллинга корректной, внимательный читатель поймет уже без дальнейших объяснений.

<sup>85</sup> Любопытно отметить, что в ПФ смысловая единица, обозначаемая как *das nicht nicht sein Könnende*, также употребляется применительно к контексту, который на самом деле вращается именно вокруг первой формы абсолютного духа. Смысл этого контекста, однако, как уже было показано, наиболее адекватно может быть выражен в сослагательном наклонении: если бы не было второй формы, то первая форма не могла бы удержаться в границах потенциальности и – непредмыслимым образом – оказалась бы своей противоположностью, а именно – тем, чего не может не быть. Такая иллюзорно-гипотетическая реальность и есть, по Шеллингу, не что иное, как субстанция Спинозы, для которой в шеллинговском универсуме в принципе нет места, причем нет именно в силу наличия второй формы. (См. напр.: SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 19, 20, 35; SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 225.)

S. 264). В контексте ПФ это значит: не только первая, но все три формы абсолютного духа в своей возвращенности из инобытия обретают самосознание действительных Личностей, каждая из которых вместе с тем есть самосознание абсолютного духа, и это есть их «знающее знание» абсолютного духа. В этом, как мы знаем, и состоит метафизический смысл их прохождения через действительное инобытие.

29. Говоря о потенциальности сокрытого в Боге бытия, Шеллинг уже в «Изложении...» вводит понятие того, что я в первой книге называю «бытием с аккузативом»<sup>86</sup>. Смысл этого понятия, однако, отличается от того, который придается ему Шеллингом в «философии откровения». Рассмотрим это различие. Итак, в «Изложении...» Шеллинг говорит о том, что заключенное в Боге бытие в определенном смысле есть субъект Бога. Это бытие он называет также *совершенно несамостным образом сущим*, которое есть не что иное, как *только* субъект Бога. Само по себе, вне этого определения – быть субъектом Бога – это чисто субъективное бытие тождественно ничто. Оно есть лишь «носитель» этого определения, и не более того. И далее: о нем, утверждает здесь Шеллинг, мы можем «в определенном смысле» сказать, что *оно есть Бог* (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 264).

► С точки зрения ПФ можно было сказать, что здесь мы имеем с довольно скользкими определениями. Разумеется, и в контексте ПФ субъект бытия может быть описан как реальность, которая по отношению к этому бытию выступает как ничто. Но это еще не значит, что такой субъект сам по себе есть ничто, если только не иметь в виду тот уникальный смысл, который заключает в себе введенное мною выше понятие субъекта всякого *без исключения* бытия, – понятие, которое хотя и вытекает из шеллинговского понятия Могущего быть, но все же в явной форме у него не формулируется. Далее. Что значит утверждение о том, что это субъективное бытие есть субъект Бога? Не получается ли так, что в таком случае Бог по отношению к этому субъекту есть объект? Или, может быть, что совсем не легче, Бог – или точнее: определение «Бог» – есть предикат этого субъекта? И уж совсем провокационным выглядит заявление Шеллинга о том, что «оно», это субъективное бытие, и есть Бог, хотя и лишь «в определенном смысле». Если обратиться

<sup>86</sup> См. об этом: *Кричевский А.В.* Образ абсолюта. С. 46–47, 52, 74.

к «философии откровения», то все, однако, становится на свои места. Обсуждаемое в «Изложении...» субъективное «бытие» есть в ее контексте, как мы знаем, всего лишь 1(I), т. е. могущее быть как первая форма абсолютного духа, положенная в первой метафизической позиции. Но могущее быть есть субъект не для Бога и тем более не для абсолютного духа, а для 2(I), т. е. для чисто сущего, а точнее – для чистого бытия, для которого 1(I) на самом деле выступает как сущее, т. е. как то, что есть в бытии. И здесь тоже можно сказать, что 1(I) есть субъект Бога, но лишь в том смысле, что *абсолютный дух в качестве чистого бытия имеет своим субъектом себя в качестве могущего быть*. Также можно сказать, что *абсолютный дух в качестве могущего быть есть Тот, Кто в чистом бытии есть Суций*. Об 1(I) такого уже сказать нельзя. В этом смысле подлинным Субъектом как абсолютного можествования, фиксируемого в первой форме, так и абсолютного бытия, фиксируемого во второй форме, является именно абсолютный дух. ◀

30. Шеллинг, однако, идет дальше и заостряет утверждение о том, что заключенное в Боге бытие *есть Бог*, следующим весьма сомнительным образом. Оно, говорит он, *может быть Богом*. При этом Шеллинг, подобно тому, как он делает это в «философии откровения», исходит из особого понимания такого можествования, основанного на слиянии понятий «быть» (sein), «мочь» (können) и «быть способным на...» (vermögen). Поэтому он говорит так: «... оно *может* Бога» („...es *vermag* Gott“) (ibid., S. 265).

▶ Но можно ли говорить о «бытии с аккузативом» применительно к тому субъекту бытия, о котором в данном случае идет речь в «Изложении...»? Разве можно утверждать, что могущее быть, которое в данном случае имеется в виду и которое в ПФ понимается как 1(I), есть искомый *свободный* субъект всякого, в том числе и божественного, бытия? Ведь у Шеллинга фактически только абсолютный дух есть Тот, Кто *может* положить самого себя в качестве Бога. Иначе говоря: только абсолютный дух может быть Богом. Каков путь реализации этого можествования, мы уже знаем. Однако, как мы опять-таки знаем, 1(I) **все же выступает как реальность**, которая в определенном смысле тоже может быть Богом. Это можествование, однако, радикально отличается от можествования абсолютного духа. Разница в следующем. Заключенный в Боге субъект бытия «может» быть Богом. Что это значит? Это

значит, что абсолютный дух *обладает властью* сделать его Богом. Абсолютный дух может сделать это, *если* захочет. Для этого ему достаточно установить позицию II, необходимым следствием чего будет, как мы знаем, теогонический процесс и его результат, локализованный в позиции III. **В этом смысле мы можем сказать: возможно, что этот «субъект бытия» станет Богом, а возможно, и нет.** Основанием этой возможности является то абсолютное можествование, Субъектом которого является не первая форма абсолютного духа, а только абсолютный дух как таковой. То есть:

$$((\bullet \times \succ \text{II}) \& (x \supset (x \Rightarrow \square(\text{III} \leftarrow \text{II}))) \& (\bullet \text{II} = x)) \supset \diamond \square(\text{III} \leftarrow \text{II}).$$

Мы знаем также, что в зрелой концепции Шеллинга Единым Богом – в позиции III – становится не **какая-либо одна форма абсолютного духа**, а все три сразу. Сейчас для нас важно зафиксировать следующее. Первая форма абсолютного духа как таковая вовсе не обладает властью быть или стать Богом, хотя она и «может» ( $\diamond$ ) им стать, если абсолютный дух реализует свое абсолютное можествование ( $\succ$ ) в этом отношении. Поэтому употреблять слово *vermögen* для обозначения можествования первой формы в контексте ПФ было бы некорректно. Это слово Шеллинг сохраняет здесь только для обозначения абсолютного можествования, субъектом которого является только абсолютный дух. Поэтому когда Шеллинг говорит об абсолютном духе как о Могущем быть, то это у него прежде всего значит, что абсолютный дух может (*vermag*) определенным образом оперировать своими формами, в том числе и «могущим быть» как его первой формой, переводя их в инобытие и т. д. Поэтому если – в указанном ограниченном смысле – первая форма абсолютного духа и может быть названа могущим быть (*das sein Könnende*), то как Могущий быть в абсолютном смысле (*der zu sein Vermögende*) может выступать только абсолютный дух как таковой. ◀

31. Бог, говорит Шеллинг, не был бы свободен по отношению к заключенному в нем бытию, если бы он не имел власти над ним, позволяющей ему «ввергнуть его в становление» („dem Werden preisgeben“). О «собственном отпадении» этого бытия от Бога, т. е. о переходе этого бытия в инобытие, совершающемся как бы его собственными силами, мы, по Шеллингу, говорить не вправе именно потому, что тогда Бог уже не был бы мыслим в качестве Господа этого бытия (*ibid.*, S. 266). Это замечание Шеллинга только лишний раз подтверждает вышесказанное.

32. Как возвратившееся обратно в Бога «бытие» есть уже такая реальность, которая не только знаема Богом, но и сама знает Бога и себя в Боге. Такое пребывание «бытия» в Боге Шеллинг называет «свободным», «знающим» и «волящим» (ibid., S. 266–267).

► Замечу сразу, что об абсолютной свободе здесь речь вообще не может идти, ибо согласно ПФ первая форма абсолютного духа приводится к своему исходному состоянию в «результате» *необходимого* процесса, *свободно* полагаемого не ею, а абсолютным духом. Что касается знания себя в Боге, то им в третьей позиции обладают все три формы. О «волении» же первой формы в третьей позиции вообще говорить некорректно, ибо здесь она есть опять-таки чистая воля, свободная от всякого воления: ведь именно ее воление и было преодолено в ходе мирового процесса. ◀

33. Далее Шеллинг следующим образом подводит нас к понятию «трех принципов процесса». Исходный пункт: мы мыслим Бога в его изначальной соотнесенности с некоторым бытием, по отношению к которому он выступает в качестве Господа. Это бытие мы осмысливаем в его возможном тройном отношении к Богу. *В первом отношении* оно содержится в Боге, будучи ограничиваемо им; здесь же оно осмысливается как то, что пока хотя и не есть неограниченное (точнее было бы сказать: как то, что хотя и не положено Богом как неограниченное), но все же может быть таковым (точнее: может быть положено Богом как неограниченное). В ПФ это – 1(I). *Во втором отношении* оно действительно положено как неограниченное. В ПФ это – 1(II). *В третьем отношении* оно выступает как из состояния неограниченности вернувшееся в Бога и снова обретшее границу. В ПФ это – 1(III). При этом «бытие», рассматриваемое «абсолютно», говорит Шеллинг в «Изложении», выступает как «безразличие» („Indifferenz“), как «общий субъект всех трех состояний» (ibid., S. 269).

► Не поторопимся ли мы с выводом, если скажем, что в соответствии с только что изложенным Шеллинг готов одно и то же «бытие», но только находящееся в разных позициях, представить в виде трех принципов? Нетрудно заметить, что такое представление о «трех принципах» отличалось бы не только от того, что было сформулировано прежде в самом «Изложении...», но и от сказанного в «философии откровения». Не путается ли здесь Шеллинг, причем именно из-за недостаточной разработанности собственно-

го понятийного аппарата? Ведь ясно, что на самом деле речь здесь идет лишь об одном-единственном принципе, только локализованном в трех различных метафизических позициях. Даже в контексте «Изложения...» *отнюдь не это же самое бытие* выступает как то начало, которое, как мы помним, Шеллинг – применительно к мировому процессу – называет идеальным, ограничивающим принципом, или принципом субъективности. Но на самом деле здесь не все так просто. Проследим за его мыслью далее. ◀

«Трем видам [Ansichten], которые способно принять бытие, – говорит Шеллинг, – соответствуют три Лица [Angesichte] Бога» (ibid.). Именно эти последние и выступают у Шеллинга в качестве «принципов» мирового процесса.

► Можно заметить, однако, что здесь все же налицо привязка трех форм абсолютного духа к трем метафизическим позициям, что в контексте ПФ уже не может выглядеть корректным, ибо там, как мы знаем, *каждая* форма проходит по *всем* этим позициям, претерпевая определенные метаморфозы. Относительным оправданием такой риторики может служить, правда, то, что задача «Изложения...» состоит в том, чтобы в самом «эмпирическом» факте мирового процесса и сквозь него разглядеть эти формы как таковые. Но опять-таки спрашивается, соответствует ли то, что «усматривает» здесь Шеллинг, той раскладке форм абсолютного духа, которая имеет место в «философии откровения»? ◀

*Во-первых*, говорит Шеллинг, Бог обладает властью („ist der Herr“) положить изначально ограниченное бытие в качестве неограниченного.

► Если фиксировать это определение только как таковое, то придется сказать, что в этом определении еще не выражено то, что Бог «обладает властью» этого и *не делать*, а также не сказано о том, *в силу чего* он может этого не делать. Однако ведь только как *могущий удерживать бытие в ограниченности* он мыслим как свободный субъект, могущий обратить эту ограниченность в ее противоположность. Здесь же мы видим также, что божественное господство пока не осмысливается как способность свободно полагать обсуждаемое «бытие» как таковое, т. е. именно как «рассматриваемое абсолютно», – полагать его как ту самую единую реальность как таковую, которая выступает в качестве «субъекта» трех различных состояний, «сама по себе» (an sich) не будучи ни

ограниченной, ни неограниченной (см. *ibid.*, S. 270). И еще один важный момент. Из приведенного тезиса видно, что «бытие» в первой позиции оказывается в «Изложении...» не тождественным описанной в «философии откровения» первой форме абсолютного духа в первой позиции. В соответствии с «Изложением...», Бог в своем первом «облике», – это Тот, Кто может перевести «бытие» во вторую позицию. Бог в его первом «облике» отнюдь не выступает здесь, таким образом, как та реальность, которая в «философии откровения» именуется первой формой абсолютного духа. Этой последней в «Изложении...» соответствует именно «бытие», понимаемое как объект божественного господства. Ясно, что указанный первый «облик» Бога, в котором Он предстает как Тот, Кто может превратить изначально ограниченное бытие в неограниченное – и тем самым помимо прочего выступить в качестве Отца, – и в самом деле не может рассматриваться как первая форма абсолютного духа, где он выступает не как абсолютный Могущий быть (можествование в смысле  $\triangleright$ ), а как такой «могущий быть» (можествование в смысле  $\diamond$ ), который, будучи обращен в инобытие, оказывается одним из принципов мирового процесса. Контексту «философии откровения» здесь во всяком случае соответствует то, что и в ней «бытие», изначально удерживаемое абсолютным духом в потенциальном состоянии, т. е. I(I), отнюдь не есть тот Субъект, который обладает властью установить вторую метафизическую позицию. Такой силой обладает лишь сам абсолютный дух, и сила эта, как уже отмечалось, на самом деле не может мыслиться как обусловленная ни какой-либо одной его формой, ни даже их изначально триединством, ибо эта такая сила, которой абсолютный дух может «вывернуть наизнанку» само это – изначально уравновешенное – триединство и которая поэтому должна быть осмыслена как трансцендентная по отношению к его формам как таковым. Акт полагания позиции II есть, таким образом, акт метафизической демонстрации именно этой силы, ибо **в нем сквозь лики триединства своих форм просвечивает абсолютный дух как таковой**. Именно он есть Тот, Кто *может* выступить в облике Отца, *если* решит совершить указанный акт. Смысл последнего утверждения, однако, должен быть увязан еще и с иным контекстом. Вопрос здесь в том, гипостазирован ли в финальной позиции III абсолютный дух как таковой. Дело в следующем. То,

что в «Изложении...» Шеллинг называет «бытием», в «философии откровения» обозначено как «порождающая потенция Отца». Особая трудность как в том, так и в другом случае состоит в том, что в силу общей диалектической логики, фактически работающей в концепции Шеллинга, «бытие», или «порождающая потенция Отца», пройдя через инобытие, становится для-себя-бытием и, подобно двум остальным формам, должно быть осмыслено как гипостазированная реальность. Эта реальность поэтому должна иметь в Троице свое метафизическое место именно в качестве Лица. Поэтому я в своей первой книге «предложил Шеллингу» понимать Того, Кто может «бытие» обратить в «инобытие», не в качестве той реальности, которая в конце теогонического процесса гипостазируется и предстает в виде Отца как Лица Троицы, а в качестве самого абсолютного духа как такового, или транспостасной Сверхличности. Это, на мой взгляд, позволяет построить более гармоничную схему Троицы, в которой гипостазируемыми моментами выступают не *абсолютный дух*, чисто сущее и могущее быть как таковое, а *могущее быть*, чисто сущее и могущее быть как таковое. В таком случае, правда, придется смириться с тем, что сам абсолютный дух как таковой не гипостазируется<sup>87</sup>. ◀

*Во-вторых*, говорит Шеллинг, Бог обладает властью над бытием, полагаемым Им как неограниченное. «Бог не был бы... безусловным Господом бытия, могущим свободно полагать и не полагать его, если бы Он не был точно так же Господом положенного в неограниченности, как и Господом еще ограниченного [бытия]» (ibid.).

▶ Власть над неограниченным бытием, т. е. над I(II), на самом деле должна носить двойственный характер. Дистанцируясь от Шеллинга, хочу заметить, что подобно тому как в первой метафизической позиции Бог обладает властью удерживать бытие в его ограниченности, так Он и здесь, во второй позиции, должен быть понят как Тот, Кто не только может вернуть «бытие» в исходное положение ограниченности, но и как Тот, Кто обладает властью удержать его как неограниченное. Иначе вторая метафизическая позиция не была бы возможна даже «на мгновение», между тем как сам же Шеллинг говорит о вечном творении, которое подразумевает вечное полагание второй позиции, т. е. вечное удержание форм абсолютного духа в их экстремальном инобытии. ◀

<sup>87</sup> См.: *Кричевский А.В.* Образ абсолюта. С. 120 и след.

Шеллинг, однако, говорит здесь о второй способности, или о втором аспекте божественной свободы, только как о свободе Бога снова ограничить «бытие», которое Он полагает как неограниченное. Тем самым, по Шеллингу, мы уже сформулировали два определения Бога. Они соответствуют двум видам божественного господства: во-первых, это власть над I(I), т. е. способность обратить эту форму в I(II), а во-вторых – власть над I(II), т. е. способность обратить ее в I(III).

*В-третьих*, Бог господствует над бытием, возвращенным обратно в ограниченное состояние. В ПФ – это позиция III. Ей соответствует уже третий вид господства и, соответственно, третье определение Бога.

В каждом из трех аспектов Бог предстает, по Шеллингу, как «другой», хотя и не как «другой Бог».

*В первом аспекте* Он есть *только* тот, кто может лишь одно: постоянно полагать позицию II. Это «только» означает, что Он здесь предстает лишь как тот, кто не может ничего другого и потому «вечно вынужден» делать это и только это (ibid., S. 271).

► Утверждение это весьма скользкое. Ведь получается, что Бог в первом аспекте не предстает в качестве субъекта, действующего свободно. В «философии откровения» сам абсолютный дух своей суверенной волей полагает I(I) как I(II), т. е. для того, чтобы чистая *воля*, коей его первая форма является в позиции I, перешла в воление в позиции II, требуется сверхволевой акт абсолютного духа как такового. Этому «первому аспекту» в ПФ на самом деле вообще ничего не соответствует, ибо в нем не фиксируется ни качество свободно творящего Субъекта, ни качество первой формы абсолютного духа. Первая форма, правда, как мы знаем, в определенном смысле *могла бы* вести себя подобным образом, а именно – делать только одно: хотя, разумеется, и не полагать «бытие» в качестве неограниченного, но с утратой самой себя как воли самой изливаться в безграничную экзистенцию, что, однако, имело бы место только в том случае, *если бы* не было второй формы. ◀

*Во втором аспекте* Он есть *только* тот, кому не остается ничего другого, кроме как возвращать бытие в исходное состояние. Говоря словами Гегеля, эта функция составляет здесь качество действующего как тождественную с его собственным бытием определенность, подобно тому как функция полагания инобытия есть качество действующего в его первом аспекте.

► В «философии откровения» такое описание второй формы абсолютного духа соответствовало бы ее положению во второй позиции и в мировом процессе, тогда как в первой и третьей метафизических позициях ее функция выглядит иначе. ◀

Ни тот, кто полагает инобытие, ни тот, кто его преодолевает, не есть, говорит Шеллинг, тот, кто «властвует» над той «последней» реальностью, которая предстает в качестве *результата* преодоления инобытия. Ею владеет «третий», хотя он и не есть третий Бог. «Бытие», таким образом, как бы переходит из рук в руки от «первой причины» ко второй, а от второй – к третьей (*ibid.*, S. 271–272).

► Согласно «философии откровения», в финальной третьей позиции достигается *совместное* господство трех – гипостазированных – форм абсолютного духа над «бытием», причем Сыну оно дается Отцом, а Духу – Отцом и Сыном: «Дух обладает только общим для Отца и Сына бытием, т. е. бытием, уже снова преодоленным и через Сына возвращенным назад к Отцу» (см. SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 336). Именно в совместном господстве Лиц Троицы над бытием и состоит их божественность. В этом отношении господства над «бытием» они равны друг другу – равновелики, «равновластны», «равногосподственны» (*gleichherrlich*) (SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 334). ◀

34. Итак, пока что все выглядит так, как будто божественность абсолюта определяется его властью над неким изначальным бытием, совечном ему *как Богу*. Однако мы, говорит Шеллинг, хотим достичь такого понятия Бога, которое не предполагало бы ничего, кроме Бога, т. е. было бы не соотносительным, а абсолютным понятием, имеющим самодостаточный смысл. Это значит, что мы должны мыслить Бога так, чтобы не оставалось ничего, что ускользало бы от божественной каузальности. Пока что, однако, от такой каузальности ускользает само то «бытие» как таковое, которое хотя и претерпевает определенные изменения в разных метафизических позициях, устанавливаемых Богом, однако само по себе пока еще не постигается как результат свободного полагания и потому выглядит как независимое от верховной свободной причины (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 275).

► В терминах «философии откровения» суть дела следовало бы конкретизировать так: не только I(I), но и первая форма как таковая выглядит так, как будто она не положена актом божественности.

ственной каузальности; то же самое можно отнести и ко второй и третьей формам как таковым. Итак, имеем следующий вопрос: ( $\aleph \triangleright (1\& 2 \& 3)$ )? Более того: можно – и даже нужно – пойти дальше и сказать, что то же относится и к абсолютному духу как таковому. Поэтому получаем еще вопрос: ( $\aleph \triangleright \aleph$ )? Посмотрим теперь, как же сам Шеллинг пытается построить свободное от соотносительности понятие Бога. ◀

35. Итак, «бытие» как таковое было выше представлено как необходимый логико-метафизический коррелят божественного «господства». В своей чистой «субстанциальности» как реальности, не зависящей от тех изменений, которые это «бытие» претерпевает в различных метафизических позициях, оно пока не осмысливается как результат свободного полагания. Однако *всякая* определенность этого бытия уже есть такой результат. В связи с этим Шеллинг формулирует такой тезис:

«Ведь это Бог есть Тот, Кто полагает его как изначально ограниченное, Бог есть Тот, Кто полагает его как неограниченное, и Бог есть Тот, Кто (в его третьей форме) полагает его как из неограниченности возвращенное в состояние ограниченности. Бытие представляет собой как бы тот центр, вокруг которого все вращается, однако именно поэтому оно не зависит от божественной каузальности; оно постольку есть настоящее ничто, поскольку все то, благодаря чему оно есть *нечто*, благодаря чему оно есть, например, нечто ограниченное или нечто неограниченное, оно имеет в силу божественной каузальности; оно есть лишь как бы способный принять все эти определения, однако сам по себе лишенный их, оголенный материал [Stoff] для чистой игры божественной свободы» (ibid., S. 275).

► Приведенный фрагмент интересен тем, что здесь в явной форме по крайней мере указано на то, что определенность «бытия» даже в первой метафизической позиции есть результат свободного полагания. Далее. К чему – или к кому – здесь относится выражение «в его третьей форме»? К «бытию» или к Богу? В контексте ПФ пришлось бы сказать, что к бытию, ибо Бог в своей третьей форме отнюдь не полагает «бытие» в третьей метафизической позиции, а владеет им. Третья метафизическая позиция полагается действием Бога в Его второй форме, ибо именно в этой форме Он есть Тот, Кто – через мировой процесс – реализует переход от второй позиции к третьей. В целом же в достижении третьей позиции участву-

ют, как мы знаем, все три формы абсолютного духа. И еще: надо заметить, что *транспозициональная* неопределенность «бытия», о которой здесь идет речь, имеет еще более глубокий характер, чем та неопределенность, которая присуща ему в позиции II, где оно выступает как материальная причина мирового процесса, противоположная «бытию» как первой, так и третьей позиции и в этом смысле обладающая вполне конкретной логико-метафизической определенностью. Бытие же «как таковое» лишено *всякой* определенности и, значит, оно должно мыслиться как лежащее как бы по ту сторону самой противоположности метафизических позиций. ◀

36. Однако, говорит Шеллинг, мы хотим мыслить такую картину универсума, где ничто не ускользает от божественной каузальности, где нет ничего от нее не зависящего. Поэтому мы хотим мыслить такого Бога, который «**есть** как материя, так и форма своего действия».

▶ Слово «есть» здесь имеет принципиальное значение. Дело в том, что если мы мыслим некоторое «бытие», которое изначально находится в Боге, «затем» полагается Им «вовне», а «затем» возвращается Им в исходное положение, причем Бог как Субъект, полагающий вторую позицию, *отличается* от Себя как Субъекта, преодолевающего то, что положено во второй позиции, и от Себя как Субъекта, владеющего тем, что имеет место в третьей позиции, – то получается, что помимо Троицы мы имеем бытие как некую *четвертую* реальность, определенным образом меняющуюся в разных позициях. Поэтому-то, в частности, Шеллингу приходится пока что говорить о том, что Бог в своей третьей форме лишь *владеет* возвращенным на исходное метафизическое место бытием. В этой форме Бог есть Дух. Но спрашивается, а что же представляет собой само это возвращенное в Бога бытие? И вообще, каково его место в Троице? Шеллинг, однако, формулирует здесь один принципиально важный ход мысли, в силу которого приведенные вопросы попросту отпадают: ***Бытие, которое мы до сих пор мыслили как логико-метафизический коррелят Бога, надо понять как бытие самого же Бога, а не как нечто иное по отношению к нему.*** Замечу сразу, что при этом должна была бы остаться в силе задача понять и это бытие в качестве результата свободного полагания. В этом смысле Бог должен был бы быть понят не только как Тот, Кто сам **есть** материя и форма своего дей-

ствования, но как Тот, Кто *при этом свободно полагает* как эту материю, так и эту форму. Однако проследим за рассуждением Шеллинга дальше. ◀

37. Если обсуждаемое «бытие» есть бытие самого Бога, то тогда получается, что Бог в первой позиции «сам по себе и до всякого деяния» есть *потенция* полагаемого во второй позиции неограниченного бытия. Во второй позиции Он сам *актуально* полагает самого себя в качестве этого неограниченного бытия, – в качестве того «слепого космического принципа», который лежит в основе всякого действительного бытия и является «тем, из чего все становится» (ibid., 276). Однако бытие Бога в качестве первоматерии не есть его цель. Здесь он полагает себя в качестве того, что подлежит преодолению:

«Если Бог есть это слепое бытие, или **В**, то Он полагает себя таковым не для того, чтобы оставаться им, а для того, чтобы преодолеть его, вернуть обратно в его границы, т. е. в себя самого, и **посредством этого его отрицания положить себя в качестве духа**» (ibid.).

► О каком же духе здесь идет речь? Нетрудно заметить, что в контексте ПФ это не что иное, как Св. Дух как ипостась Троицы, имеющая свое метафизическое место именно в третьей позиции, между тем как абсолют постигается в качестве духа уже в первой позиции, причем, как мы знаем, уже там фактически вводится дистинкция между духом как третьей формой абсолютного духа и самим абсолютным духом как таковым. ◀

«Мы имеем, таким образом, – говорит Шеллинг, – три формы божественного бытия. Бог есть 1. **В**, или слепое бытие, 2. Тот, Кто подвергает это бытие отрицанию, и 3. Тот, Кто положен как Дух» (ibid.).

► Можно видеть, что такое описание «форм божественного бытия» опять-таки не соответствует сформулированному в «философии откровения» описанию форм абсолютного духа. Казалось бы, можно сказать, что то, что в «Изложении...» теперь вроде бы фигурирует как первая форма, в «философии откровения» есть не что иное, как 1(II), вторая – это 2(III ← II), а третья – 3(III). Однако не все так просто. Например, что касается Духа, то еще раз подчеркну, что то «божественное бытие», которое изначально есть чистая воля, которое во второй позиции выступает из себя и становится чистым волением и которое в третьей позиции приводится обратно

в состояние «не-воления», т. е. опять полагается как *покоящаяся* воля, которую Шеллинг называет также «чистой потенцией», – что *такое* бытие как раз не есть Дух, ибо дух есть Тот, Кто владеет этой успокоенной волей. Сама же *эта* воля есть не третья форма, каковой в контексте «философии откровения» *во всех позициях* является дух, а первая, причем и она остается первой формой опять-таки во всех позициях. ◀

Сам же Бог как таковой, говорит Шеллинг, есть пронизывающий все три формы абсолютный «акт», действующее в них «неразложимое единство», *наряду* с которым нет никакого бытия. Это единство, как мы могли бы сказать на основе «философии откровения», есть единство абсолютного духа.

▶ Шеллинг полагает, что описанным ходом мысли ему удалось преодолеть понятие бытия как необходимого коррелята Бога. Ясно, однако, что речь здесь может идти лишь о преодолении некоего «внешнего» для Бога бытия, которое имело бы место «наряду» с ним. Однако нетрудно заметить, что тем самым второй момент смысловой единицы «субъект господства – объект господства» всего лишь перемещается в самого Бога. Иными словами, проблема господства Бога над бытием не снимается, а преобразуется в проблему *господства Бога над своим собственным бытием*. Как уже отмечалось, мы не знаем, как можно мыслить господство абсолютного духа над своими имманентными формами. Не знаем мы поэтому и того, как Бог господствует над своим «бытием» в его изначальной ограниченности. Если мы скажем, что абсолютный дух удерживает свою первую форму в первой позиции силой своей второй формы, то тем самым мы не решим проблему, а просто отодвинем ее на один шаг: ведь тогда придется рассуждать о том, как возможно его господство над второй формой и т. д. Кроме того, ведь ясно, что то бытие Бога, которому в «философии откровения» соответствует I(I), отнюдь не есть его *наивысшее* бытие. Вряд ли можно считать таковым и то бытие Бога, которое в третьей позиции есть бытие абсолютного духа в качестве Троицы. Ведь абсолютный дух, как мы знаем, есть в контексте «философии откровения» нечто большее, чем Троица. Наивысшее бытие Бога – это бытие абсолютного духа в качестве абсолютного духа как такового, т. е. как *Могущего быть* в специфически шеллинговском смысле, причем могущего быть *всем*, том числе и *самим*

собой ( $\aleph \triangleright \aleph$ ), и именно оно парадоксальным образом должно мыслиться как максимально адекватный объект божественного господства:  $\aleph \triangleright (\aleph \triangleright \aleph)$ . Иначе говоря, *в качестве объекта такого господства должно мыслиться и само актуально бесконечное можествование*. Связанный с понятием абсолютного господства вопрос о том, почему и в каком смысле совершенный дух именно на актуально бесконечной вершине своего *бытия* парадоксальным образом должен быть постигнут как абсолютное *ничто*, я подробно разобрал в пункте 22. ◀

38. Чтобы выступить как неограниченное бытие, утверждает Шеллинг, Богу достаточно одного лишь своего воления. И далее:

«Если неограниченное бытие есть форма [Gestalt] самого божественного бытия, то Бог до всякого акта и, таким образом, до всякого *воления* относится к нему как Тот, Кто непосредственно может им [неограниченным бытием] быть» (ibid., S. 277).

► Здесь вполне отчетливо просматривается некорректная в контексте ПФ привязка «неограниченного бытия» как формы абсолютного духа ко второй метафизической позиции. Более того, некорректность заключается еще и в том, что «неограниченное бытие» в зрелой концепции Шеллинга – это вообще не форма абсолютного духа, ибо, как мы хорошо знаем, «неограниченным бытием» в различных позициях оказываются как первая, так и вторая формы: первая – во второй позиции, а вторая – в первой. ◀

«Эта воля, которой полагается неограниченное бытие, – говорит далее Шеллинг, – есть, однако, здесь... не транзитивная воля, движущая внешнее по отношению к ней бытие, а воля имманентная, которая движет только сама себя» (ibid.).

► С точки зрения «философии откровения» здесь нужны следующие поправки. *Во-первых*, то «неограниченное бытие», которому в ПФ соответствует I(II), само есть не что иное, как воля, уже перешедшая в воление. *Во-вторых*, нетранзитивный характер воли в первой позиции, выступающей, как известно, в виде «непосредственно могущего быть», состоит не в том, что здесь нет некоего бытия, которое было бы отличным от воления – и потому в логико-метафизическом плане внешним по отношению к Богу даже тогда, когда оно еще заключено в Нем, – а в том, что *эта воля может быть удержана от перехода в воление* и, соответственно,

в бытие. Однако, *в-третьих*, она удерживает себя от воления не сама по себе, – ибо для нее самой по себе, согласно «философии откровения», как раз было бы естественно переходить в воление, – но ее удерживает от этого абсолютный дух, причем он делает это посредством второй формы, которая уже в рамках первой позиции сама есть не что иное, как чистое, не ограниченное волей, воление, или, что то же самое, неограниченное бытие. Поэтому возможный акт перехода первой формы абсолютного духа от воли к волению есть прежде всего акт самого абсолютного духа как такового, который, если захочет, может нарушить исходное равновесие первой позиции и как бы позволить первой форме перейти из потенции в акт. Таким образом, та сила, которой на самом деле *свободно полагается* неограниченное бытие, локализованное во второй позиции, – это вовсе не первая форма абсолютного духа, а возвышающееся над всеми тремя формами воление абсолютного духа, хотя само это неограниченное бытие есть не что иное, как перешедшая в воление первая форма абсолютного духа. ◀

39. Итак, по Шеллингу, абсолютной причиной может быть лишь такая, которая не предполагает ничего, кроме себя самой. На пути к этому понятию мы уже преодолели, как полагает Шеллинг, понятие бытия как необходимого коррелята понятия Бога. А именно, то бытие, о котором шла речь, мы поняли как бытие самого Бога. Более того, само это «бытие» как таковое мы осмыслили как еще более глубокое *ничто*, как еще более глубоко сокрытую в актуально бесконечной бездне абсолютной свободы «совершенного духа»<sup>88</sup> *возможность бытия*, чем то ничто, в качестве которого «бытие» выступает во второй метафизической позиции. На этом же пути мы пришли к дистинкции трех форм божественного бытия, так что нам не пришлось здесь говорить о самом бытии как о некоей четвертой реальности. Но можем ли мы успокоиться на этом? Разве мы уже достигли понятия, адекватного той интуиции, которая ведет нас к пониманию абсолюта в окончательном смысле? Разве мы постигли абсолют хотя бы как абсолютное первоначало? Нет, говорит Шеллинг. Дело в том, что и полученное нами здесь понятие Бога опять-таки оказывается соотносительным. Ведь в нем все же

---

<sup>88</sup> В «философии откровения» выражение «*совершенный* (= *завершенный* в полном смысле своего совершенства) дух» (*der vollendete Geist = der vollkommene Geist*) – это синоним выражения «абсолютный дух» (см. хотя бы SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 239, 252).

еще мыслится отношение к чему-то хотя и не действительному, но возможному. Тезис, на котором мы пока что застряли, таков: «Бог для нас есть Бог лишь постольку, поскольку он мыслится... как Творец и Господь вещей» (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 279). Но понятие Творца – это тоже соотносительное понятие. Поэтому и оно не может быть высшим понятием Бога. Творец некой реальности – это Тот, Кто выступает в качестве свободной причины *по отношению* к этой реальности. Даже понятие *абсолютной* причины, т. е. такой, которая не имеет инобытия, все равно соотносительно, коль скоро оно остается понятием *причины*. Самодостаточным в смысловом отношении понятие Бога было бы лишь в том случае, если бы Он постигался в нем как реальность в логико-метафизическом смысле абсолютно «самостоятельная», «в себе сушая» („in sich seiend“)<sup>89</sup>, «обращенная на себя» („in sich zurückgewendet“). Иначе говоря, мы должны понять Бога как реальность *совершенным образом самосоотнесенную*. Тем самым мы, по Шеллингу, на новом уровне возвращаемся к понятию Бога как *субстанции*, однако субстанция эта – *абсолютная* (SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 279), чего, по Шеллингу, как мы знаем, не скажешь ни о субстанции Спинозы, ни о той субстанции, которой «бытие» оказывается во второй метафизической позиции. Задача в данном случае состоит, таким образом, в том, чтобы поднять те содержательные определения, в которых до сих пор шла речь о Боге, до намеченного теперь уровня.

40. Для этого во всяком случае нам придется вернуться к этим определениям. Первое определение состоит, по Шеллингу, в том, что «Бог сущностным образом [wesentlich], по своей природе, есть тот, кто может быть неограниченным (**В**), – это [определение] мы из него исключить не можем, не лишив его всякого могущества, всякой способности *начать* что-либо [исходя] из самого себя; всякое же начало... заключено в **В**» (ibid.). Здесь важно понять, что у Шеллинга Бог *по своей природе* отнюдь не **есть** неограниченное бытие: Он лишь **может** положить себя в качестве такового. Он есть Могущий-быть-**В**, и как таковой Он еще не **есть В** в актуальном смысле. Более того, мы, по Шеллингу, ни в коем случае не имеем права сказать, что Бог *есть В* именно *сущностным образом*, т. е.

<sup>89</sup> Как раз в этом смысле Шеллинг в «философии откровения» говорит об абсолютном духе как о реальности, «заключенной в себе самой» („in sich selbst beschlossen“): см. SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 239.

что такова его имманентная логико-метафизическая определенность. Это привело бы нас к «грубому пантеизму», каковым, как полагает Шеллинг, является Спинозовское учение, где Бог именно по природе своей есть протяженная субстанция, а значит – *не может не быть* таковым. У Шеллинга же Бог может и не полагать себя в виде неограниченного бытия. Поэтому *если* Он это делает, то тогда Он хотя и есть это бытие *актуально*, но вовсе не «сущностным образом», т. е. не по необходимости своей природы, а в силу своего свободного произволения. Эта свобода Бога по отношению к своему бытию-в-качестве-В не была бы возможна, если бы такое бытие определялось «природой» Бога.

► По сути дела здесь речь идет о совершенном духе как абсолютном Могущем быть. Что касается можествования, которым характеризуется *первая форма* абсолютного духа (можествование в смысле  $\diamond$ ), то следует помнить о том, что в контексте ПФ оно принципиально отличается от можествования *абсолютного духа как такового* (можествование в смысле  $\triangleright$ ). Поэтому если мы скажем, что абсолютный дух *в лице своей первой формы* есть Тот, Кто может ( $\diamond$ ) «быть неограниченным», то это еще не значит, что именно в ее лице он есть Тот, Кто Сам свободно может ( $\triangleright$ ) перевести свое «бытие» в состояние **В**. Он это действительно может, но отнюдь не в ее лице. Подлинным *субъектом можествования* является не она как таковая. Она – лишь *объект можествования*. Если мы говорим, что эта форма *может перейти* в состояние **В**, то это на самом деле значит, что она *может быть переведена* в состояние **В**. Кем? Только абсолютным духом как таковым. Для формулировки указанной дистинкции понятийный аппарат «Изложения...» оказывается, однако, недостаточно артикулированным. ◀

Далее. Когда Шеллинг говорит, что «всякое начало заключено в **В**», то это значит, что началом мирового процесса является вторая метафизическая позиция. Ясно, однако, что начало самого этого начала есть первая позиция. В «философии откровения» Шеллинг, анализируя именно эту позицию, описывает то строение абсолютного духа, в силу которого он оказывается свободным от того, чтобы быть **В** сущностным образом. Бог *актуально* есть **В** в том и только в том случае, если он этого *хочет*. По сущности же своей Он есть Тот, Кто это *может*. В «Изложении...» говорится: «Поскольку же он есть лишь *Могущий-быть-в-качестве-В*, <...>, он

все еще остается **A**, чистым духом» (SW<sub>1</sub>, Bd.10, S. 280). Он, однако, есть и нечто большее. В контексте ПФ абсолютный дух, как мы знаем, уже в рамках первой метафизической позиции есть в лице своей второй формы то чистое воление, которое как раз и освобождает его от фатальной необходимости полагать себя как **B**, т. е. как неограниченное бытие, имеющее место во второй позиции. Однако в «Изложении...» это «нечто большее» сразу же описывается так: Он не менее существенным образом есть Тот, Кто подвергает **B** отрицанию. Таково второе определение Бога. Не получается ли, таким образом, что речь здесь идет о второй форме абсолютного духа, взятой не в первой, а сразу во второй позиции? Я бы выразился точнее: *речь идет о второй форме, взятой в первой позиции, но осмысленной применительно к возможной второй позиции*. Дело в том, что Шеллинг уточняет: Бог в этой второй форме есть *потенция* отрицания **B** (в «философии откровения» это – Могущий быть второй степени, **M**<sup>2</sup>), подобно тому как Он в своей первой форме есть *потенция* полагания **B** (Могущий быть первой степени, **M**<sup>1</sup>). Обе формы, таким образом, наконец-то осмысливаются как пребывающие в первой позиции. Поэтому Бог в своей второй форме *сущностным образом* есть не Тот, Кто *актуально* подвергает **B** отрицанию, а Тот, Кто *может* это сделать. Разумеется, вторая форма, как говорит Шеллинг в «Изложении...», может проявить свое действие по преодолению **B** лишь в том случае, если это **B** действительно положено. Правда, как мы знаем из «философии откровения», она и в первой позиции выполняет вполне определенную функцию, о которой в «Изложении...» не говорится. Что касается результата преодоления второй формой того **B**, которое Бог *может* положить, то здесь мы уже имеем дело с третьим определением, или с третьей формой, выступающей как «потенция полагания Богом себя в качестве духа» („die Potenz des sich als Geist Setzens“) (ibid.). Бог в этой форме предстает как Могущий быть третьей степени (**M**<sup>3</sup>), ибо для реализации этой потенции требуется реализация первых двух: если Бог, актуализируя свою потенцию **M**<sup>1</sup>, действительно полагает **B**, тогда **M**<sup>2</sup> тоже актуализирует свою потенцию, действительно преодолевая **B**, и только тогда **M**<sup>3</sup> также обретает действительность. (Еще раз вынужден обратить внимание на то, что речь здесь фактически идет не о духе, который в ПФ имеет место уже в первой позиции, а о Св. Духе, имеющем место в

третьей позиции.) Тем самым мы пришли к тому, что три принципа действительного бытия выступили перед нами в качестве трех потенций этого бытия, заключенных в Боге. Действительность этого бытия приобретает тем самым метафизически условный характер: она предстает как результат свободной актуализации Богом этих потенций. При этом Бога нам вроде бы удалось описать в той позиции, которая метафизически предшествует даже первоначальному акту полагания **В**. Это важный шаг вперед. Однако, по Шеллингу, это опять-таки еще не значит, что мы достигли понятия о самом Боге как таковом („von Gott selbst“).

41. Пока мы определяем понятие Бога через его формы-потенции ( $M^1$ ,  $M^2$ ,  $M^3$ ), оно все еще остается соотносительным. Здесь Бог вроде бы уже во всех трех своих формах рассматривается в себе самом (в позиции I), однако все сформулированные выше определения этих форм пока что обнаруживают смысловую зависимость от понятия «бытия», творцом которого Он *может* быть. И здесь Шеллинг делает еще один шаг. Он связан помимо прочего с переосмыслением термина „wesentlich“ («сущностным образом», «в сущности», «по сущности»), который Шеллинг, как мы помним, только что употреблял как синоним выражения «по своей природе» (ibid., S. 279). Итак, Шеллинг говорит, что Бог не просто *есть*  $M^1$ ,  $M^2$  и  $M^3$ , но он *есть* эти потенции *сущностным образом*. Но теперь выражению «сущностным образом» он придает смысл, противоположный смыслу выражения «действительно» (ibid., S. 281)<sup>90</sup>. Тогда получается, что Бог *есть*  $M^1$ ,  $M^2$  и  $M^3$  опять-таки не в действительности, а в возможности, потенциально. Он – *может* быть  $M^1$ ,  $M^2$  и  $M^3$ . Это значит, что Бог, если такова его воля, может положить себя как  $M^1$ ,  $M^2$  и  $M^3$ , а может этого и не делать. Мы, таким образом, имеем здесь дело с *потенцированной потенциальностью*, которая принципиально отличается от потенцированной потенциальности  $M^2$  и  $M^3$ , ибо она лежит в совсем ином измерении. Ведь теперь речь идет о том, что Бог *есть*, например, не просто  $M^1$ , т. е. Тот, Кто может быть **В**, но Тот, Кто может, если хочет,

<sup>90</sup> В *этом* смысле Шеллинг уже не имел бы права говорить, что Бог Спинозы существенным образом *есть* протяженная субстанция, ибо – по крайней мере в понимании Шеллинга – спинозовская субстанция *по природе своей* и при этом *действительно* обладает атрибутом протяженности. Мало того, действительность эта, по Шеллингу, – непредмыслимым образом – опережает всякую потенциальность.

положить себя в качестве Могущего быть **В**. То же, соответственно, следует сказать и об отношении Бога ко второй и третьей потенциям. С помощью введенных ранее символов ситуацию можно описать так:  $\aleph \succ (M^1 \& M^2 \& M^3)$ . В этом смысле сами потенции выступают как – опять таки не обязательно действительный, но возможный – результат свободного полагания. Тем самым мы, по Шеллингу, приближаемся к *понятию абсолютной свободы Бога по отношению к такому его определению, как «быть творцом»*. Однако можем ли мы сказать, что уже достигли его? Похоже, что все еще нет, ибо пока мы рассматриваем формы Бога как потенции «будущего», т. е. еще не положенного актуально, бытия, отличного от его собственного абсолютно вечного, мы все равно ставим Бога в соотношение с неким иным бытием, хотя и понимаемым не как действительное, а как возможное. От соотношенности с иным мы пока что опять-таки не избавились. Поэтому мало сказать, что Бог есть Тот, Кто может, если захочет, Быть творцом мира. Свобода Бога лишь тогда постигается как абсолютная, безусловная свобода, когда мы мыслим Бога так, что Он *не есть* непосредственно в силу своего понятия сразу уже и творец мира, пусть даже и такой, который может им стать, если захочет. Надо придти к такому понятию Бога, в котором не было бы никакого смыслового соотношения с возможным творением. Не только определение «творец мира», но и определение «могущий быть творцом мира» не должно вытекать из понятия Бога *с необходимостью*. Потенции «иноного бытия» мы не должны мыслить так, чтобы получалось так, как будто Бог всегда уже имеет их независимо от своей воли.

«Лишь в том случае, – говорит Шеллинг, – если бы сама *возможность* иноного бытия была бы в Нем [в Боге] положена им самим и желаемая им, только тогда мы мыслили бы Его как абсолютно свободного от мира» (ibid., S. 282).

Вроде бы именно это и было уже зафиксировано в формуле  $\aleph \succ (M^1 \& M^2 \& M^3)$ . Однако Шеллинг имеет в виду то, что логико-метафизические гештальты Бога должны быть осмыслены как имеющие сами по себе такое смысловое содержание, которое не было бы привязано даже к возможности сотворения мира. Поэтому пока мы говорим о них как о потенциях «иноного бытия», т. е. как о  $M^1$ ,  $M^2$  и  $M^3$ , мы в содержательном плане все равно не

освобождаемся от соотнесенности понятия Бога с этим бытием, сколько бы мы ни потенцировали его свободу по отношению к нему и даже к его возможности. Поэтому когда мы говорим, что Бог не только может сотворить мир, но может сотворить и саму возможность сотворения мира, нам – именно для того, чтобы сохранить это утверждение в силе, – надо *избавиться от самой инобытийной интенциональности этого можествования*. Возможность сотворения мира, олицетворяемая формами-потенциями  $M^1$ ,  $M^2$  и  $M^3$ , не должна быть для Бога просто данностью, а это значит, что такой данностью не должны быть для него и сами эти формы, во всяком случае в качестве потенциалов. Это в свою очередь означает, что если мы не отказываем формам абсолютного духа в вечном метафизическом статусе, то мы должны описать их самих по себе, безотносительно к возможности творения, – причем *описать так, что бы эта возможность не была даже непосредственно видна*.

42. Заостряя проблему, но не решая ее в рамках данной работы, Шеллинг вводит понятие творения «из ничего». Это – «творение без какой бы то ни было уже заранее существующей потенции, которая не была бы положена волей самого Творца» (ibid., 282). О каком же «ничто» здесь идет речь? Во-первых, это не есть *меон*, который, по Шеллингу, есть лишь относительно не-сущее, представляющее собой хотя и познаваемое действительное бытие, но такое, которое само еще не достигло того уровня, когда бытие становится познающим и тем самым сущим в более высоком смысле. Во-вторых, это не есть ни первая форма абсолютного духа в первой позиции, ни та *первоматерия*, которой эта форма оказывается во второй позиции и которой в «Изложении...» соответствует неопределенное бытие, обозначаемое как **В**. В-третьих, это не есть и то абсолютно *неопределенное «бытие»*, которое присутствует во всех метафизических позициях, выступая как безразличный «субъект всех трех состояний». Это – *ничто абсолютное*: то, относительно чего отрицается не только *действительность бытия*, но и сама его *возможность*. Для обозначения этого ничто Шеллинг использует также французское слово „rien“, тогда как то ничто, которое является непосредственным материалом (Stoff), из которого творится мир, он предлагает обозначить словом „néant“. При этом само „néant“ должно быть понято, по Шеллингу, как сотворенное „de rien“, т. е. из абсолютного ничто. Потенции же  $M^1$ ,  $M^2$  и  $M^3$

должны быть поняты не как проистекающие из «божественного понятия», а как полагаемые божественной волей. При этом мы не утверждаем, указывает Шеллинг, что эти определения не заключены каким-то образом в Боге в виде не-потенций. Возможно, Бог заключает в себе некие формы, которые Он – если захочет – может превращать в потенции иного, отличного от его собственного вечного, бытия. Но их как таковые уже следовало бы мыслить как определения именно этого абсолютного бытия, или абсолютной действительности. В «философии откровения» это – формы абсолютного духа как таковые, рассуждение о которых и кладет, по Шеллингу, начало собственно позитивному философскому изложению. Здесь эти формы осмысливаются не как «транзитивные», т. е. в данном случае не как инобытийно интенциональные потенции, а как имманентные определения самого абсолютного духа, по отношению к которым он выступает как абсолютное первоначало, исходя из которого они и должны быть постигнуты. Постановка этой задачи, однако, уже обозначает у Шеллинга переход к сфере «надэмпирического».

► В этой связи небезынтересной представлялась бы и задача посмотреть, нет ли у Шеллинга намеков на то, *каким же именно образом абсолютный дух творит саму возможность творения*. Прежде всего замечу, что ни само понятие *творения возможности творения*, ни тем более понятие свободного полагания абсолютным духом самого себя в качестве *Того, Кто может быть Могущим быть*, в лекциях Шеллинга по «философии откровения» в явной форме не встречается. Здесь Шеллинг говорит о возможности творения только как о данности, что, на мой взгляд, является шагом назад по сравнению с тем горизонтом, который обозначен в «Изложении...». Однако, как ни парадоксально, само принципиальное решение этой задачи, – если, конечно, читатель вообще согласится признать это решением, – отсутствующее в «Изложении...», в «философии откровения» все же намечено. Я имею в виду следующее.

Вернемся к постановке задачи. Попробуем то абсолютное ничто, из которого, по Шеллингу, абсолютный дух может сотворить мир, описать следующим образом. Во-первых, оно *в принципе* не есть нечто (**q**). Обозначим это определение так:  $\neg \mathbf{q}$ . Во-вторых, относительно него отрицается даже возможность стать нечто:  $\neg \diamond \mathbf{q}$ .

В-третьих, однако, такое отрицание возможности – парадоксальным образом – не есть утверждение невозможности:  $\neg \square \neg q$ . Первый акт абсолютного духа, который он здесь может совершить, состоит, по Шеллингу, не в творении нечего, а в творении самой возможности этого нечего:  $\aleph \succ \diamond q$ . Абсолютный дух *может* сотворить ситуацию  $\diamond q$ . Можно ли здесь сказать, что *возможно*, абсолютный дух и в самом деле творит эту ситуацию, т. е.  $\diamond(\aleph \Rightarrow \diamond q)$ ? Но как тогда понимать само слово «возможно»? Если иметь здесь в виду возможность, в принципе аналогичную возможности, о которой речь идет в высказывании  $\diamond q$ , то придется согласиться с тем, что как раз она-то и должна быть понята как то, что абсолютный дух может сотворить изначально:  $\aleph \succ \diamond(\aleph \Rightarrow \diamond q)$ . В этом смысле можествование абсолютного духа ( $\succ$ ) есть нечто принципиально иное, чем простая логико-метафизическая возможность в смысле  $\neg \square \neg q$ . Иначе, т. е. если допустить, что выражение  $\aleph \succ \diamond q$  *тождественно* выражению  $\diamond(\aleph \Rightarrow \diamond q)$ , мы увязаем в дурной бесконечности, ибо пришлось бы утверждать, что  $\diamond(\aleph \Rightarrow \diamond(\aleph \Rightarrow \diamond q))$  и т. д., так что на самом деле мы бы даже не сдвинулись с места. Ведь именно  $\diamond$  *как таковую* мы должны осмыслить как результат свободного полагания, причем опять-таки как результат возможный, но уже совсем в другом смысле. Нет такой возможности ( $\diamond$ ), которая сама не определялась бы абсолютным можествованием ( $\succ$ ). Всякая без исключения возможность ( $\diamond$ ) должна мыслиться только как результат акта полагания, который абсолютный дух *может* совершить, *если* захочет. Иначе говоря,  $\diamond$  в принципе не может предшествовать позиции  $\aleph \succ \diamond$ . Утверждение  $\diamond(\aleph \succ \diamond)$  было бы, таким образом, принципиально некорректным. Стремясь мыслить «то, больше чего нельзя помыслить», т. е. построить такое понятие абсолюта, смысл которого был бы абсолютно самодостаточным, мы с необходимостью, как полагает Шеллинг, приходим к тому, что смысл этот не должен содержать в себе даже тени соотношенности с чем-либо иным. Это – самоотносенный смысл. Именно поэтому, по Шеллингу, из этого смысла отнюдь не должна вытекать – с необходимостью понятия – не только действительность, но и сама возможность «иного бытия», отличного от  $\aleph$ . Поэтому прежде всего неверно, что  $\square(\aleph \Rightarrow \diamond q)$ . Это значит, что  $\diamond$  проистекает не из логико-метафизической «природы» абсолютного духа, а из его свободы. Абсолютный дух в этом смысле

есть такая *действительность*, которая имеет власть ( $\succ$ ) полагать всякую возможность ( $\diamond$ ). Иначе говоря, абсолютный дух есть Тот, Кто может сотворить ( $\succ$ ) всякую возможность, в том числе и саму возможность творения ( $\diamond$ ). Поэтому эту возможность нельзя мыслить также и как некую данность, как голый факт, т. е. неверно, что  $\bigcirc \diamond q$ . *Априорно* мы не можем ее мыслить и как *действительный* результат свободного полагания, т. е. мы априорно не можем знать, имеет ли место ситуация  $\odot \diamond q$ , или – что для нас то же самое, если только мы принимаем за истину, что абсолютный дух есть *единственно мыслимый* субъект свободного полагания, – мы не знаем априорно, имеет ли фактически место ситуация  $\aleph \Rightarrow \diamond q$ . При этом мы не имеем права даже сказать, что  $\diamond(\aleph \Rightarrow \diamond q)$ , поскольку если бы была верна импликация  $(\aleph \succ \diamond q) \supset \diamond(\aleph \Rightarrow \diamond q)$ , то это значило бы, что ситуация  $\diamond(\aleph \Rightarrow \diamond q)$  с необходимостью вытекает из фундаментальной ситуации  $\aleph \succ \diamond q$  и тем самым находится за пределами свободы абсолютного духа. Поэтому когда мы говорим: «Возможно, что абсолютный дух полагает возможность творения», – то это значит лишь то, что мы *не знаем*, полагает ли он ее на самом деле. Если же мы придадим этому выражению не гносеологический, а метафизико-онтологический смысл, то нам придется допустить, что существует некая возможность более высокого порядка, чем  $\diamond q$ . А именно, нам пришлось бы сказать, что абсолютный дух, коль скоро он – и только он – может быть творцом возможности любого порядка, во всяком случае есть Тот, Кто может сотворить и такую ситуацию, при которой только и становится возможным тот акт, которым Он полагает возможность творения, т. е. акт  $\aleph \Rightarrow \diamond q$ . Именно это и выражено в приведенной выше формуле  $\aleph \succ \diamond(\aleph \Rightarrow \diamond q)$ , в то время как формула  $\aleph \succ (\aleph \Rightarrow \diamond q)$  означала бы, что абсолютный дух *непосредственно* может положить самого себя в качестве творца возможности творения. Эта последняя формула, однако, оказывается тождественной простой формуле  $\aleph \succ \diamond q$ , которая поэтому наиболее адекватно выражает суть понятия «творения из ничего». Ведь если мы предположим, что для сотворения возможности творения абсолютному духу требуется «сначала» создать некую определенную метафизическую ситуацию, то это будет означать, что и сама возможность творения творится не из ничего, а именно из этой ситуации. Тогда возникнет вопрос о том, из чего же творится сама эта ситуация и т. д. – опять-

таки в дурную бесконечность. Поэтому сотворение самой возможности творения как таковой, если его мыслить как абсолютно изначальный акт творения из «ничего» в строгом смысле слова, который абсолютный дух может совершить именно в рамках первой метафизической позиции, должно было бы пониматься как *непосредственный* акт свободы абсолютного духа. Далее. Если мы под  $\neg \diamond q$  хотим подразумевать *абсолютное* ничто, то тогда само  $q$  нам придется понимать во всеобъемлющем смысле, т. е. уже как *совокупность всей реальности*, не исключая и ту сверхбытийственную реальность, коей является абсолютный дух как таковой. Тогда выражение  $\aleph \triangleright \diamond q$  будет означать отношение абсолютного духа не только к возможности творения «иноного» бытия, но и к возможности творения бытия своего собственного вечного, а также – к возможности сотворения им самого себя как такового:  $\aleph \triangleright \diamond \aleph$ . Абсолютный дух в силу последнего высказывания понимался бы как Тот, Кто может сотворить самого себя, и притом из абсолютного ничто, т. е. Тот, Кто может сотворить и саму абсолютную, т. е. абсолютно изначальную, возможность самосотворения. Понятие *самосоотнесенного можествования*, таким образом, оказывается как бы обратной стороной понятия творения из абсолютного ничто. Иначе говоря, **творить из абсолютного ничто может лишь Тот, Кто может творить из него все без исключения, а значит, также и самого себя.** О творении из ничего в этом экстремальном понимании Шеллинг, однако, ничего не говорит. Как же конкретно реализуется эта идея в его концепции? Обратимся к «философии откровения», ибо компетенция «философско-эмпирического» введения в позитивную философию здесь, по Шеллингу, заканчивается.

Как мы знаем, абсолютный дух ( $\aleph$ ) уже в первой метафизической позиции представляет собой, по Шеллингу, единство трех своих имманентных форм (1&2&3). Рассматриваемые сами по себе, они никак не соотносятся не только с творением, но и с его возможностью. Именно поэтому Шеллинг обозначает их терминами, в которых уже нет и намека на такую возможность. Он поначалу нарочно не рассматривает их в качестве *потенций* творения. Более того, они в его концепции «поначалу» *не являются потенциами и для абсолютного духа.* Именно поэтому первая форма описывается не как «могущий быть», а как «в-себе-сущий дух», вторая

не как «чисто сущий», а как «для-себя-сущий дух», а третья – не как «могущий быть как таковой», а как «у-себя-сущий дух». Об *абсолютном небытии* здесь, таким образом, нет и речи, хотя по отношению к возможному «будущему» бытию формы абсолютно-го духа и в самом деле выглядят как такое ничто, в котором не наблюдается не только само это *бытие*, но и его *возможность*.

Но все дело в том, что эти формы, будучи рассматриваемы в аспекте абсолютной самоотнесенности совершенного духа, именно только *выглядят* таким образом. На самом деле возможность бытия, отличного от собственного вечного бытия абсолютного духа, как бы *сокрыта* в том метафизическом рисунке, который образуют его имманентные формы в их извечной взаимосоотнесенности. И вот здесь-то мы как раз и видим, что от поставленной в «Изложении...» задачи осмыслить абсолютный дух как Того, Кто творит саму возможность творения, Шеллинг в «философии откровения» фактически отказывается. Ведь в «философии откровения» дело обстоит так, что возможность инобытия отнюдь не полагается абсолютным духом силой некоего особого волевого акта. Она как бы изначально *дана* ему и *совечна* его собственной «непредмыслимой» действительности. Она *не есть результат реализуемого абсолютным духом акта свободного полагания*, а есть для него некая данность. В определенном смысле она для него даже есть *пред-данность*. А именно: она, по Шеллингу, такова хотя и не по отношению к бытию абсолютного духа, коему как абсолютно изначальной действительности вообще ничего не может предшествовать, в том числе и никакая возможность, – но во всяком случае по отношению к его «усмотрению» ее и его воле, ибо эта возможность, как говорит Шеллинг, «является» абсолютному духу, «выступает» перед ним как бы «сама собой» („sie tritt von selbst hervor“), как нечто «неожиданное» („das Unversehene“, „Unerwartete“), «непредвиденное» (das „Unvorhergesehene“), «внезапное» (das „Plötzliche“), она предстает перед ним *без участия его воли* („ohne Willen des Geistes“), причем она хотя и оказывается для него чем-то «желанным» („ein Willkommenes“), но все же отнюдь не выступает как «предмет его возможного воления» („sie ist das nicht Gewollte“), а лишь «показывает» ему этот предмет, ибо предмет этот есть уже не она сама как возможность, а само инобытие как возможный объект акта свободного полагания,

который абсолютный дух может совершить (см. напр.: SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 263, 267–268). Эта возможность, по Шеллингу, как бы «представляется» абсолютному духу, а он – «усматривает» ее в себе как нечто такое, что отнюдь не сотворено им самим<sup>91</sup>. Сама же она определяется его внутренней структурой в том смысле, что он есть «надматериальное», духовно-неразрывное единство трех своих форм, которое *позволяет* ему сохранять себя – а точнее: *не дает* ему потерять себя – даже в том случае, если Он решит положить некое инобытие. Особую роль в конституировании этой возможности играет, как мы знаем, вторая форма абсолютного духа, ибо, по Шеллингу, именно благодаря ей абсолютный дух может также и снять это инобытие.

<sup>91</sup> В тринадцатой лекции по «философии откровения» есть одно место, где Шеллинг говорит следующее: «...если бы эта возможность, которая *post actum* [имеется в виду, что эта возможность хотя и со-вечна действительности совершенного духа как абсолютного акта, но все же и она сама, и ее усмотрение абсолютным духом метафизически вторичны по отношению к нему] показывает себя в сущности [в имманентной структуре абсолютного духа], если бы она – **что, впрочем, не могло бы произойти без божьей воли**; лишь только сам совершенный дух мог бы таким образом изменить, или преобразовать [verstellen], свое бытие, – **восстала из своего ничто**, установилось бы проходящее сквозь целое напряжение [Spannung]...» (SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 264). **Это место, однако**, тоже не может считаться аргументом в пользу того, что Шеллинг пытается вернуться к поставленной в «Изложении...» задаче. Ведь здесь он утверждает всего лишь одно: *только абсолютный дух может актом своей воли сделать так, чтобы возможность инобытия «восстала из ничто»*. Абсолютный дух властен поднять эту возможность «из ничто». Однако под этим поднятием «из ничто» Шеллинг подразумевает не **сотворение – в рамках первой метафизической позиции – самой этой возможности как таковой** (именно об этом речь идет в «Изложении...») и соответствующую потенциализацию форм абсолютного духа в этой же позиции, а всего лишь *реализацию этой возможности, т. е. полагание второй метафизической позиции*, вместе которой, как мы знаем, только и создается *напряжение* потенциалов. Фактически то же самое говорится в соответствующем месте «Первоначального варианта...», где формулировка даже более однозначна, ибо здесь речь идет не о *возможности*, а о *в-себе-сущем духе*, который, «может» выступить «из своей глубины» лишь «по божьей воле» (Urf., S. 84). Однако ясно, что глубина в-себе-сущего духа как первой формы абсолютного духа не может отождествляться с актуально бесконечной глубиной абсолютного духа, если только – дистанцируясь от «философии откровения» и возвращаясь к «Изложению...» – допустить, что исходя именно из этой последней глубины абсолютный дух может свободно совершать не только акт творения, но и – кажущийся парадоксальным – акт **творения самой возможности творения**.

Итак, то обстоятельство, что абсолютный дух «видит», «усматривает» в себе эту возможность полагания инобытия, есть некий факт, метафизический статус которого нам как раз и предстоит выяснить. Однако принципиально важно то, что именно и только в свете этого факта формы абсолютного духа – еще до всякой реализации этой возможности, т. е. в рамках первой позиции – предстают перед его взором в качестве *потенций*: в-себя-сущий дух – как непосредственно могущее быть, или могущее быть *первой степени* ( $M^1$ ), для-себя-сущий дух – как могущее быть *второй степени* ( $M^2$ ), а у-себя-сущий дух – как могущее быть *третьей степени* ( $M^3$ )<sup>92</sup>. Потенциализация форм абсолютного духа есть извечный, имеющий место уже в первой позиции метафизический *результат* того, что он *видит* их в качестве потенциалов, т. е. результат самого этого *акта усмотрения*. Абсолютный дух «смотрит» на свои формы **1**, **2** и **3** и «видит» их как  $M^1$ ,  $M^2$  и  $M^3$ . Они являются потенциальными именно и только потому, что абсолютный дух видит их в качестве таковых.

Здесь уже напрашивается по крайней мере частичное решение проблемы творения «из ничего», отсутствующее у Шеллинга. Ведь все дело в том, как понять сам этот акт усмотрения. Спрашивается, а *может* ли абсолютный дух *не видеть* этой возможности? Если мы допустим, что он не может ее не видеть, а значит, *вынужден* ее видеть, то это будет еще один момент несвободы абсолютного духа вдобавок к тому моменту, что она якобы присутствует в нем как данность. А что получится, если все же допустить, что абсолютный дух может как бы «закрывать глаза» на эту возможность? что он может усматривать ее в конфигурации своих форм, а может и не делать этого? Ситуация эта подобна, например, той, когда мы, рассматривая плоскую картинку, скрывающую в себе объемное изображение, можем как бы «пронзить ее взором» и тем самым увидеть заключенный в ней трехмерный образ, а можем остановить свой взгляд на ее поверхности, и тогда видимый нами узор будет плоским и трехмерного образа мы вообще не увидим. Этот образ существует *для нас* лишь тогда, когда мы совершаем определенное усилие, меняя фокусировку органов

<sup>92</sup> О том, чем определяется различие степеней потенциальности форм абсолютного духа, я уже говорил. См. об этом также: *Кричевский А.В.* Образ абсолютного... С. 80–82.

нашего зрения. Если же допустить, во-первых, что упомянутая возможность *существует* тогда и только тогда, когда абсолютный дух ее видит, и, во-вторых, что он *свободен* как видеть ее, так и не видеть, то тогда сам акт ее усмотрения будет представлен как акт ее свободного творения. Такое понимание напрашивается еще и потому, что, как будет подробно показано в первом параграфе третьей главы предлагаемой книги, в контексте немецкой философской мистики вообще *быть – это значит быть сознаваемым Богом*, так что всякое *бытие*, включая и бытие всякой возможности, есть не что иное, как *бытие для абсолютного духа*, т. е. бытие в силовом поле его сознания.

Тогда сохраняется по крайней мере еще один важный аспект свободы абсолютного духа, а именно:  $\aleph \triangleright M^1 \& M^2 \& M^3$ , хотя утверждать, что  $\aleph \triangleright 1 \& 2 \& 3$ , мы до сих пор не можем. Если обозначить акт усмотрения абсолютным духом возможности творения как  $\Gamma$ , то получим следующее высказывание:  $(\aleph \triangleright \Gamma) = (\aleph \triangleright M^1 \& M^2 \& M^3)$ . Соответственно:  $(\aleph \equiv \Gamma) = (\aleph \equiv M^1 \& M^2 \& M^3)$ . Я нарочно не говорю здесь, что  $\Gamma$  имплицитно  $M^1 \& M^2 \& M^3$ , ибо, как уже отмечалось, *усмотрение абсолютным духом своих форм в качестве потенций и есть непосредственным образом полагание их в качестве таковых: этот акт и это событие суть одно и то же*. Если же под  $q$  понимать не совокупность всей реальности, включая и собственное вечное бытие абсолютного духа, а только реальность сотворенную, то уже здесь можно будет утверждать, что  $\aleph \triangleright \diamond q$ . В этом случае  $q$  будет охватывать вторую метафизическую позицию, мировой теогонический процесс и его результат, имеющий место в третьей позиции. Иначе говоря, мы получаем утверждение:  $\aleph \triangleright \diamond (\text{III} \leftarrow \text{II})$ . **Тем самым мы выявили заключенную в самом контексте «философии откровения» возможность решения той задачи, которая сформулирована Шеллингом в конце «Изложения...».**

Еще раз обращаю внимание на то, что и здесь надо помнить о введенном выше принципиальном различии между возможностью как «материей» (в смысле, близком аристотелевскому), обозначенной нами как  $\diamond$ , и возможностью как *можеествованием* (*vermögen*), обозначенной как  $\triangleright$ . Все три формы абсолютного духа уже в рамках первой метафизической позиции *могут* быть переведены в статус потенций «будущего» бытия и тем самым поставлены в определенное отношение к нему. А именно, в свете это-

го *возможного* отношения все они предстанут как «ничто», или «материя», причем, соответственно, как материя первого, второго и третьего порядка. В этом смысле, казалось бы, можно утверждать:  $\diamond(1\&2\&3 \rightarrow M^1\&M^2\&M^3)$ . Поскольку здесь « $\rightarrow$ » – знак осуществившегося перехода, то данное выражение можно упростить следующим образом:  $\diamond(M^1\&M^2\&M^3)$ . Нетрудно видеть, что такие формулировки уже фактически содержат в себе отношение к возможному «будущему» бытию, между тем как именно это отношение само должно быть осмыслено как возможное. Если выражение  $M^1\&M^2\&M^3$  тождественно выражению  $\diamond q$ , то  $\diamond(M^1\&M^2\&M^3)$  тождественно  $\diamond\diamond q$ . Однако, как было отмечено, мы хотим понять как возможную саму возможность  $\diamond$  как *таковую* и тем самым отсеять наметившуюся здесь дурную бесконечность. Это значит, что *возможность* возможности  $\diamond$  сама уже не должна пониматься как  $\diamond$ . Эта возможность есть уже не что иное, как *можествование* ( $\triangleright$ ). Ясно, однако, что имманентные формы абсолютного духа *могут* стать потенциями отнюдь *не в силу собственного можествования*. Именно абсолютный дух может (*vermag*), если захочет, посмотреть на свои формы не только как на имманентные определения своей самосоотнесенной вечной действительности, но и усмотреть, увидеть (*erblicken, ersehen*) их в качестве потенций инобытия, придав им тем самым транзитивную метафизическую интенциональность, т. е. смысловую направленность на это инобытие, которое тем самым как бы «впервые» и становится возможным. Это – особый акт сознания абсолютного духа, который он властен совершить. Этим актом ( $\Gamma$ ) он и превращает их в потенции, *если* он его совершает. Все это пока что относится к первой метафизической позиции. Однако, как я уже отмечал, и сам переход ко второй метафизической позиции, если абсолютный дух решит его совершить, опять-таки не может быть реализован силой собственного можествования форм абсолютного духа. Здесь мы снова должны говорить об особом волевом акте, исходящем от абсолютного духа как такового ( $\aleph$ ) и трансцендентном по отношению к его формам. Поэтому если в позиции I первая форма абсолютного духа есть чистая воля, вторая – чистое воление, а третья – дух как чистая воля, не утрачивающая себя в акте самосоотнесенного воления, то можно сказать, что в изначальном акте обращения своих форм в инобытие абсолютный дух выступает как сверхваля, сверхволение

и сверхдух. Ни первая, ни вторая, ни третья форма, ни все они вместе взятые не могут быть той силой, которая могла бы подвергнуть их «отрицанию» и как бы «вывернуть наизнанку». Поэтому как в акте «усмотрения» возможности, так и в акте действительного полагания второй позиции абсолютный дух манифестирует себя в качестве реальности, имеющей более высокий метафизический статус, чем его формы.

Итак, *во-первых*, абсолютный дух должен быть осмыслен как реальность, *свободная* по отношению к своим формам. Шеллинг и сам, как было показано в моей первой книге, говорит о том, что абсолютный дух *не привязан* к ним. Это, собственно, и значит, что он есть нечто большее, чем само триединство. *Во-вторых*, именно из этого большего проистекает его свобода творить мир. В самом деле. Сказать вместе с Шеллингом, что *эта* свобода абсолютно-го духа обусловлена его имманентной второй формой, значило бы лишь затемнять суть дела. Ведь, как мы знаем, вторая форма есть у Шеллинга лишь та сила, которая – в случае творения – как бы гарантирует абсолютному духу то, что дело не «зависнет» ни на позиции II, ни на мировом процессе (...← II), а окажется завершенным в позиции III. Однако ни акт усмотрения абсолютным духом возможности творения (тождественный сотворению самой этой возможности), ни сам акт творения как таковой не может быть реализован ни какой-либо одной формой абсолютного духа, ни даже ими всеми вместе взятыми. Ведь ясно же, что этот акт не может быть совершен ни силой первой формы, ибо ее бытие в потенциальности изначально обеспечивается второй формой как бесконечной силой покоя, благодаря которой первая форма может оставаться чистой волей, ни силой второй формы, ибо он, этот акт, совершается абсолютным духом как бы *вопреки* силе второй формы, ни тем более силой третьей формы, внутривожественное бытие которой в результате полагания второй позиции также оказывается, по Шеллингу, в подвешенном состоянии. Иначе говоря, хотя в акте творения абсолютный дух и использует свои формы в качестве средства, однако сам этот акт как таковой он совершает не силой этих форм, а как бы вопреки им. Это как раз и значит, что для того, чтобы быть поистине Могущим быть, абсолютный дух должен быть не просто триединым, а чем-то большим. *В-третьих*, надо понять, как мыслить это большее. Шеллинг прав в том, что

абсолютный дух не может быть мыслим как нечто *четвертое*, ибо его непривязанность к своим формам сама уже не есть некая форма, ибо она должна мыслиться как абсолютная, т. е. носящая актуально бесконечный и тем самым всеобъемлющий характер, а значит – как непривязанность к каким бы то ни было формам в принципе. Нет ни одной такой формы, к которой абсолютный дух был бы привязан. Только такое понимание позволяет нам избежать той дурной бесконечности, в которой мы увязли бы, если бы попытались «загнать» абсолютный дух в какую-то четвертую форму. Ведь тогда нам пришлось бы, спасая его свободу, переводить его из четвертой формы в пятую и т. д. Кроме того, абсолютную трансцендентность совершенного духа по отношению к его формам мы не можем мыслить в том же ключе, что и его трансцендентность по отношению к возможному «будущему» бытию, т. е. творению. В противном случае нам пришлось бы утверждать, что абсолютный дух выступает по отношению к своим формам – опять-таки как Могущий быть. Но мы уже знаем, что для того, чтобы быть *таким* Могущим быть, абсолютный дух уже – непредмыслимым образом – в своей вечной действительности должен быть триединым. Это было бы уже некое триединство второго порядка. Тогда пришлось бы утверждать трансцендентность абсолютного духа также и по отношению к этому триединству, опять-таки впадая в дурную бесконечность. Нам же нужно осмыслить его трансцендентность по отношению к триединству любого порядка, а значит – к триединству как таковому. Именно из глубины этой актуально бесконечной трансцендентности абсолютный дух черпает ту силу, благодаря которой он действительно может (*vermag*) сотворить мир. Сюда же на самом деле относится и вопрос о том, чьей силой определяется *направленность* мирового процесса, т. е. движение от второй позиции к третьей. Может ли эта направленность определяться *только* силой второй формы? или силой только третьей формы? или силой второй и третьей форм вместе? или притягивающей силой Троицы, реализованной в третьей позиции, которая, как было показано в первой книге, сама укоренена в вечности? А может быть, эта направленность все же определяется волей безусловно абсолютного духа как такового? Думаю, именно последнее имеет в виду Шеллинг, когда в «Изложении...» утверждает, что Бог есть та сила, которая обеспечивает «перевес» субъективного

начала над объективным (см. напр. SW<sub>1</sub>, Bd. 10, S. 255). В самом деле. Как я уже говорил, с формальной точки зрения экстремальная позиция II в принципе полностью зеркально симметрична по отношению к позиции I. Это значит, что в позиции II формы абсолютного духа *сами по себе* должны были бы находиться в таком же равновесии, в каком они находились в позиции I. (Именно в силу этого равновесия также и третья форма абсолютного духа имеет в рамках позиции II свое собственное наличное бытие, зеркально противоположное ее наличному бытию в позиции I.) Поэтому-то движение (III ← II) еще не полагается «автоматически» вместе с позицией II. Вряд ли можно считать достаточным объяснением констатируемого Шеллингом «эмпирического факта» этого движения указание на то, что в позиции II формы абсолютного духа не находятся на своих «естественных местах» и, соответственно, стремятся на эти места вернуться. Форма I(II) сама по себе во всяком случае не стремится к позиции III. Наоборот, она этому движению «сопротивляется». Можно было бы, конечно, сказать, что это ее сопротивление как бы внутренне надломлено именно в силу «неестественности» позиции II, которая поэтому и полагается абсолютным духом «сверхъестественным образом». Это могло бы быть аргументом в пользу *несимметричности* позиций II и III. Однако на самом деле вторая позиция в случае творения так же уходит в метафизическое прошлое (переход II → III → IV), как и первая (переход I → II → III). Поскольку Шеллинг настаивает на вечности акта творения, то вечными остаются лишь позиции III и IV, уже *абсолютно* симметричные<sup>93</sup>. Поэтому как движение III → IV, так и противоположное ему движение III ← IV могут иметь свой источник лишь в транспостасной воле безусловно абсолютного духа как такового. ◀

## 2. О понятии «вечной теогонии»

В «философии откровения» под «вечной теогонией» Шеллинг понимает диалектику форм абсолютного духа, выражающую его триединую структуру в парадоксальном сочетании с тезисом о его

<sup>93</sup> О соотношении метафизических позиций III и IV см.: *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 177–183.

непривязанности к этим формам, – диалектику, реализующуюся независимо от действительного полагания каких бы то ни было метафизических позиций и, следовательно, имеющую место уже в позиции I, т. е. «до» полагания позиций II, III и IV, и в месте с тем сохраняющую свою силу также и «после» этого полагания.

В пятнадцатой лекции Шеллинг называет «вечной теогонией» тот «actus purissimus<sup>94</sup> божественного бытия», который он отличает от «акта божественного бытия», опосредованного *процессом* прохождения через действительное инобытие (SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 322). Здесь прежде всего важно отметить, что в обоих случаях речь идет не просто о бытии, а о некоем *акте* бытия. Во втором случае имеется в виду то, что абсолютный дух актом полагания ситуации (III ← II), – если он решает его совершить, – свободно полагает свое собственное божественное бытие в качестве Троицы. С первым случаем дело обстоит сложнее. Вопрос состоит в том, о каких степенях свободы абсолютного духа можно в шеллинговском контексте говорить применительно к сфере «вечной теогонии». Ведь «порождение Бога», на которое Шеллинг фактически намекает, употребляя слово «теогония», во всяком случае означает акт полагания Бога, совершаемый самим же Богом. Однако Шеллинг настаивает на том, что акт рождения Сына в собственном смысле слова во всяком случае не может относиться к сфере «вечной теогонии», ибо он реализуется как раз полаганием второй метафизической позиции (см. напр. SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 322ff.)<sup>95</sup>. Спрашивается поэтому, можно ли именно в контексте «вечной теогонии» говорить, во-первых, о самополагании, во-вторых, о полагании свободном, т. е. о творении в собственном смысле слова, и, в-третьих, о свободном полагании – творении – самого себя. Если нет, то окажется, что и ни о какой свободе абсолютного духа в этой сфере не может быть и речи. Что касается Сына, то в первой метафизической позиции Он, как говорит Шеллинг, *во-первых*, «еще не будучи положен как потенция», пребывает погруженным в упомянутый «чистейший акт божественной жизни», а *во-вторых*, абсолютный дух особым

<sup>94</sup> *Actus purissimus* (лат.) – «чистейший акт», отождествляемый Шеллингом с той абсолютной действительностью совершенного духа, которой в принципе не может предшествовать никакая возможность.

<sup>95</sup> Об этом, а также о шеллинговской дистинкции «порождения» и «творения» и его «решении» проблемы «тварности» Сына см.: *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 111–117.

актом своего сознания, совечным этому *actus purissimus*, *познает* Его как Сына и, соответственно, самого себя как его Отца, так что в силу этого совершаемого – в рамках первой позиции – метафизически вторичного акта вторая форма абсолютного духа (2(I)) **высвечивается** в качестве Сына, которого абсолютный дух может породить, т. е. предстает как  $M^2$  (*ibid.*, S. 329). Нетрудно видеть, что этот особый акт сознания абсолютного духа есть тот самый акт усмотрения им возможности полагания второй метафизической позиции, который был подробно проанализирован выше. Если в духе «Изложения...» допустить, что это, во-первых, есть акт свободный и, во-вторых, – такой, которым непосредственно творится сама же усматриваемая возможность полагания второй позиции, то тогда – и только тогда – можно будет сказать, что абсолютный дух этим актом творит такой облик своей второй формы, в котором она хотя еще и не есть действительный Сын, но все же обретает его черты, созерцаемые абсолютным духом уже в рамках первой позиции.

Принципиально важным аспектом понятия «порождения» как теогонического акта является следующее высказанное Шеллингом уже в «Философии искусства» (§ 36) соображение: «Порождение есть единственный вид зависимости, при котором зависимое вместе с тем остается в себе абсолютным» (SW<sub>1</sub>, Bd. 5, S. 405). Шеллинг здесь указывает на то, что именно поэтому мифологическое сознание представляет себе отношение между богами как порождение одних другими, а в конечном счете – всех их одним верховным богом. Порожденные боги, коль скоро они именно боги, даже в своем *особенном* обличе представляются как реальности «абсолютные». Последующее «разъяснение» гласит:

«Порождения богов друг из друга опять-таки представляют собой символический образ того, каким способом находятся друг в друге идеи и как они друг из друга происходят. Например, абсолютная идея, или бог, охватывает собой все идеи, и поскольку они как охватываемые им все же мыслятся вместе с тем как сами по себе абсолютные, они рождаются из него, поэтому Юпитер [выступает как] отец богов и людей, и даже уже рожденные существа порождаются им заново, так как лишь с него начинается течение мира, и все должно быть *в нем*, для того чтобы быть в мире» (*ibid.*).

С точки зрения «философии откровения» в данном фрагменте надо обратить внимание прежде всего на следующее. Во-первых, Шеллинг здесь описывает порождение не как свободное полага-

ние, а как некую *логическую эманацию*, как проистечение определенных логико-метафизических реальностей из природы абсолютного понятия, а не из свободы абсолютного духа<sup>96</sup>. Во-вторых, такое описание в определенном смысле сохраняет свою силу и в контексте «философии откровения», коль скоро Шеллингу так и не удастся осмыслить соотношение абсолютного духа со своими имманентными формами принципиально иным образом, а именно – как свободное полагание. В самом деле, в «философии откровения» – да и вообще где бы то ни было – Шеллинг практически не обсуждает вопрос о том, можно ли как-то помыслить ситуацию  $X \supset 1\&2\&3$ , не говоря уже о ситуации  $X \supset X$ . Более того, та «вечность», которую Шеллинг имеет в виду, говоря о «вечной теогонии», уже сама по себе в его понимании такова, что в ее рамках никакое свободное полагание вообще не может быть мыслимо. К этой теме Шеллинг возвращается и в двадцать восьмой лекции по «философии откровения», настаивая на том, что в этой «вечности» как таковой нет никакого пространства для действительно свободного акта порождения Сына, если только мы не удовольствуемся тем, чтобы мыслить это порождение как чисто *логическое* отношение, ибо, по Шеллингу, только логическое нашло бы для себя пространство в тесноте *этой* вечности. Поэтому Шеллинг говорит:

«Вечным образом следует из некоторой сущности лишь то, что вытекает из ее понятия, т. е. следует из нее логически, подобно тому как утверждение о том, что сумма трех углов треугольника равна двум прямым, лишь вечным, т. е. логическим, образом, без всякого *события* следует из понятия треугольника. Если бы мы, таким образом, захотели говорить о рождении Сына в этом смысле, то нам пришлось бы утверждать, что Сын следует из Отца именно таким логическим образом, [так что] Сын представлял бы собою лишь некую чисто **логическую эманацию** Отца» (SW<sub>2</sub>, Bd. 4, S. 107).

Итак, действительное «порождение» Сына Шеллинг мыслит только как совершаемый абсолютным духом акт перемещения своей второй формы во вторую метафизическую позицию. Этим актом абсолютный дух выходит за пределы «вечной теогонии», полагая начало мировому теогоническому процессу, завершающе-

<sup>96</sup> В работе «Философия и религия» (1804) Шеллинг в аналогичном ключе говорит о «трансцендентальной» теогонии (SW<sub>1</sub>, Bd. 6, S. 35).

муся достижением действительного бытия Троицы. Однако можем ли мы сказать, что здесь *максимально адекватным образом* реализуется тот фактически намеченный самим же Шеллингом момент понятия порождения, согласно которому «порождаемое» должно мыслиться не просто как реальность, «абсолютная» в некоем опять-таки относительном смысле (ведь ясно же, что в мифологическом представлении, скажем, «боги», порождаемые Юпитером, не равны ему по метафизическому статусу), а как **реальность, абсолютная в самом строгом смысле, т. е. не «менее» абсолютная, чем тот субъект, который ее «порождает»?** Очевидно, что нет. Ведь мы уже видели, что абсолютный дух как таковой не может быть сведен даже к Троице. В соответствии с обозначенной в «философии откровения» иерархией бытия даже Троица не достигает метафизического уровня абсолютного духа как такового. Абсолютный дух в концепции Шеллинга есть Тот, Кто может творить даже саму Троицу, однако он властен быть этим творцом не в силу того, что он в себе самом есть Троица (ведь в первой позиции Троицы, как мы знаем, вообще нет), и не в силу своего имманентного триединства, имеющего место уже в первой позиции, а в силу той самой своей «непривязанности» даже к этому триединству, о которой Шеллинг говорит, в частности, в двенадцатой лекции по «философии откровения» (SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 256). Поэтому даже если в соответствии с обсуждаемой сутью дела, хотя и вопреки традиционному теологическому словоупотреблению, сказать, что абсолютный дух, «порождая» Сына, не только, во-первых, свободно полагает трансцендентное миру начало творения мира (позицию II), во-вторых, творит мир и, в третьих, в конечном счете творит и самого себя как Троицу, то все же абсолютный дух тем самым еще не будет осмыслен как творец самого себя в своей собственной действительности. Иначе говоря, здесь получалось бы, что абсолютный дух не может сотворить реальность, имеющую такой же высокий метафизический статус, как и он сам. Это значило бы, что здесь опять-таки всплывает момент *эманации*, т. е. движение «сверху вниз» *без рефлексии в себя*. Однако, как я попытался показать выше (в частности, в разделе, посвященном соотношению концепций Гегеля и Шеллинга с ноологией Аристотеля), действительность совершенного духа и в контексте основных интуиций «философии откровения» мыслима лишь как абсолютная самосо-

отнесенность, как изливающейся сам в себя «свет бытия», который именно в силу этой рефлексии в себя есть та самая высшая сверхбытийственная реальность, которая одна только и может быть источником, или «солнцем», всякого бытия, а точнее – источником совокупности всей реальности, включая... сам же этот источник как таковой. Эта самоотнесенность должна быть понята не только в *логико-метафизическом* аспекте, на который намекает и сам Шеллинг, указывая на то, что понятие о Боге должно быть свободно от транзитивной смысловой интенциональности, и даже не как «повернутый на себя» *действительно совершаемый* свободный акт творящего Субъекта, т. е. действительное самополагание ( $X \Rightarrow X$ ), результатом которого был бы абсолютный дух как метафизический факт ( $\odot X$ ), а как *свобода* абсолютного духа полагать самого себя в качестве абсолютного духа ( $X \succ X$ ), причем именно это самоотнесенное можествование должно быть осмыслено как условие возможности можествования, направленного на что бы то ни было иное.

### 3. Шеллинговская «другая дедукция принципов позитивной философии»

Попытка выстроить эту «другую дедукцию» (далее –  $D_2$ ; основная дедукция, соответственно, будет обозначена как  $D_1$ ) относится к 1841 – 1842 гг. и практически остается без дальнейшего развития. Попробуем выяснить, почему.

Можно ли сказать вместе с Шеллингом, что здесь он, «дедуцируя» три уже известных нам «принципа бытия», а именно – три формы абсолютного духа, пытается сразу начать с «наивысшего»? Начинает ли он с той самой абсолютной *действительности*, в качестве которой абсолютный дух предстал перед нами раньше в результате «гипотетически-негативного» изложения<sup>97</sup>, непосредственно предшествующего изложению «позитивному»? Отнюдь нет. Трудность здесь в следующем. Именно потому, что «позитивное» изложение в данном случае ничем не подготовлено, – мы пока еще не знаем, что же за реальность обладает этой абсолютной действительностью. Поэтому Шеллинг начинает просто с не-

<sup>97</sup> См.: *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 17–60.

коего «безусловно существующего», «что» („das Was“) которого нам только еще предстоит раскрыть. Более того, нам еще только предстоит выяснить, говорит Шеллинг, удалось ли нам на самом деле вместе с «непредмыслимым» бытием ухватить искомую, а именно – абсолютную, реальность. В дальнейшем выясняется, что «сразу» с наивысшего Шеллингу все же не удастся начать и здесь.

Так же, как и в основной дедукции, Шеллинг рассматривает абсолютное первоначало как такую *действительность, которой не предшествует никакая возможность*. Но если в  $D_1$  мы подходим к этой действительности уже подготовленными предшествующим изложением и реализованным на его определенном этапе «обращением перспективы рассмотрения», благодаря которому «результат» выступает как подлинное первоначало, «что» которого нам уже некоторым образом известно, то здесь мы имеем дело пока лишь с неким «х», о котором мы можем сказать только то, что его действительность, как утверждает Шеллинг, *предшествует всякому мышлению*. Здесь, таким образом, опять-таки речь идет о некоем «непредмыслимом» бытии.

В  $D_1$  Шеллинг употребляет выражения «непредмыслимое бытие», «непредмыслимым образом» и т. п. не только применительно к действительности самого Бога как абсолютного духа. О «непредмыслимости» он говорит также, имея в виду ту гипотетическую ситуацию, в которой оказывалось бы *могущее быть* (первая форма абсолютного духа, в-себе-сущий дух), **если бы** не было той силы (вторая форма абсолютного духа, *чисто сущее*, для-себя-сущий дух), с помощью которой оно могло бы удерживаться в своей потенциальности. В таком случае это могущее быть сразу «непредмыслимым образом» оказалось бы, как мы знаем, уже утратившим себя и излившимся в свою противоположность, в экзистенцию. Оно всегда *уже* было бы своей противоположностью, а именно – «слепо» сущим, для которого его бытие есть данность, а не результат его свободного полагания, основанного на выборе – «быть или не быть». В данном контексте бытие, опережающее свою возможность, есть для Шеллинга бытие не свободное и потому – не истинное и уж тем более не абсолютное. Иными словами: *«непредмыслимым образом» сущее во втором смысле – это определение, которое не может быть применимо ни к какой-либо из форм абсолютного духа, ни – в соответствии с работающей здесь исходной*

смыслообразующей интуицией Шеллинга – к действительности абсолютного духа как такового. Проводится ли такое различие в  $D_2$ ? Посмотрим.

► В  $D_2$  Шеллинг заявляет о том, что «непредмыслимое бытие» допускает свою противоположность, можествование быть. Однако на данном этапе рассуждения никакой логико-метафизической разницы между этим бытием и спинозовской субстанцией фактически нет. Но ведь мы знаем, что, согласно самому же Шеллингу, спинозовская субстанция сама по себе как раз своей противоположности не допускает. «Не допускает», разумеется, отнюдь не в том особом – обсуждаемом Шеллингом чуть ниже – смысле, что она в состоянии своей собственной силой *свободно* удерживать себя от перехода в противоположность. Ведь она сама – это всего лишь немощное, не владеющее собой бытие, и именно поэтому она просто не может уйти из себя самой, или уйти от самой себя в потенциальность. Потенциальность – это то, что здесь безвозвратно утеряно. ◀

В «непредмыслимом» бытии, говорит далее Шеллинг в  $D_2$ , акт предшествует всякой *потенции*.

► Иными словами, здесь бытие (в  $D_1$  бытие есть воление) предшествует возможности бытия (в  $D_1$  возможность бытия есть воля). Как мы должны мыслить этот акт? Тот ли это «чистейший акт» (*actus purissimus*), о котором говорит Шеллинг в  $D_1$ , имея в виду абсолютную действительность совершенного духа? Пока что обсуждаемое в  $D_2$  «непредмыслимое» бытие выглядит иначе, а именно – как некое «изначальное» воление, причем – в соответствии с логикой, описанной Шеллингом в  $D_1$  применительно к спинозовской субстанции, – это как раз и было бы воление слепое, несвободное, воление как занятие, за которым волящее себя всегда как бы уже застаёт и от которого оно «изначально» никак не дистанцировано. Точнее говоря, мы вообще пока еще не видим никакого волящего, т. е. сущего, или воли, ибо здесь получалось бы, что воля в данном случае всегда уже «непредмыслимым образом» полностью утратила себя, растворилась в акте воления. Причем опять-таки это не то воление, которым в  $D_1$  характеризуется, скажем, чисто сущее как вторая форма абсолютного духа, ибо это последнее направлено на могущее быть (первая форма) и является той позитивной силой, благодаря которой могущее быть фиксируется в своей потен-

циальности, тогда как в  $D_2$  предмет «непредмыслимого» воления остается вне поля нашего зрения именно потому, что мы как раз с этого воления начинаем и кроме него не имеем перед нашим умственным взором никакого иного содержания, кроме самого этого воления. Но можно ли сказать здесь, что это – воление самого себя? Опять же нет, ибо это – некое «прямое», идущее «по прямой» („geradeaus“), лишенное обращенности на себя (возвращенности в себя, рефлексии в себя) воление ( $SW_2$ , Bd. 4, S. 347).

Сущее, обладающее только таким бытием, само было бы тем, что существует без своего собственного воления (*ibid.*). Его собственное бытие не было бы предметом его воления, а было бы для него лишь некой изначальной данностью, а точнее – предданностью.

В контексте  $D_1$  такое не рефлексированное в себя воление было бы возможно лишь в том случае, если бы также существовало нечто иное, на что это воление могло бы быть направлено. В  $D_1$  это – могущее быть (= могущее волить, чистая воля). По  $D_1$  чисто сущее (чисто волящее) может быть таковым только как направленное на могущее быть как на предмет своего воления. Иначе ему пришлось бы волить только самого себя. ◀

В  $D_2$  Шеллинг вводит важное различие между необходимостью слепой, т. е. случайной, не являющейся результатом свободного выбора и полагания (воления) и потому не исключающей своей противоположности, и необходимостью, являющейся таковым результатом. Эту последнюю Шеллинг называет необходимостью *необходимой*, ибо она не только является свободно положенным метафизическим фактом, но как бы охраняется положившим ее субъектом, обладающим властью удержать ее от перехода в противоположность.

Осмысливая метафизический статус такого субъекта, Шеллинг вводит понятие того, что «существует независимо от действительного существования» (*ibid.*, S. 339 и далее). Этого субъекта Шеллинг называет также «подлинной самостью» („das eigentliche Selbst“ – *ibid.*, S. 348), а также *необходимым, или сущностным, образом* необходимо сущим (*ibid.*, S. 339 ff.), или «самим необходимо сущим» („das notwendig Existierende selbst“ – *ibid.*, S. 346 ff.). Это понятие он противопоставляет понятию того, чье «необходимое» существование есть лишь голый акт („das bloß actu notwendig Existierende“ – *ibid.*, S. 338). Заметим, что такой голый акт можно

было бы также назвать и голым *фактом*, т. е. в данном случае таким фактом, который не является результатом свободного полагания и чье «необходимое» бытие в этом смысле есть бытие «слепое», а значит – опять-таки всего лишь «случайное». Фактическое бытие абсолютной самости ( $\aleph$ ) должно быть, таким образом, не только осмыслено как «необходимое» в смысле его неизбывной бесконечности ( $\square \aleph$ ), но в то же время сама эта необходимость должна быть представлена не как голая данность ( $\bigcirc \square \aleph$ ), а как свободный волевой акт-факт ( $\odot \square \aleph$ ). При этом, однако, *сверхбытие* абсолютной самости, независимое от ее фактического бытия, Шеллинг в  $D_2$  обозначает как бытие, необходимость которого вытекает из «природы» этой самости (ibid., S. 344, 347, 348). Поэтому абсолютную самость Шеллинг называет здесь также «необходимой природой» („natura necessaria“ – ibid., S. 339, 340, 344). Однако с точки зрения зрелой концепции позитивной философии такое обозначение нельзя признать корректным, ибо в контексте последней все то, что определяется «природой» некой реальности, есть то, по отношению к чему эта реальность как раз не свободна. Поэтому никакое нанизывание друг на друга определений необходимости, имеющее место в понятии «необходимо необходимо сущего», не может приблизить нас к искомой сути дела, а именно – к понятию свободной причины. Далее.

От *какого* же действительного существования не зависит субъект, о котором здесь идет речь? Быть может, от того, которое в  $D_2$  описывается как «непредмыслимое бытие»? Но такое бытие отнюдь не есть та – опять-таки непредмыслимая – действительность, коей характеризуется абсолютный дух в  $D_1$ . *Действительность абсолютного духа есть действительность не чисто сущего (это, как мы уже знаем, есть лишь вторая форма абсолютного духа), а действительность сверхсущего*, свободно соотносящегося не только с чистым бытием (а точнее – с собой как чисто сущим), но также с можествованием бытия (точнее – с собой как могущим быть) и даже с самосоотнесенным можествованием бытия (точнее – с собой как у себя сущим). Именно эта действительность есть для Шеллинга то, что не утрачивается абсолютным духом даже при полагании им обращения своих форм. Попыток осмыслить «независимость» совершенного духа по отношению к самой этой его абсолютной действительности Шеллинг в  $D_1$  не делает. Может быть, в  $D_2$  речь идет именно о ней? Отнюдь нет. Но пока что

мы во всяком случае должны помнить о том, что действительность абсолютного духа как Сверхсущего не есть действительность чисто сущего как его формы. Идем дальше. Действительность чисто сущего, локализованного в первой метафизической позиции, о которой на самом деле пока что идет речь в  $D_2$ , не есть и псевдодействительность того обсуждаемого здесь слепо сущего, которое в логико-метафизическом плане было бы тождественно Спинозовской субстанции, коей вообще, как мы знаем, нет места в описываемой Шеллингом структуре универсума. Если же под «действительным существованием» сразу понимать действительность, полагаемую актом творения, предполагающим установление второй метафизической позиции, то проблема «независимости» абсолютного духа как по отношению к своей собственной вечной действительности, так и по отношению к своим имманентным формам вообще остается в стороне. Такую подмену Шеллинг фактически и осуществляет в  $D_2$ . В самом деле.

Не задерживаясь на рассмотрении диалектики непредмыслимой действительности и можествования, Шеллинг утверждает об искомой абсолютной реальности следующее: она есть, во-первых, непредмыслимым образом сущее, во-вторых, могущее быть «*иным*» и, в-третьих, то, что как дух «парит» между двумя первыми определениями. При этом он как бы забывает о том, что фактически понятие могущего быть поначалу было введено им именно по отношению к первому определению, а не по отношению к некому *иному*. Поэтому в контексте подробно проанализированного выше «Изложения философского эмпиризма» следовало бы заметить, что в  $D_2$  Шеллинг уже на этом этапе рассуждения фактически отказывается от попытки построить свободное от соотносительности с иным и тем самым самодостаточное – абсолютное – понятие абсолюта, которое могло бы стать его символическим смысловым образом.

Что касается дальнейших рассуждений о «Сверхсуществующем» („das Überexistierende“ – напр. S. 340), или «Сверхсущем» („das Überseiende“ – напр. S. 350), которое, по Шеллингу, не утрачивает себя, если оно решается положить некое иное, отличное от своего собственного, бытие, то спрашивается, что же именно не утрачивает здесь Сверхсущее? В  $D_2$  Шеллинг заявляет о том, что оно не утрачивает своего «непредмыслимого бытия». Если, как это делается в  $D_2$ , отождествлять это бытие с тем чистым актом, ко-

торому в  $D_1$  фактически соответствует вторая форма абсолютного духа, то путаницы не избежать. Ведь на самом деле здесь следовало бы иметь в виду *сверхбытийственную реальность абсолютного духа*. Только она может выступать как такая его действительность, которая метафизически дистанцирована от его вечных имманентных форм и которую он не утрачивает и в том случае, если решает сотворить иное бытие. Свое же чистое бытие, которым его вторая форма является в первой позиции, абсолютный дух во второй позиции как раз утрачивает, ибо *это* его бытие оказывается обращенным в свою противоположность, в чистую волю, которая по отношению к чистому бытию оказывается тождественной ничто. Поэтому когда Шеллинг в  $D_2$  говорит об абсолютной самости как о такой реальности, которая может существовать, возвышаясь над актом своего действительного существования („was über den bloßen actus des Existierens hinausgeht, was über diesen hinaus sein kann“ – *ibid.*, S. 339), и при этом утверждает, что *такое* возвышение есть возвышение абсолютной самости над *собой* (она есть «то, что может возвышаться над *собой*, над своим непредмыслимым бытием» – „das über *sich*, über sein unvordenkliches Sein, hinaus Seinkönnende“ – *ibid.*, S. 347), то мы фактически имеем дело с подменой понятий, ибо здесь вместо безусловной, абсолютной сверхбытийственной реальности совершенного духа речь идет всего лишь о его сверхбытии по отношению к чистому акту бытия. Таковым актом являются 2(I) и 1(II). Но даже «возвышение» абсолютного духа над 2(I) еще не есть его «возвышение» над самим собой как *таковым*. Кроме того, если абсолютный дух есть Тот, Кто «может быть другим», т. е. – в контексте  $D_2$  – Тот, Кто может обратить свое чистое бытие, имеющее место в позиции I, в противоположность (позиция II), то это должно по крайней мере значить, что абсолютный дух уже в рамках первой позиции должен быть осмыслен как Тот, кто выступает по отношению к своему чистому бытию как Сверхсущий. Ведь не *своей* же *собственной* силой это чистое бытие может обратиться в свою противоположность! В этом смысле в  $D_1$  Шеллинг более последователен, когда он, имея в виду именно относительный аспект сверхбытия абсолютного духа, при описании первой позиции рассуждает о первой форме как о «чисто сущностно сущем» (das rein Wesende), противопоставляя ее второй форме как «чисто бытийственно сущему» (das rein

Seiende)<sup>98</sup>. Тогда становится уже вполне очевидным то, что сверхбытие первой формы отнюдь не тождественно сверхбытийственной реальности абсолютного духа как такового, а является лишь ущербным логико-метафизическим символом последней. Первая форма как таковая опять-таки не есть та сила, коей вторая форма может быть переведена в инобытие. При этом как бы мы ни рассуждали вслед за Шеллингом о «бесконечности» форм абсолютного духа, все же приходится признать, что бесконечность эта не абсолютна, ибо всегда остается в силе то, что одна форма *не есть* другая, что первая и вторая формы *противоположны* друг другу, а значит – в определенном смысле *ограничивают* друг друга. Чисто сущностно сущее, или «сущность» (*das Wesen*), есть поэтому то, что метафизически локализовано *за пределами* чисто бытийственно сущего. Однако, согласно  $D_1$ , **граница бытия, тождественная его отрицанию, уже есть не что иное, как можествование (*das Können*)**<sup>99</sup>. Так вот, отклоняясь от рассуждений Шеллинга как в  $D_2$ , так и в  $D_1$ , я утверждаю: даже если вместе с Шеллингом абстрагироваться от проблемы абсолютно самосоотнесенного можествования, с которой мы необходимо сталкиваемся, рассуждая о господстве абсолютного духа над всяким, в том числе и собственным, бытием, не исключая и его сущностного бытия, – то даже на более низком уровне умозрения, а именно в рамках противопоставления двух его первых форм, следует констатировать, что как раз в контексте  $D_2$  получается так, что можествование, фиксируемое в первой форме, прежде всего должно быть осмыслено не как «транзитивное», т. е. соотносящееся с «будущим бытием» второй позиции, а как «имманентное», т. е. соотносящееся с чистым бытием первой позиции. Это значит, что абсолютный дух как Могущий быть должен быть понят не просто как Тот, Кто может перевести свою первую форму в чистое бытие второй позиции, а прежде всего как Тот, Кто каким-то образом господствует над своей второй формой уже в рамках первой позиции. На этом пути мы в конечном счете пришли бы к пониманию того, что все формы абсолютного духа как таковые должны мыслиться лишь как результат свободного полагания.

<sup>98</sup> SW<sub>2</sub>. Bd. 3. S. 211–212. См. об этом также: *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 33.

<sup>99</sup> SW<sub>2</sub>. Bd. 3. S. 225–226.

► В  $D_1$  власть абсолютного духа над могущим быть, т. е. над своей первой формой, состоит, во-первых, в том, что он силой чисто сущего может удерживать могущее быть в состоянии потенциальности. Это – его *имманентная* по отношению к своим формам власть. В этом смысле могущее быть как первая форма *предполагает* чисто сущее как вторую форму<sup>100</sup>. Во-вторых, абсолютный дух может перевести «могущее быть» в состояние актуальное. Это значит, что он может нарушить «изначальное» равновесие своих форм, как бы преодолевая силу «чистого бытия» и вытесняя его из актуального состояния в потенциальное. Эта власть проистекает из глубины абсолютного духа, *трансцендентной* по отношению к его формам. Именно поэтому, говоря о могущем быть, следует различать два следующих принципиальных момента, которые в  $D_2$  не дифференцированы. Первая форма *может* быть из состояния  $I(I)$  переведена в состояние  $I(II)$ . **Такая возможность для нее существует.** Это значит лишь следующее:  $\diamond I(II)$ . Однако, как мы уже знаем, сама эта возможность существует лишь постольку, поскольку ее усматривает абсолютный дух:  $(\aleph \Rightarrow \Gamma) = (\aleph \Rightarrow \diamond I(II))$ . По отношению к возможному состоянию  $I(II)$  **первая форма, рассматриваемая в состоянии  $I(I)$ , выглядит** как могущее быть в смысле  $M^1$ . Однако не она есть подлинный *субъект* этого можествования, ибо не она обладает властью перевести себя в это состояние, а только сам абсолютный дух как таковой. Это он на самом деле есть Могущий быть (в данном случае – быть иным). Можествование как *сила к бытию* ( $\triangleright$ ) есть определение не возможного ( $\diamond$ ) «будущего» бытия, а определение Того, для Кого оно возможно как результат свободного полагания:  $\aleph \triangleright I(II)$ . ◀

В негативно-гипотетической части изложения в  $D_1$  Шеллинг указывает на то, что *по отношению к «будущему» бытию* могущее быть может сохранять свою изначальную природу только потому, что абсолютный дух уже – опять-таки с точки зрения метафизического порядка вещей – в себе самом есть чисто сущее. Здесь можествование изначальное представлено как транзитивное, т. е. относящееся к инобытию. Однако в  $D_2$  рассуждение начинается не с

<sup>100</sup> Поэтому можно сказать, что в  $D_1$  вторая форма ближе к искомой абсолютно изначальной метафизической реальности, так что *в этом отношении* Шеллинг вполне последователен, фактически представляя в  $D_2$  чистое бытие не как вторую, а как первую форму.

того, как абсолютный дух относится к возможности иного бытия, отличного от бытия его собственного, вечного и изначального, а с анализа чистого бытия и чистого можествования как таковых. Уже поэтому получается, что в  $D_2$  чистое можествование изначально может соотноситься не с инобытием, ибо о нем изначально нет и речи, а только с чистым бытием, т. е. с чистым актом. В соответствии с той логикой, которой придерживается Шеллинг как в  $D_1$ , так и в  $D_2$ , это соотношение должно было бы выглядеть только так: *абсолютный дух может быть чисто суцим*. Именно и только так. Абсолютный дух «может» не только свое «будущее» инобытие, но и – прежде всего – то самое свое собственное чистое бытие, которое в начале изложения в  $D_2$  названо изначальным и «непредмыслимым». Это значит, что он уже *в рамках первой метафизической позиции* должен быть осмыслен как Тот, Кто может быть чистым актом. Иначе говоря, он должен быть понят как реальность, *изначально* свободная по отношению к своему бытию в качестве чистого акта. При этом используемый Шеллингом в  $D_2$  софизм, состоящий в утверждении, что коль скоро абсолютный дух, будучи чисто суцим, свободен по отношению к своему бытию в качестве могущего быть, а будучи могущим быть – свободен по отношению к своему бытию к качеству чисто сущего, то он якобы уже тем самым свободен по отношению к обеим этим формам, – не выдерживает критики<sup>101</sup>. Это равносильно тому, как если бы я сказал, что если имея левый глаз, я могу видеть без правого, а имея правый – без левого, то значит, я могу видеть и без левого глаза, и без правого, т. е. без обоих глаз.

Уже сам акт усмотрения абсолютным духом возможности сотворения инобытия, говорит Шеллинг, позволяет ему метафизически дистанцироваться от своего изначального вечного бытия. Здесь опять-таки вопрос в том, о дистанцировании *от чего именно* здесь идет речь. Сверхбытие абсолютного духа, которое возвышается даже над его имманентными формами, *одной из которых* на самом деле и является то метафизически якобы абсолютно «первичное бытие» (Ursein), с которого Шеллинг начинает свое рас-

<sup>101</sup> Аналогичный софизм, как мы еще увидим, присутствует и в  $D_1$ , а именно – там, где Шеллинг пытается обосновать возможность обращения потенций, инициируемого «высшей тварью». Там, правда, речь идет о «свободе» по отношению к трем формам. Логика, однако, в обоих случаях та же самая.

суждение в  $D_2$ , в акте творения отнюдь не снимается. Нельзя, пожалуй, даже сказать, что именно это сверхбытие переводится во второй позиции в «подвешенное» состояние. Напротив, именно оно и есть условие самой возможности творения и создания ситуации напряженности между формами абсолютного духа, которая мыслима только в силовом поле единства Сверхсущего с самим собой, не разрываемого даже в экстремальной позиции II. Но это значит, что тем – не самосоотнесенным – актом творения, который описывает Шеллинг, дистанция абсолютного духа по отношению к своему сверхбытию отнюдь не создается. Не создается здесь и его дистанция по отношению к своим формам как таковым. Более того, даже и не они как таковые переводятся в случае полагания позиции II в подвешенное состояние. В это состояние переводится лишь «у-себя-дома-бытие» трех форм абсолютного духа, т. е. «изначальный» модус их пребывания в «обители божественности», между тем как последняя как таковая актом такого творения вообще не затрагивается. Поэтому получается, что *это* творение вовсе не дает абсолютному духу возможности сотворить такое «где» (das Wo), такое метафизическое место, из которого он мог бы занять дистанцию также и по отношению к своему *сверхбытию*, утвердив себя как „der von seinem Übersein hinweg sein Könnende“<sup>102</sup>. Этим местом может быть лишь та уже обсуждавшаяся выше абсолютная бездна *небытия*, из которой абсолютный дух, выступая здесь как абсолютное *ничто*, парадоксальным образом может утверждать свое господство по отношению к совокупности всей реальности, включая и свою собственную сверхбытийственную реальность, а значит – может быть субъектом абсолютного, т. е. самосоотнесенного, творения, где он дает себе возможность в самом сотворенном созерцать именно самого себя как такового. Как раз этот *самосоотнесенный акт творения, тождественный акту самосознания абсолютного духа и, таким образом, абсолютному духу как таковому*, есть условие возможности акта творения несамосоотнесенного, началом которого является полагание второй метафизи-

---

<sup>102</sup> Заключенная в кавычки формулировка принадлежит мне. Она является полемическим заострением той формулировки Шеллинга, где речь идет всего лишь о «том, что может выйти за пределы своего непредмыслимого бытия» („das über *sich*, über sein unvordenkliches Sein, hinaus Seinkönnende“ – SW<sub>2</sub>, Bd. 4, S. 347).

ческой позиции и который имеет, как мы знаем, своим результатом ситуацию III ← II. Полагаемый здесь мировой процесс (←) есть, по Шеллингу, не что иное, как метафизическое место всего тварного бытия, включая *конечный дух*. О том, как в концепциях позднего Шеллинга и Гегеля конечный дух соотносится с духом абсолютным, и пойдет речь в третьей главе.

### III. СПЕКУЛЯТИВНО-СИМВОЛИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА ПРОРЫВА КОНЕЧНОГО ДУХА К АБСОЛЮТУ

#### 1. Мистика умозрения по Гегелю: Экхарт, Гегель и Гёшель

В общем виде под *философской* мистикой следовало бы понимать стремление *разума выразить* и вместе с тем духовно-практически *реализовать* в себе своими собственными средствами тот момент истинного бесконечного как *сверх*трансценденции, который состоит в *присутствии* бесконечного в конечном: это – такой момент имманентности абсолютного духа человеческому духу, в утверждении которого отнюдь не отрицается его трансцендентность, так что речь здесь идет именно о постижении и реализации имманентности трансценденции. В гегелевском понимании из имманентности абсолютного духа человеческому духу вовсе не следует и не может следовать, что абсолютный дух сводится или в принципе может быть сведен к чему-либо человеческому. Не следует из этой имманентности и отрицание трансцендентности. Наличие в системе Гегеля так называемых *антропоцентрического* и *теоцентрического* аспектов не стоит рассматривать как некую непоследовательность его концепции. Именно диалектика этих двух аспектов является у Гегеля конкретным выражением единства моментов имманентности и трансцендентности в соотношении абсолютного и конечного духа. Как уже было показано в ряде моих прежних работ, высшим и наиболее трудно выразимым аспектом этого единства является с трудом поддающаяся вербализации диалектика абсолютного духа микроуровня и Абсолютного Духа макроуровня.

Именно в этом измерении гегелевская концепция абсолютного духа существенным образом связана с традицией немецкой философской мистики. Эту связь необходимо учитывать для адекватного понимания фундаментальной интуиции, лежащей в основе взгляда Гегеля на диалектику божественного и человеческого в структуре абсолюта. Весьма плодотворным в этом отношении мог бы быть, в частности, сравнительный анализ соответствующих гегелевских спекуляций и учений Экхарта, Николая Кузанского, Бёме, Фихте и Шеллинга.

В данном разделе я кратко остановлюсь на учении Экхарта, которого с полным основанием можно считать первоисточком и вместе с тем ярчайшим представителем этого направления философской мысли. *Диалектика антропоцентризма и теоцентризма у Экхарта* проявляется в частности в том, что согласно его концепции человек при определенных условиях оказывается в состоянии совместить центр своей духовности с абсолютным Божественным центром (в моей схеме это большой «Алеф»), как бы возвысить свой дух до абсолютной точки зрения. Это, по Экхарту, достигается на пути *духовной аскезы* (*die geistliche Armut*, или *die Armut am Geiste*), смысл которой состоит в том, что человек, последовательно отрешаясь от всего конечного, в том числе и от своего конечного «я», делает свою душу настолько ясной и *прозрачной*, что в ней начинает просвечивать, «прорываться» в наличное бытие (*durchbrechen*) **вечный центр божественной субъективности**. Этот «прорыв» (*Durchbruch*) и излияние божественного сознания в очищенное и как бы опустошенное – от всех конечных содержаний – сознание человека можно было бы также назвать малым «алефом». «Мистический акт» состоит здесь в том, что таким образом происходит *смещение конечной субъективности в абсолют*: конечный субъект растворяется в бесконечном субъекте, и дух человеческий становится тем метафизическим «местом», где находит свою «обитель» дух абсолютный. В данном случае парадоксальным образом получается так, что «здесь и теперь» в человеке сквозь время прорывается вечность, сквозь конечное – бесконечное, сквозь относительное – абсолютное, сквозь человеческое сознание – самосознание Бога, сквозь человеческое «я» – «Я» абсолютное.

Вернемся теперь еще раз, но в несколько иных выражениях, к тому, как Гегель осмысливает *откровение* абсолютного духа духу конечному. Предельно адекватной сферой, в которой дается это

откровение, является для Гегеля сфера самого же абсолютного духа. Только поднятым на уровень абсолютного духа внутренним взором можно как бы «взглянуть в глаза» самому Богу. Но если говорить точнее, то подобно тому как вообще, согласно Гегелю, дух есть лишь для духа, точно так же и *абсолютный дух есть лишь для абсолютного духа*. При этом надо не забывать о том, что для Гегеля абсолютный дух – это *единая и единственная* реальность. Поэтому получается, что если конечный дух поднялся на уровень духа абсолютного, то на самом деле здесь лишь сам Бог, пронзив своим взором конечный дух, взглянул в нем в глаза самому себе. Вместе с тем именно этот глядящий самому себе в глаза абсолют, а еще точнее – лишь этот вечный взгляд абсолюта самому себе в глаза и есть для Гегеля Бог в собственном смысле, ибо только эта абсолютная рефлексия в себя, только это абсолютное самосознание и есть для Гегеля, как мы уже знаем, высшая метафизическая реальность. Поэтому такой духовный взгляд в глаза абсолюту есть в едином акте и действительное «рождение» Бога (в качестве абсолютного духа микроуровня, или малого «алефа») и вместе с тем приобщение, подключение снявшей свою конечность духовной субъективности к вечно созерцающему само себя божественному мышлению (как Абсолютному Духу макроуровня, или большому «Алефу»). В этом контексте несколько проясняется смысл той единственной цитаты из проповеди Экхарта, которую Гегель приводит в своих лекциях по философии религии: «Око, которым Бог видит меня, есть око, которым я вижу его, мое око и Его око – одно. В справедливости я взвешиваюсь в Боге, и Он во мне. Если бы не было Бога, не было бы меня; если бы не было меня, не было бы Его. Однако знать это нет необходимости, ибо это – вещи, смысл которых легко исказить и которые могут быть постигнуты только в понятии»<sup>103</sup>. Вечность, по Экхарту, может «возникать» бесчисленное множество раз в преображенных духовностью душах людей как *результат* их самоочищения, и вместе с тем она как таковая всегда остается равной самой себе метафизически *первой* реальностью. Точнее, говоря, здесь возникает не Вечность сама по себе, а ее «проблеск»,

---

<sup>103</sup> Hegel G.W.F. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. Bd. 1–16. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, 1927–1940. Bd. 15. S. 288; русск. пер. в: Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 377; см. также: т. 2, с. 516 (прим. 24).

или «прорыв», в котором она, однако, полностью присутствует и потому *как бы* возникает каждый раз заново. Она возникает так, как, скажем, вечное Солнце бытия (в платоновском смысле) «возникает» в виде множества солнц, светящихся в разбросанных по земле зеркальных «осколках» человеческих душ, омытых от пыли конечных привязанностей, устремлений и предрассудков дождем духовного самоочищения. Так соединяются у Экхарта время и вечность и открывается путь к пониманию того, каким образом «возникновение» вечного Божественного самосознания во времени в качестве прорыва, совершающегося через снятие конечной человеческой субъективности, нисколько не нарушает его абсолютности, его самодовлеющей самоотнесенности и равенства самому себе<sup>104</sup>.

Сказанное свидетельствует о наличии существенного родства гегелевской концепции абсолютного духа с мистическими спекуляциями, восходящими в русле немецкой традиции к Экхарту. Если вспомнить то, что было сказано в моих прежних работах о спекулятивном символизме, то можно будет утверждать следующее: гегелевская конкретизация экхартовской интуиции состоит в том, что для Гегеля специфическим медиумом мистического преобразования и «возгонки» человеческого духа к абсолюту является именно и только спекулятивное мышление. Лишь это мышление есть в гегелевском понимании тот путь духовной аскезы, на котором достигается «рождение» абсолютного духа в духе человека. Достигаемая здесь внутренняя бесконечность абсолютного духа (микроуровня) есть в гегелевской системе не что иное, как «проблеск» бесконечности Абсолютного Духа (макроуровня). В общем виде единство этих моментов раскрывается у Гегеля следующим образом. Рассматривая противоположность Божественного и человеческого духа, Гегель говорит: «Чем более человек в разумном мышлении предоставляет свободу господствовать в нем самому существу дела [die Sache

<sup>104</sup> То, что было сказано здесь об Экхарте, базируется прежде всего на анализе следующих текстов: *Eckhart Meister. Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und eingeleitet von Hermann Büttner. Jena, 1934; Ders. Der Morgenstern. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Hans Giesecke. Berlin, 1966.* Кратко сформулированные здесь важнейшие для понимания Экхарта понятия «духовной нищеты» и «прорыва» присутствуют, в частности, в его проповеди, озаглавленной в издании Бютнера „Von der Armut am Geiste“ (S. 148 ff.).

selbst], отказываясь от своей особенности и действуя как всеобщее сознание, чем меньше разум его ищет то, что ему присуще в смысле некоторого особенного, – тем меньше его разум будет впадать в указанное противоречие; ибо он, разум, сам есть суть [die Sache], дух, Божественный дух»<sup>105</sup>. В этом смысле для Гегеля проникнутый подлинно бесконечным содержанием мыслящий дух человека есть уже не дух *человека* как такового, а божественное, присутствующее в человеке<sup>106</sup>. В спекулятивном мышлении человеческий дух становится как бы прозрачным для фокусирующегося в нем бесконечного возвращающегося в себя движения Абсолютного Духа макроуровня и приобщается – на микроуровне – к актуально бесконечной реальности – изливающемуся внутрь самого себя свету бесконечного Самосознания.

В так называемом возвышении конечного духа к Богу следует, таким образом, различать у Гегеля следующие моменты: (1) самосознание человека, (2) самосознание человека в Боге; (3) соотношение Божественного и человеческого самосознания; (4) самосознание Бога в человеке и через человека (абсолютный дух микроуровня) и (5) самосознание Бога в себе самом (Абсолютный Дух макроуровня)<sup>107</sup>. Так как сам Гегель все же так и не дает достаточно артикулированного описания этих моментов, не говоря уже о концептуальной разработке их диалектического соотношения, то особое, можно сказать, уникальное историко-философское значение приобретает для нас в данном контексте философско-теологический трактат младшего современника и ученика Гегеля *Карла Фридриха Гёшеля*, получивший высокую оценку самого Учителя. Гегель сам фактически публично признал адекватность изложенных в этой книге взглядов своей концепции. Книга, так сказать, была официально санкционирована мэтром<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> *Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Tl. 1–3. Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg, 1983–1985. Tl. 1. S. 47.*

<sup>106</sup> *Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974–1977. Т. 3. С. 254.*

<sup>107</sup> Эти определения отчасти намечены Гегелем, например, в: *Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 365–366, 449.*

<sup>108</sup> *Карл Фридрих Гёшель (Carl Friedrich Göschel) (1781–1861), немецкий философ и теолог, «правый» гегельянец (лучше сказать: старогегельянец), был в то время советником Высшего апелляционного суда в Наумбурге, затем – высшим тайным советником юстиции в Берлине и президентом Консistorии*

Поэтому я хотел бы здесь предоставить слово Ученику, который пытается высказать и артикулировать то, о чем не говорил прямо Учитель<sup>109</sup>.

---

в Магдебурге, с 1848 года жил как частное лицо в Наумбурге. В 1829 году в Берлине была полуанонимно (Carl Friedrich G....) издана его книга «Афоризмы о незнании и абсолютном знании в отношении к познанию христианской веры» („Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnis der Philosophie unserer Zeit“), на которую Гегель в том же году опубликовал положительную рецензию в своем журнале «Ежегодники научной критики» (май и июнь 1829). В третьем издании «Энциклопедии...» Гегель писал: «Для того, чтобы правильно постигнуть и определить в мысли, что представляет собой Бог как дух, требуется основательная спекуляция. Прежде всего здесь содержатся положения: Бог есть Бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке, и знание человека о Боге развивается, далее, к знанию человеком себя в Боге. – См. основательное разъяснение этих положений в сочинении, откуда они взяты. ...», – и далее следует ссылка на книгу Гёшеля (*Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Hrsg. von Lasson. Leipzig, 1905. S. 482, русск. пер. в: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия... Т. 3. С. 389 – 390*). В пятой лекции о доказательствах бытия Бога (1829) Гегель говорил: «... с самого начала мы должны сказать, что нашим намерением не может быть доведение нашего разбора до этого теснейшим образом с ним связанного обсуждения божественного самосознания и отношения его знания о себе к знанию о нем в человеческом духе и через посредство человеческого духа. Не отсылая к более абстрактному систематическому изложению, какое дается в моих других посвященных этому предмету работах, могу рекомендовать только недавно вышедшее весьма замечательное сочинение ... [следует ссылка на книгу Гёшеля. – А.К.]. Эта работа учитывает философское изложение материала у меня и содержит одинаково основательную христианскую веру и глубокую спекулятивную философию. Она освещает все те точки зрения и все те ходы, на которые только способен выступающий против христианского познания рассудок, и дает ответ на все возражения и обвинения, которые выставила против философии теория незнания; она, в частности, вскрывает также то недомыслие и безрассудство, в котором бывает повинно благочестивое сознание, когда оно со своим принципом незнания перебегает на сторону просвещающего рассудка и вместе с ним единым фронтом выступает против спекулятивной философии. Все, что излагается в этой работе о самосознании Бога, о его знании самого себя в человеке, о знании человеком самого себя в Боге, – все это непосредственно затрагивает ту точку зрения, на которую я только что указывал [имеется в виду диалектика спекулятивного возвышения субъективного духа к Богу. – А.К.], разбирает ее со спекулятивной основательностью, с освещением тех недоразумений, которые в связи с этими моментами были предьявлены как обвинение и философии и христианству» (*Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 366*).

<sup>109</sup> Здесь я считаю уместным привести в моем переводе подборку сравнительно обширных фрагментов сочинения Гёшеля, так как: во-первых, содержащиеся здесь рассуждения весьма яркие, емкие и глубокие; во-вторых, они документально

[1] «Лишь в знании просветляется и преобразуется бытие к своей истине, а именно к самосознанию, не к тому самосознанию, которое, скорее, преодолевается и искореняется в знании, но к Самосознанию Бога. Тем самым бытие по своей истине есть жизнь в Боге, знание – Самосознание Бога, следовательно, бытие и знание тождественны». (S. IV)

Здесь в сжатой форме уже выражена основная идея трактата: абсолютное знание – это Самосознание Бога, которое тождественно абсолютному бытию; конечное самосознание, растворяясь в абсолютном знании, сливается с Самосознанием Бога, приобщаясь тем самым к этому абсолютному бытию.

[2] «Еще мы должны добавить, что вообще постижению в понятии [Begriffen] и захватыванию [= духовному овладению, или усвоению: Ergreifen] предшествует, сопровождает их и следует за ними выступление [постигающего и захватывающего] в качестве того, что подвергается постижению в понятии и захватыванию [das Begriffen und Ergreifen werden]. Ибо как мог бы человек знать и постигать истину, если бы она не знала и не постигала его в себе: как мог бы он охватить ее, если бы она сначала не схватила и не захватила его [= овладела им]?» (ibid.).

В этом фрагменте намечена важная тема, которая в дальнейшем получает у Гёшеля более подробную разработку. Дело в том, что здесь понятие конкретности истины доводится до его спекулятивно-логического конца: истина есть не соответствие наших субъективных понятий объективному предмету, но она есть в себе самой истинное, т. е. соответствующее абсолютному понятию, бытие, а такое бытие есть актуально бесконечный субъект, познающий сам себя; эта реальность в себе самой есть единство объекта и субъекта познания; отношение конечного субъекта к ней как к пассивному предмету не есть поэтому истинное отношение; познание истины не есть также и «равноправное» взаимодействие двух противостоящих друг другу субъектов – «конечного» и «бесконечного», ибо в таком случае мы, как мы уже знаем из Гегеля, имели бы опять-таки оконечивающее истину отношение, перекры-

---

подтверждают мои основные выводы относительно гегелевской концепции абсолютного духа; в-третьих, русский перевод этого текста, разумеется, отсутствует; в-четвертых, немецкоязычный оригинал труднодоступен не только в нашей стране (копию этой книги мне в свое время любезно прислал из Мюнхенского университета проф. Д. Хенрих).

вающее, заслоняющее собой тот свет, в котором только и возможно ее познание; *познание есть (1) бытие истины и (2) бытие в истине, т. е. бытие в свете абсолютного самосознания*. «Познавать истину» означает поэтому также «быть познаваемым истиной». Истина есть не только абсолютный предмет познания, но она вместе с тем сама есть Тот, Кто, собственно, поистине познает – абсолютный субъект познания. Истина познает саму себя в себе самой. *Истина познает человека* – это есть условие как *бытия* человека вообще, так и того, что *человек познает истину*. На первый взгляд может показаться, что это совершенно новый, оригинальный ход мысли, уже не укладывающийся в гегелевский круг идей. Однако на самом деле это не что иное, как экспликация одного из аспектов гносеологического измерения центральной интуиции метафизики Гегеля, в соответствии с которой именно абсолютный дух, т. е. *самосознание* Бога, есть истина и стихия устойчивого существования всего сущего, в том числе и конечного духа. Связь этого положения с традицией немецкой философской мистикой будет обозначена в комментариях к некоторым другим приводимым здесь фрагментам из трактата Гёшеля, содержащим развитие этой темы (см. напр. фрагменты 7 и 12).

[3] «Но теперь невыразимое [или несказанное – das Unausprechliche] должно подвергнуться снятию, чтобы достичь абсолютного знания, в чем уже заключено предположение того, что природу в себе, или бытие, именно потому, что оно не может быть знаемо, или в той мере, в какой оно не может быть знаемо, следует рассматривать как неистинное формирование по отношению знающему самого себя духу. <...> Бытие неистинно и недействительно, поскольку оно бессознательно; истинен и действителен только дух...» (S. 49).

[4] «Но пока Бог выступает в противоположность субъекту только как предмет, следовательно, лишь в природе, до тех пор он не может познаваться [как таковой], ибо *в природе предметного* заключено то, что оно противостоит и непроницаемо противится познанию, субъекту» (S. 51).

Фрагменты 3 и 4 представляют собой разработку фрагмента 1. То, что принципиально непознаваемо, не есть истинное бытие. Истинное бытие есть знаемое, осознаваемое бытие. Причем снятие противоположности субъекта и объекта познания доводится Гёшелем до своего логического конца – до тождества познающе-

го и познаваемого, в котором знаемое и осознаваемое бытие есть вместе с тем бытие знающее и осознающее *само себя*. Здесь речь идет о рефлексированной в себя субъективности, которая знает себя как истинное бытие, т. е. именно как *рефлексированную в себя субъективность*. Иначе говоря, истинное бытие есть не просто *осознающее себя бытие*, а бытие, осознающее себя в качестве осознающего себя, т. е. самосознание, знающее себя как самосознание, и именно это знание есть абсолютное бытие. Это – вариация на тему, заданную аристотелевской интуицией мыслящего самого себя мышления.

[5] «Дух человечества как таковой, т. е. как не падший или как снова восставший после падения, не есть ведь дух, принадлежащий ему, но именно Дух Божий; и Дух Божий есть не только всеобщий дух человечества, но всеобщий дух человечества в его единстве с божественной сущностью». (S. 61)

[6] «Но имманентность состоит не в том, что единичный субъект, как таковой, обретает власть над условием самого себя и имеет жизнь в себе самом, но в том, что знание постигается как всеобщее знание, как всеобщий субъект и тем самым как идентичное всеобщему бытию, всеобщему объекту, и единичный субъект осознает свою общность с этой живой всеобщностью и осознает себя в ней. Если, таким образом, Писание учит, что человек не может достигнуть Бога и прийти к познанию Бога исходя из самого себя, из своей отделенной от Бога субъективности, то оно само выказывает себя как знание, которое высказывает не что иное, как то, что человек лишь через Бога как всеобщее Знание может достичь Бога как всеобщую истину». (S. 62)

Во фрагментах 5 и 6 важно обратить внимание на следующее.

- a) Познание Бога есть абсолютный дух, или Дух Божий.
- b) Абсолютный дух есть самодовлеющая реальность, абсолютное бытие, сам Бог.
- c) Абсолютный дух есть также *истинный* дух человечества.
- d) Неверно, что абсолютный дух «принадлежит» человечеству, напротив, человечество «принадлежит» ему, а он – только самому себе.
- e) Неверно, что человек как таковой, в своей «отделенной от Бога субъективности», способен познавать Бога. Человек познает Бога *в абсолютном духе*, а это значит, что (1) только Бог познает сам себя и (2) человек способен лишь приобщаться, как

бы «подключаться» к этому «магическому кольцу», т. е. извечно рефлексированному в себя абсолютному самосознанию, отрешаясь от своей конечной субъективности и тем самым приобщаясь к абсолютному бытию. Таким образом, (1) Бог познает себя в себе самом, а также (2) Бог познает себя в человеке – в той мере, в какой дух человека становится прозрачным для изливающегося в самого себя света Божественного самосознания, всегда остающегося вечной, единой и неделимой абсолютной реальностью.

[7] «Бог есть не просто вечное Бытие, но также Знание Самого Себя, и притом как Бытие в Себе Самом Он есть Знание Себя в Себе Самом, Самосознание Бога, и как бытие в ином – знание Себя вне Себя Самого, Самосознание Бога в мире, в единичных существах как творениях Божьих, в силу чего все же это вне-себя-бытие опять-таки снято, т. е. столь же отменено [aufgelöset], так как единичные существа суть в Боге, суть в Боге по их бытию и знанию, как и сохранено, так как они не суть сам Бог, а напротив, лишь Бог есть Он Сам в Себе Самом. Если Бог действительно *есть* в своих творениях и со своими творениями, чему учит Писание, то в них есть также и Знание Бога, – ибо он есть лишь постольку, поскольку он себя знает, – и это Знание Бога в человеке есть именно всеобщий разум, который не есть мой разум, не есть также и общая, или всеобщая, способность, а есть само Бытие, тождество Бытия и Знания». (S. 63)

В этом фрагменте выражена центральная интуиция спекулятивной конструкции абсолюта: *Бог есть Самосознание Бога*. Эта дефиниция с формальной точки зрения представляет собой, конечно, в определенном отношении логический круг. Но такова уж природа спекулятивных определений, служащих для описания абсолютной реальности. Как и сама эта реальность, они представляют собою рефлексию в себя, являются саморефлексивными конструкциями и выступают именно тем самым в качестве своего рода символов этой реальности.

► Важно отметить, что эта интуиция выражена и у Экхарта. В одном из своих латинских сочинений Экхарт писал:

«Я заявляю, что больше не считаю, что Бог познает, потому что он есть, но наоборот: потому что он познает, поэтому он есть, а именно так, что Бог есть интеллект и познание и само познание есть фундамент бы-

тия. “В начале” именно “было Слово”, которое полностью принадлежит интеллекту; таким образом, познание стоит на первом месте среди совершенств, лишь затем следует сущее или бытие»<sup>110</sup>.

Здесь вроде бы еще не говорится в явной форме о рефлексии познания в себя. Но посмотрим, в чем состоит суть рассуждения. «Бог есть причина всякого бытия», – говорит Экхарт<sup>111</sup>. Различая причину и следствие, он различает также Бога и бытие: «Следовательно, по своей сущности бытие не есть в Боге». Бог не есть бытие. Он выше бытия<sup>112</sup>.

«Но если ты хочешь назвать познание “бытием”, то я считаю это правильным. Тем не менее я говорю: Если в Боге есть нечто, что ты хочешь назвать “бытием”, то оно присуще ему лишь через познание». Бытие, говорит Экхарт, есть в Боге лишь как в своей причине, «и поэтому в Боге есть не бытие, а чистая прозрачность [Lauterkeit] бытия»<sup>113</sup>.

Эта чистая прозрачность бытия и есть, по Экхарту, бытие, а точнее, сверхбытие Бога:

«Богу, следовательно, не присуще бытие, разве что ты хотел бы назвать бытием эту чистую прозрачность».

И эта чистая прозрачность есть не что иное, как божественное познание. Далее. В «Заключении» своего так называемого «Оправдательного письма» Экхарт формулирует следующие положения:

«То, что не имеет бытия [т. е. все конечное], знается [Богом] “посредством незнания”», т. е. оно как бы «не предстает перед божественным знанием, не предстает “перед его Ликом”. <...> Ибо именно из-за того, что нечто не созерцается Богом, оно есть “ничто”. <...> То, что не узревается самим Бытием [т. е. Богом как Сверхбытием], есть ничто»<sup>114</sup>.

Таким образом, есть лишь то, что видит Бог, и оно есть лишь в той мере, в какой он это видит. И теперь самое главное:

«В себе самом Бог видит лишь самого себя»<sup>115</sup>.

Круг замкнулся: если всякое бытие есть лишь бытие «в поле зрения» Бога и если в себе самом Бог видит лишь себя, значит, созерцая себя, он только и есть в высшем смысле, и он есть не

---

<sup>110</sup> *Eckhart Meister. Der Morgenstern. S. 317.*

<sup>111</sup> *Ibid. S. 318.*

<sup>112</sup> Утверждение, весьма приемлемое и для позднего Шеллинга.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> *Ibid.*

что иное, как это *самосозерцание* и *самопознание*. Иными словами опять-таки: *Бог есть Самосознание Бога*. Таким образом, по Экхарту получается:

а) *Бог есть* лишь как *акт самопознания, или самосознания*. В этом смысле *бытие* Бога отнюдь не предшествует его *самосознанию*. Напротив, самодовлеющее самосознание Бога и есть как раз то, в чем состоит его сверхбытие, его подлинная божественность (Gottheit).

б) Из (а) следует, что акт самопознания есть также акт *самополагания, или самосозидания*, Бога, т. е. такой акт, которым Бог творит самого себя.

с) Бытие конечных вещей состоит в том, что они – определенные моменты божественного сознания. Бог знает их через *незнание*, а точнее, он знает их через знание их «не-», его знание о них есть его знание об их «не-», он знает их конкретную ничтожность, их «ничто», их место, предел, а также их границу-цель. Он знает их как идеальные моменты своего самосознания.

д) Бог не есть бытие как конечное бытие, а прозрачность, духовная чистота бытия. Причем эта прозрачность рефлексирована в себя, это – для себя сушая прозрачность, или прозрачность Бога для самого себя, прозрачность, которая видит сама себя, и это ее видение самой себя и есть сам Бог.

е) Сущее – лишь то, что осознается Богом, то, что причастно свету божественного самосознания.

ф) Свет *бытия* и свет божественного *сознания* – одно и то же.

г) Абсолютное самосознание, божественное «Я» как изливающийся в себя самого свет сознания = источник света бытия = Солнце бытия (в платоновском смысле). ◀

В приводимых далее фрагментах из трактата Гёшеля отдельные моменты именно этой интуиции получают интенсивную разработку. Важными здесь являются следующие нюансы: доведение положения «быть – значит быть знаемым Богом» через положение «быть – значит быть моментом божественного сознания» и, далее, «быть – значит быть моментом божественного *самосознания*» до положения «быть – значит быть тем, в чем (или в ком) Бог знает самого себя», или: «нечто есть лишь постольку, поскольку в нем присутствует божественное самосознание». Формулировки эти мои, но чтобы прийти к ним, достаточно свести воедино следующее:

(1) быть – значит быть в Боге; (2) быть в Боге – значит иметь в себе Бога («алефное» соотношение); (3) бытие Бога в себе самом = самосознание Бога в себе самом, а бытие Бога в «ином» = самосознание Бога в «ином» (ср. фрагмент 7), из чего следует, что быть – значит (1) быть в самосознании Бога и (2) *иметь в себе* самосознание Бога; а также принять во внимание проводимое Гёшелем различие «объективного» и «субъективного» бытия в Боге (см. приведенный ниже фрагмент 23).

[8] «Лишь через Бога можешь ты быть в Боге, и лишь [будучи] в Боге можешь ты познавать Бога, но так, что прежде Он познает тебя, и [уже] открыл себя как человек человеку. Лишь через Бога можешь ты также снова вернуться к нему; всякая иная мысль о том, чтобы быть или становиться чем-то исходя из себя самого, уже принадлежит греху». (S. 64)

[9] «Бытие Бога и Знание Бога есть Одно, т. е. Бог лишь постольку *есть* действительно, поскольку Он знает Себя Самого: вместе с Его сознанием устанавливается и на нем держится [wird und schwindet] Его [наличное] бытие [Dasein]. Это – *первый момент*, отношение Бытия и Знания к Богу как абсолютному Объекту, который для самого себя есть абсолютный Субъект, и с этим согласуется Писание». (S. 65) **Далее непосредственно следует:**

[10] «Подобно тому как Знание Бога в Себе Самом есть Одно с Бытием Бога в Себе самом, точно так же суть Одно Бытие и Знание Бога во мне, т. е. Бог есть лишь постольку действительно во мне, поскольку он *действительно* во мне приходит к сознанию, лишь постольку, поскольку Дух Божий всматривается в меня [erforschet] и знает меня и посредством этого меня самого пробуждает к сознанию. Бытие и знание Бога во мне содержит поэтому не только познание, которое Бог имеет обо мне, но также познание, которое я имею о нем и которое в большей или меньшей степени может замутниться [моим] “я” в зависимости от того, в какой – большей или меньшей – степени оно выходит из тождества с познанием Бога обо мне. Это – *второй момент*, отношение Бытия и Знания к человеку, – Субстанция есть в той же мере Субъект, – в пользу чего опять-таки говорит Пророчество [Verheißung]». (Ibid.) **Далее непосредственно следует:**

[11] «В той мере, в какой Бог, *действительный*, объективный Бог, есть во мне и во мне приходит к сознанию, Всеобщее в особенном, в той же мере и я есть в Нем, особенное во Всеобщем, так как Бог посредством этого вхождения [Einkehr] **не перестает быть объективным Богом, всеобщим Духом, не становится** [моим] “я”. Постольку бытие в Боге обу-

словливает познание Бога, ибо я познаю Его лишь в той мере, в какой я в Нем есть. Если бы Он был только во мне, то Он не был бы познан в соответствии со Своей субстанциальностью и тем самым в соответствии со Своей наисобственной сущностью, ибо Его сущность состоит также и в том, чтобы быть вне меня и надо мной». (S. 65 – 66) И сразу за этим:

[12] «Так как Он, таким образом, есть также вне меня и надо мной, то Он по крайней мере в этом Своем существенном аспекте был бы совершенно недоступен для моего познания, если бы я не был в нем. Следовательно, я прихожу к объективному познанию Бога только в том случае, если я столь же есть в Нем, сколько Он есть во мне, в моем сознании. Это – *следствие второго момента*, посредством чего Понятие выказывает себя как имманентное [моему сознанию], – [и при этом оно] есть субстанция и столь же остается субстанцией, – с чем согласуется учение Писания об общности с Богом через посредство примирения в Христе». (S. 66)

Таким образом, бытие Бога в себе самом есть, по Гёшелю, самосознание Бога в себе самом (фрагменты 7, 9). Бытие Бога в ином есть самосознание Бога в ином (там же). Бытие Бога в человеке есть его самосознание в человеке (фрагмент 10). Это значит, что бытие Бога в самосознании человека есть самосознание Бога в самосознании человека, как бы «проступание», просвечивание божественного “Я” сквозь “я” человека. Это – имманентность особого рода. В силу своей бесконечности Бог вездесущ и имманентен всему сущему. Но здесь речь идет об именно об имманентности Бога человеческому “я”, человеческому сознанию, т. е. о его присутствии в самосознании человека, или о *присутствии самосознания Бога в самосознании человека*. Уже здесь напрашивается одна принципиально важная дистинкция, которую Гёшель, правда, вводит чуть позднее. Дело в том, что присутствие абсолютного духа есть условие всякого бытия вообще, а значит, также и бытия конечного духа как такового, который именно как таковой, т. е. как пока еще не преодолевающий свою конечность, знанием присутствующего в нем абсолютного духа как раз не обладает. В этом случае следует сказать, что вездесущее самосознание Бога хотя и присутствует в самосознании человека, однако отнюдь не в качестве того метафизического прорыва, каковым является абсолютный дух микроуровня. Такое – как бы оставляющее собственную субъективность человека в

покое – присутствие абсолютного духа можно было бы назвать его имманентностью *первого порядка*. Имманентность же *второго порядка* достигается лишь тогда, когда конечный дух, снимая свою конечность, конституируется в качестве того самого *спекулятивного символа* абсолютного духа, о котором я говорил в первой книге. Неотъемлемым моментом *такой* имманентности является *знание человеком Бога*, которое вместе с тем есть знание Богом себя в человеке и *через* человека. В этом и только этом специальном смысле можно сказать, что самосознание человека есть как бы условие самосознания Бога, а именно – условие его самосознания в человеческом духе. Однако и здесь Гёшель обращает внимание на то, что сам человеческий дух, человеческая субъективность, человеческое “я”, самосознание человека возможны лишь в силовом поле божественного Самосознания, т. е. лишь постольку, поскольку *самосознание человека как таковое знаем Богом*. Абсолютный дух есть условие возможности и бытия конечного духа, а следовательно, лишь сам абсолютный дух есть в конечном счете подлинное основание своего самосознания в конечном духе. При этом имманентность первого порядка должна быть осмыслена как условие возможности имманентности второго порядка. Универсальное присутствие божественного Самосознания в бытии и погруженность бытия в свет божественного Самосознания есть условие возможности спекулятивно-символического прорыва этого Самосознания в бытии. Это, разумеется, во всяком случае означает, что Абсолютный Дух макроуровня есть условие возможности и действительного бытия абсолютного духа микроуровня (фрагмент 10). Во фрагментах 10 и 12 Гёшель акцентирует внимание как раз на том, что имманентность Бога человеческому сознанию не только не исключает его трансцендентности, но, напротив, «объективность» божественного Духа (понимаемая в данном контексте как самодовлеющее в-себе-и-для-себя-бытие абсолютного духа) в любом случае остается незыблемой (*bleibt*), а присутствие человеческого “я” в Боге, т. е. его парение в свете божественного Самосознания, утверждается как основание бытия и стихия устойчивого существования человеческого “я” и как условие познания Бога человеком. По сути дела это лишь утонченные вариации на тему, заданную уже во фрагменте 2. Далее непосредственно следует:

[13] «Но именно здесь наше разъяснение уличают в измене, а именно – в отклонении от того понятия, которое должно было быть разъяснено, ибо это понятие предполагает не просто имманентность, но тождество. Это тождество содержится непосредственно в выставленном понятии, посредством чего субстанция превращается в предикат субъекта. Таким образом, тождество бытия и знания непосредственно ведет к самообожествлению, от которого мы посредством указанного хода мысли, правда, уклонились, но зато принесли в жертву последовательность. Философия остается верной себе, если она полагает субъект в качестве предиката субстанции, или, скорее, полагает его совершенно равным ей, т. е. когда она познает в Христе самого Бога, но она перестает быть верной себе, если она не хочет также, наоборот, субстанцию сделать равной субъекту». (S. 66) И сразу за этим:

[14] «Последовательность требует, и это вторая и позитивная сторона возражения, чтобы я сам становился Богом, когда я знаю Бога, потому что бытие и знание Бога тождественны, т. е. так нераздельно связаны друг с другом, что одно немислимо без другого. *Знать Бога значит быть Богом.* Если Бог, зная человека, сам есть человек, то и человек, когда он знает Бога, есть сам Бог; это – неизбежное следствие абсолютного знания, которое оно не смеет скрывать от себя. В этом и состоит упрек, указывающий на последовательность чужого учения и непоследовательность нашего разъяснения». (S. 66 – 67)

[15] «Прежде всего следует, во всяком случае, придерживаться того, чтобы в нашем уравнении ни одно звено не изменялось без другого, и если одно претерпевает изменение, то такое же изменение должно произойти и с другим. Чтобы приблизиться к нашему обвинителю, переведем наше понятие и его поступательное движение в следующие математические [читай: метафизические] уравнения.

*Знание = Бытие*

*Знание Бога = Бытие Бога*

*Знание Бога в себе = Бытие Бога в себе*

*Знание Бога во мне = Бытие Бога во мне*

*Знание меня [Wissen meiner]<sup>116</sup> в Боге = мое бытие [Sein meiner] в Боге*

<sup>116</sup> Я полагаю, что выражение *Wissen meiner* здесь лучше переводить не как «мое знание», а именно как «знание меня», ибо то, кто именно является подлинным субъектом этого знания, пока не уточняется. Здесь пока еще не разъясняется, с каким генитивом мы имеем дело: с *genitivus subjectivus*, указывающим на субъекта знания, *genitivus objectivus*, указывающим на объект знания, или с – описанным Хайдеггером и уже упомянутым мною (во втором параграфе первой главы

По поводу третьего и четвертого уравнения следует заметить, что здесь уже с самого начала обнаруживается не только различие бытия, но и различие знания в отношении Бога и человека. Подобно тому как не одно и то же, есть ли Бог в себе самом и [есть ли Он] во мне, а также то, каким образом Он есть в себе самом и [то, каким образом Он есть] во мне, точно так же не одно и то же, приходит ли Он к сознанию в себе и [приходит ли Он к сознанию] во мне, а также то, каким образом Он приходит к сознанию в себе и [то, каким образом Он приходит к сознанию] во мне.

В последнем уравнении изменяется субъект бытия и знания, так что вместе со своим субъектом становится несовершенным, недостаточным суждение в целом, и тем самым оно требует третьего звена, или элемента, который, если он равен одному звену уравнения, должен быть равен также и другому. А именно, в последнем суждении говорится, что я лишь постольку есть в Боге, поскольку я знаю себя в Нем, и я знаю себя в Нем лишь постольку, поскольку я есть в Нем, так что одно звено зависит от другого и оба суть лишь одновременно. Но опять-таки истина, что я знаю себя в Боге, зависит от предпосылки, что я знаю самого Бога, и нет ничего достовернее того, что я не могу познать самого себя, ни тем более знать себя в Боге, если я не знаю самого Бога. Следовательно, знать себя в Боге и знать Бога, – это связано и уравнилось друг с другом таким образом, что одно растворяется в другом, благодаря чему высказано тождество обоих положений. Ибо я знаю Бога лишь постольку, поскольку я знаю себя в Боге, и я знаю себя в Боге лишь постольку, поскольку я знаю Бога. Но если и то и другое тождественно, то тождественно также знать Бога и быть в Боге, ибо тождественно быть в Боге и знать себя в Боге. Кто же может выделить из их неразрывной связи эти три звена: быть в Боге, знать себя в Боге, знать Бога? Но тем самым доказано, что в отношении человека знать Бога предполагает не быть Богом, а быть в Боге.

---

при обсуждении в контексте аристотелевской ноологии особого смысла выражения «самосознание абсолютного духа») – *диалектически-спекулятивным генитивом*, который указывает на реальность, которая сама есть для себя как субъект, так и объект знания (*Heidegger M. Hegels Begriff der Erfahrung // Ders. Gesamtausgabe. Abt. 1. Bd. 5 (Holzwege). Frankfurt, 1977. S. 198*). Русский язык, к сожалению, не позволяет соответствующим образом перевести это выражение, с тем чтобы до поры сохранить эту двусмысленность в отношении субъекта знания, которая, как мы сейчас увидим, преодолевается Гёшелем с помощью введения дополнительных средств выражения, а именно – введением глагола *haben* («иметь»). **Аналогичным образом следует осмыслить и вводимое во второй части «уравнения» выражение *Sein meiner***, ибо и здесь все дело в том, кого считать подлинным субъектом этого «моего» бытия.

[16] Тем самым наш метод кажется оправданным; нам остается еще исследовать метод чувственного рассудка, который рассматривает то же самое и выводит из принципа тождества самообожествление. В мышлении столь же тяжеловесный, т. е. инертный, сколь и скороспелый, он от суждения:

*Знание Бога = Бытие Бога*

без обиняков приходит к заключению:

*значит, знать Бога = быть Богом*

и от него к конечному результату:

*Если я утверждаю, что я знаю Бога,  
то я должен утверждать, что я есть сам Бог.*

[17] Теперь здесь следует в соответствии с его собственной логикой уличить рассудок в том, что он, пытаясь наставлять других, сам шаг за шагом вводит себя в заблуждение и приходит к падению.

В первом заключении [т. е. в уравнении «знать Бога» (*Gott wissen*, – слово *Gott* accusative) = «быть Богом» (*Gott sein*, – слово *Gott* в номинативе)] изменено первое звено уравнения, а второе звено оставлено без изменения, что приводит к грубому искажению, которое, однако, приписывается рассудком не своей ошибке, а противнику. Изменение состоит в том, что в первом звене «Бог» сразу оказывается в винительном падеже, тогда как во втором он тем не менее остается в падеже именительном. Мы не имели бы ничего против изменения первого звена, если бы соответствующие изменения вносились и во второе, т. е. если бы делалось заключение

*Знать Бога = иметь Бога,*

которое столь же самотождественно, как

*Не знать Бога = искать Бога.*

Тем самым и во втором звене уравнения вслед за первым звеном абсолютный предмет знания и бытия был бы перемещен в винительный падеж. Теперь, правда, добавилось еще одно изменение, которое в первом звене по крайней мере не выступает столь явно, так как *бытие* преобразуется в *имение* [*das Haben*]<sup>117</sup>, тогда как *знание* осталось без изменений.

<sup>117</sup> Было бы неверно переводить здесь *das Haben* как «обладание», ибо в таком случае привносился бы искажающий смысл оттенок *преобладания* обладающего над обладаемым, совершенно неуместный в этом контексте. В данном случае значение глагола *haben* приближается у Гёшеля к значению глагола *teilhaben* в смысле «участвовать», «быть включенным», «быть причастным», что и позволяет ему в дальнейшем отождествлять понятия «иметь Бога» и «быть в Боге».

Однако это изменение произошло без нашего участия. Имение встало на место бытия, – я выражаюсь обыденно, – потому что бытие отвергает от себя всякий винительный падеж<sup>118</sup>. Имение также есть некоторое бытие, но бытие с винительным падежом, бытие, которое само не есть то, что оно имеет, следовательно, не абсолютное бытие, не в-себе-бытие, которое имеет жизнь в себе самом, но обусловленное, бытие в ином, бытие в абсолютном предмете, который его именно обуславливает. Понятие *иметь Бога* само по себе исключает [значение] *быть Богом* и включает в себя [значение] *быть в Боге* вместе с *Бытием Бога в нас*. Тот, кто имеет Бога, тот не есть сам Бог, но он должен, чтобы все же быть, быть обусловленным [Им], быть в Нем, ибо если бы ты был отделен от Него, то Он не был бы *твоим* Богом. Участие в собственности на Него [das Eigentum an Ihm] мы *имеем* не просто посредством того, что Он есть в нас, но, дабы Он оставался Им самим, лишь посредством того, что мы суть в Нем. *Иметь Бога* [в себе] значит, таким образом, *быть в Боге*, благодаря чему бытие тогда включается в звено уравнения, и тем самым наше преобразование, которое в качестве якобы вкравшегося подвергалось нападкам в упомянутом возражении, оправдано также и с той стороны, с которой это возражение уличают в его собственной непоследовательности. По сути дела, таким образом, человек вовсе не есть, но он лишь имеет бытие\*); он также не знает, но лишь имеет знание. *По сути дела*, возможно, то же самое хотело сказать незнание»<sup>119</sup>. (S. 68 – 71)

«\*) Различие между бытием и познанием, которое принадлежит Богу, и тем, которое принадлежит человеку, выражается в том, что Бог есть в Себе Самом и познает [Себя в Себе Самом], человек же есть и познает не в себе, а в Боге; или в том, что Бог есть и познает, а человек, напротив, ни есть, ни познает, но лишь имеет бытие и познание, а именно [он имеет их] от Бытия и Познания, т. е. от Бога. Если в соответствии с этим в нашем уравнении одно звено: «*познавать Бога*» – определяется точнее и исправляется как «*иметь познание Бога*», т. е. *иметь* от Него, через Него и в Нем познание, которое Он есть от Себя, через Себя и в Себе, то в соответствии в этом же другое звено само собой определяется как: «*иметь Бытие Бога*», т. е. *иметь* от Него, через Него и в Нем Бытие,

<sup>118</sup> Мы уже можем догадаться, что на это мог бы возразить Шеллинг, характеризующий способ бытия абсолютного духа как «бытие в качестве чего-либо» и сближающий в данном случае значение глагола *sein* со значением глагола *vermögen*, требующего уже не именительного, а как раз винительного падежа.

<sup>119</sup> Имеется в виду прежде всего Якоби.

которое Он есть от Себя, через Себя и в Себе. Но одно дело *Бытие в себе*, а другое – *Бытие в Нем*; одно дело *быть Бытием*, а другое – *иметь Бытие*. Таким образом в дальнейшем развитии уравнения и в его применении к человеку вместе с Познанием отпадает и *Бытие*, – ибо Познание есть также Бытие, – вместо чего на обе стороны [уравнения] переходит *имение*». [Примечание Гёшеля] (S. 71)

Здесь выражена специфика спекулятивного отношения конечного субъекта к абсолютному духу как *самосоотнесенной* и в этом смысле принципиально *герметичной* реальности, состоящая в том, что познавая абсолютную реальность, конечный субъект не *становится* как таковой этой реальностью, но в акте спекулятивного самопревосхождения определенным образом *приобщается*, подключается к ней, встраивается в ее замкнутую на себя структуру. При таком понимании сохраняет свою силу утверждение о том, что бытие Бога = самосознание Бога, и о том, что тот, кто познает Бога, есть на самом деле лишь сам Бог. Поэтому если мы говорим, что человек познает Бога, то это не значит, что в этом акте человек становится Богом, а значит лишь то, что человек, как выражается Гёшель, *имеет [в себе] познание Бога*, т. е. в этом акте, собственно, *не человек осознает Бога, а Бог осознает себя в человеке*, или, что то же самое, здесь в себе и для себя сущее самосознание Бога *присутствует* в подключившемся к нему самосознании человека. Подлинным субъектом богопознания здесь – как и во всех случаях – является лишь сам Бог, а не человек. Дух человека в этом акте становится лишь метафизическим местом, куда изливается извечно рефлексированный в себя свет божественного Самосознания. *Со стороны человека* условием присутствия абсолютного Самосознания в человеческом самосознании является *субъективное* (см. фрагмент 23) *бытие человека в Боге*, т. е. *осознание* человеком своего истинного места в структуре абсолюта. Важно иметь в виду, что бытие человека в абсолютном Самосознании, т. е. его включенность в качестве исчезающего момента в Абсолютный Дух макроуровня, есть состояние, *метафизически первичное* по отношению к бытию (= присутствию) абсолютного Самосознания в самосознании человека, т. е. по отношению к абсолютному духу микроуровня. Вообще бытие человека в Боге всегда первично по отношению к бытию Бога в человеке, и первое есть, по Гёшелю, условие второго. Самообожествление же конечного субъекта в акте

богопознания есть иллюзия, основанная на сведении Абсолютного Духа макроуровня к абсолютному духу микроуровня, между тем как на самом деле при таком сведении вообще не может быть речи об абсолютном духе, что, кстати сказать, наглядно продемонстрировал на себе закономерный процесс перерождения различных форм самообожествления человека в атеизм (например: левое гегельянство – фейербахизм – марксизм).

[18] «Однако мы пойдем дальше, ибо оказывается, что и переход от того первого заключения: *знать Бога = быть Богом* к конечному результату: *Я = Бог* также осуществлен некорректно. Ибо в [понятии о] *Знании Бога* еще не было определено, кто может Его знать, не есть ли это Сам же Бог, но тут привходит “Я”, этот [dieser] “Я”, под которым я *имею в виду* меня, хотя и *высказываю* нечто всеобщее. Но в действительности предпосылка: *Я знаю Бога*, так, как она установлена, и так, как она понимается, столь же неистинна, сколь абсурдно заключение: *Следовательно, я Бог*. Эта предпосылка есть именно [выдача вторичного за первичное, т. е.] *ўстеров протеров*, так как я, как субъект, предполагаюсь если и не в отношении Бога, то все же в отношении предиката «Знать Бога», – ибо на самом деле я должен сначала знать Бога, прежде чем я могу знать себя, и должен сначала знать себя, прежде чем я могу быть, так как я могу осознавать себя лишь в Боге, но перво-наперво ведь должен знать меня Бог, прежде чем я могу знать Бога и в Боге себя. Тем не менее здесь “Я” стоит уже в готовом виде, прежде чем приходит к Богу. Но, далее, неадекватность и неудачность этой предпосылки состоит в том, что “Я” стоит перед Богом в именительном падеже, а Он – в винительном, как если бы “Я”, просто-напросто как таковой [als solcher schlechtweg], мог знать Бога или утверждал бы, что знаю Бога, что совершенно чуждо абсолютному знанию<sup>120</sup> и заявляет о себе лишь в сфере рассудка посредством полного извращения понятий. Напротив, абсолютному знанию совершенно соответствует то, что я, как этот “Я”, которого имеет в виду чувственный рассудок, не могу знать Бога, следовательно, я знаю Бога лишь как снятый “Этот”, т. е. *в негативном аспекте* посредством самоотрешения, *в позитивном* – посредством Бога, стало быть, иными словами, я знаю Бога лишь постольку, поскольку я есть в Боге и, следовательно, не есть этот “Я” для меня. То, что я могу знать лишь то, в чем я есть, и чтобы мне быть в чем-то ином, в предмете, этот предмет как иной и я как иной должны быть сняты, – это ведь было оговорено с самого начала». (S. 71 – 72)

<sup>120</sup> Имеется в виду философия Гегеля.

[19] «Если мы говорим, что Бог есть не *Несказанный* [der *Unaussprechliche*], но *высказанный* Бог, есть Само Слово, и в Слове Он Сам, если мы, далее, утверждаем, что Бог может познаваться, то тем самым, скорее, уже высказана, даже предположена его Личность, его в-себе-и-для-себя-бытие. То, что не действительно, не действительно в себе самом, то, что не есть в себе и для себя, то не может и познаваться. То, что есть лишь в себе, наличное бытие без сознания, то недействительно, неразумно, непознаваемо. Лишь Действительное [, само будучи познающим,] открывает себя в познании [*kommt zur Erkenntnis*, буквально: «приходит к познанию»]. Если ты отрицаешь для себя познание Бога и даже возможность этого познания, то ты уже подверг для него отрицанию его в-себе-и-для-себя-бытие. Тем, что познание Бога, как ты утверждаешь, снимает бытие Бога, голое бытие, оно сняло лишь именно то, что Бог не есть, то, что вообще не есть, так как оно [познание] лишь посредством этого снятия оказывается перемещенным из не-действительности в Действительность». (S. 74–75)

Здесь обозначен принципиально важный для гегелевской спекуляции ход мысли. По-настоящему познаваемо только подлинное, или действительное, бытие. Не следует стремиться познать некое лишнее самосознания бытие, ибо такое бытие само по себе неистинно, а потому здесь, собственно, и нечего познавать. Подлинное бытие – это Бог как Самосознание Бога, т. е. Бог как абсолютный дух. Поэтому по-настоящему познаваем только абсолютный дух. Познание абсолютного духа не снимает его бытия, ибо его бытие и есть его (само)познание. Это означает также, что *акт познания* абсолютного духа есть также *акт его бытия*, тождественный *акту его самосознания*. Далее непосредственно следует:

[20] «Абсолютный предмет бытия и знания вовсе не изменяется в своей самостоятельной сущности из-за того, что он становится знаемым, напротив, именно благодаря этому он остается им самим, предметом, субстанцией. Ибо он есть не только, как *всеобщее знание*, *во мне* и, таким образом, *содержание* всякого знания, но и, как *знаемый [предмет]*, *предмет [знания]*, [он есть] Самосознание в *Себе Самом*, таким образом, говоря обыденным человеческим языком, [Он есть] *вне меня, надо мной*, следовательно, сначала как представленный, но затем как представленный так, что я есть в Нем, т. е. знаемый. Как Знание Бог есть во мне, – но тем самым, как кажется, подвергается опасности Его для-себя-бытие; –

поэтому Он есть как представленный вне меня, но, так как Он все же входит в мое представление, [Он есть] как знаемый, т. е. представленный так, что я есть в Нем, – и тем самым сохранена Его объективность» (S. 75)

[21] «То обстоятельство, что я есть в Боге, столь мало исключает противоположное, что Бог есть во мне, что, напротив, последнее становится возможным только благодаря первому<sup>121</sup>, подобно тому как любимое существо есть во мне, живет и действует в моем сердце лишь благодаря тому, что я его люблю, т. е. что я перемещаю себя в него; я должен жить в нем, для того чтобы оно жило во мне и чтобы его жизнь, мышление, воление, стали моими»<sup>122</sup>. (Ibid.)

[22] «Как голая, для себя не действительная сущность Бог и в самом деле не может быть познан. Это обнаруживается в *откровении Бога в природе*. Откровение в *природе* скрывает Бога, так как Он не есть [здесь] само явление, но прячет себя за своим откровением и тем самым высказывает в откровении высочайшую иронию. В *мире* Бог является лишь как сущность, которой нет помимо того или иного явления. Но Бог не есть сущность, зависящая от того или иного явления, так что сущность и ее явление были бы различными, причем вместе с явлением [из нашего поля зрения] улетучивалась бы и, следовательно, не могла бы быть познаваемой сущностью; но Бог есть в Себе Самом явление своей сущности, Он есть в Своем Слове Он Сам, т. е. Он есть действительно; и это есть [Его] откровение в Его Слове. Таким образом, Бог *открывается* мне в Слове лишь постольку, поскольку я *открыт* [для Его Слова]; в Слове я знаю действительность Бога лишь постольку, поскольку я сам действительно есть, или, так как нельзя мыслить в качестве абсолютных две действительности, поскольку я знаю себя внутри этой действительности». (S. 75 – 76)

[23] «Человек в мире, так, как он [человек] является нам, также образует некоторое понятие, правда, [лишь] абстрактное понятие человечества; мы находим этого человека именно в мире, т. е. лишь объективно в Боге, но не субъективно в Боге, в силу чего его абстракция столь же выражена, сколь и, – правда, только для нас, – снята». (S. 78)

---

<sup>121</sup> Это важный момент, в котором фактически утверждается несимметричность соотношения между Абсолютным Духом макроуровня и абсолютным духом микроуровня: первый есть условие возможности второго, ибо бытие второго обусловлено его включенностью в первый.

<sup>122</sup> Сравнение, как это часто бывает, неудачное. Акцентированная только что несимметричность здесь не схвачена.

В последнем фрагменте представляет интерес дистинкция объективного и субъективного бытия в Боге. Если мы примем во внимание фрагмент 7, то можем сказать, что вообще объективное бытие чего-либо (или кого-либо) в Боге есть – в силу «алефного» соотношения – также и объективное Бытие Бога в чем-либо (или в ком-либо), т. е. такое Его присутствие, в котором Бог знает Себя «вне Себя Самого». Или: в том, что (или кто) объективно есть в Боге, Бог хотя и осознает Себя – и, соответственно, присутствует, – но лишь в качестве вне-себя-сущего. Напротив, в том, кто субъективно есть Боге, в том Бог осознает Себя в качестве сущего в самом себе. Поэтому когда мы говорим, что условием того, что человек познает истину, является то, что истина познает человека (фрагмент 2), то этим мы выражаем хотя и необходимое, но все же еще не достаточное условие познания истины человеком: мы выражаем этим лишь *общее условие бытия: все есть лишь постольку, поскольку оно сознается абсолютным духом*. Поэтому мы должны пойти дальше и сказать, что, во-первых, абсолютный дух как живая истина и как абсолютный субъект познания и самопознания не просто *познает все*, но он, хотя и по-разному, *во всем познает себя как истину*, – и именно это *присутствующее во всем* самосознание истины и есть подлинное *основание всякого бытия* (фрагмент 7), а во-вторых, в том, кто действительно познает истину (= «субъективно есть в Боге»), истина познает себя особым образом, а именно – в качестве сущей в себе и для себя, т. е. в том, кто действительно познает истину, самосознание абсолютного духа присутствует в своей не замутненной инобытием самотождественности.

► Трудность, однако, состоит здесь в том, чтобы выразить соотношение самосознания абсолютного духа как такового и самосознания абсолютного духа, наличествующего в том, кто «субъективно» есть в абсолютном духе, т. е., иными словами, соотношение Абсолютного Духа макроуровня и абсолютного духа микроуровня, причем труднее всего фиксировать и выразить в понятии специфику абсолютного духа микроуровня и его отличие от Абсолютного Духа макроуровня, ибо абстрактные понятийные определения постоянно оказываются слишком грубыми для этого, и различие, кажется, интуитивно уже почти ясное, снова и снова ускользает. В данном случае нам нужно сначала более пристально рассмотреть то, что же, собственно, означает у Гёшеля *субъективное* бытие в

Боге. Из представленных здесь фрагментов его трактата можно сделать вывод о том, что в этой его концепции существенную роль играют опять-таки *экхартовские мотивы*. Речь здесь на самом деле идет о *сознательном* преодолении конечным духом своей односторонней субъективности, о преодолении им своего конечного «я» (см. напр. фрагменты 1, 7, 10, 11, 18), благодаря чему конечный дух в определенном смысле отрешается от своей конечности и делает свое *самосознание*, свою *субъективность* сферой манифестации *божественного самосознания*, которое тем самым актуально присутствует и живет именно в самосознании человека, и это есть более адекватная сфера самооткровения Бога, чем так называемая внешняя «природа» (фрагмент 22). Именно в этом смысле мы можем сказать, что человеку следует искать Бога не на «небе», а в глубине своей собственной субъективности, которая *при определенных условиях* становится тем местом, где прорывается в наличное бытие высшая и абсолютная субъективность. Подлинное «небо» сокрыто для человека в глубине его собственного духа. Лишь на пути углубления в себя (*Erinnerung*), *исхождения из своей* конечности и погружения в свою несотворенную первооснову (*Zugrundegehen*) может человек *прорваться* к Богу, – а это и есть *субъективное бытие* человека в Боге. Что же представляет собой достигший такого бытия дух человека? Если использовать применяемую Экхартом аналогию, то можно сказать следующее. Во-первых, человеческий дух становится как бы чистым «зеркалом», в котором отражается Лик Божий, и Бог созерцает сам себя в этом зеркале<sup>123</sup>. Во-вторых, человеческий дух в этом же самом едином и неделимом акте становится тем чистым «местом», которое вбирает в себя высшую, абсолютную субъективность, и она тем самым актуально присутствует в нем<sup>124</sup>. Здесь мы имеем, таким образом, два образа, которые условно можно было бы назвать «зеркалом» и «окном». Что же дает нам синтез этих двух образов?

*Во-первых*, образ «зеркала» говорит о рефлексии абсолюта в себя: в доведенной до зеркальной духовной чистоты душе абсолют как бы созерцает свое собственное отражение, видит самого себя и тем самым есть свое самосознание. Недостаток этого образа, взятого изолированно – это *непрозрачность, непроницаемость* «зер-

<sup>123</sup> *Eckhart Meister. Der Morgenstern. S. 378.*

<sup>124</sup> *Ibid. S. 379.*

кала», лишь *отражающего* свет, как бы «отталкивающего» его. Здесь выражена все еще абстрактная внутренняя бесконечность как «*отталкивание*» *инобытия*.

*Во-вторых*, образ «окна» указывает на абсолютную *прозрачность* такой преобразенной души: такая душа есть окно к свету бытия. В ней не остается ничего непроницаемого для света божественного сознания. Недостаток этого образа, если его взять изолированно, состоит в том, что здесь схвачено лишь движение света *через* «окно» и упущена рефлексия этого света в себя. Здесь схвачена лишь потенциальная бесконечность *прохождения через инобытие*.

*В-третьих*, синтез этих двух образов, фактически имеющий место у Экхарта, есть уже не что иное, как осмысленное в качестве самостоятельной реальности единство «зеркала» и «окна», т. е. единство *отблеска* и *проблеска*, благодаря чему схвачена *рефлексия абсолюта в себя* не в отражении от чего-то непроницаемого, а самом *прохождении через* «окно» человеческой души. К этому синтезу надо отнести и следующее положение (не содержащееся, правда, в явном виде у Экхарта): само бытие «зеркала» как такового состоит *именно и только* в том, что оно «отражает» свет бытия, т. е. самого зеркала нет помимо наличествующего в нем отражения. Мы имеем тем самым парадоксальный образ – образ «прозрачного зеркала», который уже довольно точно выражает – принципиально неуловимую для представления – интуицию присутствия самосознания абсолютного духа в самосознании человека, присутствия, которое имеет характер *имманентной трансцендентности*. Используя сформулированные ранее определения, можно сказать, что такое субъективное присутствие божественного Самосознания в самосознании человека есть абсолютный дух микроуровня, или спекулятивный символ Абсолютного Духа макроуровня, сочетающий в себе как *наличное бытие* живущего в нем божественного Самосознания как такового, так и *указание* на это Самосознание как на *в-себе-и-для-себя-сущую* реальность, существующую вне и независимо от какого бы то ни было своего проблеска в человеческом сознании.

Мы видим, таким образом, что обращение к трактату Гёшеля открывает дополнительные возможности для углубленной спекулятивно-теологической интерпретации гегелевской концепции абсолютного духа, для более точного и артикулированного

определения метафизического смысла этого понятия, а также для выявления глубинной связи этой концепции с традицией немецкой философской мистики. ◀

## 2. Гегелевское переосмысление онтологического аргумента

Именно к этой вершине на самом деле стремится Гегель, обосновывая свою весьма своеобразную интерпретацию онтологического аргумента. Как мы сейчас увидим, его подход состоит как раз в том, что лежащее в основе этого аргумента понятие Бога (которое, по Шеллингу, как мы видели, недостаточно в содержательном отношении и поэтому не достигает искомой реальности), конкретизируется и, так сказать, подвергается спекулятивной возгонке до понятия абсолютного духа, что, в свою очередь, возвращает, как считает Гегель, этому аргументу его доказательную силу, – хотя уже в совершенно особом, не формально-логическом, а спекулятивно-мистическом смысле. Проследим за ходом мысли Гегеля.

В классической формулировке Ансельма Кентерберийского онтологический аргумент выглядит так: «Несомненно, что то, больше чего нельзя помыслить, не может существовать только в интеллекте (*certe est, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo*). Ибо если оно существует только в одном интеллекте, то мыслимо, что оно существует реально, что больше, чем существовать только в одном интеллекте. Если, следовательно, то, больше чего не мыслимо, существует лишь в интеллекте, тогда то, больше чего не мыслимо, есть то, больше чего мыслимо, а это, несомненно, невозможно» (PL 145B – 146B)<sup>125</sup>. Сам Гегель излагает рассуждение Ансельма следующим образом: «Есть представление о Боге, что он абсолютно совершенен. Если мы фиксируем Бога лишь как представление, то это не есть нечто наисовершеннейшее, а, напротив, нечто недостаточное, [то], что только субъективно, только представляемо; ибо то, что не только представляется, но и *есть*, есть реально, а потому и более совершенно. Следовательно, Бог, поскольку он есть наисовершеннейшее, не только представле-

<sup>125</sup> Перевод А.Л. Доброхотова (*Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 155*).

ние, но ему подобает и действительность, реальность. Позднейшее, более пространное, рассудочное развертывание Ансельмовой мысли гласит: понятие Бога таково, что он – совокупность всех реальностей, наиреальнейшее существо. Но бытие тоже реальность, следовательно, Богу подобает бытие»<sup>126</sup>. Исходный пункт здесь, таким образом, – понятие, и надо, говорит Гегель, показать, что это не только *наше* понятие, а объективный, в себе и для себя сущий смысл, независимый от конечной субъективности нашего мышления<sup>127</sup>. Гегель полагает, что мысль Ансельма по своему *содержанию* – истинная, необходимая мысль. Но ущербность *формы* его доказательства состоит в том, что здесь «это единство понятия и бытия – предпосылка», и недостаток состоит здесь именно в том, что это «только предпосылка»<sup>128</sup>. Только у Бога, подчеркивает Гегель, имеет место абсолютная нераздельность понятия и бытия. Для конечных же вещей характерно как раз несовпадение их понятия и их бытия: «Конечное – то, что не соответствует своему понятию, или, вернее, самому понятию»<sup>129</sup>. Согласно Гегелю, задача состоит здесь в том, чтобы представить онтологический аргумент как спекулятивно-метафизический результат (снимающий в себе форму результата) восхождения конечного духа к Богу. При этом сознание конечного духа должно быть постигнуто как «конечное бытие, материал, в котором реализуется понятие Бога»<sup>130</sup>. Тогда, полагает Гегель, станет ясно, что сама эта реализация есть наиболее адекватная форма возгонки конечного сознания к абсолюту, так как лежащее в основании содержание – дух. Это, по Гегелю, «высший переход, ибо *здесь переход – сам дух*»<sup>131</sup>.

Гегель следующим образом эксплицирует спекулятивное содержание, скрытое, по его мнению, в онтологическом аргументе. «В форме вывода: поскольку существуют конечные духи, то в этом случае есть исходное бытие, т. е. абсолютный дух. Но у этого “*поскольку*” ... тот недостаток, что конечные духи, как получается, – основание, а Бог – следствие существования конечных

---

<sup>126</sup> Гегель. Философия религии. Т. 2. С. 486.

<sup>127</sup> Там же. С. 491.

<sup>128</sup> Там же. С. 489.

<sup>129</sup> Там же.

<sup>130</sup> Там же. С. 494.

<sup>131</sup> Там же. С. 484.

духов. Истинная же форма такова: есть конечные духи, но в конечном истинны нет, *истина конечного духа есть бесконечный дух*. Конечность духов – это не истинное бытие, конечное само по себе есть диалектика снятия самого себя, отрицания, и отрицание этого конечного есть аффирмация как бесконечное, как всеобщее в себе и для себя»<sup>132</sup>.

Именно на этой почве достигается, по Гегелю, единство «порядка бытия» и «порядка познания». Но здесь для Гегеля, и это самое главное, уже налицо *спекулятивно-метафизическая мистерия этого перехода*. Задача, которую решает теперь дух, состоит уже не в просто в том, чтобы *усмотреть* объективную диалектику перехода от конечного к бесконечному, а в том, чтобы своей собственной судьбой продемонстрировать это диалектическое движение, самому как таковому пройти через эту диалектику, выйдя тем самым за пределы чисто *теоретического* отношения к сути дела, постичь эту суть дела как тождественную с самим собой и вступить в пространство спекулятивно-мистического, в котором реализуется синтез моментов теоретического и практического.

В этом пространстве дух самим собой, на самом себе, через самого себя должен *доказать* и вместе с тем *показать* (в качестве метафизического события, которое мы вслед за Экхартом назвали «прорывом») эту диалектику конечного и бесконечного. Именно поэтому «результат» такого доказательства должен быть постигнут не просто как *усмотрение* конечным духом того, что (*dass*) абсолютный дух есть, а как само же *действительное бытие* абсолютного духа. Здесь рассматриваемое субъектом объективное содержание доказательства отождествляется с самим рассматривающим его субъектом. Поэтому движение содержания здесь есть, по Гегелю, движение самого же субъекта к *своей* абсолютности. В этом акте спекулятивной демонстрации субъект не только должен убедиться в том, что Бог есть, но и сам в определенном смысле *стать Богом*. И это для Гегеля – высшее доказательство бытия Бога. При этом однако, надо иметь в виду, что и здесь сохраняет всю свою силу характер диалектического соотношения конечного и бесконечного: здесь бытие конечного духа есть не его бытие, а бытие духа бесконечного, т. е. абсолютного духа. В этом метафизически-мистическом акте бесконечный дух не только постигается, но и вступает – в качестве

<sup>132</sup> Гегель. Философия религии. Т. 2. С. 484.

прорыва – в наличное бытие как абсолютная, вечная, в-себе-и-для-себя-сущая реальность, а конечный дух, снимая свою конечность, *сливается с ней*, так что «посредством такого отрицания дух возвышается, смыкается в Богом»<sup>133</sup>.

Именно такое возвышение человеческого (и вообще конечного) духа к духу абсолютному и есть для Гегеля также и высшая форма доказательства бытия Бога, в которой, правда, снимается опосредствующий, «рассудочный» характер доказательства вообще. Здесь, по гегелевскому замыслу, снимается та противоположность познания предмету познания, в которой и заключается конечность познания<sup>134</sup>, движение мысли отождествляется с собственным становлением предмета мысли<sup>135</sup>, представляя собой «лишь сознание собственного движения предмета в нем самом»<sup>136</sup>. Здесь, таким образом, достигается, по Гегелю, снятие предметности познания, т. е. познание перестает относиться к познаваемому как к чему-то противостоящему ему, ибо таковое отношение – в силу вышеописанной диалектики конечного и бесконечного – ограничивает как познающего, так и познаваемое, так что в рамках этого отношения истинно бесконечное оказывается принципиально непознаваемым, и не просто потому, что здесь познание конечно, но именно потому, что конечное познание всегда «оконечивает» свой предмет, из-за чего истинно бесконечное от него всегда ускользает. Абсолютный дух как истинное бесконечное есть, по Гегелю, такой уникальный «бесконечный предмет» знания<sup>137</sup>, который уже вообще не есть предмет в рассудочном смысле: а именно – он не есть односторонняя трансценденция. В спекулятивном доказательстве, имеющем дело с таким «предметом», снимается, по Гегелю, конечность формы доказывания, состоящая в ее отделенности от содержания. Преодоление этой односторонности познания есть вместе с тем (и тем самым) обретение истинного, бесконечного содержания<sup>138</sup>, ибо бесконечное познание не противопоставляет себе познаваемое и, таким образом, уже не окончивает его: оно как бы позволяет трансценденции имманентным образом наполнить его.

<sup>133</sup> Гегель. *Философия религии*. Т. 2. С. 490.

<sup>134</sup> Там же. С. 350.

<sup>135</sup> Там же.

<sup>136</sup> Там же. С. 346.

<sup>137</sup> Там же. С. 381.

<sup>138</sup> Там же. С. 391.

Такое снятие односторонности субъективного есть уже не только гносеологический, но и онтологический акт. Здесь достигается сфера эмпирии высшего порядка (сфера разумного, или мистического, эмпиризма), которая у Гегеля есть сфера спекулятивно-го, или положительно-разумного, или мистического<sup>139</sup>. В концепции Гегеля именно и только абсолютный дух есть тот уникальный пункт, в котором сходятся воедино гносеологический и онтологический аспекты его метафизики, пункт, в данном случае объединяющий обычно распадающиеся в «рассудочных доказательствах» моменты: «Was» (содержательный аспект понятия Бога) и «Dass» (утверждение о бытии соответствующего содержания). Здесь само «Dass» есть предельный результат спекулятивного развертывания «Was», в котором достигается метафизически-онтологический прорыв: вступление в наличное бытие того содержания, реальность которого как раз и подлежит доказательству.

Поэтому такое восхождение конечного духа к абсолюту есть для Гегеля уже не односторонне-теоретический, а спекулятивно-эмпирический, если угодно, в определенном смысле экзистенциально-мистический акт, в котором достигается проникновение, излияние абсолютного духа как в себе и для себя сущего сверхсознания в просветленное и преображенное спекулятивным мышлением сознание человека.

Результатом такого доказательства является уже не только и не столько опосредованная рассуждением субъективная уверенность, убежденность человека в бытии Бога, сколько непосредственное (опосредованное снятием опосредствующего характера «доказательства» вообще) наличное бытие, имманентное присутствие Бога в определенным образом подготовленном духе человека. Возникающий в процессе такого духовного восхождения абсолютный дух микроуровня есть вместе с тем *указание* на бытие абсолютного духа макроуровня. Специфически гегелевский смысл так называемого *свидетельства духа о Боге* состоит между прочим в том, что абсолютный дух микроуровня есть не что иное, как спекулятивный символ абсолютного духа макроуровня.

*Каким же образом* абсолютный дух микроуровня в качестве спекулятивного символа является указанием на сверхбытие абсолютного духа макроуровня? Здесь дело в том, что спекулятивный

<sup>139</sup> См. напр. *Гегель*. Энциклопедия... Т. 1. С. 210–212.

символизм выражает собой сущность духовной целостности как таковой, которая в общем виде состоит в том, что каждый момент этой целостности в себе самом опять-таки представляет собой всю целостность.

Здесь надо отметить еще один принципиально важный нюанс. Бесконечное лишь в том случае может во всей своей тотальности проступить в конечном, во-образить себя в него, если конечное, со своей стороны, окажется «здесь и теперь» снятым в бесконечном и разрешенным в него как в свою истину в качестве идеального момента. Конечное, чтобы подняться на уровень спекулятивного символа, должно развернуть себя в себе самом как бесконечное; оно само должно в себе самом (т. е. на микроуровне) быть той самой тотальностью, момент которой (как тотальности макроуровня) оно как раз и составляет в качестве конечного. Но чтобы быть в себе самом такой тотальностью, конечное должно в себе же самом представить само себя в качестве момента самого себя как тотальности, – однако для того, чтобы иметь *в самом себе*, внутри самого себя это изображение самого себя как своего же собственного момента, конечное само должно именно таким же образом уже быть вписанным и разрешенным *в тотальность макроуровня* и иметь свою истину также и *вне себя*, т. е. быть положенным в качестве идеального момента высшей целостности. Как раз эта необходимая взаимосвязь микро- и макроуровня и содержит в себе момент указания, или, иными словами, момент аллегорического в самом спекулятивном символе. Именно в этом моменте манифестируется трансцендентность имманентной спекулятивному символу бесконечной реальности.

Теперь мы можем сформулировать следующее. Абсолютный дух микроуровня как замкнутая на себя тотальность («целое») опять-таки содержит в себе себя же как «часть» самого себя, чем, однако, он и выказывает себя в качестве «части» абсолютного духа макроуровня. Иначе говоря, абсолютный дух микроуровня как актуально бесконечная реальность содержит в самом себе идеальным образом всю тотальность моментов абсолютного духа макроуровня, в нем имманентно развернута вся структура чувственного и умопостигаемого универсума (спекулятивная наука в гегелевском смысле или самосознание «прачеловека» в шеллинговском смысле), что позволяет в рамках самого же абсолютного духа

микроуровня уловить как тождество, так и различие между ним и абсолютным духом макроуровня. Это тождество и это различие *актуально присутствуют* в самом абсолютном духе микроуровня, благодаря чему он в самом себе, внутри самого себя способен видеть себя в качестве момента в вечной жизни божественного самосознания. Как спекулятивный символ абсолютный дух микроуровня сам в себе самом есть непосредственная репрезентация абсолютного духа макроуровня во всей тотальности его имманентных определений. Именно поэтому он в самом себе способен отождествляться с той абсолютной точкой зрения, которая позволяет ему как бы *увидеть себя глазами абсолютного духа макроуровня* и тем самым усмотреть свое место в макроструктуре абсолюта. Это – такой момент божественного самосознания, который сам ставит себя на свое место, т. е. на то место, которое подобает ему в иерархии духовных форм абсолюта, созерцая себя в свете божественного сознания как такового и констатируя, что сам по себе он есть лишь момент последнего.

Итак, в гегелевском осмыслении «доказательство» бытия Бога, по существу представляющее собой для Гегеля освобожденный от своего рассудочного характера и возведенный на уровень спекулятивного мышления *онтологический аргумент*, есть представленное в своей необходимости усмотрение того метафизического факта, что абсолютный дух, становясь содержанием сознания конечного субъекта, снимающего свою конечность в акте спекулятивного мышления о Боге, всегда уже содержит в себе различие абсолютного духа микроуровня и абсолютного духа макроуровня, состоящее в том, что первый есть спекулятивный символ второго. Это усмотрение как таковое есть уже, по Гегелю, акт самого божественного разума, проступающего в человеческом духе: «...не так называемый человеческий разум со [всеми] его пределами познает Бога, но – дух Божий *в человеке*», здесь «самосознание Бога знает себя в знании человека»<sup>140</sup>. Аналогичную по форме ситуацию я уже разбираю в первой книге, когда анализирую соотношение между «алефами» в структуре абсолютного духа как такового. Здесь важно обратить внимание на то, что в данном случае мы обсуждаем соотношение не между «малыми алефами» *макроуровня*, каковыми являются имманентные и потому вечные моменты абсолютно-

---

<sup>140</sup> Гегель. *Философия религии*. Т. 2. С. 369.

го духа, и не их – в определенном смысле асимметричное – соотношение с абсолютным духом как таковым (большой «Алеф»), а соотношение между малым «алефом» *микроуровня* и большим «Алефом», которое опять-таки не является симметричным: здесь не просто, скажем, *A* есть в *B* и одновременно *B* есть в *A*, здесь не *A* и *B* сняты друг в друге, а малый «алеф» снят в «Алефе» большом как в реальности вечной и самодовлеющей, – и лишь благодаря этому он вообще есть «алеф» и способен вобрать в себя жизнь безусловно абсолютного духа.

Итак, можно заметить, что гегелевская интерпретация онтологического аргумента опирается на следующие предпосылки. *Во-первых*, спекулятивное мышление Гегель рассматривает как то, в чем предельно адекватным образом реализуется самосознание абсолютного духа как такового: абсолютный дух, по Гегелю, есть мыслящий себя бесконечный разум. Поскольку же, *во-вторых*, как мы уже знаем, *самосознание* абсолютного духа согласно Гегелю и есть сам *абсолютный дух*, то тот акт спекулятивного мышления, актуально бесконечным «предметом» которого является абсолютный дух, есть вместе с тем не что иное, как *наличное бытие* абсолютного духа. *В-третьих*, такой акт спекулятивного мышления в принципе доступен, по Гегелю, для конечного духа, – с той, разумеется, оговоркой, что как раз конечность этого духа здесь снимается. В этом смысле остается в силе тезис о том, что абсолютный дух есть лишь для абсолютного духа. Это значит, *в-четвертых*, что спекулятивное мышление об абсолютном духе есть для Гегеля особый способ духовной практики, в результате которой абсолютный дух как бы вызывается к действительному наличному бытию. *В-пятых*, это присутствие абсолютного духа в снявшем свою конечность человеческом духе следует понимать как метафизический «прорыв» в экхартовском смысле, или как спекулятивно-мистический символ, своим собственным наличным бытием указывающий на бытие безусловно абсолютного духа как такового. Именно в действительном созидании такого символа и состоит не просто теоретический, но и духовно-практический смысл онтологического аргумента как способа мышления об абсолюте.

► С позиции позднего Шеллинга можно было бы сказать, что основной недостаток гегелевской интерпретации онтологического аргумента в принципе совпадает с основным недостатком этого

последнего как такового. Гегелевский *необходимо мыслящий сам себя разум* еще не есть шеллинговская *умная воля, свободно полагающая саму себя*. Это значит помимо прочего, что тот акт спекулятивного мышления, в котором, если он совершается, якобы с необходимостью реализуется понятие абсолютного духа, на самом деле не достигает своей цели, ибо, во-первых, само это понятие не доходит до понятия свободного Субъекта всякого, в том числе и собственного абсолютного, бытия, а во-вторых, именно этот Субъект, будучи абсолютно свободным, не может быть ни насильственно познан, ни тем более насильственно «затянут» актом этого познания в действительное наличное бытие<sup>141</sup>.

Здесь надо учитывать и еще ряд принципиально важных нюансов, связанных с подробно проанализированным выше тезисом о том, что *содержанием самосознания абсолютного духа является сам же абсолютный дух как таковой*. Во втором параграфе первой главы настоящей книги я, разбирая центральную как для Аристотеля, так и для Гегеля интуицию самосоотнесенного мышления, выделил следующие моменты. *Во-первых*, так как в гегелевской концепции логическая идея еще не есть абсолют в окончательном смысле, то *неверно, что самосознание логической идеи уже есть абсолютный дух*. Иными словами: *неверно, что акт самосознания логической идеи как таковой уже тождествен акту самосознания абсолюта*. Ведь содержанием, присутствующим в том самосознании, которое в «Логике конца» реализуется этим актом, является всего лишь логическая идея «Логики начала»: здесь логическая идея осознает себя в качестве логической идеи. *Во-вторых*, даже потенцированный, т. е. опять-таки направленный на самого себя, акт самосознания логической идеи все равно в принципе не достигает уровня абсолютного духа, ибо в этом акте логическая идея «Логики начала» всего лишь осознает то свое самосознание, коим она обладает в качестве логической идеи «Логики конца»: здесь логическая идея осознает себя как осознающую себя в качестве логической идеи. Поэтому, *в-третьих*, никакое линейное потенцирование самосознания логической идеи, идущее «снизу вверх», не может достичь цели, т. е. того, чтобы

---

<sup>141</sup> О критике Шеллингом онтологического аргумента см.: *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 26–28. О внутренней ограниченности гегелевской установки спекулятивного символизма см. там же, с. 189–196.

именно абсолютный дух стал содержанием *ее* самосознания, ибо в *ее* самосознание он как раз в принципе не вмещается. В контексте рассуждений о спекулятивном мышлении как способе достижения метафизического прорыва абсолютного духа в конечном духе, снимающем в этом мышлении свою конечность, это означает следующее. (1) Если *я мыслю логическую идею*, то это у Гегеля и в самом деле должно означать, что *логическая идея через меня мыслит сама себя*. (2) Если я, далее, осознаю этот совершающийся в моем сознании акт самосознания логической идеи, то это и вправду, по Гегелю, будет значить, что тем самым *логическая идея через меня осознает сам акт своего самосознания*. Однако (3) вопреки Гегелю ни шаг 1, ни шаг 2 отнюдь не приводят меня к тому, чтобы содержанием моего сознания стало самосознание абсолютного духа. Это значит, что спекулятивное мышление в гегелевском смысле в принципе не может решить возлагаемую на него Гегелем метафизически-магическую задачу вовлечения абсолютного духа в то наличное бытие, местом которого должно быть преобразенное и просветленное этим мышлением сознание человека. ◀

### 3. Место человека в структуре абсолюта по Шеллингу

Переход к теме человека является, пожалуй, наиболее трудным и, возможно, наиболее уязвимым моментом всей позитивной философии Шеллинга. Чтобы понять, в чем здесь состоит основная трудность, следует еще раз обратиться к той позиции, которая у Шеллинга выступает как результат мирового процесса (конец творения). Этот результат состоит прежде в всего в том, что только здесь мы, по Шеллингу, имеем дело с действительным *монотеизмом*, где всеединство абсолюта предстает как для-себя-сущее сверхсубстанциальное единство трех божественных Личностей. Мы, как уже было показано, оказываемся здесь в том метафизическом месте, которое Шеллинг называет «обителью божественности», ибо только здесь формы абсолютного духа не только возвращаются к себе, становясь действительными Личностями и совпадая в своем для-себя-бытии с безусловно абсолютным духом (я бы назвал это *абсолютным аспектом* единства ипостасей Троицы), но и тем самым обретают господство над бытием, локализованным

в привативной бесконечности мирового процесса, т. е. над бытием сотворенным, а коль скоро бытие, над которым господствуют божественные Личности, одно и то же, то это значит, что они, как говорит Шеллинг, обладают *одним и тем же божественным величием*, которое в данном случае как раз и состоит в господстве над сотворенным бытием (назовем это *относительным аспектом* единства ипостасей Троицы).

Актуально бесконечное для-себя-бытие Личностей Троицы хотя и опосредовано привативной бесконечностью мирового процесса, однако как таковое оно находится за его пределами, трансцендентно по отношению к нему. Поэтому о результате мирового процесса следовало бы говорить в двух смыслах – трансцендентном (теогоническом) и имманентном (демиургическом). В последнем смысле этот результат выступает как некая *высшая сотворенная реальность*, венчающая весь процесс творения, которую Шеллинг, следуя христианскому представлению, сразу же спешит назвать «человеком», – с той, разумеется, оговоркой, что это человек «изначальный», истинный, а не нынешний, эмпирический.

Оставим пока в стороне вопрос о том, существуют ли достаточные философские основания считать именно человека такой высшей сотворенной реальностью (для профессионально не ангажированного ума такое утверждение отнюдь не самоочевидно) и что в таком случае следует понимать под «человеком». Сейчас нас интересует другой вопрос: каков же метафизический статус этой высшей сотворенной реальности как таковой? По Шеллингу, этот статус определяется следующим.

В ходе мирового процесса возникают формообразования, как бы сплетенные из трех потенций абсолюта. Каждое ставшее есть в себе самом некий результат частичного преодоления напряжения потенций, в котором первая потенция ( $M^1$ ), изначальное имманентное определение которой состоит в том, чтобы оставаться в-себе-сущей волей, чистой потенциальностью, и которая актом воли абсолютно-го духа обращена в свою противоположность, в пламя чистого воления, посредством второй потенции ( $M^2$ ) отчасти возвращается к себе самой, причем в этой частичной завершенности – коль скоро она именно завершенность – начинает определенным образом светиться и третья потенция ( $M^3$ ). В каждом ставшем участвуют, таким образом, все три потенции, причем, как мы уже знаем, каждая по-своему:

первая – как причина *материальная*, вторая – как формальная (формирующая) и непосредственно *действующая*, а третья – как *целевая*. Каждое ставшее уже имеет, по Шеллингу, некоторую степень «самостоятельности» по отношению к созидающим его потенциям: *в той мере, в которой оно имеет в себе нечто от одной потенции, оно оказывается реальностью, относительно «самостоятельной» по отношению к другим.*

В начале лекции 17 по «философии откровения» Шеллинг рассуждает так. Изначальное в-себе-бытие первой потенции, ее обращенность вовнутрь он обозначает как **A**, а ее вне-себя-бытие, ее обращенность вовне – как **B** (первая причина). Вторую причину он обозначает как **A**<sup>2</sup>. Тогда действие второй причины будет состоять в том, чтобы возвращать первую потенцию, положенную как **B**, в ее исходное состояние **A**<sup>142</sup>. В процессе этого возвращения в **B** постепенно порождается **A**, иначе говоря: возникают формообразования, представляющие собой **A**, которое из **B** снова – в той или иной мере – вернулось к себе как **A**. Каждое из таких формообразований есть, таким образом, не просто чистое **A**, но **A** как результат преодоления **B**, т. е. такое **A**, в основе которого лежит преодоленное **B**<sup>143</sup>. Каждое ставшее, таким образом, есть некоторая «часть» **B**, в которой снова положено **A**. Это – определенный синтез **B** и **A**, в котором **B** не уничтожено совсем, но присутствует (и продолжает действовать) в снятом виде. В этой связи Шеллинг говорит:

«Таким образом, эта часть **B**, в которой порождено **A**, *посредством* этого порожденного в ней **A** самостоятельна *по отношению к B* и независима *от* него, она больше не принадлежит только или исключительно **B**, ибо она больше не *есть* только **B**, она хотя и есть **B**, однако [такое **B**,] в котором порождено **A**, в силу этого она отличается от чистого **B**, в силу этого она есть нечто иное, чем чистое **B**, первая причина, посредством порожденного в ней **A** она есть нечто как бы *дистанцированное* [*Abgesetztes*] от этого чистого **B**. Но также и наоборот, посредством все еще положенного в ней, хотя и преобразованного **B** она независима от **A**<sup>2</sup>»<sup>144</sup>.

<sup>142</sup> Причем, как указывает Шеллинг, здесь второй потенции приходится преодолевать *сопротивление* со стороны **B**, так как **B** есть не что иное, как – бесконечным образом – активизированная воля, т. е. чистое *воление* (см. SW<sub>2</sub>, Vd. 3, S. 356).

<sup>143</sup> Ведь «преодоленное, – говорит Шеллинг, – есть всегда лежащее в *основе*» (ibid.).

<sup>144</sup> Ibid.

Эту же логику Шеллинг применяет и в рассуждении о «последнем ставшем», которое, правда, отличается от промежуточных формообразований тем, что в нем **В** преодолевается уже полностью и, соответственно, полностью восстанавливается **А**, в силу чего действие потенциалов, реализовав свое предназначение, приходит в своему завершению, так что теперь они в нем «покоятся».

«...Это последнее есть не простое А, а В, положенное равным А, следовательно, такое А, в основе которого лежит В; благодаря тому, что оно имеет *внутри* себя или в качестве основания В, оно свободно, т. е. способно к свободному движению, по отношению к А<sup>2</sup> (второй потенции), а благодаря тому, что оно есть А, оно свободно и способно к независимому движению по отношению к В, таким образом, оно как независимое от того и другого, *не будучи субстанциально* ни одним, ни другим, есть поистине третье между обоими, и если *вы* теперь помыслите, что оно как полностью в А преобразованное В привлекает также и третью потенцию, [то окажется, что] оно является господином трех потенциалов постольку, поскольку оно есть их единство, поскольку они в нем утратили свое различие и этим свою самостоятельность, всецело в нем, совместно произведенном, растворились»<sup>145</sup>.

Тем самым «последнее ставшее» оказывается, по Шеллингу, свободным от всех трех потенциалов, находясь к ним «в том же самом отношении, что и Бог»<sup>146</sup>. Более того, оно, как говорит Шеллинг, например, в шестнадцатой лекции, не просто есть, как Бог (*wie Gott*), но само есть не что иное, а точнее – не кто иной, как *ставший Бог (der gewordene Gott)*<sup>147</sup>. Получается, таким образом, что «последнее ставшее» есть нечто *четвертое* по отношению к трем формам абсолютного духа, правда, не в «субстанциальном», а в «сверхсубстанциальном» отношении, подобно тому, как и сам Бог «не есть что бы то ни было субстанциальное, но как раз по отношению к потенциалам возвышается до сверхсубстанциального»<sup>148</sup>. Бога Шеллинг, правда, как мы знаем, не без оснований избегает называть реальностью, которая по отношению к формам абсолютного духа могла бы быть охарактеризована как нечто четвертое. «Тетрада», или «четверка», говорит Шеллинг, ссылаясь на пифа-

<sup>145</sup> SW<sub>2</sub>, Bd 3, S. 356–357.

<sup>146</sup> Ibid. S. 357.

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Ibid.

горейцев, и «есть как раз число создания», т. е. сотворенного, или твари. Отличие «последнего ставшего» от Бога обусловлено, по Шеллингу, как раз тем, что оно есть *результат становления*, т. е. имеет позади себя метафизическую историю снятия инобытия божественных потенций, которые поэтому присутствуют в этом результате уже как действительные божественные Личности. В этом результате, таким образом, следует на самом деле различать отношение «последнего ставшего» (1) к формам абсолютного духа как таковым, (2) к этим же формам, но уже распознаваемым как в качестве потенций иного бытия (демиургические потенции), так и в качестве потенций божественных Личностей (теогонические потенции), и (3) к формам абсолютного духа, действительно реализованным в конце теогонического процесса в качестве божественных Личностей. Это отношение со стороны самого абсолютного духа как такового было рассмотрено нами выше. Теперь следовало бы выяснить, чем все-таки отличается отношение «последнего ставшего» к тем же самым трем формам (причем в их трех указанных аспектах) от соответствующего отношения к ним абсолютного духа. Однако для начала, учитывая, что частично формализованное описание структуры снятия напряжения потенций, даваемое здесь Шеллингом, остается неполным, да и с формальной точки зрения выглядит продуманным не до конца, я попробую ввести некоторые уточнения.

Если обозначить изначальное состояние каждой из потенций ( $M^1$ ,  $M^2$  и  $M^3$ ) как  $A_1$ ,  $A_2$  и  $A_3$  (первая метафизическая позиция)<sup>149</sup>, а обращенное состояние, в силу которого полагается «напряжение», как  $B_1$ ,  $B_2$  и  $B_3$  (вторая метафизическая позиция), то общая структура процесса будет выглядеть следующим образом. Для  $M^1$  (первая форма абсолютного духа):  $A_1 \rightarrow B_1 \rightarrow A_1(B_1)$ , где  $A_1(B_1)$  есть восстановленное состояние  $A_1$ , в котором в снятом виде, или как основание, присутствует преодоленное  $B_1$  (преодоленное инобытие первой формы). В более привычной для нас форме это движение описывается так:  $1(I) \rightarrow 1(II) \rightarrow 1(III)$ . Для  $M^2$  (вторая форма абсо-

<sup>149</sup> Я нарочно, в отличие от Шеллинга, применяю здесь нижний индекс, так как речь идет не о потенцировании, подобном тому, какое имеет место в случае могущего быть первой, второй и третьей степени ( $M^1$ ,  $M^2$ ,  $M^3$ ), а просто о том, что первая, вторая и третья формы абсолютного духа находятся в первой метафизической позиции, обозначаемой как  $A$ .

лютного духа):  $A_2 \rightarrow B_2 \rightarrow A_2(B_2)$ , где  $A_2(B_2)$  есть восстановленное состояние  $A_2$ , в котором в снятом виде, или как основание, присутствует преодоленное  $B_2$  (преодоленное инобытие второй формы). Иначе:  $2(I) \rightarrow 2(II) \rightarrow 2(III)$ . Для  $M^3$  (третья форма абсолютного духа):  $A_3 \rightarrow B_3 \rightarrow A_3(B_3)$ , где  $A_3(B_3)$  есть восстановленное состояние  $A_3$ , в котором в снятом виде, или как основание, присутствует преодоленное  $B_3$  (преодоленное инобытие третьей формы). Иначе:  $3(I) \rightarrow 3(II) \rightarrow 3(III)$ . Каждое сотворенное при этом оказывается определенным сочетанием  $A_{(1,2,3)}(B_{(1,2,3)})$ . Будучи относительным единством трех возвращающихся к своему для-себя-бытию потенций, ставшее по отношению к каждой из потенций всегда имеет в себе то, чего оно не имеет от данной потенции (а имеет от двух других), чем якобы и обусловлена, по Шеллингу, его относительная самостоятельность по отношению к каждой из потенций в отдельности. Причем можно было бы добавить, что, в отличие от *последнего* ставшего, наличное бытие всякого конечного ставшего определяется также и «извне», а именно: тем сопротивлением со стороны обращенной в инобытие первой формы абсолютного духа, которое остается – опять-таки в определенной степени – не преодоленным, а тем самым – «самостоятельно» противостоящим преодолевающему его началу.

Что же касается последнего ставшего, то Шеллинг утверждает, что оно, имея в себе – в снятом виде –  $B$ , оказывается «свободным»... по отношению ко второй «потенции» (ее он называет  $A^2$ ). Но во избежание путаницы надо помнить, что в «философии откровения» символами  $A$ ,  $B$  и  $A(B)$  Шеллинг обычно обозначает не три формы абсолютного духа, а три метафизические позиции:  $A$  – это позиция I,  $B$  – позиция II, а  $A(B)$  – позиция III.  $A^2$  в данном случае может означать только одно:  $A_2(B_2)$ , или 2(III). Итак, лежащее в основании «высшего ставшего»  $B$ , причем понимаемое как преодоленное инобытие одной лишь первой формы, здесь выглядит как условие возможности его свободы по отношению к 2(III). Это некорректно уже потому, что в позиции III преодоленное инобытие есть момент *каждой* из трех форм абсолютного духа. Далее. Будучи  $A$  (Шеллинг подразумевает  $A_1(B_1)$ , или 1(III)), последнее ставшее якобы «свободно» по отношению к  $B$ . Получается, что здесь «свобода» утверждается лишь по отношению к 2(III) и... преодоленному инобытию первой формы, но еще не по отношению к

самой этой форме, т. е. к 1(III). Но Шеллинг ищет именно такую свободу, и по его логике она дается лишь бытием субъекта этой свободы в качестве  $A^2$  (= 2(III)). Более того, ему нужна свобода по отношению ко всем трем формам. Ее обоснование у Шеллинга на самом деле сводится к следующему.

В последнем ставшем, по Шеллингу, **В** (инобытие форм абсолютного духа) преодолено полностью, поэтому его можно представить как завершенное единство  $A_1(B_1) + A_2(B_2) + A_3(B_3)$ , или, что то же самое, 1(III) + 2(III) + 3(III), – **единство, в котором, в соответствии с шеллинговской логикой, «свобода» «венца творения» по отношению к конституирующим его наличное бытие моментам должна была бы описываться следующим образом.** Благодаря присутствию в нем первой Личности Троицы (=  $A_1(B_1) = 1(III)$ ) последнее сотворенное свободно по отношению ко второй (=  $A_2(B_2) = 2(III)$ ) и третьей Личности (=  $A_3(B_3) = 3(III)$ ), благодаря присутствию второй – по отношению к первой и третьей, а благодаря присутствию третьей – по отношению к первой и второй. В этом состоит его главное отличие от более низких творений, в созидании которых формы абсолютного духа принимают участие не как божественные Личности, а только как демиургические потенции. (Второе отличие состоит в том, что здесь уже нет того непреодоленного инобытийного остатка, который определял бы наличное бытие высшей твари «извне».)

Вместе с тем последнее сотворенное соотносится с формами абсолютного духа, которые присутствуют в нем именно в качестве Лиц Троицы (ведь здесь речь идет о третьей метафизической позиции), также и как с потенциями, а именно – оно якобы способно опять-таки подвергнуть их обращению в инобытие.

Здесь уже давно напрашивается ряд замечаний. *Во-первых*, сама логика, которой пользуется здесь Шеллинг для того, чтобы обосновать дистанцированность последнего ставшего по отношению к формам, единство которых его и созидает, выглядит сомнительной. На самом деле это обоснование – не что иное, как софизм, в принципе аналогичный следующему рассуждению. «У меня два глаза. Благодаря правому я могу видеть без левого, а благодаря левому – без правого. Итак, я могу видеть и без левого глаза, и без правого. Значит, я могу видеть без обоих глаз. Значит, я обладаю неким третьим органом зрения, неза-

висимым от обоих моих глаз, и т. д.». Причем в этом замечании речь не идет об отрицании возможного существования некой реальности, возвышающейся над теми формами, единством которых она является, а только о том, что указанным способом ее вывести невозможно.

*Во-вторых*, Шеллинг фактически отождествляет такие понятия, как (1) «ставший Бог» («последнее ставшее»), (2) «высшее создание» и (3) «прачеловек». Наиболее принципиальным является здесь как раз вопрос о том, насколько философски правомерно такое отождествление, и в особенности отождествление (1) и (2). «Ставший Бог», или «последнее ставшее», есть в системе позднего Шеллинга не что иное, как экстремальный результат универсального становления как теогонического процесса<sup>150</sup>. Так имеем ли мы право вместе с Шеллингом утверждать, что этот «ставший Бог» есть не что иное, как «высшее создание»? Проблема здесь прежде всего в том, что такое утверждение фактически означает приписывание «ставшему Богу» – причем именно как Богу – тварного характера. Это едва ли является намерением самого Шеллинга, хотя, как я показал уже в своей первой книге, именно для такого понимания существуют определенные основания, и причем весьма веские<sup>151</sup>. Кроме того, обратим внимание на следующее. Как мы уже видели, результат теогонического процесса – это опять-таки Бог как таковой, т. е., в частности, Бог во всей полноте своего всемогущества, Бог как Тот, Кто поистине может быть, т. е. волишь, причем волишь свободно. Если же теогонический процесс застревает на «высшем творении» как реальности, все еще отличной от самого Бога (именно так дело представлено, в частности, в лекциях 16 и 17), то это на самом деле еще не теогонический процесс, ибо здесь он пока что не достигает того результата, в свете которого мы имели бы право его так называть. Это был бы всего лишь процесс – несамосоотнесенного – творения, т. е. полагания тварного мира и

<sup>150</sup> Ср. логико-метафизическое осмысление Гегелем понятия для-себя-бытия как результата (истины) становления.

<sup>151</sup> Речь идет о том, что если способность творить понимать как *актуально бесконечную* творческую мощь, то придется признать, что абсолютный дух должен быть осмыслен как Тот, Кто может творить не только мир, но и вообще весь универсум, – не исключая и самого же абсолютного духа (см. об этом, например: *Кричевский А.В.* Образ абсолюта... С. 116–117).

тварных духов (демиургический процесс), а отнюдь не акт *само*-полагания Бога как Троицы (теогонический процесс). Шеллинг, формулируя понятие «ставшего Бога», плохо артикулирует различие между результатом демиургического процесса и результатом процесса теогонического. Поэтому-то он так смело, не мудрствуя лукаво, сразу же отождествляет «высшее создание» со «ставшим Богом». Различие это, однако, существует и носит принципиальный характер в его же собственной концепции. Дело в том, что «высшее создание» как таковое есть такой экстремальный результат демиургического процесса, который, однако, сам по себе еще не выходит за пределы его *привативной бесконечности*. Снова обращаясь к экхартовской интуиции «прорыва», мы могли бы сказать иначе: здесь еще не достигается «прорыв» к актуальной бесконечности абсолютного духа как такового, которая, однако, только и образует то метафизическое место, где обитает божественность как таковая. Иными словами, «высшее создание» (точка  $\Omega$ ) не может быть отождествлено с результатом теогонического процесса как такового (точка  $\aleph$ ).

► Шеллинг говорит о том, что в третьей метафизической позиции все три формы абсолютного духа обладают властью над «бытием». В этом их равном господстве над одним и тем же бытием состоит их равная «божественность». Поэтому отдельная проблема состоит здесь в том, какое же именно бытие здесь должно иметься в виду. В контексте «философии откровения» таким бытием является полностью преодоленное инобытие *первой* формы абсолютного духа<sup>152</sup>. Об этом же бытии, как мы видели, шла речь и в «Изложении философского эмпиризма». В «Другой дедукции принципов позитивной философии» ( $D_2$ ), однако, в этом контексте фактически обсуждается бытие *второй* формы, которое, пройдя через свое инобытие и «побывав» – в рамках второй метафизической позиции – в состоянии чистой потенциальности, из «несамоположенного» становится «самоположенным» (*selbstgesetzt*)<sup>153</sup>. Надо, правда, заметить, что на самом деле в  $D_2$  Шеллинг пытается рассуждать об абсолютной действительности актуально бесконечной самости, т. е. о *сверхбытии* абсолютного духа, чего у него, од-

<sup>152</sup> См. напр. SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 333–334.

<sup>153</sup> См. хотя бы SW<sub>2</sub>, Bd. 4, S. 350, 351.

нако, как мы опять-таки уже видели, не получается. Важная мысль, развиваемая в  $D_2$ , все же состоит в том, что Бог, по Шеллингу, обладает властью обратить свое «непредмыслимым образом изначальное» актуальное бытие в потенциальность и снова вернуть его в актуальность, утверждая тем самым эту актуальность уже как результат свободного полагания. Однако если мы оставим – вслед за Шеллингом –  $D_2$  в стороне и вернемся к основному построению, то получим следующее. В третьей метафизической позиции вообще нет никакого «сотворенного» бытия, если только под ним не понимать I(III), т. е. первую форму абсолютного духа, которая в позиции II «побывала» чистым актом и в ходе теогонического процесса снова – посредством второй формы – восстановила свою потенциальность, т. е. *можествование*. В третьей позиции абсолютный дух, таким образом, в *Лице* своей первой формы полагает себя в качестве *для-себя-сущего* Могущего быть. Это должно значить, что та власть над одним и тем же бытием, коей обладают Лица Троицы, есть власть абсолютного духа, который в *их Лицах* господствует *над собой* как для-себя-сущим Могущим быть. Это – его господство над своим можествованием, причем – в результате действительного преодоления его инобытия (= инобытийного чистого бытия, в качестве которого первая форма выступает во второй позиции) – положенным как для-себя-сущее. С этой точки зрения в качестве «бытия» как объекта господства в Троице выступает, таким образом, не что иное, как само для-себя-*бытие* абсолютного *можествования*. Но на самом деле этот объект господства шире, ибо локализованным в третьей метафизической позиции результатом свободного полагания является для-себя-бытие всех трех форм абсолютного духа. Вне поля зрения, таким образом, здесь остается лишь – экстремальный для разума – вопрос о том, как абсолютный дух может свободно полагать самого себя как такового, а также свои формы как таковые. Однако во всяком случае получается так, что если не говорить свободном *самополагании*, т. е. о творении самосоотнесенном, где сотворенное есть не что иное, как сам же абсолютный дух на актуально бесконечной высоте своего сверхбытия, а также вынести за скобки тот факт, что сама Троица выступает у Шеллинга как результат свободного полагания, субъектом которого является абсолютный дух как таковой, то придется признать, что в лоне Троицы уже не может быть никакой

«твари», а именно – такой, которая *отличалась бы* от абсолютного духа или его для-себя-сущих форм, ибо такая «тварь», будь она даже и «высшей» (в рамках привативной бесконечности мирового процесса), все же принципиально не может достигнуть той вершины, на которой располагается «обитель» Троицы, не говоря уже о транспостасной вершине абсолютного духа как такового, где он утверждает свое господство над своим можествованием независимо от того, полагает ли он Троицу в действительности. ◀

Шеллинг, правда, и сам указывает на некоторые аспекты принципиальной ограниченности «высшего создания». «Человек», говорит Шеллинг, (пусть даже «изначальный», «подлинный» и проч.) даже в пункте завершения творения хотя и подобен Богу (*ist wie Gott*), однако даже здесь он не есть как Бог (*als Gott*). Этого, по Шеллингу, ему не дано в принципе. Свое богоподобие он сохраняет лишь до тех пор, пока не волит самостоятельно, пока покоится «на небесах», т. е. парит в некоем метафизическом пространстве «между» пришедшими к своему для-себя-бытию тремя формами абсолютного духа. Но стоит ему активизировать свою волю, снова – теперь уже своей собственной волей, отличной от воли Бога – полагая тем самым инобытие этих форм и тем самым инициируя новый мировой процесс, как возникает некий мир, ему не подвластный. Это – мир, который, по Шеллингу, уже «действительно» локализуется «вне» Бога, покинут Богом, лишен истины и проч.

Итак, мой тезис состоит в том, что – в силу логики самого же Шеллинга – в конце процесса либо уже нет никакого, пусть даже «изначального», человека, а есть опять-таки только один Бог как таковой, либо здесь есть человек (говоря более обобщенно – «высшее создание»), но еще нет – «ставшего» – Бога, и тогда это не абсолютный конец процесса, – ибо должно существовать принципиальное различие между «ставшим Богом» как актуально бесконечным результатом теогонического процесса и «высшим созданием» как результатом демиургического процесса, не выходящим за пределы его привативной бесконечности. Различие это следовало бы продумать основательно. Экхарт, наверное, сказал бы здесь, что воля «высшего создания», в той мере, в какой это пока еще именно его особая воля, а не воля Бога, не может быть метафизически локализована в том экстремальном пункте, который завершает не только процесс творения, но и теогонический процесс (обитель

божественности). В этом месте обитает только воля абсолютного духа. Но именно в этом месте (X) как раз и коренится свобода абсолюта по отношению к своим формам. Человек же, если он достигает этого пункта, уже *перестает быть человеком*, и тогда его воля растворяется в воле Бога. Для «высшего создания» это есть пункт прорыва в сугубо экхартовском смысле. На более низком метафизическом уровне мы хотя и имеем волю человека в ее отличии от воли Бога, но здесь еще не достигнут тот пункт, из которого только и возможно было бы совершить акт обращения потенций, – тот самый акт, который в процессе вечного творения совершает абсолютный дух. Поэтому говорить о том, что «высшее создание», находясь «на небесах», т. е. в месте X, якобы способно актом своей собственной особенной свободной воли совершить некое *обращение божественных потенций*, отличное – в силу его ущербности как твари, из-за которой оно не может подобно Богу оставаться их господином после их обращения, – от того, которое вечно реализует абсолютный дух, – значит (1) не понимать метафизического смысла той ситуации, которую Экхарт называет «прорывом»<sup>154</sup>, и (2) сводить мировой процесс снятия напряжения потенций к полаганию твари, не прослеживая его до того уровня, когда он оказывается процессом теогоническим в собственном смысле этого слова, т. е. таким процессом, в результате которого абсолютный дух полагает самого себя в качестве Троицы.

Мотивация Шеллинга здесь, правда, вполне прозрачна. Дело в том, что он очень хочет выстроить схему, в которой «неограниченная божественная каузальность» (которую с его точки зрения безусловно следует допустить в интересах всякой «истинной религии») совмещалась бы со свободой «сотворенного», причем с его подлинной свободой, т. е. понимаемой именно как свобода воли<sup>155</sup>. Кроме того, Шеллинг полагает, что в том, чтобы «высшее сотворенное» по своей собственной воле инициировало напряжение потенций, в определенном смысле заинтересован и сам абсолют, ибо

---

<sup>154</sup> Этот «прорыв» можно было бы назвать «прорывом макроуровня», ибо здесь речь идет об универсально-метафизическом завершении общемирового процесса творения, в соответствии с чем завершение этого процесса, достигаемое – или воспроизводимое – отдельным конечным духом, преодолевающим свою конечность, было бы «прорывом микроуровня».

<sup>155</sup> SW<sub>2</sub>, Bd. 3, S. 345.

якобы только таким образом и может возникнуть некий «свободный» от Бога, сущий действительно «вне Бога» мир (*от которого* и абсолют мог бы чувствовать себя в особом смысле свободным, вместе с тем будучи *в нем свободным от себя* как от абсолюта), тогда как описанная самим же Шеллингом логико-метафизическая структура абсолютного духа в конечном счете позволяет говорить лишь об «имманентном творении», т. е. о таком творении, которое не выходит за пределы самого же абсолютного духа<sup>156</sup>. Все моменты, пройденные в рамках имманентного творения, хотя и являются, по Шеллингу, «реальными», «действительными», однако в определенном смысле они все же носят опять-таки идеальный характер, «поскольку в них нет никакой задержки, никакой остановки, пока не рожден *этот* мир, мир, в котором мы действительно находимся»<sup>157</sup>. Шеллинг признает при этом, что переход к этому миру в принципе недоказуем а priori. Он должен быть принят как «факт», а именно – как «первоначальный факт истории». Нетрудно видеть, однако, что *этот переход* – то, что «прачеловек» актом своей воли якобы привел божественные потенции в состояние напряжения и тем самым положил начало новому порядку вещей, – *может являться «фактом» только для профессионально ангажированного сознания*. Если же при этом принять во внимание, что, как было показано, само априорное обоснование «свободы» «высшего творения» по отношению к формам абсолютного духа, которая, по замыслу Шеллинга, должна быть допущена как условие возможности возникновения «внебожественного» мира, в силу вышеуказанных причин остается в философском отношении некорректным, то придется сделать вывод о том, что все те дальнейшие построения Шеллинга, в которых спекулятивное учение о формах абсолютного духа применяется для «объяснения» этого мира вообще и смысла христианства в частности, оказываются за пределами строго философского мышления.

---

<sup>156</sup> См. напр. *ibid.* S. 359. Шеллинг отмечает при этом, что *исходя из Бога*, т. е. в рамках априорной части позитивной философии, можно «добраться только до имманентного творения», тогда как «внебожественное бытие» может быть объяснено «лишь с помощью независимой от Бога, хотя и первоначально им самим произведенной, причины» (*ibid.* S. 354).

<sup>157</sup> *Ibid.* S. 359

## Заключение

В результате проведенного анализа мы, *во-первых*, могли убедиться в том, что шеллинговское понимание абсолютной свободы как актуально бесконечного можествования с необходимостью ведет к парадоксам самосоотнесенности. Основание всех этих парадоксов состоит в том, что описываемый Шеллингом как «Господь бытия» абсолютный дух должен быть понят как Тот, Кто имеет власть не только над иным, но и над своим собственным бытием. *Во-вторых*, мы увидели, что диалектика самосоотнесенного можествования в логико-метафизическом отношении весьма близка диалектике Первоединого у Платона, мыслящего себя мышления у Аристотеля и Неиного у Николая Кузанского. *В-третьих*, сам Шеллинг, однако, концентрирует свои усилия прежде всего на осмыслении свободы абсолютного духа по отношению к творению. О самосоотнесенном творении, т. е. о творении абсолютным духом самого себя в качестве именно абсолютного духа, он в явной форме не рассуждает. Более того, *в-четвертых*, свобода абсолютного духа даже не по отношению к самому себе как таковому, а по отношению к его имманентным формам, о которой также следовало бы основательно поразмыслить в контексте обозначенного Шеллингом понятия «вечной теогонии», фактически описана у него не как свобода акта творения, а как свобода манипуляции с тем, что уже каким-то образом «дано» абсолютному духу. Для абсолютного духа *любая* данность означает, однако, момент несвободы и, соответственно, момент неабсолютности. Заостряя проблему, я бы сказал следующее: если бы дело обстояло так, что абсолютному духу хоть что-то дано, то это значило бы, что это «что-то» ускользает от его свободной каузальности, а это, в свою очередь, означало бы, что... абсолютного духа нет вовсе. Вместе с тем я, далее, пришел к выводу о том, что та метафизическая сила, с помощью которой абсолютный дух может, по Шеллингу, совершить акт хотя бы *несамосоотнесенного* творения, т. е. акт свободного полагания не себя самого, а природы, конечного духа и, в конечном счете, действительной Троицы как триединства для-себя-сущих форм абсолютного духа, определяется отнюдь не какой бы то ни было его имманентной формой и даже не всеми ими, взятыми в

их единстве. Эта сила, как было показано, на самом деле как бы *нарушает*, а точнее – *преодолеывает*, не только исходное равновесие форм абсолютного духа, имеющее место в первой метафизической позиции, но и равновесие универсума в целом, а потому может проистекать только из такого измерения абсолютного духа, в котором он по отношению к своим формам и их единству остается реальностью абсолютно трансцендентной. Более того, локализованная именно в этой трансцендентности самосоотнесенность *можествования* абсолютного духа, т. е. его свобода по отношению к самому себе как субъекту этой свободы, на самом деле должна быть осмыслена как условие возможности свободы, направленной на иное, подобно тому как самосоотнесенность его *бытия*, тождественная его для-себя-бытию, а тем самым – его самосознанию, должна пониматься как такое изливающееся в себя *излучение* бытия-сознания, которое именно в силу этой абсолютной рефлексии в себя, – этого герметичного свечения внутрь себя, – есть вместе с тем источник света, направленного вовне, т. е. как некое не поддающееся представляющему созерцанию и в этом смысле выглядящее как *черное* «солнце» бытия, в силу которого абсолютный дух только и может быть также источником бытия внешнего, т. е. как бы видимым для умозрения *сияющим* «солнцем» бытия. Поэтому-то шеллинговский абсолютный дух и должен был бы быть описан как Могущий быть не только по отношению к инобытию, но прежде всего по отношению к себе самому. Для умозрения, однако, задача постижения такого абсолютного источника бытия носит экстремальный характер. Хотя бы отчасти она может быть решена на пути анализа противоречий, необходимо возникающих перед умозрением, когда оно пытается постичь парадоксы самосоотнесенности, вытекающие из интуиции актуальной бесконечности. В этом особом смысле противоречие и в самом деле может оказаться не признаком заблуждения, а указанием на продвижение к истине. Этот путь Николай Кузанский, как известно, обозначил как «ученое незнание». В первой книге я пришел к выводу о том, что именно духовная ипостась абсолюта и в самом деле ускользает от попыток зафиксировать ее в качестве третьей формы абсолютного духа. Теперь мы могли убедиться в том, что точно так же дело обстоит и с попытками сквозь лики триединства абсолютного духа разглядеть источник его абсолютной свободы. *В-пятых*,

мы видели, что весьма интересной как в контексте умозрительной метафизики, так и с точки зрения теологии является предпринятая Шеллингом в «Изложении философского эмпиризма» попытка философски осмыслить идею свободного полагания абсолютном самой *возможности* творения, практически вплотную подводящая его хотя бы к постановке проблемы актуально бесконечного существования. От этой попытки Шеллинг в «философии откровения», однако, отказывается, хотя, как было показано, именно в последней у него фактически намечен весьма оригинальный способ ее реализации, связанный с осмыслением метафизической роли самого акта «усмотрения» абсолютным духом этой возможности.

Что касается места человека в структуре абсолюта, то было показано также, *в-шестых*, что введенное уже в первой книге понятие метафизического прорыва макроуровня позволяет уловить то, в чем состоит принципиальное отличие того «высшего сотворенного», о котором рассуждает Шеллинг в «философии откровения», от Троицы как таковой и каким образом шеллинговская Троица, действительно создающаяся в «результате» теогонического процесса, парадоксальным образом совпадает с той вечной Троицей, которая извечно обитает в метафизической позиции III. Форма «результата» здесь есть лишь то, что Гегель назвал бы «видимостью». В общем контексте шеллинговского учения об абсолютном духе это не что иное, как *макросимволическое совпадение* «последнего члена» привативно бесконечного ряда мировых образов абсолюта с той реальностью, которая сама уже этому ряду не принадлежит. *В-седьмых*, из этого же контекста вытекает то, что шеллинговское отождествление «высшего сотворенного» с «человеком», пусть даже и «изначальным», якобы пребывающим в лоне абсолютного духа как «обители божественности», не является корректным и не диктуется абсолютно никакой философской необходимостью. Более того, даже если под этим «человеком» понимать просто конечный дух, преодолевший свою конечность и ставший бесконечным, то следует заметить следующее. Соотношение между этим «бесконечным» духом и духом безусловно абсолютным может быть опять-таки адекватно понято только в свете концепции метафизического символизма. Вопреки Шеллингу, я утверждаю: ни о какой способности «высшего сотворенного» собственными силами совершить свободный акт нового обращения форм абсо-

лютного духа в инобытие, в результате которого происходило бы «отпадение мира» от «внутрибожественного» бытия, в контексте шеллинговского же учения об абсолютном духе речи быть не может. Дело в том, что, как подробно и в разных аспектах было показано в общеметафизической части предлагаемого читателю исследования, акт обращения форм абсолютного духа в инобытие может простекать только из актуально бесконечной глубины абсолютно духа как такового. На том уровне, где сохраняется различие между абсолютным духом и «высшим сотворенным», эта глубина не достигается в принципе. Поэтому там, где «высшее сотворенное» окончательно отождествляется с абсолютным духом, оно, если использовать выражение Гегеля, просто полностью «снимается», так что здесь может действовать как раз уже не оно само, ибо его как такового уже нет, а только абсолютный дух. Рассуждения же позднего Шеллинга об отпадении мира от абсолюта, якобы инициированном человеком как «высшей тварью», непоследовательны с точки зрения его собственной общеметафизической концепции. Более того: они едва ли могут быть признаны легитимными в философском отношении и фактически являются проявлением конфессиональной ангажированности мыслителя, пожелавшего дать философское «объяснение» некоторым известным положениям христианского вероучения, принятым им за истину отнюдь не в результате усмотрения их «философской необходимости». В духе Гегеля здесь, пожалуй, следовало бы сказать, что Шеллинг на пути к философии «откровения» впадает в ту самую «стихию представления», которая должна быть в принципе преодолена умозрением, и потому он сам же закрывает для себя возможность спекулятивно-мистического прорыва к абсолютному духу.

Я пока не останавливался на таких вопросах, как (1) соотношение умозрения и «откровения» в шеллинговском подходе к познанию абсолюта, (2) отношение позднего Шеллинга к религиозным текстам и (3) моменты конфессиональной и неконфессиональной религиозности в шеллинговской «философии откровения». Замечу сразу, что позиция Гегеля в этих пунктах в принципе определяется подробно описанной мною как в этой, так и в первой книге установкой спекулятивного символизма, хотя, разумеется, сравнительный анализ должен быть продолжен и здесь. Что касается того, какое место в структуре абсолюта Гегель и поздний Шеллинг отво-

дят миру и человеку, то эта тема фактически также была затронута в обеих книгах, однако пока это было сделано только в общеметафизическом контексте, определяющемся диалектикой конечного и бесконечного духа. Все эти проблемы я надеюсь детально рассмотреть в третьей книге или в ряде соответствующих статей.

Научное издание

**Кричевский Андрей Владимирович**

**Абсолютный дух сквозь лики триединства:  
Сравнительный анализ философско-теологических  
концепций Гегеля и позднего Шеллинга**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции

*Художник Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 01.03.11.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 15,0. Уч.-изд. л. 13,29. Тираж 500 экз. Заказ № 006.

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:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

## Издания, готовящиеся к печати

1. Голобородько, Д.Б. Концепции разума в современной французской философии. М.Фуко и Ж.Деррида [Текст] /Д.Б. Голобородько; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 177 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 85–95. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0183-9. – Цена 00 р. 00 к.

Книга посвящена философско-антропологическому анализу знаменитой полемики о разуме и неразумии. Рассматривается ряд критических подходов к проблеме рациональности во французской философии XX в. Дается обзор критики разума в работах А.Кожева, Ж.Батая, М.Бланшо. Анализируются концепции «археологии знания» (М.Фуко) и «деконструкции» (Ж.Деррида). В центре исследования такие понятия, как «Другой», «безумие», «исключение», «власть», «различие». В приложении помещены переводы ключевых для исследуемой полемики текстов: «*Cogito et histoire de la folie*» Ж. Деррида (публикуется в новом переводе) и «*Mon corps, ce papier, ce feu*» М. Фуко (на русском языке публикуется впервые).

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся современной философской и политической антропологией.

2. Келле, В.Ж. Интеллектуальное и духовное начала в культуре [Текст] / В.Ж. Келле; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 218 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0191-4.

«Интеллектуальное и духовное начала в культуре» – последняя работа недавно ушедшего из жизни Владислава Жановича Келле, советского и русского философа, социолога и историка науки, чьи работы (многие из них – в соавторстве с М.Я.Ковальзоном) составили целую эпоху в отечественном общественном знании.

Исследуя структурную неоднородность культуры, автор усматривает наличие интеллектуального и духовного начал в культуре западноевропейского типа. В книге описываются интеллектуальное начало (ветвь) культуры, основанное на субъект-объектном отношении, и духовное начало, воспроизводящее субъект-субъектные отношения в культуре принципиально и отличающееся от интеллектуально-объективных форм сознания. Знание и вера, истина и ценность рассматриваются как частные проявления этих начал.

Часть материалов была опубликована ранее. В книгу они вошли в переработанном виде и в соответствии с ее общей логикой. В приложении представлены материалы, тематика которых примыкает к идеям книги и дает представление об исследовательском кругозоре В.Ж. Келле.

3. Лисеев, И.К. Философия. Биология. Культура (работы разных лет) [Текст] / И.К. Лисеев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 316 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0189-1.

В книгу вошли труды И.К.Лисеева по философскому осмыслению современных наук о жизни, написанные им на протяжении почти полувековой исследовательской деятельности в этом направлении.

В этих работах отражается эволюция взглядов ученого, расширение поля его творческих исканий. Представлен ход мыслей автора и его соавторов на протяжении довольно длительного и значимого периода выдвижения биологической проблематики на одно из первых мест в понимании функционирования современной науки и культуры.

Работа может быть интересна как для специалистов по философии биологии, так и для всех, интересующихся философскими проблемами современной науки.

4. Михайлов, И.А. **Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Часть 2: 1940–1973 гг. [Текст] / И.А. Михайлов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2010. – 294 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 256–291. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0178-5.**

Предлагаемая читателю монография – первое отечественное исследование, специально посвященное основателю одного из наиболее влиятельных философских течений современности. Первая книга (Часть 1: 1914–1939 гг.) опубликована в 2008 г. (М., ИФРАН). Вторая часть освещает развитие идей Франкфуртской школы «зрелого» этапа («Диалектика Просвещения», «Инструментальный разум» и др.). Используется материал лекций и посмертно опубликованных семинарских протоколов школы, рецензий и дневниковых записей М.Хоркхаймера, ранее не анализировавшихся в отечественной литературе. Идеи Хоркхаймера представлены в широком контексте философских, социологических, психологических, литературных и политических течений середины XX в., а также в сравнении с теориями его коллег и друзей: Т.Адорно, Л.Левенталя и др.

5. **Сухов А.Д. Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX вв. [Текст] / А.Д. Сухов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 133 с.; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 124–132. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0188-4.**

В работе проанализированы воззрения крупнейших русских естествознавцев XIX–XX вв. – И.М.Сеченова, Д.И.Менделеева, И.И.Мечникова, К.А.Тимирязева, И.П.Павлова, К.Э.Циолковского, их контакты с философией, заимствования из нее, то новое, что было привнесено ими в русскую философскую мысль.