

# Проблема свободы в творчестве Ф.В.Й. фон Шеллинга

## The Problem of Freedom in the Works of W.F.J. Von Schelling

**Кузнецов Д.А.**

Аспирант направления «47.06.01 Философия, этика и религиоведение»,  
Санкт-Петербургский государственный университет  
e-mail: kuznetsow@vk.com

**Kuznetsov D.A.**

Postgraduate student of direction «47.06.01 Philosophy, ethics and religious studies»,  
Saint Petersburg State University  
e-mail: kuznetsow@vk.com

### **Аннотация**

Данная статья посвящена рассмотрению трудов немецкого мыслителя Ф.В.Й. фон Шеллинга, а именно – того места, которое занимает в них исследование проблемы свободы. Актуальность данной тематики для нашего времени исходит из того факта, что понятие свободы является насущной экзистенциальной проблемой. В нашем исследовании мы постарались совершить комплексный анализ наследия Шеллинга - и опирались на источники, относящиеся к разным периодам его обширной творческой деятельности. Кроме того, нами была сделана попытка осмыслить ту перспективу, которую открывает детальное знакомство с его философией.

**Ключевые слова:** немецкая классическая философия, Шеллинг, проблема свободы.

### **Abstract**

This article is devoted to the consideration of the works of the German thinker F.W.J. von Schelling, namely, the place that the study of the problem of freedom occupies in them. The relevance of this topic for our time comes from the fact that the concept of freedom is an urgent existential problem. In our study, we tried to make a comprehensive analysis of Schelling's legacy - and relied on sources relating to different periods of his extensive creative activity. In addition, we have made an attempt to comprehend the perspective that opens up a detailed acquaintance with his philosophy.

**Keywords:** German classical philosophy, Schelling, the problem of freedom.

Люди, как известно, поступают, действуют исходя из своего представления о свободе. Это представление, на наш взгляд, часто оказывается превратным. Об этом свидетельствуют политические, экологические, демографические сложности – кризисное состояние этих областей свидетельствует о недостаточном понимании свободы в современном обществе. Многие люди очевидным образом путают свободу с произволом. Несмотря на то, что возможность самостоятельно выносить суждения является тем необходимым благом, которое признается повсеместно, остаётся вопрос: на каком ментальном фундаменте основаны эти суждения о свободе, с опорой на какую интерпретацию столь фундаментального понятия? Соответствующие основы, которыми обладает современное общество, являются негодными. Они неспособны достигнуть существа свободы. Дело в том, что, поскольку люди часто путают свободу с произволом и просто со свободой выбора, постольку свобода оказывается лишь формальной, оказывается

всего-навсего формой самостоятельного суждения. Откуда происходит в том или ином случае суждение о том, является ли какой-либо феномен индивидуальной или социальной действительности проявлением свободы или нет, как свобода раскрывается, а что является представлением о свободе как о чем-то формальном – эти вопросы часто остаются «за кадром» общекультурного и даже философского дискурса. Современная политика тоже способствует строению общества, которое существует в рамках подобного неведения. Кто-то думает, что современное глобальное (прозападное, либеральное) общество – это общество, которое содействует свободе (и в некоторых аспектах это действительно так), однако по факту оно в значительной степени этой самой свободе противодействует. Вообще, понятие свободы стало разменной монетой, расхожим демагогическим понятием, которое используется идеологическими группами (например, политическими партиями) по своему усмотрению и без достаточной рефлексии. В результате политическая сцена становится все более абсурдной, примитивной, агрессивной средой.

В связи со всем вышесказанным, по нашему глубочайшему убеждению, требуется внимательное философское осмысление проблемы свободы. Именно оно должно стать важным слоем в фундаменте как повседневных мировоззрений, так и государственных идеологий. Требуется актуализация дискурса о свободе, выдвижение этой темы в качестве предмета глубоких исследований. Немецкая классика, которая всегда на высочайшем уровне трактует масштабные проблемы, и здесь способна дать обществу необходимые ориентиры. Так, для Канта природа с ее детерминизмом – это явление, т.е. то, как мир существует для нас. Ядром нашей сущности при этом является практический разум с его категорическим императивом. Несмотря на такой детерминизм, свобода не отрицается. Просто акцент делается на том, что только разум (практический) содержит всеобщее и необходимое в себе, в том числе всеобщие и необходимые нравственные нормы, мораль. Теоретический разум при этом, как известно, стоит на службе у практического. Фихте называл всю свою систему «философией свободы», а Гегель говорил в лекциях по «Философии права» о том, что свобода и воля – синонимы, а точнее, о том, что воля – это стихия, в которой осуществляется свобода: «... Свобода есть такое же определение воли, как тяжесть – основное определение тела» [1, с. 68].

Фридрих Шеллинг, и это очевидно, наиболее тщательно среди немецких классиков подошел к рассмотрению проблемы свободы, и даже отдельно посвятил ей целое произведение «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах». Впрочем, в результате углубленного знакомства с его творчеством оказывается, что Шеллинг обращался к проблеме свободы на всем протяжении своего творческого пути. Поэтому мы склонны считать, что интерес к наследию этого великого философа не будет избыточным. Само по себе, внимательное прочтение и аккуратная интерпретация его трудов позволит лучше осознать сущность свободы, и более того, имеет потенциал стать хорошей стартовой площадкой для дальнейших исследований по этой теме.

У современных исследователей проблемы свободы в творчестве Шеллинга преобладает подход, при котором они, изучая проблему свободы в творчестве Шеллинга, делают акцент на определенных этапах творческого пути немецкого классика и редко рассматривают этот путь как нечто единое. Конечно, в истории философии закрепилось, и вовсе не безосновательно, мнение о том, что Шеллинг за свою долгую жизнь смог создать несколько весьма различных друг от друга философских систем. Впрочем, здесь необходима оговорка: различные этапы долгого пути Шеллинга не противоречат, а дополняют друг друга. Хайдеггер писал: *Man pflegt beim Namen Schelling gern darauf hinzuweisen, daß dieser Denker fortgesetzt seinen Standpunkt geändert habe, und man verzeichnet dies sogar zuweilen als einen charakterlichen Mangel. Die Wahrheit aber ist, daß selten ein Denker so leidenschaftlich seit*

*seiner frühesten Zeit um seinen einen und einzigen Standort kämpfte wie Schelling.* [2, с. 10].<sup>1</sup> Скоро мы сможем убедиться в этом, рассматривая то, с каких сторон Шеллинг подходил к проблеме свободы, сохраняя при этом к ней неослабевающий интерес.

Цель нашего исследования – реконструировать путём критической интерпретации изыскания философа-классика на тему свободы таким образом, чтобы, во-первых, проследить, как развивалось понятие свободы на протяжении его творческого пути, а во-вторых – в надлежащей степени оценить значение и потенциал его философских озарений. Мы рассчитываем понять, в каком направлении дальнейшее философское осмысление свободы имеет перспективы стать плодотворным, продолжающим историко-философскую традицию гармоничным образом, учитывающим её, и при этом обладающим ценной новизной. Нашим основным методом станет текстологический анализ. Объектом изучения станут как тексты самого Шеллинга, так и наиболее актуальная, на наш взгляд, комментаторская литература, тем или иным способом отражающая проблематику свободы в творчестве немецкого философа. Мы постараемся отметить, какие направления современных исследований являются преобладающими, выявить их характерные особенности и отметить, в случае необходимости, чего им, на наш взгляд, недостает.

## 1. Натурфилософский подход

В «Системе трансцендентального идеализма» (1800) природа у Шеллинга предстает в качестве забытой самосознанием бессознательной стороны человеческой продуктивности; человек должен познать это своё забвение. Но не только по отношению к природе Шеллинг определяет человеческую свободу, но и по отношению к Богу. Человеческая свобода, по сравнению с Абсолютной свободой, производна и конечна. Шеллинг не позволяет противоречить свободе человека и свободе Бога, поскольку он с самого начала воспринимает человеческую свободу как обусловленную природой. Творчество человека связывает его с сущностью в его свободе [5].

Петр Резвых в своей статье «Свобода и предикация в творчестве Ф.В.Й. Шеллинга 1800-1810 гг.» пишет о том, что проблема свободы достаточно рано возникает в творчестве Шеллинга (а именно, как раз в «Системе трансцендентального идеализма»), и своеобразие её трактовки заключается в том, что абсолютность дарит своему противоположному самостоятельность, тем самым сообщая ему свою собственную сущность (ведь абсолютность по определению является абсолютно свободной). Резвых характеризует шеллинговскую свободу как «последний след и словно бы отпечаток божественности, во-образованной [hineingeschauten] в падший мир» [3, с. 10]. Здесь получает толкование диалектика свободы и необходимости. Резвых артикулирует коренные позиции шеллинговской мысли насчёт этих предметов, а именно, что противоположный (единичное) должен быть свободным именно для того, чтобы утвердиться в своей абсолютности, стать релевантным самообъективированием последнего. Этот факт есть необходимость, а значит свобода словно сливается с необходимостью. Это действительно является важнейшим моментом рассуждений Шеллинга.

Немецкая исследовательница Шеллинга Розвита Дёрендаль в своей книге «Бездна свободы» (“Abgrund der Freiheit”) рассматривает размышления Шеллинга о свободе, прежде всего, в том контексте, в котором они являются критикой проекта автономии разума, начавшего формироваться в Новое время. В отличие от Канта и Фихте, Шеллинг «определяет человеческую свободу уже не в противовес природе». Природа, будучи сотворённой, представляется Шеллингу организмом, обнаруживающим единый

---

1 В связи с именем Шеллинга любят указывать, что этот мыслитель постоянно менял свою точку зрения, и это иногда подчёркивается в качестве недостатка характера. Но правда в том, что редкий мыслитель бывал с самых ранних дней настолько страстно увлечен возделыванием одного и того же интеллектуального поля. (пер. автора статьи)

структурный принцип своего существования. Она не знаменует бесконечно расширяемую границу человеческой свободы, но именно она является причиной такой свободы. Человек, как продукт природы, натывается в ней на собственную предысторию. Таким образом, для Шеллинга существует неразрывная связь между природой и человеком. Отход человека от его «откуда» приводит к отчуждению [4, с. 17].

## 2. Эстетический взгляд

В своем раннем произведении «Философия искусства» Шеллинг затрагивает тематику человеческой свободы в специфическом срезе – в сфере художественного творчества. Согласно его мнению, художник-гений (слово «художник» Шеллинг использует не в узком смысле живописца, а в широком смысле творца произведений искусства, в том числе поэтических) волен отбросить какие-либо правила, но только из числа тех, которые навязаны механическим рассудком. Автономность, независимость гения заключается в его *свободе* уклоняться от пришедшего извне законодательства, но не от своего собственного. Здесь мы впервые на страницах «Философии искусства» встречаемся с понятием «свобода».

Речь идёт о реализации Абсолютом своего собственного потенциала, которая должна осуществиться через художника и его произведение искусства, и об отрицательной свободе по отношению к академическим правилам рисования, стихосложения, лепки и т.д. Шеллинг придаёт философии искусства даже большее, в сравнении с философией природы, своей излюбленной некогда темой, значение. Он говорит об этом напрямую. Рассмотрим подробнее мотивацию такой неожиданной позиции. Согласно Шеллингу, в философии природы исследователь постигает природу как изобильный источник, закономерно извлекающий из себя с постоянным единообразием великое множество потрясающих явлений. Философия искусства, в свою очередь, проникает в такой организм, где из абсолютной свободы парадоксальным на первый взгляд, а оттого и чрезвычайно интересным образом, произрастает высшее закономерное единство. Философия искусства предоставляет возможность постичь тайны собственно человеческого духа более непосредственно, чем постигает природу натурфилософия. Обратим внимание на то, что Шеллинг говорит уже не просто об отрицательной свободе от правил: такая позиция в любом случае не была бы чем-то оригинальным, поскольку на момент чтения Шеллингом лекций по философии искусства уже давно высказывалась современными Шеллингу представителями немецкой романтики, например, братьями Шлегелями. В рассматриваемом нами в данный момент тексте Шеллинг акцентирует внимание совсем на другом. Шеллинг говорит уже об абсолютной свободе, однако не спешит вдаваться в суть этого понятия.

Как известно, в главе, посвященной конструированию идеи искусства, Шеллинг тщательнейшим образом раскрывает понятие абсолютного. Среди прочего, он утверждает, что «абсолютное само по себе ни сознательно, ни бессознательно, ни свободно, ни несвободно или необходимо» [6, с. 76]. Мотивируя эти тезисы, автор начинает с того, что абсолютное, именно в силу заключающейся в нём абсолютности единства мышления и бытия, не может быть сознательно в привычном понимании сознания как относительного тождества мышления и бытия. Однако о бессознательности абсолютного говорить тоже не приходится, поскольку оно всё-таки есть абсолютное сознание. Далее, отсутствие свободы в качестве предиката Абсолюта Шеллинг объясняет тем, что в основании свободы лежит опять-таки лишь относительная противоположность и относительное единство возможности и действительности, а в абсолютном возможность и единство совпадают не относительно, а абсолютно. Несмотря на это, о наличии несвободы, о наличии необходимости в отношении Абсолюта говорить не приходится, поскольку ничто не может определить абсолютное ни как действующая, ни как целевая причина.

Рассмотрим вместе с Шеллингом идею красоты и то, как она связана со свободой. Красота имеет место там, где особенное в полной мере соответствует общему (своему понятию). Таким образом, бесконечное созерцается в конечном *in concreto*. Реальное, будь то произведение искусства или природы, уподобляется в таком случае своему первообразу, своей идее (той самой, где общее и особенное составляют неразделимое, абсолютное тождество). Автор считает, что «истине соответствует необходимость, добру – свобода» [6, с. 95]. Красота же, являя собой единение реального и идеального, также может быть определена как созерцаемое в реальном тождество свободы и необходимости. Искусство – это абсолютный синтез свободы и необходимости, сознательного и бессознательного. Например, прекрасное стихотворение – это всегда заключенный в рамки необходимых форм и границ результат свободного деяния. Подчеркнём ещё раз, что свобода, имеющая место быть при создании произведения искусства – это отрицательная свобода от академических форм, автономная и независимая деятельность субъекта. Однако это – ещё ограниченное понимание свободы, в целом присущее уже Мартину Лютеру с его христианской свободой лишь как свободой совести от церковных законов и предписаний. Также важно учесть, что необходимость, о которой говорит Шеллинг, является тем, что выявляется философом искусства *post factum*, тем, что констатируется. Философ как бы заявляет, что конкретное рассматриваемое произведение искусства не могло получиться другим, нежели оно получилось в действительности. Судя по всему, причина подобной убежденности – идеализм Шеллинга, его вера в Абсолют и вечные истины.

Повторим: идеи по Шеллингу – это синтезы единения общего и особенного. Когда же мы рассматриваем их как реальные – они проявляются как боги. Автор считает идею богов ключевой, необходимой для искусства в процессе его исторического становления. Поэтический инстинкт приходит к ней на самом раннем этапе развития искусства. Немецкий философ подчёркивает, что, несмотря на всеобщую веру в действительную реальность богов, древние люди никогда не понимали эту действительность в точности как действительность обыденных, чувственных вещей. Скорее боги понимались как стоящие вне рамок действительности и недействительности и при этом, вполне, кстати говоря, в духе платоновской философии, считались наиболее реальными, т.е. реальными в высшем смысле.

Принципиально важный для Шеллинга аспект сущности древних богов: сочетание в каждом из них свободы и необходимости, могущества и ограниченности. Он пишет: «Тайна их прелести и их пригодности для художественного воплощения коренится, собственно, прежде всего в том, что они строго отграничены, так что, следовательно, взаимно стесняющие друг друга признаки в одном и том же божестве исключают друг друга и абсолютно разобщены, и в том, что внутри этого ограничения, однако, каждая форма включает в себя целостною божественность» [6, с. 117]. Для пояснения своей мысли, автор приглашает нас рассмотреть конкретные образы древнегреческой мифологии, которую он заранее объявляет высочайшим первообразом поэтического мира. Минерва выступает в качестве первообраза высочайшей мудрости и силы, однако ей недостаёт нежности. Юнона – первообраз могущества, но в ней нет мудрости и привлекательности. Последнюю она даже вынуждена одалживать у Венеры вместе с её поясом. Что касается самой Венеры, то недостаток мудрости приводит к началу Троянской войны, ведь она развязывает её, идя на поводу у властолюбия своего любимца. Будь у неё холодная мудрость – Венера не была бы богиней любви, вдохновляющим фантазию художников (в высшем смысле этого слова) первообразом. Таким образом, высшим принципом творческого воображения (равно как и жизни вообще!) Шеллинг объявляет проявленность абсолютного в особенном, ограниченном.

Примечательно, что исконных, хтонических богов (Урана, Гею) и их исчадий (циклопов, титанов, сторуких великанов) древнегреческая фантазия объявляет, как бы, «вне закона». Они должны быть побеждены, должны исчезнуть именно потому, что они бесформенны, их образы хаотичны. Царство Зевса ознаменовано приходом в власти оформленных богов.

Теперь их образы чётко очерчены. Примечательно, что все древнегреческие боги – блаженны, невинны, поскольку, напомним, они действуют со свободой, и всё же – в рамках наложенных на них ограничений. Свобода заключается в действии согласно собственной природе, вне подчинения какому-либо другому закону. Обусловленность необходимостью заключается в этой же причине – ведь вся их деятельность определена именно всё той же их природой.

Шеллинг полагает, что в поэтическом творчестве, как и в универсуме целом, противопоставляются природа и свобода. Нелепо было бы отдать предпочтение воздействию какой-то одной из этих сил. Мифология как творение не есть результат действия природных сил, как это бывает при демонстрации художественных способностей дрессированных животных. Равно неприемлемо рассматривать произведение искусства как результат абсолютной творческой свободы субъекта, ведь, как было показано Шеллингом, ни один мифологический образ «не случаен в своих характеристиках, но является выражением абсолютной идеи в единичном» [6, с. 118]. Шеллинг рассматривает на страницах своей книги искусство во всем многообразии его проявлений: поэзия, музыка, живопись, скульптура, архитектура. В частности, основным нравственным мотивом древнегреческих трагедий становится преобразование свободы в тождество с необходимостью. Это происходит, когда человек добровольно принимает на себя наказание за предначертанную вину, за тот поступок, который он обречен был совершить согласно слепой и абсолютной воле рока. Возвышенность трагедии заключается в этом смиренном принятии героем наказания за то, что он не имел в виду совершать, но что было так или иначе предначертано, уготовано ему судьбой. Свободные на первый взгляд действия индивида понуждаемы судьбой. Шеллинг даже называет их абсолютно свободными – постольку, поскольку «абсолютная свобода - это абсолютная необходимость» [6, с. 406].

Подведём промежуточные итоги. Специфика проявления понятия свободы на страницах «Философии искусства» заключается в следующем: она проблематизируется как парадоксальный аспект, требующий скорее интуитивного, нежели строго рационального постижения. Прежде всего это касается непосредственно творческого акта создания произведения. Шеллинг обращает внимание на то, что художник не просто творит независимо от каких-либо руководящих правил. Художник действует словно в независимом от него потоке абсолютной мощи, и таким образом фактически не является свободным в узком смысле. Парадоксальность творческой свободы как некой необходимости Шеллинг настоятельно подчеркивает тем фактом, что ни одно подлинное произведение искусства не могло быть каким-то другим даже в незначительной степени.

Что касается сюжетных проявлений творчества (в частности, поэтического, мифологического и т.д.), то здесь парадоксальность творческой свободы подкрепляется смыслом, заложенным в творении художника. Сюжетные ходы и слова персонажей знаменитых поэм подкрепляют мысли Шеллинга о том, что необходимость и свобода представляют собой что-то вроде непременно-вольного событийного слияния. Пожалуй, что на страницах «Философии искусства» немецкий классик впервые (впрочем, справедливо будет также назвать в этом контексте заключительные главы «Системы трансцендентального идеализма») подробно и детально «подступает» к такой интерпретации свободы, которая уже не способна будет уместиться в привычные рамки дуализма «свобода-необходимость». Новая шеллинговская свобода «созрела» для того, чтобы вырасти на страницах «Исследований о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметов» в парадоксальный дихотомический концепт. Парадоксальный, однако от этого ничуть не менее реальный, а главное - не стесняющийся осознавать свою реальность в пространствах, недоступных расколотому разуму кантовских антиномий. Шеллинг входит в зону крайности, чтобы вести речь о том, о чём невозможно сказать ясно и в рамках формальной логики и доступных естественно-научному разуму понятий о времени, пространстве и причинности.

### 3. Религиозная топика

В своих поздних лекциях, прочитанных в Берлине и объединенных его наследниками в единый двухтомный текст под названием «Философия откровения», Шеллинг не сомневается, что так называемая *позитивная философия* должна показать себя во всей красе в качестве «свидетельства этого абсолютного духа» [7, с. 312]. Обратим внимание, что абсолютный дух, согласно Шеллингу – это сущее как таковое, в отличие от сущего-в-себе как абсолютной субъективности и сущего-для-себя как абсолютной объективности. Более того, совершенный дух не есть даже у-себя-сущее как форма слияния субъективного и объективного, и именно потому, что это всё ещё некая форма. Скорее абсолютный дух есть такая модальность бытия, которая вообще, как таковая, не причастна ничему существенно, даже самому себе в качестве духа, и поэтому не может быть названа формой в полном смысле. Шеллинг говорит о таком свойстве абсолютного духа, которое категорически невозможно схватить разумом, о том, что только грядет, что только обязательно случится, исполнится и всё же *пока что* (не столько в темпоральном, сколько в дискурсивном, логическом смысле) есть ничто. Абсолютный дух не есть какой-либо вид бытия, он трансцендентен всякому бытию, однако в своем движении как бы замыкает на самом себе все три вышеупомянутые ипостаси сущего, представляет собой их слияние (не материальное, не конструктивное, а духовное). Быть свободным от себя самого как чего-то оформленного – вот величайшая степень свободы, именно в этом, как мы могли убедиться вместе с Шеллингом, и преуспевает так называемый абсолютный дух. Приведём характерную цитату: «Свобода – наше высшее, наше божество, к ней стремимся мы как к конечной причине всех вещей. Мы не стремимся даже к совершенному духу, если не можем в то же время достигнуть его как абсолютно свободного; или, скорее, совершенный дух для нас является только таким, который вместе с тем абсолютно свободен» [7, с. 322]. Таким образом, речь идёт об освобожденности духа ото всякой связи, от какого-либо отношения. При всём при этом, Шеллинг ставит перед собой задачу показать, как возможен уже не просто абсолютный, не нуждающийся ни в каком бытии, свободный не быть дух, а как такой дух, который свободен быть, как дух, который будет. Автор называет его «живым духом» [7, с. 327] и «Богом» [7, с. 337]. Бог, согласно Шеллингу, заключается в том, что дух становится (не по временной последовательности, а по своеобразному *протофизическому* пониманию) способным, вольным вступать или не вступать во внешнее бытие, т.е. самостоятельно и, конечно же, свободно, полагать себя вне себя. Теозис, или *обожение* духа – в его свободе решить, в его свободе волить себя вовне.

В заключение отметим, что представляется нам наиболее важным и оригинальным из раскрытого Шеллингом в «Философии откровения» именно в специфическом контексте исследования проблематики свободы. Апогеем реализации сущности абсолютной свободы в единичном, т.е. символом свободы является Иисус Христос. Причём, как только он начинает рассматриваться как единственная в подлинном смысле свободная сущность, он перестаёт быть символом, а становится горизонтом стремления для человеческой воли, человеческого мышления, человеческой души. Говоря о свободе Христа, Шеллинг не перестаёт иметь в виду свободу индивидуальной воли, свободу человека. Иисус в своей историчности предельно реален, а в своей философски постигаемой сущности – предельно трансцендентен, а главное – независим от времени и пространства. Христос как событие, как потенция быть одухотворенным и свободным – вот что Шеллинг считает исконно присущим любому человеку. Иисус Шеллинга – не просто ролевая модель личностного роста или пример обожания. Такое понимание было бы превратным. Ведь Иисус не стал Богом, он им родился. Его существование и его сущность предельно таинственны и, одновременно, предельно близки человеческой душе.

Важным фактором шеллинговской христологии является вне-историчность Иисуса Христа. Речь идёт не о том, что его явление было предсказано пророчествами. Шеллинг на страницах «Философии откровения» говорит именно о некоем внепространственном,

потенциальном бытии Христа ещё до исторического события Рождества. Экстраполируя свободу Христа на свободу любого человека, следует понимать последнюю как способность быть открытым событию своего собственного духовного рождения. Субстанция тела становится периферической, а на первый план выходит гиперсубъективная сингулярность потенциала к творчеству, обретение собственной жизни как масштабного творческого процесса. Если Бог – творец, то и люди *должны* открываться друг другу творчески.

#### 4. «Философские исследования»

Произведение Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» является, вне всяких сомнений, ключевым для раскрытия проблемы свободы в творчестве Шеллинга. По времени написания оно значительно предшествует так называемой «Философии откровения», однако та интеллектуальная мощь и непревзойденная тщательность, с которой Шеллинг разрабатывает тематику свободы, не оставляет сомнений в том, какое произведение нам следует считать вершиной шеллинговской мысли в отношении свободы. Конечно, и мы убедимся в этом по мере вчитывания в текст «Исследований», некоторые важные нюансы, намеченные в них Шеллингом, ещё требуют философского раскрытия, не получившего места непосредственно в авторском тексте. Однако тот «набор» идей, которыми Шеллинг обильно насытил «Исследования», позволяет характеризовать данный текст не только в качестве одного из значительнейших в контексте проблемы «свободы» за всю историю философской мысли, но и более узко (а с другой стороны – и более широко) – в контексте всей немецкой философии так называемого «классического» периода. Его ценность заключается в подробном рассмотрении Шеллингом предшествующих мнений насчёт свободы, а также в том, как он связывает проблематику свободы с чрезвычайно значимой теологической проблемой происхождения зла в мире. Шеллингу удалось педантично, последовательно, а главное – очень убедительно развеять ряд заблуждений насчёт своей собственной философии, а также показать недостаточность ряда подходов к вышеуказанным проблемам со стороны предшественников и современников. Именно по этой причине мы решили завершить наше исследование рассмотрением этой работы Шеллинга. Этот является своего рода венцом, вершиной творчества Шеллинга – а значит заслуживает того, чтобы «последнее слово» осталось именно за ним.

Немецкий философ Мартин Хайдеггер интерпретирует трактат Шеллинга о свободе в основательной манере. Этому посвящены целых два тома (42 и 49-й) собрания сочинений Хайдеггера. Красной нитью через 49-й том проходит своеобразный интерес – определить место исторического мышления в системе современной ему философской мысли. Автор исходит из того, что трактат Шеллинга – это «вершина немецкого идеализма» и пытается доказать это с помощью восстановления исторического контекста и подробного толкования шеллинговских мыслей. Среди прочего, критике (правда, не слишком подробной) подвергается взгляд Гегеля на трактат Шеллинга о свободе. Хайдеггер выносит свое собственное, нехарактерное для истории философии мысль о значении произведения Шеллинга на основе продумывания метафизики немецкого идеализма. Причем это действие автор осуществляет обращением как к более поздним, так и к более ранним философским традициям, тем самым создавая широкий исторический контекст для интерпретации мысли Шеллинга.

В целом, Хайдеггер уделяет много внимания проблемам, связанным с понятием времени. С нашей точки зрения, это оправданный ход, поскольку он потенциально облегчает понимание важнейшей шеллинговской тенденции, которую можно назвать *транстемпоральной* (не вневременной, не вечной, поскольку вечное, трансцендентное-в-себе инвестирует, по Шеллингу, актуально созерцаемую действительность). Временные пласты синтезируются, диалектически взаимодействуют переходят друг в друга.



Шеллинг убеждён, что существует необходимость выявить и рассмотреть высшую, важнейшую противоположность – между свободой и необходимостью. Конкретная задача исследования немецкого философа – выявить ее правильное понятие и связать его с целостным научным мировоззрением [9, с. 86]. Согласно Шеллингу, утверждение о том, что Бог допускает свободу, предоставляет человеку способность действовать, и таким образом сдерживает свое всемогущество, мало что объясняет. Ведь если бы Бог хотя бы на миг воздержался от того, чтобы проявлять свое всемогущество, то мир перестал бы существовать [9, с. 91]. Нам такое утверждение представляется несколько догматичным. Автор никак не поясняет, почему, по его мнению, мир перестал бы существовать, в случае приостановки божественного всемогущества. Скорее всего, речь идёт о том, что, в противном случае, мир лишился бы основания для своего существования.

Судя по всему, Бог немецкого классика - это не только создатель мира, но и его хранитель. Автор предлагает «ввести человека и его свободу в само божественное существо» [9, с. 92], предлагает именно в сознании свободы узреть косвенное свидетельство о том, что человек живет и пребывает в Боге. Шеллинг призывает признать свободу в качестве первостепенной предпосылки современной ему философии. Он указывает на то, что одного идеализма недостаточно для того, чтобы выявить специфику человеческой свободы. Шеллинг вообще считает, что односторонняя система, будь то реализм или идеализм, не способна решить проблему свободы.

Среди современных отечественных исследований Шеллинга выделяются труды Петра Резвых, отличающиеся своеобразием творческого подхода и глубиной. В частности, уже упомянутая нами статья «Свобода и предикация в творчестве Ф.И.В. Шеллинга 1800-1810-х гг.» является попыткой проследить, как из попыток Шеллинга дать определение Абсолютному, прояснить его понятие и решить вопрос о том, что делает возможным различие его потенциалов, возникает органичный переход к проблематике свободы. Автор опирается на ранние тексты Шеллинга, однако в целом его исследование является своеобразной проекцией, оригинальным описанием того, что делает Шеллинг в своём трактате о свободе. Первичный акцент изложения – такое понимание абсолютного Шеллингом, в котором «идеальное и реальное, субъективное и объективное соотносятся в абсолютном не как субъект и предикат, а как непосредственно тождественные содержания: утверждающее есть одновременно и утвержденное, идеальное – одновременно и реальное» [3, с. 8]. Также раскрывается идея со-вечности Бога и универсума, сущности и формы. Генеральной линией при этом остаётся вопрос: как возникает единичное? За счёт чего происходит отпадение действительного от абсолютного или, другими словами, как происходит сообщение реальности конечным вещам. Автор ставит нас перед фактом, что философия Шеллинга сильно отличается от неоплатонизма, поскольку переход от более совершенного к менее совершенному не является постепенным, а происходит как бы скачкообразно. Впрочем, заметим (и тем самым подкрепим высказанный нами тезис о том, что Резвых в своём эссе фактически в сокращенном виде проходит путь «Философских исследований о сущности человеческой свободы»), что сам Шеллинг в своём ключевом труде о свободе ясно артикулирует этот аспект – он пишет неудовлетворительности неоплатонизма для решения проблемы свободы. Впрочем, Резвых правильно замечает, что тем самым продолжается платоновская линия (разработанная, например, в диалоге «Парменид») различения единичного и общего. Резвых, проведя параллель с платонической концепцией, обращает внимание, что не в меньшей степени, мысль Шеллинга может быть прояснена с позиций трансценденталистской проблематики, а именно с позиций единства теоретической и практической способности суждения. В интеллектуальном созерцании абсолютного познание и продуцирование тождественны. Резвых замечает, что в философии Шеллинга «разделение теоретического и полагание особенного – одно и то же» [3, с. 11]. Невозможно с ним не согласиться. Впрочем, это ещё не показывает нам, как Шеллингу удаётся решить заявленную автором статьи проблему, а лишь выделяет её ещё более рельефно. Как же происходит (если действительно

происходит) «отпадение»? Ответ видится Резвых в том, что Шеллинг полагает этот акт вне-теоретическим. Практическое не должно быть обосновано, предварительно задано в какой-либо теории. Резвых подчёркивает, что в контексте изучения наследия Шеллинга нельзя упускать из виду ту сущностную связь, которая есть между интеллектуальным созерцанием и языком. Впрочем, московский философ не распространяет своё рассуждение касательно этой темы дальше предварительного наброска потенциальных исследований в этом направлении.

Итак, в начале своих «Исследований» немецкий классик заявляет о своих намерениях, познавательных тенденциях, которые он полагает в основании «Исследований». Он не намеревается останавливаться на всех без исключения трудностях, которые связаны с понятием свободы, «если исходить из односторонне-реалистической или догматической системы» [10, с. 101]. Шеллинг пишет, что «реальное же и живое понятие свободы заключается в том, что она есть способность к добру и злу» [10, с. 102]. Не вполне очевидно, о чём говорит такое определение философа. Считает ли он «реальное и живое понятие свободы» удовлетворительным понятием или тоже лишь односторонним? Скорее всего, истина находится между двух крайностей. Шеллинг чувствует необходимость, исходя из этого живого, а значит, несколько интуитивного, неразработанного понятия, продолжить дальнейшие изыскания, с тем чтобы получить нечто положительное, «преодолеть отрицательность, характеризующую его (Канта) теоретическую философию» [10, с. 102], однако, используя при этом открытие идеализма – тождество мышления и бытия, сознания и действительности. Пожалуй, можно констатировать, что в этом фрагменте Шеллинг приходит к тому понятию свободы, которое его вполне устраивает, и тем самым он выполняет первую задачу, заявленную в начале исследования. Однако это лишь голое понятие. Теперь приходит время для Шеллинга определить его место в системе в целом, проследить связи с другими элементами системы, которые рождаются естественным образом в отстраненном философском разуме, из точки трансцендентального единства апперцепции. Значит, Шеллинг, согласно его же собственным словам, должен перейти собственно к предметам, неизбежно связанным с «реальным и живым понятием свободы» и тем самым показать свободу, а не только дать её дефиницию. Такой подход кажется нам безусловно справедливым и вообще единственно верным. Действительно, некое живое, интуитивное, имманентное нашей душевности понятие свободы всегда остаётся при нас, и оно даже может быть сформулировано. Однако, чтобы получить подлинное понимание свободы во всём её объёме, чтобы получить не только голое, хотя и «живое» понятие, необходимо решить возникающие проблемы, разобраться с вытекающими из такого понятия трудностями. Тем самым понятие свободы перестанет быть просто понятием, а обретет нечто вроде живого объёма, оформленного в ряд пересекающихся, взаимосвязанных, образующих некую целокупность пониманий.

Мы видим, что на страницах шеллинговского трактата при экспозиции этой живой и положительной способности к добру и злу, отчетливым образом проявляется проблема Зла. Бог, на первый взгляд, свободен. Однако, как из Бога, априори рассматриваемого в качестве исключительно благого, проистекает способность ко злу? Получается, что попытка вывести свободу из Бога не может быть признана удачной. Если свобода – это способность, то основа этой способности должна быть независима от Бога. Таким образом, появляется соблазн вывести на арену нашей «битвы за свободу» банальный дуализм. Шеллинг напоминает о том, что его натурфилософия различала сущность в качестве существующей и сущность в качестве основы существования. Текущее исследование, уже не только лишь натурфилософское, покоится как раз на этом различии. Шеллинг пишет: «Основа существования Бога [...] есть природа в Боге, неотделимая от него, но всё-таки отличная от него сущность» [10, с. 104]. Автор проводит аналогию такому различию, сравнивая естественно-научные величины: свет и силу тяжести.

Шеллинг ведёт речь собственно о свободе человека, а именно о его свободе принять какое-либо решение. Краеугольным камнем концепции Шеллинга является утверждение о

том, что «это решение не может возникнуть во времени; оно совершается вне всякого времени и потому совпадает со всяким творением (хотя и как отличное от него деяние). Хотя человек и рождается во времени, но создан он в начале творения (в центре)» [10, с. 131]. Мы видим, что автор выводит свободу человека за пределы пространства-времени. Если мы хотим понять немецкого философа, то мы должны постичь следующую интуицию: действие происходит во времени (очевидным образом), однако то, что определяет это действие, т.е. деяние (свободное деяние) не принадлежит времени, а проходит сквозь него как вечное. Именно поэтому Шеллинг пишет о Творении как о том, что не имеет начала. Когда он высказывает вышеприведенное суждение с уточнением насчёт “центра”, он употребляет слово “творение” не в значении первоначального акта, а в значении сотворённого мира. Что же такое “начало сотворенного мира”? Видимо, слово “начало” здесь подразумевается скорее, как основа, логико-онтологический базис, не имеющим ничего общего с началом исторического временного отрезка. Пожалуй, и слово “создан” тоже должно употребляться в кавычках, поскольку в привычном употреблении это слово является формой прошедшего времени, о чём у Шеллинга речь не идёт. Мир, как и человек – “создан” в смысле “вечно создаётся в вечности”. Вечность – вот то, во что верит классик. Правда, речь лишь весьма условно может идти о вере. По крайней мере, это не догматическая вера. Скорее, это философская вера в свою собственную внерациональную, однако достоверную интуицию. Это мистический опыт разума без видений, запахов и таинственного ангельского шёпота. Важно понять, что невозможно констатировать, будто среди двух половинок кантовской антиномии – что мир имеет начало во времени и что мир не имеет начала во времени Шеллинг выбирает вторую. Ведь это самое “не имеет начала во времени” у Канта означает лишь: “был всегда”, т.е. это тот вариант мышления, который отвергает Творение. Шеллинг же, напротив, в Творение верит. Однако не как начальный пункт линейного течения исторического времени из прошлого в будущее. Так в чём же его решение? На наш взгляд, оно состоит в том, что Творение (мира, человека, поступка, произведения искусства, не важно, чего – всё это частности), по Шеллингу, есть вневременной процесс, есть ядро как каждого великого исторического события, так и каждого тривиального действия, вроде поднятия руки или решения футбольного рефери. Именно поэтому, согласно Шеллингу, человек свободен и в то же время обусловлен необходимостью. Человек обусловлен своей собственной свободой, пребывающей не во времени-пространстве, а в вечности. Автор разумно заявляет, что эта “идея может показаться непостижимой обычному мышлению” [10, с. 131]. Однако Шеллинг вновь апеллирует к всеобщему человеческому чувству, а именно к тому, что добрым или злым, т.е. в конечном счёте обречённым на то, чтобы совершить тот или иной поступок, “он был уже от века о отнюдь не стал таковым во времени” [10, с. 132]. Наш взгляд, такая апелляция не может претендовать на аподиктическую достоверность. Она на него, по большому счёту, и не претендует. Скорее это – ещё одна гениальная догадка немецкого философа, которую он поспешно проецирует исходя из своего собственного интуитивного понимания, наделяя такой способностью всех и каждого. Мы не разделяем его уверенности насчёт того, что это чувство доступно каждому. Из того, что подобное чувство бытования вечности якобы, по словам Шеллинга, доступно каждому, не следует, что каждый им в действительности обладает. Что ж, по крайней мере, у нас есть возможность на рациональном уровне “схватить” интуицию гениального немца. Более того, мы можем подтвердить эту интуицию как таковую, то есть интуитивно довериться ей, не посягая на то, чтобы закрепить её (и всего того, что из неё происходит) в качестве всеобщей рациональной истины. Впрочем, на это не претендует и сам Шеллинг, ведь он пишет: “Подобное общее суждение о совершенно неосознанной по своему происхождению и даже непреодолимой склонности ко злу как об акте свободы указывает на деяние и, следовательно, на жизнь до этой жизни; не надо только мыслить её предшествующей во времени, ибо умопостигаемое вообще вне времени” [10, с. 132]. Рассмотрим теперь, в чём заключается отличие хода мысли Шеллинга от той половинки вышеупомянутой нами кантовской антиномии, в которой разум мыслит мир как

имеющий начало во времени. На первый взгляд тут всё просто: кантовский чистый разум на этом останавливается, он не может идти дальше, он не может помыслить нечто, находящееся “до времени”. Язык не позволяет! Зато Шеллинг позволяет себе использовать язык нетривиальным образом, вернее сказать – наделять привычные слова нетривиальным смыслом. К сожалению, при этом редко в достаточной степени поясняет все свои странные словоупотребления, в какой-то степени пускает дело на самотёк. В данном случае Шеллинг считает это “до времени” *умопостижимым*. Тонкость всё-таки проглядывает сквозь невозмутимость автора “Исследований” по поводу неясности собственных формулировок. Шеллинг не говорит о “до времени”, он говорит скорее о “вне времени”, причём это самое “вне времени” упорно считает творением, вечным творением. Шеллинговская вечность всегда-уже-тут. Тем самым автор спасает-таки свободу, однако делает это, в отличие от Канта, осознанно выходя за позиции чистого разума и доверяясь экзистенциальной интуиции. Важно понимать (и мы постарались показать это в нашем исследовании), что эта интуиция возникает у Шеллинга не на пустом месте, это не чистое визионерство на манер Э. Сведенборга и не поэтическое визионерство в стиле Я. Бёме. Свои позиции Шеллинг усиливает, утверждает с помощью как идеалистических, так и натурфилософских понятий.

Впрочем, Дёрендаль обращает внимание на определённое сходство мыслей Шеллинга с теософскими размышлениям Бёме и Отингера. [4, с. 154-158]. Для Отингера важны силы Бога, которые действуют в мире, а материя также пронизана духом. Не через божественные предикаты произносится Невидимая сущность Бога, но это видно из его творений: созданные видимые вещи становятся знаками, указывающими на невидимое и божественное. Это учение о творении могущественного слова Божьего, который предполагает тесную связь Торы или Библии и творческой ( *kreatürlichem* ) связи. Отличительной чертой этого представления является уже введенный в современную эпоху топос из „чтения в книге природы“. Как и Отингер, Шеллинг отвергает влияние механистического образа мира и ассоциируемого с этим метафорическим полем машинного и вместо этого полагается на “органическое” мышление. Абсолютные метафоры оказываются устойчивыми к определенным терминологическим претензиям и их концептуальному разрешению. Если, с другой стороны, не считаться с неоднозначностью метафорической речи, а понимать ее как текст, обладающий собственной эффективностью и продуктивным потенциалом, то метафоры могут осветить субструктуру мышления и обнажить “основание” систематизирующей кристаллизации философских истин. Шеллинг явно опирается на современное понимание природы как на расшифровываемый энигматический текст: значение не должно быть закреплено против её (природы) воли, но в первую очередь речь идёт о том, чтобы раскрыть лингвистическое измерение природы, понять её язык.

## 5. Краткие итоги и дальнейшие перспективы

Шеллинг, несмотря на свое протестантское воспитание, не желает мириться с гипотетическим отсутствием свободы. Он чаёт божественного откровения, однако не желает переставать быть философом, опирающимся на трезвый, проводящий различия и высматривающий сущности вещей интеллект. Он не складывает своего интеллектуального оружия перед лицом кантовских антиномий и приступает к решению проблемы свободы основательно и с бескомпромиссной уверенностью в собственных силах. Решая проблему свободы, он подступает к чему-то принципиально неизведанному и неизученному прежде – к новой концепции времени. Язык не послушен ему. Современная Шеллингу физика уже не помогает метафорами, как в те времена, когда он занимался непосредственно натурфилософией. Все же Шеллинг приближается к решению загадки свободы, когда рассматривает её как некий *транстемпоральный акт* – не идеальную, в платоновском смысле, сущность, не относящуюся к трансцендентному миру эйдосов. Речь идёт о снятии подавляющего значения временной последовательности при рассмотрении тех феноменов

действительности, которые имеют своим источником человеческую субъективность с её притязанием на свободное волеизъявление.

Шеллинг приходит к внелогическому постижению свободы. Не стоит путать его с нелогичным и обвинять Шеллинга в мистицизме визионерского толка даже тогда, когда он говорит об “откровении”. Дело не в том, что трансцендентное, что-то из прошлого или из будущего вторгается в реальность в форме откровения. Скорее, в самой непосредственной реальности никакая субъективность не мыслима без определенных темпоральных горизонтов, которыми она располагает. Когда мы рассматриваем свободу в моменте, или еще более детально – в актуальной длительности того, что свершается в настоящем, то дискурс проблематизируется горизонтом прошлого, которое детерминирует (или, по крайней мере, всегда притязает на это) настоящий момент и будущим, которое, в принципе, тоже способно детерминировать настоящее телеологически, придавая действию в настоящем ореол долженствования, необходимости к исполнению ради чего-то в будущем. Осознаются ли эти горизонты или нет – другой вопрос, во многом психологический. Вполне вероятно, что ближайшая задача философии должна заключаться именно в том, чтобы показать, как субъективность может осознать свою причастность, свою затаенную и неизбывную позицию по отношению к времени, к вечности и к своей *доле*. Историческое время, время природы пересекается у Шеллинга с индивидуальным временем субъективности, в котором любое событие совершается в “сейчас”, независимо от того, какой темпоральный горизонт является преобладающим. Это *сейчас памяти, сейчас чаяний (ожиданий)* и самое неуловимое, мгновенное *сейчас принятия решения*. Их диалектика составляет оригинальность шеллингианского подхода, точку в котором ставить пока ещё рано. Свобода по Шеллингу – это в полном смысле абсолютная, философская свобода. Если его концепт не привычен обиходному пониманию, это не значит, что он не обладает огромным экзистенциальным значением. Необходимо развить начатое Шеллингом понимание свободы, связать его с другими факторами человеческого существования. Точкой отсчёта принципиальных постижений разума может стать трансцендентный горизонт обитания свободы. Недаром Шеллинг занят скорее не свободой как явленностью воли, а сущностью свободы, то есть вечной сутью любого конкретного проявления свободы. Постичь свободу на трансцендентном уровне значит дать себе шанс обрести её на уровне имманентно - экзистенциальном. Философия свободы Шеллинга манит постижением сущности аутентичности. Эталон свободы вряд ли возможен, однако тому, кто извлечёт уроки из последовательного постижения учений Шеллинга, откроется понимание того, как свобода может реально функционировать на психоментальном уровне, вне привычных шаблонов языка, характеризующим её тем или иным образом.

Мы могли увидеть, какие подходы к исследованию проблемы свободы в творчестве Шеллинга преобладают в современной философии. Многие исследователи пытаются проследить связи между тематикой свободы у Шеллинга и проблематикой предшествующих или современных немецкому философу авторов. Проводятся параллели, выдвигаются догадки разной степени обоснованности о возможных вдохновителях Шеллинга, об истоках его философии [10], [11]. Кто-то, как например Хайдеггер, признает Шеллинга своим собственным предтечей и вдохновителем, и в контексте разъяснения мыслей Шеллинга пытается сделать более понятной свою собственную, оригинальную философию. Московский исследователь Резвых остаётся в рамках рассмотрения философии Шеллинга по существу, однако делает это в неочевидной манере, а именно обращается к логике, философии языка. Эта тенденция в целом соответствует современной философской моде. Нам представляется очевидным, что в целом весьма ограниченное, критически недостаточное число работ посвящено прояснению проблематики свободы в творчестве Шеллинга в связи с концепцией времени. Постигание глубочайших интуиций Шеллинга требует рассматривать человеческую свободу не просто как вневременной (о чём мы уже говорили выше), но в то же время и как предельно реальный, экзистенциальный фактор. В связи с такой парадоксальной ситуацией особенно важным представляется нам

направить дальнейшие творческие усилия на прояснение той *диалектике времён*, только в контексте которой и становится доступным подлинное понимание шеллингианской свободы. Обращает на себя внимание тот факт, что исследователи свободы в творчестве Шеллинга реагируют главным образом на его программно-тематическое сочинение “Исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах”. В результате наших изысканий, мы готовы сделать вывод, что разработка собственного концепта свободы является для Шеллинга одной из наиболее важных и определяющих на протяжении *всего* его долгого творческого пути. Первые “ростки” видны уже в “Системе трансцендентального идеализма”, “Философии искусства”, а углубленное рассмотрение она получает в таких поздних текстах, как так называемая “Философия откровения”. Необходимо исследовать большой пласт сочинений Шеллинга, чтобы добиться максимально полного, а значит – потенциально плодотворного – постижения его гениальных интуиций касательно человеческой свободы. В частности, пока ещё мало изученный массив текстов Шеллинга под названием “Мировые эпохи” предоставляет собой материал, который, безусловно, пригоден для выстраивания важного нарратива, суть которого заключалась бы в усмотрении противоречивых взаимосвязей, которые дают о себе знать в истории – связей между исторической логикой, которая в определенной степени детерминирует собой индивидуальные, творческие решения, и тем проблеском человеческой свободы, который даёт о себе знать в этих узловых событиях индивидуальных интенций. Через эту диалектику можно подступиться к решению противоречий между традиционализмом и индивидуально-экзистенциалистским подходом в философской антропологии. Так, проблематика свободы, исходящая из шеллингианского дискурса, является уместной в рассуждениях на такие историко-этические, антропологические темы, как: проблематика коллективной или индивидуальной вины, конфликт должностования (прежде всего, перед социумом, перед государством) и чувства личной ответственности – как перед обществом, так и, что наиболее важно, так как зачастую укрывается от рефлексии – перед самими собой, перед собственной духовностью. Со стороны субъективности значимый вклад в постановку проблем и их решение должны внести феноменологические исследования, а именно исследования тех данностей сознания, которые возникают как результат сущностного усмотрения смыслов трансцендентных идей (таких как Бог, Вечность, Творение, Абсолют и т.д.). Таким образом, идеальные представления и интуитивные усмотрения приобретают характер трансцендентальных, т.е. априорно обуславливающих, по отношению к опыту теоретического постижения феноменов присутствия, к числу которых в принципе можно отнести любую область человеческого действия.

В заключение нам бы хотелось отметить, что разносторонний и перманентно оперирующий в своих теоретико-познавательных размышлениях пограничными понятиями (Бог, Бездна, Абсолют, Творение и т.д.) подход Шеллинга к проблеме свободы самоценен, т.е. обладает актуальной значимостью в том числе за пределами её оценки с точки зрения наглядной доступности нам в текстах немецкого автора конкретных, зафиксированных в понятиях ответов насчёт того, что является свободой, а что нет, и вообще, доступна ли она человеку. Шеллингианские исследования проблемы свободы, во всём своём тематическом разнообразии, позволяют ясно рассмотреть существенные особенности затаенной интеллектуальной реальности, в принципе, имманентной сознанию, и соответственно имеющей потенциал к ясному раскрытию через нарратив, без того, чтобы окончательно и бесповоротно зафиксировать её в понятиях. Шеллинговские тексты являются приглашением к непосредственно следующему из толкующего прочтения опыту обращения с трансцендентным, т.е. с тем, что неизбежно присутствует в мышлении в качестве горизонта, и в то же время ускользает от постижения в понятиях и терминах. Если мы воздержимся от затребования результатов, верифицируемых на определенный, заранее заданный манер, мы получим продуктивный опыт трансверсальной попытки умозрения. Сам Шеллинг, как мы могли убедиться, в своих притязаниях на познание Абсолютного

наталкивался на барьер, связанный с неподатливостью языка. Его тексты должны служить нам не столько философским уроком, склоняющим к скептицизму и позитивизму, сколько одним из инструментов познания актуального мира, естественной реальности – если использовать сами “неудачные” (с точки зрения научного естествознания и связанной с ним парадигмально кантианской философией) попытки заглянуть за пределы постижимого как особенный нарративный опыт, - и не оставлять их в заброшенности в истории философии в качестве некоего памятника героическим, и всё же безнадежным усилиям, а инвестировать смыслы, полученные на границе с невыразимым, для оперативного контакта с наглядными и неизбывными феноменами внутренней жизни, жизни-с-другими и жизни-вокруг (или *Eigenwelt*, *Mitwelt*, *Umwelt* в терминологии Хайдеггера). Безусловно, тексты Шеллинга – это нарратив высокой философской культуры. Помимо их самодовлеющей метафизической насыщенности (не находящей, однако в своих собственных пределах определенного завершения в духе предшествующих великих философских систем), важен сам опыт обращения с пограничными идеями. В эпоху постмодерна, в которую мы живём, классика, в принципе, не нуждается в апологии, если только не требовать от неё невозможного (даже если она сама в своё время пыталась это невозможное дать, т.е. притязала на построение фундаментальной системы доступа к истине). Классическая немецкая философия и, в частности, Шеллинг, способна уже в наше время создать силовое поле плодотворной интеллектуальной напряженности, результатом чего должно стать проникновение философского подхода, в том числе анонимного, в различные сферы познания. Цель исследований Шеллинга не может состоять в том, чтобы поднять его на ещё более высокий пьедестал, чем тот, который ему уже отведен в истории мысли. Подобная актуализация творчества немецкого философа должна быть средством, а не целью. Средством, вдохновляющим на создание оригинальной, интегральной философской области, где бы соприкасались парадигмы морали, психологии, религии, а также феноменологические исследования сознания. Речь должна идти о том, чтобы суметь насытить современный интеллектуальный ландшафт философскими смыслами, аккумулярованным в результате прочтений философской классики в целом, и в значительной степени, Шеллинга, а также в результате аналогичного, собственного сущностного усмотрения смыслов пограничных предметов, идей сознания, даже если они не находят себе очевидных предметных коррелятов в естественной реальности. Следовать этому мыслителю аутентично - значит проявить рассудительный энтузиазм в деле строгого вычерчивания того контура, который должен очертить сформированный исторически определенным образом мировой интеллектуальный «континент». Значимость этого контура не в том, что он фиксирует границы актуального интеллектуального ландшафта, а в том, что он по самой своей сути является границей уже-выраженного с невыразимым, недоступным. Он является экзистенциальным, то есть относящимся к “бытию-в-мире за пределами мира” (по Бинсвангеру), бытию парадоксальному – а значит подлинно философскому. Опыт конституирования этого контура – это опыт действия ума *во фронтированной зоне*, “ничьей земле”, на мерцающей смыслами границе - опыт сбалансированного, опирающегося на общепонятный, но дерзающий “схватить” трансцендентное язык, и таким образом (разумеется, при использовании рефлексии и ясном выражении происходящих из этого процесса переживаний и идей) – опыт радикального, спонтанного, неожиданного – философского осмысления самих себя в моменте слияния временных горизонтов. Подобный опыт, подробно отрефлексированный, делает возможным спонтанную реализацию внутри сознания глубочайших смыслов, способные обеспечить доступ к феноменам ближайшей, присутствующей в нашем *hic et nunc* реальности - доступ не фиксированно-перманентный, а ситуативный, и всё же в своей кардинальной новизне и “очищенности” от методологических и понятийных установок, имеющий духовно-интеллектуальную связь с великой философской традицией, а значит всегда надёжный, несмотря на то, что каждое такое событие философского усмотрения вряд ли будет похоже на другие, исходящие из того же “фронттира”, той же пограничной зоны опыта. В конечном

счёте, конфигурация каждой индивидуальной экзистенции, или то, что принято называть человеческой субъективностью, заведомо нуждается в потенцировании смыслами, сущностными усмотрениями со стороны трансверсального горизонта в своей, особенной мере и в своем собственном, аутентичном только для конкретного индивида, нюансированном качестве. Этим и предстоит заняться современной философии, если она хочет быть эффективной.

## Литература

1. Гегель, Г.В.Ф. Философия права, М.: Мысль, 1990, 524 с.
2. Heidegger, M. Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit, Heidegger-Gesamtausgabe Bd.42, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1988, 298 S.
3. Резвых, П.В. Свобода и предикация в творчестве Ф.В.Й. Шеллинга 1800-1810 гг. [Электронный документ]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/svoboda-i-predikatsiya-v-tvorchestve-f-y-v-shelliga-1800-1810-h-gg>, дата обращения 03.05. 2019.
4. Döhrendahl, R. Abgrund der Freiheit, Würzburg: Ergon Verlag, 2011, 272 S.
5. Шеллинг, Ф.В.Й. Сочинения в двух томах, т.1, М.: Мысль, 1987, 637 с.
6. Шеллинг, Ф.В.Й. Философия искусства, М.: Мысль, 1966, 496 с.
7. Шеллинг, Ф.В.Й. Философия откровения, т.1, СПб.: Наука, 2000, 699 с.
8. Шеллинг, Ф.В.Й. Философия откровения, т.2, СПб.: Наука, 2002, 480 с.
9. Heidegger, M. Die Metaphysic des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), Heidegger-Gesamtausgabe Bd.49, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1991, S. 1-164.
10. Шеллинг, Ф.В.Й. Сочинения в двух томах, т.2, М.: Мысль, 1989, 636 с.
11. Baumgartner, H.M., Jacobs, W.G. Schellingsweg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, München: Friedrich Frommann Verlag, 1992, 341 S.
12. Богданов В.В. Понятие свободы и историчность в философии Ф. Шеллинга. [Электронный документ]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/ponyatie-svobody-i-istorichnost-v-filosofii-f-shelliga>, дата обращения 03.05. 2019.