

светителям – Ж.О. Ламетри, Э.Б. Кондильяку, К.А. Гельвецию и др.<sup>43</sup> – связана не только с восстановлением адекватного образа прошлого, но и с проблемами современной философии сознания. Многие известные аналитики сознания до сих пор не освободились от предрассудков относительно предмета и методов своей науки. Дж. Сёрл, Т. Нагель и другие авторы уделяют, к примеру, громадное внимание проблеме “сознание–тело” (mind–body), забывая, что бесперспективность ее решения была доказана еще в философии нового времени. Действительно же решаемые вопросы отодвигаются или вообще до сих пор не поставлены в современных контекстах. То, что ситуация изменится, не вызывает сомнений. Но историческая осведомленность может значительно ускорить этот процесс.

## ПОЗДНИЙ ШЕЛЛИНГ И КАНТ

*П.В. Резвых*

*“Понятие творения есть подлинная цель положительной философии”* – эти слова Шеллинга не перестают оставаться загадкой. Сама идея положительной философии по сей день настолько не прояснена, что связь ее с основными принципами метафизики, которую Шеллинг разрабатывал в течение последних 40 лет своей жизни, остается предметом сугубо формальной характеристики. Однако распределение шеллинговских размышлений по главам и разделам мало что проясняет в стратегии его мысли. Мы попытаемся разобраться, почему вообще вопрос о творении вновь становится для Шеллинга центральным вопросом философии и насколько состоятельна такая постановка вопроса сообразно тем представлениям о философии, которые мы имеем сегодня.

Начать придется с самого начала, а именно с предложенного Шеллингом понимания сущности знания.

### 1. ЭМФАТИЧЕСКОЕ И НЕЭМФАТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ

Во “Введении в философию”, прочитанном в Мюнхене в 1830 г., Шеллинг разъясняет понятие знания следующим образом:

Выражение “знание” употребляется вообще в широком и в узком смысле, в первом оно охватывает собою то знание, которое вообще можно приобрести посредством одного только размышления, без дальнейших вспомога-

<sup>43</sup> В действительности, предложивших весьма ограниченный набор идей, связанный с зависимостью психики от биологических функций организма (которую, собственно, никто и не оспаривал), и несколько упрощенные варианты сведения душевных способностей к ощущению.

тельных средств, или же то, противоположность которого невозможна. От этого знания, получаемого только посредством мышления или в мышлении, знание в узком смысле слова отличается тем, что оно определяется не посредством голого мышления, но посредством акта, деяния; то есть тем, что оно может присутствовать только там, где нечто может быть и не быть; отчего его и называют эмфатическим знанием, или знанием *emphasi*. Так, связка “есть” в каждом выражении может быть сказана с эмфазисом или без такового. Например, в утверждении “часовой механизм есть машина” – в котором субъект и предикат связаны только посредством мышления, связка “есть” полагается без нажима, без эмфазиса; – чтобы утверждение стало эмфатическим, субъект должен быть таким, который может как быть, так и не быть. А есть В, хотя могло бы и не быть В.

Знание в этом смысле всегда включает в себя возможность противоположности, и поэтому оно есть определенное знание, ибо определенность есть лишь там, где есть уверенность. Надо бы еще объяснить значение слова “эмфатическое”. Это выражение имеет физический смысл и означает “просвечивающееся”; таким образом, утверждение “А есть В” потому называется эмфатическим, что оно в нем просвечивает возможность того, чтобы А не было В (Einl. S. 17–18).

Итак, существует два рода знания: один не предполагает возможности противоположного, другой, напротив, эту возможность в себя включает. Как известно, пафос лекционных курсов позднего Шеллинга заключается в том, что логическое и математическое знание по самой своей природе не может претендовать на роль знания эмфатического, в то время как философия именно к нему должна стремиться. Эмфатическое знание – главная цель положительной философии. Преимущество эмфатического знания – то, что оно отсылает к действительному, понятому как реализация одной из возможностей, в то время как неэмфатическое знание остается только в рамках различия между возможным и невозможным, а действительное остается для него недоступным.

Какова структура подобного эмфатического знания? Чтобы иметь знание о том, что нечто таково, каково оно есть, хотя могло бы быть и другим, необходимо сравнить наличное с совокупностью возможного и обнаружить в этой совокупности то, что противоположно наличному. Значит, прежде чем получить эмфатическое знание об отличии действительного от возможного, мы сначала должны иметь знание о возможном, чтобы *сравнить* с ним действительное. Таким образом, эмфатическое знание состоит в *сравнении действительного с возможным*.

В другой связи то же самое знание Шеллинг называет, как это ни парадоксально, знанием истинного факта. В различных текстах 1827–1832 гг. встречается один и тот же весьма замечательный пассаж:

Истинный факт всегда есть нечто внутреннее. Факт выигранной битвы, например, не есть отдельные атаки, пушечные выстрелы и проч., или что там еще может быть чисто внешне воспринято. Истинный, подлинный факт за-

ключается в духе полководца. Грубый, чисто внешний факт книги состоит в том, что здесь слова и буквы стоят подле друг друга; однако что в этой книге есть истинный факт, — это знает лишь тот, кто понимает ее.

Почему факт выигранной битвы заключен в духе полководца? Потому что только полководец понимает, что могло бы произойти и иначе. Возможности эти очень многообразны. Скажем, можно было вообще не давать сражение на этом театре, заключить перемирие. Или сдать в плен. Или начать артподготовку позже — и проиграть. Таким образом, он знает противоположности всех наличных компонентов действительно совершившегося и знает, что в возможности они были равнозначны последним. Почему факт книги знает только тот, кто ее понимает? Потому что он знает, что буквы и слова не как попало расставлены, что они могли бы оказаться и иначе расположенными, но это была бы тогда совсем другая книга, или вообще не книга, а, скажем, орнамент, какой бывает на обоях. То есть нечто *произошло*, фактически случилось — это значит, из неопределенности многих возможностей стало именно этим, а не другим.

Таким образом, эмфатическое знание, знание истинного факта, положительное знание получается путем сравнения действительного со всей совокупностью возможностей. Самодостаточным оно, следовательно, быть не может, но требует знания возможности как своей необходимой предпосылки. Вместе с тем непосредственно из знания возможности его получить нельзя, поскольку оно требует не просто отличия одного возможного от другого возможного, но отличия реализованной возможности от нереализованной возможности.

Однако и это еще не все. Эмфатическое знание, как мы сказали, включает в себя возможность противоположности. Но дело в том, что не до конца определено, что является противоположным данному действительному. Это может быть или другое действительное, с противоположными *свойствами* (скажем, противоположностью круглого было бы некруглое), или просто *отсутствие* того вида свойства, которое налично в действительности (скажем, отсутствие протяженной формы вообще). Познание противоположности, таким образом, имеет два аспекта: содержательный и экзистенциальный. С этой точки зрения совокупность всех возможностей, с которой мы сравниваем данное действительное, включает себя не только все возможности *наличия других* (противоположных данным) *предметов и свойств*, но и все возможности непосредственного *отсутствия данных предметов и свойств*. Простой пример. Я являюсь отцом ребенка. Что образует возможность противоположности данному обстоятельству? В общем смысле — то, что я не являюсь отцом ребенка. Но это, собственно, не одна, а целый спектр возможностей. Я мог бы остаться девственным. Мог быть более прагматичным и убедить жену повременить с ребенком. Мог оказаться неспо-

собным к зачатию. Мать могла не доносить ребенка и выкинуть. Я мог родиться девочкой (и быть матерью, а не отцом). А мог вообще не родиться. Все это в равной мере – альтернативы наличному положению дел. Знать, что я действительно являюсь отцом, знать это эмфатически, как истинный факт – значит иметь в виду все эти альтернативы.

Само собою разумеется, что это знание альтернативных возможностей имеет свою структуру и свою иерархию. Ближайшая альтернатива – та, которая упраздняет только одно данное свойство и оставляет незатронутыми все другие. Чем более общую альтернативу я рассматриваю, тем больше других свойств оказываются вовлеченными в сравнение наличного с возможным. Ведь ни одно наличное свойство не изолировано от других – какие-то его обуславливают, какие-то образуют по отношению к нему род (скажем, нельзя быть круглым, не будучи протяженным, значит быть непротяженным – это тоже альтернатива круглоте, хотя и более общая, чем, скажем, многоугольность). Ясно, например, что если бы я оказался неспособен к зачатию, то не мог бы стать отцом, но это не помешало бы мне быть мужем. Но если бы я родился девочкой, я не только отцом, но и мужем не мог бы быть. А если бы вообще не родился, то вовсе не мог бы обладать свойствами, присущими человеческому существу, в числе которых среди многих, конечно, и отцовство. Таким образом, совокупность альтернативных возможностей имеет свою внутреннюю логику, которая от наличия или отсутствия данного действительного совершенно не зависит. Девушка в любом случае отцом быть не может.

Однако возникает естественный вопрос: насколько полным должно быть мое знание этих альтернатив? Достаточно ли мне одной-единственной альтернативы, или для осуществления эмфатического знания мне необходимо овладеть всей совокупностью таких альтернатив? Чтобы ответить на этот вопрос, придется разобраться, каково отношение субъекта и предиката в эмфатическом утверждении, каков смысл эмфатической предикации.

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.

В курсе “Философия мифологии” Шеллинг более подробно разъясняет понятие эмфатического знания следующим образом:

Истинный смысл выражения “**быть** нечто” именно таков. Именно когда бытие высказывается *cum emphasi*, то выражение “**быть** нечто” = быть **субъектом** для этого нечто. Слово “есть”, связка во всяком предложении, например в предложении “А есть В”, если она вообще значима, эмфатическая, то есть является связкой действительного суждения, то “А есть В” означает то же самое, что: А есть субъект для В, то есть оно не есть В само

и по своей природе (в этом случае предложение было бы пустой тавтологией), но: А есть могущее также и не быть В (SW, 12, S. 53).

Казалось бы, речь идет только о замене одного предиката другим, смене В на дополнительное ему и выводимое из него не-В. Однако ниже Шеллинг приводит очень примечательный пример:

Точно так же, если о какой-нибудь геометрической фигуре, начерченной на доске или телесно изображенной, я говорю: “это – окружность”, или “это – эллипс”, то это суждение. Субъект этого утверждения – то, что я вижу, материя, посредством которой изображена фигура. Если же я высказываю суждение, что это **есть** окружность, или что это **есть** эллипс, то тем самым я выражаю, что как раз вот это, то, что я вижу и что теперь **есть** окружность, могло бы быть совсем другой геометрической фигурой или вовсе не быть никакой; лишь поскольку я предполагаю это, я высказываю нечто с определенностью или *cum emphasi*: это **есть** окружность или это **есть** эллипс (Ibid. S. 54).

Чрезвычайно примечательно, что Шеллинг совершенно спокойно переходит от “быть совсем другой геометрической фигурой” к “вовсе не быть никакой”. В данном случае оба варианта, как альтернативы к В, равноправны.

Еще более явно выступает своеобразная функция связки в эмфатическом суждении в разъяснении, которое Шеллинг дает в лекциях по философии откровения:

Таков смысл связки “есть” во всяком нетавтологическом утверждении. Когда я говорю “А есть В”, то это означает: “А есть субъект В”. Здесь мыслимы два случая. Именно 1) А само для себя есть нечто и без В, ведь если бы оно само было В, утверждение было бы тавтологическим. Оно могло бы быть чем-то иным, нежели В, и поскольку оно способно быть не-В, постольку, я могу сказать *cum emphasi*: оно **есть** В. Ведь удивительно *cum emphasi* то, что само собою разумеется – это выставлять себя на посмешище. А могло бы быть чем-то иным, нежели В и поэтому делает возможным эмфазис. Например, растение делается доступным нашим чувствам благодаря тому, что оно есть материя. Когда я говорю: “То, что я вижу, есть роза”, то субъект высказанного – материя. Эта материя есть нечто и без растения; она безразлична в отношении формы и сама по себе способна также и не быть этим растением; она есть *ἄλειρον* и сама по себе могла бы быть другим растением или вовсе никаким растением не быть. Только поэтому я могу сказать *cum emphasi*: это **есть** растение. Итак, в высказывании “А есть В” – А могло бы быть чем-то иным, нежели В. Однако 2) тем самым, поскольку оно могло быть чем-то иным, эта другая способность быть делается по отношению к В голой потенцией (возможностью). В лишь постольку В, поскольку оно имеет в себе возможность быть также и не-В, так что она низведена к голой потенции. ...Без предпосылки потенции, противоположной предикату, всякое высказывание было бы тавтологией. (UPhO S. 52–53).

Итак, всякое эмфатическое знание – это знание в контексте альтернативных возможностей. То, что является предметом такого знания, изначально выступает как *материя*, как совокупность неопре-

деленно многих возможностей, из которых актом знания только определен узкий набор утверждается и фиксируется как реализованный. Таким образом, в эмфатическом высказывании связка “есть” отсылает от фиксированного предиката к субъекту и интерпретирует этот субъект как материю определения. Обратим внимание: знание о том, что А могло бы и не быть В, вовсе не предполагает определенного знания о том, чем именно оно могло бы быть. Конкретные альтернативы могут мыслиться, но могут и не мыслиться. Это значит, что для эмфатического знания существенно не то, какие именно возможности содержатся в материи определения, а только то, что эти возможности заведомо шире, чем те свойства, которые мы фиксируем как наличные. Это означает, что методически для ориентации на эмфатическое знание достаточно только утверждения о возможности *отсутствия* наличного положения дел. Собственно, сообщает ли нам утверждение “А могло бы и не быть В” что-то конкретное? Формально оно говорит нам, что альтернативная возможность для А – быть не-В. Однако существует бесконечно много способов быть не-В! Это значит, что эмфатическое знание осуществляется в контексте бесконечного числа возможных альтернатив, которые целиком обозреть, несомненно, невозможно. Фиксируемый предикат рассматривается в этом случае как *ограничение* неопределенного спектра возможностей, предполагаемого в субъекте. \*

## 2. ПОНЯТИЕ

### “СОВОКУПНОСТЬ ВСЕГО ВОЗМОЖНОГО”

#### В УЧЕНИИ КАНТА

#### О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ ИДЕАЛЕ

Такое понимание познания как сравнения действительного со всей совокупностью возможностей находит неожиданные параллели в учении, которое не столь часто обсуждается в связи с проектом положительной философии, однако при ближайшем рассмотрении оказывается его важной предпосылкой. Я имею в виду учение Канта о трансцендентальном идеале. Напомню исходные положения этого учения.

Согласно Канту, вещь отличается от понятия тем, что она подчинена принципу полного определения, согласно которому “из всех возможных предикатов вещей, поскольку они сопоставляются со своими противоположностями, ей должен быть присущ один” (В 600). Таким образом, согласно этому принципу, всякая вещь рассматривается “в отношении ко всей сфере возможного как совокупности всех предикатов вещей вообще”, так что “всякая вещь представляется так, как она выводит свою собственную возможность из своего участия во всей сфере возможного” (Ibid.). В примечании Кант разъясняет: “Это основоположение относит всякую вещь к об-

щему корреляту, а именно ко всей сфере возможного...” (Ibid.). Таким образом, необходимой предпосылкой полного определения всякой вещи является предпосылка “материи для всякой возможности, которая должна а priori содержать данные для частной возможности каждой вещи” (В 601). Посредством утверждения “Все существующее полностью определено, – говорит Кант, – не только предикаты логически сопоставляются друг с другом, но и сама вещь трансцендентально сопоставляется с совокупностью всех возможных предикатов. Оно означает, что для полного познания вещи необходимо познать все возможное и посредством него определять вещь утвердительно или отрицательно” (Ibid). Предпосылаемая всякому определению вещи совокупная возможность, согласно Канту, “содержит в себе как бы весь запас материала, откуда могут быть взяты все возможные предикаты вещей” (В 603).

Разумеется, не может не броситься в глаза сходство кантовского и шеллинговского анализа ситуации приписывания предиката. Оба указывают на отличие познания действительной вещи от логического определения понятия (не трудно заметить, что то, что Кант называет логическим сравнением предикатов друг с другом, соответствует тому, что Шеллинг называет неэмфатическим знанием). Оба предпосылают познанию, определению вещи сравнение ее с совокупностью возможного. Оба указывают, что совокупность возможного выступает здесь в качестве *материи* определения.

Однако обратим внимание, насколько проблематично кантовское понимание совокупности всего возможного, с которой вещь сравнивается.

Кант описывает ее как универсальный комплект всех возможных предикатов, каждый из которых может утверждаться или отрицаться. Совокупность всего возможного – это все мыслимые предикаты плюс два оператора – “да” и “нет”. Образно это представление можно проиллюстрировать следующей метафорой. Предположим, что любой кандидат на звание вещи должен заполнить анкету из бесконечного числа вопросов, на которые можно отвечать только “да” или “нет”.

Поскольку в анкете систематически должны быть перебраны все возможные предикаты, то в ней есть иерархия вопросов, так что какие-то определенные ответы имплицитно подразумевают другие ответы (например, утвердительный ответ на вопрос “Есть ли у А родные дети?” автоматически имплицитно подразумевает отрицательный ответ на вопрос “Девственен ли А?”). Для полного определения вещи надо последовательно ответить на все вопросы, ни одного не пропуская. Все вопросы и все ответы, взятые вместе, – это “совокупность всего возможного”.

Из этой длинной анкеты можно выбирать какие-то группы вопросов, и совокупности ответов на эти вопросы будут давать нам отдельные понятия. То, что под требованиями, сформулированные эти-

ми понятиями, подпадает, опознается как вещи, составляющие их предмет. Однако вещь в ее полной определенности описывается совокупностью утвердительных или отрицательных ответов на все вопросы анкеты. То, что любая вещь полностью определена, означает, что нет такого вопроса, на который нельзя было бы дать *определенный* ответ в отношении данной вещи. Вещь всегда дана с большим числом предикатов, нежели мы в состоянии фиксировать, и мы об этом знаем.

Теперь представим себе структуру этой анкеты. Составленная систематически, она должна ранжировать предикаты по степени общности (прообраз этой структуры – так называемое “дерево Порфирия”). Смысл ее замечательно разъясняет Шеллинг в своем комментарии к соответствующей главе Кантовой “Критики”:

Всякая вещь или телесна, или бестелесна, если телесна – либо органическое тело, либо неорганическое, если неорганическое – твердое или жидкое, если твердое – регулярного или нерегулярного строения, если регулярного строения – то в основе его должно лежать одно из пяти правильных тел, например пирамида или куб; однако всегда то, что ему приписывается, исключает всякое другое (SW 11. S. 284).

На первый взгляд законно предположить, что вся анкета может быть помыслена как деление одного самого общего понятия. Таким образом, оказывается, что “совокупность всего возможного” в нерасчленном виде содержится в этом самом первом понятии, самом общем понятии, в идее. Из нее путем ограничения можно получить все предикаты. Собственно говоря “всеполнота возможности” и есть это первопонятие.

Однако, строго говоря, такое первопонятие будет иметь совершенно особый статус. Именно на этом и строится кантовская концепция трансцендентального идеала. Предполагаемое первопонятие является предпосылкой возможности дальнейшего развертывания анкеты, поэтому само не предполагает альтернативы “да” и “нет”. К примеру, анкета для получения загранпаспорта не содержит вопроса “Принадлежите ли Вы к человеческим существам?”, так как отрицательный ответ на этот вопрос делает все дальнейшие ответы бессмысленными. Все отрицательные ответы на вопросы анкеты – различные способы определения и ограничения первоначального утверждения, которое в анкете не тематизируется и тематизировано быть не может. Оттого-то Кант и говорит, что идея не только вмещает в себя все возможные предикаты, но также содержит

трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие и потому называется реальностью (вещностью), так как только на основании этого утверждения и насколько оно простирается, предметы суть нечто (вещи), тогда как противоположное ему отрицание означает только отсутствие, и там, где мыслится только это отрицание, представляется устранение всякой вещи (В 602–603).

Таким образом, оказывается, что совокупность всех возможностей мыслится не только как реестр возможных предикатов, но и как неопределенное “нечто”.

Таким образом, все отрицательные понятия производны, и реальности содержат в себе данные и, так сказать, материю, или трансцендентальное содержание, для возможности и полного определения всех вещей (В 603).

Согласно Канту, трансцендентальное утверждение – это представление, которое заранее молча гарантирует нам, что вообще “что-то есть” как условие возможности обсуждения вопроса о том, “что именно” есть и “каково” оно. Если этого условия нет, то нет субъекта предикации, и тогда все дальнейшее предприятие с делением понятия совокупной возможности лишается всякого смысла (как, например, заполнение анкеты для получения загранпаспорта, если мы имеем дело с собакой или черепахой). Понятие совокупной возможности содержит заведомо больше чем только перечень всех отдельных возможностей. Оно содержит также отсылку к тому, что перечисленные возможности суть возможности определения для чего-то, что существует.

Однако это еще не все. Первопонятие, в которое упирается пирамида возможных предикатов, должно не только содержать все предикаты, но также задавать принципы получения каждого конкретного предиката посредством его ограничения. Попросту говоря, смысл этого первопонятия непременно должен включать в себя собственно отличие “да” от “нет”, *безотносительное к содержанию различию предикатов* и ему предшествующее. Однако из рядоположенности предикатов это отличие никак получить нельзя. Более того, это отличие является условием того, что возможные предикаты соподчинены друг другу и иерархически упорядочены. Это различие никак не может быть логическим: чтобы понимать, чем отличается приписывание предиката от отрицания предиката, мне недостаточно априорного знания о возможных предикатах.

Таким образом, при детальном анализе оказывается, что в понятии о всеполноте возможного содержится на деле два разных понятия, которые почему-то прочно соединены друг с другом. С одной стороны, это содержательная возможность каких-то конкретных предикатов и наборов предикатов, а с другой – вообще возможность иметь предикаты или не иметь их. С одной стороны, возможность быть одним или другим или третьим и т.д. (полное деление, построенное как цепь последовательных дихотомий, собственно, и даст нам реестр всех возможных предикатов), а с другой – возможность *быть чем-то или не быть чем-то*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Как верно указывает Вольфрам Хогребе, различие между этими двумя смыслами всеполноты возможности функционально соответствует различию между логической константой и логической переменной. См.: *Hogrebe W. Prädikation und Genesis: Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings “Die Weltalter”*. Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1989. S. 64.

Различение этих двух смыслов выражения “совокупность всего возможного” приводит Канта к выводу, что первоначальное представление о всех определенных предикатах как результатах деления, т.е. *ограничения* первопонятия, которое сам Кант называет “неограниченным”, очень проблематично. “Общее понятие реальности, – пишет он, – вообще не может быть а priori подразделено нами, так как без опыта мы не знаем определенных видов реальности, которые содержались бы в родовом его понятии” (В 605). Поэтому совершенно неясно, как из представления о возможности вообще можно получить представления о каких-то конкретных, определенных возможностях. С одной стороны, оно должно эти возможности содержать, но, с другой стороны, оно из них не составляется. Именно это имеет в виду Кант, когда говорит, что совокупность всей реальности – это “не только понятие, которому **подчинены** все предикаты, если иметь в виду их трансцендентальное содержание, но и понятие, которое содержит их **в себе**” (В 605). Однако в этом случае мы имеем дело не с совокупностью всех предикатов, а с единым *субъектом* всех этих предикатов. Этот субъект – “неопределенное существующее нечто” в самом общем смысле.

Стратегия кантовского учения о трансцендентальном идеале заключается в попытке доказать, что при переходе от первого ко второму мы переходим от совершенно пустого общего понятия к представлению о единичной сущности, индивидууме, обладающем всеполнотой реальности. При этом, как неоднократно растолковывает Кант, о существовании такого индивидуума мы никакого знания не получаем и даже на *гипотезу* о подобном существовании никакого права не имеем. Таким образом, получаемое отсюда представление о Боге как индивидуальной сущности, содержащей всю полноту реальности, – не более чем образец для полного определения всякой вещи, которого мы, разумеется, получить не можем, хотя постоянно стремимся.

Для этой цели, – пишет Кант, – т.е. для того, чтобы представить себе только необходимое полное определение вещей, разум, конечно, допускает как предпосылку не существование сущности, соответствующей идеалу, а только ее идею, дабы вывести из безусловной полноты общего определения обусловленную, т.е. полноту ограниченного. Следовательно, идеал есть для разума прообраз (Prototypus) всех вещей, которые как несовершенные копии (естура) заимствуют из него материал для своей возможности и, более или менее приближаясь к нему, все же всегда бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним. Таким образом, вся возможность вещей (синтеза многообразного по их содержанию) рассматривается как производная, и только возможность того, что заключает в себе всю реальность, рассматривается как первоначальная (В 606).

Однако, учитывая уже выявленную двусмысленность “совокупной возможности”, в изложении Канта остается абсолютно непонятным, *каким образом* вещи “заимствуют материал для своей воз-

возможности” из всеполноты реальности. Соотношение между двумя возможностями – просто возможностью быть чем-то и совокупностью всех возможностей быть тем или иным – остается совершенно загадочным. Парадоксальным образом, прийти ко второму смыслу возможности от первого непосредственно никак нельзя. К этому побуждает нас *опыт*, который содержит многообразие вещей. Не будь в опыте такого многообразия, мы никогда не смогли бы получить его из абстрактной всеполноты реальности. Оказывается, что между трансцендентальным идеалом, т.е. представлением о единичной сущности, содержащей всеполноту реальности, и идеей, т.е. систематически упорядоченным многообразием всех возможных предикатов, стоят реальные вещи, миновать которые невозможно. Таким образом, всеполнота реальности изначально стоит в отношении к действительно существующим вещам как именно *их* возможность, а не как абстрактная возможность вообще<sup>2</sup>. Помыслить совокупную возможность как агрегат всех возможных предикатов можно только в том случае, если в нашем распоряжении уже есть какие-то действительно наличные предикаты наличных же вещей. Эти возможные предикаты – не результат *ограничения* какого-то первопонятия, которое на деле оказывается совершенно пустым и бессодержательным, а потому не может быть подвергнуто делению. Возможные предикаты – *альтернативы наличному положению дел*. Таким образом, отношение действительно существующих вещей к всеполноте реальности *еще до разворачивания иерархии возможных предикатов* имеет совершенно другой, принципиально несодержательный, логически неопикуемый аспект.

Кант пробует определить это отношение не как отношение ограничения, а как отношение *полного следствия к основанию*:

Скорее высшая реальность составляет **основание** возможности всех вещей как, а не их **совокупность**, и многообразие вещей зиждется на ограничении не самой первосущности, а полноты ее следствий, к числу которых должна относиться также вся наша чувственность вместе со всей реальностью в явлении, так как она не может входить в идею высшей сущности как составная часть (В 607).

Но обратим внимание на невероятный парадокс, который содержится в заключительной части этого высказывания. К полноте следствий из первосущности должна принадлежать и вся реальность явления. Но быть составной частью первосущности она не может. Значит ли это, что то, что вещи принадлежат к миру чувственных

---

<sup>2</sup> Примечательно, что аналогичную трудность Шеллинг усматривает и в учении Спинозы о субстанции и модусах. Во “Введении в философию” он пишет о Спинозе: “...он не может показать ни то, каким образом в высшей общей субстанции объединяются протяжение и мышление, ни то, как сама она приходит к модификациям (Спиноза вовсе не стал бы вести речь о модификациях, если бы в опыте не были представлены отдельные вещи)...” (Einl. S. 29).

созерцаний и те свойства, которые они имеют как принадлежащие к созерцанию, не является их возможным свойством, содержащимся в реестре всех возможностей?

Кроме того, возникает и другой вопрос: как понимать это следование? Как логическое следование его интерпретировать нельзя, поскольку из пустого понятия ничего определенного с помощью логических операций получить невозможно. Тогда каким образом мы вообще усматриваем связь между первосущностью, мыслимой как полнота реальности, и содержательным богатством этой реальности, мыслимым как система всех возможных предикатов?<sup>3</sup> Как первосущность может служить основанием полного определения единичной вещи, если из нее никаким образом невозможно получить составные части этого определения, т.е. отличные друг от друга возможные предикаты?<sup>4</sup>

Именно эти вопросы, как мне кажется, послужили побудительным импульсом, вызвавшим к жизни шеллинговскую концепцию положительной философии.

### 3. ШЕЛЛИНГОВСКАЯ КРИТИКА КОНЦЕПЦИИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛА

Какое отношение все изложенные выше рассуждения имеют к Шеллингу и его концепции эмфатического знания? Для уяснения этой связи попытаемся сначала разобраться в предложенной Шеллингом критике кантовского учения.

В аргументации Канта скрывается ловушка, зорко подмеченная Шеллингом в его анализе кантовской главы о трансцендентальном идеале в “Философском введении в философию мифологии”. Шеллинг пишет:

Именно здесь, если Кант вообще имел дело с действительным бытием, а не только с голым представлением, было бы уместным замечание, что подобная совокупность всей возможности не есть могущее **быть** для себя; будучи, по собственному выражению Канта, только материей, только **материалом** всякой особенной возможности, она принадлежит к разряду того, что, согласно Аристотелю, никогда не есть для себя, но всегда сказывается об ином. Если бы она могла **быть**, то должно было бы быть нечто, о чем она

<sup>3</sup> Шеллинг подчеркивает, что Кант сознает трудность этой проблемы, но не предлагает никакого внятного решения. “Впрочем для Канта, – пишет он, – между совокупностью всей реальности (материей ограничения) и Богом нет никакого действительного различия, первая просто сжалась в нашем представлении до полностью определенной вещи, до индивидуума. Однако и Кант, похоже, находит механическое объяснение через органичение, наподобие ограничения бесконечного пространства геометрическими фигурами, недостаточным...” (SW 11. S. 287).

<sup>4</sup> Во “Введении в философию” Шеллинг говорит: “Какая связь имеется между создателем вещей и *ens realissimum*, как его обычно определяли? ...понятие бесконечности не дает никакого средства для того, чтобы от него прийти к конечному...” (Einl., S. 22).

сказывается, и это нечто не могло бы в свою очередь быть только возможностью, оно по природе своей должно было бы быть действительностью, и, следовательно, могло бы быть только единичной сущностью (SW, 11, S.284–285).

Таким образом, сама логика понятия “совокупность всего возможного” не позволяет отождествить возможность с первой сущностью. Будучи только материей всякой определенной, особенной возможности, совокупность всех возможных предикатов не имеет самостоятельного статуса: как возможность определенных предикатов, она зависит от соединения этих предикатов в определенной вещи, а как возможность предизируемости, она зависит от субъекта предикации. И то и другое могут быть только единичными.

Смысл этого рассуждения ближе уясняется из речи “Об источнике вечных истин”, где Шеллинг его развивает и разъясняет:

Об учении Канта о трансцендентальном идеале я могу высказаться кратко, так как прежде уже сделал его предметом подробного исследования, которое, с намерением позже на него сослаться, имел честь огласить в этом зале. Итак, Кант указывает, что к рассудочному определению вещей принадлежит идея совокупности **возможности** или совокупности всех предикатов. Именно ее имеет в виду послекантовская философия, говоря об идее, без дальнейших определений; однако сама эта идея не существует, она, как говорится, всего лишь идея; не существует вообще ничего всеобщего, а только единичное, и **всеобщая сущность** существует только в том случае, если она есть **абсолютная единичная сущность**. Не идея для идеала, а идеал для идеи – причина ее бытия, отчего и говорят, что благодаря идеалу идея **становится действительной**. Таким образом, в предложении “Идеал есть идея” словечко “есть” не имеет значение только логической связки. “Бог есть идея” не означает “он сам – всего только идея”, но: “Он есть для идеи (идеи в том высшем смысле, в котором она есть все по своей возможности) причина ее бытия, причина того, что она Есть, αἰτία τοῦ εἶναι, говоря словами Аристотеля (SW 11, S. 585–586).

Попробуем распутать логику этого замысловатого критического пассажа. Кант настаивает, что логически первичным в осмыслении условий познания свойств вещи является представление о совокупности всех возможных предикатов, и лишь знание о принципах упорядоченности предикатов приводит к тому, что все предикаты сжимаются в нашем представлении до единичной сущности, содержащей всю полноту реальности. Шеллинг же пытается показать, что как только мы достигли того уровня отвлеченности, который позволяет нам помыслить совокупность всего возможного, мы уже не можем соотносить возможное с определенным действительным как совокупность альтернатив этому действительному, но оказываемся перед необходимостью предпослать этим возможностям неопределенное существование. Общее для всех возможных предикатов – это именно *предизируемость*, поэтому то единичное, что делает их предикатами, не получается из них, а предпосылается им.

Сформировав представление о совокупности всего возможного, мы уже не можем оперировать составными частями этой совокупности, потому что сам смысл возможности изменился: если применительно к определенным предикатам это была возможность для субъекта иметь такие-то и такие-то предикаты, то применительно к совокупности всех возможностей она превратилась в возможность для предикатов сказываться или не сказываться о субъекте.

В “Философском введении в философию мифологии” Шеллинг формулирует тот же аргумент исходя из самого смысла понятия совокупности всех возможностей:

Просто “совокупность всех возможностей” – все еще слишком далекое понятие, чтобы, отправляясь от него, можно было достичь чего-то определенного. Следующим шагом было бы принять за корреляты этих возможностей действительно существующие вещи и в качестве их возможности взять различные способы быть, которые они собой выражают; ведь иной способ быть имеет неорганическое, иной органическое, а в пределах последнего, в свою очередь, иной – растение, иной – животное. Но кто же не чувствует, что эти способы быть никак не могут быть первоначальными? Скорее следует признать, что эти данные посредством опыта способы, пусть всегда через посредствующие звенья, можно вывести в конечном счете из их первоначальных различий, уже не случайных, но принадлежащих к самой природе **сущего**. Ибо такие различия непосредственно доступны простому наблюдению. Кто мог бы, например, сказать, что только чистый **субъект бытия не** есть сущее, и не был бы скорее вынужден признать, что именно это для сущего и есть первое возможное – а именно, быть субъектом (SW 11, S. 288).

Конечно, можно было бы сказать, что субъектом возможных предикатов просто остается вещь, та самая вещь, чья полная определенность и является исходным пунктом в рассуждении Канта. Однако тогда аргументация “Критики” становится циклической и теряет всякий смысл. Чтобы отклонить такое предположение, надо указать, чем отличается полная определенность *ens realissimus* от полной определенности являющейся вещи. Однако у Канта, как указывает Шеллинг, для этого нет средств. Содержательное богатство всех возможностей (“совокупность всех предикатов”) мыслится как заключенное между двумя полюсами – чистой наличностью существующей вещи и трансцендентальным утверждением, порождающим представление о первосущности. Остается непонятным только одно: отличается ли чем-нибудь существование вещи от существования, приписываемого трансцендентальному идеалу? Именно эту двусмысленность Шеллинг считает главным недостатком всей кантовской системы в целом. Например, в “Системе мировых эпох” в разделе, посвященном Канту, Шеллинг говорит:

...Кант признает два вида сверхчувственного, а. вещь в себе и b. сверхчувственное, действующее на сам опыт. Однако он все же должен признать либо что Бог то же самое, что вещи в себе, либо что он от них от-

личен, или скорее, что вещь в себе либо тоже самое, что сверхчувственное, воздействующее на опыт, либо отлично от него. Кант же в состоянии сказать только “Не знаю”, – и в этом он совершенно последователен (Peetz, S. 43–44)<sup>5</sup>.

Итак, согласно Шеллингу, ответ на вопрос, каким образом из совокупности всех возможностей получают конкретные, определенные возможные предикаты, невозможен только в том случае, если возможность рассматривается как первичная инстанция.

Однако путь ведет не от всеобщего к единичному, как, похоже, теперь повсеместно считается...Едва ли можно сказать, откуда у всеобщего возьмется средства и мощь реализоваться. Следует скорее сказать, что индивидуальное, и прежде всего то, что таково в высшем смысле этого слова, что индивидуальное реализуется, т.е. делается интеллигибельным, вступает в сферу разума и познания, благодаря тому, что генерализуется, то есть благодаря тому, что оно делает все охватывающую сущность собой, облекается ею (SW 11, S. 588).

Таким образом, совокупности иерархически упорядоченных возможностей предшествует неопределенное существование, без которого эти возможности ни структурированы, ни реализованы быть не могут. Само понятие совокупности всего возможного отсылает к этому существованию и побуждает нас рассматривать ее отношение к этому существованию не как логическое, а как реальное.

Именно это имеет в виду Шеллинг, когда употребляет применительно к конкретным многообразным возможностям прилагательное “транзитивные”:

Возможности, совокупность которых, согласно Канту, должна быть Богом, как бы неопределенны они ни были, можно разуметь только как транзитивные, т.е. как такие, которые исходят из Бога, то есть должны или по крайней мере могут стать действительностями вне его” (SW 11, 293)<sup>6</sup>.

Но транзитивная возможность – не первичная, она непременно соотносится с нетранзитивной возможностью. Именно описание этого отношения и является, согласно Шеллингу, важнейшей задачей положительной философии. Понятие творения возникает как результат ее решения.

---

<sup>5</sup> Тот же упрек Канту повторен в мюнхенском курсе “К истории новой философии”.

<sup>6</sup> Понятие “транзитивной” возможности в отличие от “имманентной” играет важную роль в поздней онтологии Шеллинга. Глубокие и тонкие соображения на эту тему содержатся в исследовании Томаса Буххайма, см.: *Buchheim T. Eins von Allem. Hamburg: Meiner, 1992.* В контексте критики кантовской теории трансцендентального идеала проясняются не только истоки этой терминологии, но и ее принципиальное значение для обоснования осмысленности вопроса о творении.

#### 4. ИДЕЯ ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ КАК КРИТИЧЕСКОЕ РАЗМЕЖЕВАНИЕ С КАНТОМ

Теперь вернемся к идее эмфатического знания. Как мы помним, Шеллинг указывает, что приписывание предиката только тогда имеет статус действительного знания, когда предполагается возможность противоположности, т.е. когда предикат мыслится как выделенный из совокупности возможных альтернатив. На первый взгляд это воспроизведение кантовского тезиса об ограничении совокупности всех возможностей. Однако Шеллинг стремится учесть как раз то, что Кант в своей аргументации упускает из виду. Согласно Канту, отправляясь от любой вещи, можно получить представление о совокупности всех возможностей, поскольку вещь априори полностью определена и, стало быть, находится в определенном отношении (утвердительном или отрицательном) к каждому из возможных предикатов в отдельности. Шеллинг же подчеркивает, напротив, что для эмфатического приписывания определенного предиката совсем не обязательно иметь полное и структурированное знание о содержании всех альтернатив, достаточно только знать, что они *есть*. Эмфатическое утверждение “А есть В” содержит указание на то, что А может и не быть В, но это всего лишь означает, что *есть* какое-то не-В, делающее А *материей* определения.

И тут мы подходим к ключевому пункту шеллинговского построения. Эмфатическое знание предполагает сравнение данного действительного положения дел “А есть В” с возможными альтернативами. Но эти альтернативы могут быть осмыслены двумя способами – как те, в которых данное положение дел наличествует с противоположными характеристиками (тогда мы определенно знаем, что представляют собой эти альтернативы – для этого достаточно провести соответствующие логические операции с В), и как те, в которых данное положение дел просто отсутствует (тогда мы всего лишь знаем, что такие альтернативы *есть*, еще не имея полного представления о том, *что* они такое). Из этих двух способов сравнения данного действительного с возможными альтернативами уясняется коренное онтологическое различие, которое Шеллинг кладет в основу всей концепции положительной философии:

Во всяком действительном можно познать или высказать о нем двоякое: *quid sit* и *quod sit* = что есть сущее и что сущее *есть*. Первое образует то, что я имею о нем понятие, второе, что я знаю его существование, т.е. что я его *познаю*. Вполне может быть понятие без познания, но невозможно, наоборот, познание без понятия. Познание есть опознание (того, что уже содержится в понятии) (Paulus, S. 99).

Попытаемся проинтерпретировать критические соображения Шеллинга по поводу трансцендентального идеала в терминах этого различия. Если речь идет о вещи, то знание того, *что* такое та

или иная определенная вещь, вполне может предшествовать знанию о том, *есть ли* такая вещь, и быть от этого последнего совершенно независимым. Скажем, вполне можно мыслить свойства треугольника, описываемые теоремой Пифагора, при этом совершенно не заботясь о том, соответствуют ли понятиям гипотенузы и катета какие-то реальные предметы. Собственно, именно это и означает кантовский тезис о полной определенности всякой единичной вещи: все свойства любой вещи предусмотрены в каталоге возможных свойств и могут быть оттуда извлечены как средства для ее определения. Однако когда мы заменяем связь конкретных свойств на совокупность всех возможных свойств, то оказывается, что *что-то* должно уже *существовать*, чтобы разговор о возможных свойствах был осмысленным. Здесь, таким образом, все наоборот: знание того, что нечто *есть*, предшествует знанию того, *что* оно есть, и обуславливает его.

Парадокс же в том, что предпосланное возможным свойствам неопределенно существующее никакими другими характеристиками, кроме просто существования, не обладает, потому что как только появляются какие-то другие характеристики, то на месте неопределенно существующего уже оказывается обусловленная им совокупность всего возможного.

Имея в виду изложенные соображения, всю шеллинговскую конструкцию позитивной философии в ее отношении к негативной, чисто рациональной философии, можно проинтерпретировать как последовательное критическое размежевание с учением Канта о трансцендентальном идеале. В грубом очерке логика этого размежевания выглядит примерно так. Непосредственное содержание разума, согласно Шеллингу, есть “бесконечная способность быть”, “бесконечная потенция бытия”. В определении функции этого непосредственного содержания Шеллинг почти буквально следует Канту:

Поскольку бесконечная потенция выступает как *Prius* того, что возникает для мышления благодаря переходу в бытие, и поскольку бесконечной потенции соответствует не менее как именно **все** бытие, то разум, благодаря тому, что он обладает этой потенцией как сращенным с ним, неотторжимым от него содержанием, ставится в **априорное** положение по отношению ко всему бытию, и постольку можно понять, каким образом существует априорная наука, наука, априори определяющая все то, **что есть** (не что оно **есть**), и разум таким образом оказывается в состоянии... достичь **содержания** всего существующего – не так, что он априори знает, что то или иное действительно существует, но так, что априори знает только, что может быть или что будет, если потенция мыслится как самодвижущая, только в понятии, то есть в противоположность к действительному бытию опять же только как **возможность**. Вещи суть лишь особенные возможности, показанные в этой бесконечной, то есть всеобщей, потенции” (SW 13, 66).

Фактически здесь воспроизведен ход рассуждения главы о трансцендентальном идеале в “Критике чистого разума”, вплоть до

интерпретации всякой особенной возможности как результата ограничения совокупности всех возможностей<sup>7</sup>. Однако дальнейшая аргументация Шеллинга становится понятной только в контексте изложенного мной размежевания с Кантом. Шеллинг пишет:

...сущее, так, как оно обнаруживается в качестве непосредственного содержания разума (=бесконечная способность быть,) есть равным образом как оно само, так и материя всякого иного бытия. Потенция (непосредственное содержание разума) сама по себе есть неопределенное (τὸ ἄοριστον), поскольку именно она может быть потенцией, субъектом, материей (все эти выражения означают одно и то же)... Следовательно, мы не имеем самого сущего, пока не исключили это материальное или только потенциальное, только могущее быть в нем, каковое есть именно материя иного бытия. ...Таким образом, понятие сущего должно быть произведено. Но очевидным образом и прежде всего к нему принадлежит то, что оно есть **субъект** бытия; однако благодаря тому, что оно есть только **субъект** бытия, то есть только то, о чем бытие может сказываться, оно еще не было бы сущим (в том особом смысле, в каком мы его берем, где оно означает самый первообраз всякого бытия) (SW 13, S. 76–77).

Именно смешение бытия и субъекта бытия является, по мысли Шеллинга, основным недостатком чисто рациональной философии, окончательное оформление которой стало возможно после Канта.

Если... отмыслить от сущего все определения, – пишет он во “Введении в философию”, – то останется еще некое сущее вообще. Это сущее, хотя оно и есть голая абстракция *Posteriorius*, равным образом рассматривается и как *Präius*. Для философии оно – вечное, то, что она называет никогда не устранимым из мысли. Однако она не может обрести это понятие в пустой абстракции, она и об этом сущем тоже должна сказать, что оно каким-то образом есть, и теперь легко показать, что первый способ бытия может состоять только в том, чтобы быть субъектом бытия, так что все предметное бытие из него исключено (Einl., S. 97).

Таким образом, секрет отличия единичной первосущности от совокупности всего возможного заключен в том, что применительно к первой и второй глагол **“быть”** выполняет совершенно разную функцию. Напомню замечательную ремарку, словно мимоходом брошенную Шеллингом в уже процитированном критическом пассаже против Канта в речи “Об источнике вечных истин”: *«Таким образом, в предложении “Идеал есть идея” словечко “есть” не имеет значения только логической связки»* (SW 11, S.586). Сопоставив

<sup>7</sup> При внимательном сопоставлении, для которого здесь недостаточно места, в различных версиях изложения чисто рациональной философии обнаруживается множество терминологических параллелей с главой о трансцендентальном идеале. Например, в Берлинском курсе “Философии откровения” Шеллинг отождествляет бесконечную потенцию бытия с материей, материалом особенных возможностей: “Лишь как возможность, не как действительность, рассматривает мышление все это содержание, развертывающееся из материала всеобщей потенции” (Paulus. S. 101).

это соображение с приведенными только что высказываниями Шеллинга о бесконечной потенции бытия и о сущем как субъекте бытия, мы получим неожиданный ответ, который раскроет для нас новый аспект позитивной философии и новое измерение шеллинговской полемики против Канта. Для первосущности, понятой как предпосланное совокупности всех возможностей неопределенное существование, *бытие* есть ее первый и единственный предикат.

## 5. ИСТОЛКОВАНИЕ ТЕЗИСА КАНТА О БЫТИИ ИСХОДЯ ИЗ ИДЕИ ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ

Всякий, кто читал “Критику чистого разума”, будет, несомненно, шокирован этим утверждением. Вместе с ним мы вступаем в самый трудный раздел нашего исследования. Не трудно догадаться, против чего полемически нацелена ремарка Шеллинга о том, что в описании отношения идеала к идее “быть” не является только логической связкой. Он, несомненно, имеет в виду знаменитый тезис Канта “Бытие не есть реальный предикат”, положенный в основу его критики онтологического доказательства бытия Бога:

Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении... словечко “есть” не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает по отношению к субъекту (В 626).

В демонстрации несостоятельности онтологического доказательства бытия Бога Кант опирается именно на этот тезис. Рассуждение Канта выглядит следующим образом:

Если я беру субъект (Бог) со всеми его предикатами... и говорю: **Бог есть или есть Бог**, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе со всеми его предикатами, и при этом как предмет в отношении к моему понятию. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и потому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения *он есть*). Таким образом, в действительном содержится не больше, чем в только возможном (В 627).

Основной и самый остроумный момент аргументации Канта в пользу этой позиции заключается в утверждении, что если бы бытие было содержательным предикатом, невозможно было бы установить существование вообще ни одного предмета, чье понятие нам известно:

Итак, если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь *существует*, к ней ничего не прибавляется. В противном слу-

чае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия (В 628).

Таким образом, утверждение о существовании чего-то, согласно Канту, имеет своим предметом *совпадение предмета с понятием*. Совпадение должно быть полным, ибо в противном случае экзистенциальное высказывание становится сомнительным<sup>8</sup>.

Попробуем проанализировать эту аргументацию Канта с учетом уже обнаруженных трудностей в употреблении понятия “совокупность всего возможного”. Чтобы, следуя логике Канта, “взять субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами” и сравнить его с моим понятием, я должен знать, какие именно предикаты сказываются о субъекте. Однако, как я попытался показать, применительно к совокупности всего возможного это требование как раз невыполнимо. Я не имею содержательного знания о том, что такое совокупность всех возможных предикатов, а потому не могу выяснить, содержит ли мое понятие о ней “в точности то же самое”, что содержится в предмете. Отсюда можно было бы заключить, как это делает Кант, что о существовании первосущности мы даже гипотетически высказаться не можем. Однако, как мы видели выше, без предпосылки неопределенного субстрата, который находится именно не в логическом, а в реальном отношении к возможным предикатам, я вообще не могу осмысленно оперировать понятием совокупности всего возможного. Таким образом, оказывается, что я, с одной стороны, обязан помыслить субъект всех возможных предикатов именно в функции субъекта, но, с другой стороны, не могу связать его с этими предикатами, так как они могут быть получены из этого субъекта как из основания только впоследствии. Будучи *основанием* иерархической структуры всех возможных предикатов, *ens realissimum* никак не может с ней *совпадать*. Между субъектом и всеми определенными предикатами стоит утверждение о бытии применительно к неопределенному существованию, и именно в этом случае оно приобретает характер приписывания предиката<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Замечу, что уже само это требование конгруэнтности предмета и понятия Шеллинг рассматривает как в высшей степени проблематичное. В “Системе мировых эпох” он иронически замечает: “...мир состоит не просто в чистых понятиях рассудка или категориях, даже не просто в конкретных понятиях, но на самом деле составлен из конкретных случайных вещей, которые не соответствуют или только отчасти соответствуют понятию, и речь идет именно об отличии их от понятия – вот единственная задача, ибо конкретные вещи суть противоположности понятий, и все же им причастны. Это различие обязана объяснить всякая философия...” (Peetz, S. 83).

<sup>9</sup> В контексте этого соображения более понятным становится и приведенное нами указание Шеллинга на особую роль глагола “быть” в эмфатическом суждении. “Быть нечто” означает “быть субъектом” для этого нечто, т.е. быть тем, что содержит не только сумму своих предикатов, но и принципы связи и иерархизации этих предикатов.

В явном виде это истолкование бытия как предиката сформулировано Шеллингом в курсе “Система мировых эпох”:

Абсолютное начало, к которому приходят посредством голой абстракции, есть чистый субъект, субъект сам по себе, это – последнее всеобщее, *suppositum*, на котором основано все остальное, но которое само не есть не-сущее. Так как всеобщим предикатом является только бытие, то **субъект бытия** может быть **чистой способностью быть**. Последняя представляется как... чистая изначальная способность быть; она не предметна... (Peetz, S. 120–121).

Здесь мы снова встречаемся с двойственностью понятия совокупности всего возможного. Совокупность всего возможного включает и различие между всеми возможными предикатами А, В, С и т.д., и различие между “быть” и “не быть”, которое служит для первого основанием. Таким образом, совокупность всех возможностей распадается на “способность быть А, или В, или С и т.д.” и просто “чистую способность быть”. “Бытие” опосредует связь между ними. Таким образом, здесь бытие выступает сначала (в отношении к “чистой способности быть”) как предикат, и только потом (в отношении к совокупности всех особенных возможностей) – как связка.

Аналогичный ход мысли содержится во “Введении в философию”:

...чисто логически в каждом предложении можно мысленно удалить только предикат. Однако все предикаты объединяются в конечном счете в одном предикате, а именно в бытии, которое я называю свойственным, предметным бытием, как в предложении “Кай здоров” предикат “здоров” есть вид органического бытия и вместе с тем вид бытия вообще. Множество мнимых объектов растворяется таким образом в предикатах, которые основаны только на видимости. Если же мы мысленно удалим все, имеющее характер свойства, то в конце концов останется, как неотмыслимое, бытие в субстанциальном смысле (Einl., S. 92–93).

Это бытие в субстанциальном смысле остается предикатом, однако оно – не такой же предикат, как все остальные, а особый, привилегированный предикат. Шеллинг указывает на это отличие бытия от всех прочих предикатов посредством парадоксальной формулы: бытие – предикат, но не свойство. Впрочем смысл этой формулы легко уясняется из предшествующего. Мы уже знаем, что всякому свойству непременно предпосылается способность иметь свойства, которая сама, разумеется, уже не есть свойство. Однако обратная процедура невозможна: способность иметь свойства не предполагает никаких определенных свойств<sup>10</sup>. В том же “Введении в философию” Шеллинг разъясняет:

<sup>10</sup> Во “Введении в философию” Шеллинг подчеркивает, что, пока мы имеем в виду перспективу каких-то определенных свойств, дальше понимания бытия как связи мы никак двинуться не можем. Но понятие “способность быть” как раз и делает возможным удаление всех определенных свойств, а тем самым – доступ к субъекту бытия: “Первым в мышлении может быть только субъект, но не объект,

Я уже ссылался на то, что в Боге сущность и бытие едины, и заметил, что эта формула допускает различные толкования. ...Здесь мы ведем речь о Боге как в себе и пред собой, то есть прежде того бытия, которое он сам себе дает. В себе и пред собой Бог есть голое Само; оно заключается именно в том, что он есть Он. Упомянутая формула имеет здесь, таким образом, следующий смысл: В Боге в себе и пред собой нет никакого бытия, отличного от него, но только то бытие, что он **есть**. Но как раз это и есть сама его сущность, или он сам, рассмотренный в его сущности. Известна и другая формула: *In Deo non differunt esse et quod est*. То есть в Боге бытие и то, **что** он есть, – одно, и это не означает ничего другого, кроме того, в Боге в себе и пред собой речь идет только о том, **что** он есть, а вовсе не о каком-то бытии, выходящем за пределы его сущности. *Бытие, которое мы мыслим в отношении его, не есть свойственное, связывающее его, как, например, вещь связывается свойствами* (Einl., S. 103).

Таким образом, структура кантовского трансцендентального идеала **предполагает** связь субъекта бытия, с одной стороны, и бытия как его предиката – с другой. Только в этом случае мыслим переход от единичной сущности, содержащей всю полноту реальности, к иерархически организованному многообразию реальных различных свойств. Шеллинг обозначает эту структуру посредством различения допредметного и предметного:

...получается следующий результат:

1. Это сущее есть лишь как допредметное, не как предметное, голая способность быть без бытия = голая субстанция
2. Оно полагает себя не в первой прогрессии, но *secundo loco* как предметно сущее. Чисто сущее безо всякой возможности, и лишь опосредованно способное к чистому можествованию.
3. Наконец, в тотальности формы допредметное должно быть предметным и наоборот” (Einl., S.93).

Подробный анализ этой структуры увел бы нас очень далеко, так как пришлось бы подробно анализировать все учение о потенциях. В свете изложенного я предложил бы такую предварительную гипотезу относительно значения этого учения. Шеллинг, собственно, пытается дать ответ на тот вопрос, который оставляет без ответа Кант: что означает отношение полного следствия к основанию, о котором он говорит применительно к совокупности всего возможного? Ответ Шеллинга не может не озадачить. Это отношение, говорит он, никак не может быть логическим. Его можно мыслить

---

иначе субъект был бы уже предпослан. После взрыва действительного становления, конечно, *terminus a quo* – бытие; однако до такового в чистом мышлении субъективное – первое, как субъект в суждении, а объективное бытие – второе, как предикат” (Einl., S. 97–98). Замечу, что позиция Шеллинга в этом отношении прямо противоположна позиции Фреге, который предложил рассматривать бытие как “предикат второго порядка”, т.е. как “предикат предикатов”.

только как реальное становление, в котором просто возможность быть превращается в возможность быть чем-то определенным. Однако возможность быть чем-то определенным, как я попытался показать, – это всегда возможность чего-то действительного. Таким образом, *ens realissimus* прежде всякого другого определения есть основание *существования* вещей, не того, “что” они суть, но того, что они “суть”.

Набор возможных определенностей не предшествует бытию, но, напротив, имеет в нем свое основание.

Главная трудность здесь заключается в том, что нельзя указать никакого определенного отличия просто возможности быть от возможности быть чем-то определенным. Возникает тот самый парадокс, который так поразил Канта: бытие присоединяется к субъекту, но никакого нового свойства ему тем самым не приписывается. Вот как Шеллинг описывает этот парадокс во введении в философию откровения:

Сущее, конечно, прежде всего должно быть субъектом бытия – тем, что может быть, – и постольку потенцией бытия, однако не потенцией чего-то, что оно **еще не есть** (ибо тогда оно как раз не было бы сущим), но потенцией того, **что оно уже есть**, что оно есть непосредственно и безо всякого перехода. Повторим: сущее, которое мы ищем, есть непосредственно и в первой мысли потенция бытия, субъект, однако субъект, который непосредственно вместе с собою имеет свое наполнение (субъект сам по себе – пустота, которая должна наполниться только предикатом) – сущее столь же непосредственно есть сущее, сколь и могущее быть, и именно чисто сущее, целиком и полностью объективно сущее... (SW 13, 77).

Для всякой особенной вещи, взятой отдельно, утверждение о существовании возможно только в связи с ее особенными свойствами, поэтому применительно к ней бытие действительно только связка. Иначе обстоит дело с первосущностью: ее отношение к собственной определенности никогда не первично, но всегда вторично. В речи “Об источнике вечных истин” Шеллинг формулирует это следующим образом:

Бог не содержит в себе ничего кроме чистого “есть” собственного бытия; однако то, что он есть, не было бы истиной, если бы он не был нечто – нечто, разумеется, не в смысле некоего сущего, но в смысле всего сущего, – если бы он не имел отношения к мышлению, отношения не к какому-то понятию, а к **понятию всех понятий**, к **идее** (SW 11, S. 587).

Каков же характер этого отношения? И почему оно не может быть логическим? Ответ очень прост: потому что отличие “быть” от “не быть” не может быть эквивалентно тому, что есть.

Здесь истинное место для того единства бытия и мышления, которое, будучи однажды высказано, применялось весьма различным образом... Единство, подразумеваемое здесь, простирается до наивысшей противоположности; таким образом, оно – последняя граница, то, **за пределы че-**

го невозможно проникнуть. Однако в этом единстве приоритет не находится на стороне мышления; **бытие** есть первое, мышление – второе или последующее (Ibid.).

Если мы теперь вновь вернемся к идее эмфатического знания, то увидим, что истолкование бытия как предиката неизбежно приводит к понятию творения. Если “быть” – предикат, который может осмысленно приписываться, значит, и к нему приложимы критерии эмфатического знания. Положительное знание предполагает не только то, что нечто могло бы быть иным, нежели оно есть, но и то, что могло бы вообще ничего не быть. Вот почему Шеллинг вслед за Лейбницем и за сто лет до Хайдеггера делает главным для философии вопрос: “Почему есть нечто, а не ничто?”

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Einl. – *Schelling F.W.T.* Einleitung in die Philosophie. Bad-Cannstatt, 1998.  
SW. – *Schelling F.W.T.* Sammtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1859. Т. 62.  
UPhO – *Schelling F.W.T.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Hamburg, 1992.  
Peetz – *Schelling F.W.T.* System der Weltalter / Hrsg. v. S. Peetz. Frankfurt a. M., 1996.  
Paulus – *Schelling F.W.T.* Philosophie der Offenbarung 1841/42/ Hrsg. v. M. Frank. Frankfurt a. M., 1990.