

О непонимании и о том, как с ним работать

© 2019 г. Д.А. Лунгина^{1*}, Д.Г. Миронов^{2**}

^{1, 2} *Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.*

* *E-mail: loungina@yandex.ru*

** *E-mail: d-21312556@yandex.ru*

Поступила 25.03.2019

Предисловие к публикации статьи Тонни Огора Олесена «Шеллинг в прочтении Керкегора: историческое введение» (часть I). В предисловии уточняется философская ситуация 1830-х – 1840-х гг., побудившая Шеллинга начать чтения по философии откровения в Берлинском университете. Разбираются причины, заставившие Шеллинга дать ход «положительной философии», то есть рассуждению о действительности (существовании) Бога не в категориях чистой мысли, а в категориях фактичности. Объявляя своей темой действительность, «положительная философия» тем самым соположила бытие Бога и исторический опыт христианства включая современный. Устное и письменное обнаружение учения Шеллинга привело, однако, к идейному конфликту, вызванному несоответствием между сообщением и реакцией адресатов. Актуальная повестка 1840-х гг., перехваченная левым гегельянством (с присущим ему критическим отношением к религии), правым гегельянством и представителями консервативного лагеря (и их стратегией подчинения христианства целям государственного строительства), позитивизмом (претензией естественных и социальных наук на собственное обоснование действительности), на фоне общего раскола веры и знания сделала невозможным восприятие философии откровения, адекватное замыслу ее создателя. Кризис христианства и ширящийся нигилизм создал для этого дополнительные условия. Особое внимание в статье уделяется попытке реконструировать непосредственную реакцию на лекции гегельянской аудитории, частью которой в начале в 1840-х гг. ощущал себя Керкегор. Перечисляются идейные и смысловые установки эпохи, приведшие к тому, что философское высказывание Шеллинга осталось незавершенным и как следствие – неподхваченным. Разбираются также дополнительные обстоятельства, обусловившие неготовность гегельянской части аудитории принять учение об откровении.

Ключевые слова: Керкегор и Шеллинг, гегельянство, философия откровения, действительность.

DOI: 10.31857/S004287440007363-4

Цитирование: *Лунгина Д.А., Миронов Д.Г. О непонимании и о том, как с ним работать. Олесен Т.О. Шеллинг в прочтении Керкегора: историческое введение. Часть I. Перевод с английского, датского и немецкого Д.А. Лунгиной и Д.Г. Миронова // Вопросы философии. 2019. № 11. С. 175–183.*

On Misunderstanding and How to Deal with it

© 2019 г. Darya A. Loungina^{1*}, Dmitry G. Mironov^{2**}

^{1, 2} Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

* E-mail: loungina@yandex.ru

** E-mail: d-21312556@yandex.ru

Received 25.03.2019

Introduction to Tonny Aagaard Olesen's article "Schelling: a historical introduction to Kierkegaard's Schelling" (Part I). Translators specify the historical and philosophical situation in 1830s–1840s which induced Schelling's lectures on Philosophy of Revelation at the University of Berlin. Translators consider reasons why Schelling proceeded "positive philosophy" which implied the assertion of God's actuality (existence) not in terms of pure thought, but in terms of factuality. By proclaiming actuality as its subject, "positive philosophy" united God's existence and the historical Christendom including Modernity. However, publication of Schelling's lectures, both verbal and in press, resulted in pragmatic collision between the original author's utterance and the addressees' reaction. It was for the reasons translators then analyze in their paper. They argue that the 1840-s actual agenda was intercepted by the Left Hegelians (and their criticism of religion), the Right Hegelians and the Conservatives (and their pursuit to include Christianity in state-building), and Positivism (pretense of natural and social science to be the only ground of actuality). Translators conclude that together with the crisis of Christendom and the spreading nihilism they provided additional facilities for misunderstanding of Schelling's representation. Ideological and cultural guidelines of the epoch are recited. There is a lot of focus on those due to which Schelling's philosophical utterance left uncompleted and thus in fact unanswered. Translators clarify additional circumstances which brought the Hegelian part of the audience, along with S. Kierkegaard, to misunderstand the Late Schelling.

With permission from Taylor & Francis.

Key words: Kierkegaard's relations to Schelling, Hegelianism, Philosophy of Revelation, Actuality.

DOI: 10.31857/S004287440007363-4

Citation: Loungina, Darya A., Mironov, Dmitry G. (2019) "On Misunderstanding and How to Deal with it, Olesen, Tonny Aagaard, Schelling: a historical introduction to Kierkegaard's Schelling, translated into Russian by Darya A. Loungina and Dmitry G Mironov", *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2019), pp. 175–183.

Предлагаемая публикация касается того трудного случая из истории мысли, когда дело, решенное в глазах непосредственных участников, оказывается еще даже не начатым в долгосрочной перспективе. Таков был знаменитый берлинский курс Шеллинга по философии откровения, стартовавший 15 ноября 1841 г. и подытоженный в многочисленных свидетельствах современников. Возьмем наугад любое, например, адресованное передовому читателю: «Сколько бы он теперь самодовольно ни рассказывал о своей долгой, совершавшейся в тиши философской работе, о тайных кладах своего письменного стола, о своей тридцатилетней войне с мыслью, ему никто больше не верит» [Энгельс 1956, 400]. Или рожденное с подачи закоренелого кантианца: «Нет дела более неблагодарного, как то, что делает Шеллинг, — подтасовка и прилаживание философского мышления к <...> неподвижному, прошедшему воззрению.

Это схоластика и с тем вместе ложь» (впечатления А.И. Герцена от лекций Шеллинга в критическом изложении Ю. Фрауэнштедта [Герцен 1954, 307]). Или признание героя настоящей публикации, тогда еще беззащитного перед истинными гениями: «Мне кажется, что если я и дальше буду слушать Шеллинга, то окончательно свихнусь» (С. Керкегор в письме к брату [SKS XXVIII, 18]). Поскольку обстоятельства, породившие эти оценки, хорошо известны, напомним о них также в виде цитаты: «“Юноши”, собравшиеся в аудитории Берлинского университета, чтобы выслушать это “откровение”, каждый на свой лад, но единодушно отвергли его. Замечательно, что в той аудитории собрались на время люди, с именами которых связаны едва ли не самые значительные направления философской, религиозной, исторической, социальной, политической мысли начала XX века. Вместе с 28-летним Киргегардом Шеллинга слушали Михаил Бакунин (27 лет), левые гегельянцы А. Руге, А. Чешковский и Ф. Энгельс (21 г.), Якоб Буркхардт (23 г.), историки Иоганн Дройзен (33 г.) и 46-летний Леопольд фон Ранке, логик и историк философии Ф. Трендленбург, а также М.Н. Катков (23 г.) и С.М. Соловьев (21 г.)» (цит. по: [Шестов 1992, 258]).

Из картины такого единодушия нужно исключить, к примеру, неизменного почтателя Шеллинга Михаила Каткова; не посещал его лекций, несмотря на первоначальное намерение, Арнольд Руге. Не мог слушать Шеллинга «вместе с Киргегардом» и С.М. Соловьев, приехавший в Берлин в 1842 г. Но эти уточнения не отменяют главной установки автора исследования — Тонни Олесена. В Керкегоре, который оставил одни из самых полных конспектов первого раздела курса Шеллинга, но практически никак не комментировал его по существу (а в частных жалобах транслировал, скорее, собственные неудачи), важно именно это — уход в сторону, уклонение от суждения. Тут интересна не сама по себе поза уязвленности («Болтовня Шеллинга совершенно несносна» [SKS XXVIII, 17]) и, как результат, — маска язвительности (знаменитое «Я слишком стар, чтобы слушать лекции, а Шеллинг слишком стар, чтобы их читать. Все его учение о потенциях выдает крайнюю степень импотенции» [Ibid., 18]). Такое еще можно было бы объяснить школой датского студента: адепты гегелевского метода не привыкли к философствованию посредством деклараций — умозаключений, не обосновывающих себя логически, утверждений, не доказанных тотчас же, обещаний, не сбывшихся вовсе. Интересней то, что, несмотря на их невстречу, Шеллинг, как показывает Олесен, не отпускал Керкегора вплоть до 1849 г. и если не концептуально, то литературно, на уровне текста всегда присутствовал в его мысли. Этому и посвящена статья датского исследователя.

Проследить влияние Шеллинга на повороты керкегоровской фразы под силу лишь пристальному взгляду. Узкая специализация Олесена — датская и немецкая мысль 1840-х гг., он получил известность как комментатор последнего издания сочинений Керкегора (Søren Kierkegaards Skrifter, 1997–2013) и в том числе — тома 19, содержащего упомянутые конспекты. Эта специальность сегодня особенно востребована в керкегороведении. О сущности новых подходов и причинах их возникновения мы недавно писали в связи с керкегоровской рецепцией Гегеля [Лунгина 2017, 141–144]. Но когда речь идет о прочтении Шеллинга, источниковедческий метод обгоняет историко-философский еще и потому, что поле, где ходили оба философа и где произошла их невстреча, не имеет четких понятийных очертаний. Что было создано предшественниками Шеллинга в рамках «отрицательной философии», что он публично обещал преодолеть и что — в форме непонимания — расширялось и дальше, требует заново войти в это поле и еще раз вместе с Керкегором вслушаться в сказанное.

Имя этого поля — «действительность». Слово, которое не просто служило обозначением того, что есть, но было сигналом, провоцировавшим бездны вопросов у послегегелевского поколения, не могущего договориться: срабатывает ли именуемое как идея или как подтверждающий идею опыт? Оппозиционное ли это Гегелю понятие или, учитывая политические обстоятельства приглашения Шеллинга в Берлин, уже состоявшаяся новая духовная реальность? Аудиторию ли берет оно в свидетели или, судя по наступившей после смерти министра просвещения Альтенштайна реакции,

широкую общественность? Или, как рассчитывал прояснить для себя Керкегор, происходит нечто совсем другое:

Слов нет, как я рад, что прослушал вторую лекцию Шеллинга. Я уже достаточно мучился и изводил себя грустными мыслями. И вот когда он, наконец, произнес слово *действительность* в связи с отношением философии к действительности, плод мысли во мне дрогнул, как в чреве Елизаветы. Из того, что он сказал, я запомнил почти каждое слово. Возможно, какая-то ясность здесь будет достигнута. Одно-единственное слово напомнило мне о всех моих философских страданиях и мучениях... [SKS XIX, 235].

Как показывает контекст этой записи (см. ниже в статье Т. Олесена), причиной философских страданий Керкегора были его собственные поступки. От понятия действительности ожидалось оправдания разорванной помолвки, оно приравнивалось к решимости сделать одиночество делом жизни. Но ожидания Керкегора сбудутся лишь частично — в «Заключительном ненаучном послесловии» (1846 г.) это понятие обретет у него новый, нешеллинговский смысл¹. И следующие поколения поверят: когда она понята, действительность единичного сообщает ему качество всеобщего. А когда она сама — поступок, тем самым отменяется и диктат всеобщего.

Но в начале 1840-х гг. имена тому, что есть, давал Шеллинг. Его мысль действовала и тогда, когда ее отвергали: вспомним архитектонику работы 1842 г. «Шеллинг и откровение», показывающую, как Энгельс, поломав взятый было тон памфлета, втягивается в услышанное. И чем глубже погружается в мысль оратора, тем больше волнует его уже не то, как эту мысль применить, а само ее течение, ее вызывающая нелогичность, ее срывы. Разочарование результатом постепенно сменяется терпеливой внимательностью к задуманному Шеллингом даже несмотря на его неудачу. Без лишних слов Шеллинг продемонстрировал одну из сторон собственного толкования этого имени: «действительность» — то, что требует понимания и *всегда* будет взывать к разуму.

Лишь полемически касаясь той роли, которую наряду с Фихте и Гегелем в начале века он сыграл в этом процессе, в курсе 1841–1842 гг. в силу известных обстоятельств Шеллинг представлял его уже единолично. Действительность, слышал Керкегор, — процесс, по-прежнему чреватый спорами; бесспорна лишь обязанность философии познать то, что есть. Из седьмой лекции (в редакции 1844 г.²): открытая Кантом антиномичность разума была не внутренним делом самого мышления, когда оно, прикоснувшись к миру — настоящему источнику антиномий, отвечало на это в форме конфликта собственных положений. Теперь открывается новая сущность антиномий. Конфликт, в который вовлечен разум сейчас и который необходимо разрешить, — противоречие между старым критицизмом, отринутым, но не преодоленным Гегелем и заслуживающим поэтому имени лишь «отрицательной философии», и новой задачей, которую ставит перед разумом современность; см.: [Шеллинг 2000, 194]. Теперь цель состоит не в том, чтобы вобрать в себя действительность, а в том, чтобы остановиться перед ней.

«То, перед чем немеет мышление, перед чем склоняется сам разум», то, над чем «мышление не имеет никакой власти, <...> что удалось обезопасить от мышления и всякого сомнения», — задачи положительной философии, сформулированные в следующей, восьмой лекции [Там же, 212], усиливали всеобщие сомнения и готовность продолжать споры. Гегельянство не собиралось ни перед чем «склоняться»; фактическая сторона этого противостояния описана Олесеном. Но это означало, что затеянная Кантом и продолженная в первом томе «Науки логики» (1812 г., 2-е изд. 1833 г.) тяжба о действительности (известная как аргумент о ста талерах в споре о доказательствах бытия Бога) отнюдь не оставалась в прошлом.

Шеллинг и сам много раз напоминал аудитории об известном кантовском утверждении: действительность неприступна для разума, она дается, только будучи подтвержденной «материальными условиями опыта», ощущениями. Никаким напряжением мысли ее не возьмешь, как ни старайся, мысленная вещь действительно никогда не станет. Но слушатели — некоторые из первых рук — помнили и гегелевское возражение Канту: философия не занимается тем, что можно «взять» и распорядиться по своему усмотрению. Если мысль (полагание бытия как «лишь связки» в суждении) «ничего

не прибавляет к понятию вещи», это то же самое, что сказать: мысль не способна мыслить, то есть доводить свои утверждения до действительности! И в чем тогда — негодовал Гегель — смысл опровержения доказательства бытия Бога, если бытие совершенного существа мыслится по модели «понятия ста талеров» — представления, удостоверяемого только в опыте? Ведь смысл *понятия* как раз в другом: преодолевать ограниченность наших представлений — и о Боге, и о богатстве, и об их пределах. Ведь «не говоря уже о том, что бывают такие имущественные состояния, для которых такое обладание ста талерами будет безразлично» [Гегель 1970, 147–148], и настоящим понятием в данном случае было бы понимание бесконечно расширяющейся проблемы денег/капитала/собственности/богатства и т.д., мышление в любом случае не может ограничиться ни осязательными состояниями опыта, ни фикциями, ни даже вещами как они даны. Его устроят лишь вещи каковы они на самом деле. Поэтому его цель — сообщить им действительность, соединив их понятие с их бытием и тем самым снимая то, что в опыте выглядит несоединимым. И если разум и воля, именуемая верой, способны придать понятию Бога действительность, то «понятие ста талеров» являет лишь представление об их количестве. Потому что первое понятие претендует на полноту бытия ценой безразличия не то что к наличности, конечному бытию, но даже к существованию мыслящего [Там же]; см. также: [Бибихин 2010, 60–73], а другое представление — ограничено рамками наличного бытия.

Вклад Шеллинга в эту тяжбу, хоть и не высказанный прямо, было несложно просчитать. Противосмысленно утверждать бытие Бога и вместе с тем — безразличие к наличному бытию. А утверждать бытие Бога в перспективе мира, разлетающегося на куски (*si fractus illabatur orbis*), тем более — в перспективе собственного несуществования можно разве что с точки зрения вечности, или, как выразится Шеллинг в позднейшем трактате, с высоты «вечных истин», впад если не в платоновское умирание, то, во всяком случае, в нехристианское отношение к Творцу этого мира. Но если и сейчас «имеются теологи и философы, которые превращают Бога в непосредственное содержание разума», то «мы здесь <этому> противоречим, ибо под Богом все же должно мыслить нечто действительное» [Шеллинг 2000, 113]; ср.: [SKS XIX, 312]. Но о какой действительности могут сообщить постройки разума, когда они внеопытны или сплошь относительны? Ведь гегелевская спекуляция (вернемся на шаг назад) правомочна в отношении либо вещей, чье бытие и есть прямое действие разума и, как идеальное, представляет собой предмет чистого знания, либо тех, чья суть — реализация задуманного, как это происходит в развитии государства, общества, науки, университета и других духовных проектов. То есть там, где между замыслом и осуществлением имеется связь, выстроенная разумом.

Но данная спекуляция неправомочна там, где этой связи нет. Сущее, которое наличествует и без рационального априорного обоснования и держится энергией совсем других сил, Шеллинг называет возникшим само собой. Свободно, или так, что оно «уже не может стать иным» [Шеллинг 2000, 103], поскольку не имеет над собой начала, могущего сделать его иным. И потому остается, согласно другим определениям, «в себе пребывающим, самому себе абсолютно равным *самим по себе*», «беспричинно существующим», нетранзитивным, «безусловно трансцендентным» [Там же, 108] ср.: [SKS XIX, 333–334]. По той же причине — безопасным от всякого сомнения [Шеллинг 2000, 209].

Как же философии обосновать трансцендентное, безосновное и самопроизвольное сущее — не поддерживаемое связями разума? Ответить на этот вопрос было нелегко. Огромность задания, сформулированного Шеллингом в первых лекциях, отметили и те, кто позднее разочаруется в его осуществимости. Поражает масштаб проблемы и сегодня.

Недостаточно согласиться с Кантом, что никакая не априорная связь, но «пропасть» лежит между разумом и «тем, что существует *само собой*», бросающим разуму еще один вызов [Шеллинг 2000, 216]. Мало отвергнуть и панлогизм Гегеля, верящего в универсальность всё связующего логоса. Смысл этого возражения передают слова из восьмой лекции: «...даже понятие “Бог” (у Гегеля. — Д.Л., Д.М.) принадлежит

только лишь представлению; ведь в чистом мышлении Бог есть только конец, результат; однако Бог, то, что действительно называют Богом <...> — это лишь тот, кто может быть творцом, может что-то начать, кто, стало быть, прежде всего существует, кто не является одной лишь идеей разума. Несуществующий Бог не мог бы и называться Богом, а так как существование в одном только мышлении никогда не может быть постигнуто, то и Бог, являющийся им действительно, по Гегелю, принадлежит только лишь представлению» [Там же, 226]; ср.: [SKS XIX, 333–334]. Иными словами, мало возразить Гегелю, что даже если субъектом бытия объявляется Бог, подлинным субъектом этой связности, или начальником акта предикации остается все тот же разум — инстанция абсолютного знания. Связь между Творцом и его творением — новое и беспрецедентно сложное задание, поставленное перед мыслью, — требует не простого переворачивания субъект-предикатного отношения. Оно требует пересмотреть само связывание, то есть сущность бытия. И мыслить действительность исходя уже не из наличности, то есть данности, подтвержденной опытом, как у Канта, и не из «перешедшего в бытие» (Гегель), как при переходе из потенциального в актуальное, но из того, что загадочным образом помимо познания «Есть, чисто Есть» [Шеллинг 2000, 109].

Контекст этого задания был столь же обширен, сколь и круг причин, заставивших Шеллинга заступить на место Гегеля. Прежде всего, ему нужно было высказать то, что создало его как философа — и было не в пример важнее, чем оправдать свое появление перед гегельянами. «То, перед чем разум останавливается, что его запутывает, по отношению к чему он прежде всего больше ничего из себя не представляет, против чего он бессилён» [Там же, 216] в устах философа означало, конечно, не поражение разума, а само его предназначение — прикоснуться не к разумному, а к самому трудному. (Интересно, что Кьеркегор через три года назовет то же самое задание парадоксом мышления («Философские крохи» [Кьеркегор 2009, 39]) и «парадокс», заявленный как ответ гегелевскому панлогизму³, станет уже его собственным концептом со своими апориями и тупиками).

Отнесем к предметам внутренней уверенности Шеллинга и повторяемое им в каждой лекции: то, от чего должна отталкиваться философия и на что мышление, соответственно, лишь нацеливается (а не утверждает в своих понятиях, как у Гегеля), есть сущее поскольку оно *есть*. Обратим внимание и на служебную роль разума по отношению к громадности мироздания [Шеллинг 2000, 312], и на энергичное несогласие с тем, что разум потенциально — или актуально, как готовы были уже уверовать сидящие в аудитории, — изменяет мир. Оценим и смелость философа говорить об этом слушателям и почитателям Гегеля. Ведь гегелевский «разум», при всем его пренебрежении к «экзистенции» и конечному человеческому духу, объединял конечное с бесконечным, дух божий и человеческий, Абсолют и бескрайность человеческих способностей. Успех спекулятивной философии шел и от того, что она держалась на особым образом понятых «нас».

Задание же Шеллинга — исходить из фактически существующего — при этом как бы вовсе и не предполагало человека-деятеля. За исходный факт мировой истории брался даже уже не художник — главное лицо ранних трудов философа, а человек отпавший, заблуждающийся, *tabula rasa* [Там же, 438]. «Чистое есть» мыслилось не просто «до нас», но вне какого бы то ни было артикулированного отношения к человеческой созидательной активности. Религия Откровения и приуготовлявшая ее мифология, история христианской церкви и ее главное событие — Реформация⁴, осмыслялись как деяния Творца при инструментальной роли Его творений. Целью положительной философии — *maxime cognoscendum*, больше всего стоящим познания, объявлялось то, что не связано с миром ни нитью возможности (априорной), ни нитью необходимости. Что эта цель есть Бог (*res facti*, «абсолютное, благодаря самому себе достоверное начало»), разум должен был продемонстрировать не путем вывода, а путем движения вослед этой цели [Там же, 174–175]. Каким бы нелогичным это ни казалось, цель объявлялась не инородной, а союзной разуму.

Энергию творения — «чистый акт, <...> не смесь *potentia* и *actus*, <...> а всецело сущее, в котором нет совершенно ничего от небытия, то есть от непознаваемого»

[Там же, 198], разум должен был постичь без опоры на устоявшиеся в послекантовской философии категории познания. То есть не познать в привычном смысле слова, а, правильней сказать, дезактивироваться, узнав в ней собственное бессилие, ведь предмет положительной философии — «нераздельный субъект-объект, <...> действительно свободное быть и не быть» [Там же, 301] отныне не связывала логика познания ни в трансцендентальном, ни в спекулятивном смысле этого слова. Останавливая процесс субъект-объектного и субъект-предикатного полагания и освобождая бытие от приписываемой ему роли связки в суждении, Шеллинг пересматривал категорию бытия в целом. Родоначальник бытия отныне представал не как субъект всех возможных актов разума — то есть субъект, определяемый и расширяемый его предикатами и тем самым зависимый от условий познания. Как «чистая самость, <...> субъект без всякого предиката» [Там же, 318] Творец получал свободу не просто от собственного творения, но от внутримирных конструкций как таковых. Гипостазировав независимость Бога от мира, Шеллинг нацеливался на то, чтобы обосновать божественную «неподрачетность» человеческим проектам; см.: [Паткуль 2012, 146].

Гегельянская часть аудитории отвергла это прежде, чем Шеллинг обратился, выполняя свое задание, к мифу. Разрыв с прежними образцами философствования продемонстрировал уже вводный, систематический раздел курса. Если весомость того, что именовал суждением Гегель, обеспечивалась логикой внутреннего движения понятий — что и позволяло суждению претендовать на отождествление действительности (в том числе и Бога) с актами разума (мыслящей речи), то фраза Шеллинга строилась по другим законам. В сравнении с гегелевской она производила впечатление безосновной. Как высказывание философии свободы (то есть в том числе и несвязанности актами разума) она и не могла быть иной. Но проблематика откровения диктовала философии свободы свои условия. История представляла совокупностью божественных волеизъявлений, а человеческая активность — результатом падения, то есть морально-религиозной катастрофой [Шеллинг 2000, 438], где разум бессилен. Гегельянцам сообщалось, что мир «является сломанным единством <...> Причиной [этого] не может быть Бог, ибо невозможно, чтобы тот же самый [деятель] сначала породил единство, а затем вновь его ломал <...> В этом моменте в конце творения помимо Бога имеется еще только одна свободная причина (причина, которой ломается единство, должна быть свободной) — первоначальный человек. Следовательно, если не Бог, то, согласно совершенно правильному заключению, только человек мог быть тем, кто сломал единство» [Там же, 437]. Непривычна была аудитория и к языку мифа, а не логики, — то есть к повествованию, включающему человека в слепую игру божественных сил.

К случайности и игре — решающим концептам раннего Шеллинга, в которых, собственно, и раскрывалась его главная тема, свобода, — прибавлялся еще один: их обратная сторона, зло. Теперь мир артикулировался как поле действия добра и зла, не идей, а воли, то есть сил, составляющих живые, или органические единства. Свобода мыслилась исходя из тех же катастрофических обстоятельств, какими порождалось само существование «чистых досок» — свидетельств людской деградации и ничтожества. Отождествлять с «действительностью» мир, перенаселенный существами вовсе не думающими, но согласными на шевелящийся под ногами хаос, невинными, но не сознающими своей ограниченности, Шеллинг решительно отказывался. Но гегельянцы отказывались принимать и сам посыл. В их глазах мир по-прежнему не обладал никаким другим определением, кроме связности, или логичности. Тогда как у Шеллинга мир был свершившимся фактом катастрофы природы [Там же, 438] и отпадения человека от Бога. И если действительность Бога обосновывалась у него человеческим стремлением к истине, то непосредственным делом мысли объявлялось восстановление единства с Богом.

«Нет», сказанное Шеллингу, было само по себе судьбоносным — и для участников события, и для истории в целом. Ничто и творение, грехопадение и свобода — эти темы вскоре станут своими и для Кьеркегора, при минимальном влиянии шеллинговской трактовки. К 1843—1844 гг., когда сложится его собственный стиль рассуждения, неприятие

«абстракции», отталкивание Гегеля перерастут в то, что позднейшие исследователи назовут его антирационализмом. Как мы увидим, источниковедческий подход Олесена оставляет открытым вопрос, способствовала ли этой установке шеллинговская критика Гегеля. Но в его статье есть намек на решения, предложенные историками философии.

Мы же сформулируем чисто историческое предположение. Невстреча с Шеллингом произошла из-за крайней удаленности его «действительности». Это действительность была слишком высоко поднята, чтобы туда добрался кто-то еще. Ответом Кьеркегора на удаление Бога стала одержимость экзистенцией; неизбежным последствием — сужение собственно онтологической проблематики. Контрастом к Кьеркегору и сегодня выступает философская масштабность Шеллинга, взятое им обязательство на равных продолжать диалог с традицией — Платоном, Аристотелем, Спинозой, Лейбницем и сохранять энергию учений, обосновывающих бытие Бога. Но резко контрастировало с той эпохой и то, что открылось самому Шеллингу: в отличие от «возможности» — поля действия разума, происходящее в действительности — это результат *волеия* [Там же, 264; Шеллинг 2012, 158–160]. Действительность есть настоящее, а не абстрактная актуализация творческих потенций. Космическим размахом этой воли, выдающей очевидное присутствие Абсолюта (Творца) в мире, действительность показывает, сколь немислимо далека она от внутримирных построений разума, которые сплошь относительны. Против этой воли бессильны любые обстоятельства мировой истории. Все то, что владело умами современников позднего Шеллинга, — стремительный взлет позитивизма, текущие успехи естествознания, попытки превратить философию и теологию в подспорье государственной или гражданской религии — ни в малой степени не объясняет, почему так происходит. Мироздание питается энергией совсем другого источника.

Примечания

¹ «Единственная действительность, относительно которой у экзистирующего индивида есть нечто большее, чем просто знание, — это его собственная действительность, то, что он экзистирует, и эта действительность представляет для него высший интерес» [Кьеркегор 2005, 348].

² «Философия откровения» цитируется по двухтомнику [Шеллинг 2000], включающему перевод лекционного варианта 1844 г., который был скомпилирован сыном философа из разных источников. О проблемах аутентичности этого варианта см. ниже в статье Т. Олесена, а также в статье [Резвых 2012 web]. В конспектах Кьеркегора это мысль приблизительно передана в недатированной записи № 19 [SKS XIX, 328].

³ Как и в случае с «экзистенцией» (см. примечание 1), этот ответ, спровоцированный не Шеллингом, а Гегелем, не разбирается в статье Т. Олесена.

⁴ Содержание лекций второго раздела, из которого Кьеркегор слушал только начало (см. ниже в статье Т. Олесена).

Источники и переводы — Primary Sources and Russian Translations

SKS — Kierkegaard, Søren (1997–2013) *Skriver*, Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscentere, red. N.J. Cappelørn et al., Gads Forlag, København.

Гегель 1970 — *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik*).

Герцен 1954 — *Герцен А.И.* Собрание сочинений в 30 т. Т. 2. Статьи и фельетоны 1841–1846. Дневник. М.: Издательство АН СССР, 1954 (Herzen, Alexander, *Articles and Feuilleton 1841–1846, Journal*).

Кьеркегор 2005 — *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Пер. С.А. Исаева, Н.В. Исаевой. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005 (Kierkegaard, Søren, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*).

Кьеркегор 2009 — *Кьеркегор С.* Философские крохи. Пер. Д.А. Лунгиной под ред. В.Л. Махлина. М.: Институт Св. Фомы, 2009 (Kierkegaard, Søren, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophie*).

Шеллинг 2000 — *Шеллинг Ф.В.И.* Философия откровения в 2 т. Т. 1. Пер. А.Л. Пестова. СПб.: Наука, 2000 (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophie der Offenbarung*).

Шеллинг 2012 — *Шеллинг Ф.В.И.* Трактат об источнике вечных истин // Einai. 2012. № 2(2). С. 154–207 (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*).

Шестов 1992 — *Шестов Л.И.* Кьеркегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс — Гнозис, 1992 (Shestov, Lev, *Kierkegaard and the Existential Philosophy*).

Энгельс 1956 — *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956 (Engels, Friedrich, Marx, Karl, *Early Writings*).

Ссылки — References in Russian

- Бибихин 2010 — *Бибихин В.В.* Энергия. М.: ИФТИ св. Фомы, 2010.
Лунгина 2017 — *Лунгина Д.А.* К вопросу о гегельянстве Керкегора: концепция Джона Стюарта // Вопросы философии. М., 2017. № 3. С. 140–146.
Паткуль 2012 — *Паткуль А.Б.* К публикации русского перевода трактата «Об источнике вечных истин» Ф.В.Й. Шеллинга // *Einai*. 2012. № 2(2). С. 123–153.
Резвых web — *Резвых П.В.* Шеллинг и архив Шеллинга: приближаясь к границам выразимого [Русский журнал, 2012, 12.05]. <http://www.russ.ru/pole/SHelling-i-arhiv-SHellinga-priblizhayas-k-granicam-vyrazimogo>.

References

- Bibikhin, Vladimir V. (2010) *Energy*, St. Thomas Institute, Moscow (in Russian).
Loungina, Darya A. (2017) “Returning to the Subject of Kierkegaard’s Relation to Hegel”, foreword to: Steward, Jon (2017) “Hegel: Kierkegaard Reading and Use of Hegel’s Primary Texts”, translated into Russian with commentaries by Darya A. Loungina, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2017), pp. 140–146 (in Russian).
Patkul’, Andrey B. (2012) ‘Foreword to: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2012) “On the Source of the *Eternal Truths*”, translated into Russian with commentaries by Andrey B. Patkul’, *Einai*, Vol. 2, № 2 (2012), pp. 123–153 (in Russian).
Rezvykh, Petr V. (2012) “Schelling and Schelling’s Archive: Approaching the Limits of the Un-speakable” [*Russian Journal* (2012) May 12] // <http://www.russ.ru/pole/SHelling-i-arhiv-SHellinga-priblizhayas-k-granicam-vyrazimogo> (in Russian).

Сведения об авторах

ЛУНГИНА Дарья Андреевна —
Кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

МИРОНОВ Дмитрий Геннадьевич —
Кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

Author’s information

LOUNGINA Darya A. —
CSc (PhD) in Philosophy, Associate Professor, Director of Cultural Studies Educational Program, Philosophy Faculty, Lomonosov Moscow State University.

MIRONOV Dmitry G. —
CSc (PhD) in Philosophy, Associate Professor, History of Foreign Philosophy Dept., Philosophy Faculty, Lomonosov Moscow State University.