

ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ

ТРАКТАТ ОБ ИСТОЧНИКЕ ВЕЧНЫХ ИСТИН\*<sup>1</sup>

Прочитан на общем заседании Берлинской Академии Наук  
17 января 1850 года

(575) Вопросом, о котором я намерен сегодня говорить, была занята уже философия Средних веков, в той мере, в какой она ретроспективно связана с величайшими исследованиями философствующей античности. Будучи заново поднятым Декартом<sup>2</sup> и Лейбницем<sup>3</sup>, он также был доведен до новой стадии и, возможно, приближен к решению инициированным Кантом<sup>4</sup> новым философским движением, которое, вопреки перерывам и кратковременным искажениям, еще не было отлучено от своей истинной цели. Вопрос, который я имею в виду, относится к так называемым вечным или необходимым истинам, в особенности же — к *источнику* таковых. Впрочем, это — самое простое выражение сути вопроса. В более полном виде речь шла бы *de origine essentialium, idearum, possibilium, veritatum aeternarum*<sup>1\*</sup>; все это трактовалось как одно и то же. Ибо 1., что касается сущностей, то в их отношении имело силу неоспоримое основоположение: *essentias rerum esse aeternas*<sup>2\*</sup>. Случайность (*contingentia*)<sup>5</sup> всякий раз относиться только к *существованию* вещей. Случайным является здесь, на этом месте, или теперь, в это мгновение, существующее растение; необходимой же и вечной является *сущность* растения, которая не может быть иначе, но только так — или никак вообще. Отсюда [2.] само собой проясняется, что *essentiae rerum*<sup>3\*</sup> суть то же самое, что и более или менее по-платоновски мыслимые *идеи*. Так как, кроме того, в случае сущности действительность не рассматривается, коль скоро сущность остается той же самой, будет ли наличествовать вещь действительно или нет, подобно тому, как сущность (576) круга нисколько не изменится оттого, что я действительно очерчу какой-нибудь круг,

\* Пер. с нем. А. Б. Паткуля, комментарии А. Б. Паткуля, В. Л. Иванова (помечены: В. И.), О. Н. Ноговицина (помечены: О. Н.).

<sup>1\*</sup> Об источнике сущностей, идей, возможностей, вечных истин (лат.).

<sup>2\*</sup> Сущности вещей вечны (лат.).

<sup>3\*</sup> Сущности вещей (лат.).

то отсюда [3.] становится понятным, что царство сущностей есть равным образом царство возможностей. И то, что возможно только *таким образом*, именно *таким образом необходимо*. Это само собой приводит к четвертому выражению, т. е. необходимым или вечным истинам. Обычно его относят только к истинам математическим. Но это понятие намного шире. Если мы, подобно Канту, помыслим высшую идею разума как совокупность всех возможностей, то тем самым будет иметь место и наука, которая различает и делает познаваемыми эти возможности, позволяя таковым посредством деятельности мышления выступать из потенциальности и становиться *действительными* в мышлении. Подобным образом поступает математика, когда она находит то, что есть в некоторой фигуре только *potentiâ* (согласно возможности), как, например, в прямоугольном треугольнике отношение гипотенузы к катетам. И когда, как я говорю, она его находит, то деятельность мышления (*ὁ νοῦς ἐνεργήσας*<sup>4\*</sup>)<sup>6</sup> выводит данное отношение до акта. *Φανερόν*, говорит Аристотель, *ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὕρισκεται*<sup>5\*</sup>. (Очевидно, что сущее только в потенции обнаруживается посредством перевода в акт)<sup>7</sup>. Это — путь всякой чистой науки разума или науки только разума<sup>8</sup>. Стало быть, бесспорно, что в высшей идее разума предопределено даже растение. И не будет абсолютным образом невозможным, исходя из самых первых возможностей, которые являются еще и принципами, дойти до многообразно обусловленной и сложной возможности растения. Я говорю, это не будет невозможным *абсолютно*. Ибо речь здесь вообще идет не о возможном *для нас*, но о возможном *самом по себе*. Возможное для нас всегда зависимо от многих случайных условий; для таких выводов *нам* необходима поддержка опыта (более высокий дух, вероятно, мог бы обойтись и без нее). Но опыт всегда поступателен, никогда не завершен. И даже мера применения наших самих по себе ограниченных духовных способностей также весьма обусловлена случайным. Если же предположить, — а это не только вообще следует предположить как возможное, но и нельзя от этого ни в коем случае отказываться, — что может быть обнаружено непрерывное продвижение (577) от высшей идеи разума вплоть до растения как ее необходимого момента, то, тем самым, растение в этой взаимосвязи не будет уже чем-то случайным, но само будет вечной истиной. И я не хочу говорить, как стоило бы судить о естествоиспытателе, для которого это было бы совершенно безразлично, и чьи исследования не сопровождалось бы постоянным созна-

<sup>4\*</sup> Действующий ум (др.-греч.).

<sup>5\*</sup> Ясно, ...что сущее в возможности обнаруживается, будучи переводимым в действительность (др.-греч.).

нием того, что, чем бы он всякий раз ни занимался, он не имеет дела с вещью только случайной и не представляющей никакой ценности для разума, но с такой, которая в великой — даже если для него и необозримой — взаимосвязи занимает необходимое место и, стало быть, обладает вечной истиной.

Обозначив, как я полагаю, подобным образом границы *предмета* [нашего] вопроса, я перехожу к *поводу*. И в первую очередь я укажу на то, чем были побуждены схоласты к поиску *источника* вечных истин.

Итак, повод этот заключался в том, что вечные, т. е. необходимые истины *не* могли быть утверждены божественной *волей*. Будучи установлены исключительно в силу того, что Богу так *нравится*, они были бы истинами случайными, которые равным образом могли бы быть также и не-истинами. А значит, нужно было принять некий источник таковых, независимый от божественной воли; и, стало быть, то, в чем возможности вещей имели бы свою основу, тоже должно было быть чем-то независимым от этой воли. Правда, для Фомы Аквинского<sup>9</sup> возможность заключалась еще в самой *essentia divina*<sup>6\* 10</sup>, а именно — в мыслимой как *participabilis s. imitabilis*<sup>7\*</sup>. След этого представления находится еще у Мальбранша<sup>11</sup>. В этих выражениях легко узнать платоновскую *μέθεξις*<sup>8\* 12</sup> и употреблявшуюся чаще пифагорейцами *μίμησις*<sup>9\* 13</sup>. Кто, впрочем, не увидит сразу, что здесь способность вещей быть причастными божественной сущности или подражать ей — в чем, как считалось, и состоит *возможность* вещей, — что эта [способность] подменяется способностью *божественной сущности* допускать причастность или подражание себе. Тем самым однако не была бы объяснена возможность в вещах. Таким образом, неизбежным было признание некой изначальной возможности вещей, независимой не только от божественной воли, но и от божественной сущности. Таковую утверждали скотисты<sup>14</sup>, (578) принужденные к тому, чтобы, как выражает это один сторонник Лейбница<sup>15</sup>, *coacti admittere principium realitatis essentialium nescio quod a Deo distinctum eique coaeternum et connecessarium, ex quo essentialium pendeat necessitas et aeternitas*<sup>10\* 16</sup>. Впрочем, само это *nescio quod*<sup>11\*</sup>, пожалуй, вполне можно было бы до известной степени преодолеть при помощи терминов, использовавшихся самим Скотом<sup>17</sup>. Скот говорил об *ente diminuto, in quo possibile constitutum sit*<sup>12\* 18</sup>.

<sup>6\*</sup> Божественная сущность (лат.).

<sup>7\*</sup> Допускающая причастность или уподобление (лат.).

<sup>8\*</sup> Причастность (др.-греч.).

<sup>9\*</sup> Подражание (др.-греч.).

<sup>10\*</sup> Будучи принужденными допустить в качестве начала реальности сущностей нечто неизвестное, отличное от Бога, но совечное и сонеобходимое ему, от которого зависит необходимость и вечность сущностей (лат.).

<sup>11\*</sup> Нечто неизвестное (лат.).

<sup>12\*</sup> Уменьшенном сущем, в котором установлено возможное (лат.).

Ens diminutum<sup>13\*</sup>, бесспорно, должно обозначать на латыни Скота не что иное, как то, что может быть названо сущим исключительно в подчиненном смысле. Подобно этому и Аристотель различает *πρώτος ὄν*<sup>14\*</sup>, первичное сущее, от только *ἐπομένως ὄν*<sup>15\*</sup>, от того, что есть только как следствие или соположенное чего-то иного, и *ἐνεργεία ὄν*<sup>16\*</sup> — от только *ὕλικώς ὄν*<sup>17\*</sup>, уравнивая последнее с *δυνάμει ὄν*<sup>18\*</sup> или с *μὴ ὄν*<sup>19\*</sup>. (Последнее нужно в свою очередь отличать от *οὐκ ὄν*<sup>20\*</sup>, от полностью и вовсе не-сущего)<sup>19</sup>. Стало быть, относительно материальной природы такого соположенного не оставалось никакого сомнения. Нерешенное и остающееся нерешенным и по сей день заключалось не в его характере, а в том, что это по своей природе только «могущее быть» все же должно было быть в некотором отношении к Богу. Но потом появился *Декарт*, который разрубил узел в своей манере, а именно поспешно высказав противоположное: что математические, как и прочие так называемые вечные истины, были установлены Богом и зависят от божественной воли точно так же, как и все остальные твари. (Собственные слова Декарта в одном из его писем таковы: *Metaphysicas quaestiones in Physica mea attingam, praesertim vero hanc: veritates mathematicas, quas aeternas appellas, fuisse a Deo stabilitas et ab illo pendere non secus quam reliquas creaturas*<sup>21\*</sup>)<sup>20</sup>. Можно было бы попытаться истолковать эти слова так, как если бы они были предназначены исключительно для опровержения независимости вечных истин от божественного *познания* — в противоположность тем скотистам<sup>21</sup>, которые учили, что вечные истины существовали бы и в том случае, если бы вообще не было никакого рассудка, даже божественного. Впрочем, этому истолкованию противоречит другое высказывание философа; следующее: *In Deo unum idemque est velle (579) et cognoscere, ita ut hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscat, et ideo tantum* (а именно, поскольку он этого хочет) *res est vera*<sup>22\*</sup> <sup>22</sup>.

<sup>13\*</sup> Уменьшенное сущее (лат.).

<sup>14\*</sup> Первично сущее (др.-греч.).

<sup>15\*</sup> Вторично сущее (др.-греч.).

<sup>16\*</sup> Сущее в действительности (др.-греч.).

<sup>17\*</sup> Материально сущее (др.-греч.).

<sup>18\*</sup> Сущее в возможности (др.-греч.).

<sup>19\*</sup> Относительно несущее (др.-греч.).

<sup>20\*</sup> Абсолютно несущее, ничто (др.-греч.).

<sup>21\*</sup> В моей физике я касаюсь метафизических вопросов, в особенности же следующего: математические истины, которые ты называешь вечными, были установлены Богом и зависят от него не иначе, чем прочие твари (лат.).

<sup>22\*</sup> В Боге одно и то же волишь и знать; так что в той мере, в какой он нечто волишь, он это и познает, и именно поэтому вещь является истинной (лат.).

Ближайший вывод, который вытекал бы из этого утверждения, для математики состоял бы в том, что она только опытная наука. Ибо то, что является следствием воли и, соответственно, случайным, так как оно равным образом могло бы и не быть, может быть только испытано на опыте, а не, как говорят, быть известным *a priori*. Но этому противоречит уже то, что в *опыте* нет никакой точки, что в действительности нет никакой линии, которая была бы совершенно прямой или лишенной всякой ширины. Из чего в любом случае следовало бы, что в первых понятиях и предпосылках геометрии играет роль нечто иное, нежели только опыт. Я говорю «в любом случае», поскольку всеобщим утверждением о том, что математика — априорная наука, проблема также еще не решена. Впрочем, здесь я не могу вдаваться в специальное исследование генезиса математических истин и должен оставить его для другого удобного случая<sup>23</sup>. Но более всего такому утверждению (что будто математические теории были бы истинны только вследствие [решения] божественной воли) противоречит вся природа математики. Ибо куда бы ни вмешивалась *воля*, речь идет о *действительном*. Но очевидно, что геометрия занята, например, не действительным, а только возможным треугольником. И никакое ее положение не имеет того смысла, что дело *действительно* обстоит так-то, но тот, что не *может быть* иначе. И, например, треугольник возможен только так, что его углы, взятые в сумме, равны двум прямым. А отсюда, конечно, следует, что треугольник будет таким, *если* он Есть, но то, что он Есть, рассматривается как совершенно безразличное. Разумеется, Декарт, скорее всего, вовсе не согласился бы с подобным выводом в отношении математики. Но от этого не становится менее истинным, что подобный вывод неотвратимо следует из его выведения вечных истин из божественной воли, и что допущение этого вообще устраняло бы из наук любую вечно значимую истину. Можно было бы, подобно Пьеру Бейлю<sup>24</sup>, сделать из декартовского высказывания заключение, что  $3 + 3 = 6$  истинно только там и до тех пор, пока это нравится Богу; что это, возможно, неистинно в (580) других регионах мирового целого, а в следующем году перестанет быть истинным и для нас<sup>25</sup>. Впрочем, более серьезные последствия возникли бы, если бы это учение было перенесено в нравственную и религиозную область, как это случилось у некоторых теологов реформатской церкви<sup>26</sup>, которые были настолько увлечены учением о *decretum absolutum*<sup>23\* 27</sup>, что стали придерживаться мнения, согласно которому даже различие добра и зла не является объективным, но лишь установленным божественной волей. Из-за этого на Декарта особенно напал упомянутый выше Бейль, чьи слова, которые

<sup>23\*</sup> Абсолютное установление (лат.).

Лейбниц счел вполне достойными места в своей «Теодицее»<sup>28</sup>, я также хотел бы здесь повторить. «Многие самые серьезные авторы, — говорит он, — заявляют о своей согласии с тем, что в природе самих вещей имеет место добро и зло, предшествующие любому божественному установлению и независимые от него. В качестве подтверждения этого утверждения особое значение для них имеют ужасные следствия противоположного учения. Но есть и прямо относящийся к делу аргумент, заимствованный из метафизики. Достоверно известно, что существование Бога — это не следствие его воли. Он существует не потому, что он этого хочет. И если он и всемогущ, и всеведущ в столь же малой степени, в какой он хочет быть таким, то его воля вообще может простирается только на сущее вне него, да и тогда лишь на то, что [daß] оно [тварное сущее] Есть, но не на то, что принадлежит к его [твари] сущности. Бог, если бы он пожелал, мог бы сделать материю, человека, круг недействительными, но для него было бы невозможным сделать их действительными, не придав им их сущностных свойств, которые, стало быть, не зависят от его воления»<sup>1)29</sup>. Не стоит воспринимать эти остроумные речи слишком буквально. Иначе можно было бы увидеть в словах Бейля отзвук мнения, что существование Бога — это вечная истина в том же самом смысле, в каком вечной истиной для него является то, что  $3 + 3 = 6$ . Впрочем, вероятно, можно было бы испытать искушение возразить этому мнению, как тот аббат монастыря, который осадил слишком ревностного учителя, позволившего себе увлечься настолько, чтобы сказать, что существование Бога (581) столь же достоверно, как и то, что 2 умножить на 2 будет четыре, из-за этого его высказывания, и добавил, что существование Бога намного достовернее, чем  $2 \times 2 = 4$ <sup>30</sup>. Я отлично понимаю, что, слушатели, как рассказывается далее, посмеялись над таким высказыванием, как понимаю и то, что также и теперь существует достаточно людей, которые не способны понять, как могло бы быть нечто более достоверное, чем  $2 \times 2 = 4$ . Не вдаваясь в исследование этого высказывания, ясно, что бывают истины различного порядка; а истинам арифметики и математики вообще уже потому не может быть присуща безусловная достоверность, что науки эти, как я уже указывал на это в своей более ранней лекции, ссылаясь на Платона, подходят к делу с предпосылками, которые сами они не обосновывают<sup>31</sup>. А стало быть, что касается ценности и значимости их предпосылок, признают над собой более высокую судебную инстанцию. Поскольку, кроме того, многое они знают только благодаря опыту, например, о четных и нечетных, о составных и простых числах, для которых они даже еще не открыли закон соответствующего интервала<sup>32</sup>.

<sup>1)</sup> Эрдмановское издание Лейбница, с. 560, § 183.

Так вот, *Лейбниц* заявляет о своей согласии с Бейлем в том, что касается независимости вечных истин от божественной воли. Но в то же время он не согласен с самыми крайними из скотистов<sup>33</sup> и вообще с теми [авторами], которые утверждали царство вечных истин, в *любом смысле* независимое от Бога, или существующую для себя и вне всякой связи с Богом *природу вещей*. Если воля Бога способна быть причиной только действительности вещей, то источник их возможности также не может быть в этой воле, как не может он вместе с тем быть безусловно и во всех отношениях независимым от Бога. «По моему мнению, — говорит Лейбниц (в “Теодицее”), — божественная воля является причиной действительности, *божественный же рассудок* — источником возможности вещей. *Последний* и является тем, что составляет истину вечных истин, без того, чтобы в этом принимала участие воля. Всякая реальность, — стало быть, хочет сказать он, даже та, которую мы должны приписывать вечным истинам, — всякая реальность должна быть основана на чем-то, что существует. Хотя, разумеется, является истинным — в пользу чего аргументировали уже некоторые схоласты, — что даже тот, кто отвергает Бога (582), может быть совершенным геометром. Но если бы не было Бога, не было бы и объекта геометрии, и без Бога не было бы не только ничего, что существует, но и ничего возможно. Это не препятствует тому, что те, кто не имеют никакого представления о связи всех вещей друг с другом и с Богом, способны понимать некоторые науки, не зная их первого источника, который заключается в Боге»<sup>1)</sup><sup>34</sup>. Так как Лейбниц говорит это только о некоторых науках, то очевидно, что он исключил отсюда философию. *Ultima ratio tam essentialium quam existentiarum in Uno*<sup>24\*</sup> — таково общее суждение Лейбница в трактате «*De rerum originatione radicali*»<sup>25\*</sup><sup>35</sup>. Между «быть полностью независимым от Бога» и быть определенным божественным произволом есть нечто посередине. Это среднее состоит в зависимости<sup>36</sup> от божественного рассудка. Лейбниц использует это различие как раз для того, чтобы отклонить от божественной воли любой упрек в том, что в мире есть бедствия и зло<sup>37</sup>. Причина бедствия, говорит он, основана в *идеальной* природе вещей, которая не зависит от божественной воли, но имеется только в божественном рассудке.

Но этот рассудок — как же он *относится* к вечным истинам? Либо он, не будучи связанным чем-то, определяет сам из себя, что должно быть в вещах необходимым и вечным. В этом случае невозможно понять, каким образом он

1) В указанном месте, с. 561, § 184.

26\* Последнее основание как сущностей, так и существований [находится] в Едином (лат.).

27\* О глубинном источнике вещей (лат.).

отличался бы от воли, что означало бы и здесь: *stat pro ratione voluntas*<sup>26\*</sup> <sup>38</sup>. Если именно рассудок Бога, не будучи чем-либо определенным или ограниченным, измышляет возможности вещей, становящиеся в действительности необходимостями, то и так будет невозможно избежать произвола. Либо смысл таков: рассудок не творит эти возможности, он застаёт их, он открывает их как уже наличные. Тогда должно быть нечто отличное от этого рассудка и ему самому предпосланное, в чем эти возможности основаны и в чем он их усматривает. Но это таким образом независимое от рассудка Бога, т. е. то, что мы должны были бы мыслить как связывающее сам этот рассудок, (583) — как мы должны называть его? Источник *всеобщего* и *необходимого* в вещах сам уже больше не может быть чем-либо индивидуальным, каким мы вынуждены мыслить рассудок. Ибо даже выражение Лейбница *l'entendement divin*<sup>27\*</sup> <sup>39</sup> может пониматься только по отношению к некоей божественной способности. Но независимое от всего индивидуального и даже противоположное ему, само всеобщее и место всеобщих и необходимых истин — все это можно высказать только о *разуме*. Таким образом, мы столкнулись бы с существующим независимо от божественной воли вечным разумом, чьи ограничения и законы божественный рассудок не мог бы преступить в своих собственных произведениях или набросках. Но достигнув однажды этого пункта и будучи зачарованными всеобщим, которое возносит нас за пределы всего индивидуального, — должны ли мы остановиться в этом пункте, а не, напротив, попытаться избавиться от индивидуального окончательно? И это кажется тем более необходимым, что, если проводится различие между этим разумом и Богом, то мы должны принять две независимые друг от друга сущности, каждая из которых не может быть выведена из другой, тогда как наука изначально и в первую очередь добивается единства принципа. Почему бы, стало быть, не сказать, что Бог сам есть не что иное, как этот вечный разум, — мнение, которое, будучи однажды принято в качестве неопровержимого и среди людей сообразительных само собой понятного, позволило бы избежать бесконечных затруднений и разом устранить все трудно постижимое?

Возможно, против такого развития возразят, что оно, скорее, является скачком и переносит нас из времени Лейбница непосредственно в настоящее. Ибо система, в которой разум есть все, — это именно новейшая система. Только из этого не следовало бы того, что отсюда желают вывести. Со времени Лейбница и вплоть до Канта рационализм был *всеобщим* образом мысли

<sup>28\*</sup> Воля заменяет собой основание (лат.).

<sup>29\*</sup> Божественный рассудок (фр.).

эпохи, однако он не был представлен какой-либо философской системой (ибо в те времена, как известно, системы не доставало). А потому такой образ мысли был вынужден утверждать себя в более популярной форме и прибегнуть к помощи теологии. Этот теологический рационализм, который, правда, сам еще не осознавал, чего же он в конечном счете хочет, исходил непосредственно (584) из школы Вольфа<sup>40</sup> (что совершенно точно можно подтвердить исторически). Но если этот рационализм только в новейшее время достиг того, чтобы выставлять себя в качестве системы, то этим он, конечно, обязан более позднему развитию, однако свои собственные корни он имеет не в нем, а во времени, предшествовавшем этому развитию<sup>41</sup>. Ибо образ мысли, ставший однажды всеобщим и, так сказать, второй природой для целой эпохи, преодолевается лишь немногими, которые являют собой исключения. И этот образ мысли не позволяет немедленно устранить себя посредством некой философской системы. Скорее, происходит противоположное: принятый образ мысли устраняет последнюю за счет того, что ставит ее себе на службу и, только заткнув ей рот, терпит ее присутствие.

Впрочем, сказанному выше также присуще большое и неизбежное неудобство. Ибо как, с одной стороны, только божественная воля не объясняет необходимое и всеобщее в вещах, столь же невозможно объяснить случайное и действительность вещей из одного только чистого разума. Для этого, в конце концов, пожалуй, не оставалось бы ничего иного, [кроме] как допустить, что разум изменяет сам себе, отпадает от самого себя, [что] та же самая идея, которая сначала была представлена как самое совершенное, [и то,] чему *никакая* диалектика не могла бы еще чем-то повредить, — что идея эта, не имея в самой себе на то никакого основания, по сути, как говорят французы, *sans rime ni raison*<sup>28\*</sup>, низвергается в этот мир случайных, непрозрачных для разума, сопротивляющихся понятию вещей<sup>42</sup>. Такая попытка, если бы она была предпринята, стала бы выразительным примером того, что можно предложить сбитому с толку времени. Как можно было бы ее оценить? Вот, например, с помощью слов Теренция<sup>43</sup>: *haec si tu postules* (подобное сумасшествие самого разума) *certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias*<sup>29\* 44</sup>.

Если мы снова обратимся к Лейбницу, то станет ясным, что для того чтобы избежать равно невозможных [дизъюнктов] — совершенной зависимости

<sup>28\*</sup> Букв.: Без рифмы и смысла; = ни с того, ни с сего; ни к селу, ни к городу; бессмысленно (фр.).

<sup>29\*</sup> Если ты стремишься делать это обдуманно, то добьешься только того, что будешь обдуманно безумствовать (лат.).

и полной независимости, — Лейбниц допускает две различные способности в Боге. Но не было бы проще и естественнее искать причину различного отношения к Богу в природе того самого *nescio quod*<sup>30\*</sup>, которое должно содержать [в себе] основание всякой возможности, как бы вещество, материю для всех возможностей, и, соответственно, что (585) само может быть только возможностью, стало быть, только *potentia universalis*<sup>31\*</sup>, которая как таковая *toto coelo*<sup>32\*</sup> отлична от Бога, поскольку по своей сущности, т. е., будучи рассмотренной только логически, должна быть независимой от *того*, о ком *все* учения в один голос утверждают, что он есть *чистая действительность* — действительность, в которой нет ничего от потенции? [Дело обстоит так] до тех пор, пока это отношение еще только логическое. Но как тогда будет представляться реальное отношение? Вот как: то, что охватывает всякую возможность, и что само есть только возможное, будет неспособным к *самобытию*, и может быть только таким образом, что оно есть лишь как материя чего-то другого, что и составляет для него бытие, и в противоположность чему само оно проявляет себя как не-сущее самостоятельно. Я привожу эти определения без дальнейшего обоснования, так как все они основываются на известных аристотелевских положениях. *Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὐτοῦ λεκτέον*<sup>33\*</sup>; «материальное, способное к только материальному бытию, не может сказываться о самом себе, но только о чем-то другом»<sup>45</sup>, — о другом, которое, в соответствие с этим, и *есть* в качестве него. В самом деле, если я *говорю* (предсцирую) В об А, то я говорю, что А *есть* В. Однако это другое, которое *есть* в качестве того, что неспособно к самобытию, должно было бы быть самосущим, а именно *самосущим* в наивысшем смысле — Богом. Стало быть, реальное отношение<sup>46</sup> состояло бы в том, что Бог *есть* то для себя самого не-сущее, каковое, поскольку оно *есть*, — а именно *Есть* тем способом, каким оно только и может быть, — явит себя как *ens universale*<sup>34\*</sup>, сущность, в которой суть все сущности, т. е. все возможности.

На этой ступени развития мы достигли позиции [Standpunkt], впервые, так сказать, завоеванной Кантом, которая была присуждена ему в качестве высшей награды за его столь же неустанные, сколь и добросовестные исследования, хотя он лишь достиг этой позиции, сам не продвинувшись дальше нее. Я позволю себе лишь вкратце высказаться о кантовском учении об идеале разума, так

<sup>30\*</sup> Неизвестное нечто (лат.).

<sup>31\*</sup> Универсальная возможность (лат.).

<sup>32\*</sup> Букв.: Всем небом; = всецело, полностью (лат.).

<sup>33\*</sup> Материальное никогда не сказывается о себе (др.-греч.).

<sup>34\*</sup> Универсальное сущее (лат.).

как ранее, намереваясь сослаться на это позднее, [уже] сделал его предметом более развернутого доклада, который я имел честь также прочитать здесь<sup>1)</sup> 47. Итак, Кант (586) показывает, что к сообразному рассудку определению вещей принадлежит идея совокупной *возможности* или совокупности всех предикатов. Это имеет в виду послекантовская философия, когда она говорит об идее как таковой, без дальнейшего определения<sup>48</sup>. [Ибо] сама эта идея не существует, скорее, как обычно говорят, она есть лишь идея. Не существует вообще ничего всеобщего, но только единичное. И *всеобщая сущность* существует лишь постольку, поскольку *абсолютная единичная сущность есть* в качестве нее. Не идея для идеала, но идеал для идеи есть причина бытия; и, как опять же обычно говорят, идея *осуществлена* посредством идеала [в *действительности*]. В положении «идеал *есть* идея» «*есть*» не имеет, стало быть, значения лишь логической сорита<sup>35\*</sup>. «Бог *есть* идея» не означает, что сам он есть лишь идея, но что он для идеи (для идеи в том высоком смысле, в котором она есть все в возможности) есть причина бытия<sup>49</sup>, причина того, что она Есть, *αἰτία τοῦ εἶναι*<sup>36\*</sup>, если воспользоваться выражением Аристотеля<sup>50</sup>.

Стало быть, теперь отношение<sup>51</sup> уже определено таким образом, что Бог есть всеобщая сущность, но еще не определено ни то, как, ни то, вследствие какой необходимости он есть эта всеобщая сущность. Что касается того, *каким образом* он есть всеобщая сущность, то, и помимо уже сказанного, понятно, что Бог есть «всё» возможным вечным образом, т. е. прежде всякого деяния, а потому также — прежде всякого воления. И все же не *он сам* есть это «всё». В *нем самом* нет никакого *Что*, он есть чистое *наличествование*<sup>52</sup> — *actus purus*<sup>37\*</sup>. Но тогда, если в нем самом нет никакого *Что* и ничего всеобщего, посредством какой необходимости происходит так, что то, что само или в себе есть без какого бы то ни было *Что*, *есть* всеобщая сущность, всеохватывающее *Что*?

Не поможет, если мы скажем, что о только индивидуальном без всеобщего не может быть никакой науки. *Ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου*<sup>38\* 53</sup>. Ибо почему вообще должна быть наука? Ведь никогда возможность *нашего* знания не может быть причиной того, что тот, в ком нет совершенно ничего всеобщего, и кто именно в силу этого намного превосходит все обычно именуемое нами единичным (ибо оно содержит в себе все еще слишком много всеобщего), — что тот, кто

<sup>1)</sup> Содержится в двенадцатой лекции [первого тома «Философии мифологии»].

<sup>35\*</sup> Связка (лат.).

<sup>36\*</sup> Причина бытия (др.-греч.).

<sup>37\*</sup> Чистый акт (лат.).

<sup>38\*</sup> Наука об общем (др.-греч.).

есть абсолютная единичная сущность, есть и всеобщая сущность. Так как он есть в качестве этой сущности не (587) волевым образом [nicht wollend]<sup>54</sup>, а также не вследствие своей *сущности* или самости<sup>55</sup> — ибо последняя как самая особенная (*τὸ μάλιστα χωριστόν*<sup>39\*</sup>)<sup>56</sup>, т. е. как самая индивидуальная, напротив, является тем, из чего не может следовать ничего всеобщего, — то он может быть охватывающим «все» только вследствие некоей превосходящей его само-го необходимости. Но необходимости какого рода? Попробуем ответить на это так. Скажем, что такая необходимость — это необходимость бытия единым [des Einsseins] мышления и бытия. Она является наивысшим законом, а смысл его состоит в том, что все то, что *Есть*, должно также иметь отношение к *понятию*, а все то, что есть *ничто*, т. е. не находится в каком-либо отношении к мышлению, и не *Есть поистине*<sup>57</sup>.

Бог не содержит в себе ничего, кроме чистого наличествования собственного бытия. Но то, что он *Есть*, не было бы *истиной*, если бы он не был *чем-то*. Разумеется, чем-то — не в смысле какого-то сущего, но в смысле всего сущего. Он не был бы истиной, если бы он не находился в отношении к мышлению, но [отметим:] в отношении не к некоторому *понятию*, а к *понятию всех понятий*, к *идее*. Здесь находится истинное место того единства бытия и мышления, которое, будучи однажды высказанным, использовалось самым различным образом. Ибо легко отрывать отдельные лоскутки от системы, которая еще не обзрима в целом, и, кстати, пожалуй, еще слишком далека от надлежащего исполнения. Но такими лоскутками трудно прикрыть свои промахи, а значит, трудно и воздержаться от их использования в ненадлежащем месте<sup>58</sup>. Далекий путь, ведущий к высшей противоположности, и каждый, кто хочет говорить о ней, должен дважды спросить себя, способен ли он этот путь преодолеть. Единство, которое здесь имеется в виду, достигает высшей противоположности. Это, стало быть, также является последней границей, той, за которую невозможно *перейти*. Но в этом единстве приоритет находится не на стороне мышления. *Бытие* — это первое, мышление — только второе или последующее. Именно эта противоположность является одновременно противоположностью всеобщего и совершенно единичного<sup>59</sup>. Но путь ведет не от всеобщего к единичному, как, по-видимому, сегодня считают все. Даже француз<sup>60</sup>, который, впрочем, имеет большие заслуги в связи с Аристотелем, примыкает к этому всеобщему мнению, утверждая: *le général se réalise (588) en s'individualisant*<sup>40\* 61</sup>. Ведь было бы, пожалуй, трудно сказать, откуда всеобщее берет средства и силу, для того

<sup>39\*</sup> Наиболее обособленное (др.-греч.).

<sup>40\*</sup> Общее реализуется, становясь индивидуальным (фр.).

чтобы реализовать себя. Напротив, следует сказать, что индивидуальное, — а именно то индивидуальное, которое является таковым в наивысшем смысле, — что индивидуальное реализует себя, т. е. делает себя умопостигаемым, вступает в сферу разума и познания, генерализируя себя, т. е. делая всеобщую, всеохватывающую сущность собою, как бы облачаясь ею. Если можно было бы сегодня еще удивляться чему-то, то следовало бы удивляться, услышав, как даже Платона и Аристотеля упоминают на стороне тех, кто полагает мышление превыше бытия. Платон? Пожалуй, да, если упустить из внимания то укромное место в шестой книге «Государства», где он говорит об *ἀγαθόν*<sup>41\*</sup>, т. е. наивысшем в своем мышлении: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*<sup>42\*</sup> <sup>62</sup>, т. е. что наивысшее — это уже не *οὐσία*<sup>43\*</sup>, сущность, Что, но есть даже по ту сторону сущности, предшествуя ей по достоинству и силе. Ведь даже слово *πρεσβεία*<sup>44\*</sup>, которое в первом смысле обозначает «возраст» и только во втором — «авторитет», «преимущество», «достоинство», выбрано тут не просто так, но для того чтобы выразить собой именно приоритет перед сущностью. Если упустить из вида это место, то могло бы показаться, что Платон будто бы отдает мышлению первенство над бытием. Но Аристотель? Аристотель, которому мир в первую очередь обязан пониманием того, что существует только индивидуальное, что всеобщее, *сущее* — это только атрибут (*κατηγορημα μόνον*<sup>45\*</sup>)<sup>63</sup>, а не само-сущее, т. е. не то, что только и позволяет полагать себя первично, *πρώτως*<sup>46\*</sup> <sup>64</sup>. Аристотель, одно только выражение которого *οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια*<sup>47\*</sup> <sup>65</sup> могло бы рассеять все сомнения, ибо здесь *οὐσία*<sup>48\*</sup> <sup>66</sup> — это то, что обычно для Аристотеля является *τί ἐστίν*<sup>49\*</sup> <sup>67</sup>, сущностью, Что. И это имеет тот смысл, что в Боге [ему] не предшествует никакое Что, никакая сущность, но на место сущности заступает акт, а действительность упреждает понятие, мышление. Но в таком случае этому абсолютному *наличествованию* может соответствовать в Боге исключительно абсолютное Что. Но для описания того, как оба они связаны друг с другом, требуется более

<sup>41\*</sup> Благое. (др.-греч.).

<sup>42\*</sup> Не будучи сущностью блага, но уже по ту сторону сущности, превосходя достоинством и силой (др.-греч.).

<sup>43\*</sup> Сущность (др.-греч.).

<sup>44\*</sup> Старшинство, достоинство (др.-греч.).

<sup>45\*</sup> Только всеобщий признак (др.-греч.).

<sup>46\*</sup> Первичное (др.-греч.).

<sup>47\*</sup> Сущность которого — действительность (др.-греч.).

<sup>48\*</sup> Сущность (др.-греч.).

<sup>49\*</sup> Что есть (др.-греч.).

определенная формулировка. Бог — это всеобщая сущность, индифференция всех возможностей. (589) Он таков не случайно, но необходимым и вечным образом. Ему *свойственно* быть этой индифференцией<sup>68</sup>. *Свойственно* — в том смысле, в каком, пожалуй, можно сказать о человеке, что ему нечто *свойственно*, чтобы показать, что он этого не хотел, а порою даже, что он об этом и не знает. Но именно потому, что Бог есть такое иное без своего участия, не волевым, а стало быть, в *отношении самого себя случайным* образом, это иное есть нечто *привходящее* к нему, *συμβεβηκός*<sup>50\*</sup> — в аристотелевском смысле. Такое *привходящее* является, правда, необходимым, *αὐτῷ καθ' αὐτόν ὑπάρχον*<sup>51\*</sup>, но все же есть то [*привходящее*], что не есть в его сущности (*μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄν*<sup>52\*</sup>), а значит, таким образом, есть то, по отношению к чему его сущность (что, хотя и не относится к этому [*предмету*], но из-за своих следствий является важным) также остается для него *свободной*<sup>69</sup>. Аристотель поясняет такую не в сущности, но все же в самом себе присущность заимствованным из геометрии сравнением. То, что углы треугольника, взятые вместе, = двум прямым, является, правда, *καθ' αὐτό ὑπάρχον*<sup>53\*</sup> для треугольника, присущим ему вследствие необходимого вывода, но это все же не заключается в его *οὐσίᾳ*<sup>54\*</sup>. Ибо само понятие прямого угла вовсе не входит в сущностное определение или дефиницию треугольника; ведь может иметь место и некий треугольник без прямого угла<sup>70</sup>.

Разъяснения, которым я здесь предавался, кажется, весьма далеки от всего того, чем сегодня по преимуществу озабочены умы, и все же они имеют весьма близкое отношение к настоящему. Ибо то превосходство, которое предоставлено мышлению над бытием, Что над наличествованием, как мне кажется, является не неким особенным, но всеобщим недугом всей счастливо наделенной Богом непоколебимым самодовольством немецкой нации, которая оказывается в состоянии столь долгое — очень долгое — время, не заботясь о наличествовании, заниматься Что конституции. Таким образом, причина, по которой немецкая философия последнего времени была поражена пагубной непродуктивностью, как мне кажется, является той же самой, что и причина политической непродуктивности Германии, болезненнее всего ощущаемой в (590) государстве, которое от малых и сомнительных начинаний возвысилось посредством неустанной деятельности до великого значения. В государстве,

<sup>50\*</sup> Привходящее сопутствующее (др.-греч.).

<sup>51\*</sup> Присущее ему само по себе (др.-греч.).

<sup>52\*</sup> Не находящееся в сущности (др.-греч.).

<sup>53\*</sup> Само по себе присущее (др.-греч.).

<sup>54\*</sup> Сущность (др.-греч.).

которое тем более имеет причину постоянно помнить об изречении великого итальянца, гласящем, что государства сохраняются по тем же самым причинам, по которым они стали великими<sup>71</sup>. Если сначала *бытие* утверждено тем способом, который возвышает его над всяким спором и любым сомнением, можно, как это всегда само собой и происходило, попытаться сделать содержание этого бытия соразмерным мышлению и разуму. Однако если начать с содержания, которое, взятое само по себе и будучи оторванным от любых условий существования, может быть только всеобщим, то, хотя и можно будет продолжать так в течение какого-то времени, но, в конце концов, мы в ужасе обнаружим, что недостает сосуда, который бы принял это содержание. *Что* само собой ведет вширь, во множественность, а стало быть, естественно, — и к многозначности, ибо *Что* есть в каждой вещи иное, тогда как наличествование — по своей природе и поэтому во всех вещах — только одно. В великой общности, которую мы называем природой и миром, господствует единственное, исключаящее из *себя* всякую множественность *наличествование*. Но даже если согласиться с Платоном, что хорошо управлять государством не могут ни необразованные и несведущие в истине, ни даже те, кто непрерывно жили наукой и исключительно ей — первые, поскольку они не привыкли следовать в жизни единой цели, но лишь многим и случайным целям, вторые же, поскольку они не предаются человеческим делам добровольно, но уже сейчас воображают себя обитающими на островах блаженных<sup>72</sup>, — то отсюда не может следовать, что философ, даже если случайное политическое течение повернет в противоположную сторону, уж тем более в *науке* перестанет придерживаться того гомеровского [изречения], которое метафизика уже благодаря Аристотелю взяла себе как [свое] предельное основоположение: *εἰς κοίρανος ἔστω*<sup>55\* 73</sup>.

## КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> В собрании сочинений Шеллинга настоящий текст опубликован под заглавием «Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten». Ближайшее словарное значение слова «Abhandlung» соответствует используемому в русском языке слову «трактат». Но текст Шеллинга по его композиции, объему и разговорному стилю языка вряд ли может быть назван трактатом в собственном смысле, если иметь в виду русское значение этого слова, хотя в немецком контексте употребление слова «Abhandlung» применительно к сочинению такого формата вполне уместно. В итоге переводчиком было принято решение оставить перевод данного слова в его словарном значении, сопроводив комментарием.

<sup>55\*</sup> Пусть будет один повелитель! (др.-греч.).

Одно же из возможных решений состояло в том, чтобы вообще опустить указанное слово, как это было сделано при переводе произведения на английский язык (таковой опубликован под названием «On the Source of Eternal Truths» [Schelling 1990, 55–67]), французский язык (опубликован под названием «De la source des vérités éternelles» [Schelling 1998, 527–542]) и в увидевшем недавно свет первом русском его переводе В. М. Линейкина (в самом тексте оно озаглавлено «Об источнике вечных истин», в обзоре содержания — «Сочинение об источнике вечных истин») [Шеллинг 2013а, 8; 453–464]). Однако в силу того, что это слово присутствует в общем заглавии труда, было решено сохранить его в настоящем переводе, причем именно в словарном его значении. Далее в тексте комментариев эта работа Шеллинга будет именоваться «Трактат».

<sup>2</sup> *Декарт, Рене* (1596–1650) в понимании Шеллинга является родоначальником так называемой *негативной философии*, поскольку Декарт, с его точки зрения, редуцировал, с одной стороны, искомое в философии первое в природе вещей к первому для себя, т. е. для философствующего, а во-вторых, Бога — к понятию необходимо существующей сущности. Об этом см.: Шеллинг 1989, 389 сл.; Шеллинг 2000, 31 сл., 66 сл., 196 сл.; Шеллинг 2013а, 208 сл.; Шеллинг 1999, 69–76. В «Трактате» Декарт представлен как сторонник *волюнтаристской* позиции по вопросу о статусе вечных истин, согласно которой истины эти ни в каком смысле не предшествуют Богу и не заключаются в его сущности, но устанавливаются актом его воли. Судя по всему, в подобной интерпретации Декарта Шеллинг следует сложившейся в XVII–XVIII вв. традиции истолкования учения Декарта и картезианской школы. Приводимые Шеллингом места из писем Декарта однозначно не подтверждают эту позицию, однако имеется письмо Мерсенну от 27 мая 1630 г., в котором она высказана Декартом вполне однозначно (см. комм. 22). Альтернативное объяснение позиции Декарта можно найти у Лейбница в п. 186 «Теодицеи» [Лейбниц 1989, 262].

<sup>3</sup> *Лейбниц, Готфрид Вильгельм* (1646–1716) оказал, как считается, значительное влияние на формирование собственной позиции Шеллинга (в том числе, в сравнении с другими представителями немецкого идеализма), который уже в одном из ранних своих произведений декларировал: «Настало время, когда можно восстановить его (т. е. Лейбница. — А. П.) философию» [Шеллинг 1998, 82]. О влиянии мысли Лейбница на философское становление Шеллинга свидетельствует и то, как в «Философии откровения», говоря о себе в третьем лице, он описывает опыт своего знакомства с монадологией Лейбница: «Рядовое, повседневное, конечно, понятно всякому, и в философии имеется ясность, которая, скорее, приводит в отчаяние новичков и как раз лучшие умы. Я знаю об одном таком, которому доброжелательный преподаватель вручил главную книгу тогдашней популярной философии, “Логик и метафизику” Федера, когда посчитал, что наступило время, чтобы тот занялся философией, книгу, которая весьма его огорчила, потому что он решил, что не понял ее, ибо то, что он понял, показалось ему слишком тривиальным, чтобы он смог счесть это за действительное содержание, и из-за слишком большой ясности книги он отказался от намерения когда-либо что-либо понять из философии. Когда же ему тот же самый учитель позже дал в руки афоризмы Лейбница, известные под названием “Theses in gratiam principis Eugenii” (написанные

для знаменитого герцога Евгения Савойского и содержащие основоположения монахологии), он вновь воспрянул духом и решил, что, пожалуй, все же еще в состоянии из нее что-то понимать» [Шеллинг 2000, 50]. Интерпретации философии Лейбница можно найти у Шеллинга также в: Шеллинг 1989, 428 сл.; Шеллинг 1999, 82–91. Важная для понимания философии Шеллинга полемика с Лейбницем содержится в трактате «О сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах». См.: Шеллинг 1989, 86 сл.; см. также: Booth 2000; а также комм. 28.

<sup>4</sup> *Кант, Иммануил (1724–1804)* — важнейшая фигура для понимания собственных философских проектов Шеллинга, хотя различные аспекты учения Канта Шеллинг в те или иные периоды своего философского творчества акцентировал по-разному. См.: Резвых 2003; Резвых 2005 (первая из указанных статей является ключевой для интерпретации настоящего трактата Шеллинга). В целом, для позднего Шеллинга фигура Канта важна, прежде всего, тем, что именно Кант философски разработал проблематику разума, в котором первым, по мнению Шеллинга, усмотрел продуктивность — способность к формированию идей, инициировав тем самым «новое философское движение». Особое значение для Шеллинга имеет учение Канта об *идеале разума*, критическую трактовку которого Шеллинг пытается оспорить, видя в таком расхождении с Кантом возможность для учреждения так называемой *позитивной философии*. В отличие от Канта, Шеллинг считает, что мы не только можем, но вынуждены предполагать актуальное существование индивидуальной сущности, которая выступает субъектом для сферы вечных истин (совокупности всего возможного) как ее предикатов (см. комм. 47). Интерпретацию учения Канта у Шеллинга см.: Шеллинг 1989, 450 сл.; Шеллинг. 2013а, 222 сл.; Шеллинг 1999, 91–95.

<sup>5</sup> Для передачи немецкой *die Zufälligkeit* у Шеллинга на русский язык был избран такой уже устоявшийся перевод этого термина, как *случайность*. Тем не менее, следует иметь в виду, что контекст рассуждения Шеллинга, как и уточнение им значения *die Zufälligkeit* посредством латинского термина *contingentia*, указывают на то, что в данном месте он отсылает читателя к школьной традиции понимания контингентного сущего как того, что может быть, а может и не быть. «Случайное» в смысле контингентного — это не случайное как то, что происходит помимо намерения разумного деятеля, но то, что является «неким средним между необходимым и невозможным» (Суарес, *DM* 19.10.1). Относительно возможных значений термина *Zufälligkeit* в немецких философских текстах XVIII столетия, которые могли быть переняты также Шеллингом, см.: *Onomasticon philosophicum* 1989, 787.

<sup>6</sup> Шеллинг в этом месте дает удобное для исторического обоснования собственного понятия возможного как предмета научного знания истолкование рассуждения Аристотеля о деятельном уме (см.: *De anima* III. 5, 430a10–25; возможно, Шеллинг также имеет в виду место у Аристотеля, где тот касается учения Анаксагора об уме как деятельности, см., например: *Metaph.* XII. 6, 1072a5–6), скорее, как о некой субъективной деятельности различения того, что есть только потенциально в *сущности*, тогда как актуальным бытием оно наделяется посредством деятельности мышления только в самом этом мышлении. Также см. комм. 7.

<sup>7</sup> *Metaph.* IX, 9, 1051a29–30. В пер. А. В. Кубицкого: «Таким образом, очевидно, что сущее в возможности обнаруживается через деятельность» [Аристотель 1976, 249].

<sup>8</sup> Шеллинг в данном отрывке апеллирует к философскому проекту «универсальной науки», возможность реализации которого вдохновляла многих философов Нового времени и в особенности Лейбница, а образцовым примером методической реализации этого проекта представлялась математика. В данной связи следует указать на технически важную для Шеллинга оппозицию *действительное в уме / действительное вне ума*. Впрочем, у Шеллинга эта оппозиция, явно применимая в области математического знания, переносится в сферу философской науки как таковой, — именно эта оппозиция помогает описать ему способ действия так называемой *негативной философии*. Философ, с одной стороны, как явствует из текста «Трактата», различает сущность, «что», и действительное существование вещей, причем первый из членов этого деления он ассоциирует с возможностью некоторого действительного существования. Но при этом сама сущность как возможность может получить действительное существование в мышлении посредством мысленного разделения и выделения из совокупности всего возможного (*ens realissimum*). На таком выведении определенных сущностей из первых понятий разума, понимаемого Шеллингом в контексте послекантовского проекта преобразования метафизики, и основывается способ действия *негативной философии*, которая вовсе, как иногда принято считать, не имеет дела с чем-то всецело недействительным. Разум, таким образом, все же имеет дело с действительным, но с *действительным только в мышлении*; каковое должно быть соотносено также с действительным и вне него. Ср.: «Разумеется, если я понял сущность, “что” вещи, к примеру какого-либо растения, то я понял нечто действительное, ибо растение не есть нечто несуществующее, некая химера, но есть нечто существующее, и в этом смысле верно, что действительное не противостоит нашему мышлению как что-то чуждое и закрытое, недоступное, что понятие и сущее едины, что сущее имеет понятие не вне, а внутри себя; но при этом речь идет только о *содержании* действительного, то, что последнее существует, в отношении к этому содержанию есть нечто чисто случайное; то обстоятельство, существует действительное или нет, в моем понятии о содержании не производит ни малейшего изменения» [Шеллинг 2000, 96].

<sup>9</sup> *Фома Аквинский* (ок. 1225 — 1274) — для Шеллинга у Фомы важным окажется его трактовка возможных сущностей конечных вещей как некоторым образом причастных самой божественной сущности. См. об этом: *Summa Theol.* Ia q. 14 a. 6 co, q. 16 a. 7, q. 15 a. 1, a. 3, q. 25 a. 3; также *De veritate* q. 2 a. 3 ad 3, q. 2 a. 8; *De potentia* q. 3 a. 5 ad 2; *In I Sent.* d. 19 q. 5 a. 3 ad 2. Но у Фомы конкретный способ такой причастности, с точки зрения Шеллинга, был недостаточно определен. Ср. также общую трактовку Шеллингом схоластической метафизики как опирающейся на заключения науки естественного (рационального) познания в: Шеллинг 2013а, 205 сл.

<sup>10</sup> См.: *Summa Theol.* Ia, qu. 15 a. 2. Ср.: «В самом деле, Бог познает Свою сущность совершенным образом, поэтому Он познает ее всеми способами, которыми она постижима. Но она может познаваться не только сама по себе, но и постольку, поскольку

творения причастны ей сообразно некоему типу подобия. Но всякое творение обладает своим собственным видом, сообразно которому некоторым образом причастно подобию божественной сущности. Следовательно, постольку, поскольку Бог познает Свою сущность как то, чему таким-то образом подражает такое-то творение, Он познает ее как собственное понятие-образец и идею этого творения; и то же относится ко всем остальным творениям» [Фома Аквинский 2006, 218]. Реконструкцию сложно артикулированного учения Фомы о возможных сущностях до творения (включая связь возможного и вечных истин) см. в классической статье Виппеля: [Wippel 1981, 730–740].

<sup>11</sup> *Мальбранш, Николя* (1638–1715) — с точки зрения Шеллинга, крайне важная фигура в ходе формирования негативной философии. В его трактовке ключевой шаг Мальбранша состоял в том, что этот философ начал интерпретировать Бога в качестве сущего, но не сущего в родовом смысле, т. е. в понимании Шеллинга сущего как такового схоластической средневековой традиции, а в смысле сущего как всеобщей сущности, т. е. как совершенно сущего, о котором, следовательно, согласно Шеллингу, только и возможна наука [см.: Шеллинг 2013а, 214 сл.]. Скорее всего, Шеллинг имеет в виду пассажи из кн. III, ч. 2, гл. 5 или кн. IV, гл. 11 «Разысканий истины» Мальбранша [Мальбранш 1999, 279 сл.; 367 сл.]. Во французском переводе трактата в связи с учением Фомы о подражании и причастности дается ссылка на Мальбранша [Malebranche 1965, 12]. У самого Мальбранша речь о Боге как всеобщем сущем заходит в ряду длинного перечисления его традиционных теологических характеристик: Бог понимается как Сущее, сущее вообще, без ограничений, бесконечное сущее, необходимое, независимое, бесконечно совершенное. Причем Бог есть, согласно Мальбраншу, всеобщее/универсальное сущее, именно поскольку он некоторым образом содержит в себе *все* сущие (совершенства).

<sup>12</sup> Ср.: *Phaed.* 100c3 sq; *Parm.* 128e6 sq.

<sup>13</sup> Имеется в виду приписываемое Пифагору и его школе учение о том, что вещи существуют, подражая числам. Ср.: *Metaph.* I. 6, 987b11–12. В пер. А. В. Кубицкого: «...пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам...». [Аристотель 1976, 79].

<sup>14</sup> Следует заметить, что если мы строго следуем данному описанию Шеллинга, нам (возможно, за исключением лишь одного случая) не удастся найти ни одного скотиста (т. е. последователя Иоанна Дунса Скота или, в более узком смысле, — представителя «школы Скота» в поздней схоластике), который бы эксплицитно утверждал как положение своей теологии или метафизики «некую изначальную возможность вещей, независимую не только от божественной *воли* (как раз это делали почти все схоласты, не только скотисты, но и иезуиты и даже некоторые томисты), но и *никоим образом независимую от божественной сущности как таковой*». Это было бы невозможно для католического теолога уже потому, что признание «некоего дистинктного от Бога, совечного и со-необходимого ему принципа реальности сущностей», — а именно так описывает данную позицию тот лейбницианец, на которого ссылается здесь Шеллинг, — означало открытое признание себя сторонником *виклифианства*, т. е. положений английского теолога Джона Уиклифа, которые были осуждены на Констанцском

соборе 1415 г. как еретические. В скотизме и в схоластике XVI–XVII вв. вообще существовало большое разнообразие позиций и велись ожесточенные дискуссии по вопросу о «возможном бытии» сущностей тварей до их сотворения Богом, однако никто не придерживался открыто позиции о полной независимости возможных сущностей от Бога как такового, в любом возможном смысле причинности или зависимости. Иначе говоря, данная позиция чаще всего является «конструкцией позиции оппонента», т. е. приписыванием оппоненту заведомо еретического мнения в собственной аргументации против его теории. Так, томист Баньес описывает позицию самого Скота, объявляя ее химерической, ложной и опасно близкой к мнению Уиклифа (см. его *Scholastica Commentaria in Primam partem D. Thomae*, вопр. 15, разд. 1 [Bañes 1585, 548–550]), что вызвало массу опровержений как со стороны скотистов, так и со стороны иезуитов. Точно так же скотист XVII в. Мистри обвиняет другого скотиста Понция в том, что тот полагает «уменьшенное бытие возможных тварей» как полностью «независимое от Бога», делая из позиции Понция тот вывод, которого сам Понций эксплицитно все же не делал. Естественно, подобному «неверному» или «неточному» пониманию позиции оппонента способствовали неточности, недостаточная ясность или развернутость, содержащиеся в изложении самого того автора, позицию которого опровергали. В особенности это касается так называемых мысленных экспериментов, которыми славился Скот и скотистская традиция в целом, т. е. гипотез, предполагавших нечто невозможное, например, отсутствие Бога, как условие выделения некоторого принципа или причины в прецизированном смысле. Так, Скот часто использовал невозможное предположение «если бы не было Бога» для выяснения основания возможности сущего, либо невозможности химеры. Однако, детальный анализ контекста подобных экспериментов показывает, что в большинстве случаев речь идет у него об исключении божественного всемогущества (или воли), при сохранении инстанции божественного (или хотя бы какого-то) интеллекта. Кроме того, Скот подчеркивает, что само всемогущество не должно быть в себе невозможным, поскольку при таком предположении (означающем, что сам Бог в себе был бы невозможен как первое сущее) невозможной была бы и любая тварь. О позиции самого Скота см. в комм. 17. Наконец, стоит отметить единственное исключение из вышеописанной ситуации, когда мы с некоторыми основаниями можем говорить о том, что один из последователей Скота в определенном смысле приближается к той позиции, которую воспроизводит здесь (а также ниже, ср. текст, к которому дана сноска 33) Шеллинг: францисканский теолог начала XIV в., принадлежавший к поколению первых учеников Скота, Франциск де Майронис действительно выказывает в своей теологии настолько сильные платонические черты, что утверждает, что чтойности или сущности как таковые не являются ни сотворенными, ни несотворенными, не произведены божественным интеллектом и не зависят от него (в чем он противоречит Скоту и предвосхищает позицию Понция), наконец, он подчеркивает несвязанность конечной возможной сущности с сущностью Бога как таковой, заходя таким образом в своем «эссенциализме» даже дальше Генриха Гентского, и в одном из своих мыслительных экспериментов утверждает, предполагая невозможное, что если бы Бог был конечным

(т. е. Бог не был бы Богом, был бы само-противоречив), то и тогда возможная чтойность «человек» была бы формально «человеком», т. е. разумным животным, поскольку вторая чтойность никак не зависит от первой, т. е. от самой возможности Бога. Ср. позицию Майрониса в его работах: *Conflatus* I, дист. 42, вопр. 3, разд. 1 и 3, вопр. 4; дист. 43–44, вопр. 2; дист. 46, вопр. 3, а также в особенности *Quodlibet* XIV [Franciscus de Mayronis 1520, f. 260ra CD, 260rb E]. — В. И.

<sup>15</sup> Идентифицировать персоналию, которую имеет здесь в виду Шеллинг, не удалось.

<sup>16</sup> Источник цитирования у Шеллинга остается неустановленным.

<sup>17</sup> *Иоанн Дунс Скот* (1266–1308) — францисканский теолог и философ, *Тонкий Учитель* Высокой схоластики, один из наиболее влиятельных для всей последующей схоластической традиции метафизиков и теологов. Мы считаем весьма сомнительным, что Шеллинг обладал непосредственным знанием текстов самого Скота. Гораздо более вероятным представляется, что в своей интерпретации позиции Скота и скотистов он опирался главным образом на изложение Лейбница в «Теодицее», на некоего цитируемого им лейбницианца и, возможно, на сочинения Пьера Бейля (см. комм. 24), которые, опять же, обильно цитирует Лейбниц. Однако и самому Лейбницу, как кажется, положения эпистемологии и метафизики Скота известны либо из скотистских трактатов начала XVII в. (он упоминает, в частности, Петра Познанского и Хуана де Рада), прочитанных им еще в юности, либо из пересказов и критики его университетских учителей — Якоба Томазия и Эрхарда Вайгеля. В частности, знаменитое место в параграфе 184 «Теодицеи» (см. текст в комм. 21), на которое явно опирается Шеллинг, представляет собой весьма краткий пересказ Лейбницем исторически гораздо более точного и адекватного школьным теориям обсуждения проблемы вечности «истин сущности» Якобом Томазием в его сочинении *Dilucidationes Stahlinae* [Thomasius 1676, 24–26], где тот, отмечая существование внутри школы трех позиций по данному вопросу, а именно: номиналистов, отрицающих вечность сущностей, томистов, признающих сущности вечными, поскольку они заключены в Боге, и скотистов, считающих их вечными *вне* или помимо Бога (что само по себе, конечно, уже является достаточно упрощенной схемой для классификации школьных теорий, прежде всего, потому что здесь отождествляются две связанных, но не всегда полностью идентичных проблемы: бытия возможных сущностей и вечности истин, заключенных в связи сущностных предикатов некоторой твари), весьма учено замечает, что позиция самого Скота, как кажется, отличается от той, которую описывают его оппоненты-томисты, а также высказывает сомнение в том, что все последователи Скота остались в этом вопросе верными позиции своего учителя. Томазий приводит в своем обсуждении аргументы иезуита Теофиля Рейно (ср. его *Theologia naturalis*, дист. 8, вопр. 1, разд. 1 [Raynaud 1665, 432–433]), который также защищает Скота вслед за Васкесом и Суаресом, утверждая, что мнения о «познанном» или «возможном бытии» сущностей как о чем-то позитивном вне Бога из всех скотистов придерживался лишь один Никола Бонет (скотист середины XIV в.). Томазий заключает свое историческое рассмотрение выводом о том, что первым автором, высказавшим мнение о вечном сущностном бытии возможных тварей был скорее Генрих Гентский,

а вовсе не Дунс Скот. Что же касается самого Скота, то необходимо отметить следующее. Поскольку традиционно в схоластической теологии считалось, что тварь или конечное сущее — в противоположность Богу как *актуальному* — является до творения лишь *возможным* сущим, то метафизическая экспликация вопроса о «возможном сущем» совпадает в этом теологическом горизонте с рассмотрением *сущности конечного* сущего или твари и, тем самым, оказывается исследованием конституции конечной сущности по путеводной нити разбирательства в принципах *творения*, т. е. в трех главных атрибутах Бога, которые существенны для учения о творении в схоластической теологии XIII–XIV вв.: интеллекте, воле, всемогуществе. Учение Скота о возможном конечном сущем характеризуется несколькими специфическими чертами: во-первых, он обсуждает первично возможное сущее не как объект *всегомогущества*, но как *объект божественного интеллекта* (знания Бога, названного позже «наукой простого понимания»), т. е. *принцип возможности* разыскивается не в творящей потенции Бога, но в его интеллекте/уме; далее, в связи с этим Скот переопределяет теологическое понятие *идеи* в божественном интеллекте: идея понимается им как *понятая* божественным интеллектом чтойность (*quiditas intellecta*) или *сущность* конечного до творения, а не просто как божественный *образец* для творения; кроме того, он принципиально устраняет из обсуждения возможного до творения «отношение», — вопрос стоит о конституции возможных конечных сущностей «самих в себе» (как бы «*абсолютно*»), а не о сущностях, конституированных лишь посредством их *отношения* к Богу как образцовой или действующей причине; далее, поскольку божественный интеллект прежде мыслит собственную сущность Бога, то возможная тварь рассматривается как *вторичный* объект божественного интеллекта, следовательно, вопрос о возможном оказывается вопросом о конституции некоторой конечной сущности в ее «*понимаемом бытии*» как вторичного объекта божественного интеллекта; наконец, возможное традиционно противопоставляется невозможному, поэтому «возможное конечное» сущее эксплицируется Скотом по большей части в «отграничении от» *невозможной* вещи или химеры как абсолютно невозможного «ничто», т. е. того, что не может быть сотворено даже Богом. Наиболее развернутая экспозиция сущности возможного содержится в ответе Скота на вопрос о первом *основании* или *причине* возможного/невозможного. Решение Скота главным образом сосредоточено в описании того, как возможное (и невозможное) *конституируется* как таковое до всякого актуального творения. Относительно описания этой конституции нужно учитывать следующее. Во-первых, у возможного как такового нет *реальных* причин в истинном смысле слова, но есть лишь *основания* (*rationes*) или принципы конституции; во-вторых, Скот выделяет *два* первых основания возможности некоторой возможной конечной сущности (иначе говоря, первое основание возможности — *двойко* (*duplex ratio*) и принадлежит как бы к двум *разным родам* оснований): как «*внешний принцип*», *производящий* возможное как таковое, описывается *божественный интеллект*, мыслящий сущности твари как свои вторичные объекты, а в качестве *формального* основания (*ratio formalis*) или первого *внутреннего* принципа возможности показывается сама «формальная сущность» или «чтойность твари»,

которой «формально из себя» же *не противоборствует* бытие. Оба этих разных по роду основания или принципа по большей части одновременно указываются Скотом в описании конституирования возможного, так что кажется, что для него было важно сохранять некий «баланс» дополнительности между обоими: с одной стороны, формальная чтойность есть как *произведенная* в «понятое бытие» божественным интеллектом, т. е. *зависит от него как от принципа*; с другой стороны, божественный интеллект *не может сделать* «формально из себя возможное» невозможным, и наоборот, понять «невозможное ничто» как нечто возможное. Наиболее важные тексты, содержащие учение Скота о возможности/невозможности тварного сущего, см. в комментированном переводе на русский В. Л. Иванова [Дунс Скот 2013, 25–62], см. также: *Ординация I*, дист. 7, вопр. 1, п. 27; *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля*, кн. IX, вопр. 1–2, п. 18–21. О статусе «познанного» или «понимаемого бытия» см. также: *Ординация I*, дист. 30, вопр. 1–2, п. 49–57. Интерпретации учения Скота о возможном крайне многочисленны, отметим лишь важнейшие: Honnefelder 1990, 3–55; Hoffmann 2002, 89–108, 131–148, 173–216; Hoffmann 2009, 359–379; King 2001, 175–199; Mondadori 2004, 313–374. Ср. также вступительную статью к переводу текстов Скота о возможном: Иванов 2013, 14–25. — В. И.

<sup>18</sup> В известных нам текстах Дунса Скота не встречается данная формулировка в том именно виде, в каком она приводится здесь Шеллингом. Иначе говоря, Шеллинг не цитирует здесь самого Скота. Скорее всего, Шеллинг заимствует это положение из некоторого ученого трактата кого-то из многочисленных скотистов XVII–XVIII вв., а возможно, что и из пересказа данного положения тем самым неизвестным «сторонником Лейбница», на которого он ссылается чуть выше. Однако сам термин *ens diminutum* или *de-minutum* («уменьшенное сущее») действительно достаточно часто встречается в текстах Скота, хотя и не был создан им. Термин восходит к исторически неверному переводу в арабской версии «Метафизики» Аристотеля, который посредством «Комментария» Аверроэса вошел в словарь западной схоластики. Стоит отметить, что до Скота его наиболее часто употребляет Генрих Гентский, бывший для Скота основным ученым оппонентом, так что можно обоснованно предполагать, что Скот заимствует его у Генриха, формулируя свою собственную теорию возможного сущего до творения в ходе критики учения Генриха об идеях и о «сущностном бытии твари». Образцовое употребление у Генриха см. в его *Quodlibet IX q. 2* [Henricus de Gandavo 1983, 27–32]. Основными текстами Дунса Скота, в которых данный термин встречается в теоретически значимых контекстах, являются следующие: *Ординация I*, дист. 36, единств. вопр., п. 30–39, 44–46, 54; дист. 35, единств. вопр., п. 24; *Lectura I*, дист. 36, единств. вопр., п. 26–27, 30; см. также *Ординация I*, дист. 13, единств. вопр., п. 34–35, 41. Современные исследователи спорят о точном смысле понятия «уменьшенного сущего» или «уменьшенного бытия» у Скота, однако можно с уверенностью утверждать, что у него оно точно не обладало никакой «материальной природой», которую Шеллинг связывает с этим термином, ссылаясь далее на Аристотеля. «Уменьшенное сущее», бесспорно, имело у Скота статус «подчиненного» бытия, однако в подавляющем большинстве случаев Скот понимает

его как то, что имеет «бытие познанным в интеллекте», или «познанное сущее» (*ens cognitum, ens cognitum in anima, in intellectu*), а «уменьшенное бытие» как «истинное бытие в интеллекте», «познанное бытие» или «объективное бытие». О понятии «уменьшенного сущего/бытия» у Скота см. интерпретации: Honnefelder 1990, 39–45; Hoffmann 2002, 131–144. О статусе «объективного бытия» см.: Kobusch 1987, 105–135. Об истории создания и передачи термина см.: Maurer 1950, 216–222. — В. И.

<sup>19</sup> О первичном сущем и о сущности как первично сущем у Аристотеля см., например: *Metaph.* IV. 2, 1003b6 sq.; VII. 1, 1028a25 sq.; IX. 1, 1045b27 sq. Возможно, Шеллинг опирается здесь на следующее изречение Аристотеля о соотношении первичного и вторичного сущего: «В самом деле, так же как бытие присуще всему, но не одинаковым образом, а одному первично, другим вторично, так и суть прямо присуща сущности, а всему остальному — лишь в некотором отношении...» (*Metaph.* VII. 4, 1030a21–23). Цит. по: Аристотель 1976, 193. Относительно действительно сущего и его преимущества перед сущим в возможности у Аристотеля см.: *Metaph.* V. 11, 1019a4 sq.; IX. 3, 1047a30–1047b2, 1048a25 sq. Также ср. слова Стагирита: «Так как выяснено, во скольких значениях говорится о том, что первее, или предшествует, то очевидно, что действительность, или деятельность, первее возможности, или способности. Я имею в виду, что она первее не только той определенной способности, о которой говорится как о начале изменения вещи, находящемся в другом или в ней самой, поскольку она другое, но и вообще первее всякого начала, способного вызвать или остановить движение чего-то... Таким образом, действительность первее всякого такого начала и по определению, и по сущности, а по времени она в некотором смысле предшествует, а в некотором нет» (*Metaph.* IX. 8, 1049b4–12). Цит. по: Аристотель 1976, 244. Кроме того: «Но конечно же, и по сущности действительность первее возможности, прежде всего потому, что последующее по становлению первее по форме и сущности» (*Metaph.* IX. 8, 1050a4–5). Цит. по: Аристотель 1976, 245–246. Или: «Таким образом, из этого рассуждения ясно, что по сущности действительность первее возможности, а также, как мы сказали, по времени одна действительность всегда предшествует другой вплоть до деятельности постоянно и первично движущего» (*Metaph.* IX. 8, 1050b2–6). Далее о материи и материальном, в том числе о его вторичности по отношению к форме у Аристотеля см.: *Metaph.* VII. 10, 1035b11 sq. Ср. например: «Поэтому те части, которые таковы как материя и на которые вещь распадается как на материю, суть нечто последующее; а те, которые даны как части обозначения и выраженной в определении сущности, предшествуют — или все, или некоторые» (*Metaph.* VII. 10, 1035b12–14). Цит. по: Аристотель 1976, 206. См. также: *Metaph.* VIII. 4, 1044a15. О различных смыслах возможного см.: *Metaph.* V, 12, 1019a15 sq. Об «уравнении» материи и возможности см.: *Metaph.* VII. 7, 1032a20–23; IX. 7, 1048b37 sq.; IX. 8, 1050a15–16; XI. 2, 1060a20–21; XII. 4, 1070b12–14; XII. 5, 1071a10–11. Ср.: «Однако материя существует не в действительности, а в возможности; и скорее за начало — более важное, нежели материя, — можно бы принять форму, или образ; но они, мол, преходящи, так что вообще нет вечной сущности, которая существовала бы отдельно и сама по себе» (*Metaph.* XI. 2, 1060a20–24). Цит. по: Аристотель 1976, 275.

Характерно, что уравнивание материи и возможности у Аристотеля можно встретить в двух смыслах, выражающих в разных аспектах одно и то же: во-первых, когда материя трактуется как возможность чего-то иного и, во-вторых, когда материя сама трактуется как сущее в возможности. Для Шеллинга такое различие не является значимым, что позволяет ему весьма специфическим образом использовать аристотелевское соотношение материи и возможности. Шеллинг также разводит два типа несущего — относительное *μη ὄν*, несущее как возможность сущего, и *οὐκ ὄν* — абсолютно несущее, ничто, имея в виду, что у Аристотеля несущее берется всегда в этом первом смысле и в таком качестве с ним отождествляется материя как бытие в возможности. Отрицательная частица *οὐ* (перед гласными *οὐκ*) является более сильным, решительным выражением отрицания, чем отрицательная частица *μη*. Различие между этими терминами окажется крайне важным для философских конструкций самого Шеллинга в поздний период его творчества. Более подробную его интерпретацию этих терминов, в том числе в сравнении с возможностями их использования во французском (*rien — le Néant*) и немецком языках, см. в его работе «Изложение философского эмпиризма» (1830) [Schelling 1861 b, 283 ff.]. Ср. также: Шеллинг 1989, 389–449, 496–529; см. также: Шеллинг 2013а, 227.

<sup>20</sup> Шеллинг цитирует фрагмент латинского перевода письма Декарта к Мерсенну от 15 апреля 1630 г. [см.: Descartes 1682, 341]. В оригинале фраза звучит следующим образом: «*Mais je ne laisseray pas de toucher en ma Physique plusieurs questions metaphysiques, & particulieremant celle-cy: Que les verités mathematiques, lesquelles nous nommés eternelles, ont esté etablies de Dieu & en dependent entieremant, aussi bien que tout le rest des creatures*». [Descartes 1897, 145]. В пер. Я. А. Ляткера и С. Я. Шейнман: «Но я не пропущу случая затронуть в моей физике некоторые вопросы метафизики, в частности следующий: о том, что математические истины, кои Вы именуете вечными, были установлены Богом и полностью от него зависят, как и все прочие сотворенные вещи» [Декарт 1989, 588].

<sup>21</sup> В данном пассаже Шеллинг имеет в виду следующее место в п. 184 «Теодицеи» Лейбница: «*Feu M. Jacques Thomasius, celebre Professeur à Leipzig, n’a pas mal observé dans ses eclaircissemens des regles philosophiques de Daniel Stahlius, Professeur de Jena, qu’il n’est pas à propos d’aller tout à fait au delà de Dieu: et qu’il ne faut point dire avec quelques Scotistes, que les verités eternelles subsisteroient, quand il n’y auroit point d’entendement, pas même celui de Dieu*». Ср. в русском переводе К. Истомина: «Покойный г-н Яков Томазий, знаменитый лейпцигский профессор, недурно заметил в своих объяснениях философских правил Даниэля Шталя, йенского профессора, что неблагоприятно выступать вне Бога и не должно утверждать вместе с некоторыми скотистами, будто вечные истины продолжали бы существовать, если бы совершенно не было разума, даже божественного» [Лейбниц 1989, 260–261]. Лейбниц, в свою очередь, в достаточно свободной манере передает следующее положение из вышеупомянутой книги Якоба Томазия [Thomasius 1676, 26]: «*Cavendum ne in hoc argumento ultra Deum progrediamur cum iis, qui pronunciant etiam sublato Deo, sublato omni intellectu, (consequenter etiam divino) mansuras esse nihilominus connexionum veritates*». В нашем переводе:

«Должно остерегаться того, чтобы в этом аргументе не выступить дальше [или: по ту сторону] Бога вместе с теми [учеными], которые провозглашают, что даже если устранить Бога, если устранить любой интеллект (а следовательно, даже божественный), то и тогда истины [сущностных] связей тем не менее продолжают пребывать». Это же положение цитирует и Бейль в *Continuation des Pensées diverses*, t. II [Bayle 1705, 773], передавая его смысл своими словами, каковые чуть выше (в конце п. 183) также приводит Лейбниц (ср.: «D'autres ont dit que quand même tout ce qu'il y a d'intelligences periroit, les propositions veritables demeureroient veritables», в переводе: «Другие же утверждали, что даже если бы все обладающие разумом существа погибли, то истинные положения продолжали бы быть истинными»). Для понимания последующего следует заметить, что Бейль передает цитату из Томазия чуть точнее, чем Лейбниц, в том плане, что в отличие от Лейбница и Шеллинга у самого Томазия и у Бейля именно здесь не идет речь конкретно о *скотистах*, более того, Бейль сразу же вслед за этим упоминает одного из виднейших *томистов* XVI в. — Каэтана. Это свидетельствует о том, что историческая ситуация в схоластической метафизике с проблемным комплексом «возможное — сущности — вечные истины», который пытается разобрать Шеллинг в опоре на сообщения Лейбница, была гораздо более сложной и многогранной, чем полагал как Шеллинг, так уже и Лейбниц и даже Якоб Томазий. Чтобы разобраться в этой ситуации, нам необходимо различать следующее: 1) вопрос о *возможном* или *чтойностном бытии* тварей (т. е. обладают ли они таким бытием *вечно*, а также: каков *статус* такого бытия) и вопрос о *вечности сущностных* или *необходимых истин*, т. е. о *необходимой связи* (соппехіо) терминов, выражающих сущность твари в пропозиции, сказывающейся «первым способом через себя», например, «человек есть разумное животное»; 2) разные смыслы *причинности*, в особенности, действующую/эффективную, образцовую и формальную, а также *зависимости* (от некоторого принципа) и, соответственно, *независимости*, — как в отношении «понимаемого» или же «чтойностного бытия» *возможных тварных сущностей*, так и в отношении *вечных истин*, а также их специфического «объективного бытия»; 3) независимость от *реальной эффективной* причины, т. е. от *божественной воли* или *всемогущества*, независимость от «божественного познания», т. е. от присутствия *божественного интеллекта*, независимость от присутствия *какого бы то ни было интеллекта вообще*, — будь то человеческого, или божественного, наконец, независимость в смысле предположения устранения/отсутствия *Бога вообще*, иначе говоря, *отсутствие связи* сущностных истин, касающихся тварей, с *первой истиной*, т. е. независимость от *первого в порядке сущностей* или *совершенств* сущего, а не в *порядке причинения* или порождения. Итак, прежде всего следует отметить, что в то время, как вопрос о некоем «*чтойностном бытии*» (*бытии сущности*) конечных сущностей, которое они вечно имеют внутренним для себя образом, обсуждался Генрихом Гентским и его не очень многочисленными последователями (среди которых в XVII в. стоит особенно выделить итальянского иезуита Фр. Альбертини (1552–1619)), а также — в определенной мере — такими крайними формалистами, как упомянутый в комм. 14 Франциск де Майронис, а проблема «*понимаемого/познanno-*

го бытия» возможных сущностей (или «возможного бытия» тварей), т. е. вопросы о том, имеют ли твари такое бытие *вечно*, каков его статус (реально ли оно, либо должно быть квалифицировано как чистое бытие «сущего разума», или же является неким особым, третьим видом бытия, т. е. «уменьшенным» или «интенциональным бытием» как средним между реальным и рациональным), в чем оно состоит, и откуда оно происходит, главным образом принадлежали к компетенции *скотистов* (до некоторой степени они имеют значение и для самого Дунса Скота) и оказывались предметом контроверсий скотистов с томистами, либо скотистов между собой (здесь стоит отметить самый знаменитый спор о *возможном бытии* между скотистами XVII в. Иоанном Понцием (1599–1661) и Бартоломео Мистри (1602–1673)), но вовсе не заботили томистов и крайне редко разбирались иезуитами, то, с другой стороны, вопрос о *вечности необходимых истин* или о «пропозициях, обладающих вечной истиной», поскольку он затрагивает собственную сущность *науки* как таковой и возможность человеческого знания как *необходимого* и *истинного всегда*, а также знание *принципов* любой науки, обладающих статусом «через себя известных пропозиций» (*propositio per se nota*), интересовал и активно обсуждался представителями *всех школ*, — Фомой Аквинским, Дунсом Скотом, томистами, скотистами, а также разнообразными философскими направлениями внутри школ Общества Иисуса (т. е. иезуитами). Кроме того, следует отметить своеобразное сближение этих трех тем в специфической теории «статусов бытия» (а именно статуса «*чтойностного бытия*» сущностей, связанного с понятием «объективной истины») в том виде, как она была продумана и представлена в середине XVII в. испанским иезуитом С. Искиердо (1601–1681). Далее, что касается причинности и зависимости от некоторого принципа, поскольку томисты и большинство иезуитов не признавали вообще никакого особого *возможного бытия* сущностей *в себе* до творения, считая их по большей части просто объектами внешней деноминации от божественного всемогущества, которые имеют только виртуальное бытие во всемогуществе как в своей причине, а большинство скотистов (хотя в случае скотистов требуется дальнейшая дифференциация) утверждало, что «познанное» или «понимаемое бытие» возможного как таковое не обладает никакой реальностью, но скорее есть бытие «сущего разума», и поскольку, с другой стороны, лишь у того, что обладает некоторой актуальной реальностью, может быть реальная причина в истинном смысле, то в схоластике достаточно редко шла речь о *реальной причинности* «возможных сущностей», чаще же всего обсуждали *основание* (*ratio*) или *принцип*, из которого проистекает возможность конечной сущности. Даже последователь Генриха Гентского Фр. Альбертини, утверждавший некое реальное актуальное *чтойностное бытие* сущностей вне божественного всемогущества и интеллекта и отрицавший какую-либо действующую причину у такого бытия, но настаивавший на том, что у *чтойностей* все же есть образцовая причина в самой божественной сущности, которой подражает и является причастной любая сущность твари, скорее мыслит эту образцовую причину как идеальную, а не вполне как реальную (см.: Фр. Альбертини, *Corollaria seu Quaestiones theologicae*. Tomus II, disp. 1 q. 2). Дунс Скот и большинство скотистов считали, что возможное или познанное бытие тварей до творе-

ния конституировано *двумя* дополняющими друг друга принципами: *внешним* принципом является божественный интеллект, производящий сущности в «понимаемое бытие», а *внутренним* основанием выступает сама формальная чтойность или сущность твари, которой *из себя* не противоборствует бытие (ср. разъяснения в комм. 17). Те схоласты, которые в противоположность скотистам не признавали никакого особого возможного *бытия*, тем не менее, также обсуждали *первое основание возможности* тварей в следующей форме: имеют ли сущности тварей возможность быть (или не-противоборство/не-противоречие бытию) прежде из себя, или из божественного всемогущества/воли? Например, один из трех виднейших теологов-иезуитов, главный конкурент Суареса, Габриэль Васкес (1549–1604) утверждал, что «вещи, являющиеся объектами божественного всемогущества, имеют то, что они возможны и суть объекты самого этого всемогущества, не от [божественного] интеллекта и не от всемогущества, поскольку эти вещи относятся к ним, но являются объектами всемогущества, поскольку они из самих себя не заключают в себе противоречия из терминов» (ср.: Васкес, *Commentariorum ac Disputationum in Primam partem S. Thomae*. Tomus I, disp. 104, с. 4 [Vazquez 1620, 510]). Таким образом, если мы попытаемся аналитически идентифицировать, кто именно из схоластов учил о *независимости* возможных сущностей/вечных истин от божественного *познания*, учитывая вышесказанное, необходимо заметить следующее: *все* схоласты учили о независимости *вечных истин* от *эффективной* реальной причинности, иначе говоря, не только скотисты, но и даже вполне ортодоксальные томисты (Каэтан, Сонцин), а также иезуиты (Суарес, Васкес), признавали, что истина и необходимость пропозиции «человек есть разумное животное» или «целое больше своей части», будучи *вневременной* (что не всегда означало «вечной» в собственном смысле), не зависит от *божественного всемогущества* или *воли*, что означало, что Бог не может захотеть и сделать истину сущности ложной (именно это оспаривал Декарт, как видно из комм. 22). Более того, в отличие от большинства скотистов, некоторые томисты и в особенности иезуиты считали, что *вечные истины* не зависят и от *божественного интеллекта*, так, Суарес пишет в «Метафизических диспутациях» (DM 31.12.40): «Опять же, эти [вневременные или необходимые] высказывания не потому истинны, что познаются Богом, но скорее потому и познаются им, что суть истинные» (ср. также: Васкес, *ibid.*, disp. 78, с. 2 [Vazquez 1620, 303–304]). Однако подавляющее большинство схоластов, начиная с Дунса Скота и заканчивая Каэтаном, Мистри и Васкесом, все же признавали, что *какой-то интеллект* должен быть возможен, чтобы пропозиции могли обладать статусом *вечной/постоянной истины*. Точно так же, даже в тех мысленных экспериментах, где Скот, проясняя так называемую логическую возможность сущностей тварей, устраняет сам божественный интеллект, он все же предполагает необходимость присутствия какого бы то ни было интеллекта (хотя бы человеческого) для возможности конституирования сущности или истины пропозиции в их бытии познанными, т. е. подчеркивает зависимость возможных сущностей от некоего возможного интеллекта (ср.: Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 7, вопр. 1, п. 27; *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля*, кн. IX, вопр. 1–2, п. 18; *Reportatio* II A, дист. 1, вопр. 2, п. 11; *Lectura* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 91). Итак, кто же

мог утверждать, что вечные истины или возможные сущности независимы от любого внешнего принципа в такой степени, что даже в случае отсутствия какого бы то ни было интеллекта, они продолжали бы быть? По разным основаниям следующие схоласты могут быть отнесены к числу тех, кто утверждал подобную независимость: Альбертини, поскольку он полагал чтойностное или сущностное бытие тварей как не произведенное и не зависящее никоим образом ни от божественного, ни тем более, от человеческого интеллекта, хотя и считал его зависящим от божественной сущности как образца, а также от самой возможности (не-противоречивости) присутствия Бога как первого сущего; скотист Иоанн Понций, писавший об особом «уменьшенном вечном бытии» возможных тварей, что он полагает таковое «без зависимости от чего-либо, что как принцип сообщало бы тварям это [возможное] бытие» (Понций, *Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer* [Poncius 1672, 905b]), а также утверждавший (против остальных скотистов), что «это возможное бытие тварей не есть [т. е. не зависит] от божественного интеллекта как от принципа» [ibid., 906a], хотя и он признавал при этом, что если бы Бог как сущее не был возможен, то, поскольку не было бы причины, могущей перевести тварь из возможного в актуальное бытие, в этом случае тварь также не была бы возможна; наконец, иезуит Искиердо рассматривает *чтойностный статус* бытия сущностей, а также *объективную истину* необходимых пропозиций как *независимые* от соотнесенности с *любыми* субъектами, которые могут их познавать (ср.: Искиердо, *Pharus scientiarum*, tr. III, disp. X, q. 1 [Izquierdo 1659, 220–227, 232–242]), но опять же, даже он подчеркивает, что речь идет о независимости от Бога только в смысле *происхождения* или *влияния* Бога на таковое сущностное или объективное бытие, что не исключает некоторой зависимости от Бога в смысле *зависимости сущностной связи* такового бытия от первого сущего: «поскольку [это бытие] не было бы даже чтойностно тем, что есть, если бы отсутствовал Бог, если уж в этом случае оно не было бы ни возможным внутренне, ни могущим быть созданным Богом» [ibid., 240]. Таким образом, только вышеупомянутый Франциск де Майронис мог бы быть описан как такой скотист, который признавал *абсолютную независимость* вечных истин или чтойностного бытия сущностей от Бога, хотя в его случае и следует усомниться, насколько он при этом еще остается «скотистом» (ср. комм. 14). О ситуации с учением о возможном в особенности в схоластике иезуитов XVII века, а также о традиционных предпосылках этого учения, находящихся в традициях томизма и скотизма, см. неопубликованную фундаментальную работу (докторскую диссертацию) Я. Шмутца [Schmutz 2003, T. I, passim], а также его статьи: Schmutz 1998, 89–149; Schmutz 2002, 412–421; Schmutz 2006, 469–520; Schmutz 2009, 61–99; как и наш перевод на русский его статьи о Суаресе в этом номере настоящего журнала. — В. И.

<sup>22</sup> Шеллинг приводит цитату из письма Декарта к Мерсенну от 6 мая 1630 г. [см: Descartes 1668, 359]. В оригинале часть фразы написана на французском языке, а часть — на латинском: «...car en Dieu c'est ne qu'un de vouloir & de connoistre; de forte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit & ideo tantum talis res est vera*» [Descartes 1897, 149]. Чуть выше в этом же письме Декарт пишет: «Pour les veritez eternelles, ie dis derechef que *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem*

*contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae.*» [Descartes 1897, 149]. В нашем переводе: «Что же касается вечных истин, то я снова утверждаю, что они истинны или возможны только потому, что Бог познает их как истинные или возможные, а не наоборот, что они будто бы познаются Богом как истинные, будучи истинными как бы независимо от него». Ср. также фрагмент письма Декарта, предположительно адресованного Мерсенну и датированного 27 мая 1630 г., в котором наиболее отчетливо выражена волонтаристская позиция Декарта по вопросу об источнике вечных истин [Descartes 1897, 151–153]: «Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Je vous répons que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est à dire *ut efficiens et totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien Auteur de l'essence comme de l'existence des creatures: or cette essence n'est autre chose que ces veritez éternelles, lesquelles ie ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du Soleil; mais ie sçay que Dieu est Auteur de toutes choses, et que ces veritez sont quelque chose, et par consequent qu'il en est Auteur... Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces veritez; et ie dis qu'il a esté aussi libre de faire qu'il ne fust pas vray que toutes les lignes tirées du centre à la circonference fussent égales, comme de ne pas créer le monde... Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien... *illas disposuit et fecit*. Car c'est en Dieu une mesme chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un precede l'autre, *ne quidem ratione*». В несколько приближенном нами к оригиналу переводе С. Я. Шейнман: «Вы спрашиваете у меня, каков род причины, согласно которому Бог установил вечные истины. Я отвечаю, что он установил их согласно тому же роду причины, согласно которому он сотворил все вещи, то есть как действующая и тотальная причина. Ибо достоверно, что он — точно так же Творец сущности тварей, как и их существования; ведь эта сущность и есть не что иное, как именно эти вечные истины, которые я вовсе не считаю проистекающими от Бога наподобие эманации солнечных лучей; но я знаю, что Бог — Творец всех вещей, истины же эти — некая вещь, а следовательно, он их Творец... Вы спрашиваете также, какая необходимость была у Бога в том, чтобы сотворить эти истины; я же отвечаю, что он был точно так же свободен в том, чтобы сделать неистинным то, что все линии, проведенные из центра круга к окружности, равны между собой, как и в том, чтобы не творить этот мир... Вы спрашиваете, что именно сделал Бог, чтобы произвести их. Я отвечаю, что он сотворил вечные истины, или же... установил и создал их тем самым, что от века пожелал и понял их бытие. Ибо в Боге одно и то же — воля, понимать и творить, причем ни один из этих актов не предшествует другому даже в порядке их собственного содержания» [Декарт 1989, 590]. — В. И.

<sup>23</sup> Не установлено, выполнил ли Шеллинг в последующем данное им здесь обещание. Хотя надо указать на то, что философ неоднократно давал в своих лекциях трактовку математической науки (в том числе в ее сравнении с философией) и природы ее истин. См. комм. 31.

<sup>24</sup> Бейль, Пьер (1647 — 1706) является одним из центральных персонажей, с которым Лейбниц полемизирует в своей «Теодицее», во многом отвечая и на его критику некоторых метафизических и теологических положений Лейбница. Для Шеллинга Бейль,

рецепция воззрений которого, скорее всего, во многом была задана названной работой Лейбница, предстает, прежде всего, в качестве критика волюнтаристской позиции Декарта по вопросу о вечных истинах. Согласно этой критике, такая трактовка вечных истин должна приводить к тому, что такого рода истины, в случае, если бы они были установлены Богом, могли бы перестать быть истинами по его же установлению, т. е. в собственном смысле не могут называться вечными истинами.

<sup>25</sup> См.: Bayle 1706, 204. Ср. также: Лейбниц 1989, 256 и сл..

<sup>26</sup> См.: Bayle 1705, 767 sq.; Лейбниц 1989, 257 сл.

<sup>27</sup> *Decretum absolutum* — абсолютное/безусловное решение или «абсолютный декрет» (божественной воли) — одно из центральных понятий теологии *реформированной* или реформатской церкви (известной в русской традиции под названием *кальвинизма* — по имени одного из ее основателей Жана Кальвина (1509–1564)), ставшее в XVII в. одним из главных предметов как внутри-реформатской контрверсии (между сторонниками Кальвина и Теодора Безы, а также Гомаруса, с одной стороны, и Арминия, с другой), так и полемики кальвинистов с теологией «среднего знания» католиков-иезуитов. Под «абсолютным декретом» в кальвинистской теологии обычно понималось *решение божественной воли о предопределении избранных человеческих существ к спасению и осуждению отверженных на проклятие, которое Бог принял извечно и безусловно, т. е. не принимая во внимание никаких возможных человеческих заслуг, достоинств или веры/неверия и грехов, т. е. актов свободной человеческой воли, известных Богу посредством его науки/предзнания будущих контингентных событий*. Иначе говоря, абсолютность или безусловность божественного декрета означает, что *единственной причиной* как спасения, так и отвержения, является *божественная воля*, от века и окончательно решившая избрать по своему милосердию и осудить по своей справедливости, будучи не обусловлена в этом своем решении *никаким расчетом* относительно внешних для Бога и возможных внутри мира свободных решений тварной воли. Противоположная учению об абсолютном декрете позиция *внутри* реформированной церкви утверждала, что вечный божественный декрет о спасении и отвержении все же обусловлен (*decretum conditionatum*) *верой* или *неверием* человека в Христа, которые являются *актами человеческой воли*, причем акт веры признавался ответом на дар благодати Св. Духа (арминяне или ремонстранты). С другой стороны, теологическая система «среднего знания» противопоставляла безусловному и предопределяющему декрету воли Бога *условное/гипотетическое предзнание* Богом всех возможных решений человеческой воли, со-обуславливающее предопределение и отвержение, тем самым отстаивая необходимость «согласованности» предзнания и декретов Бога с *контингентностью* решений *свободной воли* человека (разнообразные направления в теологии иезуитов). Шеллинг снова опирается здесь на изложение Лейбница и Бейля, причем Лейбниц прямо называет ортодоксальных теологов-кальвинистов («крайних супралапсариев»), которые придерживались мнения об абсолютной произвольности и полновластии Бога в установлении морального добра и зла: это англичанин Уильям Твиссе и шотландец Самуэль Резерфорд (см. о них в особенности п. 176 и 178 «Теодицеи», ср. также п. 182; изложение Лейбницем споров о предопределении в реформи-

рованной теологии см. в п. 79, 81–84 «Теодицеи» [Лейбниц 1989, 253–255; 257–258; 176–180]). В первоначальном, школьно еще достаточно неразработанном виде учение реформированной церкви о предопределении содержится в трудах Кальвина «Наставление в христианской вере» (см. в особенности кн. III, гл. 21–24 [Calvin 1637, 312–336]) и «О вечном предопределении Бога» [Calvin 1552, 11–174]. В трудах школьных ученых середины XVII в. Твиссе и Резерфорда доктрина об абсолютном декрете предопределения обсуждается уже на фоне сложной и многосторонней теологической полемики с арминианами и иезуитами (Суаресом, Васкесом, Молиной, Лессиусом, Фонсекой и Беллармином), ср. названия их сочинений: Twise 1639; Rutherford 1651. — В. И.

<sup>28</sup> Имеется в виду труд Лейбница «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла», написанный и изданный на французском языке (ориг. назв.: «Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal») (1710). Русский пер. К. Истомина см.: Лейбниц 1989, 49–401. Проблематика, рассматриваемая Лейбницем в «Теодицее», является ключевой и для Шеллинга, причем в разные периоды его философского творчества, когда он пытается дать различные варианты решений трактуемых Лейбницем проблем: соотношения Бога и сотворенного мира, проблемы возможных миров, свободы человеческого существа, совместимости зла в мире и всемогущества и всеблагости Бога и пр. Варианты таких решений Шеллинг предлагает, например, в трактате «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», а также в более поздний период своего философского творчества, когда он работает над созданием *позитивной философии*. Очевидно также, что именно «Теодицея» Лейбница является, если угодно, парадигматическим трудом и для «Трактата». В этом труде Лейбница, с точки зрения автора «Трактата», дается указание на третий путь между признанием полной независимости вечных истин от Бога и полной их зависимости от его воли; проблема решается у Лейбница посредством трактовки вечных истин как *зависимых от божественного интеллекта, но при этом независимых от его воли*. При этом Шеллинг критикует Лейбница за неопределенность его понимания отношения самих вечных истин к рассудку Бога, а также за то, что Лейбниц не различает в Боге разум и рассудок. Неопределенность решения, предложенного Лейбницем, состоит, с точки зрения Шеллинга, в том, что в таком случае остается непонятным, каким образом божественный интеллект относится к вечным истинам — устанавливает ли он их (и тогда, по сути, он действует как воля) или находит как уже нечто имеющее место (и тогда позиция Лейбница близка позиции тех скотистов, которые, по мнению Шеллинга, утверждали существование независимой от Бога основы вещей). Иными словами, прежняя проблема — конституированы ли вечные истины Богом или они являются преднаходимыми им — воспроизводится в случае лейбницевского решения на новом уровне: затруднение остается неразрешенным уже не по отношению к божественной сущности, но по отношению к божественному интеллекту. Одну из главных причин возникновения такой неопределенности у Лейбница Шеллинг видит в том, что у этого философа не проводится ключевого для самого Шеллинга различия между *рассудком и разумом Бога*. Французский термин *l'entendement*

*divin*, используемый Лейбницем для обозначения божественного интеллекта, по мнению автора «Трактата» является слишком неопределенным, хотя и позволяет трактовать себя в качестве некой индивидуальной способности. Исторически очевидно, что разведение рассудка и разума в Боге могло возникнуть только на основе кантовского различия рассудка и разума; впрочем, шеллинговское его использование не совпадает ни с позицией Канта, ни с различием этих способностей, скажем, у Гегеля. Согласно же Шеллингу, разум представляет собой *пассивную* инстанцию, это сфера *всеобщего*, т. е. вечных истин, которые выступают *объектом* для рассудка. Причем, как выяснится по ходу изложения «Трактата», понятый таким образом *разум не есть сам Бог*, но то, что необходимо, хотя и приводящим образом, ему присуще. Рассудок же является *активной* инстанцией, *индивидуальной* (т. е. *единичной*), а не, подобно разуму, всеобщей способностью, деятельность которой состоит в различении всеобщего, уже содержащегося и предданного ему в разуме.

Важный намек на характер шеллинговского разведения этих двух способностей, причем с учетом различия их в Боге и человеке, можно найти и в трактате о «Сущности человеческой свободы»: «Разум в человеке есть то, что, по представлениям мистиков, есть *primum passivum* (первое страдательное. — А. П.) в Боге, или первоначальная мудрость, в которой все вещи суть вместе и все-таки обособленно, где они едины и каждая все-таки свободна в своем своеобразии. Разум не есть деятельность, подобно духу, не есть абсолютное тождество обоих принципов познания, он — неразличенность, мера и как бы всеобщая обитель истины, покойная область, куда принимается изначальная мудрость, в соответствии с которой, взирая на нее как на первообраз, должен созидать ум (*Verstand*)» [Шеллинг 1989, 157]. В «Системе мировых эпох» Шеллинг следующим образом поясняет свое понимание различия рассудка и разума: «Я, таким образом, различаю разум и рассудок: рассудок — высшее, и Бог познается только им; разум же познает только непосредственное, то, что не может не быть, что не едино с Богом; он может установить, что нечто есть *такое-то* или *не такое-то*, но не может установить, что нечто *есть так*» [Шеллинг 1999, 114]. Примечательна и маргиналия к этому месту, сделанная Э. Ласо, автором конспекта названных лекций Шеллинга: «(Разум и рассудок.) Можно также сказать, что разум дает материал, а рассудок, *βασιλικός νοῦς*, пронизывает его. Рассудок — это во всяком случае высшая философская инстанция» [Ibid., МЛ 1]. Шеллинг считает даже, что достаточное основание для такого различия рассудка и разума можно найти в самом немецком языке. В пятой лекции «Философии откровения» философ высказывается следующим образом: «...он (т. е. разум. — А. П.) есть ко всему открытое, всему равное (*omnibus aequa*), ничто не исключающее — единственное, что ничто не исключает, он есть чистая потенция. Уже одно женское в этом слове или то, что мы говорим «*die Vernunft*» (*die* — определенный артикль женского рода. — А. П.), намекает на свойство разума быть потенцией, в то время как мужское в рассудке указывает на то, что рассудок есть акт» [Шеллинг 2000, 113]. Важные разъяснения касательно различия рассудка и разума в связи с философией Якоби см.: Шеллинг 1989, 537.

Относительно же значения лейбницевской «Теодицеи» для Шеллинга следует добавить, что в «Трактате» он не только отталкивается от постановки вопросов в этом труде

Лейбница, анализируя его понимание соотношения Бога и вечных истин, но также, судя по всему, черпает сведения о позициях схоластов и П. Бейля из текста этой работы. Шеллинг в «Трактате» зачастую дает очень близкий к оригиналу пересказ целых периодов «Теодицеи», оставляя при этом формулировки Лейбница без кавычек и не ссылаясь на источник. См. комм. 3, 21.

<sup>29</sup> Судя по ссылке, которая имеется непосредственно в Собрании сочинений Шеллинга, философ цитирует «Теодицею» по изданию сочинений Лейбница 1840 года в двух томах, осуществленному немецким историком философии и философом *Иоганном Эрдманом* (1805–1892), испытавшим значительное влияние гегелевской философии. В этом издании были представлены все изданные при жизни Лейбница работы, а также многочисленные ранее неизвестные работы и фрагменты, созданные Лейбницем, которые были обнаружены благодаря кропотливой историко-философской работе Эрдмана. Данное издание оказалось весьма влиятельным для своего, а также и для последующего времени, стимулировав вместе с тем дальнейшие исследования и издания наследия Лейбница. «Теодицея» в рамках эрдмановского издания находится во втором томе [Leibniz 1860, 468–665]. Цитируемый Шеллингом пассаж см.: Leibniz 1860, 560. Приведем также соответствующее место из русского перевода «Теодицеи» (с отдельными исправлениями), тем более, что в «Трактате» фрагмент дан не полностью: *«По учению многочисленных серьезных авторов, говорит он, в природе и сущности некоторых вещей есть моральное добро или зло, предшествующее божественному определению. Они доказывают это учение главным образом следующими страшными следствиями из противоположного догмата. Тогда следование правилу: не должно причинять никому вреда — было бы благим действием не само по себе, а по произвольному решению божественной воли, а отсюда следовало бы, что Бог мог даровать человеку закон, во всех отношениях прямо противоположный заповедям Декалога. Это было бы ужасно. Но вот доказательство более прямое и заимствованное из метафизики. Известно, что существование Бога не есть следствие его воли. Он существует не потому, что желает существовать, но по необходимости своей бесконечной природы. Его всемогущество и его знание существуют по той же необходимости. Он не потому всемогущ, не потому знает все, что желает этого, а потому, что таковы по необходимости его атрибуты, тождественные с ним. Область его воли простирается только на осуществление его могущества; вне себя он актуально производит только то, чего он желает, а все прочее оставляет в состоянии чистой возможности. Отсюда следует, что эта область простирается только на бытие созданий и не простирается подобным же образом на их сущности. Бог мог создать материю, человека, круг или оставить их в небытии, но он не мог сотворить их, не сообщив им существенных свойств»* [Лейбниц 1989, 258–259]. Соответствующий фрагмент у самого Бейля см.: Bayle 1705, 770–771. Стоит отметить, что на деле Шеллинг в своей интерпретации не чувствителен к моральному контексту, в котором автор «Теодицеи» рассуждает о проблеме вечных истин и их независимости от воли Бога [ср.: Лейбниц 1989, 261 сл.].

<sup>30</sup> Источник рассказываемой Шеллингом истории про аббата установить не удалось.

<sup>31</sup> Точно установить, какую именно лекцию имеет здесь в виду Шеллинг, не удалось. По мнению Ж.-Ф. Куртина, изложенному переводчику в электронном сообщении от 22.05.2013 г., вероятнее всего Шеллинг подразумевает материал, опубликованный затем в составе 11 лекции «Введения в философию мифологии». Ср.: «Там, где познание хотя и осознает эти предпосылки, однако не понимает их, как, например, в математике, возникает некий *род* науки, в которой, однако, разум не пребывает полностью в себе самом, поскольку он, как замечает Платон, допускает посылки и предполагает, например, прямое и не прямое, фигуры вообще, три рода углов и иное, о чем обладатели этой науки не отдают отчета ни себе самим, ни другим» [Шеллинг 2013а, 208]. См. также дальнейшее рассуждение Шеллинга: [ibid., 208–210]. В целом, нужно упомянуть, что Шеллинг неоднократно обращается к проблеме соотношения философии и математики как родов наук, что, стало быть, предполагает и прояснение природы математики как таковой. В этом он как раз опирается на Платона, особенно на конец шестой книги «Государства» (ср.: *Resp.* VI, 511c sq), где тот различает диалектическую науку, использующую ум, нус, и математические искусства (Шеллинг специально подчеркивает, что для Платона здесь даже математические дисциплины — это не науки, а искусства, *упражнения*), опирающиеся на рассуждение, *дианою*. Последняя приводит к сугубо различающему, анализирующему то, что уже заключено в понятии, знанию. Тогда как философия является — так Платона интерпретирует Шеллинг — знанием *действительным* и, стало быть, *историческим*. Только в этом смысле исторической науки философия как наука оказывается «*знающей наукой*» в противоположность математике как лишь «*мыслящей науке*». (Можно предположить, что и философия, которая имеет — в терминах Шеллинга — сугубо негативный характер, в этом оказывается подобной математике, т. е. мыслящей, но не знающей наукой (Ср. комм. 8)). Мысль Шеллинга о различии мыслящей и знающей науки очень хорошо иллюстрирует один пассаж из его «Системы мировых эпох»: «Если есть математическое знание, то это, стало быть, не знающее знание, но — мыслящее знание (*denkendes Wissen*), следовательно, не наука; так, Платон различает *διανοια* и *ἐπιστημη* (а именно *διανοια* есть мышление, посредством которого я не узнаю ничего нового, которое заключается в чистой экспликации предмета). Так вот, если аподиктические науки, не допускающие для своего знания альтернативы, менее всего являются науками знающими (*wissende Wissenschaft*), то очевидно, что философия это именно знающая, следовательно, позитивная наука, т. е. философия как наука имеет своим предметом не “так и никак иначе” [?], но то, о чем можно сказать только одно: что оно есть» [Шеллинг 1999, 64]. См. об этом: Schelling 1989, 18 ff; Шеллинг 2013а, 298 сл. Вероятнее всего, шеллинговская трактовка различия *διανοια* и *ἐπιστημη* у Платона связана с его эпистемологическим различием неэмфатического и эмфатического знания (см. комм. 46). И философская наука, согласно этому мыслителю, может быть исключительно эмфатическим знанием, *знающей наукой*, предметом которой выступает «то, о чем можно сказать только одно: что оно есть». Истолковывая платоновское различие *διανοια* и *ἐπιστημη* столь специфическим образом, Шеллинг порывает с традиционной трактовкой науки как аподиктического знания, сформировавшейся не в последнюю очередь именно благодаря тому контексту, в котором Платон вводит обсуждаемое Шеллингом различие (*Resp.* VI,

509d sq). Тем самым Шеллинг пытается трансформировать и традиционное понимание философии как науки о том, что не может быть таким или иным, в понятие эмфатически-исторической науки о том, что действительно есть, а стало быть, могло бы быть и иным. Это позволило Т. Ляйнкауфу опознать у Шеллинга формирование понятия «постаристотелевской, т. е. постметафизической науки» [См.: Leinkauf 1998, 153 ff].

<sup>32</sup> В данном случае речь идет о предполагаемом правиле распределения простых чисел в рамках натурального ряда. Приведем комментарий В. Я. Перминова к этому пассажию из шеллинговского трактата, предложенный переводчику в электронном сообщении от 28.03.2013 г.: «...речь идет о законе распределения простых чисел в натуральном ряду, который и в современной теории чисел формулируется только приближенно, т. е. он не открыт в том виде, в котором его надеялись открыть современники Шеллинга. В XVIII в. думали, что здесь можно указать элементарный закон, выражающий расстояние от одного простого числа до другого, исходя из порядкового номера этого числа, и поэтому говорили о законе интервала. В настоящее время ясно, что никакого точного выражения для интервала между двумя простыми числами указать нельзя и выражение Шеллинга следует считать устаревшим и не соответствующим современному пониманию закона распределения. Исторически это опытный закон в том смысле, что представление о распределении простых чисел не дано априори, а на первом этапе выводилось из опыта, т. е. из простого просматривания первых чисел натурального ряда. Этот факт не противоречит тому, что само представление о числе и величине принадлежит нашему сознанию априори». Итоговый вариант перевода используемых здесь Шеллингом терминов был предложен А. В. Родиным.

<sup>33</sup> Как мы показали выше (ср. комм. 21), с определенными оговорками под эту характеристику подпадает иезуит С. Искиердо, а также «самостоятельный», а потому могущий быть названным «самым крайним» скотист Иоанн Понций (Джон Панч), хотя последний учил собственно не о «царстве вечных истин», а о вечном «возможном бытии» тварей. Однако и эти схоласты не могли при этом иметь в виду независимость от Бога «в любом смысле» или некую субсистирующую в себе и вне Бога «природу вещей», поскольку принятие таковой «природы вещей» как *не сотворенной* Богом и *независимой от него в любом смысле* находилось под строгим теологическим запретом, так как имело очевидные еретические импликации. В безусловном смысле можно соотносить подобные характеристики только с определенными аспектами доктрины Франциска де Майрониса, хотя даже он всячески подчеркивает, что он не полагает для чтойностей, взятых формально, *никакого бытия*, — ни реального, ни мыслимого, ибо строго следует знаменитому тезису Авиценны о том, что *чтойность или природа*, взятая абстрактнейшим образом (или формально), *есть только чтойность и ничто больше*, а потому *любое бытие* является для нее *акцидентальным и внешним* (ср.: Франциск де Майронис, *Conflatus*, дист. 42, вопр. 3, разд. 3; дист. 43–44, вопр. 2 [Franciscus de Mayronis 1520, f. 120ra B, 124va I]). См. также комм. 14. — В. И.

<sup>34</sup> См.: Leibniz 1860, 561. В пер. К. Истомина: «Потому что, по моему мнению, именно божественный разум сообщает реальность вечным истинам, хотя воля его и не принимает в этом участия. Всякая реальность должна основываться на каком-либо существу-

ющем предмете. Верно то, что атеист может быть геометром. Но если бы не было Бога, то не было бы и предмета геометрии; а без Бога не только ничего не существовало бы, но и ничто не было бы возможно. Это не препятствует, однако, тому, чтобы люди, не понимающие связей всех вещей друг с другом и с Богом, могли разрабатывать некоторые науки, не зная первоисточника, который существует в Боге» [Лейбниц 1989, 261].

<sup>35</sup> Шеллинг приводит здесь фрагмент из небольшой работы Лейбница на латинском языке «О глубинном источнике вещей» 1697 года, которая, по свидетельству Эрдмана, была озаглавлена так самим автором и впервые увидела свет в эрдмановском издании трудов Лейбница [см.: Leibniz 1840, 147–150]. Цитируемый отрывок: *ibid.*, 148. Русский пер. В. П. Преображенского см.: Лейбниц 1982, 282–290. Перевод фразы, часть которой цитируется Шеллингом в трактате, таков: «Итак, мы нашли последнее основание как сущностей, так и существования в Едином Существо, которое необходимо должно быть более великим и высшим, чем сам мир, и прежде его, так как из него черпают свою реальность не только те существования, которые заключает в себе этот мир, но даже все возможное (*possibilia*)» [*ibid.*, 286].

<sup>36</sup> В данном месте перевод не совпадает с оригинальным текстом, опубликованным в Собрании сочинений Шеллинга. А именно, в тексте Шеллинга стоит слово *die Unabhängigkeit* — независимость, которое меняет смысл фразы на противоположный принятому в данном переводе: «Это среднее состоит в независимости (курсив мой. — А. П.) от божественного рассудка» [Schelling 1856, 582]. Однако при таком прочтении шеллинговская интерпретация учения Лейбница не согласуется с тезисом самого Лейбница о том, что вечные истины *зависимы от божественного интеллекта*, но не зависимы от божественной воли. Переводчик трактата на английский язык пытается оправдать то написание, которое имеет место в шеллинговском «Собрании сочинений», считая, что, с точки зрения Шеллинга, у Лейбница еще нет важнейшего различия между рассудком и разумом как способностями Бога, и в данном случае речь у Шеллинга идет не о независимости вечных истин, сущностей от разума Бога как всеобщей способности, в котором они находятся, а именно *от его рассудка как индивидуальной способности различения* находящихся в разуме истин. (О различии рассудка и разума в Боге по Шеллингу см. комм. 28). Приведем комментарий Э. А. Бича: «Немецкое предложение, если читать его так, как оно написано, звучит: *Dieses Mittlere ist in der Unabhängigkeit vom göttlichen Verstande*. Это удивляет, поскольку Лейбниц утверждал как раз противоположное; а именно, что сущности, хотя они и независимы от божественной воли, и вечно находятся в божественном рассудке (*understanding*), и *зависят от* него. Как бы то ни было, бессмысленно предполагать, как это и будет обосновывать Шеллинг в следующем абзаце, что сущности зависят от божественного рассудка *qua* индивидуальной способности, но все они — как сущности, так и божественный рассудок — должны зависеть от третьего начала, а именно — божественного разума (*Reason*), который является абсолютно универсальным. Стало быть, Шеллинг дает такую интерпретацию Лейбница, чтобы показать, что то, что есть в божественном рассудке, должно, тем не менее, быть независимым как от него, так и от божественной воли. Здесь он пишет

упреждающе (prolepticaly), так, как если бы его отложенные на будущее разработка и “коррекция” позиции Лейбница были бы уже имплицированы в дальнейший [ход его рассуждений]» [Schelling 1990, 61 f. 2]. В целом, такое оправдание можно было бы признать убедительным, тем более, что для Шеллинга, действительно, один из главных недостатков позиции Лейбница состоит в недифференцированности рассудка и разума в Боге. Однако в силу имманентного противоречия анализируемой шеллинговской фразы продолжению текста Шеллинга, а не только оригинальной позиции Лейбница, переводчиком было принято решение признать в написании, данном в «Собрании сочинений», опечатку и исправить смысл слова так, чтобы предложение, в котором оно находится, согласовывалось с последующими предложениями шеллинговского текста. Так в самом конце этого же абзаца Шеллинг, все еще воспроизводя лейбницевскую позицию, говорит, что идеальная природа вещей «vom göttlichen Willen nicht abhängt, sondern nur im göttlichen Verstande ist» — «не зависит от божественной воли, но *имеется только в божественном рассудке* (курсив мой — А. П.)» [Schelling 1856, 582]. Это предложение явно не согласовывалось бы по смыслу, если бы в первом случае речь шла о независимости от рассудка. Хотя, возможно, подобное противоречие вызвано допущенной Шеллингом омонимией, если учесть, что под рассудком он имеет в виду в первом случае собственно рассудок, а во втором — разум Бога.

<sup>37</sup> В немецком оригинале — *des Übels und des Bösen*. В следующем предложении, говоря о зле, Шеллинг использует только *das Übel*.

<sup>38</sup> См.: Лейбниц 1989, 257 сл.

<sup>39</sup> К. Истомин в своем переводе «Теодицеи» все же передает *l'entendement divin* как «божественный разум».

<sup>40</sup> *Вольф, Христиан* (1679–1754) традиционно считается одним из учеников и последователей Лейбница, лишь систематизировавшим и последовательно изложившим метафизику последнего. Впрочем, стоит заметить, что в философии Вольфа весьма существенно присутствует традиционное школьное знание (протестантская метафизика второй половины XVII в.), а в плане осуществления программы систематической методической реформы наук Вольф, несомненно, был вдохновлен идеалами картезианства. Философия Вольфа была весьма значительно представлена в германских университетах в 30–60 гг. XVIII столетия вплоть до распространения так называемой немецкой популярной философии (или философии позднего Просвещения). Его ученики в данный период занимали большое число философских кафедр в тогдашних немецких государствах. Среди наиболее известных учеников Вольфа можно выделить Г. Б. Бильфингера (1693–1750), Л. Ф. Тюмминга (1697–1728), Ф. Хр. Баумайстера (1707–1762), А. Г. Баумгартена (1714–1762). Поэтому Шеллинг вполне справедливо говорит о «школе Вольфа». Под влиянием оценки Канта философия Вольфа трактуется часто как догматическая, претендующая на познание вещей самих по себе посредством одних только понятий рассудка без предварительного выяснения условий возможности и границ такого познания, а стало быть, и соотношения этих понятий с опытом. Оценка Шеллингом места философии Вольфа в рамках новоевропейской философии вообще, очевидно, обуслов-

лена кантовской трактовкой ее как догматизма; но при этом Шеллинг несколько иначе расставляет акценты, видя в Вольфе родоначальника *теологического рационализма* (усматривающего в Боге исключительно и только разум — т. е. только всеобщее, и пытающегося выразить его посредством внутренне связанного набора всеобщих понятий). Ср.: «Между прочим, примечательно, что в философии Лейбница берет исток рационализм — тот самый рационализм, который тешится тем, что противоречит всему позитивному. Это догматизм, который так и струится, наводя сон, из-под пера Вольфа; назовем лишь одну плотину, сдерживающую этот поток, — это Гаман» [Шеллинг 1999, 86].

<sup>41</sup> Исходящий из вольфовской философии «*теологический рационализм*», по мнению Шеллинга, взял реванш в послекантовской философии, став тем самым одним из «кратковременных искажений», препятствовавших развитию революционного кантовского начинания. Показательно и то, что философию Г. В. Ф. Гегеля — одного из главных своих оппонентов, — претендовавшего на завершение этого начинания (как, впрочем, и всей истории философии) в замкнутой системе понятий разума, Шеллинг в историческом плане трактует именно как *продолжение вольфианского типа философствования* (теологического рационализма). Ср.: «Перед умственным взором Гегеля, когда он разрабатывал свою “*Логик*”, стояло не что иное, как эта онтология; он хотел поднять ее над ее плохой формой, которую она обрела, например, в философии Вольфа, где различные категории стояли и рассматривались в более или менее случайном, более или менее безразличном сопоставлении и последовательности» [Шеллинг 1989, 507]. Описание судьбы теологического рационализма в тексте «Трактата», очевидно, относится к Гегелю и гегельянству — той «*новейшей системе*», для которой «разум есть все», хотя само имя Гегеля или кого-то из его последователей здесь напрямую не называется. Однако в «Собрании сочинений» в синопсисе этот раздел обозначен именно как «Гегелевский рационализм». Отводя такое историческое место системе Гегеля, Шеллинг пытался ее представить как только «*эпизод*» в истории новой философии [см.: *ibid.*, 495, 498].

<sup>42</sup> Шеллинг нередко именно в подобных выражениях описывает гегелевское понимание отчуждения абсолютным образом помыслившей себя идеи в природу как свое инобытие, которая, как это видится Шеллингу, у Гегеля оказывается «*агонией понятия*». Ср.: «С полным основанием, говорит Гегель в первом издании его “*Энциклопедии философских наук*”, природа была объявлена также и отпадением идеи от самой себя <...> С этим “*отпадением*” вполне совпадает и то, что он вообще говорит о природе: в ней понятие лишено своего великолепия, стало бессильным, неверным самому себе и уже не может утвердить себя. Едва ли Якоби может сделать природу худшей, чем ее сделал Гегель по отношению к логическому, из которого он ее исключил и которому он теперь не может только *противопоставить* (в оригинале: “...und dem er sie jetzt nur noch entgegensetzen kann” — “...и которому он может ее теперь разве что только *противопоставить*” [Schelling 1861b, 152]. — А. П.). Однако в идее *вообще* не заключена необходимость какого-либо движения, в ходе которого она могла бы еще продвигаться в себе самой (ибо это невозможно, поскольку она уже достигла своего завершения), она должна полностью оторваться от себя. Идея в конце “*Логики*” есть субъект и объ-

ект, есть осознающая самое себя в качестве идеального и реальное, которое не нуждается, следовательно, больше в том, чтобы стать реальным еще полнее и иным образом, чем уже есть. Если тем не менее принимается, что нечто подобное происходит, то не из-за необходимости, коренящейся в самой идее, а просто потому, что природа все-таки существует. Для того чтобы найти какое-либо основание к дальнейшему продвижению идеи, Гегель прибег к следующему утверждению: она, правда, существует в конце “Логики”, но еще не *утверждена*, поэтому она должна выйти из себя, чтобы утвердить себя. Это лишь одна из тех уловок, с помощью которых можно обмануть только тех, кто не способен к мышлению» [Шеллинг 1989, 518–519].

<sup>43</sup> Имеется в виду *Публий Теренций Афр* (ок. 195–159 г. до н. э.) — древнеримский комедиограф.

<sup>44</sup> Шеллинг цитирует фрагмент комедии Теренция «Евнух» (161 г. до н. э.): Eunuchus I, I 61–63. В пер. А. В. Артюшкова: «Всю эту бестолковщину // Толковой сделать — все равно, как если бы // Ты постарался с толком сумасшествовать!» [Теренций 1985, 197].

<sup>45</sup> *Metaph.* VII. 10, 1035a8–9. В пер. А. В. Кубицкого: «...никогда не следует подразумевать под вещь материальное, как оно есть само по себе» [Аристотель 1976, 205]. Очевидно, русский перевод не согласуется с трактовкой этого места Шеллингом. Впрочем, судя по контексту, у самого Аристотеля речь идет об определении и указывается, что в определении всегда нужно учитывать вид сущего и никогда не следует учитывать материальное начало само по себе.

<sup>46</sup> По этим пассажам Шеллинга очень хорошо видно, насколько серьезное значение имела для него операциональная оппозиция *логическое/реальное*. Такое противопоставление вообще характерно для Шеллинга; так, в качестве примера можно указать еще и на оппозицию формального и реального, живого понятия свободы, которая используется им уже в трактате «О сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» [см.: Шеллинг 1989, 102 сл.]. В данном же случае для философа важно, что даже при, казалось бы, формальном совпадении той или иной структуры в логическом и онтологическом плане, конкретный ее смысл в каждом из этих планов может различаться, и логическое — просто в силу совпадения формы — не может быть *без дальнейших условий* спроецировано на порядок онтологического или, как он это называет, *реального*. Это, впрочем, не должно означать, что логический план не способен никоим образом индуцировать понимание плана онтологического, но только то, что последний нельзя редуцировать к первому; и, понимая логическую сторону некоторой структуры, необходимо увидеть за ней отличающийся от нее ее онтологический смысл. Разбираемый Шеллингом пример с простым категорическим суждением иллюстрирует это, пожалуй, наиболее наглядно: чисто логический смысл предикации ничего не говорит о том, каким образом существует обозначаемое используемыми в суждении терминами, но только то, что некоторому S предикаруется P. Онтологический же смысл этого суждения состоит в том, что, с одной стороны, S существует самостоятельно, а P — только по присущности S, но, с другой стороны, S, будучи именно S, *есть, бытийствует* также и в качестве P — своего предиката. Эпистемологически различию между логическим и

реальным в философии позднего Шеллинга соответствует различие *неэмфатического/эмфатического* знания и, стало быть, неэмфатического/эмфатического употребления глагола-связки «быть» в суждении. В первом случае глагол «быть» выражает необходимую принадлежность субъекту некоторого предиката, без которого этот субъект немислим. Тогда как во втором случае — утверждается, что субъекту принадлежит определенный предикат, который мог бы ему и не принадлежать, исключая своей принадлежностью прочие предикаты этого же порядка. В данном случае высказываемый в суждении предикат онтологически выступает определением субъекта как подлежащей такому определению материи. П. В. Резвых в этой связи отмечает: «Формально эмфатическое и неэмфатическое знание не отличаются. И то и другое выражаются одним и тем же способом — соединением субъекта и предиката связкой “есть”. Значит, сама функция этой связки различна в зависимости от того, каким образом данное действительное сравнивается с возможным» [Резвых 2003, 283]. В связи с указанными оппозициями можно констатировать два разных *смысла бытия*, выражаемых в глаголе-связке «быть», которые аналитически разводятся Шеллингом. Во-первых, *интранзитивный, непереходный* его смысл — в случае чисто логического отношения и, соответственно, неэмфатического суждения, когда бытие понимается как необходимая *принадлежность* предиката субъекту. И, во-вторых, — это *транзитивное, переходное* бытие, подразумевающее бытие субъекта в качестве чего-то по отношению к нему *самому иного*, чем он все же *по своему бытию* является. Последний случай создает серьезные трудности при переводе тех конструкций оригинального текста, в которых Шеллингом выражается *бытие именно в его транзитивном смысле*. Поскольку в русском языке нельзя корректно поставить к глаголу «быть» дополнение в творительном падеже (быть кем-то или чем-то), если глагол этот, как это имеет место в тезисах и примерах Шеллинга, находится в третьем лице единственного числа и в настоящем времени, было решено передавать эти конструкции с помощью русского выражения «быть в качестве (кого-то или чего-то)». Возможный вариант «являться (кем-то или чем-то)» был отклонен из-за опасения искажения онтологического смысла глагола «быть» у Шеллинга; вариант использования глагола «быть» в будущем времени, который в соответствующих формах уже можно было бы дополнить существительным или местоимением в творительном падеже, отклонен ради сохранения временной формы оригинального текста.

<sup>47</sup> Текст доклада о философии Канта и, прежде всего, о кантовском учении об идеале разума был включен издателем «Собрания сочинений» Шеллинга в состав 12 лекции его «Философии мифологии» в рамках второй книги первого тома, озаглавленной «Философское введение в философию мифологии, или представление чисто рациональной философии». Шеллинг представляет здесь Канта в качестве философа, впервые должным образом разработавшего проблематику разума, вернув его «из самоотчуждения только естественного, т. е. несвободного познания к самому себе» [Шеллинг 2013а, 222]. Центром кантовской философии Шеллинг видит учение об идеале разума как об индивидуальной вещи, которая одновременно является всесовершенной сущностью, содержащей в себе *«материал, материю* всего возможного и действительного бытия...»

[*ibid.*, 222–223]. В отличие от Декарта, Кант показывает, что представление о разумной всесовершенной сущности — это не просто фактическое содержание нашего мышления, но «это есть следующая из самой природы разума и безусловно необходимая при любом разумном определении вещей идея...» [*ibid.*, 223]. В этой связи Шеллинг указывает на различие Кантом формальной и материальной возможностей вещи. Первая из них мыслится как отсутствие противоречия в понятии вещи. Вторая — как ее всецелая определенность, т. е. как то, что она «на протяжении всех *возможных* предикатов (в оригинале: “*durch alle möglichen Prädicate hindurch*”. — А. П.) остается определенной, так как из всех противостоящих друг другу ей должен соответствовать лишь один из двух» [*ibid.*]. Именно в этой связи Кантом вводится учение об идеале разума, поскольку в данном случае «*сама вещь* сравнивается здесь со *всею возможностью*, с совокупностью всех предикатов...» [*ibid.*, 224]. Однако, как справедливо замечает Шеллинг, Кант не делает из сказанного вывода о том, «что совокупность всех возможностей есть нечто существующее» [*ibid.*]. Для определения вещи достаточно только понятия совокупной возможности обо всей реальности, без того чтобы такая реальность была положена объективно в смысле кантовского понятия объективной реальности опыта. Напротив, даже гипотеза объективности такой реальности, которую мы гипотезируем до представления особой, индивидуальной сущности (собственно, идеала), была бы вымыслом и оказывалась бы недопустимой. Впрочем, такой переход не является случайным: разум не может не совершать его в силу самого содержания понятия совокупной возможности [см.: *ibid.*, 224–225]. Но, вопреки естественности такого перехода, он, по Канту, «не имеет в себе ничего объективного» [*ibid.*, 225]. И все же, как подчеркивает Шеллинг, Кант показывает, «чего можно было бы достичь в том случае, если бы у нас было право предположить существование такой сущности хотя бы “в виде гипотезы”» [*ibid.*]. Эта сущность должна была бы именоваться *изначальной сущностью* или *сущностью всех сущностей*, представляя собой прообраз (Prototypon) для всех производных сущностей, которые относились бы к нему как копии (Ectypa), «которые черпали бы материал для своей возможности из прообраза» [*ibid.*]. Шеллинг вместе с тем констатирует: «Однако множественность не могла бы возникнуть лишь посредством ограничения *самой изначальной сущности*, лишь материальное идеи могло бы мыслиться в качестве субстрата ограничения» [*ibid.*, 226]. Но у Канта, по мнению Шеллинга, нет действительного различия между Богом и совокупностью всей реальности (материей ограничения); всесовершенная сущность для нашего представления сокращается «до всецело определенной вещи, до индивидуума» [*ibid.*]. При этом «множественность вещей должна рассматриваться как совершенное *следствие* из нее (изначальной сущности. — А. П.), к каковому следствию нужно причислять весь чувственный мир, который не может принадлежать к идее высшей сущности в качестве ингредиента» [*ibid.*]. Само понятие «совокупность всех возможностей», с точки зрения Шеллинга, остается совершенно неопределенным; и вопрос заключается в том, как именно следует трактовать отношение различных действительных вещей к дифференциациям возможностей. Шеллинг полагает, что, в конечном счете, данные в историческом опыте виды сущего могут выводиться из «изначаль-

ных, уже не могущих быть случайными, но принадлежащих природе самого *сущего* различий» [ibid., 226–227]. Он считает, что первой такой возможностью является для сущего бытие субъектом: «Кто <...> не должен был бы, напротив, предположить, что именно это, т. е. бытие субъектом, и есть первое возможное для сущего?» [ibid., 227]. Исходя из этого, Шеллинг строит свою конструкцию потенциалов сущего: 1) как субъекта, 2) как объекта и 3) как тождества субъекта и объекта, которым уже должно предпосылаться актуальное бытие абсолютной индивидуальной сущности. В этом пункте Шеллинг расходится с Кантом, полагая, в отличие от него, что понятие совокупности всех возможностей уже должно предполагать *действительное* бытие абсолютного индивида: «Если, таким образом, не Ничто есть сущее, а мы никогда не сможем допустить такого, то сущее, абсолютно всеобщее, сама идея — требует Чего-то или Одного, о *котором* это можно будет сказать, которое для него есть причина бытия (*αἴτιον τοῦ εἶναι*) и в этом смысле оно есть, и которое одно только действительно, одно только противоположность всего всеобщего, т. е. отдельная сущность, — которое, конечно определяется идеей, однако не через нее, но независимо от нее является действительно *вещью*, о которой говорит, но которую так и не смог найти Кант» [ibid., 230]. Эту же мысль Шеллинг высказывает и в «Трактате». См. реконструкцию шеллинговской трактовки учения Канта об идеале разума в статье: Резвых 2003, 291 сл.

<sup>48</sup> Еще одно свидетельство того, что объектом критики в настоящем трактате Шеллинга выступает также и *гегелевская* философия, центральным понятием которой и является понятие *абсолютной идеи* или, по выражению Шеллинга, «идеи как таковой, без дальнейшего определения». Система Гегеля, в шеллинговском ее понимании, предполагает, что абсолютная идея обладает бытием как одним из своих предикатов; тем самым именно сама эта *идея трактуется здесь как субъект своего бытия*, а значит, как существующая сама по себе, причем абсолютным образом. Но, с точки зрения Шеллинга, всеобщее не может существовать само по себе, оно может существовать только как присущее чему-то абсолютно индивидуальному, которое только и может выступать причиной его бытия. Идея как универсальная возможность может существовать только относительно актуального бытия абсолютного индивида (идеала). При этом Шеллинг показательным образом *отождествляет* понятие совокупности всего возможного у Канта и понятие идеи «послекантовской философии»: и критика учения первого об идеале разума тем самым дает ему повод для критики учения об абсолютной идее, развитого в последней. Исторически он оправдывает такое отождествление тем, что, с его точки зрения, именно *учение об идеале разума у Канта является центром его метафизики и отправной точкой всей послекантовской философии*, пытающейся, прежде всего, различным образом разрешить те трудности, которые вытекают из этого кантовского учения. Так, в «Философии мифологии» Шеллинг следующим образом описывает историю послекантовской философии в ее связи с философией Канта: «...со времени попытки, предпринятой Кантом, достичь нового продвижения и дальнейшего выстраивания здания философии, никто более не смог похвастаться более всеобщим участием, кто не состоял в генетической взаимосвязи с Кантом, но каждый, кто полагал

себя способным выйти из непрерывности этого развития, тем самым одновременно изолировал себя, приобретая для своей точки зрения, самое большое, отдельных приверженцев, не оказывая при этом ни малейшего влияния на целое и всеобщее. Однако существуют многочисленные историографы, которые некоторое время назад открыли для себя новейшую философию и которые никоим образом не осознают упомянутой только что генетической взаимосвязи и, не считая тех, которые все позднейшее считают не более чем только случайным, произвольным и необоснованным выходом за границы, обозначенные Кантом, также и менее изоляционистски настроенные по меньшей мере не в состоянии указать в здании кантовского критицизма определенной точки, к которой позднейшее развитие могло бы относиться как необходимое следствие. Эта точка, по моему мнению, лежит в кантовском учении об идеале разума» [Шеллинг 2013а, 223 прим.].

<sup>49</sup> Пассаж, во многом отражающий собственную онтологическую позицию Шеллинга. В данном случае видно, как именно он применяет свое различие чисто логического и реального отношения для прояснения божественного бытия, в котором он усматривает два «полюса»: царство вечных истин как универсальную возможность (идея) и абсолютную индивидуальную сущность (идеал), актуальное бытие которой должно мыслиться как уже *предшествующее* бытию идеи. Абсолютно-индивидуальная сущность, таким образом, должна выступать *причиной бытия* универсальной возможности, которая может иметь бытие только относительно этой сущности как ее универсальный предикат (точнее, как совокупность возможных предикатов); но идеал, в свою очередь, *определяется* в своем *бытии* посредством идеи как такой совокупности. Этот смысл, как считает Шеллинг, следует вкладывать в суждение «идеал есть идея»: в нем вовсе не устанавливается полное совпадение идеи и идеала или, скажем так, растворение идеала в идее (что, с точки зрения Шеллинга, как раз происходит в гегелевской системе), но предъясняется то, что абсолютно-индивидуальная сущность *есть* в качестве чего-то, чем она как таковая не является, что выступает для нее *иным*. Бытие, таким образом, носит здесь *транзитивный характер* в указанном ранее (см. комм. 46) значении. В самоопределении посредством идеи идеал, в котором как таковом нет ничего от возможного, но только действительное, соотносится с таким *возможным*, которое *не есть он сам как таковой*, а потому *переход этих возможностей к действительности будет совершаться уже вне абсолютно индивидуальной сущности*. В этой транзитивности, по мнению Шеллинга, и лежит ключ к разгадке тайны онтологической структуры, обеспечивающей возможность творения и отношения сотворенного мира к Богу как творцу. Так, оценивая кантовское учение об идеале разума, Шеллинг говорит: «Возможности, совокупностью коих по Канту должен быть Бог, в том неопределенном виде, в каком он их оставил, могут мыслиться лишь как транзитивные, т. е. как такие, которые выходят за пределы Бога (*über Gott hinausgehen*) и которые должны или хотя бы могут стать действительными вне него. Но таким образом уже в самом первом понятии Бог полагается в отношении к миру, и именно в сущностном для него отношении. Возможно, отсюда еще не следует, что его природа с необходимостью несет с собой

осуществление этих возможностей, однако для мысли не остается ни одного момента, в котором Бог был бы свободен от мира и пребывал бы только в своей сущности» [Шеллинг 2013а, 231].

<sup>50</sup> О причинах и, в особенности, о причине бытия у Аристотеля см.: *Metaph.* I. 3–7, 983a24 sq; II. 1, 993b29–30; V. 2, 1013a 4 sq. О сущности как причине бытия см.: *Metaph.* VII. 17, 1041b28; V. 8, 1017b14–16; VIII. 2, 1043a2–4; VIII. 3, 1043b13–14.

<sup>51</sup> Между Богом как абсолютной индивидуальной сущностью и сферой вечных истин.

<sup>52</sup> Еще одно из самых сложных для перевода мест «Трактата». Шеллинг использует здесь (и далее) субстантивированные союзы — *das Was* и *das Daß*. Поскольку же на русский язык оба они могут корректно переводиться союзом «что», потребовалось искать аналоги для передачи такого различия. Затруднение усиливалось еще и тем, что автор «Трактата» иногда ставит эти субстантивации в косвенные падежи, а это препятствует передаче термина на русский язык, поскольку здесь он может использоваться только в неизменяемом виде. В некоторых же случаях эти термины выделяются в оригинальном тексте курсивом, что не дает возможности использовать курсив для акцентировки смысловых различий, если пользоваться сходными словосочетаниями для передачи терминов (например, соответственно, эти термины можно было бы перевести как «то, *что* есть» и «то, *что есть*»). Но курсив оригинального текста, безусловно, должен быть сохранен. Один из рабочих вариантов состоял в том, чтобы смысловые различия выделять посредством изменения порядка слов в сходных словосочетаниях, что изменило бы смысловую интонацию, например, соответственно, «что есть нечто» и «что нечто есть». Но это, с одной стороны, не дает ожидаемой четкости передачи различия терминов, а с другой — является очень громоздкой конструкцией, особенно там, где Шеллинг в одном предложении почти подряд несколько раз использует эти термины. В итоге, перевод *das Was* не вызывал особых колебаний: оно передается как Что; главные проблемы связаны с передачей *das Daß*. Перевод его как бытия, акта, действительности, Есть был отклонен, поскольку Шеллинг использует в тексте соответствующие им немецкие и латинские слова (хотя надо признать, что смысловая дифференциация их у Шеллинга минимальна, они у него фактически синонимичны). Тем не менее, перевод требует сохранения этих номинальных различий. Передача его как «факт» искажала бы смысл шеллинговской терминологии. Перевод же *das Daß* как Вот, также рассматривавшийся, показался неудовлетворительным, поскольку отсылает к коннотациям, отсутствующим в шеллинговском тексте — тем более связанным с рецепцией русским философским языком позднейшей философии. В итоге, для передачи *das Daß* было избрано нейтральное «наличие», но поскольку Шеллинг ниже будет говорить о господстве такового в его единстве, перевод был несколько усложнен до «*наличествование*», под которым на деле понимается не что иное, как действительное бытие, бытие в действительности, *акт*. В русском переводе «Трактата» В. М. Линейкина *das Was* передается как Что, *das Daß* — как То, Что: в последнем случае так же не совсем понятно, о чем идет речь — даже в противоположность Что. Данные немецкие термины восходят, соответственно, к аристотелевским *τί ἐστιν* и *εἰ ἐστιν* (см.: *An. Post.* II. 1, 89b24–25). Сам Шеллинг видел соответствующие аналоги этих немецких терминов в латинских *quid sit* и *quod sit*. [Schelling 1990b, 99].

<sup>53</sup> Шеллинг, вероятно, имеет в виду следующее место у Аристотеля: *An. Post.* I. 31, 87b37–39, ср. также: *Metaph.* XI. 2, 1060b20–23. В пер. А. В. Кубицкого данное место из «Метафизики» звучит следующим образом: «Вызывает затруднение и то, что всякая наука исследует общее и такое-то [качество], между тем как сущность не принадлежит к общему, а скорее есть определенное нечто, существующее отдельно, а потому если есть наука о началах, то как же следует мыслить себе, что начало есть сущность?» [Аристотель 1976, 276].

<sup>54</sup> В данном месте Шеллинг, одновременно поясняя и развивая положение о том, что абсолютно единичная сущность есть и всеобщая сущность, касается вопроса отсутствия специфического предметноориентированного воления в такой сущности. Переводчик «Трактата» на английский язык Э. А. Бич, комментируя данное место, указывает, что любой специфический акт воления, или иначе говоря желания, получившего определенность намерения что-либо сделать («a deliberate “wanting” which is directed at some specific object» [Schelling, 1990, 65 f. 6]), отличается от воли («the will» [ibid.]), как потенциального основания, предшествующего акту желания или намерения, когда некто чего-либо хочет и намерен совершить. Это характерное для Шеллинга различие, в комментируемом месте выражающее тот факт, что любой акт воления должен преследовать нечто не «самое особенное» и в этом смысле слишком всеобщее, чтобы суметь стать чем-то целиком индивидуальным и соответственно целиком всеобщим, Бич рассматривает как терминологическое различие в немецком языке Шеллинга, различая таким образом между *das Wollen* и *der Wille*, что в смысле терминологической однозначности не соответствует словарю Шеллинга. См. комм. 68. — О. Н.

<sup>55</sup> В терминологии Шеллинга нередко имеет место омонимия, связанная с употреблением им термина «сущность», «*das Wesen*». С одной стороны, философ под этим термином может понимать единичную, индивидуальную сущность, а с другой — сущность как общее. Можно предположить, что такая омонимия не является всецело случайной или вызванной небрежностью шеллинговского употребления терминов: не исключено, что она связана с фундаментальным для философа различием сущности как *основы* существования и сущности как *существующей*. Оба эти момента одной и той же сущности мыслятся им как находящиеся в сложном *диалектическом* отношении, позволяющем Шеллингу выделять в сущности как существующей нечто, что *есть* в ней, но *не* есть *она сама* [см.: Шеллинг 1989, 107]. Здесь нет возможности подробно реконструировать шеллинговское понимание этого отношения, стоит только отметить, что оно, явно или неявно, играет важную роль в его критике Гегеля и негативной философии в целом. Так или иначе, всякий раз, когда Шеллинг употребляет термин «сущность», нужно иметь в виду, какое именно значение он ему приписывает. Возможно, именно поэтому Э. А. Бич делает следующее замечание к данному месту своего перевода «Трактата»: «Из контекста ясно, что *Wesen*, так, как это слово используется здесь, не может быть интерпретировано обычным образом. *Wesen oder Selbst* Бога само по себе вообще не является “эссенцией” в смысле бытия универсального (being a universal) (*allgemeines Wesen*), как это показывает дальнейшее» [Schelling 1990, 65 f. 7].

<sup>56</sup> См.: *Metaph.* XI. 2, 1060b21–22; а также *Metaph.* I. 1, 982a20 sq.

<sup>57</sup> Здесь вводится еще одна важная оппозиция, характерная для философии позднего Шеллинга, которая позволяет прояснить ход его мысли, выраженный в данном пассаже, а кроме того, удостоверяет несомненную принадлежность в данном пункте этой философии к классическому немецкому *идеализму*. А именно: оппозиция «*слепое, непредмыслимое бытие/бытие по истине*». Согласно Шеллингу, хотя актуальное бытие абсолютно-индивидуальной сущности онтологически первично и не может быть выведено из совокупности вечных (стало быть, всеобщих) истин, причиной бытия которых она выступает, вместе с тем это бытие еще не есть *истинное* бытие абсолютного. Такое обретается только за счет познания своих необходимо присущих ему свойств, которые и представлены сферой вечных истин, транзитивно дающих возможности для действительного бытия вне Бога. По мысли Шеллинга, абсолютное реализуется, познавая свои вечные предикаты, *в качестве* которых оно *есть*, не будучи *как таковое* всеми ними. Но такое постижение возможно только через *свободное отношение* Бога к этим необходимым свойствам, что выражается, в том числе, в сообщении действительности тому, что в них есть только как возможное. Бог, таким образом, изначально устремлен к установлению «отношения к понятию», ко вступлению «в сферу разума и познания»; и необходимость такого устремления философ называет *наивысшим законом*, состоящим *в единстве бытия и мышления* — характерный *идеалистический* тезис, которому другие философы-идеалисты просто дали ложное толкование, что, видимо, произошло, с точки зрения Шеллинга, в системе Гегеля. У Шеллинга же оно мыслится не как исходное, но как обретаемое через божественную волю к постижению идеалом себя самого. Об этом см.: Шеллинг 2002, 374–398.

<sup>58</sup> В своем дневнике 1849 г. Шеллинг в похожих выражениях высказывает критику в адрес Гегеля: очевидно, что и в этих пассажах «Трактата» объектом критики является именно гегелевская систематика. Ср.: «Гегель особенно убого облачился оторванными лоскутками другой системы, так что он едва ли может скрыть свою наготу. Для того чтобы скрыть ее, [он использовал] нечто совершенно чуждое — свою логику» [Schelling 2007, 89].

<sup>59</sup> Судя по упомянутому дневнику, Шеллинг полемизирует здесь не только с Гегелем, подчинившим, как он считает, бытие мышлению, единичное общему, но и с *Адольфом Тренделенбургом* (1802–1872), в оппозиции которому Шеллинг все же хочет сохранить тезис единства бытия и мышления, только дав ему иную, чем у Гегеля, интерпретацию. Ср.: «Тренделенбург хочет отыскать: противостоящие друг другу основные понятия — высшую и последнюю противоположность. “Мышление и сущее”. Но это не противоположность, ибо мышление также есть сущее или подчинено сущему» [ibid., 91].

<sup>60</sup> Имеется в виду *Виктор Кузен* (1792–1867). Как историк философии Кузен серьезно занимался, в том числе, и метафизикой Аристотеля. Шеллинг был лично знаком с Кузеном и не без усилий последнего стал кавалером ордена Почетного легиона и членом Парижской академии наук. Кроме того, он является автором предисловия к переводу на немецкий язык одной работы Кузена, а именно, предисловия Кузена к сборнику своих произведений «Философские фрагменты» («Fragments philosophiques» (1833)), где Шеллинг высказывается, в частности, и полемически по отношению к Гегелю. Преди-

словие к переводу на немецкий язык было написано в 1834 году. Текст этого сочинения см.: Schelling 1861b, 201–224.

<sup>61</sup> Шеллинг цитирует работу Кузена «Метафизика Аристотеля» («De la métaphysique d'Aristote» (1835)). У самого Кузена фраза звучит так: «...et le général ne se réalise qu'en s'individualisant» [Cousin 1838, 110]. Интересно, что во французском переводе трактата ссылка на это место из «Метафизики Аристотеля» не дается, а имя Кузена вообще не упоминается. Зато в примечании читателю предлагается сравнить приведенный Шеллингом по-французски пассаж со следующими местами из посвященной метафизике Аристотеля двухтомной работы *Феликса Равессона* (1813–1900), который учился и у Кузена, и у Шеллинга: Ravaisson 1837, 527; Ravaisson 1846, 24. Ж.-Ф. Куртин, один из руководителей коллектива, работавшего над переводом и изданием «Введения в философию мифологии» на французском языке, разъяснил автору настоящего перевода, что в данном случае, в частности, имелась в виду фраза Равессона: «Так вот, сущность некоторой вещи — это внутреннее начало ее действия; она есть в исполнении ее собственной действительности. Реальная сущность, стало быть, есть не что иное, как индивидуальность» [Ravaisson 1846a, 527]. *Возможно*, во втором томе имелась в виду следующая фраза этого автора: «Не является ли первым принципом метафизики именно то, что сущность, находясь в акте, индивидуальна, собственна исключительно тому, для чего она есть сущность...?» [Ravaisson 1846, 24].

<sup>62</sup> *Resp.* VI, 509b8–10. В пер. А. Н. Егунова: «само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [Платон 1994, 291]. У Шеллинга этой фразе Платона дано толкование, прямо противоположное трактовке ее в русском переводе.

<sup>63</sup> *Metaph.* X, 2, 1053b16–21. Ср. пассаж в пер. А. В. Кубицкого: «Если же ничто общее не может быть сущностью, как об этом сказано в рассуждениях о сущности и о сущем, и если само сущее не может быть сущностью в смысле единого помимо множества (ибо оно общее всему), а может быть лишь тем, что сказывается о чем-то другом, то ясно, что и единое не может быть сущностью: ведь сущее и единое в большей мере, нежели что бы то ни было другое, сказываются как общее». [Аристотель 1976, 256].

<sup>64</sup> См., например: *Metaph.* VII, 1, 1028a25 sq; IX, 1, 1045b27. Ср.: *Metaph.* VII, 1, 1028a30–31 («Ясно поэтому, что благодаря сущности есть и каждое из тех действий или состояний, так что сущность есть в первичном смысле сущее, т. е. не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее» [Аристотель 1976, 234]).

<sup>65</sup> *Metaph.* XII, 6, 1071b19–20 Ср.: «Поэтому должно быть такое начало, сущность которого — деятельность» [Аристотель 1976, 307]. Здесь будет уместно привести комментарий к этому выражению английского переводчика: «Сомнительно, что фраза — *οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια* — может иметь тот вес, который Шеллинг пытается ей придать. Он часто пытается интерпретировать Аристотеля в свойственной только ему одному манере, хотя он и обосновывает это значительным изучением [текстов Аристотеля]. С нашей точки зрения, интерес этого пассажа заключается не в герменевтической точности или неточности, но в свете, который он проливает на собственную философию Шеллинга» [Schelling 1990, 66 f. 9].

<sup>66</sup> Учение Аристотеля о сущности см.: *Metaph.* V. 8, 1017b10 sq; VII. 1, 1028a10 sq. См. также комм. 19.

<sup>67</sup> О связи *οὐσία* и *τί ἐστίν* см.: *Metaph.* VII. 4, 1030a21–23. Ср.: «В самом деле, так же как бытие присуще всему, но не одинаковым образом, а одному первично, другим вторично, так и суть прямо присуща сущности, а всему остальному — лишь в некотором отношении...» [Аристотель 1976, 193]. Также (в том числе и о соотношении *οὐσία* и *τὸ τί ἦν εἶναι* у Аристотеля) см.: *Metaph.* V. 8, 1017b21 sq; VII. 1, 1028a30 sq; VII. 4, 1029b13 sq.

<sup>68</sup> Автор «Трактата» употребляет здесь оборот «etwas an sich haben», который переведен как «быть свойственным», но дословно может быть калькирован как «иметь нечто в себе», «содержать нечто в себе». Используя данную конструкцию, Шеллинг хочет подчеркнуть изначальную ненамеренность, неосознанность, непроявленность обладания Богом универсальной сущностью. [Э. А. Бич, указывая, что «Шеллинговская позиция ... состоит в том, что универсальная сущность возможностей не происходит из какого-либо специфического акта божественного “воления” (from any specific act of God’s “wanting”) (Wollen), но из его вечной покоящейся (quiescent) “воли” (Wille)» [Schelling 1990, 66 f. 9], утверждает при этом, что различие между *das Wollen* и *der Wille* в языке Шеллинга является терминологическим, и для подтверждения дает ссылки на: Schelling 1861a, 257–258; Schelling 1856, 462–463; Schelling 1857, 36, 51. См.: Шеллинг 2013a, 365 сл.; Шеллинг 2013б, 38 сл. и 48 сл. Однако Шеллинг достаточно произвольно употребляет эти слова, стремясь разъяснить свою мысль. И если из отдельных мест [Schelling 1857, 36, 51] можно сделать, хотя и учитывая имеющуюся и там неоднозначность словоупотребления, такой вывод, то в других он иначе варьирует свою мысль в языке, доходя вплоть до полной синонимии *das Wollen* и *der Wille*. Так, в 20 лекции «Введения в философию мифологии» он устанавливаемое им различие в самом *das Wollen* дублирует различием первоначальной и вторичной *der Wille* [Schelling 1856, 462–463]. В любом варианте при этом важнейшим остается понимание Шеллингом «вечной покоящейся воли» в качестве выражающей определения потенциальности и свободы, в отличии от объектной детерминации «воления», «желания» или «намерения» в качестве акта. — О. Н.]

<sup>69</sup> Здесь Шеллинг дает наиболее конкретную формулировку своей *собственной позиции* по вопросу о вечных истинах и их источнике. Царство вечных истин, совокупность всего возможного (идея) не просто относятся к абсолютному индивиду (идеалу) как его универсальный предикат к субъекту, составляющему причину его бытия: так, что царство это без него не может существовать самостоятельно, но только как присущее ему. Более точно способ соотношения вечных истин с абсолютным индивиду характеризуется тем, что они присущи ему *συμβεβηκός*, приводящим образом. Однако, как дальше показывает Шеллинг, именно в *атрибутивном* значении приводящего, согласно которому оно *необходимо принадлежит субъекту, но не входит в его определение, оно не принадлежит его сущности, «что»* (см. далее пример с треугольником). Приводящее в таком значении может, по мнению Аристотеля, быть *вечным* (в отличие от приводящего, которое могло бы быть таким или иным) — и таковы вечные истины. Они, стало быть, оказываются у Шеллинга атрибутивными свойствами Бога, транзитивно со-

держащими в себе возможности для бытия вне Бога, которые, будучи ему необходимо присущими, не составляют его самости, а значит, по отношению к нему, как говорит Шеллинг, *оставляют его сущность свободной*. Это можно было бы выразить и так, что Бог не есть мир (даже мир в возможности), но возможность мира атрибутивно присуща Богу как совокупность вечных истин.

<sup>70</sup> Рассуждая о *συμβεβηκός* и *αὐτῷ καθ' αὐτόν ὑπάρχον*, которое, тем не менее, не содержится в сущности, Шеллинг определенно основывается на следующем фрагменте из Аристотеля: *Metaph. V. 30, 1025a30–34*. По крайней мере, все приводимые им в этой связи термины содержатся там. В пер. А. В. Кубицкого пассаж звучит следующим образом: «О приводящем говорится и в другом смысле, а именно относительно того, что присуще каждой вещи самой по себе, но не содержится в ее сущности, например: треугольнику свойственно иметь [в совокупности] два прямых угла. И такого рода приводящее может быть вечным, а из указанных выше — никакое» [Аристотель 1976, 179].

<sup>71</sup> Имеется в виду *Никколо Макиавелли* (1469–1527). Шеллинг, видимо, намекает на сентенции Макиавелли из первой главы третьей книги его труда «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия» — «*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*» (1531). Ср.: «А поскольку я говорю о смешанных телах, к каковым принадлежат республики и религиозные школы, то на пользу им идут те перемены, которые возвращают их к началам <...> Всякое учение, всякая республика и всякое царство поначалу необходимо содержат в себе некое благо, с помощью которого они делают необходимые успехи и первые приобретения. Но поскольку с течением времени это благо подвергается порче, то если не вернуть его в прежние рамки, оно неизбежно погубит все тело» [Макиавелли 2004, 357].

<sup>72</sup> См.: *Resp. VII, 519b7 sq.* В пер. А. Н. Егунова: «А разве естественно и неизбежно не вытекает из сказанного раньше следующее: для управления государством не годятся как люди непросвещенные и не сведущие в истине, так и те, кому всю жизнь предоставлено заниматься самоусовершенствованием, — первые потому, что в их жизни нет единой цели, стремясь к которой они должны были бы действовать, что бы они ни совершали в частной или общественной жизни, а вторые потому, что по доброй воле они не станут действовать, полагая, что уже при жизни переселились на Острова блаженных» [Платон 1994, 300].

<sup>73</sup> *Iliad. II, 202*. В пер. Н. И. Гнедича: «да будет единый властитель» [Гомер 2008, 23]. См. также: *Metaph. XII. 10, 1076a4*.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К КОММЕНТАРИЯМ

- Albertini 1616 — *Francisci Albertini SJ Corollaria, seu Quaestiones theologicae de Trinitate, Incarnatione Verbi et Eucharistia. Tomus II. Lugduni: sumptibus Horatii Cardon, 1616.*  
 Bañes 1585 — *Dominici Bañes OP Scholastica Commentaria in Primam partem Angelici Doctoris D. Thomae. Salmanticae: apud S. Stephanum Ordinis Praedicatorum, 1585.*  
 Bayle 1705 — *Bayle P. Continuation des pensées diverses, ecrites à un Docteur de Sorbonne, à location de la Comete qui parut au mois de Decembre 1680 ou Reponse á plusieurs*

- difficultez que Monsieur \*\*\* a proposées à l'Auteur. Tome second. À Rotterdam: Chez Reinier Leers. MDCCV.
- Bayle 1706 — *Bayle P.* Réponse aux questions d'un provincial. Tome Second. À Rotterdam: Chez Reinier Leers, MDCCVI.
- Booth 2000 — *Booth E. OP.* Leibniz and Schelling. In: *Studia Leibnitiana*. Bd 32. H. 1. Wiesbaden, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.
- Calvin 1637 — *Ioannis Calvini* Institutio Christianae religionis. Genevae: apud Iacobum Stoer, 1637.
- Calvin 1552 — *Ioannis Calvini* De aeterna Dei praedestinatione. Genevae: ex officina Ioannis Crispini, 1552.
- Cousin 1838 — *Cousin V.* De la Métaphysique d'Aristote: papport sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques: suivi d'un essai de traduction du premier livre de la Métaphysique. Deuxième édition. Paris: Ladrangé, 1838.
- Descartes 1668 — *Renati Descartes* Epistolae, Partim ab Auctore Latino sermone conscriptae, partim ex Gallico translatae. In quibus omnis generis quaestiones Philosophicae tractantur, & explicantur plurimae difficultates quae in reliquis ejus operibus occurrunt. Pars secunda. Epistola CXII. Amsterdami: Apud Danielem Elzevirium, MDCLXVIII.
- Descartes 1682 — *Descartes* Epistolae, Partim ab Auctore Latino sermone conscriptae, partim ex Gallico translatae. In quibus omnis generis quaestiones Philosophicae tractantur, & explicantur plurimae difficultates quae in reliquis ejus operibus occurrunt. Pars secunda. Epistola CIV. Amsterdami: Ex Typographia Blaviana, MDC LXXXII.
- Descartes 1897 — *Descartes R.* Oeuvre. Correspondence. Vol. I: Avril 1622 — Février 1638. Paris: Léopold Cerf Imprimeur-éditeur, 1897.
- Duns Scotus 1950ss. — *Ioannis Duns Scoti OFM* Ordinatio I–IV // *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Vol. I–XIV. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 1950–2013.
- Duns Scotus 1960–2004 — *Ioannis Duns Scoti OFM* Lectura I–III // *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Vol. XVI–XXI. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 1960–2004.
- Duns Scotus 1997 — *Ioannis Duns Scoti OFM* Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI–IX / Ed. G. Etkorn, R. Andrews, G. Gál et alii // *B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica IV*. St. Bonaventure, N. Y.: The Franciscan Institute, 1997.
- Duns Scotus 1639 — *Ioannis Duns Scoti OFM* Reportata Parisiensia II A // *Ioannis Duns Scoti Opera omnia* (editio Wadding). Tomus XI, pars II. Lugduni: sumptibus Laurentii Durand, 1639.
- Franciscus de Mayronis 1520 — *Francisci de Mayronis OFM* Scriptum in I Sententiarum seu Conflatus ac Quodlibeta eiusdem. Venetiis: mandato et impensis Octaviani Scoti, 1520.
- Garsia 1910 — *Garsia M.-F.* Lexicon scholasticum philosophico-theologicum in quo termini, definitiones, distinctiones et effata seu axiomatae propositiones philosophiam ac theologiam spectantes a b. Ioanne Duns Scoto doctore subtili atque mariano O. F. M. exponuntur, declarantur opera et studio Mariano Fernández García. Ex typographia collegii S. Bonaventurae in Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1910.
- Henricus de Gandavo 1983 — *Henricus de Gandavo*. Quodlibet IX / Ed. Raymond Macken, Louvain: Leuven University Press, 1983.

- Honnefelder 1990 — *Honnefelder L.* Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus — Suárez — Wolff — Kant — Peirce). Hamburg: Meiner, 1990.
- Hoffmann 2002 — *Hoffmann T.* Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius. Münster: Aschendorff, 2002.
- Hoffmann 2009 — *Hoffmann T.* Duns Scotus on the Origin of the Possibles in the Divine Intellect // Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century / Eds. S. F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch. Leiden: Brill, 2009. P. 359–379.
- Izquierdo 1659 — *Sebastiani Izquierdo SJ* Pharus Scientiarum. Lugduni: Claude Bourgeat et Michel Liétard, 1659.
- King 2001 — *King P.* Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible // Potentialität und Possibilität / Hrsg. v. T. Buchheim, C.H. Kneepkens, K. Lorenz. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001. P. 175–199.
- Kobusch 1987 — *Kobusch T.* Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache. Leiden: Brill, 1987.
- Leibniz 1840 — *Cod. Guil. Leibnitii* Opera Philosophica Quae Extant Latina Gallica Germanica Omnia. Insturxit Johannes Eduardus Erdmann. Pars Prior. Berolini: Sumtibus G. Eighleri. MDCCCXL.
- Leibniz 1860 — *Cod. Guil. Leibnitii* Opera Philosophica Quae Extant Latina Gallica Germanica Omnia. Insturxit Johannes Eduardus Erdmann. Pars Altera. Berolini: Sumtibus G. Eighleri. MDCCCCLX.
- Malebranche 1965 — *Malebranche N.* Oeuvres complètes. Tomes 12–13, Entretiens sur la métaphysique et sur la religion... Entretiens sur la mort. Édité par André Robinet... Paris: J. Vrin, 1965.
- Maurer 1950 — *Maurer A.* Ens diminutum: a Note on Its Origin and Meaning // Mediaeval Studies 12 (1950). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies. P. 216–222.
- Mondadori 2004 — *Mondadori F.* The Independence of the Possible according to Scotus // Duns Scot à Paris, 1302–2002 / Éd. O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag. Turnhout: Brepols, 2004. P. 313–374.
- Onomasticon philosophicum 1989 — *Onomasticon philosophicum.* Latinoteutonicum et teutonicolatinum / Hrsg. von K. Aso, M. Kurosaki, T. Otabe, S. Yamauchi. Tokio: Tetsugaku-Shobo, 1989.
- Poncius 1672 — *Ioannis Poncii OFM* Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer. Lugduni: sumpt. Laur. Arnaud et Petri Borde, 1672.
- Ravaisson 1837 — *Ravaisson F.* Essai sur la métaphysique d'Aristote. Tome I. Paris: L'imprimerie royal. MDCCCXXXVII.
- Ravaisson 1846 — *Ravaisson F.* Essai sur la métaphysique d'Aristote. Tome II. Paris: Librairie de Joubert, éditeur. MDCCCXLVI.
- Raynaud 1665 — *Theophili Raynaudi SJ* Theologia naturalis // Tomus V. Lugduni: sumpt. Horatii Boissat et Georgii Remeus, 1665.

- Rutherford 1651 — *Samuelis Rhaetorfortis* Exercitationes Apologeticae pro divina gratia. Franekeræ: Impensis Johannis Dueiringh, 1651.
- Schelling 1856 — *Schelling F. W. J.* Sämmtliche Werke. Zweite Abteilung. Erster Band. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1856.
- Schelling 1857 — *Schelling F. W. J.* Sämmtliche Werke. Zweite Abteilung. Zweiter Band. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1857.
- Schelling 1861a — *Schelling F. W. J.* Sämmtliche Werke. Erste Abteilung. Achter Band. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1861.
- Schelling 1861b — *Schelling F. W. J.* Sämmtliche Werke. Erste Abteilung. Zehnter Band. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1861.
- Schelling 1989 — *Schelling F. W. J.* Einleitung in die Philosophie / Hrsg. v. W. E. Ehrhardt. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989.
- 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 1993 — *Schelling F. W. J.* Philosophie der Offenbarung 1841/42 / Hrsg. v. M. Frank. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1993.
- 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.
- Schelling 2007 — *Schelling F. W. J.* Philosophische Entwürfe und Tagebücher. 1849. Niederlage der Revolution und Ausarbeitung der reinrationalen Philosophie / Hrsg. V. M. Schaver. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.
- Schmutz 2003 — *Schmutz J.* La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite, 1540–1767. [Thèse de Doctorat. Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris; Université Libre de Bruxelles, 2003]. Tome I.
- Schmutz 1998 — *Schmutz J.* Les paradoxes métaphysiques d'Henri de Gand durant la seconde scolastique / *Medioevo* 24 (1998). Padova: Il Poligrafo. P. 89–149.
- Schmutz 2002 — *Schmutz J.* Sebastián Izquierdo: de la science divine à l'ontologie des états de choses // *Sur la science divine* / Éd. J.-C. Bardout, O. Boulnois. Paris: PUF (Epiméthée). P. 412–421.
- Schmutz 2006 — *Schmutz J.* Bartolomeo Mastri et la mouche // *Rem in seipsa cernere* / Ed. M. Forlivesi. Padova: Il Poligrafo, 2006. P. 469–520.
- Schmutz 2009 — *Schmutz J.* Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne: les *status rerum* selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo // *Quaestio*. *Annuario di storia della metafisica* 9 (2009). Turnhout: Brepols. P. 61–99.
- Suárez 1861 — *Suárez Francisco*. Disputationes Metaphysicae. T. I–II. Hildesheim, 1965. (Перинт издания: *Francisci Suárez SJ Opera omnia*. Tomi XXV–XXVI. Parisiis: apud L. Vives, 1861).
- Thomasius 1676 — *M. Jacobi Thomasii* Dilucidationes Stahlianæ, hoc est in partem priorem Regularum philosophicarum Danielis Stahlis p. m. Praellectiones. Lipsiæ: Frommannus, 1676.
- Twisse 1639 — *Gulielmi Twisse* Dissertatio de Scientia media. Arnhemii: apud Jacobum a Biesium, 1639.

- Vazquez 1620 — *Gabrielis Vazquez SJ Commentariorum, ac Disputationum in Primam partem S. Thomae, Tomus I. Lugduni: sumptibus Ioannis Phillehotte, 1620.*
- Аристотель 1976 — *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976.
- Гомер 2008 — *Гомер*. Илиада. 2-е изд. СПб., 2008.
- Декарт 1989 — *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1, М., 1989.
- Дунс Скот 2013 — *Иоанн Дунс Скот ОМБ*. Ординация I, дист. 43, единств. вопр.; фрагменты из: Ординация I, дист. 36, единств. вопр.; Ординация II, дист. 1, вопр. 2; Репортация I–A, дист. 43, вопр. 1. Перевод с латыни с научными комментариями В. Л. Иванова // Многоликая софистика: Нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени / Под ред. П. В. Соколова. М., 2013. С. 25–62. (В печати).
- Иванов 2013 — *Иванов В. Л.* «То, чему не противоборствует бытие»: Учение Дунса Скота о возможном сущем и о противоречивом «ничто» // Многоликая софистика: Нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени / Под ред. П. В. Соколова. М., 2013. С. 14–25. (В печати).
- Кальвин 1997 — *Кальвин Жан*. Наставление в христианской вере в 3 тт. / Пер. А. Бакулова. М., 1997.
- Лейбниц 1982 — *Лейбниц Г. В.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1982.
- Лейбниц 1989 — *Лейбниц Г. В.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1989.
- Макиавелли 2004 — *Макиавелли Н.* Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. Сборник. М., 2004.
- Мальбранш 1999 — *Мальбранш Н.* Разыскания истины. СПб., 1999.
- Платон 1993 — *Платон*. Соб. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1993.
- Платон 1994 — *Платон*. Соб. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994.
- Резвых 2003 — *Резвых П. В.* Поздний Шеллинг и Кант // Историко-философский ежегодник, 2002 г. М., 2003.
- Резвых 2005 — *Резвых П. В.* Ранний Шеллинг и Кант: поиски безусловного // Историко-философский ежегодник, 2004 г. М., 2005.
- Теренций 1985 — *Теренций*. Комедии. М., 1985.
- Фома Аквинский 2006 — *Святой Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64. М., 2006.
- Шеллинг 1989 — *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989.
- Шеллинг 1998 — *Шеллинг Ф. В. Й.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998.
- Шеллинг 1999 — *Шеллинг Ф. В. Й.* Система мировых эпох. Томск, 1999.
- Шеллинг 2000 — *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения. В 2 т. Т. 1. СПб., 2000.
- Шеллинг 2002 — *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения. В 2 т. Т. 2. СПб., 2002.
- Шеллинг 2013а — *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия мифологии. В 2 т. Т. 1. Введение в философию мифологии. СПб., 2013.
- Шеллинг 2013б — *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия мифологии. В 2 т. Т. 2. Монотеизм. Мифология. СПб., 2013.