[40] Указание на такое понимание предмета антропологии имеется в письме Канта Герцу, относящемуся к концу 1773 г.: "Мое намерение состоит в том, чтобы посредством этой дисциплины (речь идет об антропологии. – *Т.О.*) выявить источник всех наук: нравственности, различных видов умения, общения, методов образования и управления, другими словами, – всей практической сферы" (*Кант И.* Трактаты и письма, с. 535).

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ТВАРНОГО И НЕТВАРНОГО В ПОЗДНЕЙ ОНТОЛОГИИ Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГА

П.В. Резвых

В поздней философии Шеллинга творение трактуется как центральная проблема онтологии. Требование "исторической философии", постигающей мир в целом не как комплекс содержаний, а как действительное событие, означает для Шеллинга не что иное, как требование рассматривать мир как возникший. Подлинно исторической философией может быть, по Шеллингу, только креационизм. Последовательная реабилитация креационизма как специфического типа онтологии составляет главное содержание всего обширного проекта философии мифологии и откровения, ставшего итогом философских исканий Шеллинга.

Обращение к креационистской проблеме прежде всего потребовало пересмотра самих оснований ее постановки, что, в свою очередь, привело к необходимости дать новое истолкование базовых онтологических понятий и полностью пересмотреть концепцию абсолюта. Подробный анализ хода и итогов этой сложнейшей работы предпринят автором этой статьи в другом месте[1]. В самом общем виде смысл новой позиции Шеллинга, сложившейся уже в 10-е годы XIX в., можно охарактеризовать следующим образом.

Две традиционные концепции творения – теорию эманации и учение о творении из ничего – Шеллинг считает неудовлетворительными, так как лежащее в их основе отождествление абсолюта с бытием заранее снимает остроту креационистского вопроса об источнике бытия. Такому подходу он противоставляет понимание абсолюта как сложного внутренне различенного и подвижного целого, в котором бытие – лишь один из его аспектов, лишь основа абсолютной полноты. То, что делает абсолют абсолютом, состоит в его отличии от содержащегося в нем бытия. Вместе с тем в этом же отличии следует, по Шеллингу, искать ответ на вопрос о смысле творения как действия. Таким образом, в абсолюте должны быть различены сам принцип абсолютности, рассматриваемый одновременно как креативный принцип, и то, по отношению к чему как к своей основе этот принцип реализуется. Философское постижение творения должно, по Шеллингу, исходить из динамики соотношения двух названных измерений абсо-

люта. Только в этом случае творение перестает мыслиться в категориях причинности и познается как не только событие, но и деяние.

Прямым следствием такой установки является постижение креативного принципа как конкретной живой личности. Ключ к разрешению вопроса о творении состоит для Шеллинга в понимании бытия как откровения абсолютной личности, в отказе от трактовки соотношения между абсолютом и миром как категориального или предметного. Следовательно, одной из главных задач, стоящих перед Шеллингом при исследовании вопроса о творении, является разработка принципиально новой модели осмысления этого соотношения. Попытаемся проследить, каким образом решается у позднего Шеллинга эта задача.

1.

Исходной посылкой в шеллинговской постановке проблемы становится проведенное им различение между содержащимися в абсолюте внутренними различиями и возвышающимся над ними личностым единством Бога. С одной стороны, для разрешения вопроса о том, как осуществляется акт творения, Шеллинг имеет в своем распоряжении сложную систему внутриабсолютных онтологических отношений, обусловливающих саму возможность этого акта. Положенное в Боге отношение единоразличенности со своим собственным бытием как бы задает пространство креативного акта.

С другой стороны, продуктивный характер этих отношений определяется их нерасторжимостью и, следовательно, предполагает, что эти многообразные аспекты внутренней жизни абсолюта удерживаются в такой нерасторжимой цельности благодаря наличию охватывающего их сверхбытийного принципа. Продумав отношение между двумя сторонами абсолюта, нетрудно заметить, что именно этой двойственностью и определяется акт творения. Проблема, однако, в том, что как действительный акт (т.е. как событие, специфика которого определена его результатом) творение не мыслится вне описанной связи. Существование, отличное от Бога, заключено в онтологических различиях внутри абсолюта, однако уже поэтому оно есть хотя и предпосылка всего тварного, но не само тварное существование. Принципом реализации существования как тварного является сам принцип абсолютности, т.е. личность Бога.

При этом тварь, с одной строны, никак не следует из самой личности Бога (ибо всяким следованием была бы устранена совершенная персональность принципа), с другой – следует из комплекса внутриабсолютных онтологических различий лишь постольку, поскольку единящим их принципом выступает именно божественная личность. Следовательно, ни отличием от Бога, ни зависимостью от внутренних различий в абсолюте тварность существования не определяется. Тем самым у Шеллинга ставится вопрос о том, каким образом мы, собственно говоря, констатируем акт творения, т.е. как мы определяем

тварность его результата. Всякое содержание, могущее быть выведенным из системы содержащихся в абсолюте различий, подлежит в процессе такого выведения лишь негативному определению: "не-Бог". Позитивное определение этого содержания зависит только от личности творца. Это содержание, следовательно, может как быть, так и не быть тварным.

Продумывание этого отношения приводит к заключению, что в своей концепции творения Шеллинг предлагает отказаться от безусловного отождествления всего, что не Бог, с тварью. К примеру, бытие Бога не есть Бог, однако оно, разумеется, нетварно (множество раз Шеллинг подчеркивает: Бог не дал себе это бытие сам, оно ему преддано). Вместе с тем для определения тварного бытия в его отличии от нетварного также оказывается недостаточно одной только инаковости Богу. Уже из сказанного можно сделать вывод, что в креационистской метафизике Шеллинга отношения между такими понятиями, как "тварное" и "нетварное", гораздо более сложные, нежели в традиционных концепциях творения.

2.

Истоки проблемы лежат уже в трактате "Философские исследования о сущности человеческой свободы..." (1809), где она в самом общем виде сформулирована как проблема отношения тварного бытия к основе (бытию) Бога. Единственное понятие, соответствующее природе вещей в их отношении к Богу, рассуждает здесь Шеллинг, есть понятие становления; однако "становление вещей в Боге – в абсолютном значении этого – невозможно, ибо они... бесконечно отличны от него. Для того чтобы быть отделенными от Бога, их становление должно происходить из отличной от него основы. Но так как вне Бога ничего не может быть, то ... основа вещей содержится в том, что в самом Боге *не есть он сам,* т.е. в том, что есть основа его существования"[2].

В этом загадочном своей краткостью афоризме сделана попытка решить очень трудный вопрос. С одной стороны, становление вещей должно соотноситься с ничем не опосредуемой божественной самостью, иначе мы были бы принуждены считать, что вещи не возникли, а просто существуют, т.е. принять "мертвое пребывание вещей в Боге"[3], в то время как наша задача, напротив, состоит в том, чтобы постичь именно возникновение вещей. С другой стороны, мы не можем непосредственно связать возникновение вещей с самим Богом, так как это означало бы рассматривать Бога как подлежащего опосредованию через становление вещей, что стоит в прямом противоречии с предыдущим требованием. Следовательно, если мы хотим избежать этих печальных несообразностей в нашем осмыслении творения, то нам следует понять, что онтологически *становление* вещей каким-то загадочным для нас образом отлично от самих вещей. Мир в своем отношении к Богу немыслим без его становления в Боге, но становление мира в Боге должно быть отлично не только от Бога, но и

от самого мира. Тем самым устраняется условие, при котором граница между миром и Богом полагается самим понятием становления – то основание, на котором покоится и августинистское противопоставление изменяемой твари неколебимо вечному Богу, и неоплатоническая трактовка отношения эманаций Единого к своему источнику. Заметим, однако, что становление вещей лишь происходит из содержащейся в Боге основы, но не содержится целиком в основе. Следовательно, для постижения этого становления Бог должен быть взят в единоразличенности с основой; именно сложная система отношений Бога и основы, описываемая Шеллингом в категориях сущности и существования, делает его возможным.

Немедленно возникает новый вопрос: если мы должны отличить становление мира от самого мира, то каково их отношение друг с другом? Как нетрудно заметить, то, что Шеллинг не вполне удачно назвал "становлением вещей", находится как бы посредине между абсолютом и тварным миром. Становление мира есть *процесс,* мир – результат; при этом компоненты процесса задаются многообразными отношениями Бога и основы, т.е. в некотором смысле процесс происхождения мира коренится в абсолюте и является производным от его онтологического состава, однако результат процесса представляет собой нечто радикально отличное от абсолюта. Отличный от Бога процесс становления вещей образуется множественными нетварными компонентами, взаимодействие которых имеет результатом всю совокупность тварного. Поэтому для ответа на вопрос о соотношении становления тварного мира с самим миром прежде всего необходимо осознать, что само это отношение процессуально, подвижно. Подвижность его определяется тем, что процесс становления вещей двояким образом опосредует отношение абсолюта и мира, одновременно соединяя и разделяя их; динамикой отношения двух названных функций становления и определяется динамика отношения нетварного по своим составляющим процесса становления твари с самой тварью.

Систематической разработки этой динамики в работе Шеллинга о свободе еще нет; намечен лишь ряд самых общих принципов. Описывая становление вещей из основы как процесс постепенного *разделения сил*, т.е. как процесс взаимного переопределения образующих его начал, Шеллинг просто указывает на то, что различные его фазы определяются степенями разделения начал; в тварном мире каждой такой степени соответствует "новое существо"[4], как бы заключенное между разделившимися силами. Как конкретно относятся сами силы и степени их разделения к своим тварным продуктам, из текста трактата заключить очень трудно.

Здесь намечается и другая сложнейшая проблема шеллинговского креационизма: процесс, о котором идет речь, имеет совершенно разное значение для Бога и для мира. Процесс мыслится как выступление из основы, однако если для Бога он есть posterius (в трактате специально подчеркивается, что "Бог есть prius основы"[5]), то для мира вещей, напротив – prius. Таким образом, со стороны мира он усматривается

как процесс творения, со стороны Бога – как процесс развертывания внутрибожественного содержания. В трактате Шеллинг не высказывается достаточно ясно, как соотносятся и каким образом соединяются в едином процессе эти два совершенно разных его измерения.

Итак, уже в первом наброске теории творения Шеллинг становится перед проблемой: если мы решаемся допустить действие внутрибожественных, но отличных от Бога, нетварных начал в процессе творения, то необходимо решить, каким образом меняется их функция по мере становления тварного мира. Эта проблема является главной при осмыслении внутренней структуры креативного акта.

3.

Попытку систематически разработать внутреннюю струтуру процесса творения с помощью концепции потенцирования Шеллинг предпринял в Штутгартских лекциях (1810), – именно попытку, ибо полученные им результаты никак нельзя признать отвечающими поставленной задаче. В лекциях Шеллинг формулирует вопрос так же, как в трактате о свободе: "...как могут все вещи быть постигнуты в Боге, конечное – в бесконечном? Или, так как все имеет свое ближайшее первоначало в природе: как относится природа к Богу?"[6]. При решении он исходит из различения в абсолюте двух онтологических инстанций – бытия (das Sein) и сущего (das Seiende). Для того чтобы объяснить отношение вещей к Богу, говорит Шеллинг, следует: "1) наличные в первосущности два принципа рассмотреть как реально противоположные и противоборствующие, 2) один из этих принципов рассмотреть как высшее, другой – как низшее, 3) из этой совместности и антагонизма объяснить творение мира"[7]. Как видим, общий замысел лекций в основном соответствует замыслу трактата о свободе: для того чтобы осмыслить связь вещей с Богом, необходимо различить инстанции в абсолюте и в их взаимодействии найти предпосылку внутрибожественного становления.

Абсолютность абсолюта Шеллинг видит в его актуальном саморазличении. Различение бытия и сущего связано с внутренним напряжением в абсолюте, разрешающимся дифференциацией внутрибытийного содержания в ряд определений тождества абсолюта. Эти определения Шеллинг обозначает как потенции. В бытии потенции содержатся неразличенными, а различение потенций есть выражение соотнесенности бытия с сущим как своим субъектом. Неразрывная связь потенций, благодаря которой их взаимодействие образует единый процесс, коренится в неподверженном снятию сущностном тождестве абсолюта; эта связь всякий раз воспроизводится на новой ступени процесса как отношение сущего к не-сущему. Процесс потенцирования понимается здесь как процесс предикации сущего; однако потенции в нем выступают не как отдельные предикаты (предикатов сущего бесконечно много, в то время как число потенций конечно), а как способы предицирования.

Самым трудным при анализе этого построения является определение онтологического значения самих потенций. Трудность проистекает из того, что в лекциях не прояснена роль потенций в акте саморазличения абсолюта. С одной стороны, они предстают нам как различаемое, поскольку явление сущего неразрывно связано с выступлением различенных потенций из неразличенности бытия; с этой точки зрения именно потенции следует мыслить как саморазличенный абсолют. С другой стороны, поскольку потенции как формы различенности опосредуют отношение бытия и сущего, они одновременно выступают и как различающее, как своего рода инструмент саморазличения абсолюта. По логике Штутгартских лекций, одно различение в Боге опосредуется другим, но совершенно непонятно, чем характеризуется отношение каждого из этих различений к тождеству. Попытки формализовать рассмотрение этого вопроса только больше его запутывают. В ходе лекций Шеллинг неоднократно к нему возвращается, но сформулировать удовлетворительный ответ ему так и не удается.

Имеется также и другая трудность. Если отдельные предикаты сущего – не сами потенции, то что же они такое? Логично предположить, что это и есть вещи. Следовательно, вещи суть отдельные моменты потенцирующего процесса, и, стало быть, соотносятся с каждой из потенций. Сопоставив это соображение с формулировками трактата о свободе и приняв во внимание то обстоятельство, что потенции в их собственном качестве (т.е. как различенные) не мыслятся здесь отдельно от потенцирующего процесса, мы легко придем к заключению, что потенции в их совокупности как раз и образуют то самое становление вещей, которое отлично от самих вещей. Чтобы ближе определить отношение между потенциями и вещами, Шеллинг развивает здесь натурфилософское учение о количественном различии (quantitative Differenz). По мысли Шеллинга, между потенциями как таковыми нет никакого количественного различия, а только качественное; в отличие от них, во всяком действительном (т.е. во всякой вещи), каково бы оно ни было, потенции "всегда содержатся вместе, но только в различных степенях (in verschiedenen Graden)"[8]. Если же различные вещи суть не что иное, как результаты многообразных взаимных положений потенций, то получается, что в ходе процесса вещи содержатся в Боге как заключенные между потенциями.

Возвращаясь к вопросу о статусе потенций, мы теперь видим его в несколько иной перспективе. В процессе потенцирования вещи оказываются отделены потенциями от Бога, а Бог, наоборот, связан посредством потенций с вещами. Это означает, что наше постижение онтологического значения потенций зависит от того, расматриваем ли мы их в отношении к Богу или к вещам. Двойственное положение потенций по отношению к бытию и сущему воспроизводится здесь в отношении потенций к вещам. Для того чтобы прояснить значение этой двойственности, следовало разработать динамику потенций отдельно от онтологических категорий; однако именно этого в Штутгартских лекциях еще не было сделано.

Наконец, в отношении вещей неизбежно должен быть поставлен еще один вопрос. Если вещи как количественные различия заключены между потенциями, то они существуют лишь постольку, поскольку происходит процесс потенцирования. Однако следует ли отсюда заключить, что вещи мыслимы только в пределах процесса? Здесь возникают парадоксы, порождаемые самим понятием процесса; чтобы понять их смысл, надо вернуться к начальной точке развертывания шеллинговской концепции – к представлению об откровении абсолютного. Весь процесс потенцирования, образованный различением потенций, есть, по Шеллингу, не что иное, как средство к откровению тождества абсолюта: "...все может стать откровенным лишь в своей противоположности, тождество – в нетождестве, в различии, в различимости (Unterscheidbarkeit) принципов"[9]. Поэтому подлинный смысл процесса состоит не в самом различении, а в откровении тождества через различие, в приведении различенного к тождеству. Следовательно, процесс потенцирования должен мыслиться не только как вечно происходящий, но и как вечно завершенный[10]. Между тем остается непроясненным, как следует мыслить вещи и их отношение к потенциям в этом последнем случае.

Так как процесс потенцирования есть процесс предикации сущего, то его завершение (т.е. явление сущего) предполагает соединение всех предикатов субъекта в единое целое, которое и образует содержательный аспект сущего. Такое целое Шеллинг называет универсумом. Связь каждого из предикатов с другим (т.е. каждой вещи с другой вещью) возможна лишь благодаря потенциям, образующим единство процесса. Однако цельность универсума может быть явлена лишь тогда, когда все возможные количественные различия взаимных положений потенций исчерпаны, т.е. когда взятая в целом совокупность вещей становится эквивалентна качественной полноте содержания потенций. Следовательно, завершение процесса потенцирования означает слияние потенций с вещами, как бы полный переход потенций в универсум.

Этот переход знаменует, однако, не отделение вещей от Бога, а напротив, их непосредственное соединение с ним. "Высшее, – говорит Шеллинг, описывая общий смысл потенцирующего процесса, – стремится освободиться от низшего, стремится отринуть (wegzubringen) последнее; Бог исключает низшую часть (geringern Theil) из себя, однако с тем, чтобы вновь возвысить ее к себе. В этом исключении и новом возвышении к себе состоит акт творения"[11]. Таким образом, отношение между потенциями и вещами в результате завершения процесса переворачивается: не вещи теперь заключены между потенциями, но, наоборот, потенции заключены в универсум вещей.

Итак, в Штутгартских лекциях наряду с двойственной функцией потенций в самом процессе фиксируется также принципиально иное их положение в результате процесса. Нетрудно увидеть, что само понятие твари в его традиционном значении теряет при такой постановке

проблемы всякий наглядный смысл. Тварь, отделенная от всего нетварного, мыслится здесь лишь как момент незавершенного креативного процесса и исчезает вместе с его завершением.

4.

Мы посвятили так много усилий анализу вдохновенно-несистематического изложения Штутгартских лекций, чтобы показать, что проблема *динамики* отношения тварного и нетварного была поставлена Шеллингом уже в самом начале работы над новой концепцией творения. Средоточием проблемы является учение о потенциях. Как мы видели, в ходе чтения Штутгартских лекций Шеллинг осознал, что проблема имеет два аспекта: с одной стороны, динамически должно быть описано отношение двух функций потенций (имманентной, определяющей их внутриабсолютное значение, и транзитивной, определяющей их значение в качестве предпосылок креативного акта); с другой – внутренне подвижным должно мыслиться и само отношение потенций к вещам. Принципиальная противоречивость Штутгартских лекций проистекала именно из недостаточно четкого разделения этих двух аспектов[12].

С гораздо большей последовательностью и в детальной систематической разработке вся эта проблема была развернута в "Мировых эпохах". Вполне естественно, что строго и последовательно развести два аспекта проблемы отношения тварного и нетварного Шеллинг смог лишь на базе последовательной содержательной разработки онтологических категорий. Поскольку в "Мировых эпохах" понятие об абсолюте было развернуто в сложный комплекс онтологических отношений, постольку было осознано, что некоторая внутренняя диалектическая подвижность имеется уже в пределах этих (нетварных) отношений. На этом основании Шеллинг поставил вопрос о необходимости отделить внутреннюю подвижность абсолюта от самого креативного процесса, т.е. исследовать и ближе определить соотношение теогонии и космогонии. Именно этот вопрос стал в "Мировых эпохах" центральным; именно он определил и различие версий этого трактата, и судьбу всего разработанного в нем проекта метафизики. В "Мировых эпохах" решение этого вопроса связано с дальнейшей разработкой различных сторон потенцирующего процесса.

В центре развитого Шеллингом в "Мировых эпохах" учения о Боге стоит разделение в нем свободы и необходимости. Первое связывается с сущим, второе – с бытием. Связь свободы и необходимости осуществляется в процессе потенцирования, опосредующем интенциональное единство бытия и сущего.

В известном пассаже трактата обосновывается, что, хотя решение об откровении целиком зависит от свободы Бога, но относительно способа откровения Бог необходимо связан своим собственным бытием (вечной природой): ведь открыться и означает для Бога преодолеть собственное бытие и, следовательно, его становление

откровенным несет на себе печать бытия. Отсюда следует заключить, что способ откровения дан Богу уже прежде его решения о том, открываться или нет. Но немедленно возникает вопрос: каким образом он дан Богу, каков статус этой данности? С одной стороны, мы обязаны мыслить его как нечто отличное от Бога. С другой стороны, способ откровения Бога в творении не положен самим Богом и должен предшествовать (и логически, и онтологически) самому творению; следовательно, мыслить его тварным мы тоже не можем.

С аналогичными рассуждениями мы уже встречались в более ранних работах Шеллинга. Однако в "Мировых эпохах" впервые осознается, что условия, поставленные нам при решении данной проблемы, ими не исчерпываются. Мало того, что способ откровения Бога должен мыслиться как нетварная данность, отличная от самого Бога; он должен еще и отличаться от самого процесса откровения Бога, от его становления откровенным (Offenbarwerden), ибо между первым и вторым стоит свободное решение Бога об откровении. Это рассуждение помогает нам проникнуть в смысл необычайно сложных различений, на которых основана предложенная в "Мировых эпохах" разработка динамики потенций.

Попытаемся осмыслить процесс потенцирования в целом. В "Мировых эпохах" он описан как процесс постепенного субординирующего разделения и нового соединения потенций, в результате которого внутри Бога как бы непрестанно осуществляется пробегание возможностей, вечная игра сил. На каждой новой ступени разделения потенций образуемое им напряжение лишь частично разрешается новым соединением. В той мере, в какой всякое новое соединение потенций приносит с собой возвышение отношений между ними, оно выражается в побочном продукте, являющемся результатом совместного действия (Zusammenwirkung) всех трех потенций. Именно как результат совместного действия потенций вся совокупность таких побочных продуктов отлична от самих потенций; однако по отношению к каждому такому продукту потенции вновь претерпевают разделение. Описываемый Шеллингом процесс взаимодействия потенций напоминает последовательность своего рода химических (или даже скорее алхимических; не случайно в "Мировых эпохах" имеется специальный экскурс об алхимии) преобразований: в конце каждого из таких преобразований в соединении потенций образуется тварный осадок, а сами потенции с его появлением вновь разделяются и подлежат следующему преобразованию. Вся сфера тварного, таким образом, образуется здесь как онтологическая разность потенций (ср. рассмотренное выше учение о количественных различиях). На каждой следующей ступени осадок меньше, чем на предшествующей; в конце процеeса осадка не остается вовсе: потенции соединились без остатка.

Соединение потенций в результате потенцирующего процесса принципиально отличается от их внутрибытийной неразличенности. По мере разделения потенции обретают самостоятельность, каждая из них вбирает в себя две другие, и таким образом возникают три сферы

будущего тварного мира. Именно это вбирание потенциями друг друга и есть единственно возможный способ их соединения (напомним, что в бытии потенции потому-то и не могли соединиться, что, будучи неразличенными, находились в отношении взаимоисключения, а не взаимовключения). Вобранность всего божественного бытия в первую потенцию есть природа (Natur), во вторую – мир духов (Geisterwelt), в третью – мировая душа (Weltseele). Каждая из трех сфер, благодаря участию в ней всех трех потенций, различена в себе и внутренне развернута в постепенно восходящий непрерывный ряд существ. Субординирующее разделение трех названных сфер образует целое внутрибожественного существования; высшая ступень природы открывает мир духов, высшая ступень мира духов – душу мира. Это динамическое целое есть постоянно воспроизводимая в абсолюте интенция креативного акта.

Однако описанный Шеллингом потенцирующий процесс не тождествен креативному процессу, а его непосредственный результат не совпадает с тварью. Для сущности (чистой божественности, как ее именует Шеллинг) процесс потенцирования как таковой представляется первоначально как целиком внешний. Весь ряд существ, заключенный внутри вечного процесса предикации сущего, вся совокупность конкретных содержаний удерживаются в существовании как охваченные нетварными внутрибожественными силами. Они неотделимы от потенций, хотя и отличны от них самих, и не обладают никаким самостоятельным статусом отдельно от потенций. Однако поскольку сами эти потенциально-тварные содержания суть не что иное, как последовательность образов искомого единства потенций, опосредуемого их выступлением из неразличенности, постольку сама эта латентная тварность, со своей стороны, опосредует связь бытия с еще не рожденным сущим, нисхождение сущности вглубь божественного бытия. Опосредующим звеном в связи с этим выступает нетварно-тварный аспект третьей потенции, который Шеллинг именует мировой душой и ассоциирует с ветхозаветным образом божественной Софии-Премудрости.

Таким образом, то, что содержится во внутренней жизни абсолюта как нечто совершенно латентное, – еще не тварь, а только интенция тварности. Эта интенция тварности возникает благодаря внутренней динамике нетварного через смысловое расчленение ее моментов.

Только при продумывании последнего соображения становится понятной предлагаемая Шеллингом содержательно-онтологическая характеристика латентно-тварного компонента потенцирующего процесса. Будучи заключено между вовлеченными в процесс взаимодействия потенциями, все многообразное богатство универсума постоянно воспроизводится как восходящая последовательность переливающихся друг в друга содержаний, как континуум форм. Эти взаимосвязанные формы суть *первообразы творения* (Urbilder der Schoepfung), потенциально-тварные индивидуализированные единства. Шеллинг указывает на соответствие этого представления об индивидуализированных

единствах смыслу традиционного для европейской метафизики термина "идея", в котором подчеркивается двойное значение – "лик", "облик" и одновременно "вид", "видение" (Gesicht); на этом основании он также характеризует результат потенцирующего процесса как *мир идей* (Ideenwelt). Чрезвычайно важна динамически-живая природа идей, обусловленная тем, что вся их совокупность пронизана напряжением взаимодействующих потенций.

Существуя лишь благодаря этому взаимодействию и в нем самом, мир идей динамически воспроизводится вместе с потенцирующим процессом; а так как потенцирование определяет отношение сущего и бытия как отношение сущего и не-сущего, то это воспроизведение первообразов творения предстает нам как мгновенное непрерывное движение от не-сущего к сущему, как их постоянное исхождение из вновь возвращающего их к себе бытия. "...все эти формы сами по себе – пишет Шеллинг, – не имеют никакой реальности. Ибо сама природа, из которой они поднимаются, возвращена в потенциальность по сравнению с той божественностью, которая одна лишь истинно есть. ...Следовательно, когда эта жизнь, восходящая снизу вверх, достигла вершины, но последнее звено, в котором она завершается, не замкнуто, не поднято из небытия, эта жизнь вновь нисходит в себя, в свое собственное ничто. Но она делает это лишь затем, чтобы подниматься вновь и вновь, в неустанном, неутомимом желании..."[13]. Это непрестанное возобновление первообразов тварного бытия Шеллинг называет вечной теургией[14], в то время как собственно движение потенций следует понимать как теогонию.

Итак, в этом построении Шеллинг прежде акта творения фиксирует: абсолютно-нетварное (чистая божественность, будущий субъект креативного акта), относительно-нетварное, т.е. не тварное, но определяемое через абсолютно-нетварное как не-Бог (потенции), потенциально-тварное, т.е. не тварь, но и не относительно-нетварное (мир идей). Все это только необходимые предпосылки свободного проявления креативности в творящем решении. Акт творения не может быть осуществлен без развертывания внутрибожественного бытия в идеальный континуум потенциально-тварного содержания, так как только благодаря такому развертыванию происходит активизация божественности и ее вступление в процесс.

Между интенцией тварности и действительной тварью, как мы уже отметили, лежит свободное решение Бога о совершении откровения, возможность которого дана ему в последовательности образов его единства. Описание производимого этим решением действия принадлежит к числу самых экспрессивных и пластически выразительных (а потому трудных для анализа) мест не только в "Мировых эпохах", но и во всем позднем наследии Шеллинга. Не входя в поистине поразительные подробности этого захватывающего изложения, попытаемся дать лишь самую общую картину.

Акт божественного решения есть не что иное, как обращение потенций внутрь самого идеального универсума, проникновение

тройственной мощи внутрибожественных сил в совокупность первообразов творения. Через посредство потенций происходит теперь наполнение потенциально-тварного содержания сущей полнотой божественности. Это наполнение происходит последовательно от одной потенции к другой, так как удержание динамического единства мира идей требует участия всех трех потенций: вхождение божественности в целое идеального универсума посредством одной из потенций требует пребывания остальных двух вне креативного акта[15]. Именно поэтому Шеллинг настаивает на необходимости мыслить творение не как однократный неделимый акт, а как последовательность деяний.

Вследствие принятого решения напряжение, обусловившее рождение сущего, вводится теперь внутрь каждой из сфер универсума, что ведет к разрыву подвижной континуальности мира идей и превращению каждого момента теургического движения в самодостаточно существующий[16]. (Шеллинг подробно и тщательно описывает ход и специфику этого процесса в каждой из трех сфер – природе, мире духов и мировой душе, – входить в рассмотрение которого мы здесь, к сожалению, не можем.) Если в теургии переход от одной фазы взаимоотношения потенций к другой был непосредственным, так что и каждое из потенциально тварных содержаний непосредственно переходило в другое, то теперь такой переход возможен для потенций лишь при удержании самостоятельного значения каждого из промежуточных состояний, вследствие чего каждый продукт взаимодействия, каждая тварная вещь на соответствующей ступени процесса отделяется от взаимодействующих потенций. Динамическая вечность мира первообразов раскрывается во время, его непрерывность преобразуется в дискретную множественность вещей ставшего действительным тварного мира.

5.

Мы видим, насколько более сложной по сравнению со Штутгартскими лекциями предстает в "Мировых эпохах" вся динамика отношения тварного и нетварного. Шеллинг вскрывает следующие ее аспекты:

1) внутренняя динамика нетварного, определяемая а) отношением совокупности потенций (относительно-нетварное) к Богу (абсолютно-нетварное) и их ролью в процессе рождения сущего, но вместе с тем и б) взаимными отношениями отдельных потенций как способов предикации сущего;

2) внешняя динамика отношения нетварного и тварного в потенцирующем процессе, определяемая а) постепенным отделением потенциально-тварных содержаний от потенций и б) их постепенным воссоединением вплоть до слияния в идеальном универсуме;

3) внутренняя динамика потенциально-тварного содержания в пределах относительно-нетварного (теургический круговорот первообразов творения);

4) внутренняя динамика относительно-нетварного в пределах ак-

туализирующейся твари (демиургическое действие потенций в процессе осуществления божественного решения);

5) внешняя динамика потенциально-тварного и действительной твари в опосредуемом потенциями процессе действительного творения.

Все различенные Шеллингом аспекты отношения тварного и нетварного тесно связаны друг с другом и составляют единый комплекс. В этой сложнейшей градации находит воплощение главное открытие шеллинговского креационизма – новая интерпретация идеи о степенях тварности. Своеобразие позиции Шеллинга в том, что он не утверждает отсутствие границы между тварным и нетварным, как это делается в эманативных конструкциях; напротив, эта граница повсюду сохраняется, однако она мыслится *непрерывно подвижной*. Собственно, весь процесс творения есть не что иное, как движение этой границы. Нетрудно проследить, что в потенцирующем процессе она превращается из внутренней границы нетварного в его внешнюю границу и, следовательно, полагает внешнюю же границу твари; в свою очередь, в процессе осуществления творящего решения эта последняя переносится внутрь и становится внутренней границей твари. Только так, по Шеллингу, полагается действительная тварь.

В свете представления о непрерывной подвижности границы между тварным и нетварным становится некорректным часто обсуждаемый в связи с "Мировыми эпохами" вопрос о том, имеется ли и где пролегает, по Шеллингу, грань между внутрибожественным становлением и собственно креативным процессом – ведь в нем речь идет о некоей фиксированной, неподвижной границе. Грань, о которой здесь спрашивается, нигде не установлена, но *движется*. Поэтому применительно к "Мировым эпохам" в равной мере односторонними выглядят как обвинения в динамическом пантеизме, совершенно отождествляющем теогонию и космогонию, так и попытки найти у Шеллинга их строгое разграничение[17]. Скорее можно было бы, воспользовавшись метафорой, сказать, что теогонический процесс как бы переливается здесь в креативный.

Отметим важную деталь, значение которой вполне для нас уяснится лишь при сопоставлении "Мировых эпох" с более поздними построениями, в частности, с философией откровения. Внутрибожественный потенцирующий процесс венчается гармонизацией отношений потенций; именно этот момент знаменует явление целостного мира идей. Однако гармоническое отношение потенций в универсуме мыслится не как пребывающее, стабильное, а как мгновенное чередование исчезновения и возникновения[18]. Это мерцающее единство не несет в себе определенности и потому подлежит решению; оно побуждает божественность к принятию решения (которое само остается при этом совершенно свободным). Решение непосредственно следует за явлением идеального универсума (Шеллинг намеренно подчеркивает, что здесь нет даже малейшей остановки), и мгновенное равновесие потенций немедленно вновь нарушается их обращением в демиургические силы. Таким образом, собственно мир идей покоится не

просто на единстве, но на *расторжимом* единстве потенций; расторжение единства происходит вместе с принятием решения.

Огромные трудности возникают в "Мировых эпохах" при оценке отношения потенций и твари в результате креативного процесса. Шеллинг говорит, что процесс осуществления решения должен длиться "до той точки, где силы бытия начинают уравновешивать сущее"[19]. Отсюда можно заключить, что потенции должны вновь соединиться друг с другом в конечном продукте творения. Однако явленное здесь единство обладает иным статусом по сравнению с тем, которое мы имели в мире идей, – ведь теперь, будучи заключено в тварь, оно словно бы удерживается извне множественностью тварных вещей. Как истолковать его? Возможно, ответ состоит в том, что это новое единство есть *равное сущему* (отчего Шеллинг и говорит здесь о равновесии), так что вся мощь существования одинаково присутствует и в сущем, и в твари. Единство потенций неотделимо здесь от твари, так же как во внутрибожественном потенцирующем процессе первообразы творения были неотделимы от различенных потенций. Как известно, "Мировым эпохам" не суждено было стать законченным произведением, поэтому оснований для более близкого определения специфики действительной твари текст, увы, не содержит.

6.

Общая схема, развернутая в "Мировых эпохах", была по крайней мере дважды воспроизведена Шеллингом (с более пространными обоснованиями) в 20-е годы – во второй части Эрлангенского курса (1820/1821), впервые опубликованной Х. Фурмансом в 1969 г., и в специальном мюнхенском курсе "Система мировых эпох" (1827/1828). В этот период учение о потенциях подверглось серьезной переработке; однако в разрешение проблемы тварно-нетварной динамики Шеллинг в названных курсах ничего существенно нового не внес. Таким образом, вопрос об отношении реального тварного мира к потенциям, столь трудно разрешимый в контексте "Мировых эпох", приобрел еще большую остроту.

Суть стоявшей перед Шеллингом проблемы становится понятной, если мы внимательно продумаем значение модальной интерпретации потенций, впервые предложенной в Эрлангенском курсе. Уже в "Мировых эпохах" вся тварно-нетварная динамика поставлена в связь с двойным значением потенций: граница тварного и нетварного повсюду сохраняется благодаря имманентной функции потенций и вместе с тем остается непрерывно подвижной благодаря их транзитивным свойствам. Однако в ходе анализа соотношения двух функций потенций Шеллинг пришел к заключению, что ни одна из них не может мыслиться отдельно от другой: имманентная функция реализуется лишь через транзитивную и, наоборот, транзитивная – лишь через имманентную. Этот вывод нашел категориальное выражение в интерпретации потенций как онтологических модальностей, благодаря

чему оказалось возможным описать взаимопереход имманентной и транзитивной функций, лежащий в основании тварно-нетварной динамики, и проследить этот взаимопереход на всех ее этапах. При таком подходе потребовалось переосмыслить всю конструкцию в целом, тщательно фиксируя двойственность действия потенций во всех фазах процесса.

Этот новый для Шеллинга взгляд на проблему имеет особое значение при осмыслении положения потенций в результате креативного процесса. С одной стороны, как мы видели уже в "Мировых эпохах", по завершении процесса потенции целиком заключаются в тварь, в результате чего последняя становится в непосредственное (т.е. уже не опосредуемое действием потенций) отношение к Богу. Однако, с другой стороны, тем самым имманентное значение потенций было бы утрачено и их отношение к Богу потеряло бы всякий смысл. Насколько можно судить по последней версии "Мировых эпох" и по второй части Эрлангенского курса, Шеллинг напряженно искал новую модель процесса, позволяющую устранить трудности, возникающие при постижении результата. Здесь мы не имеем возможности подвергать анализу сложную историю этих поисков. Главные новации, позволившие Шеллингу выйти из тупика и придать своей концепции должную последовательность, определились уже в 1831/1832 г. в прочитанном им первом курсе философии откровения. Дальнейшая разработка этих новаций в последующих версиях философии, мифологии и откровения многое прояснила и детализировала, но общая модель, предложенная в 1831/1832 г., уже не менялась. Попытаемся, не входя в детали, дать возможно более краткий очерк этого нового взгляда Шеллинга на динамику отношений тварного и нетварного.

7.

В философии откровения потенции изначально не наделены статусом особой онтологически значимой реальности; они суть не что иное, как сущностные определения совершенного духа, превосходящего своей полнотой собственную сущность. Таким образом, здесь нет первоначального разделения имманентной и транзитивной функций потенций, поскольку бытийные определения духа мыслятся неотличимыми от самого духа (и, следовательно, неразличимыми между собой). Неразличимость определений здесь означает, что в своем первичном исхождении из сущности дух есть лишь слепое случайное, "непредмыслимое" (unvordenkliche) существование, прежде которого (реально, а не логически) вообще нет никакого содержания. Однако поскольку дух есть именно экстатически выступающее из сущности, постольку непосредственно вслед за актом непредмыслимого бытия-существования определения духа утрачивают тождество с самим духом. Следовательно, стоит только взять непредмыслимое существование духа за prius (с этого начинается положительное мышление), как на месте определений духа мы немедленно находим общие определения

бытия, отличного от него, а так как даже в этом новом качестве они все же содержатся в духе, то мы постигаем их как *возможности будущего бытия*, т.е. собственно как потенции. Значение потенций таково, что ими исчерпываются "все возможные отношения еще не сущего к будущему бытию"[20]; на этом основании они мыслятся как модальности и обозначаются терминами Seinkoennen, Seinmuessen и Seinsollen. Таким образом, потенции являются нам сразу и в их имманентности духу, и в их транзитивной направленности.

Важно отметить, что сама потенциализация определений духа не связана с каким-либо процессуальным выражением. Потенциальность как таковая является в первом образе духа, в его в-себе-бытии (ибо он есть вообще способное быть, das Seinkoennende), но вместе с этим первоявлением – не после него или вследствие его, но именно вместе с ним, – распространяется (fortpflanzt) на два других; таково следствие нерасторжимой связи определений в неустранимом единстве духа. Раскрытие в духе возможности инобытия есть только подобное вспышке молнии мгновенное явление (Erscheinung)[21]. Нетрудно увидеть, что потенциализированные определения духа соответствуют интенции тварности, фиксированной в "Мировых эпохах".

В философии откровения Шеллинг намеренно подчеркивает двуаспектность этого явления: с одной стороны, единство духа в раскрытии целостной возможности инобытия сохраняется распространением потенциальности на все его определения, с другой же – как только определения стали потенциями, они оказываются во взаимоисключающем отношении друг к другу. Такое состояние взаимоисключающей совместности делает возможным напряжение потенций, которое, однако, становится действительным лишь тогда и постольку, когда и поскольку Бог его волит. Единство имманентного и транзитивного измерений в первоначальном явлении потенций осуществляется в принимаемом ими положении *напряженного покоя*.

Этим напряженным покоем определяется устанавливающаяся связь потенций с духом. Напряженный покой потенций в духе содержит в себе свернутую множественность взаимных положений потенций[22]. Она является вся целиком, в пребывающей единораздельности, вместе с явлением потенций. Тем самым духу показуется внутреннее содержание, заключенное в напряженном покое потенций, и сам способ развертывания этого содержания. Поскольку все это содержание удерживается в первой потенции как в онтологическом основании всего возможного, то вся множественность отношений потенций является только в ней; поэтому именно она (а не третья потенция, как это было в "Мировых эпохах") сопоставляется с божественной Премудростью[23].

Здесь мы вновь встречаемся с представлением о мире идей[24]. Однако легко заметить, сколь радикально оно переосмыслено: Шеллинг теперь настаивает на неотделимости идей от первой потенции и, таким образом, не связывает идеи с внутрибожественным процессом, образуемым всеми тремя потенциями[25]. Все потенциально-тварное содержание становится различимым лишь благодаря пребыванию

интенции тварности в духе. Тем самым имманентное и транзитивное значение мира идей оказываются предполагающими друг друга: идеи как совокупное содержание возможной твари могут явиться лишь благодаря напряженному покою потенций, т.е. их невовлеченности в действительный процесс, но вместе с тем своим явлением они указуют (хотя и не раскрывают) онтологическое пространство потенцирующего процесса. "...возможность процесса, – говорит Шеллинг, – покоится на том, что три потенции, хотя и взаимно исключают друг друга, но не могут действительно разделиться. Последняя возможность, таким образом, покоится на том, что изначальное единство духовно... ...потенции во время напряжения взаимно исключают друг друга, но для Бога нераздельны (nicht auseinander sind)"[26]. Очень важно осознать отличие этой позиции от той, что мы наблюдали в "Мировых эпохах". Если там имманентное и транзитивное действие потенций рассматривались как бы в параллельных измерениях, то здесь Шеллинг стремится показать, как одно из них реализуется через другое.

Неизбежным следствием такой установки стало стремление Шеллинга слить потенцирующий процесс с креативным, довести их до совершенного взаимопроникновения. Непосредственным выражением этого стремления служит новая интерпретация божественного решения. Поскольку в напряженном покое потенций явлен комплекс возможностей иного бытия, постольку статус подлежит теперь определению духа. Последний, как выражается Шеллинг, может свободно принять или не принять явленное в потенциях возможное бытие, положить или не положить его в действительность. Попытаемся осмыслить онтологическое значение такого решения.

Полагание всех явленных в идеях многообразных взаимоотношений напрягающихся потенций в действительность осуществляется парадоксальным актом переворачивания отношения между напряжением и покоем, между транзитивным и имманентным аспектами комплекса потенций. Множественность отношений потенций обращается вовне, в то время, как их (нерасторжимое, как мы помним) единство отступает вовнутрь. Таким образом, то, благодаря чему потенции до решения оставались имманентны духу, теперь отделяет их от него и, наоборот, то, что делало потенции отличными от духа, теперь соединяет их с ним. Этот акт Шеллинг именует латинским словом universio, а его результат, соответственно – universum. Ссылаясь на Лукреция, Шеллинг поясняет: universum, собственно, есть не что иное, как unum versum, обращенное единое (das umgekehrte Eine)[27].

Прежде всего это означает переворачивание всех внутренних взаимоотношений потенций. За недостатком места мы не можем вдаваться в подробный анализ этой сложнейшей метаморфозы; скажем лишь, что с переходом в действительность каждая из потенций принимает на себя несвойственные ей качества других потенций (ср. взаимовбирание потенций в "Мировых эпохах"), вследствие чего их напряженное равновесие нарушается.

Для нашей темы гораздо важнее другое. Актом universio не только

переворачиваются отношения потенций между собой, но осуществляется взаимопереход их функций: в той мере, в какой потенции в качестве демиургических сил полагаются вне Бога и, следовательно, перестают быть потенциями тварного бытия, в той же мере они становятся потенциями приостановленного единства Бога. Таким образом, в божественном решении о творении равным образом реализуются как имманентная, так и транзитивная функция потенций, причем каждая реализуется посредством другой. "...образы изначального бытия, – читаем в философии откровения 1831/1832 г., – становятся возможностями иного отличного от него бытия. В действительном бытии эти образы суть образы не божественного, но внебожественного бытия; они, следовательно, суть возможности в обратном смысле. Прежде они были потенциями еще не сущего внебожественного бытия, теперь, так как божественное бытие уже выступило, они суть потенции божественного бытия, подлежащего восстановлению"[28]. Здесь потенции сразу и миротворящие, и богопорождающие силы.

Так же, как и в "Мировых эпохах", божественным решением нарушается равновесие внутрибожественных сил и потенции вовлекаются в процесс (однако здесь, как мы отметили, это первичный, а не вторичный процесс). Процесс раскрытия действительного напряжения потенций имеет две стороны: он усматривается и как процесс творения, и как теогонический процесс. Отметим, что речь здесь идет не о *совпадении*, а о *взаимопереходе* и *взаимопроникновении* двух названных процессов. В связи с этим полезно, пожалуй, напомнить шеллинговские рассуждения из введения к "Мировым эпохам": из того, что некое x в одном отношении есть A, в другом отношении B, вовсе не следует, что A и B совпадают.

Внутренняя структура потенцирующего процесса описывается в целом аналогично тому, как это делалось в "Мировых эпохах". Напряжение разрешается постепенно, так что на каждой ступени совместным действием потенций порождается новое тварное содержание. Вся совокупность таких тварных продуктов взаимодействия потенций образует по мере гармонизации отношений потенций восходящий ряд существ. Отделение тварных содержаний от потенций сохраняется в ходе процесса и исчезает вместе с его завершением. Однако в соответствии с новым пониманием соотношения имманентной и транзитивной функций потенций Шеллинг совершенно иначе трактует результат креативного процесса.

Вполне очевидно, что процесс, движимый напряжением различных и вступивших в драматическое взаимодействие потенций, завершается только их соединением в новое тождество, их "депотенциализацией". Что это значит? С одной стороны, в свете транзитивного значения потенций, так как их соединение опосредуется тварными продуктами, оно должно мыслиться как полагаемое в последней (а значит, и наивысшей) твари, удерживающей связь всего положенного в действительность универсума как совокупного результата креативного процесса (в "Мировых эпохах" этот мотив доминировал). Однако в

соответствии с шеллинговским пониманием акта universio, реализующего динамический взаимопереход функций потенций, такое заключение потенций в тварь предполагает одновременное воспроизведение единства потенций в их тождестве с Богом. "Если мы рассматриваем потенции в их отношении к Богу не по их сущности, но во взаимном исключении... то они как взаимоисключающие положены вне своей божественности; они обезбожены (sind entgottete)... – читаем в мюнхенском курсе 1831/1832 г. – Следовательно, в своей противоположности (т.е. в ходе процесса. – *П.Р.*) они, конечно, praeter Deum, но и не просто не-Бог: ведь potentia они, разумеется, Бог; они суть теогонические, вновь порождающие божественное бытие, потенции... Их божественность лишь приостановлена, но не снята. Когда выступившее вновь побеждено и возвращено в себя, в конце процесса, они более не потенции, но вновь сам Бог"[29]. Тождество потенций в Боге и с Богом знаменуется персонализацией потенций и превращением их в лица Троицы.

Таким образом, в результате творения мы имеем двоякое тождество потенций: их тождество друг с другом и с миром (в последней совокупной твари) и их тождество друг с другом и с Богом (в Троице). Одно невозможно без другого; поэтому очевидно, что тварью в традиционном смысле слова, т.е. не только по происхождению, но и по онтологическому статусу, результат творения назвать нельзя. Сама тварь становится здесь исчезающей границей абсолютно- и относительно-нетварного. При этом полная подвижность границы сохраняется: "Последнее порождение (Erzeugnis), в котором утихает (sich legt) напряжение потенций и которое оказывается (zu stehen kommt) между тремя личностями, есть нечто совершенно подвижное (ein rein Bewegliches), свободное..."[30].

Подведем некоторые итоги нашего рассмотрения тварно-нетварной динамики в философии откровения. В итоговых построениях Шеллинга мысль о подвижности границы между тварным и нетварным проведена с предельной последовательностью; эта подвижность фиксируется Шеллингом на каждом этапе тварно-нетварной динамики. Попробуем кратко суммировать результаты этой огромной работы.

Систематически разработав и переосмыслив основные положения "Мировых эпох", Шеллинг сохраняет условное разделение четырех основных модусов отношения между тварным и нетварным: до начала творения; в начале творения; в процессе творения; в конце творения.

До начала творения о тварном, естественно, вообще не может быть речи. Имеется лишь отношение между двумя измерениями нетварного, абсолютно нетварным творцом и относительно нетварным бытием творца. Последнее содержится в Боге как отличное от него и является необходимым условием божественности Бога (но, как очень метко замечает К. Хеммерле[31], Бог по отношению к этому условию – не обусловленное, а безусловное).

В начале творения тварь не обладает каким-либо определенным самостоятельным статусом, так как целиком заключена в образующих

относительно нетварное бытие потенциях. Только по своему содержанию тварь определяется в возможных (т.е. еще не развернутых в процесс) взаимоотношениях потенций уже до творения; то, с чем мы здесь имеем дело – это, так сказать, das wesende Geschoepf. Здесь тварное и нетварное лишь потенциально различены, актуально же находятся в тождестве, и это тождество положено в относительно нетварном. Потенции служат структурообразующими принципами всего возможного содержания тварного бытия, заключенного внутри потенций как континуум идеальных прообразов (Ideenwelt).

В процессе творения сферы тварного и нетварного разделяются, причем это разделение есть результат внутреннего онтологического различения в самой сфере относительно нетварного, так как тварные содержания приобретают характер самостоятельных предметностей вследствие реального онтологического напряжения между разделившимися потенциями. Однако процесс творения телеологически направлен к полному разрешению потенций от напряжения, т.е. к настолько полной актуализации всего потенциально тварного содержания, когда от потенций уже нечему отделиться и они соединяются в новое, теперь уже опосредованное процессом органическое целое.

В конце творения мы как раз имеем дело с таким целым. Тварно ли оно? Со стороны своего происхождения – да. Последнее целое и есть тварь κατ εξοχην, подлинный результат и итог всего процесса. Однако разграничение между творящими силами-потенциями и тварными продуктами их совместного действия, сохранявшееся на протяжении всего процесса, в нем исчезает. В конце творения результат целиком совпадает с порождающими его отношениями сил: последняя тварь (именно в ней мир впервые явлен как целое) выросла до тождества с самими потенциями. Теперь не тварное заключено между нетварными отношениями, а наоборот, все нетварные отношения гармонизируются их заключением в тварь. Вместе с тем заключение всей полноты нетварных отношений в тварь знаменуется полной слитностью ее с Богом. Таким образом, в конце творения в твари содержится вся полнота нетварного (как в его начале вся полнота твари содержалась в нетварном); тварь возвышается до онтологического тождества нетварному и именно в таком качестве удерживается в непосредственном отношении к Богу.

Однако отметим, что в философии откровения такое разграничение становится совершенно условным и скорее чисто методическим. Вся эта динамика осложнена тем, что для каждого из перечисленных моментов разработана сложная внутренняя диалектика имманентного и транзитивного измерений исследуемого отношения, опосредующая *непрерывный* переход от одной фазы динамики к другой. Благодаря такому подходу Шеллингу удается реализовать совершенно своеобразный тип креационистской метафизики, весьма удачно определенный Х. Фурмансом как "экспликативный теизм"[31]. Граница между тварным и нетварным осмыслена здесь не только как движущаяся, но также и как внутренне подвижная. Повсюду она

одновременно принадлежит каждой из разделяемых ею сфер и не принадлежит ни одной из них. Принципиальная парадоксальность отношения между тварным и нетварным состоит, по мысли Шеллинга, в том, что граница между ними сохраняется лишь постольку, поскольку одновременно всегда остается проницаемой[31]. Чрезвычайно важно, что эта подвижность границы сохраняется и тогда, когда креативный процесс завершен. В свете этой идеи становится совершенно ясной невозможность адекватно осмыслить метафизику Шеллинга в рамках антитезы "теизм–пантеизм".

Таким образом, шеллинговский взгляд на внутреннюю структуру процесса творения раскрывает для нас смысл его учения о креативном принципе как абсолютно конкретной личности. Именно диалектика тварного и нетварного (рассмотренная выше лишь в ее ключевых моментах) делает возможным конкретное раскрытие обоснованного в связи с философским постижением творения персоналистического понимания бытия в целом.

[1] См.: *Резвых П.В.* Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Ф.В.Й. Шеллинга. (К шеллинговской постановке проблемы творения) // Вопр. философии, 1996, № 1.

[2] *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. М., 1989, т. 2, с. 108.

[3] Там же.

[4] Там же, с. 111.

[5] Там же, с. 108.

[6] *Schelling F.W.J.* Stuttgarter Privatvorlesungen. Torino, 1973. S. 111.

[7] Ibid., S. 126–127.

[8] Ibid., S. 147.

[9] Ibid., S. 111.

[10] Обосновывая возможность такого представления о процессе, Шеллинг набрасывает здесь эскиз оригинальной философии времени, где время мыслится как последовательность качественно различных вечностей. Шеллинг , в частности, отмечает: "Собственно говоря, всякая вещь (не только универсум) имеет время в самом себе. Нет никакого *внешнего*, общего времени, всякое время есть субъективное, т.е. внутреннее, то, которое всякая вещь имеет в самой себе, а не вне себя. Однако так как всякая вещь имеет пред собою и вне себя другую вещь, то ее время может быть сравнено с временем другой вещи, ведь и она имеет свое собственное субъективное время. Тем самым возникает абстракция времени – именно через сравнение... Нет, однако, никакого времени в себе" (*Schelling F.W.J.* Stuttgarter Privatvorlesungen, S. 125). Впоследствии эта идея была широко развернута в проекте "Мировых эпох".

[11] *Schelling F.W.J.* Stuttgarter Privatvorlesungen, S. 130.

[12] На то, что именно здесь лежит главный корень всех трудностей, возникающих при толковании Штутгартских лекций, верно указывает в своей статье В.А. Шульце (*Schulze W.A.* Zum Verstaendnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings // Zeitschrift für philosophische Forschung. Meisenheim am Glan, 1957, Bd. 11, S. 581).

[13] *Schelling F.W.J.* Sammtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1856–1861, Abt. 1, Bd. 8, S. 281.

[14] Ibid., S. 297. В ранних версиях трактата Шеллинг говорит об этом возобновлении как о вращении божественного колеса (goettliche Rad) – образ, навеянный ветхозаветным описанием видения Иезекииля и, возможно, воспринятый им от Я. Бёме. Шеллинг ссылается также на евангельское выражение "круг жизни", встречающееся в послании ап. Иакова.

[15] Шеллинг формулирует в духе Я. Бёме: хотя божественность есть одновременно и

одинаково Нет, Да и единство того и другого, но в творении она может проявить себя сначала как первое, затем как второе и лишь в конце как третье (*Schelling F.W.J.* Sammtliche Werke, Augs. 1., Bd. 8. S. 301–304).

[16] Шеллинг называет этот процесс размыканием божественного круга и ассоциирует момент его начала с распространенным в архаических мифологиях образом раскалывающегося мирового яйца.

[17] В динамическом пантеизме Шеллинга упрекали уже современники (например, Ф. Баадер). Х. Фурманс в своей монографии приложил много усилий, стараясь показать совершенную безосновательность трактовки учения о мировых эпохах как пантеистического. Однако в своей собственной интерпретации он, как нам кажется, тяготеет к противоположной крайности, стремясь показать, что у Шеллинга Бог совершенно изъят из процесса. Фурманс ссылается на известное место трактата, где говорится об отсутствии становления в чистой божественности (*Schelling F.W.J.* Sammtliche Werke, Augs. 1, Bd. 8, S. 298–299); но ведь целое Бога не сводится только к сущности (хотя бесспорно, что креативный процесс не определяет божественности Бога). В этом плане стоит еще раз обратить внимание на то, что в "Мировых эпохах" *одним и тем же* актом решения завершается теогония и начинается творение.

[18] Происхождение таких прототипов или видов есть необходимый момент в великом развитии жизни, – читаем в "Мировых эпохах". – Но они не исчезают после этого момента и не сохраняются. Сам момент пребывает вечно..." (*Schelling F.W.J.* Sammtliche Werke, Augs. 1, Bd. 8, S. 290).

[19] Ibid., S. 326.

[20] *Schelling F.W.J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Hamburg, 1992, S. 86.

[21] Возможность инобытия, как выражается Шеллинг, показывает и представляет себя (sich zeigt und darstellt) духу (Ibid., S. 83; ср.: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung 1841/42 / Hrsg., eingel. V.M. Frank. Frankfurt.a.M., 1977, S. 162–163; ср. также: *Schelling F.W.J.* Sammliche Werke, Augs. 2, Bd. 3, S. 263–264, 268.

[22] См.: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung 1841/42, S. 184.

[23] См.: *Schelling F.W.J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung, S. 131–132; ср.: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung 1841/42, S. 185, 187–188. Приводятся и другие параллели из мифологии: индийская Майя, Fortuna, Primigenia и проч. См., например: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung 1841/42, S. 185.

[24] См.: Ibid., S. 131–132; ср.: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung 1841/42, S. 184–185.

[25] Показательно в связи с этим, как трактуется в философии откровения (1831–1832) образ божественного круга. Говоря о возможности инобытия в Боге, Шеллинг указывает: "...именно эта возможность избавляет его (дух. – *П.Р.*) от того вращательного движения, которое без этой возможности *должно было бы быть* в нем" (курсив мой. – *П.Р.*). (*Schelling F.W.J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung, S. 92). Употребление здесь сослагательного наклонения нельзя истолковать иначе, нежели как указание на то, что в действительности этого круговращения в Боге нет.

[26] *Schelling F.W.J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung, S. 98.

[27] См.: Ibid., S. 125, 135–136; ср. *Schelling F.W.J.* Grundlegung der positiven Philosophie. Torino, 1972, S. 465–466; ср. также: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung 1841/42, S. 201–202; *Schelling F.W.J.* Sammliche Werke, Augs. 2, Bd. 2, S. 90–92.

[28] *Schelling F.W.J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung, S. 91; ср. также в лекциях о монотеизме: *Schelling F.W.J.* Sammliche Werke, Augs. 2, Bd. 2, S. 91, 97, 99.

[29] *Schelling F.W.J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung, S. 98–99.

[30] См. замечательную статью К. Хеммерле о шеллинговских потенциях: *Hemmerle K.* Zum Verstaendnis der Potenzenlehre in Schellings Spaetphilosophie // Philosophisches Jahrbuch. München, 1966, Jd. 74, Hf. 1.

[31] См.: *Fuhrmans H.* Schellings Philosophie der Weltailer. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Dusseldorf, 1954.

[32] Обратим внимание на очевидные параллели с гегелевской диалектикой границы. См.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 230–232 (§ 92 Малой Логики).