

А. Б. Паткуль

К ПУБЛИКАЦИИ РУССКОГО ПЕРЕВОДА  
«ТРАКТАТА ОБ ИСТОЧНИКЕ ВЕЧНЫХ ИСТИН» Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА

Публикация русского перевода «Трактата об источнике вечных истин» Ф. В. Й. Шеллинга (1775–1854), одного из самых поздних текстов мыслителя (1850 г.), фактически — его «философского завещания», обусловлена самыми разными мотивами. Здесь хотелось бы выделить три наиболее важных из них.

1. В трактате, разумеется, в весьма общем виде, Шеллингом дается оригинальная историко-философская схема, бросающая новый свет на рецепцию немецким идеализмом предшествующих ему по времени образцов философской мысли. И хотя схема эта составлена Шеллингом на основании вполне определенной для самого автора и одновременно центральной в философском отношении проблемы — *проблемы онтологического статуса вечных истин и, в особенности, источника таковых*, она недвусмысленно показывает шеллинговское видение внутренней телеологии философских исканий прошлого в целом. Эти искания только фокусируются вокруг избранной философом проблемы, но при этом не исчерпываются ее обсуждением и полученными вариантами ее решения. К сожалению, здесь нет никакой возможности обсуждать сам статус такой телеологии историко-философского процесса в понимании Шеллинга. Этому препятствуют как ограниченные рамки комментария к переводу, так и серьезные концептуальные трудности, решение которых потребовало бы значительно удалиться от основного сюжета данного комментария. Тем не менее, пока только в качестве весьма отвлекенной гипотезы можно было бы предположить, что телеология истории философии по версии Шеллинга не вполне совпадает с привычным пониманием идеалистической трактовки цели историко-философского процесса в качестве выражения самопознания абсолютного сущего в полноте философской системы. Хотя нельзя не признать и того, что указанный сюжет полностью присутствует в шеллинговском мышлении — это видно, в частности, и по заключительным периодам предлагаемого

здесь вниманию читателя трактата, в которых речь идет о соотношении бытия и мышления, бытия и познания. Но вместе с тем очевидно, что шеллинговское понимание субъекта и движущей силы историко-философского процесса, равно как и его телоса, не исчерпывается только становлением для конечного сознания самопознания себя абсолютным сущим.

Пожалуй, в большей степени акцент следует поставить не столько на понимании Шеллингом самого характера историко-философского процесса, коль скоро понимание это невозможно достаточным образом реконструировать только на основании предлагаемого вниманию читателя текста, сколько на особенностях выбора историко-философского материала и необычности для своего времени его трактовки у Шеллинга. Очевидно, выбор этот не может быть назван совершенно типичным для идеалистической истории философии, что делает трактат Шеллинга особенно интересным и позволяет увидеть идеалистические историко-философские построения с новой стороны. Впрочем, нетипичность шеллинговского подхода еще не свидетельствует о полной независимости его историко-философской конструкции от общих мест послекантовской идеалистической философии.

Особенность оценки мыслителем историко-философского материала можно обнаружить уже на уровне его интерпретации докантовской философии Нового времени. Скажем, значение такой фигуры, как Декарт — при том, что Шеллинг согласен с общепринятой трактовкой Декарта как одного из родоначальников новоевропейской философии — оценивается философом не столь одобрительно и оптимистично, как большинством его современников, прежде всего, его самым известным философским оппонентом — Г. В. Ф. Гегелем. И если, согласно Гегелю, мы «...только у Картезия снова видим перед собою *самостоятельное* философское учение, знающее, что оно имеет свой самостоятельный источник в разуме и что самосознание есть существенный момент истины» [Гегель 1935, 252], что у него «философия, вступившая на свою собственную, своеобразную почву, всецело покидает в своем принципе философствующую теологию и оставляет ее в стороне, отводит ей место *по ту сторону* себя» [ibid.], что только «здесь, можно сказать, мы очутились у себя дома и можем воскликнуть, подобно мореходу, долго носившемуся по бурному морю, “суша, суша!”» [ibid.], то Шеллинг дает этой же самой попытке Декарта начать в философии все с самого начала совсем иную трактовку. Уже в своих более ранних лекциях «К истории новой философии» он высказывается о Декарте следующим образом: «Будучи по самому духу своей нации революционером, он начал с того, что порвал всякую связь с прежней философией, как бы стер губкой все, что было сделано в этой области до него, и начал строить свою

систему с самого начала, будто до него вообще никто не философствовал. Необходимым следствием подобного полного разрыва со всем предшествующим было то, что философия как бы вернулась к поре детства, к состоянию такой незрелости, за границы которой греческая философия вышла едва ли не с первых своих шагов» [Шеллинг 1989, 389]. Конечно, историко-философская оценка Шеллингом начинания Декарта не столь однозначна, как могло бы показаться по приведенной только что цитате, ведь он считает также, что «это возвращение на раннюю стадию могло оказаться благотворным для науки, ибо после широты и пространности, обретенных ею в древности и в средних веках, она сосредоточила теперь свои усилия едва ли не только на одной проблеме, которая затем, когда все было для этого подготовлено, воплотила в себе посредством последовательного расширения великую всеобъемлющую задачу новой философии» [ibid.]. Ибо, как лучше всего показывает пример Декарта, «когда мы говорим, что философия — наука, которая всегда начинается с самого начала, то это, пожалуй, первая запрашивающаяся ее дефиниция» [ibid.]. Уже то, что для Шеллинга философия — это наука, которая всегда начинается с самого начала, а не только, единожды начавшись, победоносно шествует от наиболее абстрактных систем к наиболее конкретной, показывает, насколько шеллинговское понимание истории философии может не совпадать с привычными теперь представлениями об идеалистической ее трактовке. Вместе с тем — и это очень важно удерживать — сама трактовка философии как науки, всякий раз начинающей с самого начала, также является исключительно идеалистической, сложившейся на почве послекантовской философии.

Если судить по тексту «Трактата об источнике вечных истин» (далее «Трактат». — А. П.), именно подобное понимание философии как науки, всякий раз начинающей с самого начала, с одной стороны, позволяет Шеллингу иметь дело с предшествовавшими ему по времени мыслителями как со своими современниками, именно потому, что они всякий раз заново осмыслиют ту же самую проблему, что и проблема, разбираемая самим Шеллингом. Тем самым ему предоставляется возможность, что называется, на равных обсуждать предложенные в истории философии варианты решений проблемы, находить в них сильные и слабые стороны, давать оценку существующей аргументации. И это касается не только ближайших предшественников Шеллинга или его современников. Подобным образом он относится и к докантовской новоевропейской философии, и к мыслителям Средневековья, таким, как Фома Аквинский и Дунс Скот, и даже к античности — Платону и Аристотелю. Это, с другой стороны, позволяет Шеллингу не выстраивать единую линию историко-философского развития, в которой более ранние варианты решения проблемы снимались бы

в более поздних, а, скорее, показывать поле смысловых возможностей решения проблемы и различные связи между этими возможностями. В каком-то отношении можно было бы сказать, что шеллинговское представление истории философии на примере одной единственной проблемы является, если здесь будет уместна такая метафора, более плюралистичной, в противоположность концепции Гегеля. Вместо единой схемы конкретизации проблемы в истории философии (хотя такая общая канва, приводящая в истории философии к шеллинговскому варианту постановки и решения проблемы вечных истин и их источника в «Трактате», несомненно, присутствует) автор предлагает нам ряд смысловых линий, зависимостей в истории проблемы, которые не всегда последовательно переходят друг в друга, как, скажем, линии «Фома — Дунс Скот», «схоластика — Декарт», «Декарт — Бейль — Лейбниц», «скотисты — Лейбниц», «Лейбниц — Кант», «Лейбниц — Шеллинг», «Кант — Шеллинг» и др.

Возможно, именно с тем обстоятельством, что мыслители прошлого нередко являются для Шеллинга равноправными собеседниками, связана вторая важнейшая черта в его отношении к историко-философскому материалу, выгодно выделяющая Шеллинга как историка философии на фоне прочих опытов идеалистического отношения к традиции. А именно, как уже было показано, автор «Трактата» привлекает к рассмотрению не только материал философии Нового времени, как до, так и после Канта, но и образцы средневековой и даже античной философской мысли. Особо интересным в этой связи, пожалуй, является отношение Шеллинга именно к схоластической философии, поскольку обращение к античному философскому наследию и признание его значимости в рамках классического немецкого идеализма характерны не только для этого мыслителя. Напротив, хотя в данном философском направлении имели место прецеденты истолкования также и средневековой философии, в этих истолкованиях она не получала того признания, которого, вероятно, заслуживает. И если, по мнению Гегеля, в средневековой философии «благодаря предпосылке, что имеется непосредственная и воспринятая извне истина, мышление потеряло свою свободу и истину своего наличия в постигающем сознании, так что философия упала на уровень рассудочной метафизики и формальной диалектики» [Гегель 1935, 98], и от этой несвободы ее освобождает только радикальное философское начинание Декарта, то Шеллинг, который, как сам он считал, следует в этом Лейбницу, ставит такого рода философию значительно выше. Именно поэтому он полагал, что современная ему философия может обращаться как к источнику подлежащих актуальному обсуждению философских положений к наследию и античной, и средневековой традиции мышления. Показательно, что автор «Трактата» принимает в расчет не только

признанных авторитетов схоластической философии времен средневековья, но, вероятно, также и — в лице упоминаемых им *скотистов* — представителей школьной традиции, продолжавшей существовать еще в Новое время, но потерявшей всякую значимость для послекантовской философии, в силу чего школьная традиция метафизики фактически этой философией была забыта. Как бы то ни было, в «Философии откровения» Шеллинг следующим образом очерчивает свое видение ситуации, сложившейся в новой и новейшей философии по отношению к схоластической традиции: «...обладавшая практически исключительным господством на протяжении всего средневековья и даже еще в эпоху Реформации пользовавшаяся покровительством глав и учителей обеих церквей схоластика в XVII веке без большого сопротивления пала перед философией Декарта (которую можно назвать чуть ли не несовершеннолетней по сравнению с ней), если не в школах, то по крайней мере во всеобщем мнении, так внезапно и совершенно, что теперь поголовно начали высказывать неблагодарность по отношению к ней и потребовался весь авторитет Лейбница, чтобы хоть в некоторой степени реабилитировать схоластику...» [Шеллинг 2000, 42].

Конечно, с высоты современной философской историографии шеллинговские интерпретации образцов философской мысли прошлого, как правило, выглядят несоответствующими господствующим представлениям о толкуемом им материале, зачастую, явно ложными, уходящими от сути интерпретируемых положений. Можно также сказать, что во многих случаях понимание Шеллингом историко-философских образцов предстает слишком уж авторским, чересчур оригинальным. Создается впечатление, если использовать выражение Э. А. Бича, переводчика «Трактата» на английский язык, что Шеллингу не хватает *герменевтической точности*. Казалось бы, именно герменевтическая установка требует того, чтобы интерпретация была насильственной, за счет чего интерпретируемый текст понимался бы лучше, чем его понимал автор; но в случае Шеллинга очевидная насильственность интерпретаций обусловлена не методологическими особенностями интерпретационной стратегии, а игнорированием того исторического отстояния, учет которого как раз предписывается герменевтической установкой. Именно поэтому у Шеллинга — и не только в «Трактате» — очень часто можно встретить манеру передавать содержание прежних философских учений на языке современного Шеллингу идеализма (т. е. на языке, сформировавшемся исключительно после кантовской метафизической революции) без всякой дополнительной рефлексии по этому поводу. Особенно это заметно при работе Шеллинга с образцами античной философии. Впрочем, вероятно, насильственность в отношении к используемым Шеллингом образцам сохранилась, даже если бы он не привносил смыслы со-

временного ему идеалистического языка в философскую терминологию прежних эпох. Очень часто — и вполне в духе немецкой идеалистической и постидеалистической философии — Шеллинг переиначивает смысл тех или иных положений предшествовавших философов так, чтобы эти положения подтверждали его собственную доктрину. Примеры шеллинговской интерпретации *античных авторов* в этой связи наиболее показательны. Здесь достаточно будет обратить внимание читателя лишь на один пример такого рода из текста «Трактата» — а именно, на интерпретацию Шеллингом того места VI книги «Государства» Платона, где говорится, что благо находится по ту сторону бытия. Шеллинг придает платоновскому выражению *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* тот смысл, что бытие как действительное бытие, чистый факт, находится по ту сторону сущности, любого «что». Это в свою очередь происходит потому, что *οὐσία* у Платона Шеллинг трактует как сущность в смысле «что»; а это явно не согласуется с принятой сейчас трактовкой *οὐσία* у Платона как просто бытия, а стало быть, противоречит и устоявшемуся на данный момент прочтению этого платоновского тезиса как тезиса о том, что благо находится по ту сторону всякого бытия вообще, в том числе и действительного бытия, чистого Есть в шеллинговском смысле (см. комм. 62 к переводу «Трактата»). Похожее расхождение можно обнаружить в интерпретациях, данных философом некоторым ключевым положениям Аристотеля — тем, на которых сам Шеллинг пытается основать свою собственную позицию.

При этом все же нельзя не согласиться с Т. Ляйнкауфом в том, что у Шеллинга нередко «этому трансформирующему присвоению всецело *предшествует* в высшей степени точное и вдумчивое осуществление интерпретации, усиливающее мысль другого *из нее самой за ее пределы*» [Leinkauf 1998, 5].

2. Пожалуй, самый важный мотив для публикации данного перевода в том, что «Трактат», будучи произведением программным, способен пролить дополнительный свет на собственную позицию позднего Шеллинга, прежде всего, в связи с его проектом так называемой *позитивной философии*. А через это — заново переосмыслить место философа в рамках как немецкого идеализма, так и всей новейшей европейской философии в целом.

Действительно, в примечании, сделанном издателем «Собрания сочинений» Шеллинга к заключительной лекции «Философского введения в философию мифологии», т. е. того, что самим Шеллингом мыслилось как «*изложение чисто рациональной философии*», говорится, что «напечатанный в качестве приложения трактат “Об источнике вечных истин”... образует завершающий этап этого изложения рациональной философии» [Schelling 1856, 572]. Будучи таким завершающим этапом, трактат содержит в себе и общее указание на то,

как философом проектировался переход от чисто рациональной к позитивной, исторической философии, философии, которая исходит из *бытия, упреждающего всякую мыслимость*. В качестве же завершения изложения чисто рациональной философии исследование о природе и источнике вечных истин было призвано, по мысли философа, в *другой форме* ответить на вопрос, который в своей перспективе рассматривается также и собственно в «Изложении чисто рациональной философии». Вопрос этот вместе с тем составляет и тот фон, на котором разворачивается постановка вопроса в самом «Трактате». Шеллинг в заключении «Философского введения в философию мифологии» по этому поводу говорит: «Что же касается того исходного вопроса, а именно вопроса, как *возможно*, что, если  $A^\circ$  — это *grius*, [то] сущее является *соположенным* ему в силу высшей необходимости разума? — то этот вопрос еще может быть решен на рациональном пути. Постольку он принадлежит также этим докладам. И если он также является новым в этой форме, то он все же уже присутствовал ранее в другой форме — в исследовании об источнике вечных истин» [ibid.].

Этот параллелизм форм рассмотрения одного и того же вопроса в «Изложении чисто рациональной философии» и в «Трактате» обусловлен тем, что, согласно Шеллингу, философия Нового времени была *по преимуществу* той философией, которая ограничивалась в своем разворачивании исключительно рассмотрением сущностной, эйдетической стороны существующего, сферой «что». При этом она пыталась, исходя из своего усмотрения «что», говорить о действительном существовании как одном из определений сущности. Это «что», сущность усматривается исключительно умом, без отсылки к опыту, в котором только и может быть дано действительное существование, и потому такая философия характеризуется мыслителем как философия «чисто рациональная» или *негативная*. Поскольку же сфера «что» и есть, согласно Шеллингу, сфера так называемых *вечных истин*, то решение проблемы способа бытия этих истин является еще одним подходом к внутренней проблематике самой негативной философии, а указание на источник вечных истин, упреждающий всякое «что», — указанием на границу чисто рациональной философии и возможность перехода к философии позитивной.

В XI и XII лекциях «Философского введения в философию мифологии» Шеллингом представлена оригинальная схема движения мысли в философии Нового времени. С этим историческим периодом он связывает возникновение негативной философии, показательным образом вписывая ее разбор именно в контекст *философии мифологии*, т. е. описания и выявления принципов необходимых, а стало быть, несвободных форм сознания. Сама негативная философия предстает у Шеллинга, если угодно, в качестве одной из форм мифо-

логии — мифологии разума, которая остается мифологией даже тогда, когда она, как ей кажется, «имеет свой самостоятельный источник в разуме» и когда «самосознание есть существенный момент истины» [Гегель 1935, 252]. В силу указанного уже параллелизма рассмотрения проблемы негативной философии в разных формах в «Философском введении в философию мифологии» и в «Трактате», уместным будет здесь очертить эту схему.

Итак, с точки зрения Шеллинга, негативная философия берет свое начало в философии Декарта, которая и Шеллингом признается началом философии Нового времени. Таким образом, исторически возникновение негативной философии совпадает с началом нововременной философии. Подобное смещение в способе философского рассмотрения оказывается особенно заметным в случае исследования теологической проблематики и, прежде всего, главных теологических проблем — экспликации проблемы сущности и демонстрации бытия Бога, основанной на содержании его сущности. Ведущей тенденцией новой чисто рациональной философии оказалась тенденция к такой трансформации понятия Бога, в силу которой его бытие следовало бы из его понятия, даже было бы необходимым моментом такового. По мнению Шеллинга, прежняя додекартовская метафизика была занята, прежде всего, доказательством существования Бога, опираясь при этом на сам по себе вполне справедливый тезис о том, что *existentia est singulorum*<sup>1</sup>. Но, уже в силу этого, такая метафизика занималась исключительно Богом как *единичной сущностью*, а не как сущностью универсальной, всеобщей; само понятие Бога заимствовалось ею некритически из традиции.

Радикальная модификация происходит только у Декарта благодаря его трактовке доказательства бытия Бога. Ученик Шеллинга Х. Беккерс следующим образом описывает эту модификацию: «С Декартом дело принимает другой оборот: Бог должен существовать, поскольку он всесовершенная сущность. Стало быть, *terminus a quo*<sup>2</sup> здесь было не *существование*, но во главу угла было поставлено *только понятие*, понятие всесовершенной сущности, — понятие, для которого Мальбранш (С. 272<sup>3</sup>) также использовал понятие “сущее”» [Beckers 1858, 737].

Важно, вслед за Беккерсом, подчеркнуть, что Шеллинг не мыслит понятие сущего, сформировавшееся благодаря Мальбраншу, — а Шеллинг и сам употребляет этот термин, в том числе, и в «Трактате» — в качестве *ens omnimodo*

<sup>1</sup> Существование присуще только единичному (лат.).

<sup>2</sup> Исходный пункт (лат.).

<sup>3</sup> Имеется в виду: Schelling 1856, 272.



*indeterminatum*<sup>4</sup> схоластики. Философ считает, что у Мальбранша «сущее» не берется в родовом смысле *genus generalissimum*<sup>5</sup> или *ens in genere*<sup>6</sup>, но, скорее, в смысле всего сущего — *omne ens*<sup>7</sup> или *omnia entia*<sup>8</sup>. Сущее в том смысле, в каком с опорой на Мальбранша употребляет это понятие Шеллинг, — это не существование отдельной единичной сущности, но и не сущее в общем, как самое абстрактное понятие, имеющее неопределенное значение, но «сущее, в котором не отсутствует ничто из того, что принадлежит бытию, *совершенное сущее*» [Schelling 1856, 273]. Именно благодаря различению в Боге Бога как единичной существующей сущности и Бога как сущего, т. е. всеполноты сущностных определений, как отмечает Беккерс, в Боге оказалось возможным, с точки зрения Шеллинга, различить два момента: *во-первых*, то, что не может быть каким-либо образом причастным сотворенному, его чистое Есть; а *во-вторых*, то в Боге, что может быть причастно сотворенному, *сущее*, универсальную возможность. Данное различие уже в контексте «Трактата» очерчивает его ведущий исследовательский вопрос, который можно было бы сформулировать в следующем виде: *каким образом осуществляется синтез названных моментов в Боге; и как в отношении этого синтеза должна мыслиться возможность действительного бытия внебожественных вещей?*

Впрочем, это важное, с точки зрения Шеллинга, достижение Мальбранша было сведено на нет усилиями Спинозы, у которого учение о сущем превращается в догму: Спиноза редуцирует понятие Бога ко второму из названных моментов — к сущему или, если прибегнуть к терминологии самого Спинозы, к *субстанции*. Беккерс так комментирует этот период рассуждений Шеллинга: «Но поскольку в этом не заключено никакого иного смысла, кроме как того, что Бог не имеет никакого особого бытия, отличного от своего бытия субстанцией, то тем самым понятие *всесовершенной* сущности исчезает. Ибо оба божественных атрибута — бесконечное мышление и бесконечное протяжение — только заимствуются из опыта, а не достигаются посредством чистого мышления. Тем самым всякое различие между *наличествованием* и *Что* Бога оказывается упраздненным. Бог, согласно Спинозе, — это не только всеобщая сущность, но есть *ничто иное*, [как всеобщая сущность], он есть *только сущее*» [Beckers 1858, 739]. В итоге, учение Спинозы вообще должно привести к атеизму; имя Бога в этой системе просто излишне.

<sup>4</sup> Всецело неопределенного сущего (лат.).

<sup>5</sup> Наивысшего рода (лат.).

<sup>6</sup> Сущего вообще (лат.).

<sup>7</sup> Всего сущего (лат.).

<sup>8</sup> Всех сущих (лат.).

Лейбницу, «Теодицея» которого, можно сказать без преувеличения, является парадигмой всей экспозиции проблемы в «Трактате», в рамках «Изложения чисто рациональной философии» Шеллинг уделяет на удивление мало внимания. Достойным упоминания в связи с Лейбницем для него оказывается, прежде всего, то, что тот первым начал трактовать Бога не как всесовершенную или бесконечную сущность, а как сущность абсолютную, *l'Être absolu*<sup>9</sup>. Напротив, в «Трактате» Шеллинг не только во многом опирается в своей концептуализации проблемы вечных истин на указанный труд Лейбница, но, очевидно, очень часто использует его и как источник информации о различных позициях, сформировавшихся ранее по рассматриваемому им вопросу.

Для Шеллинга, судя по тексту трактата, Лейбниц предстает значительной фигурой в истории разработки проблемы именно потому, что тот сумел найти срединную позицию, казалось бы, устраняющую противоречия, следующие из самых крайних позиций по этому вопросу. Так, по мнению Шеллинга, позиция Фомы Аквинского вообще ничего не может объяснить в отношении природы вечных истин. Ведь, согласно интерпретации автора «Трактата», в случае тоцизма эти истины рассматриваются как принадлежащие самой сущности Бога, которой они подражают или оказываются причастными; так, что при этом сам смысл подражания или причастности остается непроясненным. Признание же полной независимости вечных истин не только от божественной воли, но и от божественного интеллекта и от божественной сущности (что имеет место в разной мере у Дунса Скота и его последователей) привело бы к нежелательным следствиям. К таким же нежелательным, в том числе и в нравственном отношении, следствиям приводит признание зависимости вечных истин от воли Бога, их установленности ею; признание, которое имело место, как это представляет Шеллинг, в философии Декарта.

Решение, данное этому затруднению Лейбницем, состоит в том, что вечные истины, с одной стороны, не зависят от воли Бога, а с другой стороны, зависят от его интеллекта<sup>10</sup>. Это решение выглядит значительно более тонким на фоне прежних решений затруднения, касающегося природы вечных истин. Но

<sup>9</sup> Абсолютное Бытие (фр.).

<sup>10</sup> В тексте, приведенном в «Собрании сочинений» Шеллинга, буквально написано, правда, обратное: между совершенно независимым от Бога бытием и бытием, определенным божественным произволом, есть нечто среднее; и это среднее находится в *независимости (Unabhängigkeit)* от божественного рассудка [см.: Schelling 1856, 582]. При переводе «Трактата» на русский язык было принято решение изменить присутствующий в «Собрании сочинений» Шеллинга термин на обратный – не потому, что сказанное Шеллингом противоречит Лейбницу, но потому, что оно не согласуется с *ближайшим* контекстом фразы, в которой находится. См. комм. 36 к переводу «Трактата».

все же оно не устраивает Шеллинга полностью. Прояснение же того, чем именно вариант решения проблемы, данный Лейбницем, Шеллинга не удовлетворяет, составляет одно из самых сложных мест в интерпретации «Трактата». С известной долей определенности и пока только предварительно можно указать на следующие пункты расхождения Шеллинга с Лейбницем.

1) С точки зрения Шеллинга, у Лейбница недостаточно определено, как именно интеллект Бога должен относиться к вечным истинам. Он должен либо полагать их, и в таком случае интеллект был бы еще одним именем для воли, либо преднаходить, заставить их уже существующими. В таком случае, вновь возникал бы вопрос о способе существования этих истин. И, стало быть, нужно было бы предполагать существование нечто, *в каком-либо смысле отличного от Бога, в чем преднаходимые его интеллектом истины находятся*. Рискнем допустить, что в последнем случае на вопрос могли бы быть даны ответы, по крайней мере, близкие к скотистским позициям, когда преднаходимость вечных истин в уме Бога сближалась бы с их *относительной* независимостью от Бога.

2) Поскольку очевидно, что решение Лейбница является более близким ко второму варианту, то для Шеллинга оказывается важным обнаружить, в чем лежит основание неопределенности относительно онтологического статуса вечных истин в их зависимости от божественного интеллекта у этого философа. Реконструировать ответ Шеллинга на данный вопрос можно так: *понятие божественного интеллекта у Лейбница не предполагает эксплицитного различия между рассудком как индивидуальной деятельной способностью и разумом как всеобщей пассивной потенцией, содержащей в себе царство вечных истин*. В силу отсутствия такого различия у Лейбница оказывается невозможным также развести собственно различающую вечные истины инстанцию и инстанцию, в которой различие проводится, — ведь даже само лейбницевское выражение *l'entendement divin*<sup>11</sup> оказывается, с точки зрения Шеллинга, совершенно неопределенным. На деле же то, как Лейбниц описывает божественный интеллект, позволяет говорить, скорее, о *разуме*, чем о рассудке Бога: он есть все же нечто всеобщее, нежели индивидуальное.

3) Но, с другой стороны, если в Боге выделять разум как одну из его способностей, *в которой самим Богом преднаходятся вечные истины*, то, по мнению автора «Трактата», тем самым можно будет прийти к допущению возможности существования двух сущностей, одна из которых не может быть выведена из другой. А значит, наука, которая всегда требует *единства принципа*, не сможет такого единства достичь. Это также служит для послекантовского

---

<sup>11</sup> Божественный рассудок (фр.)

идеалиста серьезным упреком, потому что построение науки и, прежде всего, философии, в которой было бы дано объяснение возможности творения Богом мира, а стало быть, корреляции Бога и вечных истин, царства идей, сущего, требует названного единства.

Исходя из всего этого, Шеллинг не принимает полностью решения Лейбница и пытается сам предложить ответ на вопрос о вечных истинах и их соотношении со своим источником. Ответ, который не был бы возможен без проделанной Кантом работы: именно потому, что только в философии Канта понятие *разума* получает надлежащую экспликацию. Кстати, в «Философском введении в философию мифологии» Шеллинг отмечает, что сформированное Кантом понятие разума связано, в первую очередь, со способностью продуцировать идеи: разум для Канта более не есть «...только формальная способность к заключению, он для него является, по его выражению, продуктивным, порождающим идеи...» [Шеллинг 2013, 222].

Пожалуй, реконструкция шеллинговской интерпретации философии Канта не менее сложна, чем его интерпретации философии Лейбница. Впрочем, в случае с кантовской философией у русскоязычного читателя будет несомненное подспорье — статья П. В. Резвых «Поздний Шеллинг и Кант» [Резвых 2003, 280–303], в которой последовательно разбираются основные пункты шеллинговской трактовки учения Канта о трансцендентальном идеале, столь важной в контексте конституирования позитивной философии самого Шеллинга. Отсылая читателя за подробностями именно к *этой работе*, здесь следует ограничиться только наиболее важным в отношении позднего Шеллинга к Канту.

Прежде всего, следует обратить внимание на то, что в самом тексте «Трактата» говорится о кантовской философии довольно скупо. Хотя при этом некоторые формулировки из небольшого периода рассуждений, посвященных здесь кантовской мысли, могут считаться образцовыми по своей выразительности и, возможно, ключевыми для понимания шеллинговского замысла. По крайней мере, в той его части, которая касается критики негативной философии.

Сам философ объясняет слишком уж общее рассмотрение философии Канта тем, что *им ранее был сделан отдельный доклад относительно кантовского учения об идеале разума для той же самой аудитории, для которой предназначен и доклад об источнике вечных истин*. Так, на странице 585 одиннадцатого тома «Собрания сочинений» Шеллинга в примечании указывается, что текст этого доклада «содержится в двенадцатой лекции»<sup>12</sup> «Философского введения в философию мифологии».

<sup>12</sup> См.: Schelling 1856, 282, а также русский перевод: Шеллинг 2013, 222. Конспективное изложение шеллинговского анализа и критики учения об идеале разума в двенадцатой

В целом, характерным и для нас теперь, наверное, непривычным в шеллинговской интерпретации философии Канта является то, что философ акцентирует свое внимание на кантовской *трансцендентальной диалектике*, а если быть еще точнее, — на его учении об идеале разума, а не на трансцендентальной эстетике или аналитике. Именно учение об идеале видится позднему Шеллингу центральным в кантовской философии; и вместе с тем таким, через продуктивное размежевание с которым в итоге можно очертить границы возможностей негативной философии и перейти к учреждению философии позитивной. Показательно, что предъявить причины неудач уже послекантовского идеализма Шеллинг пытается также на фоне кантовского учения об идеале разума.

Ключевым в связи с этим учением Шеллингу видится понятие *совокупности всего возможного*, т. е. совокупности всех возможных предикатов, поскольку такая совокупность может служить полному определению вещи (в отличие от определения понятия, которое не нуждается для своего определения в сопоставлении с совокупностью всего возможного). В свойственной ему манере отождествлять или, по крайней мере, ставить в один ряд понятия, возможно, изначально никак и не связанные друг с другом (что, например, происходит уже в самом начале «Трактата», когда философ говорит о том, что сущности, идеи, возможности и вечные истины суть одно и то же) Шеллинг отождествляет кантовское понятие совокупности всего возможного с понятием царства вечных истин, а также, опираясь, видимо, на то, что сам Кант говорит о совокупности всего возможного как о содержащей «материю определения», и с материей в том смысле, в каком, *согласно Шеллингу*, понятие материи используется уже Аристотелем. Более того, философ отождествляет понятие совокупности всего возможного и с идеей в том ее значении, в котором это понятие использует *послекантовская философия*, намекая, очевидно, на понятие идеи и его значение для построения системы абсолютного идеализма.

В этом контексте, по мысли Шеллинга, кантовское утверждение о том, что предполагать существование субъекта совокупности всего возможного, т. е. субъекта всех возможных предикатов, недопустимо даже в качестве гипотезы, оказывается неправомерным. Шеллинг считает, что совокупность всего возможного, т. е. всех вечных необходимых истин, как раз и являющихся *возможностями прочего действительного существования*, уже должна быть упреждена действительным бытием абсолютной единичной сущности, кото-

---

лекции «Философского введения», сопровождаемое развернутым цитированием этого фрагмента, см. в комм. 47 и 49 к переводу «Трактата».

рое само уже не будет вечной истиной, но причиной бытия вечных истин в их совокупности. В «Философском введении в философию мифологии» Шеллинг утверждает: «...такая совокупность всего возможного не есть могущее *быть* для себя; согласно собственному высказыванию Канта, в качестве только материи, только *материала* всех особенных возможностей она никогда не может сказываться о себе, но только о чем-то ином. Если она должна *быть*, то должно быть нечто, о чем она сказывалась бы, и это нечто не могло бы в свою очередь быть только возможностью, оно должно быть по своей природе действительностью, а потому может быть только единичной сущностью» [Schelling 1856, 284–285]. Возможности прочего внебожественного действительного бытия философ трактует как *транзитивные* возможности — т. е. возможности, «которые могут стать действительностями» [ibid., 293] вне Бога; но, по словам Резвых, «...транзитивная возможность — не первичная, она непременно соотносится с нетранзитивной возможностью» [Резвых 2003, 294].

Таким образом, *различие транзитивного и нетранзитивного бытия*, выявляемое философом посредством анализа различных способов употребления *глагола-связки «быть»* в суждении, оказывается решающим для шеллинговской онтологической конструкции. Так, с одной стороны, глагол-связка может устанавливать формальное тождество субъекта с самим собой; даже в том случае, когда в нем констатируется наличие у субъекта такого предиката, без которого субъект немислим, с которым он находится в отношении тождества. В таком случае смысл глагола «быть» нетранзитивен, непереходен. Но, с другой стороны, глагол этот в простом категорическом суждении вида *S есть P* может указывать на то, что субъекту присущ такой предикат, который мог бы ему и не принадлежать, но на деле все же принадлежит, исключая противоположные себе предикаты. При этом оказывается, во-первых, что субъект способен к самостоятельному бытию, а предикат — только к бытию по присущности субъекту, привходящим образом; но, во-вторых, субъект, будучи все же субъектом, *есть* именно в качестве своего предиката. В данном случае бытие высказывается уже *транзитивно*: субъект *есть* нечто, с чем он полностью не тождественен, и что все же определяет его по его бытию. То есть субъект есть нечто *иное*, чем он сам; и все же он *есть* именно это иное. При интерпретации кантовского философского начинания Шеллинг, пытаясь провести его последовательную критику, применяет указанную схему к трактовке соотношения двух моментов божественного бытия: абсолютной индивидуальной сущности, которую Шеллинг вслед за Кантом называет *идеалом*, и *совокупности вечных истин*, которую он отождествляет с кантовским понятием *совкупности всего возможного* или понятием *идеи* в послекантовской философии. В суждении,

выражающем отношении между идеалом и идеей, а именно «*идеал есть идея*», бытие так же, как и в случае транзитивного бытия субъекта в качестве предиката, имеет транзитивный характер. Быть идеей означает для идеала, с точки зрения Шеллинга, не отождествляться полностью с идеей, но быть в качестве идеи, являться идеей. Таким образом, идея, выступающая универсальным предикатом Бога как абсолютно индивидуальной сущности в силу *транзитивности* ее с ним отношения, по мысли философа, должна заключать в себе возможности того, что станет действительным уже как внебожественное бытие. Нужно также отметить, что эпистемологически различию между нетранзитивным и транзитивным смыслами бытия (или, как их еще называет философ, чисто логическим и реальным отношением) у позднего Шеллинга соответствует различие *неэмфатического* и *эмфатического* знания<sup>13</sup>.

В итоге, Шеллинг, как это видно по «Трактату», приходит к выводу, что не идея, т. е. совокупность всего возможного, царство вечных истин, является *причиной бытия* идеала, т. е. единичной сущности, к которой они относятся как предикаты, а наоборот. При этом идея, на деле, выступает по отношению к вечным истинам всегда уже имеющимся заранее субъектом. Соответственно, бытие, которое может быть приписано Богу как всеобщей сущности с точки зрения учения об идеале разума, оказывается только *положенным в мышлении бытием* Бога, но не его действительным бытием, оказывается лишь *бытием как идеей*. Как отмечает Беккерс, «мы можем назвать его также — таковы следующие слова Шеллинга — чистым разумным бытием бога или бытием бога, заключенным в *идее*; ибо сущее как просто всеобщее не есть *некоторая* идея, но просто идея, *сама идея*. В той мере, в какой бог есть только сущее, он Есть также только в идее...» [Beckers 1858, 741].

Именно подобный оборот позволяет Шеллингу по-своему изобразить судьбу идеалистической философии после Канта. Такое изображение существенно разнится со ставшей уже привычной схемой непрерывного прогресса от субъективного идеализма, оформленного в систему, через объективный идеализм, представлять который выпало самому Шеллингу, к абсолютному идеализму, где снимается односторонность каждого из предшествовавших типов идеалистических учений. Но для Шеллинга дело обстоит иначе. Послекантовская философия трактуется им, скорее, как регресс. Исторически ее равным образом можно описать как *рецидив* той установки философского мышления, которая сформировалась еще до Канта и которую в «Трактате» Шеллинг называет *тео-*

<sup>13</sup> Подробнее об этом см.: Резвых 2003, 280 и сл. См. также комм. 46 и 49 к переводу «Трактата».

логическим рационализмом. Эта установка, дабы избежать трудности, связанной с различием у Лейбница способностей в Боге, которая могла бы привести к потере единства принципа науки, заведомо сводит Бога в его бытии к содержанию его интеллекта. Правда, до Канта такого рода рационализм воплощался в популярной форме философии, будучи непосредственно связанным с теологией. Исторически Шеллинг возводит теологический рационализм к школе Х. Вольфа. Но теперь, после Канта, теологический рационализм предпринимает попытку развиться в единую всеобъемлющую систему, выводя, пусть и диалектически, через противоречие в понятии, действительное бытие Бога из бытия Бога в идее или как идеи, т. е. из положенного в разуме бытия. Или, если обернуть слова Шеллинга, — доказать существование идеала, исходя из идеи, т. е. из того, что именно последняя является причиной бытия первого. Схожая тенденция присуща такого рода рационализму и в объяснении действительно бытия конечного мира, которое, например, может трактоваться как *отпадение* идеи от себя самой [Шеллинг 1989, 518 и сл.].

Очевидно, что современным для Шеллинга воплощением теологического рационализма выступают, прежде всего, Гегель и гегельянство, поскольку последнее видело в гегелевской системе высший пункт развития не только философии немецкого идеализма, но и всей философии вообще. Само имя Гегеля в тексте «Трактата» не упоминается, но уже у издателя «Собрания сочинений», видимо, не было сомнений в том, о ком или о какой системе идет речь. В данном им в рамках описания содержания тома делении разделов «Трактата», в тексте Шеллинга специально не выделяемых, период, в котором представлена указанная критика, озаглавлен «Гегелевский рационализм» [Schelling 1856, XII]. Думается, что такой трактовке есть определенное оправдание: ведь и по другим текстам Шеллинга становится ясно, что гегелевскую систематику, основанную на логике, он понимал как современное для немецкого идеализма *вольфианство* или даже как продолжение спинозизма, — позиции, от сближения с которой постоянно приходилось обороняться самому Шеллингу. Философия Гегеля, по его мнению, была кульминацией развития негативной философии, доказывающей действительное бытие из понятия, в которой *совпали* два принципиальных момента, присутствовавших в разделенном виде в негативной философии еще со времен Декарта: негация субъективного принципа до «я мыслю», и негация объективного принципа до бытия Бога как всеобщей сущности. (У Гегеля это получает характер спекулятивного тождества субстанции и субъекта).

Сам Шеллинг, видимо, еще надеялся вывести послекантовскую философию с избранного ею ложного пути, показав, что в истории философии система-



тическое начинание Гегеля — это всего лишь «эпизод». Задача Шеллинга в этой связи состояла в том, чтобы, переинтерпретировав философию Канта, показать неизбежность философии, которая будет иметь дело с действительным бытием, не выводимым из логического понятия сущего, из идеи. Эта философия должна объяснить действительное существование мира, исходя из акта творения Бога, в котором определенным образом сочетаются момент действительного *бытия* единичной сущности и момент *сущего* как совокупности вечных истин, т. е. возможностей внебожественного бытия; так, чтобы возможность этого акта обуславливалась конституцией царства вечных возможностей и их отношением к Богу.

Решение, которое Шеллинг предлагает в «Трактате», состоит в том, что вечные истины относятся к Богу как его *атрибутивные*, необходимо присущие, но *не существенные* предикаты, как *συμβεβηκός*<sup>14</sup> во втором из рассматриваемых Аристотелем смыслов этого слова (*Metaph. V. 30, 1025a30–34*).

Это, по мысли автора «Трактата», должно у Бога «оставлять сущность свободной» — в том смысле, что Бог в качестве возможностей мира как внебожественного бытия не является ими по существу. Эти истины, хотя они и присущи Богу в качестве его предикатов вечным и необходимым образом, не определяют то, *что* именно он есть. Вместе с тем, совокупность всего возможного есть лишь предикат Бога как абсолютного индивида, и это не позволяет предполагать *существование* отдельной от Бога сферы вечных истин наряду с самим Богом как единичной действительной сущностью.

Из «Философского введения в философию мифологии» становится ясно, что философ идет по пути переинтерпретации кантовского учения об идеале разума через собственное учение о потенциях. С тем, чтобы показать, как следует понимать отношение всегда уже действительного бытия Бога к совокупности всего возможного как его необходимых предикатов, на основании которой может быть сотворен мир конечных действительных вещей, Шеллинг выделяет здесь три потенции, составляющие структуру сущего, т. е. совокупности сущностей. Как отмечает П. В. Резвых, с точки зрения Шеллинга, «структура кантовского трансцендентального идеала *предполагает* связь субъекта бытия, с одной стороны, и бытия как его предиката — с другой» [Резвых 2003, 301]. Эта структура получает у Шеллинга следующий вид: 1. субъект, 2. объект, выступающий предикатом субъекта, его определением и актуализацией, и 3. нечто третье, что не сводится ни к тому, ни к другому, но в чем каждое из них присутствует абсолютным образом. Сущее как таковое — в шеллинговском смысле

<sup>14</sup> Привходящее (др.-греч.).

этого слова — не сводится ни к одной из этих потенций, но представляет собой их триединство, отличное от каждой из них: причем они даже в единстве не являются действительным сущим, но, как говорит Шеллинг, «фигурой сущего (die bloße Figur oder Idee des Seyenden)» или «сущим в наброске (das Seyende im Entwurf)» [Schelling 1856, 291]. Например, философ утверждает: «Если все это так, если ни 1 (ибо пусть нам будет позволено обозначить каждый момент соответствующей ему цифрой), ни 2, ни 3 не есть сущее, то само собой возникает вопрос: что *есть* сущее? Ибо от него, от сущего, мы никак не можем отказаться после того, как мы перебрали все, что могло быть сущим (здесь становится видно, что именно достигается посредством ограничения неопределенного кантовского понятия совокупности *всех* возможностей). На это (на вопрос: что есть сущее?) можно было бы ответить: если сущим не является ни одно из них по отдельности, то им будут являться все они, взятые вместе. Конечно, сущим — мы могли бы также сказать: абсолютным (quod omnibus numeris absolutum est), вне которого ничто не возможно, — однако сущим лишь *материально*, по своей материи, не *действительно*, как это различает Аристотель, или сущим в проекте, только образом (Figur) или идеей сущего, но не им самим» [Шеллинг 2013, 229]<sup>15</sup>.

Еще один интерпретатор Шеллинга, А. Шмидт, указывает на то, что для каждой потенции у Шеллинга имеется и другое название, разъясняющее смысл соответствующей потенции: 1) могущее быть; 2) чистое, действительное бытие; 3) должное быть. Они же, по его мнению, могут быть поняты из аристотелевских причин как: 1) материя; 2) начало движения; 3) ради чего, цель. Процесс творения действительного мира, предполагающего в качестве своего условия разведение этих потенций в «сущем в проекте», Шмидт описывает следующим образом: «Поскольку первая потенция или могущее быть как *materia ex qua omnium*<sup>16</sup> приходит в возбуждение и как так называемое слепое сущее переходит в *actum*<sup>17</sup>, но постепенно преодолевается посредством задающей форму и конечной потенцией и может быть возвращена в Бога, возникает мир пространственно-временных вещей вне Бога и возможностей; здесь и только здесь заключается источник всех чисто рациональных, необходимых истин» [Schmidt 1901, 368]. При этом задача Шеллинга состоит в том, чтобы показать, каково

<sup>15</sup> Можно предположить, что в этой интерпретации структуры совокупности всего возможного имеется отголосок более раннего шеллинговского понимания структуры сущего как *тождества*.

<sup>16</sup> Материя, из которой все (лат.).

<sup>17</sup> Действительность (лат.).

конкретное отношение Бога, как существующего прежде своей сущности, к совокупности всего возможного, принадлежащей ему *συμβεβηκός*. Здесь следует предположить, что технической оппозицией, используемой Шеллингом для решения данной проблемы (как это можно увидеть и по тексту «Трактата»), является *оппозиция бытия и истины* (см. комм. 57 к переводу «Трактата»), оппозиция, в которой ярче всего проявляется *идеалистический характер мысли Шеллинга*, ибо, как он говорит, даже для Бога быть, не зная своих неотъемлемых, хотя и несущественных, свойств, означает *не быть по истине*, не быть в собственном смысле. Бог как единичная сущность начинает истинно быть только в познании себя как универсальной сущности, как совокупности возможностей — возможностей внебожественного бытия. В этом знании и истинном бытии он преодолевает свое первоначальное слепое бытие в качестве *actus purissimus*<sup>18</sup> и осуществляет свободу по отношению к своему собственному бытию: так, что в осуществлении этой свободы он творит действительный мир, в котором оказывается возможным осуществление свободы другого — человеческого существа. В этом смысле в «Другой дедукции позитивной философии» (1841/1842) Шеллинг — вероятно, в противовес гегельянской концепции творения как отпадения идеи от себя в природу — утверждает, что в акте творения для Бога «отвержение происходит по отношению к слепому, предмыслимому существованию; отказываясь от *него*, полагая это существование вне себя (как иное по отношению к себе), он тем самым входит в себя самого, в свое понятие, *вне* которого он как раз находился в предмыслимом бытии» [Шеллинг 2002, 394].

Разумеется, сейчас сложно сказать, насколько шеллинговская претензия переосмыслить историю немецкого идеализма, которая, казалось бы, уже была завершена, и в этой своей завершенности стала поучительной для последующих поколений философов, оказывается в итоге оправданной. Стоило бы также отдельно рассмотреть, насколько критика этим мыслителем предшествующей философии является обоснованной, в какой степени он при оценке своих предшественников и особенно современных ему соперников в философии объективен. Но если даже и оставить пока эти вопросы без ответа, можно с уверенностью сказать, что Шеллинг своим «деструктивным» отношением к истории философии немецкого идеализма провоцирует переосмысление по видимости уже окончательно сложившегося представления об этой истории. Именно благодаря такому отношению мы вынуждены допустить, что история немецкого идеализма не представляет собой последовательного восхождения

<sup>18</sup> Чистейшая действительность (лат.).

от критической философии Канта как начальной ее ступени к системе абсолютного идеализма Гегеля как ее единственной вершине. Благодаря Шеллингу история немецкого идеализма предстает, скорее, множеством вершин, «разделенных бездной», с которых видно значительное число зачастую *разнонаправленных* течений, — и наиболее видными из этих вершин, возможно, являются философии Канта и самого Шеллинга. Первого — именно потому, что он начинает ту философскую революцию, которая позволила завоевать разуму автономность, открыв тем самым путь для всей идеалистической философии такого рода. А второго — поскольку Шеллинг сводит в единый фокус (хотя и не в том *систематическом* смысле, в каком это проявилось у Гегеля) все те интеллектуальные тенденции, которые были открыты благодаря кантовскому начинанию, все еще до конца придерживаясь самого этого начинания, — придерживаясь именно в тех пунктах, в которых он с этим начинанием критически пытается разойтись. Как, например, в случае шеллинговской критики учения Канта об идеале разума. Подобный взгляд на историю немецкого идеализма мог бы усмотреть в ней несколько равнозначимых разрешений, каждое из которых не снимает и не отменяет другого: в итоговой систематике Гегеля, в так и «ненаписанной» философии позднего Фихте и, наконец, в проектах позитивной философии Шеллинга<sup>19</sup>.

Так, уже в XIX столетии гипотеза о подобной значимости Шеллинга возникает благодаря интерпретациям Э. Гартмана. Он считал, что трудно непосредственно совместить систему панлогизма (Гегель) и волюнтаризма (Шопенгауэр), — а ведь каждая из них является экстремальным развитием противоположных сторон кантовского философского начинания, которые кажутся несовместимыми, но по отдельности являются *односторонними*. Вместо непосредственного решения этой задачи, говорит он, «...мы охотнее бросим взгляд на другой фрагмент прошлого, который для понимающих скрывает в себе на деле ключ к ней, даже если его никто не заметил, — на *Шеллинга*» [Hartmann 1869, 3].

В XX веке историческое значение философии Шеллинга окончательно утверждается, в том числе усилиями М. Хайдеггера, называвшего шеллинговский трактат «О сущности человеческой свободы и связанной с ней предметах» «вершиной метафизики немецкого идеализма» [Heidegger 1991, 1], и, особенно, В. Шульца, усмотревшего в философии позднего Шеллинга «завершение немецкого идеализма». По мнению Шульца, собственная проблематика позднего Шеллинга, как, кстати, и позднего Фихте, не только не была преодолена,

<sup>19</sup> В этой связи см.: Janke 2009.

но и принципиально *не могла быть* преодолена в системе Гегеля. Он считает, что на самом деле именно Шеллинг — это «завершитель немецкого идеализма, коль скоро он радикализирует основную проблему такового, самоопосредование, вплоть до постижения непостижимости чистого полагания» [Schulz 1975, 8].

3. Сказанное подводит к последнему мотиву перевода и публикации «Трактата», правда, самому спорному. Так, если философский проект позднего Шеллинга, который невозможно реконструировать в его полноте, не учитывая данный текст, способен показать историю немецкого идеализма и подлинного места в нем этого мыслителя, то пересмотр данных моментов вполне может мотивировать переосмысление отношения названного философского направления к сегодняшней философии. Такое переосмысление могло бы в первую очередь заключаться в отличии в классическом идеализме того, что, составившись, уже принадлежит прошлому, и того, что, как это лучше всего показывает пример Шеллинга, еще не было завершено и именно сейчас может сыграть свою роль в философских спорах. В этом смысле справедливым является использование теперь некоторыми авторами не только такого выражения, как «ренессанс Шеллинга», но и — как запоздало! — «(нео-)шеллингианство» [Klinger 2012, 10]. Р. Хилчер и С. Клингер отмечают, что «философия Шеллинга в минувшие десятилетия встретила возрастающий интерес. Именно вследствие многообразия его трудов леонбергский философ смог быть оценен как самостоятельный мыслитель немецкого идеализма, как тот, кто подготовил путь новейшему философскому развитию, или в качестве предтечи [Vordenker] как исследования оснований естествознания, так и новейшей теологической проблематики» [Hiltscher, Klinger 2012, 7]. Вероятно, является неслучайным то, что реконструкции мысли Шеллинга в минувшем столетии посвятили свои труды, кроме уже названных, такие видные авторы, как Т. Буххайм [Buchheim 1992], М. Франк [Frank 1992], Ю. Хабермас [Habermas 1954], В. Хогребе [Hogrebe 1989], Х. Хольц [Holz 1970], К. Ясперс [Jaspers 1955] и многие другие.

В особенности же речь может идти о позднем Шеллинге, представление о котором как о философском ретрограде, беспомощно пытающемся препятствовать прогрессу мировой мысли, начинает меняться на представление о нем как о серьезном и ответственном мыслителе, не позволяющем себе «избежать бесконечных затруднений и разом устранить все трудно постижимое». И не исключено, что те проблемы, симулировать решение которых не желал этот философ, теперь, разумеется, в модифицированном виде, встают и перед нынешней мыслью, коль скоро уже сам «Шеллинг осознал... историко-философские сдвиги» [Доброхотов 1986, 220], происходившие в его время и привед-

шие в итоге к формированию современной конфигурации проблемного поля философии. Очевидно, итоговый проект шеллинговской философии — а именно, философии позитивной — сейчас не может быть реставрирован в его целостности, особенно учитывая ту специфическую теологию, которая является ее центром. Именно в силу такого рода центрации проект поздней философии Шеллинга с неизбежностью подпал бы той критике «*онто-тео-логического строения метафизики*», которая является едва ли не исходной кондицией современного философского мышления. Шеллинг, если можно так выразиться, был «в одном шаге» от открытия онтологической дифференции, тезиса, в минувшем столетии задавшего возможность собственно философской речи. И близок к этому открытию он был вовсе не потому, что сам явно утверждал принципиальное *отличие бытия от сущего*, каковое имело у него другой смысл, но потому, что видел: *философия как таковая не занимается ничем из существующего*, каждая область которого уже выступила предметом какой-то нефилософской науки. В тринадцатой лекции «Философского введения в философию мифологии» Шеллинг говорит: «...наука, говорю я, которая возвышается надо всеми науками, ищет также и предмет, который бы возвышался надо всеми предметами, и он в свою очередь, не может быть *существующим* (ein seindes) (ибо все существующее давно уже востребовано и захвачено другими науками), он может быть лишь таким, о котором можно сказать, что он есть *само сущее* (das Seiende)» [Шеллинг 2013, 233]. Как видно из приведенной цитаты, Шеллинг, дистанцируя предмет философии от любого существующего, видит в нем — вполне в духе традиционной метафизики — как раз высшее сущее, *сущее в преимущественном смысле*, но не бытие, как то, что не есть сущее, определяя при этом сущее как сущее. Некоторые авторы считают, что именно поэтому, *просмотрев онтологическую дифференцию*, Шеллинг, хотя и осуществил критику негативной философии, вместе с тем во многом регрессировал даже по сравнению с этой философией, увидев возможность ее преодоления не в учреждении нового собственно философского начала, а в дополнении философии как таковой истолкованием исторического материала определенной традиции. Так, Ж. Бофре риторически спрашивает: «...не уводит ли нас положительная, в значении Шеллинга, философия, как идеалистическая апология иудео-христианских представлений, еще дальше, чем якобы отрицательная философия Аристотеля, от того присутствия, каким для последней было *οὐσία πρώτη*<sup>20</sup> (изначальное подлежащее), от той строгости *τόδε τι*<sup>21</sup> (вот этого сущего),

<sup>20</sup> Первая сущность (др.-греч.).

<sup>21</sup> Это вот (др.-греч.).

на которую она еще была способна указать, просто сказав: “вот это!”?» [Бофре 2007, 186]. А К.-О. Апель следующим образом диагностирует сложившуюся в философии позднего Шеллинга ситуацию именно в *методологическом отношении*: «Особенно характерным примером внутренней зависимости, в том числе и идеализма, от метода онтической редукции является Шеллинг, великие феноменологические начинания которого осуществляются по большей части в виде гнозиса, т. е. средствами мифического — во всяком случае донаучного — метода редукции, который дискредитирует свое подлинное устремление именно в случае эмпирических наук» [Апель 2001, 10].

Вместе с тем шеллинговские попытки модернизировать философскую теологию — в сравнении с теологией и средневековья, и Нового времени (что заключалось, например, в приписывани Богу *возможного* бытия, хотя бы и только в качестве не составляющего его сущность предиката, в различении в Боге рас-судка и разума, радикальном разведении божественного воления как акта и по-коящейся в своей потенциальности воли), — оправдать и обосновать ее перед лицом кантовской критики, уже не позволяют вернуть теологию в шеллин-говском ее изводе и неразрывно связанную с ней собственно философскую конструкцию Шеллинга к традиционным формам теологии.

Но некоторые ключевые понятия, сформированные мыслителем при по-пытке концептуализировать переход от негативной философии к позитивной, несомненно, являются актуальными и требуют принимать их во внимание в те-перешней философской работе. Кстати, и сама попытка *деструктивно* отнестись к истории философии, прежде всего, новоевропейской, также может быть признана весьма близкой философским опытам минувшего столетия — в том числе и в связи с попыткой осуществления «*другого начала*» (у Шеллинга — позитив-ной философии) по результатам проведенной деструкции.

Для краткости здесь можно указать на два крайне близких друг другу по-нятия, осмыслить которые вне контекста философии позднего Шеллинга те-перь вряд ли удастся. А именно, на понятия *фактичности* и *экзистенции*. В «Трактате» Шеллинг специально не обсуждает эти понятия; в этой связи мож-но указать разве что на воспроизведенное им традиционное различие сущ-ности как необходимой и существования (экзистенции) как *контингентного*. Но в целом фактичность связывается Шеллингом с контингентным существо-ванием эмпирического мира в его *factum brutum* как свободным образом со-творенного, в котором оказывается возможной (допущенной Богом) свобода конечного человеческого существа. Х. Хольц отмечает: «Составляющая здесь цетральный пункт системы фактичность есть, стало быть, отношение; имеет в отношении, которое еще должно быть уточнено, свой собственный смысл

<...> Оба субъекта (конечный и бесконечный. — А. П.) стали здесь равным выражением фактичности и утвердились — не взирая на все различие видов модальности осуществления таковых — в необходимости лежащего в основе их сущностного взаимоотношения единства, которое, разумеется, может мыслиться не иначе, как положеное и существующее в свободе» [Holz 1970, 366].

Тем не менее, именно сама постановка вопроса и ход изложения в этом тексте показывают, каким именно образом и то, и другое понятие особым образом мыслятся Шеллингом, — так, что они могут быть приведены в конкретную взаимосвязь, более того, очевидным образом сближены друг с другом. Ведь философ говорит здесь о бытии абсолютной единичной сущности, которое упреждает относительность бытия всей совокупности вечных истин, и которое по отношению к такой совокупности понимается исключительно как всегда уже *упредившее* эту совокупность, как, если воспользоваться выражением Хайдеггера, «априористический перфект». Именно в этом смысле в других своих работах, например, в цитирувавшейся выше «Другой дедукции позитивной философии», Шеллинг говорит о таком бытии как о *непредмыслимом* (в варианте перевода А. П. Шурбелева, напротив, — «предмыслимом» [Шеллинг 2002, 275]), незапамятном или, быть может, допустимо передать и так, — неизмышляемом (*unvordenkliches*). Вероятно, именно такое шеллинговское представление может быть всего ближе теперешним начинаниям философии с ее обращенностью к бытию как *неподрасчетному*, с ее преимущественно онтологическим интересом. В качестве примера такого весомого, но не всегда достаточно явного присутствия мысли Шеллинга о факте непредмыслимого бытия в современной онтологии можно сослаться на высказывание канадского исследователя Ж. Грондена, который указывает на то, что уже «...ранний подход Хайдеггера к герменевтике фактичности Гадамер не редко пытался описать посредством шеллинговского понятия “непредмыслимого” и именно в этом видел философскую радикализацию герменевтической проблемы» [Grondin 1997, 69]. Впрочем, нужно помнить и о том, что фактическое непредмыслимое для Шеллинга — это как раз то, на снятие и преодоление чего направлена диалектика божественной жизни, в чем, собственно, и проявляется его идеализм ярче всего. Ведь, как было сказано, слепое бытие, согласно Шеллингу, еще только должно обрести свое истинное бытие, свою свободу через знание своих необходимых предикатов и творение внебожественного бытия.

Наконец, то, что такую непредмыслимость или фактичность этот философ рассматривает как непредмыслимость экзистенции, существования, которое упреждает любую чтойность и не может быть к ней сведено, нередко побуждает видеть в Шеллинге предтечу *экзистенциальной философии*. На самом деле, уже в своем трактате о человеческой свободе он ссылается на проведенное



еще в его более ранних натурфилософских работах *различие сущности как основы и сущности как экзистенции* — что позволяет ему показывать, с одной стороны, несводимость единичного существования к «что», а с другой стороны, — как нечто может содержать в себе что-либо, что, не будучи вне него, не есть оно само<sup>22</sup>. Такое различие и акцентировка экзистенции у Шеллинга представляются крайне важными М. Хайдеггеру. Он видит в понятии экзистенции своеобразный переход от средневекового употребления данного термина к его употреблению у Кьеркегора (который, кстати, почерпнул это понятие из берлинских лекций Шеллинга) и далее — в экзистенциальной философии, прежде всего, у Ясперса. Надо ли упоминать о том, что сам Хайдеггер подчеркивает независимость своего понятия экзистенции, игравшего ключевую роль в его проекте фундаментальной онтологии, от экзистенциально-философского, а стало быть, и от той традиции использования этого понятия, к которой в качестве опосредующего звена принадлежит и метафизика Шеллинга. Так или иначе, Хайдеггер выделяет четыре пункта, характерных для понимания экзистенции Шеллингом, которые, с одной стороны, связывают его с традицией, а с другой стороны, — выделяют в ее границах трактовку этим мыслителем данного понятия. Итак, согласно Хайдеггеру понятие экзистенции у Шеллинга: 1) касается самобытности сущего, и тем самым мыслит самость как *субъективность*; 2) это понятие у философа не ограничивается человеческой субъективностью, но, как и в традиции, относится к любому сущему; 3) понятие экзистенции у Шеллинга является промежуточным между традиционной школьной *existentia* и понятием экзистенции у Кьеркегора, который относит ее исключительно к человеку; 4) понятие экзистенции у Шеллинга остается всецело в рамках нововременной метафизики и не может быть рассмотрено в смысле понятия экзистенции, использованного Хайдеггером в его «Бытии и времени» [Heidegger 1991, 75].

Достаточно ли сказанного для признания особой роли философии Шеллинга, особенно его поздних проектов, для конфигурирования проблемного поля современной философии, — вопрос, как было отмечено, спорный. Но нет сомнения и в том, что уже выявленные связи и зависимости, даже не всегда осознаваемые, провоцируют более тщательное выяснение того, какие еще не использованные возможности для философской работы сегодня заключал в себе классический немецкий идеализм.

<sup>22</sup> Данный тезис было бы полезно сравнить с гегелевским учением об экзистенции, для которого она является логическим моментом сущности [Гегель 1971, 113], сущностным бытием, в которое сущность переходит [ibid., 116]. У Шеллинга же сущность выступает в двояком модусе основы и существования, так, что одна и та же основа может обосновывать бытие сущности в качестве различных, принципиально нередуцируемых друг к другу экзистенций, как, например, экзистенция Бога и сотворенного мира.

\* \* \*

Теперь следует сказать несколько слов о жанровой специфике текста «Трактата» и особенностях предлагаемого вниманию читателя перевода.

1. Настоящий перевод выполнен по изданию: *Schelling F. W. J. Sämmtliche Werke. Zweite Abteilung. Erster Band.* Stuttgart; Augsburg: J. G. Cottäischer Verlag, 1856. S. 575–590. Перевод сверен с английским переводом, выполненным Э. А. Бичем (Edward A. Beach) и опубликованным как «On the Source of Eternal Truths» в журнале *The Owl of Minerva* (Vol. 22. № 1. Fall 1990. P. 55–67); французским переводом, выполненным группой переводчиков под руководством Ж.-Ф. Куртина и Ж.-Ф. Марке, и опубликованном под названием «De la source des vérités éternelles» в издании: *Schelling F. W. Introduction à la philosophie de la mythologie. Traduction du GDR Schellingiana (GNRS) sous la direction de Jean-François Courtine et Jean-François Marquet.* Paris: Gallimard, 1998. P. 527–542; а также первым русским переводом В. М. Линейкина, увидевшем свет под названием «Об источнике вечных истин» в 2013 г. в издании: *Шеллинг Ф. В. Философия мифологии: в 2 т. Т. 1. Введение в философию мифологии.* СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2013. С. 453–464.

2. «Трактат», этот, по словам Т. Буххайма, «прекрасный и важный текст» представляет собой текст устного сообщения Шеллинга, произнесенного для представителей философско-исторического класса Прусской Академии наук 17 января 1850 г. Данный доклад входил в ряд других докладов, прочитанных Шеллингом в Академии наук, членом которой он был после отхода от чтения университетских лекций в 1846 г. По сведениям этого же исследователя, сообщенным переводчику в электронном письме от 25.08.2012 г., основным содержанием докладов была негативная философия, «Трактат» же намечает переход от негативной философии к позитивной. По мнению Буххайма, к кругу слушателей могли принадлежать Тренделенбург, Бёк, Дормер, Пертц. Более точные сведения о тогдашней аудитории Шеллинга на данный момент не известны. Позднее текст был напечатан сыном философа К. Ф. А. Шеллингом в XI томе (первый том второго отдела) «Собрания сочинений» в качестве приложения к содержащемуся там же «Философскому введению в философию мифологии», или «Изложению чисто рациональной философии». Судить об этом тексте и его особенной значимости для Шеллинга можно по письму философа от 15 июня 1851 г. (из Берлина), адресованному его сыну Фрицу. В частности, автор трактата сообщает здесь, что он занят работой, которая отнимает у него все время, и задача которой состоит в том, чтобы «полностью покончить с негативной философией» [Schelling 1870, 228]. Шеллинг признается, что «большая и важная часть [этой работы] выполнена, но завершение отсутствует» [ibid.]. Автор письма, говоря о «Трактате», сообщает, что он «долгое время ждал копию [того

текста]», который он «пересылает вместе с письмом» [ibid.]. «Добрый Ульрих (зять Шеллинга. — А. П.) приложил много усилий для того, чтобы оригинал был написан в самой неотложной спешке, а местами был также сверен с устным докладом. Правда, Ульрих сделал сравнительно немного ошибок, и по большей части в тех местах, которые я вместо того, чтобы вычеркнуть, заключил в [ ], и которые он также избыточно подчеркнул. Я их снова вычеркнул и вообще сделал все необходимые улучшения» [ibid.]. Этот трактат Шеллинг, по его словам, пересылает своему сыну, поскольку данный текст «должен облегчить ему начало [работы над философским наследием отца]» [ibid., 229]. По этому трактату, как говорит Шеллинг, видно, что то, что он называет сущим, а именно, просто всеобщее, не может существовать самостоятельно. При этом Шеллинг указывает на ключевое место своего текста: «То, почему Бог есть это сущее, — об этом сказано необходимое в трактате; и главное место на странице 23 [копии] я пометил N. В. И теперь я надеюсь, что именно это отношение (Бога к сущему) еще легче будет усмотреть из этой работы» [ibid.]. «Для философской стороны дела [das Philosophische] трактат содержит все необходимое» [ibid.]. Заключает свое послание сыну Шеллинг следующими словами: «То, что я тебе здесь написал, ты, правда, полностью поймешь, только когда прочитаешь трактат. *Так что изучи его сначала*, а потом дай мне знать о твоих замечаниях» [ibid., 230].

3. В «Собрании сочинений» «Трактат» представлен сплошным текстом без разбивки на разделы и периоды. В начале тома, на с. XII издателем отдельно дано предполагаемое членение этого текста. Оно таково:

- С. 575: Об источнике вечных истин. Развитие исходной точки вопроса.
- С. 577: Трактовка вопроса у схоластиков.
- С. 578: Решение Декарта. Бейль против Декарта.
- С. 581: Теория Лейбница и ее критика.
- С. 583: Гегелевский рационализм.
- С. 584: Позитивное решение с привязкой к учению Канта об идеале разума.

При публикации «Трактата» в сети интернет, например, по адресу: <http://www.textlog.de/schelling-abhandlung.html> — текст доклада, данный со ссылкой на публикацию в рамках издания: *Schelling F. W. J. Werke: in 3 Bde. Bd. 3. Leipzig: F. Eckardt, 1907*, разбит на периоды и каждому из них в квадратных скобках дан подзаголовок. Разбиение текста в данном случае не совпадает с предполагаемым разбиением издателя в «Собрании сочинений» Шеллинга. Ниже в квадратных скобках будут приведены подзаголовки из этой публикации, а вслед за каждым из них слова, с которых в русском переводе начинается соответствующий абзац.

- [Предмет исследования]: Вопросом, о котором я намерен сегодня говорить...

- [Повод к постановке вопроса]: Итак, повод этот заключался в том, что вечные, т. е. необходимые истины...
- [Математика]: Ближайший вывод, который вытекал бы из этого утверждения...
- [Лейбниц]: Так вот, *Лейбниц* заявляет о своем согласии...
- [Рассудок Бога]: Но этот рассудок — как же он *относится* к вечным истинам?
- [Рационализм]: Возможно, против такого развития возразят...
- [Способности в Боге]: Если мы снова обратимся к *Лейбницу*...
- [Кант]: На этой ступени развития мы достигли...
- [Бог как всеобщая сущность]: Стало быть, отношение теперь уже определено таким образом...
- [Единство бытия и мышления]: Бог не содержит в себе ничего, кроме чистого наличествования...
- [«Что» и «Наличествование» — заключение]: Разъяснения, которым я здесь предавался...

Настоящий перевод, как и текст в оригинальном издании «Собрания сочинений», публикуется без каких-либо разделений.

4. Вся диакритика в написании древнегреческих слов дана по тексту «Трактата об источнике вечных истин», опубликованному в «Собрании сочинений» Шеллинга.

5. В квадратных скобках в тексте перевода даны добавления от переводчика, необходимые для понимания смысла соответствующего пассажа Шеллинга, а также немецкие оригиналы некоторых терминов, перевод которых представляется недостаточно однозначным. Концепция перевода предполагала сведение к минимуму таких заключенных в квадратные скобки слов и знаков. Кроме того, в тексте публикации перевода «Трактата» в круглых скобках дана пагинация страниц его немецкого издания в «Собрании сочинений» Шеллинга.

6. В тексте перевода присутствуют *три уровня* примечаний, оформленных в качестве ссылок с различным порядком нумерации:

- а) Ссылки издателя «Собрания сочинений» (две ссылки на Эрдмановское издание *Лейбница* и указание на то, что доклад Шеллинга о кантовском учении об идеале разума содержится в двенадцатой лекции «Философского введения в философию мифологии»). В тексте предлагаемой читателю публикации перевода, в отличие от «Собрания сочинений», где они обозначены знаком 1, принято обозначение 1).
- б) Переводы древнегреческих, латинских и французских выражений, употребляемых Шеллингом. В тексте они обозначены знаками 1\*, 2\*, 3\* и т. д.

- с) Комментарии переводчика к терминам, перевод которых вызвал наибольшие затруднения и до сих пор может оставаться спорным, а также разъяснения наиболее важных мест трактата, информация об упоминаемых Шеллингом авторах и произведениях. Часть комментариев подготовлена В. Л. Ивановым (помечены: *В. И.*) и О. Н. Ноговициным (помечены: *О. Н.*). В тексте перевода ссылки на такие комментарии обозначены знаками 1, 2, 3 и т. д.

В заключение хотелось бы выразить сердечную признательность тем коллегам, которые оказали помощь в работе над переводом на русский язык «Трактата об источнике вечных истин». Переводчик выражает свою благодарность Д. В. Бугаю, Т. Буххайму, Дж. Версу, А. Н. Круглову, Ж.-Ф. Куртину, О. Н. Ноговицину, В. Я. Перминову, И. А. Протопопову, П. В. Резвых, А. В. Родину, Т. А. Шияну, а также участникам частного философского семинара под руководством А. В. Тимофеевко за предоставленную информацию, касающуюся переводимого текста, советы по переводу решающих терминов и обсуждение как излагаемой Шеллингом концепции, так и самого перевода. Особую признательность переводчик хочет выразить В. Л. Иванову за тщательную вычитку и редактуру текста перевода, сверку его с немецким оригиналом, перевод древнегреческих и латинских терминов и предложений, используемых Шеллингом, а также необходимые историко-философские примечания.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Beckers 1858 — *Beckers H.* Historisch-kritische Erörterungen zu Schelling's Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kant's Ideal der reinen Vernunft // Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Achter Band der Reihe der Denkschriften der XXXIII Band. München: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Comission bei G. Franz, 1858. S. 719–746.
- Buchheim 1992 — *Buchheim Th.* Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.
- Frank 1992 — *Frank M.* Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik. 2. Aufl. München: Wilhelm Fink Verlag, 1992.
- Grondin 1997 — *Grondin J.* Die späte Entdeckung Schellings in Hermeneutik // Zeit und Freiheit: Schelling — Schopenhauer — Kierkegaard — Heidegger, Akten der Fachtagung der Internationalen Schellinggesellschaft. Budapest, 24. bis 27. April 1997 / Hrsg. v. I. M. Fenér, W. G. Jacobs. Budapest: Ketef Bt., 1999. S. 65–72.
- Habermas 1954 — *Habermas J.* Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. Bonn: H. Bouvier Verlag, 1954.

- Hartmann 1869 — *Hartmann E. v.* Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Berlin: Otto Loewenstein, 1869.
- Heidegger 1991 — *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 49: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1991.
- Hiltscher, Klinger 2012 — *Hiltscher R, Klinger S.* Vorwort // Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung / Hrsg. v. R. Hiltscher, S. Klinger. Darmstadt: WBG, 2012. S. 7–8.
- Janke 2009 — *Janke W.* Die dreifache Vollendung des deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre. Amsterdam; N. Y.: Rodopi, 2009 (Fichte-Studien-Supplementa, Bd. 22).
- Hogrebe 1989 — *Hogrebe W.* Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings «Die Weltalter». Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Holz 1970 — *Holz H.* Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schellings. Bonn: H. Bouvier Verlag, 1970.
- Jaspers 1955 — *Jaspers K.* Schelling. Grösse und Verhängnis. München: Piper Verlag, 1955.
- Klinger 2012 — *Klinger S.* Schwerpunkte der Schellingforschung // Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung / Hrsg. v. R. Hiltscher, S. Klinger. Darmstadt: WBG, 2012. S. 9–18.
- Leinkauf 1998 — *Leinkauf Th.* Schelling als Interpret der philosophischen Tradition: Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant. Münster: Lit, 1998.
- Schelling 1856 — *Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Zweite Abteilung. Erster Band. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1856.
- Schelling 1870 — *Schelling F. W. J.* Aus Schellings Leben in Briefen / Hrsg. v. G. L. Plitt. Bd 3: 1821–1854. Leipzig: Hirzel, 1870.
- Schelling 1907 — *Schelling F. W. J.* Werke in 3 Bde. Bd. 3. Leipzig: F. Eckardt, 1907.
- Schelling 1990 — *Schelling F. W. J.* On the Source of Eternal Truths / Tr. by Ed. A. Beach // The Owl of Minerva. Vol. 22. № 1. Fall 1990. P. 55–67.
- Schelling 1998 — *Schelling F. W. J.* Introduction à la philosophie de la mythologie / Tr. du GDR Schellingiana (GNRS) sous la direction de Jean-François Courtine et Jean-François Marquet. Paris: Gallimard, 1998.
- Schmidt 1901 — *Schmidt Al. v.* Die Lehre Schelling's von der Quelle der ewigen Wahrheiten // Philosophisches Jahrbuch / Hrsg. v. C. Gutberlet. 14. Band. Fulda: Druck und Commissions-Verlag der Fuldaer Actiendruckerei, 1901. S. 366–373.
- Schulz 1975 — *Schulz W.* Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. 2. Aufl. Pfullingen: Neske Verlag, 1975.
- Апель 2001 — *Апель К.-О.* Трансформация философии. М., 2001.
- Бофре 2007 — *Бофре Ж.* Диалог с Хайдеггером. Греческая философия. СПб, 2007.
- Гегель 1971 — *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: в 3 т. Т. 2. М., 1971.
- Гегель 1935 — *Гегель Г. В. Ф.* Соч.: в 14 т. Т. XI. М., Л., 1935.

- Доброхотов 1986 — *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
- Резвых 2003 — *Резвых П. В.* Поздний Шеллинг и Кант // Историко-философский ежегодник, 2002. М., 2003. С. 180–203.
- Шеллинг 1989 — *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989.
- Шеллинг 2002 — *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения: в 2 т. Т. 2. СПб., 2002.
- Шеллинг 2013 — *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия мифологии: в 2 т. Т. 1. Введение в философию мифологии. СПб., 2013.