

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ШЕЛЛИНГОМ
ПРОБЛЕМ ОНТОЛОГИИ ПЛОТИНА

Общеизвестно, что Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг полагал, что Фихте в своей системе уделил слишком мало внимания «реализму» (т. е. признанию независимости от Я познаваемых вещей) за счет преувеличения значения «идеализма» (т. е. признания их зависимости от Я). В этом пункте довольно трудно решить, к кому его учение ближе: к Платону или к Аристотелю. Для того чтобы попытаться ответить на этот вопрос, нужно довольно подробное исследование. В настоящей статье мы ограничимся исследованием общности проблем, поднимаемых Платином и Шеллингом, и их решений. Выбор Платина обусловлен тем, что оценка значимости неоплатонической проблематики у Шеллинга позволит косвенным образом судить о значении для него проблематики Платона и может дать нам отправную точку для раздумий о значимости для него проблематики Аристотеля.

Шеллинг полагал, что в рамках учения Фихте в принципе невозможно рассматривать нечто как независящее от мышления познающего субъекта, а поэтому любое познание не будет считаться истинным познанием в рамках корреспондентной теории истины, отказываться от которой Шеллинг не собирался. Указанная позиция наиболее характерна для «философии тожде-

* *Берестов Игорь Владимирович* — канд. филос. наук, м.н.с. Института Философии и Права СО РАН (Новосибирск), ber@ggd.usu.ru; исследование проведено при поддержке РГНФ, грант № 04-03-00537

ства» — одного из шести периодов в творчестве Шеллинга. Однако Шеллинг, когда касается «отпадения» человека от Абсолюта в *Философских исследованиях о сущности человеческой свободы*¹, разбирает ту же проблему, что и поздний Фихте: как мы можем мыслить акт различения Бога и человека. По Шеллингу, человек обретает в этом акте свободу. Отпавшее Я само виновно в своем отпадении и наказанием является та самая конечность, которую Я само избрало для себя: конечность мира вещей и конечность индивидуального Я. Шеллинг называет платиновскую концепцию постепенного уменьшения «содержания» блага в сущем по мере удаления сущего от Единого, или Блага в I,8,8 «остроумной, но неубедительной» (с. 963). Шеллингу это не нравится так как, с его точки зрения, «основу всего действительного... составляет деятельность, жизнь и свобода» (с. 958).

Шеллинг не обращается к платиновскому объяснению возникновения сущего через дерзкий акт своеволия, стремление быть самим собой, быть отдельным от своего «начала». Он обнаружил бы здесь кое-какие аргументы в поддержку собственной позиции. Ведь Шеллинг использует почти платиновский язык, говоря: «...едва только своеволие отклоняется от центра... господствует лишь частная воля, которая... должна поэтому составить из отделившихся друг от друга сил... вожделий и страстей... собственную обособленную жизнь... Возникает, правда, собственная, но ложная жизнь... Болезнь единичного также возникает лишь из-за того, что то, что имеет свою свободу или жизнь только для того, чтобы оставаться в рамках целого, стремится быть для себя. Зло... не есть нечто сущностное, оно «— не более чем видимость жизни... колебание между быти-

ем и небытием; тем не менее, для чувства оно вполне реально» (с. 974–975). Зло само по себе, по Шеллингу, пребывает в состоянии вечной «жажды деятельности», но не может действовать, а значит, и не может быть названо существующим (с. 1019). Поскольку для Шеллинга «сущность человека есть *его собственное деяние*» (с. 996), то мы видим здесь то же рассуждение, что и в платиновском ответе на вопрос (3): существовать «— значит свободно действовать, зло как противоположность блага противоположно и действию, и существованию, следовательно, зло само по себе в действительности не существует. Кроме того, из приведенных цитат видно, что оба мыслителя при ответе на вопрос (2) отсылают нас к собственному акту воли сущего.

Подобно Плотину, Шеллинг полагает, что «основа существования Бога должна быть в нем самом» (с. 966). Что же касается произошедшего от Бога, то «основа вещей содержится в том, что в Боге *не есть он сам*, т. е. в том, что есть основа его существования» (с. 967). Шеллинг, таким образом, как бы признает двойственность первоначала, в котором присутствуют две воли: (1) воля основы, т. е. стремление породить самого себя (с. 968) и что бы то ни было, стремление сделать все тварным и обособленным (с. 992) и (2) воля Бога, т. е. стремление все универсализировать, поднять до единства или сохранить в единстве (с. 992). Воля основы — особенная воля, воля, подобная «прекрасному порыву становящейся природы», она не свободна и не несвободна, подобна вожделению или стремлению (с. 1008). Почти теми же словами Плотин описывает волю «нисходящих» душ в IV,3,13,17–21. Воля основы, по Шеллингу, сама по себе не является ни доброй, ни злой, она направлена лишь на «пробуждение жизни». Отдельное существо может

использовать свою независимость как для добра, так и для зла; таким образом, воля основы создает возможность добра и зла (с. 1014–1015). Воля Бога, напротив, есть полностью свободная и сознательная воля, или «воля любви». Посредством этой воли Бог делает себя личностью, т. е. обретает сознание (с. 1008–1009); кроме того, по отношению к самовольно отпавшим от него людям Бог является только любящим и просвещающим существом. Далее Шеллинг заявляет, что до разделения на две воли (или основу существования и существующее) имеется «безосновное» (Ungrund), которое уже делится на два названных начала (с. 1020–1023). Термин «Ungrund» принадлежит Я. Беме, к которому Шеллинг здесь особенно близок.

Мы можем заметить, что приведенные рассуждения в конечном итоге восходят к платоновскому анализу первоначала. Конечно, Единое Плотина по определению едино, в нем нет двойственности и тройственности. Но, отвечая на вопрос «благодаря чему существует множественный и изменчивый мир?», Плотин рассматривает первоначало (1) как некое существование само по себе, или как то, что ни на чем не основывается, некоторое подлежащее для всего; (2) как Единое, являющееся порождающим принципом по отношению к многому; (3) как Благо, являющееся началом любви и восхождения к нему самому для отделивших себя от него сущих. У Шеллинга эти три подхода к первоначала гипостазированы и рассматриваются как различные сущности.

Если коснуться *Системы трансцендентального идеализма*, то и здесь во многих случаях мысль Шеллинга движется в направлении, прочерченном Плотиним. Как и Плотин, Шеллинг полагает, что «*principia essendi et cognoscendi* должны быть чем-то единым». «*Само*

я является объектом, *существующим только через то, что оно само о себе знает*, иными словами, тут имеется постоянное интеллектуальное созерцание. . . » (с. 51). «В объективном мире мы усматриваем. . . лишь внутреннюю ограниченность нашей свободной деятельности. Бытие вообще является выражением заторможенной свободы. Точно так же и в знании фиксируется наша свободная деятельность» (с. 65). «Осознаваться» и «ограничиваться» — это одно и то же. Сознанием охватывается лишь то, что, так сказать, доходит до меня (an mir begrenzt ist); ограничивающая же деятельность выходит за пределы всякого сознания именно в силу того, того, что в ней причина всякой ограниченности» (с. 82).

Все эти фрагменты могут быть с успехом использованы для описания платиновского мира Ума, в котором эйдосы суть мыслящие себя умы, самостоятельно определяющие себя как «вот-эти» эйдосы и познающие себя как нечто определенное и ограниченное. Причина ограничивающей деятельности у Плотина есть действие отпадения, отличения себя от Единого, и это действие не осознается эйдосом, так как для его осознания надо знать то, от чего осуществляется отпадение, т. е. Единое, а эйдос, пока он является эйдосом, не может иметь адекватного знания о своем начале. Итак, Плотин (применительно к миру Ума) и Шеллинг при ответе на вопрос «что такое существование?» исходят из предпосылок тождества мыслимого и сущего и ограниченности (определенности) сущего. Также весьма подходит к платиновскому видению Ума шеллинговское различие двух деятельностей, «одна из них уходит в бесконечность, другая же стремится созерцать себя в этой безграничности» (с. 129). Созерцание себя через Единое для эйдоса в Уме сочетается у Плотина с неограниченным действием

самоформирования у этого же эйдоса. Но для мышления чего-либо необходимо выбрать его в качестве мыслимого, а значит, сознательное существо характеризуется не только мышлением, но и волей. Но, может быть, воля направлена сама на себя и, таким образом, не является необходимой для начала мышления? Обоснование того, что воля обязательно направлена на внешний объект, ведь воля, направленная сама на себя уже будет волей как объектом созерцания, а не полагающей объект созерцания волей, одинаково у Плотина [VI,7] и Шеллинга (с. 296–297). Поэтому очевидно, что отвечая на вопрос «что такое существование?», Плотин и Шеллинг включают волевое действие в качестве необходимого атрибута сущего.

Итак, мы видим, что проблемы возникновения мира, ответственности каждого сущего за отличие от «целого» и свое собственное существование, соотношения начал познания и начал существования, соотношения сознания субъекта и иного по отношению к его сознанию составляют общее проблемное поле для Плотина и Шеллинга. В целом, эта проблематика ближе Платону, чем Аристотелю. Однако для оценки роли платонизма и аристотелизма у Шеллинга следует провести еще не одно исследование.

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения. М., 1998. С. 938–1032 (далее в тексте указываются страницы по этому изданию).