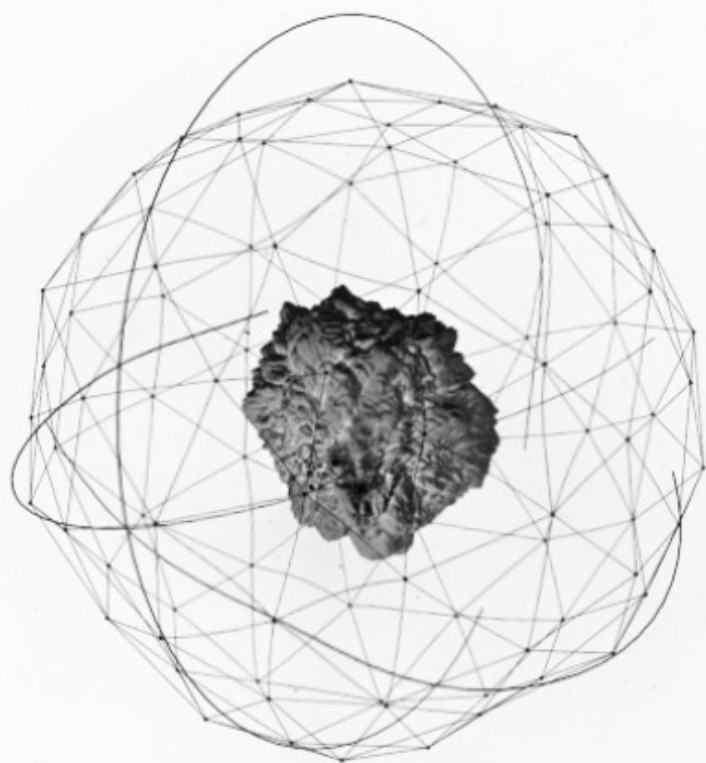




— Т Я Г О Т Е Н И Е —



—  
Санкт-Петербург  
2016



ББК 87.1  
УДК 101  
Т 99

Редакционная коллегия:

*А. Б. Паткуль (председатель),*

*В. Л. Иванов,*

*Е. В. Малышкин,*

*И. Ю. Ларионов (учёный секретарь)*

Научные рецензенты издания:

*д. филос. н. И. Б. Микиртумов,*

*к. филос. н. А. М. Положенцев,*

*д. филос. н. Л. В. Шиповалова.*

Т 99 **Тяготение:** к 50-летию Аскольда Владимировича Тимофеенко / ред. А. Б. Паткуль и др. – СПб.: Издательство РХГА, 2016. – 208 с.

ISBN 978-5-88812-796-4

Сборник подготовлен к пятидесятилетнему юбилею Аскольда Владимировича Тимофеенко. Научные статьи посвящены актуальным проблемам истории философии, онтологии, эпистемологии и в других областях философского знания. В сборник вошли научные переводы, а также воспоминания, рассказы и письма друзей и коллег юбиляра.

Издание адресовано специалистам в области философии, а также всем интересующимся традиционными и современными метафизическими вопросами, темами и сюжетами.

ББК 87.1

УДК 101

А. Б. Паткуль

### ШЕЛЛИНГОВСКОЕ ПОНЯТИЕ ОПЫТА

В своем курсе «Система мировых эпох» Шеллинг упрекает своего бывшего друга и соратника по идеалистическому лагерю, Гегеля, в том, что тот, скажем так, сфальсифицировал значение истории для философского мышления. Речь в данном случае идёт не о том, что, по мнению Шеллинга, история является неуместной для такого мышления темой и не имеет права на достойное философское осмысление. Наоборот, возможно, именно Шеллинг является одним из тех мыслителей, чьими настойчивыми усилиями, направленными на акцентуацию значимости истории и как темы, и как *способа осуществления* философии, таковая, оправданно или нет, стала существенным измерением философской мысли. Правда, вспоминают при этом с благодарностью, скорее, как раз Гегеля, а не Шеллинга. Но это не столь и существенно. Важнее то, что в истории видится теперь универсальная стихия, в которой философская работа только и способна осуществляться, вплоть до того, что теперь она вообще сводится к реконструкции исторических прецедентов такого осуществления.

Важно и то, что – будем так интерпретировать слова Шеллинга – Гегель, с одной стороны, искажает сущность исторического, а с другой – приписывает историческому чуждые ему в рамках философской системы функции. Разумеется, одно неразрывно связано с другим. Впрочем, чтобы не исказить критический выпад Шеллинга, стоит дать слово ему самому. Итак, в «Системе мировых эпох» этот философ говорит относительно гегелевского начинания следующее: «Таким образом, было невозможно трактовать необходимое бытие Бога в качестве становления, и потому его пришлось представить в рамках

историчности, которая была принята для научных нужд (“Феноменология духа”)» (Шеллинг 1999, 105).

Т.е. Шеллинга можно понять таким образом, что Гегель, говоря об истории, не имеет дела с *действительной* историей и действительной историчностью. Для Гегеля история – это калька допускаемого им становления того, что по самому своему смыслу исключает становление. Чтобы скрыть данную контрадикцию или, как мы это знаем, *оправдать* ее, Гегель предпринимает невероятный труд, описывая историю образования конечного сознания на пути к знанию такого по самому своему смыслу исключаящего становление. Но – и именно сюда пытается вклиниться критическая атака Шеллинга – эта история на деле вообще не является какой бы то ни было историей: это мираж ее, иллюзия «становления». *Эта история, которой уже заведомо (а не из обратного обоснования этой историей) подложена логика, причем логика причудливая, похожая больше на онтологию природного.* Как было сказано, она даже подразумевает и включает в себя *становление*, правда, чисто логическое – если вообще можно понять, что это такое. Такая непонятность связана, прежде всего, с тем, что логическое в гегелевском смысле имеет значение, назовем это так, *эйдетического* вообще. Это, собственно говоря, отмечает и Шеллинг, говоря про гегелевскую логику: «Понятие имеет здесь значение не просто понятия (это Гегель решительно отрицает), а значение *самой вещи...*» (Шеллинг 1989, 497). Что, однако, такое становление самой вещи или в самой вещи? Возможно ли становление эйдетического, тем более, если оно *по бытию* упреждает и природу, и историю?

Прежде считалось, что становление принадлежит сфере природы. Поэтому Шеллинг, говоря о том, что Гегель неправомерно перенес диалектический метод его натурфилософии в логику, констатирует: «Нетрудно себе представить, какое насилие должно было быть совершено над методом, содержание которого составляла исключительно природа, который сопровождался только созерцанием природы, для того чтобы перенести его в *чисто* логическую сферу. Насилие возникло вследствие того, что Гегель вынужден был отрицать эти формы созерцания и вместе с тем все время вводил их» (Шеллинг 1989, 506). Поэтому Шеллинг

также считает неправомерным применение Гегелем понятия *движения* к логическому: «О мысли – если она вообще вступает в эту последовательность – можно сказать, что она проходит или движется сквозь эти моменты; однако в применении к понятию это не просто смелая, но недопустимая метафора... Однако пустое понятие, <...> по одному тому, что оно пусто, еще не содержит в себе необходимости наполниться. Наполняется не понятие, а мысль, т. е. я, философствующий, могу ощутить потребность перейти от пустоты к наполненности» (Шеллинг 1989, 506). По Шеллингу, говоря о логике, *Гегель вообще подменяет мысль понятием*. В итоге, логику, которая основывается на неподобающем ей диалектическом методе, как замечает Шеллинг, «легко можно разработать в десяти различных вариантах» (Шеллинг 1989, 510).

С другой стороны, о становлении может вестись речь и применительно к истории. Но и здесь оказывается, что тождество из-природы-гипостазированного логического и исторического, будь это тождество даже спекулятивным, почему-то всегда разыгрывается в пользу логического. Логика и история не равноправны в своем единстве. История – это осуществление логики. (Хотя, косвенным образом, из-за допущения присутствия в логике становления можно было бы предположить также, что логика в гегелевском смысле на самом деле – это всего лишь рефлекс истории\*). Иллюстрируя\*\* собой эйдетическое становление, история, таким образом, оказывается у Гегеля востребованной исключительно «для научных нужд», а именно для того, чтобы оправдать обратным образом заключающее в себе заимствованное из природы (или истории) становление логическое, которое она сама уже несет в себе и воспроизводит через себя. Шеллинг недвусмысленно указывает на ту сферу, где осуществляется научная эксплуатация истории – *это феноменология духа*. И действительно, известный «параллелизм» категорий логики и гештальтов феноменологии, не должен никого вводить в заблуждение относительно способа подвода истории к логике, как и уже-присутствия логики в истории.

Вместе с тем, хорошо известно, что *феноменология духа*

---

\*Этим обстоятельством, на наш взгляд, весьма эффектно пользуются различного рода гегельянцы

\*\*Такая иллюстрация, впрочем, самим Гегелем рассматривается как достаточная демонстрация.

мыслится Гегелем как наука об опыте сознания. Мы должны, стало быть, поставить вопрос, дискредитирует ли опознанная Шеллингом – действительная или мнимая – подмена историчности логикой в феноменологии духа само гегелевское понятие опыта, исходя из которого феноменология (как подгасовка) и выстраивается, а, стало быть, и о том, дискредитирована ли релевантность этого понятия для исторического оправдания логического.

С другой стороны, путь, на котором, хотя бы косвенно, допустимо было бы искать решение этой задачи, мог бы состоять в том, чтобы посмотреть, а предлагает ли Шеллинг какое-то собственное понятие опыта, которое не было бы скомпрометировано относительно его значимости при корреляции такового с историей, принципиально отличное от гегелевского. Это, в свою очередь, – возможно, только негативно, – должно указать на расхождение Шеллинга с гегелевским «сфальсифицированным» пониманием истории и историчности.

Особый мотив для этого состоит ещё и в том, что Шеллинг отчасти, хотя уже и немногим, известен как создатель проекта т.н. *философского эмпиризма*. Даже один из недавних авторов приписывает первенство в учреждении той программы, которая на разные лады обыгрывалась и обыгрывается в своевременной мысли – вплоть, добавим мы, до т.н. «*трансцендентального эмпиризма*», и которую в самом общем смысле, действительно, можно было бы назвать эмпиризмом, поскольку он, правда, не сводим к эмпирии прямого чувственного восприятия, как раз *Шеллингу*. С. Кнебель отмечает: «Тут вспоминается программа, которая однажды уже была представлена под названием “философского эмпиризма”. Этот эмпиризм исходил из “просто несомненно существующего”, для того, чтобы реконструировать его сущность апостериори, и разом – как нечто последующее (*posterius*)» (Кнебель 2013, 446).

Итак, философия Шеллинга, пусть и взятая в одной из своих перспектив, – эмпиризм. Об этом свидетельствует и название одного из сравнительно поздних его текстов: «*Изложение философского эмпиризма*». Эмпиризм, однако, как это должно следовать из самого его имени, связан с опытом, исходит из опыта, основывается на нем. Но много ли найдется у Шеллинга в его понимании опыта от того, что нам известно об опыте, скажем,

из классической британской философии? Есть ли в его понятии опыта что-то хоть отдаленно родственное тому опыту, возможность которого трансцендентально хочет обособовать Кант? Наконец, как уже было сказано, что принципиально разводит гегелевское и шеллинговское понятия опыта? Или различия между ними метафизически столь ничтожны, что ими можно было бы пренебречь, если, конечно, не концентрироваться на кропотливой работе по выявлению тонкостей и особенностей философских учений эпохи послекантовского немецкого идеализма? Ведь, кажется, тут достаточно было бы сказать, что родство Гегеля и Шеллинга уже заключено «в их страсти к тождественному» (Хайдеггер), не вдаваясь в детали относительно того, одну ли и ту же страсть терпит каждый из названных мыслителей. Но сам опыт показывает, что в философии дело с ним обстоит не так просто. Опыт как философский конструкт предполагает каждый раз особую концептуальную разметку, которая, в частности, будет определять, что вообще может стать «предметом возможного опыта», что должно или не должно, способно или не способно проходить проверку на свою корреляцию с опытом. И в этом смысле различия, которые могут показаться тонкостями, не столь уж безобидны. Потому что еще остается спорным, может ли философия апеллировать к опыту вообще, соотв., ставить вопрос о *quid juris* опыта вообще или должна ли она из предшествующего выяснять, о каком именно и как именно предразмеченном опыте идет речь. Собственно, на очерк этой трудности направлена данная ниже реконструкция шеллинговского понятия опыта.

Итак, оттолкнемся от того, что шеллинговская чеканка философского понятия опыта связана с ключевым для него различием негативной и позитивной философии. Надо сразу предупредить, что указанное различие не является полностью симметричным с различием рационального и эмпирического, мышления и опыта. Т.е. нельзя сказать, как это, к сожалению, часто происходит, что у Шеллинга имеют место две науки философии: одна наука – чистого мышления, и это чисто логическая или негативная философия,<sup>\*</sup> а другая – историческая, или пози-

---

<sup>\*</sup>Под вопросом, собственно, должно оставаться также, действительно ли у Шеллинга имеет место отождествление чисто логической философии с философией негативной, а исторической – с

тивная философия.

Однако сам философ утверждает: «...рациональная философия по сути столь мало противоположна опыту, что, напротив (как Кант учил о разуме), не выходит за пределы опыта, и там, где заканчивается опыт, она признает и свою собственную границу, оставляя то последнее (Letzte) как непознаваемое» (Шеллинг 2000, 144-145). Поэтому философ дает рационально-негативной философии характеристику, которая на первый взгляд не может не вызывать недоумения: «Рациональная философия есть по материи эмпиризм, она есть лишь априорный эмпиризм» (Шеллинг 2000, 145). Дело в том, априорное и рациональное, как их понимает Шеллинг, не являются истинной противоположностью опыту: именно потому, что мышление само по себе не есть нечто ему чуждое. *Мышление есть всегда мышление чего-то существенного*; несущественное мышление не есть мышление. Но ничто существенное в себе не порождается мышлением: в акте мысли мышление направляется на иное себе и только в этой направленности оно становится тем, что оно есть – *действительным мышлением*. «Истинное логическое, логическое в действительном мышлении, имеет в себе необходимое отношение к бытию, оно становится содержанием бытия и необходимо переходит в эмпирическое», (Шеллинг 2000, 144) – утверждает философ. Он продолжает: «Стало быть, самой природой своего содержания мышление выводится из себя самого, так как перешедшее в бытие содержание уже не есть содержание голого мышления – оно превратилось в предмет превосходящего голое мышление (эмпирического) познания» (Шеллинг 2000, 144). Поэтому «мышление, собственно говоря, ничего не имеет для себя, но все предоставляет стороннему познанию, опыту...» (Шеллинг 2000, 144).

Априорное, по Шеллингу, стало быть, не исключает опытное, но – *как априорное* – всегда уже сообразовано с ним и немислимо без него. Впрочем, с другой стороны, и эмпирическое не есть нечто абстрагированное от априорного; оно, наоборот, всегда несет его в себе. У этого шеллинговского утверждения есть два основания: 1) «...во всем эмпирическом есть всеобщие и необходимые, т.е. именно априорные формы...»

---

позитивной. В этот вопрос, впрочем, здесь нет возможности вникать детальнее.



(Шеллинг 2000, 145); 2) «сущность, подлинное “что” всякой вещи есть априорное, и только как действительно существующее она принадлежит эмпирическому» (Шеллинг 2000, 145).

На этом тезисе пронизанности эмпирии априорным основывается, кстати говоря, причудливая шеллинговская интерпретация Аристотеля. По Шеллингу, Стагирит, отправляясь от эмпирического (видимо, здесь имеется в виду понятное для нас), достигает «логического, врожденного и присущего природе». Показательно, что, с точки зрения Шеллинга, такой аристотелевский путь, хотя *ego terminus a quo* является эмпирическим, заканчивается в той точке, в которой он сходится с рациональной (негативной) философией. Шеллинг считает, что, хотя Аристотель и исходит из мира как существующего (и в этом он не совпадает с негативной философией, для которой мир «имеется в мысли»), но существование для него не существенно. Цель философии Стагирита – *сущность* (во втором из аристотелевских ее смыслов). Существование – это только трамплин, позволяющий оттолкнуться, чтобы совершить прыжок к чистому «что». А оно и есть, согласно Шеллингу, предмет негативной философии. Точно также и Бог у Аристотеля, по Шеллингу, не может рассматриваться как *действующая* причина, но только как целевая: хотя Бог у Аристотеля и существует, он берется у него как *actus purissimus* (с точки зрения Шеллинга – предельное понятие чисто рациональной философии), т.е. действительное, но не действующее. В аристотелевской концепции возможно только движение к Богу как концу, но не движение из Бога как начала. Бог Аристотеля – это не Бог-творец. И в этом смысле «философия Аристотеля есть логическая философия, однако исходящая из предпосланного существования и постольку из опыта. Ее начало – опыт, конец – чистое мышление, логическое в наивысшем смысле...» (Шеллинг 2000, 149).

Исходя из этого, Шеллинг полагает, что *оппозиция эмпиризма и рационализма вообще не является истинной*. В конечном счете, в том виде, в каком она стала общеизвестной, эта оппозиция упраздняется, благодаря кантовской трансформации

---

\*Не будем забывать, что как раз с этим в шеллинговском – возможно, несколько расширительном – толковании имеет дело логика Гегеля.

самого рационализма (в «верно понимаемый рационализм»). На деле, эмпиризм и рационализм суть параллельные явления. Уже в британском эмпиризме в основе лежит, как говорит философ, «нечто другое, чем может показаться на первый взгляд, и менее всего голое соби́рание фактов» (Шеллинг 2000, 153).

Этот первоначальный эмпиризм, хотя и не является голым соби́ранием фактов, впрочем, еще остается незрелым эмпиризмом. А именно, этот эмпиризм не опознает априорного характера истинного эмпиризма: сопряженности действительного мышления с эмпирическим содержанием. Поэтому незрелый эмпиризм и может требовать обосновывать рациональное (которое является, как было сказано, априорно-эмпирическим) с помощью эмпирических фактов, наподобие, фактов психологических. Шеллинг в этой связи проводит специфическую, хотя и не вполне развернутую критику психологизма – не столько потому, что, по его мнению, опора философского мышления на психологические факты релятивизирует такое мышление, сколько потому, что она *лишает его возможности сопряжения с подлинным образом понятым опытом*. Шеллинг пишет: «...они сами (эмпирики в привычном смысле – А.П.) посредством ограничения своего философского эмпиризма наблюдением и анализированием психологических фактов исключают себя из того великого круга подлинного эмпиризма, который не исключает *ничего*, что имеется в природе и в великой истории человеческого рода...» (Шеллинг 2000, 155).

Очертив, таким образом, понятие априорного эмпиризма и его соотношения с традиционным эмпиризмом, Шеллинг переходит к решающему рассмотрению понятия опыта.

Исходный, хотя и негативный, тезис у Шеллинга состоит в этой связи в том, что, подобно тому, как негативная философия и ее предмет не могут быть лишены всякой связи с опытом, *позитивная (историческая) философия, которая, казалось бы, должна исходить из опыта только, все же не является «голым эмпиризмом»*. Шеллинг, правда, добавляет замечание, что здесь имеется в виду такой эмпиризм, «что о некоем априорном вовсе не было бы речи» (Шеллинг 2000, 156).

Дело в том, что, по мнению философа, «неправильно ограничивать эмпиризм только чувственно воспринимаемым...»

(Шеллинг 2000, 157). Ключевым в шеллинговском понятии эмпиризма является то, что эмпиризм, т.е. обоснование знания *на опыте, предполагает познание того, что не является чувственно-воспринимаемым*: «...эмпиризм как таковой (а не в его ограниченном виде – А.П.) никоим образом не исключает всякое познание сверхчувственного...» (Шеллинг 2000, 157).

Ближайший пример эмпирической выразительности того, что не является непосредственно чувственно-воспринимаемым для Шеллинга – это то, что он *называет эмпирической интеллигенцией*. Интеллигенция как свободно волящая и поступающая нигде не дана в чувственном опыте. Она принципиально не способна выступать предметом опыта, понятого как совокупность восприятий. В так понятом опыте даны только состояния тела, которые мыслятся как причиненные ее свободным самоопределением. Но судить о свободной интеллигенции и определяющем основании ее поступков можно только по этим состояниям: т.е. опять-таки по данным опыта. Именно поэтому философ и называет ее все же «эмпирической интеллигенцией», которая, по его мнению, есть «даже только эмпирически познаваемое» (Шеллинг 2000, 157).

В этой связи Шеллинг напоминает о различии предметов действительного опыта и предметов возможного опыта, или, как он сам это формулирует, того, «что есть предмет действительного опыта» и «что эмпирично по своей природе» (Шеллинг 2000, 157). Философ говорит достаточно известную вещь: существует много из того, что не является предметом действительного опыта, того, что в данный момент никем не воспринимается. Тогда мысль переходит к понятию предмета возможного опыта – того, что актуально никем не воспринимается, но может быть потенциально воспринято в чувственном опыте. Однако – так видит ситуацию Шеллинг – и здесь мышление, если оно до конца будет последовательным, не может остановиться и будет предполагать возможность эмпирической корреляции. Эмпирическое не «обрывается» сразу по ту сторону предметов возможного опыта, как принято считать, оно продолжает сохранять свою значимость в качестве виртуального коррелята предметов возможного опыта для *трансцендирующего себя чистого мышления*, не способного остановиться на понятии предмета возможного

опыта. Разум, согласно Шеллингу, принципиально *экстатичен*: «Разум может положить сущее, в котором еще ничего нет от понятия, от “что”, лишь как абсолютное вне себя (Außer-sich) (правда, только для того, чтобы после, а posteriori, вновь обрести его как свое содержание, и, таким образом, одновременно самому вернуться в себя), отсюда разум в этом полагании положен вне себя, абсолютно экстатичен» (Шеллинг 2000, 214).

То, к чему трансцендирует чистое мышление, и что, соответственно, является чистому мышлению трансцендентным, может являться только свободным деянием; «ведь свободное деяние есть нечто большее, чем то, что можно познать в одном только *мышлении*» (Шеллинг 2000, 158). По Шеллингу, *подлинный опыт – это опыт трансцендирующего всякое чистое мышление свободного деяния*. Говоря коротко, *опыт в собственном смысле – это опыт свободы*.

Пожалуй, это именно тот пункт, в котором шеллинговское понятие опыта оказывается нередуцируемым к гегелевскому понятию такового. Так, Хайдеггер, правда, применительно к различию систематического замысла философии Гегеля и Шеллинга вообще, – но то же самое имеет силу и в связи только с понятием опыта – утверждает: «Гегель не видел, что именно это единичное, свобода, было помыслено и развито для Шеллинга не как единичное, а как сущностная основа целого, как новая основа всей философии» (Heidegger 1988, 21).

Шеллинговское понятие опыта требует того, чтобы мы поставили вопрос:

*Что такое опыт свободы и как он возможен?*

Может ли такой опыт быть понят только как непосредственный факт «чувства свободы», с которого философ начинает разворачивать свои рассуждения, например, в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809), а результаты этих исследований представлять достаточные условия для возможности опыта свободы (ср.: (Шеллинг 1989, 88))?

В самом деле, шеллинговское заявление провокативно: казалось бы, свобода и свободное деяние должны всецело принадлежать сфере ноуменов, т.е. того, что не может стать предметом не только некоего действительного опыта, но и предметом

никакого возможного опыта. Но если приглядеться, то можно увидеть, что именно об этом философ и говорит. То, что мыслится как выходящее за пределы любого опыта, мыслится как основание этого опыта: «Напротив, все, что нельзя осуществить при помощи чистого мышления, т.е. то, в чем я допускаю *опыт*, должно быть обосновано посредством свободного деяния» (Шеллинг 2000, 158). Свободное деяние, в свою очередь, мыслится Шеллингом как *действительное уникальное событие, свершение*.

*Соответственно, решающим ответом на вопрос о своеобразии шеллинговского понятия опыта как опыта свободы будет тот, что этот опыт есть трансцендирующий чувственные данные опыт события.*

Шеллинг утверждает: «...опыт, который философский дух в целом и каждый отдельный философ обретает благодаря самому исследованию, есть опыт в субъективном смысле, – а значит, философия действительно есть продукт глубокого и зрелого опыта, и это подводит нас к главному результату всей философии, который представляет собой чистое свершение» (Шеллинг 1999, 152).

Событие для Шеллинга принципиально коррелятивно опыту, поскольку оно свершается там, где не все «можно выполнить при помощи чистого мышления», как, напр., в геометрии, где нет никаких событий. Эмпиризм, основанный на таком опыте, Шеллинг называет метафизическим эмпиризмом. Соответственно, то, что философ называет философским эмпиризмом, не может, по его мнению, ограничиваться сенсуализмом. Говоря о «спекулятивном эмпиризме» Шеллинга, Й. К. Хорн пишет: «Опыт мышления не является чувственно-эмпирическим, настраивающимся над данными ощущений опытом, но таким, который сознание обретает из себя самого...» (Horn 1971, 219). Стоит только к этому добавить, что сознание мыслится Шеллингом как сущностно тождественное тому, что находится вне него в бессознательном состоянии. Для того чтобы продемонстрировать сложность понятия собственно философского эмпиризма, Шеллинг дифференцирует разные его виды.

1) Прежде всего, это низшая ступень эмпиризма, к которой, как правило, и сводят эмпиризм. На этой ступени отрица-

ется любая возможность познания сверхчувственного вообще. С позиции такого эмпиризма сверхчувственное не является познаваемым ни рационально, ни чувственно; здесь считается даже, что, возможно, его вообще не существует.

2) Вторая ступень – это *мистический эмпиризм*. Тезис такого эмпиризма состоит в том, что *сверхчувственное может стать действительным предметом непосредственного опыта*. Соответственно, данный тип эмпиризма трансформирует и само понятие опыта, который теперь уже не может трактоваться как совокупность чувственных данных. На этой ступени, в свою очередь, можно выделить два различных типа трактовки предмета такого «мистического опыта»:

а) С одной стороны, здесь в качестве предмета опыта рассматривается *откровение Божье*, которое равным образом понимается как *внешний факт*. Стало быть, опыт в данном случае – это опыт такого внешнего факта. Важно подчеркнуть, что, когда сам Шеллинг говорит о философском эмпиризме, особенно в связи с понятием *откровения*, он вовсе не имеет в виду опыт в этом смысле слова: когда внешний факт откровения берется как уже в себе достаточный для познания сверхчувственного.

б) С другой стороны, предметом опыта может оказаться уже не некоторый внешний факт, а внутренний факт, например, чувство, переживание того, что Бог существует. Существо этой позиции несколько не меняется, если, как это произошло у Ф.Г. Якоби, на место чувства поставить разум как способный непосредственно полагать бытие Бога.

3) Третью ступень эмпиризма Шеллинг называет *теософией*, характеризуя ее как «преимущественно спекулятивный, или теоретический мистицизм» (Шеллинг 2000, 163). Показательным представителем теософского понимания опыта является, как он считает, Я. Бёме. Существо теософии состоит в том, что в ней «сверхчувственное превращено в предмет действительного опыта благодаря тому, что допускается в качестве возможного экстатическое перемещение человеческого существа в Бога и как его следствие – необходимое, безошибочное созерцание не только божественного существа, но и сущности творения, а также всего происходящего в нем» (Шеллинг 2000, 163). Такой мисти-

цизм уже имеет в себе требование позитивного, но все же он не имеет ничего общего с тем, что Шеллинг называет позитивной философией, которая является именно философией, *т.е. научной*, каковой теософию признать нельзя. Теософия неправомерно рассматривает Бога как вовлеченного в природный процесс и описывает «процесс» творения мира Богом не как свободное деяние, а как природный процесс. «Своеобразие же позитивной философии состоит именно в том, что она отвергает всякий процесс в этом смысле, а именно в котором Бог был бы не только логическим, но и действительным результатом некоего процесса», (Шеллинг 2000, 166) – утверждает философ. Он считает даже, что теософия на деле не менее неисторична, чем рационализм: она не отличает движение от поступка, свободного действия.

4) Наконец, речь у Шеллинга идет об эмпиризме позитивной философии и отношении ее к опыту, так как «позитивная философия как противоположность рационализму все же не сможет не признать, что каким-то образом и в каком-то смысле является эмпиризмом» (Шеллинг 2000, 171). Однако она не может быть понята как эмпиризм ни в одном из перечисленных выше смыслов этого слова. Наверное, легче все было бы спутать ее с тем, что сам Шеллинг называет мистическим эмпиризмом. Но, говорит он, «позитивная философия из какого-либо встречающегося в опыте бытия исходит так же мало, как мало она исходит из только лишь в мышлении сущего...» (Шеллинг 2000, 172). Поэтому все трактовки философского эмпиризма позитивной философии Шеллинга как «эмпирического мистицизма» и основывающаяся на них критика поздней его мысли бьют мимо цели. Шеллинг заявляет: «...эмпиризмом позитивная философия не является, по крайней мере, постольку, поскольку не исходит из опыта – ни в том смысле, что она воображает, что обладает этим своим предметом в непосредственном опыте (как мистицизм), и ни в том, что пытается, исходя из чего-то данного в опыте, некоего эмпирического факта, при помощи заключений добраться до своего предмета...» (Шеллинг 2000, 173).

Дело в том, что у позитивной философии принципиально иное отношение к опыту, чем у всех видов предшествующих трактовок эмпиризма: *позитивная философия не исходит из*

*опыта, она приходит к опыту.* Через это прихождение она призвана апостериори обосновать, что ее первое – это сверхсущее, Бог, понятие которого уже сформировано негативным способом мышления. Таким образом, говоря об опыте и эмпиризме, позитивная философия «может исходить не из лишь относительно находящегося вне мышления, а только из *абсолютно* вне него пребывающего бытия» (Шеллинг 2000, 172). Таким образом, «бытие, из которого исходит позитивная философия и которое уже не может быть только лишь относительным *prius* (как потенция, лежащая в основе науки разума), *есть безусловно трансцендентное бытие*» (Шеллинг 2000, 172-173).

Все же возникает вопрос, *какого типа опыт и какого типа отношение к опыту должно отличать науку, исходящую из «безусловно трансцендентного бытия».*

Пожалуй, Шеллинг мог бы дать на этот вопрос следующий ответ: «Опыт, к которому приходит позитивная философия, есть не некий определенный опыт, а весь опыт от начала до конца. То, что содействует доказательству, является не какой-то частью опыта, а опытом целиком» (Шеллинг 2000, 176-177). Отношение позитивной философии к так понятому опыту следующее: «Позитивная философия сама входит в опыт и словно срастается с ним» (Шеллинг 2000, 174). Таким образом, по Шеллингу, и позитивная и негативная философия имеют отношение к опыту, но для негативной философии как априорного эмпиризма опыт является только подтверждающей инстанцией, но для позитивной – инстанцией доказывающей. Позитивная философия «выводит в свободном мышлении в документальной последовательности апостериорное, или встречающееся в опыте, не как возможное, как это делает негативная философия, а как действительное...» (Шеллинг 2000, 174-175). Позитивная философия, приходящая к так понятому опыту, характеризуется Шеллингом как *эмпирический априоризм* или *эмпиризм априорного*. В случае позитивной философии опыт срастается с наукой, становится ее частью и никогда не завершаемым, *всякий раз заново* из свободного мышления даваемым *доказательством prius* этого опыта из действительности этого опыта. Это доказательство, считает Шеллинг, соответственно, философия в ее позитивной ипостаси на деле



никогда не будут закончены, пока будет сохраняться свободное философствование. Он даже сравнивает позитивную философию с готическим собором, относительно которого заложившие его фундамент предки не могут даже догадываться, в каком виде достроят его (и достроят ли вообще) потомки. У Шеллинга в случае позитивной философии опыт – это не путь к науке, пусть даже такой, который сам уже в известном смысле есть наука, *это действительная, действующая, осуществляющая себя наука*. Философ пишет: «Здесь, в позитивной философии, стало быть, имеется подлинный эмпиризм, поскольку встречающееся в опыте само становится элементом, участником философии» (Шеллинг 2000, 176).

Такая наука сама рассматривается философом как *свободное деяние духа* (*freie Geistesthat*) (ср.: (Schelling 1861, 228)), наука здесь – это свободное осуществление свободы. Как таковое она не только не завершается, но и совершается каждый раз заново в новом личностном усилии философствующего; ведь, как говорит Шеллинг, «философия — наука, которая всегда начинает с самого начала» (Шеллинг 1989, 389).

*Наука опыта свободы противопоставляется науке опыта сознания*. Тем самым предполагается, что сознание в своем опыте несвободно.\*

Именно в опыте свободы и через опыт свободы единственно может явить себя в своей неискаженности история и историческое – здесь они не подчинены внешним целям, а явлены из себя самих. Они не калька уже установленной и якобы заключающей в себе становление логики, а осуществляющееся в пределах логическо-эйдетического как только возможного действительное свершение того, что могло бы быть и иным. Соответственно, наука опыта свободы мыслится именно как историческая наука, хотя, разумеется, здесь речь не идет только о мировой истории или даже истории философии (ср.: (Шеллинг 1999, 57 сл.)). Т. Ляйнкауф полагает даже, что именно Шеллинг со своим понятием исторической науки совершил переход от

---

\*Ср. понятие мифологии и его собственно философские коннотации у Шеллинга. Особую важность в этой связи имеет шеллинговская трактовка новоевропейской философии как мифологии разума.

аристотелевского (т.е. метафизического) понятия науки (которое сам Шеллинг (см. выше) считал по результату тождественным «негативной» философии) к постаристотелевскому (соотв., постметафизическому) понятию науки в его применении к философии. Историческая наука говорит о действительно свершающемся, т.е. единичном – о чем, согласно Аристотелю, ведь не может быть никакой науки. Для Шеллинга такая наука возможна, – но только как свободная историческая наука, в основе которой лежит эпистемологическая концепция «эмфатического знания» (см.: (Резвых 2003)). Сам же Ляйнкауф констатирует: «Постметафизическая наука не предполагает больше тотальность потенций и сущее в качестве того, из чего, как из высшего принципа, складывается то, что есть сущее, но она уже предполагает его само в качестве сущего, в качестве существующего, в качестве «Господа бытия» <...> и должна объяснить, как сущее может из него возникнуть. Она способна на это не в доверии чистой, [только] ей присущей рациональности, но только в рекурсии к фактичности уже предположенной действительности, существование которой она принимает <...> как достаточное начало (Initial) для ее эмпирико-исторически осуществляемой реконструкции бытийной истории творения» (Leinkauf 1998, 155).

Итак, из цитаты Ляйнкауфа видно, что для исторической науки опыта свободы ключевым понятием является понятия фактичности. Что, впрочем, должно под ним подразумеваться? Собственно, в *«Изложении философского эмпиризма»* Шеллинг начинает свою экспозицию именно с разбора понятия факта. Для философа здесь принципиальным является различие понятий *только* факта и истинного факта. Так, если в первом случае речь идет исключительно о том, что нечто есть таким-то и таким-то образом, что обстоятельства сложились так-то и так-то, хотя противоположное тому, как они сложились, было возможным, т.е. не заключало в себе противоречия, то во втором случае то, как фактически нечто сложилось, сопоставляется со всеми другими неосуществленными возможностями. Только такое сравнение придает факту смысл. Например, философ иллюстрирует: «Факт выигранной битвы не есть, например, отдельные атаки, выстрелы пушек и т.д., или то, что в деле может быть воспринято только

внешне. Истинный подлинный факт имеет место только в уме полководца» (Шеллинг 2015, 241). А именно только полководец понимает: битва была выиграна, и тому, как именно это произошло, сопутствовало множество других возможностей, которые в итоге не были осуществлены. П.В. Резвых поясняет данный тезис Шеллинга следующим образом: «Почему факт выигранной битвы заключен в духе полководца? Потому что только полководец понимает, что могло бы произойти и иначе. Возможности эти очень многообразны. Скажем, можно было вообще не давать сражение на этом театре, заключить перемирие или сдаться в плен. Или начать артподготовку позже – и проиграть. Таким образом, он знает противоположности всех наличных компонентов действительно совершившегося и знает, что в возможности они было равнозначны последним» (Резвых 2002, 282).

Таким образом, исходя из своего различия только факта и истинного факта, Шеллинг формулирует своей решающий вопрос: *Что в великом факте действительного существования мира составляет истинный факт?*

Но истинный факт понимается, как было сказано, из сопоставления только факта с совокупностью возможностей, которые ему предшествовали. Однако в случае с миром такая совокупность сводится, пожалуй, к возможности простого несуществования мира. Таким образом, достижение истинного факта существования мира состояло бы в ответе на вопрос, почему из всех возможностей несуществования и существования мира осуществилось именно его существование, а в уже существующем мире – именно эти возможности его существования, а не другие. Или, как, номинально вторя Лейбницу, Шеллинг вопрошает, и тем самым предъясняет ведущий вопрос собственно исторической науки: «почему вообще есть нечто, почему не есть ничто?»\* (Шеллинг 2000, 36).

Для Шеллинга важно понятие факта в обеих его ипостасях. Та фактичность, о которой писал Ляйнкауф, мыслится еще исключительно как только факт действительного бытия, к которо-

---

\*Показательно, что в качестве едва ли не ближайшего предшественника исторической философской науки Шеллинг видит в «Тимее» Платона, который, как хорошо известно, традиционно рассматривается в натурфилософском, но отнюдь не историсофском контексте (см.: (Шеллинг 2000, 142)).

му как его упреждающему экстатически трансцендирует разум. Но для опознавания его как именно божественного, и в качестве такового как условия действительного бытия мира Шеллингом оказывается затребуемым понятие истинного факта. Трактовка шеллинговского понимания опыта как коррелирующего с тем, что сам философ называет истинным фактом, прежде всего истинным фактом действительного существования мира, позволяет, наконец-то соотнести его трактовку опыта как опыта фактического с его же пониманием опыта как опыта события, которое уже было акцентировано выше. Событие в шеллинговской его трактовке – это *деяние* свободного определяющего основания, действием которого и выступает факт действительного существования мира. *Истинный факт действительного существования мира может быть понят, только исходя из события.* Опыт факта мира как опыт «от начала до конца» доказывает, по Шеллингу, свободное перво-событие из последующих событий, истинные факты которых могут быть обнаружены в правильно понятом опыте. Это событие – свободное творение, которое не может быть сведено к фигурирующему в этой связи у Гегеля (необходимому и необъяснимому) *отпадению* идеи в природу как свое иное (ср.: (Шеллинг 1989, 518)), но может мыслиться только как свободное решение Бога как нравственного существа творить действительный мир, в котором будут происходить такие-то, а не другие действительные события. Центр философии Шеллинга, таким образом, оказывается не просто в вопросе об опыте свободы или возможности науки опыта свободы, а в вопросе *о свободе Бога творить такой мир, в котором оказывается осуществимой свобода человека* (А.В. Тимофеевко).

Таким образом, по замыслу Шеллинга, корректно понятый эмпиризм не может исказить историчность, камуфлируя с ее помощью чистые логические определения. Он, напротив, предъявляет составляющую ткань исторического – фактичность – как мира в целом, так и событий мира. Историчность для философа – не следствие необходимости, а осуществление свободы через деяние, т.е. в *событии* и через *событие* в его однократности и уникальности. Правильно понятый опыт позволяет познать на деле, что то, что происходит и как оно происходит, могло бы

быть и иным; более того, подлинный опыт, подлинный эмпиризм позволяют понять собственный смысл этой инаковости – поскольку возможность или, скажем так, ино-возможность уже не будет являться для них чем-то в себе индифферентным. Поэтому философия позитивно, как уже было сказано, для Шеллинга является исторической философией. О ней он говорит: «...историческая же философия исходит из позитивного, т.е. из сущего, *grius*, которому вовсе не надо двигаться в бытие, которое, следовательно, лишь при помощи *совершенной* свободы, не будучи как-либо самим собой принуждаемо к этому, полагает бытие, и притом не непосредственно свое собственное, а бытие отличное от *своего*...» (Шеллинг 2000, 170). Это свободное полагание «отличного от него бытия» есть *откровение*, которое, стало быть, имеет у Шеллинга не только теологический, но собственно философский, а быть может и философский *par excellence* смысл.\* «Откровение» в шеллинговском смысле имплицировано в «почему» вопроса «почему вообще есть нечто, почему не есть ничто?». А такая историческая философия есть *никогда не завершающееся доказательство* исходной свободы, лежащей в основе действительного бытия мира. И ее историческая незавершенность и даже принципиальная незавершимость не отменяют ее систематического характера – вопрос для Шеллинга состоит, скорее, в том, можно ли достигнуть истинного понятия системы, а именно исторической системы свободы. Конечно, возникает вопрос, какой вид такая система вообще могла бы иметь? Могла ли она быть замкнутой совокупностью истинных суждений? В «Системе мировых эпох» Шеллинг различает два значения слова «система». 1) Система в дурном смысле – это «несколько замкнутых в себе и завершенных истин» (Шеллинг 1999, 65); система в этом значении возникает из-за фиксации на какой-то одной мысли, а само это значение имеет даже медицинский источник, означая изначально затор жидкостей в организме. 2) Система в истинном смысле – это «образ действительности», или сама действительность, в той мере, в какой верно поняты опыт ее

---

\* Было бы, на наш взгляд, продуктивно провести конкретное сопоставление философского содержания шеллинговского онтического понятия «*Offenbarung*» и хайдеггеровского онтологического понятия «*Unverborgenheit*».

выражается в исторической философии, где, кстати, поэтому внешняя рубрикация (в отличие от системы в дурном смысле) не является необходимой. Об истинной системе Шеллинг пишет: «Истинная система, следовательно, должна быть построена так, чтобы все в ней образовывало систему для (zum) системы; ничто единичное не должно выделяться и изыматься из своей сферы, ибо истинная система есть образ действительности. В ней все — действительность; в последней же все настолько взаимозависимо, что нет ничего, что существовало бы обособленно, все имеет свою истину лишь в той мере, в какой вступает в какие-либо связи, т.е. входит в систему. Поэтому и мы не станем делить предметы по рубрикам, но будем рассматривать их в самой тесной связи, охватывающей их все, — не так, чтобы можно было по желанию выбрать, рассмотреть и сообщить другим то или иное отдельное положение» (Шеллинг 1999, 66).

Стало быть, если исходить в осмыслении из правильного понятого опыта и подлинного эмпиризма, то не будет никакой надобности в том, чтобы использовать историчность для «научных нужд», подтасовывая то, что есть под заранее принятую логику. Философия вновь сможет обрести свое значение внимания к тому, что действительно *есть*, — таким, каким оно действительно *есть*. Ее ведущим пафосом окажется не сомнение, а *любовь к реальному*, «ибо вступать в философию следует не с мыслью об уничтожении всего реального, но с любовью и со стремлением постигнуть научно то, что для меня уже реально, в его реальности» (Шеллинг 1999, 69-70). Историчность сама, как было сказано, будет лучшим доказательством свободы, а именно свободы-из-различно-возможного, которую она осуществляет.

### Список литературы

1. *Кнебель С.* (2013). Традиция как археологическая категория. *Einai: Проблемы философии и теологии*. Пер. В.Л. Иванова и М.Н. Варламовой. Т. 2. № 1/2 (3/4) С. 441-455.
2. *Резвых П.В.* (2003). Поздний Шеллинг и Кант. *Историко-философский ежегодник за 2002 г.* С. 280-303.
3. *Шеллинг Ф.В.Й.* (1989). *Сочинения в 2 т.* Т. 2. М.: Мысль.

4. Шеллинг Ф.В.Й. (1999). Система мировых эпох. Пер. Е.В. Борисова Томск: Водолей.
5. Шеллинг Ф.В.Й. (2000). Философия откровения. Пер. А.Л. Пестова. СПб: Наука.
6. Шеллинг Ф.В.Й. (2015). Изложение философского эмпиризма. Пер. А.Б. Паткуля. Horizon. Феноменологические исследования. 4(2). С. 218-238.
7. Heidegger, M. (1988). Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). (GA 42). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
8. Horn, J. Ch. (1971). Zur Frage des spekulativen Empirismus bei Schelling. Studia Leibnitiana, 3 (3). P. 213-223
9. Leinkauf, T. (1998). Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Münster: Lit.
10. Schelling, F.W.J. (1861). Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (SW IX). Stuttgart: J.G. Cotta.

**Аннотация:** В статье ставится вопрос об особенности понимания сущности опыта у Ф.В.Й. Шеллинга. Основанием для него послужил адресованный Гегелю шеллинговский упрек в том, что Гегель искажает сущность историчности, подчиняя ее научным нуждам, в своей феноменологии духа, т.е. науки об опыте сознания. Для того чтобы ответить на этот вопрос, в статье дана реконструкция трактовки опыта у Шеллинга, опирающаяся в основном на 6-ую и 7-ую лекции его «Философии откровения». В статье отмечается, что Шеллинг дифференцирует разные понятия опыта – сенсуалистическое, мистическое, теософское, но для него самого опыт – это, прежде всего, опыт события, следствием которого является истинный факт действительного существования мира.

**Ключевые слова:** опыт, позитивная философия, негативная философия, историчность, истинный факт, событие, Шеллинг.

**Информация об авторе:**

1. ФИО: Паткуль Андрей Борисович;
2. Место работы и должность: кафедра онтологии и теории познания, Институт философии Санкт-Петербургского государ-

ственного университета. 190034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7/9; старший преподаватель;  
3. Ученые степени и звания: кандидат философских наук;  
4. Адрес электронной почты: a.patkul@spbu.ru

### **Andrei Patkul. The Schelling's Concept of Experience**

**Abstract:** The article deals with the peculiarity of the understanding of the experience in F.W.J. Schelling. The reason why we investigate this subject is the Schelling's statement that Hegel distorts the nature of the historicity bringing it under the needs of the philosophical science in his phenomenology of mind, i.e. in the science of the experience of consciousness. For reach this goal, the reconstruction of the Schelling's treatment of the experience is given in this article. In general, it bases on the lectures 6th and 7th of Schelling's Philosophy of Revelation. The author of the article states that Schelling divides various conceptions of the experience, for instance sensualistic, mystical and theosophical ones. However, Schelling's own opinion is that the experience is the one of the event. The actual being of the world is the consequence of this event.

**Key words:** experience, positive philosophy, negative philosophy, historicity, genuine fact, event, Schelling.

### **The Author's Background:**

1. First Name / Last Name: *Andrei Patkul*;
2. Affiliation and Position: Department of Ontology and Epistemology, Saint Petersburg State University, St. Petersburg State University, 7/9 Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034 Russia, senior lecturer;
3. Scientific Degrees: PhD in Philosophy;
4. E-mail: a.patkul@spbu.ru



## СОДЕРЖАНИЕ

### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СИЛА УМОЗРЕНИЯ

Я. А. Слинин. Онтологическое доказательство бытия Божьего. . . . .	7
Е. В. Малышкин. Опыт определения класса дистрибутивности знания. . . . .	18
А. Н. Исаков. Философия, богословие, христианский миф и истина откровения. . . . .	30
А. Б. Паткуль. Шеллинговское понятие опыта. . . . .	46
Н. А. Артёмов. «Этическое» измерение хайдеггеровской философии: пути продумывания этики в ее первоначальном истоке. . . . .	68
С. А. Гаиков. Эпистема и история у Мишеля Фуко. . . . .	85
А. Г. Погоняйло. Пещера и мухоловка. . . . .	99
А. В. Ахутин. Скандал и внутренняя речь. . . . .	113
Д. В. Кузницын. Мартин Лютер. Послание о Переводe. . . . .	125

### ЧАСТЬ ВТОРАЯ. УРОКИ МНЕМОЗИНЫ

В. Л. Иванов. О школе и исторической диспозиции философии. . . . .	142
И.Ю. Ларионов, Л.А. Харитонов. Диалог студентов и аспирантов философского факультета Санкт-Петербургского университета, где в трехчасовой беседе ведется обсуждение двух систем человека: мегаэгической и метафизической; и предлагаются неокончательные философские и физические аргументы как с одной, так и с другой стороны. В Санкт-Петербурге, ММIV. . . . .	159
НС. Мертвое море. . . . .	194
Л.В. Цыпина. Узелки для памяти. . . . .	198
Алексей Сотников. «Между воздухом и птицей...», «Скачут тени сквозь столетья, вдале теряются версты...». . . . .	205