

вообще допустить – лежит совсем в ином метафизическом измерении⁹⁹) существует некая – отличная от позиций I и II – метафизическая позиция, к которой позиция II находится в отношении S_R . Так вот *эта* позиция не может быть ничем иным, кроме как позицией III. Но это как раз и означает, что \aleph полагает позиции II и III сразу, единым актом. Поэтому следует допустить, что абсолютно действительная, актуально сущая Троица полагается вместе с позицией II. Следовательно, *эта* Троица не возникает «в результате» снятия позиции II. Результат мирового теогонического процесса есть поэтому не «возникновение» Троицы, а ее метафизический прорыв. При этом Троица, которая действительно создается, собирается и возникает в результате этого процесса возвращения форм абсолютного духа к своему исходному бытию, парадоксальным образом *просто совпадает* с вечной Троицей, полагаемой абсолютным духом – единым вечным актом – «одновременно» со столь же вечной позицией II. К этому «результату» можно отнести слова Тейяра де Шардена: «Последний член ряда, он вместе с тем *вне ряда*»¹⁰⁰. Или: \aleph , сущий в качестве Троицы, полагает себя в качестве локализованного в актуальной бесконечности «последнего члена» привативно бесконечного ряда (теогонического процесса), который сам остается «вне» этого ряда. ◀

5. «Позитивное» изложение концепции триединства абсолютного духа¹⁰¹

Общая структура абсолютного духа у Шеллинга

Только в неразрывном единстве своих трех форм, т.е. уже в этом общеметафизическом смысле как Триединный, абсолютный дух обладает устойчивостью своего в-себе-и-для-себя-бытия, своей ничем не прерываемой рефлексией в себя, а потому может быть

⁹⁹ См. в связи с этим приведенный выше пассаж, где шеллинговское понятие «могущего быть» сравнивается с понятием «возможности-бытия» Кузанского и где речь идет об «одновременной» реализации абсолютном всех своих метафизических возможностей, в том числе и взаимоисключающих.

¹⁰⁰ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1987. С. 213.

¹⁰¹ В основном на материале лекции 15.

назван **абсолютной Личностью**. «Абсолютная» свобода этой изначальной Личности мыслима для нас только как коренящаяся в ее имманентной триединой структуре¹⁰².

Благодаря этой структуре, говорит Шеллинг, абсолютный дух может быть мыслим как *свободная* причина всякого инобытия и уже поэтому, опять-таки в общем смысле, как «Отец» всего сущего. Однако, по Шеллингу, его можно назвать Отцом и в специальном смысле этого слова. Дальнейшие рассуждения Шеллинга практически полностью определяются тем, что было изложено нами выше¹⁰³.

Итак, абсолютный дух, по Шеллингу, лишь потому свободен возвыситься к бытию свою первую форму (которая по своему понятию, по своей «природе» есть не сущее, а могущее быть, не воление, а чистая, т.е. пребывающая в себе самой, воля), что Он в лице второй своей формы (в лице того, что – а точнее: в лице Того, Кто – по своей природе есть чисто сущее (точнее: чисто Сущий), т.е. чистое воление (точнее: чисто Волящий), свободное (точнее: Свободный)¹⁰⁴ от собственной субъективности, т.е. от собственной воли)¹⁰⁵, обладает

¹⁰² Поэтому, как я уже говорил, свобода абсолютного духа в отношении самого этого единства представляется нашему разуму как нечто немислимое.

¹⁰³ Чтобы не усложнять текст, я – вслед за Шеллингом – при описании того, как абсолютный дух *мог бы* «обращаться» со своими формами, не придерживаясь слишком уж педантично сослагательного наклонения, рассчитывая на то, что читатель уже запомнил главное: речь пока еще идет только о предмете *возможного* воления абсолютного духа, о том, что было бы, если бы Он «захотел» реализовать описываемый акт изначального полагания инобытия. Задача вывести априорную *необходимость* такого полагания была бы внутренне противоречивой, ибо речь идет именно о *свободном* полагании. Иначе говоря, *свободное* полагание можно мыслить только как метафизическое *событие*, а не как некое логически необходимое следствие, вытекающее из природы абсолюта. Еще иначе: **мы в принципе не можем знать априорно, совершил ли абсолютный дух этот акт свободы или нет.**

¹⁰⁴ Здесь, опять-таки чтобы не усложнять текст, я иногда прибегаю к условному, а не «позитивному» в шеллинговском смысле словоупотреблению, предлагая читателю постоянно помнить о том, что когда речь идет о формах абсолютного духа, то имеется в виду уже не просто «могущее быть», «чисто сущее» и «у себя сущее», а именно «могущий быть дух», «чисто сущий дух» и «у себя сущий дух», а еще точнее – сам же абсолютный дух, сущий в качестве этих форм.

¹⁰⁵ Здесь следует не забывать о том, что свобода второй формы абсолютного духа как таковой от своей воли не абсолютна, а относительна, ибо обусловлена тем, что эта воля, как мы видели, переложена – рефлексирована – в первую форму. Вопрос: а можно ли помыслить свободу самого абсолютного духа как

Тем, Кто может снова вернуть обращенную в инобытие – и в этом положении выступающую как «не должное быть», как то, что полагается лишь для того, чтобы быть снятым – первую форму в ее изначальное в-себе-бытие.

► Хочу обратить внимание читателя на то, что в рамках описанной выше рефлексивной диалектики, которой характеризуется взаимное соотношение первой и второй форм абсолютного духа, выражение «чисто сущее» применительно ко второй форме нельзя считать адекватным, и причем не только потому, что, как уже отмечалось, с более высокой точки зрения речь здесь идет не просто о «чисто сущем», а о «чисто сущем духе», но и потому, что сущее, как мы видели, – это на самом деле как раз не бытие, а субъект бытия. Субъектом же для зафиксированного во второй форме чистого бытия (= чистого воления) является не оно само, а могущее быть (= чистая воля = волящее). Поэтому мы можем ввести следующие – кажущиеся парадоксальными – формулировки, которые больше соответствуют сути дела. Чисто *сущее* (выступающее у Шеллинга как вторая форма), которое именно в силу бесконечности своего воления (= бытия) имеет свою волю не в себе самом, а в своем ином, или в могущем быть, на самом деле тождественно чистому *бытию*, тогда как сущим в нем является не оно само, а могущее быть (первая форма). *Могущее быть как раз и есть чисто сущее*, ибо могущее быть есть субъект чистого бытия, т.е. сущее в чистом бытии (= волящее в чистом волении). Поэтому – вопреки преобладающему у Шеллинга словоупотреблению – выражения «чисто сущее» и «чистое бытие» не только не тождественны, но, скорее, противоположны друг другу. Итак, получается, что *чисто сущее – это не чистое бытие (фиксированное как вторая форма абсолютного духа), а могущее быть (первая форма) как субъект чистого бытия (= то, что есть в чистом бытии)*. Но не противоречил

абсолютной, а не относительной – в отличие от ипостасей Троицы – Личности от своей воли? Будет ли эта свобода опять же заключаться в чистом волении? Пожалуй, да, но – в таком волении, в котором он опять-таки не утрачивал бы себя как волю. Но в силу своей триединой структуры он и не может утратить себя как волю даже в волении. Так что же, получается, что абсолютный дух в принципе не может быть свободен от своей воли? А может быть, мы некорректно ставим вопрос? Может быть, абсолютная свобода абсолютного духа от своей воли для нас так же немислима, как и его свобода по отношению к каждой из своих форм?

ли я в таком случае сам себе, когда только что говорил о том, что вторая форма абсолютного духа представляет собой чистое воление, а *точнее* – чисто Волящего? Ведь здесь речь вроде бы должна была идти не об уточнении, а о противопоставлении. Все, однако, становится на свои места, когда, поднимая наше рассуждение на еще более высокий уровень, мы вместо чисто сущего начинаем говорить о чисто сущем *духе*: в этом смысле первая форма абсолютного духа как таковая есть можествование быть, но сам абсолютный дух в этой форме есть Могущий быть: вторая форма абсолютного духа как таковая есть чистое бытие (= чистое воление), сам же абсолютный дух в своей второй форме есть чисто Сущий (= чисто Волящий), т.е. опять-таки Могущий быть как абсолютный Субъект чистого бытия. Проблема, однако, состоит в том, что Шеллинг, как мы увидим в дальнейшем, стремится к тому, чтобы представить формы абсолютного духа в качестве Лиц Троицы, а потому уже в метафизической позиции I пытается разглядеть их индивидуально-личностные черты, в силу которых они, с одной стороны, были бы чем-то бóльшим, чем просто чистое можествование, чистое бытие и т.д., и вместе с тем чем-то меньшим, чем сам абсолютный дух, полагающий себя в качестве непосредственно Могущего быть, чисто Сущего и Могущего быть как такового. «Нечто большее» и «нечто меньшее» здесь определяются, однако, прежде всего тем, что формы эти – в особом контексте – могут быть представлены как моменты абсолютного духа, *фиксированные для себя*. Этот контекст, позволяющий ответить на вопрос о том, чем же, по Шеллингу, на самом деле обусловлен личностный характер этих моментов, будет рассмотрен чуть ниже. ◀

Мы, полагает Шеллинг, можем утверждать, что вторая форма абсолютного духа выступает по отношению к Нему в качестве Сына, а Он по отношению к ней – в качестве Отца, в силу следующих соображений. Вторая форма, как мы помним, есть *бесконечно* сущее (= бесконечно волящее), т.е. сущее, поднятое над всякой возможностью бытия, потенциальностью, субъективностью, лишь в силу того, что она имеет свою потенциальность, свою «мочь», свою субъективность, свою волю в лице первой формы, в лице могущего быть. Вторая форма свободна от собственной субъективности и тем самым есть чистое воление (= чистое бытие) именно потому, что ее субъективность изначально заложена не в ней

самой, а в первой форме, равно как и первая форма свободна от собственного бытия и есть чистая воля (потенция бытия) именно потому, что ее бытие изначально заложено не в ней самой, а во второй форме. Если же абсолютный дух актом своей воли переворачивает исходное соотношение и перемещает то, что по своей природе есть не сущее, а могущее быть (т.е. свою первую форму), в бытие, то, как уже говорилось, он тем самым лишает свою вторую форму той реальности, в которую изначально была рефлексирована, или спроецирована, ее субъективность. Поэтому вторая форма (1) оказывается вытесненной из бытия и (2) «внутри» себя самой обретает потенциальность, которую она изначально имела «вне себя» (а именно, в первой форме), становясь тем началом, которое, стремясь к своему естественному (= определенному ее собственным изначальному понятием) метафизическому месту, вынуждено действовать, чтобы, вернув первую форму в изначальное положение и вновь получая возможность иметь свою субъективность не в себе, а в первой форме, тем самым восстановить свое собственное чистое – т.е. не замутненное субъективностью – бытие. Это действие абсолютного духа в отношении его второй формы Шеллинг называет «порождением» (*Zeugung*), настаивая на том, что это – самое подходящее для него название, ибо, во-первых, здесь имеет место полагание, вынесение определенного внутреннего момента собственной природы абсолютного духа «вовне», а во-вторых, то, что полагается здесь как нечто самостоятельно действующее, есть реальность, которая еще только должна как бы «вырасти»¹⁰⁶, т.е. с необходимостью осуществить себя посредством определенного акта. В результате этого акта, состоящего в преодолении вне-себя-бытия первой формы, вторая форма реализует себя в качестве Личности, отличной от Личности Отца¹⁰⁷.

► Должен заметить, что слова «порождение» и «рождение» здесь все же не очень подходят. *Во-первых*, когда Шеллинг говорит о рождении Сына как вынесении второй формы из лона изна-

¹⁰⁶ Это слово я ввожу на свой страх и риск.

¹⁰⁷ Шеллинг подчеркивает поэтому, что Сын в его понимании не есть непосредственный принцип природы как вне-себя-сущего, а как раз такая реальность, предназначение которой состоит в том, чтобы преодолевать природное начало. В качестве же последнего, скорее, следовало бы рассматривать *первую форму, полагаемую абсолютным духом в ее инобытии (= первая форма абсолютного духа, локализованная во второй метафизической позиции)*.

чального единства абсолютного духа, то следует помнить его же слова о том, что единство это все же не уничтожается, что оно сохраняется – т.е. сохраняет свой всеобъемлющий характер – даже в состоянии положенной «напряженности» потенциалов. Мало того, я уже указывал на необходимость того хода мысли, согласно которому само это «напряжение», т.е. противоречащее их природе бытие форм абсолютного духа вне себя и вне друг друга, опять-таки на самом деле может иметь место только внутри самого этого единства. Поэтому это **«выставление» из единства не носит и не может носить абсолютного характера.** С «позитивной», или «абсолютной», точки зрения за пределы этого единства вообще ничего не выходит и выходить не может. Все, что совершается, может совершаться только в метафизическом пространстве, создаваемом этим единством. Думаю, что под воздействием именно этой интуиции Шеллинг как раз и вынужден постоянно настаивать на том, что единство абсолютного духа – «неразрывно». *Во-вторых*, в словах «порождение» и «рождение» все же подразумевается некий естественный акт: **рождается то, что с необходимостью происходит, происходит из природы рождающего, а не из его свободы.** Однако абсолютный дух, по Шеллингу, именно свободно полагает свою вторую форму в ее инобытии. Это отнюдь не естественный акт порождения, а сверхъестественный акт свободного полагания. **Инобытие форм абсолютного духа – есть результат свободного полагания не в меньшей степени, чем тварный мир.** Поэтому как раз-то в строгом и «собственном» смысле слова – как этого хочет Шеллинг – здесь едва ли допустимо говорить о «порождении». *В-третьих*, если все же принять, что «порождение» в данном случае – это *метафизически условное* вынесение форм абсолютного духа из его единства, **в результате которого полагается процесс, посредством которого они – хотя и по-разному – приходят к для-себя-бытию и становятся Личностями,** то придется признать, что в этом смысле (общеметафизическом, а не таком специальном, который имеет в виду Шеллинг) абсолютный дух есть Отец по отношению к каждой своей форме, а не только по отношению ко второй.

Дистинкция «порождения» и «творения» нужна, правда, Шеллингу еще и для того, чтобы справиться с **проблемой «тварности» Сына:** Сын есть результат свободного полагания, сотво-

ренный мир – тоже; значит ли это, что Сын есть реальность, сотворенная абсолютным духом? Нет, говорит Шеллинг: мир Бог «творит», а Сына – «рождает». Означает это следующее. Та вечная реальность, которая в результате указанного акта выступает как Сын, есть внутренний момент абсолютно вечной природы абсолютного духа: это его имманентная вторая форма, которую Он полагает в ее инобытии, которая проходит через инобытие и которая в результате полного преодоления инобытия первой формы и тем самым своего собственного инобытия возвращается в себя, рефлектирует в себя и есть в этом достигнутом через отрицание отрицания для-себя-бытия *действительный* Сын. Как этот внутренний момент, как эта имманентная форма, «Сын» *вечно* присутствует в абсолютном духе. Но на самом деле по отношению к этому абсолютно вечному моменту не может быть и речи ни о свободном полагании, ни о рождении, ни, соответственно, о Сыне. В том – локализованном в первой метафизической позиции – *акте*, в котором абсолютный дух *усматривает* в своей имманентной структуре возможность полагания иного – отличного от его собственного вечного – бытия, он уже «видит» в своей второй форме своего *возможного*, но пока еще *не действительного* Сына, т.е. (1) такую реальность, посредством которой (= непосредственным действием которой) вывернутая наизнанку первая форма будет возвращена в исходное единство¹⁰⁸, и (2) Того, Кто, пройдя весь этот путь, станет действительной Личностью, – опять-таки лишь в том случае, если абсолютный дух и в самом деле «решит» актуализировать возможное инобытие своих форм. В этом аспекте «рождение» Сына происходит, как говорит Шеллинг, «вместе» с сотворением мира. Иначе говоря: единый акт полагания «напряжения» потенциалов есть сразу и сотворение мира и «порождение» Сына. Хочу, однако, обратить внимание на следующее. Строго говоря, утверждение о том, что Сын «порождается» вместе с «творением», или что *начало* порождения Сына совпадает с *началом* творения, именно в шеллинговском контексте оказывается неточным. Дело в том, что изначальный акт «порождения» Сына есть полагание абсолютным

¹⁰⁸ Т.е. видит в этой форме ту силу, которая обеспечивает ему свободу полагать это инобытие. Ведь полагание такого инобытия, из которого не было бы возврата, не может быть свободным. *Такого инобытия* для абсолютного духа нет и быть не может, причем именно благодаря его второй форме.

духом **экстремальной позиции инобытия** всех трех своих форм и тем самым состояния экстремального «напряжения» потенциалов: позиции, которая метафизически локализована опять-таки по ту сторону сотворяемого мира. Эта экстремальная «начальная» позиция инобытия, единым актом полагаемая абсолютным духом вместе с финальной позицией снятия инобытия, образует как бы метафизическую рамку этого мира, объемлющий его сверхмировой горизонт, создающий то самое силовое поле, в котором, или внутри которого, течет время и разворачивается пространство мира. Этот горизонт точно так же лежит по ту сторону времени и мирового пространства, как и метафизические позиции *до* полагания «напряжения» (позиция I) и *после* его снятия (позиция III). Полагание абсолютным духом этого объемлющего горизонта можно было бы поэтому назвать актом вечного рождения Сына (причем не забывая о том, что этот акт в силу только что сказанного сам по себе «еще» не есть акт творения мира). Когда же Шеллинг просто говорит о «вечном рождении» Сына как о **вечно длящемся** акте полагания «напряжения», то здесь на самом деле еще не схвачена специфика акта «рождения» как такового, т.е. его отличие от акта «творения», ибо здесь точно так же можно говорить и о «вечном творении» мира.

Строго говоря, в соответствии с контекстом, выстраиваемым самим же Шеллингом, следует различать по крайней мере пять аспектов вечности: **(аспект 1) трансцендентная вечность I** – вечность «до» сотворения мира (вечность, ибо – «пока» нет мира – в абсолютном духе нет ни «до», ни «после», нет никакой последовательности, есть только *A* безо всякого *B*) и, соответственно, «до времени», которая, правда, становится элементом последовательности ($A + B$), а именно – вечным «прошлым», *если* абсолютный дух совершает вневременной акт сотворения мира и времени (см. лекцию 14); **(аспект 2) имманентная вечность** – вечность как постоянно длящийся акт творения мира и рождения Сына (учитывая, что этот акт сам по себе, как мы видели, строго говоря, не имеет длительности, здесь следовало бы говорить о *привативной вечности* мирового процесса, о внутримировой вечности, т.е. вечности не самого акта творения, а о вечности сотворенного мира, поддерживаемой абсолютным духом из измерения другой вечности); **трансцендентная вечность II** – вечность «после» полагания напряжения потенциалов, имеющая два аспекта: *начальная* экстремаль-

ная позиция (полюс) напряжения потенций, тоже на самом деле имеющая домировой статус, ибо здесь тоже «пока еще» нет мира (**аспект 3**), и *конечная* экстремальная позиция (полюс) снятого напряжения потенций, снятого инобытия – сверхвременное завершение мирового процесса и акта порождения Сына как действительной ипостаси Троицы (**аспект 4**), причем оба полюса лежат за пределами мирового процесса, за пределами времени и пространства; и (**аспект 5**) **имманентно трансцендентная (абсолютная) вечность** абсолютного духа как такового и, соответственно, его имманентных форм, никак не зависящая от времени, возвышающаяся над ним и, в частности, означающая полное присутствие абсолютного духа в каждом моменте временного процесса при полной его свободе от всякого «до» и «после».

Метафизическое место сотворенного бытия – это **середина** процесса, а точнее – сам мировой процесс в целом, локализованный «посередине» между своим началом и концом, т.е. между трансцендентными по отношению к нему позициями II и III, и представляющий собой – привативно бесконечную – тотальность конечных формообразований, являющихся результатом совместного действия всех трех возвращающихся из инобытия потенций. Сын же есть *Тот, Кто непосредственно действует* в этом процессе и в чью власть абсолютный дух отдает сотворенное бытие, не переставая при этом быть сверхсущим Господом этого бытия. При этом, правда, не надо забывать о том, что формообразования «тварного» мира все-таки «сотканы» из трех собственных форм самого же абсолютного духа (самых по себе *абсолютно вечных, ибо укорененных в его природе*), только подвергнутых потенциализации и вовлеченных в процесс снятия «напряжения», так что с этой точки зрения шеллинговский абсолютный дух вряд ли имел бы право называть сотворенный им мир «неродным» и вместо «творения» здесь пришлось бы говорить о «свободном порождении», а это, как мы видели, понятие внутренне противоречивое.

Хочу заметить, что проблема тварности Сына – это лишь частный случай вопроса о том, как **абсолютный дух творит самого себя** как такового, т.е. себя не просто как Могущего быть, но как **Могущего быть самим собой, или Могущего быть в качестве самого себя**. Речь здесь идет о свободном бытии самим собой. Постичь такое бытие – задача для разума непростая. Я уже указывал на то,

что мы на самом деле не можем себе представить даже то, каким образом абсолютный дух мог бы *свободно полагать свои формы как таковые* (т.е. в аспекте их абсолютной вечности), ибо, как уже говорилось, при всей заявленной Шеллингом «не привязанности» абсолютного духа к этим формам он опять-таки всегда «уже» – «непредмыслимым образом» – оказывается триединым в себе самом. Это значит, что нам приходится мыслить такое триединство в качестве имманентной *природы* абсолютного духа. И все же если мы хотим добраться до абсолютно свободного Субъекта всякого, в том числе и своего собственного, бытия, то нам придется иметь дело с внутренне противоречивым понятием **самосоотнесенного свободного полагания**. Основная интуиция Шеллинга требует утверждения в качестве абсолюта такой реальности, свобода которой **абсолютно бесконечна и потому распространяется на саму же себя**. Это – самосоотнесенная свобода. И если принять то наиболее адекватное шеллинговскому контексту словоупотребление, согласно которому **свободное полагание и есть «творение»**, тогда как «порождение» – это полагание не свободное, а такое, которое с силой слепой необходимости вытекает из собственной природы полагающего, – то получится, что **самосоотнесенное свободное полагание есть не что иное, как творение самого себя**. Самосоотнесенная свобода – это свобода, творящая саму себя. Но тогда получается, что абсолютный дух должен быть постигнут как свое собственное творение! Он – творец самого себя, а это значит, что и он сам как таковой есть тварь от самого себя. Но именно поэтому и оказывается, что **вопрос о тварности Бога-Сына есть лишь частный случай вопроса о тварности Бога-Отца**. И если мы принимаем тезис о том, что абсолютный дух как Господь всякого, в том числе и собственного, бытия, творит не только мир и не только Бога-Сына, но и самого Себя, то утверждение, что и сам Бог-Творец есть вместе с тем и Тварь Божия, оказывается даже не следствием, а простым повторением допущенного, но только в иных словах. Все есть творение Божие, в том числе и сам Бог. Разница только в метафизическом статусе творения самосоотнесенного, в котором Бог творит самого себя, и творения несамосоотнесенного, в котором Бог творит мир. Все это – парадоксы самосоотнесенности, необходимо порождаемые заложеной в спекулятивном разуме интуицией актуально бесконечной реальности. ◀

Учение о трех формах абсолютного духа и об их потенциализации позволяет, как полагает Шеллинг, поднять философское понимание триединства Бога на такую ступень, которая была недоступна «негативной» философии. Этой последней, полагает Шеллинг, был доступен лишь следующий ход мысли. Сознующий себя, т.е. рефлектирующий себя в себя, дух есть (1) познающее, или тот, кто познает, субъект познания, (2) познаваемое, или то, что познается, объект познания и (3) то, что – в едином акте – в качестве познающего вместе с тем есть познаваемое и в качестве познаваемого есть познающее, т.е. субъект-объект, и вместе с тем он – один, одна единственная реальность. На этом абстрактном уровне в принципе можно было бы сказать, что познающее – это первая форма абсолютного духа, в-себе-сущий дух, познаваемое – вторая форма, дух, сущий в качестве предмета познания для первой формы, а фиксированное как таковое тождество познающего и познаваемого – третья форма, «у себя» сущий дух, или дух, который в самом своем в-себе-бытии есть для себя. Здесь тоже нет никакой «материальной» внеположенности, ибо Тот, Кто здесь есть, это лишь единственный и единый дух. Однако принципиальный недостаток этого уровня понимания триединства состоит, по Шеллингу, в том, что в данном случае указанные три формы («субъект», «объект» и «субъект-объект») еще не постигаются как *три разные Личности*, а речь идет всего лишь об одной-единственной Личности. Шеллинг же считает, что как раз его учение о потенциях позволяет понять триединство как единство трех Лиц, или Личностей¹⁰⁹, каждая из которых обладает своим собственным для-себя-бытием¹¹⁰. Каким

¹⁰⁹ «Drei Personen» (SW₂, Bd. 3, S. 315). При этом Шеллинг не проводит в этом контексте строгого различия между *Person* (Лицо) и *Persönlichkeit* (Личность). На самом деле речь идет именно о трех Личностях (см. напр., здесь же, а также S. 334 ff.).

¹¹⁰ В оригинале: „...deren jede ...für sich subsistiert, eine *eigne* Subsistenz hat“ (ibid., S. 315–316), т.е. «каждая из которых существует самостоятельно, имеет собственное для-себя-бытие». Слово *Subsistenz* (самостоятельное бытие, для-себя-бытие, «через-себя-бытие») в шеллинговском контексте я бы не стал переводить как «субстанциальное» бытие (см. русский перевод там же, с. 388), хотя в общем словарь это сделать позволяет. Дело в том, что в данном контексте Шеллинг настаивает как раз на том, что ипостаси Троицы, будучи тремя Личностями, имеют одно и то же «субстанциальное [бытие]» („nur ein und dasselbe Substantielle“), что «по субстанции» („substantiell“) они суть Один Бог (см. напр. *ibid.*, S. 318). В этом отношении Шеллинг явно следует сло-

же образом? Все дело в его учении о том, как абсолютный дух усматривает в себе возможность обращения каждой своей формы в ее инобытие. В этом инобытии формы абсолютного духа оказываются *в отношении взаимоисключения*. Так как единство абсолютного духа при этом не разрывается, то в нем образуется момент отрицания, в силу чего полагается состояние «напряжения» между тремя формами, обращенными в потенции как мирского, так и божественного бытия. *Это отношение взаимоисключения и напряжения в метафизическом пространстве неустранимого единства абсолютного духа есть именно тот момент, благодаря которому полагается действительная множественность Личностей Троицы*. Когда в конце процесса вторая потенция преодолевает напряжение, возвращая первую на исходное место, приводя её к её для-себя-бытию и тем самым также возвращаясь к себе самой, то результат состоит не только в том, что она, приходя к своему внутрибожественному для-себя-бытию, сама оказывается Сыном как действительной Личностью, но и в том, что здесь изливается в действительность Третий, Тот, Кто на самом деле должен быть, так что реализация ее внутрибожественного для-себя-бытия есть вместе с тем реализация внутрибожественного для-себя-бытия подвергнутого отрицанию у себя сущего духа, т.е. полагание Духа как третьей Личности. Согласно Шеллингу, именно то обстоятельство, что в рамках теогонического процесса формы абсолютного духа *были* положены в их *относительно внебожественном* для-

воупотреблению, которое отстаивал еще Августин, писавший: «...когда мы говорим “сущность” (essentiam), мы понимаем то же, [что и тогда], когда мы говорим “субстанция” (substantiam), поскольку мы не осмеливаемся говорить одна сущность и три субстанции, но сущность или субстанция и три Лица (essentiam uel substantiam et tres personas)» (De Trinitate. V, 10; рус. пер.: *Августин Аврелий*. О Троице. Краснодар, 2004. С. 142). Справедливости ради, однако, следует заметить, что Шеллинг не везде строго придерживается именно такого словоупотребления. Например, в лекциях 16 и 17 он говорит о *субстанциальности* «трех причин», что, правда, ставит его перед необходимостью ввести понятие *сверхсубстанциальности*, каковым статусом обладает у него не только Бог, но – до «падения» – также и «высшее сотворенное» (ibid. S. 348, 357). Главное здесь для Шеллинга – это как раз подчеркнуть *различие метафизического статуса* трех форм абсолютного духа, с одной стороны, и абсолютного духа как такового – с другой, причем в таком случае затронутый нами выше вопрос о том, можно ли говорить об абсолютном духе как о некоей *четвертой* реальности, похоже, перестает быть для Шеллинга принципиальным.

себя-бытия¹¹¹, именно то, что их божественность *была* приведена в «подвешенное состояние» (suspendiert), именно то, что они *прошли* через действительное отрицание, – именно эта их теогоническая «история», которую они в конце процесса имеют позади себя, делает каждую из них действительной божественной Личностью. При этом Сын и Дух суть тот же самый единый и единственный Бог, что и Отец. Именно в конце процесса, т.е. там, где формы абсолютного духа имеют за собой реализованное отрицание отрицания, локализовано полное, совершенное и окончательное «рождение» Сына, а также полное и окончательное «исхождение» Духа. Это достигнутое через отрицание отрицания внутрибожественное для-себя-бытие форм абсолютного духа и есть, по Шеллингу, их действительное гипостазирование, т.е. превращение в действительные ипостаси Троицы.

Итак, здесь мы имеем, наконец, дело с тремя божественными Личностями. (1) Это Отец, абсолютный дух, который в абсолютно вечном триединстве своих форм есть Личность и до полагания «напряжения», и в процессе его снятия, и в конце этого процесса. При этом в контексте соотнесенности с Сыном Он есть прежде всего Отец как Тот, Кто выносит свою вторую форму в инобытие, и затем как Тот, Кто в конце процесса становится «действительным» Отцом, а именно – когда Сын, реализуя свое предназначение, становится действительным Сыном. (2) Это Сын как положенная в инобытии и прошедшая через инобытие вторая форма абсолютного духа. (3) Это Дух как третья форма, реализованная посредством приведения к для-себя-бытию первых двух форм. Такова метафизическая раскладка, предлагаемая Шеллингом. Тогда у меня возникает вопрос: **а как прикажете называть в конце процесса первую форму абсолютного духа, которую Шеллинг не позволяет называть Отцом, оставляя за ней название «порождающей потенции» Отца? Ведь в конце процесса эта форма также приводится к для-себя-бытию, и потому она здесь в силу той же самой логики также должна подвергнуться гипостазирова-**

¹¹¹ Обратим внимание на то, что здесь можно говорить о двух формах для-себя-бытия. Во-первых, это то для-себя-бытие, в котором формы абсолютного духа полагаются как взаимоисключающие, а во-вторых, то, которого они достигают, пройдя через инобытие и вернувшись в абсолютное единство божественности.

нию и стать божественной Личностью. Ведь рефлексированная в себя после прохождения через действительное инобытие первая форма абсолютного духа (в-себе-сущий дух) также есть самознание и потому Личность. Это становится особенно ясным, если вспомнить о том, что Шеллинг говорит об этой форме в лекции 14. Там он называет ее мудростью, знанием, которое в конце процесса обретает статус *действительной* мудрости. Эта форма ведь тоже в рамках процесса *была* обособлена от других форм, а потому тоже должна приходить в единство божественности как Личность, отличная от других Личностей. И как же тогда эта Личность (первая форма как Личность) будет соотноситься с вечной Личностью абсолютного духа – Того, Кто свободно полагает сам процесс? В конце процесса имеются три особые рефлексии в себя и именно поэтому три Личности, ни одну из которых нельзя, разумеется, отождествить с абсолютным духом. Поэтому **абсолютный дух следовало бы назвать транспостасной Сверхличностью, которая обладает свободой положить теогонический процесс и тем самым привести все три свои формы к их для-себя-бытию и таким образом сделать их действительными Личностями.** При этом, разумеется, первую форму можно было бы называть Отцом лишь весьма условно, т.е. помня о том, что это всего лишь «порождающая способность» Отца, тогда как Отец – это только сам абсолютный дух в единстве своих трех форм.

Тогда шеллинговский контекст выстраивается следующим образом. В конце процесса три формы абсолютного духа возвращаются к себе, т.е. рефлексиируют в себя, но это их рефлексия в себя, их внутрибожественное для-себя-бытие есть вместе с тем их рефлексия в абсолютный дух как Сверхличность. При этом Личности Троицы определяются друг через друга, как бы светятся друг в друге, просвечивают друг через друга, что мы можем показать, введя следующие определения.

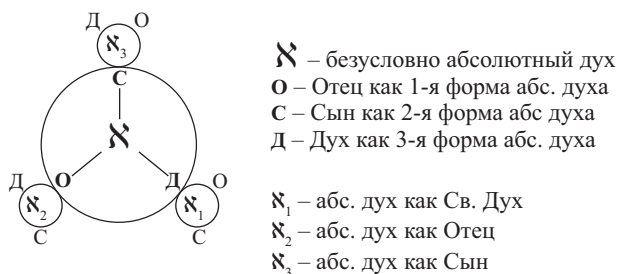
Для-себя-бытие **Духа**¹¹² определяется тем, что **Отец** (как первая форма) посредством **Сына** возвращается в себя – с рефлексией в абсолютный дух.

¹¹² Читатель может спросить здесь о том, почему я сразу говорю о Духе, а не начинаю с Отца. Дело в том, что на самом деле я как раз и начинаю с Отца, ибо описываемое здесь движение – это «Отец → Сын → Дух», а его результат – реализованный, т.е. для себя сущий Дух, с которым мы здесь и имеем дело.

Для-себя-бытие **Отца** (как первой формы) определяется тем, что **Сын**, движимый **Духом** (и возвращающий **Отца** в изначальное единство) возвращается в себя – с рефлексией в абсолютный дух.

Для-себя-бытие **Сына** определяется тем, что **Дух** через (непосредственно реализуемое **Сыном**) возвращение **Отца** (как первой формы) в изначальное единство также возвращается в себя – с рефлексией в абсолютный дух.

Всеобъемлющая структура абсолютного духа выглядит при этом следующим образом.



Иначе говоря:

N_1 – «прорыв» третьей потенции через ее для-себя-бытие к безусловно абсолютному духу = «прорыв» N сквозь для-себя-бытие Духа;

N_2 – «прорыв» первой потенции через ее для-себя-бытие к безусловно абсолютному духу = «прорыв» N сквозь для-себя-бытие Отца;

N_3 – «прорыв» второй потенции через ее для-себя-бытие к безусловно абсолютному духу = «прорыв» N сквозь для-себя-бытие Сына.

► Такова полученная мною схема структуры абсолютного духа в концепции Шеллинга. Обращаю внимание читателя на то, что схема эта построена мною на свой страх и риск, хотя она, по моему убеждению, с необходимостью вытекает из самого же шеллинговского описания строения абсолютного духа, что я и попытался показать. Она получилась у меня лишь после того, как мне пришлось (1) выделить опосредованное снятием инобытия для-себя-бытие первой формы абсолютного духа в качестве самостоятельной Личности, которая именно поэтому, будучи – как и две другие ипостаси Троицы – относительной Личностью, отличается от безусловно абсолютного духа как такового, понимаемого уже как

Сверхличность, или абсолютная Личность (в нашей схеме – большой «Алеф»), (2) в явной форме дать определение каждой Личности через две другие (показать, как в каждой Личности «просвечивают» две другие) и (3) задействовать экхартовскую интуицию «прорыва» (малые «алефы»), позволяющую, в частности, понять сам результат теогонического процесса как реальность, которая на самом деле метафизически первична по отношению к самому этому процессу. ◀

Конец описываемого Шеллингом пути форм абсолютного духа к самим себе, завершение этого восхождения, достигаемая здесь вершина – это актуально бесконечная концентрация для-себя-бытия каждой из трех форм абсолютного духа как «результат» привативно бесконечного и вечного (в смысле постоянного полагания абсолютным духом состояния «напряжения») теогонического процесса. Здесь надо не забывать о том, что, как уже было показано, конец этот не есть для абсолютного духа дело «будущего». Для него он завершен «от века». Пространственно-временной теогонический процесс метафизически локализован в «середине», подвешенной между сверхличностной вершиной Троицы и пропастью экстремального инобытия форм абсолютного духа. Абсолютный дух постоянно разводит свои формы, не разрывая своего единства, а это значит, что само это разведение происходит *в метафизическом пространстве его актуально свершившегося снятия*, т.е. это не что иное, как *сохраняющее снятие* инобытия этих форм. Вершина этого процесса *совпадает* с абсолютно вечной божественностью (N), но *не тождественна* ей. Почему совпадает? Потому что формы, возвращаясь к себе, возвращаются *тем самым* в изначальное и безусловное единство абсолютного духа. Почему не тождественна? Потому что это единство не есть результат процесса, а наоборот, абсолютно вечное и самодостаточное условие его возможности. Рефлексия в себя каждой из этих форм есть вместе с тем их рефлексия в абсолютный дух, а тем самым – Его присутствие в них в качестве «прорыва» (в экхартовском смысле). На этой вершине располагается «обитель» божественности (*Unterstand*) всех трех форм. Именно здесь они суть действительные Личности. Таким образом, понимание абсолютного духа не как Личности Троицы, а как Сверхличности, свободно полагающей саму Троицу, позволяет избежать вывода о «четырех» Личностях в структуре абсолюта, а также понять божественность абсолютного духа как актуально бесконечную реальность, независимую от результата теогонического процесса.

Приводимые ниже таблицы кратко резюмируют сказанное.

Таблица 1

Строение абсолютного духа в «Философии откровения» Шеллинга

Общая раскладка метафизических позиций

Позиция I	<p>Вечность по ту сторону начала (А) («до» полагания напряжения): усмотрение абсолютным духом в себе самом возможности полагания инобытия → потенциализация форм абсолютного духа (в отношении как инобытия, так и возвращения из него).</p>	▲
Позиция II	<p>Вечность по ту сторону начала (В) («после» полагания напряжения): акт обращения потенциалов и полагания напряжения – или натяжения – потенциалов (экстремальная позиция полной обращенности потенциалов в инобытие, опять-таки локализованная в «домировой» вечности) → создание вневременного источника, из которого берет свое начало мировой процесс («тангенциальное натяжение» S_1), и того метафизического пространства (парадоксальным образом определяемого не только позицией II, но и соотношением <i>локализованных в вечности и потому в определенном смысле сосуществующих</i> позиций II и III, создающим «радикальное натяжение» S_R), в котором этот процесс протекает → сотворение мира.</p>	▲
Мировой процесс как процесс снятия напряженности потенциалов		
Позиция III	<p>Вечность по ту сторону конца (С) (состояние «после» снятия напряжения потенциалов): вневременной конец мирового процесса: метафизическое место ипостасей Св. Троицы (действительных, а не потенциальных).</p>	

Таблица 2

Первая форма абсолютного духа в трех позициях

<p>Позиция I Абс. дух познает свою I-ю форму (в себе сущий дух, чистый субъект, чистая потенция абс. духа) как непосредственно Могущее быть; это – порождающая потенция Отца до полагаемая напряжения (потенция <i>первого порядка – M'</i>).</p>	<p>Позиция II Чистая потенция – <i>непосредственным</i> актом воли абсолютного духа – <i>действительно</i> обращается в чистый акт → непосредственно Могущее быть само превращается в чисто Сущее, и теперь оно подлежит возврату в потенциальность; поэтому оно есть здесь Долженствующее не быть (не быть актуально, чтобы быть потенциально) → первое демиургическое и теогоническое начало = <i>побудительная и материальная</i> (как субстрат преодоления) причина мирового процесса (= порождающая потенция Отца после полагания напряжения).</p>	<p>Мировой процесс как процесс снятия напряженности потенции</p>	<p>Позиция III Метафизическая актуализация ипостаси Отца → восстановленное из своего инобытия Могущее быть = Отец как таковой, или действительный Отец.</p>
--	---	---	---

Таблица 3

Вторая форма абсолютного духа в трех позициях

<p>Позиция I Абс. дух познает свою 2-ю форму (для себя сущий дух, чистый акт = чистое бытие (объект) абс. духа) как опосредованно Могущее быть → потенция Сына = Сын до полагания напряжения, т.е. до своего «рождения» (потенция второго порядка – <i>M'</i>).</p>	<p>Позиция II Чисто сущее – <i>посредством</i> обращения в инобытие 1-й формы – <i>действительно</i> отгесняется в потенциальность и теперь должно вернуть себе свою актуальность посредством возвращения 1-й формы в ее исходное положение; поэтому оно выступает здесь как Долженствующее (= вынужденное) быть (= действовать) → второе демиургическое и теогоническое начало = непосредственно <i>действующая</i> и <i>формальная</i> причина мирового процесса (= потенция Сына после полагания напряжения = «порождение» Сына как теогонической потенции).</p>	<p style="text-align: center;">Мировой процесс как процесс снятия напряженности потенции</p>	<p>Позиция III Метафизический акт полагания ипостаси Сына → восстановленное из своего инобытия чисто Сущее = действительный Сын.</p>
--	---	---	---

Таблица 4

Третья форма абсолютного духа в трех позициях

<p>Позиция I</p> <p>Абс. дух познает свою 3-ю форму (у себя сущий дух, для себя сущее единство <i>потенции и акта</i>, <i>нераздельный субъект-объект</i>) как дважды опосредованно Могущее быть → потенция Св. Духа до полагания напряжения (<i>потенция третьего порядка – М³</i>).</p>	<p>Позиция II</p> <p>У себя сущее через <i>двойное опосредование</i> – обращение в инобытие первых двух форм – <i>действительно</i> оттесняется в еще более глубокую потенциальность. Для его восстановления требуется также <i>двойное опосредование</i>: оно реализуется через возвращение к себе 1-й и 2-й форм → 3-я форма выступает как Долженствующее быть → третье демиургическое и теогоническое начало = конечная (целевая) причина мирового процесса, действующая опосредованно: через Того, Кто вынужден действовать непосредственно (2-я форма), преодолевая инобытие 1-й формы, преодолевая посредством этого свое собственное инобытие, посредством чего происходит восстановление из инобытия 3-й формы (= потенция Св. Духа после полагания напряжения).</p>	<p style="text-align: center;">▲</p> <p style="text-align: center;">Мировой процесс как процесс снятия напряженности потенции</p>	<p>Позиция III</p> <p>Метафизический акт излияния Св. Духа как ипостаси Св. Троицы → Могущее быть, манифестированное как таковое = Долженствующее быть, долженствование которого полностью реализовано = действительный Св. Дух.</p>
--	--	--	--

Сравнение с общей структурой абсолютного духа у Гегеля

Гегелевское рассуждение о «трех умозаклечениях»

Рассмотрим теперь ту структуру абсолютного духа, которая выстраивается у Гегеля в его учении о «трех умозаклечениях»¹¹³, и попробуем сравнить ее с шеллинговской.

Пассажем о «трех умозаклечениях» Гегель завершает свою «Энциклопедию...» (параграфы 575–577), полагая, что тем самым он приходит и к завершению всей своей системы, достигая некоторой окончательной точки зрения на все ее содержание.

А. *В первом умозаклечении* – «идея – природа – дух» (§ 575) – отправным пунктом является логическая идея, серединой – природа, посредством которой дух смыкается с идеей как логическим началом. «Логическое становится природой, а природа – духом». При этом природа определяется лишь как «переходный» – или «проходной» – пункт (Durchgangspunkt) и «отрицательный момент». Внеположенность логической идеи и духа друг по отношению к другу как крайних членов умозаклечения есть поэтому, согласно Гегелю, лишь некое «явление» (т.е. реальность, пока еще не адекватная подлинной сути дела), более высокая истина которого есть *сомкнутость* логического и духовного друг с другом. Форма явления в данном случае обусловлена еще и тем, что здесь дух выступает как *результат* данного опосредования: идея, прошедшая через природу, есть дух. *Завершенная* же сомкнутость идеи и духа друг с другом есть, однако, по Гегелю, уже не что иное, как абсолютный дух. Поэтому мы могли бы сказать также, что в первом умозаклечении *природа как опосредующее начало смыкает идею и дух друг с другом – с рефлексией в абсолютный дух*. Обратим внимание на то, что без этой рефлексии первое умозаклечение не образует круга, а тем самым не образует оно и несущей саму себя структуры. То же относится ко второму и третьему умозаклечению.

В. *Во втором умозаклечении* – «природа – дух – идея» (§ 576) – характер «явления» определяется тем, что здесь природа *предполагается* духом, который смыкает ее с логическим началом. Природа *посредством духа* просветляется и преобразается

¹¹³ См. об этом также в: Кричевский А.В. Метафизический смысл учения Гегеля об абсолютном духе // Быкова М.Ф., Кричевский А.В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля, М.: Наука, 1993. С. 215–221.

в идею. Форма явления в этом умозаключении снимается, однако, постижением того, что *преображение природы посредством духа в пункте своего завершения имеет результатом нечто большее, чем чисто логическая идея (абсолютная идея «Логики начала»): здесь опять-таки высвечивается наличное бытие абсолютного духа (абсолютная идея «Логики конца»)*.

С. (1) *Третье умозаключение – «дух – идея – природа» (§ 577)*, если фиксировать его отдельно как таковое, опять-таки выступает как явление. В нем дух и природа смыкаются друг с другом *посредством идеи*. Через идею дух достигает в своем бытии непосредственности природы. Это, однако, уже такая непосредственность, которая опосредована логическим началом и потому представляет собой знающую, духовную непосредственность. Верно и обратное: природа, полностью проникнутая идеей, есть, по Гегелю, не что иное, как дух, положенный в непосредственности своего наличного бытия. В качестве полностью завершенной эта непосредственность представляет собой также наличное бытие абсолютного духа. При этом идея как опосредующее начало здесь уже не есть некая слепая, лишь логическая реальность, а «знающее понятие», или «сам себя знающий разум», который «раздваивает себя на дух и природу» и при этом посредством себя самого смыкает эти моменты друг с другом и в этом их единении рефлектирует в себя. Но это в гегелевской системе категорий уже есть не что иное, как действительность опять-таки самого абсолютного духа как такового. Мы имеем здесь, таким образом, третью рефлексию в абсолютный дух.

(2) Опосредование, которое в первом и втором умозаключениях еще не было представлено как завершенное, или, говоря словами Гегеля, было всего лишь опосредованием «в себе» (*an sich*), почему и указанная рефлексия в абсолютный дух также еще оставалась лишь в-себе-сущей рефлексией (именно поэтому они сохраняли характер «явления», что относится и к третьему умозаключению, фиксированному отдельно), оказывается положенным «для себя» в силу того, что *в третьем умозаключении, если рассматривать его в единстве с первыми двумя, это опосредование, наконец, замыкается в круг тотальности*. Само это третье умозаключение как таковое оказывается опосредующей структурой, через которую первое и второе умозаключение смыкаются друг с другом, образуя духовное целое. Благодаря этому синтезу идея, природа и дух замыкаются в круг тотального взаимного опосредования.

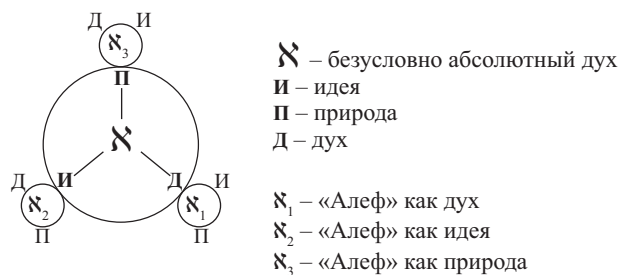
(3) В качестве моментов этого круга и природа, и идея, и дух представляют собой не что иное, как жизнь самого абсолютного духа. Посредством этого круга каждый момент смыкается с самим собой и рефликтирует в себя. Поэтому каждый момент круга предстает также как некий «периферический круг в себе самом», центром которого при этом оказывается все тот же абсолютный дух. Тем самым, однако, указанная выше рефлексия в абсолютный дух, которая в каждом из трех умозаключений, рассматриваемых отдельно друг от друга, была лишь «в себе», уже положена «для себя»:

(А) в силу первого умозаключения дух есть идея, которая через природу смыкается с собой в духе и тем самым представляет собой наличное бытие абсолютного духа;

(В) в силу второго умозаключения идея есть природа, которая через дух – посредством духовного просветления и преобразования – смыкается с собой в идее и тем самым также представляет собой наличное бытие абсолютного духа;

(С) в силу третьего умозаключения природа есть дух, который через идею смыкается собой в природе и тем самым опять-таки представляет собой наличное бытие абсолютного духа.

Мы получаем, таким образом, следующую схему.



► Что касается соотношения безусловно абсолютного духа (большого «Алефа») и трех малых «алефов», то оно поддается сколько-нибудь продуктивному осмыслению лишь в том же самом ключе, в каком это было намечено мною выше при воспроизведении структуры абсолютного духа в концепции Шеллинга. Здесь нам также придется обратиться к экхартовской интуиции «прорыва». Тогда можно будет сформулировать следующее:

N₁ (малый «алеф»₁) есть не что иное, или, точнее, не кто иной, как сам же N («большой алеф»), но представленный так, как он просвечивает через Дух – или, что то же самое, присутствует в каче-

стве макрометафизического «прорыва» (= «прорыв» *макроуровня*, ибо здесь пока что нет и речи о «прорывах» абсолютного духа в человеческом сознании, которые я, соответственно, называю «прорывами» *микроуровня*) – в достигнутом посредством первого умозаключения бесконечном для-себя-бытии **Духа**;

\aleph_2 (малый «алеф»₂) есть **Ж**, просвечивающий (в том же самом смысле) через достигнутое посредством второго умозаключения бесконечное для-себя-бытие **Идеи**;

\aleph_3 («малый алеф»₃) есть **Ж**, просвечивающий через достигнутое посредством третьего умозаключения бесконечное для-себя-бытие **Природы**. ◀

В каждой точке этого круга его центр совпадает с самой собой. Иначе говоря, каждая точка этого круга представляет собой рефлексию его центра в себя. Это значит, что в метаумозаключении центр находится повсюду. Именно поэтому круг как целое опять-таки есть не что иное, как его центр. В самом деле. Если идея, природа и дух постигаются как моменты указанного круга взаимоотношения, или метаумозаключения, то именно в силу этого каждый момент круга следует также рассматривать как духовную тотальность всех других моментов. Как такая в себе самой абсолютно опосредованная тотальность каждый момент круга есть также и в себе самом *круг, существенно тождественный метакругу*. Но тогда также и центр каждого «периферического» круга тождествен центру метакруга. Получается поэтому, что *центр метакруга имманентен каждой точке своей периферии*, так как каждая ее точка тоже образует в себе самой духовный круг, чьим подлинным центром и является безусловно абсолютный дух. Этот центр я и называю «Алефом»¹¹⁴. Можно сказать также, что этот

¹¹⁴ Думаю, теперь уже я могу достаточно убедительно объяснить читателю, почему для обозначения центра схемы абсолютного духа как у Шеллинга, так и у Гегеля я выбрал букву «Алеф». Ограничусь следующим. Вспомним хотя бы одноименный рассказ Борхеса. Он писал: «...как известно, это название первой буквы в алфавите священного языка. <...> В каббале эта буква обозначает Эн-Соф – безграничную чистую божественность; говорится также, что она имеет очертания человека, указывающего на небо и на землю и тем свидетельствующего, что нижний мир есть зеркало и карта мира горнего; в Mengenlehre Алеф – символ трансфинитных множеств, где целое не больше, чем какая-либо из частей» (*Борхес Х.Л.* Проза разных лет. М., 1984. С. 197). В этом рассказе Борхес в блестящей художественной форме затронул интуицию сколь вездесущей, столь и всеобъемлющей реальности (см. также его рассказ «Приближение к Альмутасиму»: там же, с. 48).

круг взаимного опосредования совпадает с некой единой точкой потому, что моменты его периферии не разделены каким бы то ни было бытием-друг-вне-друга, совпадают друг с другом. Эта единая точка есть опять-таки не что иное, как «Алеф».

Таким образом, метаумозаключение есть такой круг, о котором, используя выражение Николая Кузанского, можно было бы сказать, что его «центр – повсюду», а его «окружность – нигде», а именно, нигде... кроме как в том же самом вездесущем и все заключающем в себе абсолютном центре. Тем самым получается, что «Алеф» объемлет собой весь метакруг, центром которого он является. При этом его следует мыслить как такую реальность, которая и в качестве этого центра как такового уже в самой себе опять-таки есть единство всех тех определений, которые положены в метакруге. Только в силу этой своей собственной, имманентной триединой структуры он и может быть абсолютным центром нашей схемы.

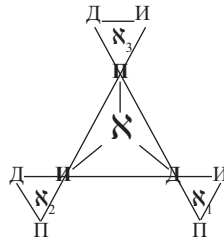
«Алеф» в данном контексте выступает как некая живая реальность, которая разделяет себя в себе на логическую идею, природу и конечный дух, *полагает* себя в качестве (в шеллинговском смысле) идеи, природы и конечного духа, однако заставляет эти моменты опосредовать друг друга, в силу чего только и полагается этот круг взаимного опосредования, где каждый момент обладает устойчивым существованием лишь как рефлексия в «Алеф» как абсолютный центр (метаумозаключение).

Этот абсолютный центр и у Гегеля следовало бы рассматривать (1) как устойчивый в себе самом, самодовлеющий и независимый от наличного бытия своего круга (ведь если следовать интуиции свободного полагания, эксплицированной, правда, уже не Гегелем, а Шеллингом, то необходимо согласиться с тем, что только в этом случае «Алеф» может быть мыслим как центр круга, *свободно* полагающий сам круг), (2) как имманентный каждой точке своего круга и (3) как заключающий в себе весь круг в целом. Таким образом, в «Алефе», в этом абсолютном умо-заключении, *заключающем* все в себе самом как в абсолютном *уме*, по сути представлена актуально реализованная *тройная свобода* абсолюта, а именно: (1) его свобода в себе самом, (2) его свобода в положенном им инобытии и (3) его свобода, установленная в прохождении «сквозь», через инобытие (в снятом инобытии).

Своей *полагающей* силой «Алеф» создает метафизическое пространство, имеющее три измерения – измерение идеи, измерение природы и измерение духа. Сила «Алефа», однако, явля-

ется вместе с тем и *снимающей*: это пространство остается заключенным в его – всеобъемлющем и вездесущем – центре. (Это, собственно, и означает, что весь круг в целом не только *положен* своим центром, но и *рефлектирован* в центр, причем *тройным образом*.) Более того: именно актуальная заключенность и тем самым снятость этого пространства в центре есть то, в силу чего само это пространство обладает устойчивым существованием.

► Замечу также, что здесь можно было бы говорить не о круге, а о *равностороннем треугольнике*, вершинами которого были бы Идея, Природа и Дух. Тогда наша схема выглядела бы следующим образом.



Преимущество такой фигуры состоит в том, что здесь точно передается число моментов абсолютного духа. В остальном же все рассуждения, относящиеся к кругу, сохраняют свою силу и здесь, так что повторяться я не буду, предоставляя читателю возможность самому сформулировать то, как будет соотноситься центр большого треугольника с каждой из его вершин, с самим этим треугольником, а также с треугольниками малыми и их центрами. ◀

Гегелевская концепция триединства

Рассмотренную только что схему мы должны иметь перед нашим умственным взором, если мы хотим преодолеть упомянутую выше «лягушачью перспективу» в понимании гегелевской интерпретации одного из центральных догматов христианства – учения о триединстве.

Бог, постигаемый в качестве абсолютного духа, есть, по Гегелю, именно триединный Бог¹¹⁵. В общеметафизическом плане триединство абсолюта выражает собой синтез моментов его само-

¹¹⁵ См. напр.: Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 228.

различения и совпадения с собой в самом акте этого саморазличения. Поэтому, говорит Гегель, Бог есть абсолютный дух именно и только в своем определении триединства. Более того, подлинное триединство, по Гегелю, мыслимо лишь в абсолютном духе, ибо «только абсолютный дух есть власть над своими моментами»¹¹⁶, только его абсолютное для-себя-бытие есть также и та основа, в которой коренится для-себя-бытие Мыслящего, Мыслимого и Акта мышления, и то метафизическое пространство, в котором эти моменты рефлектируют друг в друга, друг в друге в самих себя, а через свою рефлексию в себя – в абсолютный дух как таковой. В этом пункте, однако, гегелевское учение об абсолютном духе существенным образом *отличается от аристотелевской ноологии*. Гегель полагает, что Бог Аристотеля постигнут лишь в *абстрактном* определении деятельности – чистой деятельности, которая вместе с тем есть чистое мышление самого себя (у схоластов – *actus purus*). Недостаток здесь состоит, по Гегелю, именно в том, что у Аристотеля имеется в виду лишь непосредственное – не прошедшее через действительное отрицание отрицания и потому не поистине утвердительное, т.е. не аффирмативное – совпадение в чистом Акте Субъекта, Объекта и самого Акта. Гегель, однако, не только не отрицает метафизического значения аристотелевского мыслящего самого себя мышления, а, напротив, стремится вообразить основные моменты этого учения в свою концепцию. Причем Гегель делает это так, что его собственная теория абсолютного духа становится своеобразным обоснованием аристотелевской ноологии. Это обоснование состоит прежде всего в том, что само *непосредственное* совпадение в чистом Акте Мыслящего, Мыслимого и Мышления должно быть, по Гегелю, понято не в его *односторонней* непосредственности, а именно как *духовная* непосредственность, т.е. такая *непосредственность, которая содержит в себе хотя и снятое, но все же действительно осуществленное опосредствование*. Как раз для этого сама эта «чистая» деятельность должна быть очищена от своей односторонности и понята, как выражается Гегель, в качестве «положенной в своих моментах»¹¹⁷. Именно такое понимание по существу содержится, как считает Гегель, в идее триединства: Бог отличает себя от себя,

¹¹⁶ Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*. Т. 1. С. 456.

¹¹⁷ Там же. Т. 2. С. 231.

полагает себя как своего Сына, но отличное не имеет формы инобытия, а есть непосредственно (но уже в высшем смысле – *в акте сохраняющего снятия опосредствования*) «лишь то, от чего оно отделено»¹¹⁸. Здесь важно обратить внимание на то, что, по Гегелю, в высшем смысле «Бог есть *сама эта деятельность в целом*», и именно *в качестве такой тотальности самоопосредствования Бог и есть дух*. Поэтому, говорит Гегель, «Бог только как Отец еще не есть истинное (так, без Сына, он познан в иудейской религии)»¹¹⁹. Но Бог, понятый не только как начало, но и как конец, т.е. как Тот, Кто есть своя собственная предпосылка, есть именно абсолютный дух.

► Чего же на самом деле хочет достичь Гегель этим ходом мысли, который как таковой выглядит всего лишь вращением по замкнутому кругу? Я думаю, что он здесь стремится именно к тому, чего хочет и Шеллинг, а именно – *постичь свободу абсолюта*. **Но можно ли лишь на основе понимания Бога как внутри себя актуально реализованного *развернутого* единства Субъекта и Объекта достаточно артикулированно выразить то, в чем именно состоит метафизическая свобода Бога как абсолютной Личности?** Шеллинг бы ответил на этот вопрос отрицательно, указав хотя бы на то, что этого нельзя сделать без осмысленного использования уже упоминавшейся нами интуиции «бытия как нечто». Соглашаясь с этим, хочу обратить внимание читателя на то, что воспроизведенный контекст гегелевских рассуждений об абсолютном духе все же дает основание утверждать, что Гегель по сути дела уже намечает здесь своеобразное обоснование понимания абсолюта как внутренне устойчивой актуально бесконечной реальности и как *абсолютной трансценденции* – такого понимания, исходя из которого только и можно было бы представить бытие как результат свободного полагания. Задача здесь состоит в том, чтобы осмыслить изначально парадоксальную идею, утверждающую как абсолютность трансценденции, так и ее имманентность положенному ей бытию. В гегелевском учении об абсолютном духе снимается *односторонность* трансцендентности аристотелевского Нуса по отношению к миру. Но Гегель на самом деле не только не отрицает самой этой трансцендентности как таковой, а, напротив, хочет показать, что внутренняя устойчивость трансценденции, ее само-

¹¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 231.

¹¹⁹ Там же.

довлеющая самосоотнесенность (т.е. ее абсолютность) коренится именно и только в абсолютном духе. Что это значит? А это значит то, что абсолютный дух есть для Гегеля то, в чем – а точнее Тот, в Ком – заключается трансцендентность трансценденции. Можно считать поэтому, что не только шеллинговский, но и гегелевский абсолютный дух – именно потому, что он уже в себе самом извечно есть положенное им самим единство саморазличения и совпадения с собой, – должен быть мыслим как та сила, та «абсолютная мощь», которая способна сохранять свою трансцендентность, т.е. неразрывную самосоотнесенность своего для-себя-бытия, даже полностью присутствуя в полагаемом ею инобытии, и которая поэтому есть нечто большее, чем односторонняя трансценденция, а именно – *сверхтрансценденция*. Это как раз та реальность, которую мы в нашей схеме назвали «Алефом» и которая в общих чертах соответствует шеллинговскому пониманию абсолютного духа: будучи в самой себе конкретной духовной тотальностью, живым Триединством, сверхтрансценденция внутренне устойчива и самодостаточна, а это как раз и есть, как показывает Шеллинг, основание ее свободного, т.е. в конечном счете лично-духовного, отношения как к своему собственному бытию, так и к миру – основание ее свободного самополагания и миропологания и ее имманентности полагаемому ею конечному бытию, при которой она всегда сохраняет по отношению к нему определенную – заданную ее абсолютной самосоотнесенностью – метафизическую дистанцию и даже в нем остается самой собою. В данном пункте отличие позиции Шеллинга состоит в том, что для него сверхтрансценденция есть триединство духовных форм в себе самой и самодостаточна независимо от полагания иного, отличного от нее бытия, будучи метафизически «несвободной» лишь по отношению к этим трем формам, тогда как гегелевскую сверхтрансценденцию приходится мыслить как содержащую в себе – пусть и снятое – опосредствование через полагание действительного инобытия. Иначе говоря: гегелевский абсолютный дух, чтобы быть сверхтрансценденцией, должен, в отличие от шеллинговского, иметь в себе самом – в «переваренном виде» – мир и конечный дух. Здесь Гегель мог бы упрекнуть Шеллинга в том, что он делает шаг назад к Аристотелю, а Шеллинг Гегеля – в том, что он не может – и, собственно, даже не пытается – выстроить понятие абсолютного духа так, чтобы тот не

зависел в смысловом – и тем самым также в метафизическом – отношении от «творения» (а без такой независимости акт полагания инобытия, по Шеллингу, не может быть свободным, т.е. вообще не может быть актом «творения»). ◀

На основе понимания абсолютного духа как сверхтрансценденции становится возможным и в самом деле выходящее за пределы «лягушачьей перспективы» понимание гегелевской спекулятивно-теологической интерпретации христианского догмата триединства. Исходная схема здесь такова. *Бог-Отец* есть, по Гегелю, ближайшим образом (т.е. в самом начале его спекулятивно-метафизического постижения) абстрактный Бог, абстрактное «всеобщее» (ср. логическая идея как в-себе-сущий абсолютный дух), *Бог-Сын* есть явление – и уже в этом смысле *откровение* – *Бога-Отца*, «особенное», другое «Я» Бога-Отца (ср. логическая идея в ее инобытии, «природа» как вне-себя-сущий дух), *Бог-Дух* есть «единичное» как таковое, чистая субъективность. Гегель утверждает, далее, что Бог-Отец обладает свободой полагать свое инобытие – Сына – и, таким образом, быть поистине Отцом, т.е. Отцом не в-себе-сущим, а для-себя-сущим, – лишь как самосоотнесенная негативность, что уже есть определение именно Духа. Вместе с тем и Сын, постигнутый не как абстрактное инобытие Отца, а именно как Сын, т.е. как абсолютная реальность, в которой Отец созерцает сам себя и метафизически совпадает с самим собой, есть также не что иное, как Дух. Поэтому получается, что лишь в качестве Духа, или в Духе, Отец есть поистине Отец и Сын есть поистине Сын. Здесь особую проблему представляет то, как понимает Гегель само соотношение абсолютного духа и Св. Духа. Отдавая должное Шеллингу, который, как мы уже видели, выстраивает несравненно более артикулированную концепцию этого соотношения, отметим все же, что Гегель – так же, как и Шеллинг – не случайно избегает прямого отождествления этих понятий. Для этого и у Гегеля есть серьезные основания. Дело не только в том, что в христианской догматике Св. Дух («животворящий» принцип) есть лишь третья ипостась (или Лицо) Троицы, равная по своему достоинству первым двум – Отцу (безначальное первоначало) и Сыну (изреченный Логос, смысловой и оформляющий принцип, гипостазированная божественная Мудрость), а прежде всего в том, что и в контексте самой системы Гегеля абсолютный дух в конечном счете должен

мыслиться как реальность, имеющая более высокий метафизический статус, чем основные моменты его метафизической триады «Идея – Природа – Дух»: это реальность, как бы свободно парящая над всеми этими ипостасями и вместе с тем проникающая их и делающая их тем, что (а точнее – Кто) они есть. Это – «Алеф», самоотнесенная чистая Божественность, которую и следует мыслить как единую Сущность Троицы. Причем, развивая эту интуицию – эксплицированную, впрочем, не у Гегеля, а у Шеллинга, – мы должны были бы сказать, что это такая реальность, которая извечно остается рефлексированной в себя, т.е. такая Божественность, которая в себе самой знает саму себя и есть не абстрактный предикат Бога, а подлинный Субъект, сам Единый Бог в его последней глубине. Иначе говоря, если ипостаси Троицы назвать не Личностями (как у Шеллинга), а, скажем, Ликами, то абсолютный дух будет самоотнесенной абсолютной Личностью, которая в то же самое время должна мыслиться как Личность этих Ликов, ибо именно в ее собственном для-себя-бытии коренится на самом деле также и личностное для-себя-бытие Божественных Ликов. Абсолютный дух поэтому не только у Шеллинга, но и – имплицитно – у Гегеля выступает как *транспостасное* метафизическое основание для-себя-бытия всех ипостасей Троицы, в том числе – и как основание самой «святости» Св. Духа, т.е. основание его божественности и способности быть единящим и «животворящим» принципом. В этом смысле он сам (как большой «Алеф») есть также рефлексированная в себя святость Св. Духа и двух других ипостасей Троицы (малые «алефы»). Именно этот контекст надо, по моему убеждению, иметь в виду, если мы хотим, чтобы утверждения Гегеля о том, что божественный абсолютный дух есть триединая, «тройная Личность»¹²⁰, действительно имели смысл.

► Здесь уже можно сделать некоторые **принципиальные выводы**.

Вырисовывающаяся в концепции Шеллинга общая структура абсолютного духа полностью совпадает *по форме* с той структурой, которая выстроилась у меня в результате анализа учения Гегеля о «трех умозаклчениях». Такая схема гегелевского абсолютного духа получается, однако, лишь в том случае, если мы преодолеваем описанную выше «лягушачью перспективу» и всерьез сводим воедино следующие *содержательные* моменты.

¹²⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 240.

1. Высшая дефиниция абсолюта и у Шеллинга, и у Гегеля есть именно абсолютный дух.

2. Абсолютный дух и у Гегеля, и у Шеллинга есть *первичная* метафизическая реальность.

3. Лишь для более низкой, не адекватной действительному порядку вещей точки зрения абсолютный дух может выступать как «результат». Принцип обращения результата работает как в гегелевской, так и в шеллинговской концепции.

4. И у Шеллинга, и у Гегеля абсолютный дух предстает как реальность, совершенным образом (т.е. полностью и при этом без утраты себя) рефлексированная в себя (абсолютное Самосознание = абсолютная Личность = Сверхличность). В контексте гегелевского учения о «трех умозаклчениях» абсолютный дух предстает как реализуемое «Алефом» метаумозаклчение, в котором – через тройную рефлексию в себя – достигается тотальность (= исчерпывающая полнота) самоопосредования абсолюта, в силу чего он как раз и есть абсолютное знание самого себя.

5. Гегель, как и Шеллинг, в конечном счете пытается обосновать идею свободного творения. Абсолютный дух, говорит Гегель, *полагает* идею, природу и конечный дух, а тем самым и весь круг самоопосредования. В этом контексте полагание есть нечто принципиально большее, нежели «переход» или «отпускание себя в инобытие». Когда Гегель говорит, что логическая идея «свободно» отпускает себя в свое инобытие, то здесь на самом деле высказывается лишь абсолютная внутренняя необходимость перехода, которой, как сказал бы Шеллинг, идея как таковая – своими собственными силами – не может противостоять, ибо ее собственная природа (ее внутренняя определенность) состоит как раз в том, чтобы переходить во внешнюю природу. Она *вынуждена* совершить этот переход к своему вне-себя-бытию именно потому, что ее внутри-себя-бытие еще не есть духовная тотальность. Фиксированная как таковая, она есть не что иное, как то, что Шеллинг подразумевает под понятием абсолютно необходимо сущего. Она есть то, что не может удержать себя от перехода в экзистенцию, и потому – нечто такое, что вынуждено в результате этого перехода существовать слепо. Она, если использовать здесь выражение Шеллинга, всегда уже «непредмыслимым образом» оказывалась бы излитой в экзистенцию, ибо в рамках логической

идеи только как таковой мы не могли бы «ни на мгновение» помыслить состояние ее внутри-себя-бытия как «предшествующее» ее переходу во вне-себя-бытие. И теперь мы подходим к решающему моменту: та сила, благодаря которой может существовать противоположность идеи и природы, их бытие вне друг друга, исходит только от абсолютного духа как такового. Абсолютный дух полагает это бытие своих моментов вне друг друга в своей деятельности «само-рассуждения», или «само-перводеления» (*des Sich-Urteilens*), чем создается и то силовое поле, в котором полагаются и обладают стихией своего существования мир и конечный дух. Именно этот контекст имеет в виду и сам Шеллинг, когда соглашается с тем, что Гегель и в самом деле по крайней мере сделал попытку «подняться до идеи свободного творения»¹²¹.

6. Эта установка Гегеля является, вопреки мнению Шеллинга, далеко не случайной. Она возникает у него из потребности последовательно развить свою же изначальную интуицию *истинного бесконечного*, которое в его системе в конечном счете предстает как абсолютное самосознание, или абсолютная Личность. Чтобы по достоинству оценить эту гегелевскую установку, недостаточно, правда, констатировать, что то, что достигнуто в конце системы, на самом деле есть метафизически первая реальность. Шеллинг здесь прав в том, что это обращение результата должно быть эксплицировано, и его при этом следует осмыслить как нечто большее, чем, так сказать, простое движение сверху вниз через то же самое содержание. Это «большее» есть у Шеллинга как раз то, в чем выражается его собственная интуиция истинного бесконечного, радикально отличающаяся от гегелевской. Разница здесь состоит в том, что если у Гегеля речь идет о бесконечном *бытии*, то у Шеллинга – о бесконечной *возможности* бытия, причем эту возможность Шеллинг понимает не как некую нереализованную потенциальность, а как *актуально* бесконечную *власть* абсолютного духа над всяким, в том числе и собственным, бытием.

7. Этим на самом деле определяется еще один принципиальный момент, в котором концепции Гегеля и Шеллинга расходятся друг с другом. Он состоит в том, что строение шеллинговского абсолютного духа есть строение абсолютной *воли* и, соответственно,

¹²¹ Schelling F.W.J. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen (1827) // Ders. Werke. Fünfter Hauptband. München 1979. S. 226.

абсолютного *воления*, тогда как у Гегеля речь идет прежде всего о структуре абсолютного понятия. Однако здесь надо иметь в виду, что в понятии свободного полагания, в которое фактически упирается гегелевская система, уже не может подразумеваться полагание чисто логическое. «*Ведь что же такое свободное полагание, если не полагание через свободное произволение?*» – спросил бы Шеллинг. И все же приходится констатировать, что идею, природу и дух как формы абсолютного духа Гегель во всяком случае не описывает в терминах воли и воления, тогда как у Шеллинга, как мы видели, весь универсум как бы соткан из различных аспектов и состояний воли и воления абсолютного духа.

8. Шеллинг прав в том, что абсолютное первоначало как таковое должно стать исходным пунктом спекулятивного рассмотрения. Если уж мы приходим к идее свободного полагания, то не имеем права обойти вопрос о том, *каков же этот субъект свободного полагания в себе самом*. Попытку подойти к решению этого вопроса, действительно реализовав указанное обращение взгляда, мы находим у Гегеля, помимо немногих рассеянных в его текстах мест, лишь в некоторых спекулятивно-метафизических пассажах его философии религии¹²² и в только что рассмотренном нами учении о трех умозаклечениях («третье умозаклечение»). Систематическая реализация этой установки у Гегеля и в самом деле отсутствует. Гегель не дошел до того пункта, где его система действительно могла бы считаться завершенной, так как еще не достаточно изобразить абсолютный дух как «Алеф» в том его виде, в каком это понятие вытекает из гегелевской схемы абсолютного духа, чтобы постичь его также и как субъекта свободного полагания. Для такого постижения и в самом деле необходим ход мысли, который мы напрасно будем искать у Гегеля, а именно – развитие интуиции *свободного субъекта бытия*, т.е. такой реальности, которая свободна как быть, так и не быть, которая имеет в

¹²² При этом все же стоит не упускать из виду тот факт, что как раз в своей *философии религии* Гегель действительно и сознательно предпринимает попытку все же осуществить и эксплицировать рассмотренный выше принцип обращения результата. В этом состоит, по Гегелю, принципиальное отличие философии религии от других частей философии: «В других частях философии Бог есть результат, здесь же конец сделан началом, предметом нашего специального изучения...» (*Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 225*).

себе силу воздержаться от самоизлияния в экзистенцию и которая поэтому, если она эту экзистенцию полагает, остается свободной и в ней. Однако из воспроизведенного выше контекста становится ясно: в построениях Гегеля эта установка играет, правда, в неявной форме, принципиальную роль, хотя он и остановился на пороге ее реализации. За реализацию именно этой установки как раз и взялся поздний Шеллинг в своем учении об абсолютном духе как о Том, Кто поистине может быть.

9. Именно «можествование быть» (**das Seinkönnen**) **есть на самом деле тот пункт**, в котором и гегелевский абсолютный дух должен был бы действительно отличаться от чисто логической идеи. Шеллинг не без оснований настаивает на том, что только на основе этой интуиции можно пытаться сколько-нибудь осмысленно рассуждать о свободном полагании. Опять-таки выходя за пределы того, что в явной форме высказано самим Гегелем, мы могли бы утверждать, что применительно к гегелевской концепции понятие свободного полагания означает следующее:

- а) «Алеф» полагает идею, природу и дух;
- в) «Алеф» сам есть то, что он полагает: идея, природа и дух;
- с) «Алеф» остается в положенном – в своем бытии идеей, природой и духом – реальностью большей, чем идея, природа и дух, а именно: он остается в них самим собой. Он не теряет себя в своем инобытии (это, помимо прочего, и имеется в виду, когда речь идет о тройной рефлексии в абсолютный дух).

Все это (а + в + с) можно сформулировать в одном тезисе: «Алеф» полагает себя как (*«als»* в указанном выше шеллинговском смысле) идею, природу и дух. Это качество полагающего, состоящее в том, что оно, присутствуя в положенном, остается чем-то большим, чем это положенное, как раз и фиксируется в шеллинговском понятии «можествования быть». Это во всяком случае значит, что и гегелевский абсолютный дух, который *полагает* природу и тем самым полагает самого себя *в качестве* природы, хотя и есть в силу этого полагания сама эта природа, однако он, во-первых, всегда есть нечто большее, чем природа, а во-вторых – должен быть постигнут (чего не делает Гегель) как Тот, Кто может воздержаться от этого своего бытия в качестве природы. То же относится к логической идее и духу как моментам абсолютной тотальности. Здесь, однако, возникает одна трудность, которую в

рамках гегелевской системы едва ли возможно преодолеть. Дело в том, что если мы говорим, что «Алеф» полагает целиком описанный выше круг опосредования, но может и воздержаться от этого полагания, то спрашивается, как же он должен быть «устроен» вне и помимо этого круга, чтобы иметь возможность воздержаться от этого полагания. Первым делом напрашивается следующий ответ: «Алеф» в себе самом уже есть этот круг. Этот ответ, однако, как мы уже видели, разбирая соответствующую ситуацию с шеллинговским абсолютным духом, сам сомнителен: не обстоит ли в таком случае дело так, что на самом деле «Алеф» как раз не способен избавиться от этого круга, занять по отношению к нему какую-то метафизическую дистанцию, которая обеспечивала бы ему искомую степень свободы, и потому есть не Тот, Кто может быть, а опять-таки всего лишь тот, кто не может не быть? Здесь мы можем лишь констатировать, что система Гегеля недостаточно артикулирована, чтобы даже поставить эту проблему, хотя в его защиту необходимо признать, что и Шеллинг с ней в конечном счете не справляется. ◀

Некоторые содержательные аспекты, определяющие различие элементов схемы строения абсолютного духа у Гегеля и Шеллинга

В общем виде можно было бы сказать, что первой форме шеллинговского абсолютного духа – формально – у Гегеля соответствует логическая идея, второй – природа, а третьей – абсолютная идея «Логики конца», или для-себя-сущий дух. Рассмотрим, однако, это соответствие по описанным выше трем метафизическим позициям.

I. *Первая позиция* – «до» полагания инобытия (Шеллинг называет ее позицией А)

1) Здесь шеллинговской первой форме абсолютного духа – *в-себе-сущему* духу – формально соответствует гегелевская идея так называемой «Логики начала», т.е. логическая идея, как она мыслится «до» полагания природы и конечного духа. Логическая идея имеет здесь во всяком случае то общее с первой формой у Шеллинга, что Шеллинг характеризует ее как «мудрость», что можно понять и как *всеполноту смысла*, или как абсолютный божественный смысл. Логическая идея есть высшая категория «Логики

начала» Гегеля. Она есть для него «истина» всех предшествующих в логическом изложении категорий и содержит их в себе как моменты, придавая им в их синтезе их собственную окончательную истинность. Гегель, правда, в отличие от Шеллинга, не исследует эту форму с точки зрения «можествования».

2) Шеллинговской второй форме абсолютного духа – соответственно словоупотреблению Шеллинга: «для-себя-сущему духу» (Гегель, в отличие от Шеллинга, как мы знаем, говорит здесь о «вне-себя-бытии» логической идеи, приберегая выражение «для-себя-бытие» для обозначения возвращенности логической идеи из инобытия к себе) – формально должна была бы соответствовать гегелевская «природа». Однако в содержательном отношении здесь сразу возникает одна трудность. Спрашивается, в каком смысле можно было бы в рамках гегелевской системы категорий вообще говорить о природе в позиции **A**? Что это такое могло бы быть? Какая такая «природа» могла бы соответствовать в рамках этой позиции «абсолютной» идее «Логики начала»? Ведь природа, по Гегелю, и есть не что иное, как сама же логическая идея, но только в форме инобытия. Она, как вне-себя-бытие логической идеи, есть та же самая идея, но *уже* «отпустившая» себя в стихию внеположности. Иначе говоря, здесь получается, что гегелевская природа есть не что иное, как сама же логическая идея, но уже не в позиции **A**, а *во второй позиции*, называемой Шеллингом позицией **B**. Получается, что *в первой позиции*, где идея фиксирована только в ее в-себе-бытии, «еще» не может быть никакой природы в гегелевском смысле. Можно было бы, конечно, сказать, что логическая идея в ее в-себе-бытии, или, точнее, внутри-себя-бытии (In-sich-Sein), есть также «в себе» (но уже в смысле „an sich“), т.е. *потенциально*, природа, но это означало бы здесь лишь то, что собственный смысл логической идеи состоит в том, чтобы вывести себя за пределы своей лишь логической односторонности, положив себя как природу. Логическая идея, мыслимая в тотальности ее смыслового содержания, уже как бы «запрограммирована» для Гегеля – «ближайшим образом», ибо мы пока не говорим о переходе к духу (третья позиция) – на переход к природе. Но это значило бы как раз то, что в первой позиции логическая идея – «пока еще» – не положена как природа. Мало того, «когда» логическая идея полагается в ее инобытии, то она уже не есть в-себе-сущая идея, а оказывается вне-себя-сущей, т.е. переходит из позиции **A** в позицию **B**. Гегелю и в голову не приходит ставить – принципиальный для Шеллинга –

вопрос о том, как логическая идея должна была бы быть устроена в себе самой, «внутри» себя, чтобы она могла удержаться от этого перехода, а точнее – как для этого должен был бы быть устроен сам абсолютный дух. Что в этой связи, собственно, имеет в виду Гегель, когда говорит о том, что абсолютный дух полагает себя как логическую идею, природу и дух? Может ли это, в частности, означать, что логическая идея (в-себе-сущий дух) и природа (вне-себя-сущий дух) полагаются абсолютным духом «сразу» и удерживаются им как бы «вместе» друг с другом? Ведь тогда надо было бы – вслед за Шеллингом – говорить здесь о *двух* – хотя и относительных – метафизических реальностях, в определенном смысле *сосуществующих* друг с другом. Но пока мы придерживаемся гегелевской парадигмы *перехода* «И → П», мы на самом деле имеем всего лишь одну реальность, а именно – все ту же логическую идею, которая от своего в-себе-бытия переходит к своему вне-себя-бытию. У Шеллинга же, как мы знаем, вторая форма абсолютного духа в первой метафизической позиции есть бесконечное – самоотрешенное – воление (= актуальное бытие), посредством которого абсолютный дух волит самого себя как первую форму, т.е. как бесконечную волю, благодаря второй форме удерживаемую в своей потенциальности, т.е. в состоянии «можествования быть».

3) Шеллинговскому у-себя-сущему духу, представляющему собой фиксированный в качестве третьей формы синтез двух первых форм (чистой воли и чистого воления), смысл которого состоит в том, что здесь полагается *воление духом самого себя в качестве чистой воли*, в первой позиции формально должен был бы соответствовать гегелевский для-себя-сущий дух. Однако дух в этом определении есть для Гегеля не что иное, как *вернувшаяся из своего инобытия* логическая идея, т.е. – абсолютная идея «Логики конца», которая на самом деле имеет место только *в третьей позиции*. Понятийный аппарат, который позволял бы мыслить эту форму именно в первой позиции, у Гегеля просто отсутствует.

Таким образом, в первой позиции мы фактически имеем у Гегеля не три формы абсолютного духа, как у Шеллинга, а всего лишь одну, а именно – логическую идею. Но это уже значит, сказал бы Шеллинг, что мы на самом деле не можем фиксировать здесь гегелевский «Алеф» как духовную тотальность, а значит, не можем фиксировать его в качестве свободного субъекта бытия.

II. **Вторая позиция** – «после» полагания инобытия
(у Шеллинга – позиция В)

1) Здесь *первой форме* шеллинговского абсолютного духа формально соответствует подвергнутая отрицанию логическая идея, т.е. логическая идея в стихии внеположности.

2) Эта последняя, однако, как мы видели, уже есть для Гегеля не что иное, как природа, или вне-себя-сущий дух, в то время как для Шеллинга вне-себя-сущий дух представляет собой не первую, а именно *вторую форму*, причем положенную не во второй, а пока что еще именно в первой позиции, в рамках которой у Шеллинга фиксируется не только в-себе-бытие духа, но и его вне-себя-бытие. Дело в том, что фиксированный в первой позиции *вне-себя-сущий* дух, или, как выражается Шеллинг, не совпадая при этом, как уже было показано, в своем словоупотреблении с Гегелем, *для-себя-сущий* дух, не есть у Шеллинга – в отличие от Гегеля – *отрицание* в-себе-сущего духа. Напротив, вторая форма есть *утверждение* первой формы в ней самой, ибо для-себя-сущий дух есть, как мы видели, та самая бесконечная сила покоя, благодаря которой абсолютный дух в рамках первой позиции может удерживать свою первую форму в ее потенциальности и тем самым сохранять свою волю как таковую, т.е. в ее не замутненной волением чистоте. Для-себя-сущий дух в этом смысле сам по себе есть нечто вполне положительное, которое во второй позиции и само подвергается отрицанию, становясь *внутри-себя-сущим* духом, наличное бытие которого, однако, здесь не соответствует, по Шеллингу, его собственной, изначальной природе, или сущности, фиксированной в первой позиции. Такому подвергнутому – во второй позиции – отрицанию вне-себя-сущему духу у Гегеля вообще ничего не соответствует. Поскольку в гегелевской системе, как было показано, вообще нет места для *вне-себя-сущего духа первой позиции*, то, разумеется, у него не может быть и речи о его отрицании во второй позиции. Вне-себя-сущий дух как вторая форма, который по гегелевским понятиям сам по себе уже есть отрицание в-себе-сущего духа как первой формы и потому метафизически локализован не в первой, а только во второй позиции, будучи сам подвергнут отрицанию, был бы для Гегеля уже отрицанием отрицания, т.е. *действительным* для-себя-сущим духом (последнему соответствовал

бы шеллинговский у-себя-сущий дух), т.е. в шеллинговской системе понятий – третьей формой, причем положенной уже не во второй, а в третьей позиции.

Итак, важный момент: у Шеллинга вторая форма абсолютного духа, которой у Гегеля соответствует только природа (как вне-себя-бытие логической идеи), не имеет такого чисто отрицательного смысла, как у Гегеля, у которого природа как момент отрицания полагается лишь для того, чтобы быть преодоленной¹²³. Как мы уже знаем, даже в первой позиции вторая форма есть для Шеллинга вполне определенная – положительно установленная – метафизическая реальность, а именно – *чистое воление* как абсолютная (= не замутненная собственной волей) *сила покоя*, с помощью которой абсолютный дух может удерживать свою первую форму (т.е. себя как чистую волю) в ее «можествовании быть», сохраняя тем самым свой собственный статус как Могущего быть. Во второй же позиции у Шеллинга именно вторая форма, будучи – в силу того, что здесь подвергнута отрицанию первая форма – сама подвергнута отрицанию, становится *действующей причиной* теогонического процесса, ибо это именно она должна преодолеть обращенную в инобытие первую форму, которая в этой позиции становится *предметом преодоления* и тем самым *материальной причиной* процесса. У Шеллинга вторая форма отнюдь не есть первая форма, положенная в ее инобытии, как это получилось бы у Гегеля, если бы он вообще попытался порассуждать на этом – по существу заданном им же самим, но оказывающемся недоступным для его системы понятий – уровне. У Гегеля не может быть и речи о том, чтобы представить «природу» в качестве позитивно действующей причины процесса возвращения форм абсолютного духа из их инобытия, положенного во второй позиции. Правда, у Гегеля, как и

¹²³ Именно в этом контексте становится понятным в полной мере, почему для Шеллинга совершенно неприемлемо отождествление второй формы абсолютного духа с природой: «...если второе лицо, или Сын, определяется как реальное природы (скажем, потому, что природа представляет собой зрелище страдающего и умирающего божества), то это не только само по себе неуместное, но и совершенно отклоняющееся от нашего взгляда представление. Сын есть не непосредственный принцип природы, а, напротив, этот непосредственный принцип природы [= обращенная в инобытие первая форма. – А.К.] преодолевающая, примиряющая потенция, которая вне себя сущее и потому потерявшееся возвращает [из инобытия]» (SW₂, Bd. 3. S. 314–315).

у Шеллинга, предметом преодоления, т.е. материальной причиной процесса, является подвергнутая отрицанию первая форма, однако Шеллинг, в отличие от Гегеля, не отождествляет подвергнутую – во второй позиции – отрицанию первую форму со второй формой, да еще положенной именно как вне-себя-сущий дух (т.е. на самом деле еще в первой позиции), и не называет ее «природой»; у Шеллинга вторая форма не есть – полагаемое в позиции II – отрицание первой формы: в этой позиции она, как уже было сказано, сама подвергается отрицанию «вместе» с первой формой, именно поэтому становясь действующей причиной мирового процесса, тогда как у Гегеля такой «действующей» причиной оказывается лишь сила понятия, т.е. опять-таки идея, или первая форма.

3) *Третьей форме* шеллинговского абсолютного духа, положенной во второй позиции, у Гегеля в явной форме опять-таки ничего не соответствует, так как для-себя-сущий дух – как реализованное отрицание отрицания – у него фактически всегда локализован только в третьей позиции. Что касается второй позиции третьей формы, то здесь надо обратить внимание на следующее. Перешедшая во вне-себя-бытие логическая идея не застывает у Гегеля в этом положении, а возвращается обратно к себе. Спрашивается, в силу чего? Ближайшим образом в силу того, что абсолютный смысл, положенный как вне-себя-сущий, был бы опять-таки неадекватен самому себе. Но в чем заключается эта неадекватность самому себе, выступающая как некая имманентная движущая сила возвращения абсолютного смысла к себе? Эта неадекватность должна была бы задаваться *целевой причиной* как некой более высокой реальностью. Учитывая, что, по Шеллингу, именно третья форма является целевой причиной теогонического процесса, можно было бы говорить о некотором соответствии гегелевского и шеллинговского понимания третьей формы, положенной во второй позиции. В обеих концепциях третья форма абсолютного духа (у Гегеля это «для себя» сущий дух, у Шеллинга – «у себя» сущий дух) выступает как цель. Однако в отличие от Гегеля, у которого для-себя-бытие духа метафизически локализовано только в третьей позиции, Шеллинг размещает и эту форму во всех трех позициях. У Шеллинга эта форма изначально присутствует в первой позиции. Только поэтому она и может быть подвергнута во второй позиции отрицанию. Этим полагается начало теогонического процесса, цель которого

состоит не в конституировании третьей формы как таковой (как это получается у Гегеля), а в ее возвращении к себе, причем это возвращение, как мы уже видели, проходит через двойное опосредование, ибо оно реализуется посредством того, что вторая форма приводит первую форму к ее для-себя-бытию, достигая тем самым и своего собственного для-себя-бытия. Эта реализация имеет место, однако, уже не во второй, а в третьей позиции. В этом смысле можно сказать, что целевой причиной теогонического процесса является не только восстановленное для-себя-бытие третьей формы, но вместе с тем и восстановленное для-себя-бытие первых двух форм. Это означает, что таковой причиной в конечном счете выступает локализованная в третьей позиции сама действительная Св. Троица как таковая.

► Здесь можно выявить одну интересную проблему. Она состоит в том, что во второй позиции, понимаемой нами как *трансцендентная миру позиция экстремального обращения потенций*, то «метафизическое место», которое должна была бы занимать подвергнутая отрицанию *третья форма абсолютного духа*, понимаемая как *обращенный в инобытие у-себя-сущий дух*, может показаться у Шеллинга «пустующим», причем сам Шеллинг как бы обходит его молчанием. В самом деле. Во второй позиции, как мы помним, первая форма – в-себе-сущий дух, или чистая воля (= субъективность, потенциальность) – посредством воли безусловно абсолютного духа (= \aleph) оказывается обращенной в чистое пламя воления (= объективность, чистое бытие). Это воление по своему определению фактически ничем не отличается от второй формы, взятой в ее первой метафизической позиции, т.е. «до» полагания напряжения, ибо там вторая форма тоже есть не что иное, как чистое воление. Разница здесь состоит лишь в том, что ставшая во второй позиции чистым волением – «воспламененная» – воля находится, как указывает Шеллинг, в положении, противном ее собственной изначальной природе, или сущности. То же самое относится и к двум другим формам. Вторая форма во второй позиции оказывается, по Шеллингу, как бы «оттесненной» в потенциальность, субъективность, и из изначального чистого воления обращается в чистую волю, которая, однако, опять-таки в силу несовпадения ее наличного бытия с ее природой, принуждена к тому, чтобы не оставаться в этой чистой субъективности, но дей-

ствовать, т.е. возвращаться из положения воли (потенциальности) в положение воления (бытия), что уже означает, правда, уход из экстремальной позиции инобытия как таковой, о которой сейчас как раз и идет речь, и вступление в мировой процесс. Здесь для нас важно то, что в этой экстремальной позиции и первая форма и вторая не суть нечто такое, что существует *только* в возможности, т.е. они не суть *только* могущее быть первой степени (M^1) и *только* могущее быть второй степени (M^2): это – *реальности, обладающие собственным наличным бытием*. Именно поэтому первая форма, как мы помним, выступает в мировом процессе как материальная, а вторая – как действующая причина. Но что же на самом деле происходит во второй позиции с у-себя-сущим духом как третьей формой? О нем Шеллинг говорит как о причине *целевой*. Но может ли это означать, что наличное бытие у-себя-сущего духа во второй позиции есть нечто *только* потенциальное, т.е. нечто такое, чего еще только предстоит достичь (в третьей позиции), т.е. нечто такое, что Шеллинг называет *долженствующим быть* как таковым? (Причем эта потенциальность, как мы знаем, есть уже потенциальность третьей степени (M^3), ибо для ее актуализации требуется, как мы уже отмечали, двойное опосредствование: возвращение первой формы – посредством второй, которая тем самым реализует и себя – в ее исходное, соответствующее ее собственной сущности состояние.) Сформулировав это вопрос, мы на самом деле уже более точно определили искомое метафизическое место: это – место *наличного бытия* (а не просто *возможности*) у-себя-сущего духа как третьей формы, фиксированной именно во второй метафизической позиции, а не в третьей.

Мой тезис состоит в следующем. Если ограничиться вместе с Шеллингом утверждением, что третья форма здесь – это всего лишь M^3 , то это будет означать, что мы фактически оставляем это место пустым. Иначе говоря: если ради последовательности все-речь допустить, что во второй позиции в качестве цели выступает не просто третья форма как таковая, а третья форма как актуально приведенная к себе из инобытия, причем метафизическое место этого возврата располагается уже не во второй, а в третьей позиции, то неизбежно возникает вопрос: *куда же девается третья форма как таковая именно во второй позиции?* Еще иначе: концепция Шеллинга требует того, *чтобы во второй позиции и*

сама третья форма была зафиксирована именно в ее отрицании, а точнее – в ее инобытии как таковом. Что это за инобытие? Где и как его искать? Об этом Шеллинг на самом деле глухо молчит, ибо никакие указания на то, что третья форма во второй позиции выступает как нечто потенциальное, или как цель, или целевая причина, теогонического процесса, не дают нам возможности уловить искомое инобытие третьей формы как определенное *наличное* бытие. Ведь все дело в том, каков бытийный статус третьей формы именно *в пределах второй позиции*. Но сказать, например, что сама обращенная в инобытие третья форма есть всего лишь *неактуализированная* потенция, *нереализованная* цель, значило бы не сказать ничего, ибо не реализованная в рамках второй позиции цель – это в бытийном отношении как раз то, чего здесь, в этой позиции, *нет*, между тем как речь должна идти именно об инобытии как о некоем определенном *бытии*, наличествующем именно здесь. Сказать же, что именно *обращенная в инобытие* третья форма выступает во второй позиции как цель теогонического процесса, на самом деле вообще было бы бессмыслицей, ибо цель – это как раз *возвращенная из инобытия* третья форма. Утверждение о том, что в обращенной – во второй позиции – в инобытие третьей форме в качестве цели просвечивает – из третьей позиции – ее актуальная возвращенность из инобытия, было бы неадекватным поставленной нами задаче, ибо прежде чем говорить о том, что нечто в инобытии просвечивает, надо сначала опять-таки уловить *то, в чем оно просвечивает*, т.е. опять-таки само это инобытие как таковое.

Итак, я утверждаю: **обращенная в инобытие третья форма должна быть постигнута не только как то, что есть в возможности, а как то, что актуально присутствует во второй позиции в качестве определенного наличного бытия.** Но для того, чтобы уловить это наличное бытие, нам придется подумать о том, как прорвать горизонт всех рассуждений о потенциальности и цели и выйти за их пределы. Как это сделать? Посмотрим более внимательно, что же на самом деле происходит у Шеллинга с формами абсолютного духа во второй позиции. Шеллинг говорит, что формы абсолютного духа, подвергнутые обращению, как бы *отталкивают, исключают* друг друга. Это не совсем точное выражение. Во-первых, само это взаимное «отталкивание» носит относитель-

ный характер, ибо оно, согласно самому же Шеллингу, имеет место только в метафизическом пространстве неразрывного единства абсолютного духа (ср.: гегелевское «единое “одно” притяжения»¹²⁴). Во-вторых, экстремальный характер второй позиции определяется как раз тем, что здесь первая форма «воспламеняется» *полностью*, т.е. здесь воля *полностью* переходит в *воление* – в *актуальное бытие*, в котором не остается ничего потенциального, или субъективного, а вторая форма – полностью «вытесняется» из своего актуального бытия, становясь *чистой потенциальностью*, или *субъективностью*, т.е. превращаясь в чистую *волю*, в которой не остается ничего актуального, или объективного. Но именно потому, что эти превращенные формы здесь опять-таки оказываются в себе бесконечными (первая превращенная форма есть сама по себе чистый акт, не ограниченный в себе никакой потенциальностью, а вторая – чистая потенция, не ограниченная никакой актуальностью), они – в силу той же самой логики, которую Шеллинг описывает, говоря о взаимодействии первой (чистое можествование) и второй формы (чистое бытие) в первой позиции¹²⁵ – вовсе не исключают друг друга, а должны опять-таки мыслиться в *Одном*. Но тогда неизбежно получается, что то чистое воление, которое мы имеем во второй позиции, т.е. превращенная из субъекта в объект – *объективированная* – первая форма, имеет *свою* субъективность в превращенной из объекта в субъект – *субъективированной* – второй форме, равно как и превращенная вторая форма имеет *свою* объективность в превращенной первой форме. Дело в том, что воление обращенной в инобытие первой формы может быть *чистым* только в том случае, если оно не замутнено ее собственной волей, которая во второй позиции именно поэтому с необходимостью перелagается в обращенную в инобытие вторую форму, равно как и сама эта воля второй формы может быть чистой только тогда, когда ее воление перелagается в первую форму. Мы на самом деле имеем здесь как бы ту же самую рефлексию двух первых форм абсолютного духа друг в друга, о которой речь шла в первой метафизической позиции, но только *в зеркальном обращении*. Тем самым, однако, в соответствии с той же шеллинговской логикой мы уже

¹²⁴ См. об этом: Кричевский А.В. Метафизический смысл учения Гегеля об абсолютном духе // Быкова М.Ф., Кричевский А.В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. С. 167–169.

¹²⁵ См. напр. SW₂, Bd. 3, S. 218, 232.

получаем и тот *синтез* первой и второй формы, который, будучи фиксирован для себя, и есть у Шеллинга не что иное, как третья форма, а именно – у-себя-сущий дух, или дух как таковой. Иначе говоря, мы приходим и здесь к созерцающему самого себя духу (субъекту-объекту), который в лице *превращенной первой формы* имеет перед собой самого себя в качестве объекта созерцания, а в *лице превращенной второй формы* – есть Тот, Кто себя созерцает, т.е. субъект созерцания. Это значит, что мы, оставаясь в рамках второй позиции, уже получили третью форму не просто как загнанную в «потенцированную потенциальность» целевую причину (M³), а как *актуальное наличное бытие* духа в себе самом, а именно – как **превращенный у-себя-сущий дух, в определенном смысле зеркально противоположный у-себя-сущему духу, фиксированному в первой позиции**. Тем самым мы нашли, какая реальность на самом деле занимает обозначенное нами как будто бы пустующее во второй позиции метафизическое место¹²⁶. ◀

¹²⁶ Отмечу сразу, что стремление отождествить полученный нами здесь *превращенный для-себя-сущий дух* с той реальностью, которая у Шеллинга в его дальнейших построениях фигурирует под именами «Сатаны», «Дьявола», «Князя тьмы», «Князя этого мира» и проч., было бы весьма поспешным и не соответствующим сути дела. Дело в том, что метафизическое место «принципа зла» определяется у Шеллинга уже не второй позицией, а позицией, которая следует за третьей и которую я бы назвал не четвертой, а *пятой* позицией, ибо четвертый номер, как увидит читатель, я приберег для обозначения введенной мною позиции «зеркальной Троицы». Пятая же позиция уже не имеет непосредственного отношения к структуре абсолютного духа как такового, хотя при определенных условиях и вытекает из этой структуры. Эта позиция есть в понимании Шеллинга не что иное, как выпадение универсума из достигнутой гармонии третьей позиции, *вторичное* напряжение потенциалов, положенное уже не абсолютным духом, как это было в акте творения, а произошедшее по вине «высшего сотворенного», т.е. изначального человека. В этой пятой позиции *первая форма* абсолютного духа, которая в третьей позиции уже была приведена второй формой (Сыном) в ее исходное положение, т.е. в положение чистой воли, и тем самым покоилась вместе с Сыном и Св. Духом в обители божественности, *снова* приводится в «воспламененное» состояние актом свободной воли высшего сотворенного. Именно **эта вторично воспламененная – тварной волей изначального человека – первая имманентная форма абсолютного духа и выступает теперь в шеллинговской концепции как принцип «Сатаны»**. (См. напр.: SW₂, Bd. 4, S. 246 ff. и соответствующее место в Urf. S. 620 f.) Эту тему (проблема зла в «философии откровения» Шеллинга) я надеюсь рассмотреть во второй книге, где, в частности, пойдет речь о месте и роли человека в концепциях Гегеля и позднего Шеллинга.

III. *Третья позиция* – «после» снятия инобытия
(у Шеллинга – позиция **A (B)**)

1) Здесь первой форме шеллинговского абсолютного духа формально соответствует приведенная к для-себя-бытию логическая идея (абсолютная идея гегелевской «Логики конца»);

2) второй форме – полностью проникнутая логической идеей природа, а

3) третьей – абсолютный дух как таковой.

Не вдаваясь пока в дальнейшее обсуждение того, чем еще гегелевские логическая идея, природа и дух отличаются от соответствующих форм абсолютного духа у Шеллинга, отмечу, что у Шеллинга даже в третьей позиции, фиксирующей актуально достигнутую завершенность теогонического процесса, третья форма абсолютного духа – Св. Дух – все же не тождественна ему самому как таковому. У Гегеля в финальной позиции оказывается реализованным именно абсолютный дух как таковой, тогда как у Шеллинга – Троица как единство трех действительно – аффирмативно – реализованных божественных Личностей. Поэтому даже при учете принципа обращения результата и допуская, как мы это сделали выше, что и Гегель – фактически, хотя и в неявной форме – не может не учитывать разницы между Св. Духом и абсолютным духом как трансипостасным единством ипостасей Троицы, можно было бы признать, что именно концепция Гегеля – в том виде, в котором он ее формулирует сам, а не в том, в каком ее домысливаю я, опираясь на то, что фактически достигнуто Шеллингом – не выходит за рамки представления о некоем всеобъемлющем метафизическом организме, тогда как Шеллинг всерьез и на основе виртуозно артикулированных метафизических построений пытается преодолеть это представление, весьма продуктивно используя, в частности, свою интуицию «бытия *в качестве* чего-либо» (*das Sein als etwas*). Иными словами, Шеллинг в отличие от Гегеля пытается мыслить абсолютный дух как реальность, свободную не только от *формы* результата теогонического процесса, но и от самого этого результата как такового.

В общем виде можно констатировать, что схема «тезис – анти-тезис – синтез», или «утверждение – отрицание – отрицание отрицания (аффирмация)», работает у Гегеля и у Шеллинга как бы в разных измерениях. Если у Гегеля этой схеме напрямую соответствует соотношение **I** (идея) → **II** (природа) → **D** (дух), то у

Шеллинга, как было показано, *все три формы сосуществуют во всех трех метафизических позициях*: «до» отрицания, в отрицании (полагание напряжения в формах и между ними) и в снятом отрицании (снятие напряжения). Особенно важный момент различия между Гегелем и Шеллингом состоит здесь в следующем. Шеллинг, как мы видели, фиксирует не только первую и вторую формы в качестве относительно самостоятельных и в определенном смысле позитивных реальностей (чего мы не наблюдаем у Гегеля, увязающего в *диалектике перехода* из одной формы в другую), но делает то же самое и с третьей формой. Как раз против этого Гегель должен был бы протестовать самым решительным образом. Ведь гегелевский дух, соответствующий этой форме, всегда предстает как *синтез* первых двух форм (логической идеи и природы), реализованный через *отрицание отрицания*. Как же можно, сказал бы Гегель, фиксировать этот синтез как такую реальность, которая была бы отделена – Шеллинг сказал бы скорее: *отличена* – от тех самых моментов, синтезом которых она является и которые она в снятом виде имеет в себе самой, и устанавливать её как бы «наряду» с этими моментами?! Такая фиксация выглядела бы в рамках гегелевского мышления совершенно некорректной. Попробуем рассмотреть эту тему подробнее.

Триединство или двуединство?

Это – главный момент, в котором учение Гегеля о триединстве подвергалось критике еще при его жизни. Уже тогда на эту критику попытался с «ортодоксально гегелевских позиций» ответить признанный самим Гегелем апологет его системы и представитель школы старогегельянства Карл Фридрих Гёшель. Сам Гёшель формулирует возражение, выдвигаемое против гегелевской концепции, следующим образом. Не доросший до спекулятивного мышления рассудок упрекает Гегеля в том, что описанная им диалектика логической идеи, природы и духа ставит под угрозу саму идею божественного триединства, ибо здесь, *во-первых*, оказывается невозможным осмыслить *личность* и *самостоятельность* Отца и Сына, ибо под именем «абсолютной субстанции» (\neq Отец) и «овнешненного субъекта» (\neq Сын) обе эти формы *как таковые* как бы «утопают» (gehen... unter) в духе (\neq Св. Дух); они

снимаются, чтобы освободить место в-себе-и-для-себя-сущему духу, и лишь как снятые они содержатся в нем: их истина состоит лишь в их снятии, так что перед лицом духа они как бы «растворяются», или «улетучиваются», демонстрируя тем самым, что они как таковые, т.е. фиксированные для себя, представляют собой лишь лишенные истины явления. В результате этого исчезновения остается один лишь дух. *Во-вторых*, и этот самый дух здесь якобы не осмысливается в качестве Св. Духа, а представляет собой лишь «сублимированное» до уровня духа «понятие бесконечной субстанции»¹²⁷. *Ответ Гёшеля на первое возражение* таков. «Это правда, – говорит он, – что субстанция и субъект, субстанция абсолютной сущности [des absoluten Wesens] и субъект, в единичность которого переходит абсолютная сущность, для себя [или сами по себе: für sich] суть явления неистинные, ибо они имеют завершение только в Духе. Однако разве Отец и Сын менее личностны и действительны оттого, что они суть одно с Духом [mit dem Geiste]?» (Здесь, правда, оппоненты Гегеля могли бы сразу напомнить, что их возражение как раз состояло в том, что у Гегеля не получается этого „mit“, ибо дух у Гегеля оказывается единственной реальностью, «вместе с» которой ничего не существует.) Непосредственное продолжение цитаты: «Разве они, наоборот, не являются действительными и личностными именно посредством того, что они не суть ни только в себе [an sich], ни только для себя, но суть в себе и для себя? Это в-себе-и-для-себя-бытие, однако, [как раз и] выражено в триединстве»¹²⁸. Тайна триединства, говорит далее Гёшель, состоит именно в том, что «ни одно Лицо не есть без другого», т.е. что каждое Лицо, взятое изолированно, без двух других, не обладало бы бытием. «Разве каждая Личность [Persönlichkeit] Бога не была бы неистинной без других и разве существует какой-либо другой истинный Бог, кроме триединого?»¹²⁹ Христос являет („offenbaret“) свою действительность и божественность только как «снятый Этот»¹³⁰. *Ответ на второе возражение* состоит в следующем. Поскольку вышесказанным уже доказано,

¹²⁷ G.....I [Göschel] Carl Friedrich. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit. Berlin, 1829. S. 103.

¹²⁸ Ibid. S. 104–105.

¹²⁹ Ibid. S. 105.

¹³⁰ Ibid.

как считает Гёшель, что гегелевская интерпретация божественного триединства отнюдь не отрицает личностного характера Отца и Сына, а наоборот, утверждает личностность каждого в ее истине, выводя ее из самой сущности триединства, то тем самым «спасена и Личность Духа». Гёшель лишь советует не забывать здесь о том, что в каждом «Лице» („Person“) **полнота божественности присутствует целиком и нераздельно**. Единство Бога не следует понимать как числовое, а троичность ипостасей – как некое «расщепление» и «разделение»¹³¹. Я потому так подробно излагаю здесь Гёшеля, что, (1) как известно, сам Гегель полагал, будто Гёшелю в данной работе удалось достаточным образом разъяснить все основные недоразумения вокруг основных идей учителя, и что (2) приведенными здесь рассуждениями возражения Гёшеля критикам гегелевской интерпретации триединства практически исчерпываются. Это значит для нас фактически, что кроме риторики, замазывающей суть проблемы, Гёшель – а вместе с ним и Гегель – здесь ничего предъявить не может. Поэтому можно согласиться с немецким гегелеведом Йоргом Шплеттом, который утверждает, что вопрос о том, оставляет ли вообще концепция Гегеля место для идеи *три*-единства, не является случайным. Шплетт указывает на то, что у Гегеля сущность «полагает себя как иное самой себя» и что как тождественная этому иному она уже есть дух. Или иначе: «Поскольку Бог (как Отец) себя осуществляет (в качестве Сына), он есть Дух. Гегелевское триединство есть поэтому двуединство, или разворачивающее себя единство», в котором число в конечном счете не имеет значения. «Если Дух следует понимать как “синтез” двух первых моментов, то он не становится рядом с противопоставляемыми членами и не сплавляет их воедино как таковые, а переплавляет и преобразует их»¹³², а именно, добавлю от себя, он преобразует их в себя самого, так что на самом деле не остается никакой реальности, которая имела бы место «наряду» с духом. Поэтому сколько бы ни настаивал Гёшель на том, что как раз в духе обретают свою личностность и две другие формы, это утверждение остается лишь беспомощным заклинанием, ибо все равно оказывается, что сама схема «тезис – антитезис – синтез» в том ее

¹³¹ G.....I [Göschel] Carl Friedrich. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnis der Philosophie unserer Zeit. Berlin, 1829. S. 105.

¹³² Splett J. Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels. Freiburg / München, 1984. S. 145.

виде, как она фактически работает у Гегеля, не позволяет фиксировать дух в качестве реальности, наряду с которой сохраняли бы свою реальность и две первые формы. Продолжу рассуждение в виде небольшого диалога между тем, кто отстаивает возможность понимания синтеза как *триединства* (*Синтетик*), тем, кто считает, что для построения концепции триединства абсолюта диалектика синтеза в принципе не подходит, ибо она на самом деле не способна вывести нас за пределы схемы *двуединства* (*Оппонент*).

Синтетик. Против понимания *синтеза* как *двуединства* можно было бы, кажется, возразить следующим образом: синтез хотя и является единством «тезиса» и «антитезиса», однако это единство представляет собой нечто принципиально большее, чем простая «сумма» первого и второго. Это «нечто большее» и есть третье.

Оппонент. Но можно ли его *отделить* от сочетания первого и второго? Можно ли его фиксировать «для себя»? Ведь если синтез не оставляет первое и второе как бы «позади себя», но полностью вбирает их в себя (как это происходит у Гегеля), то тогда получается, что он как раз не есть некая *третья* реальность *наряду* с первым и вторым, а есть реальность единственная и абсолютная, снятыми, идеальными моментами которой являются первое и второе.

Синтетик. И все же в некотором смысле такое отделение возможно. Возьмем, например, *музыкальный интервал*. Он определяется сочетанием – одновременным звучанием – двух нот. Однако любой человек, обладающий музыкальным слухом, сможет *отличить*, например, малую терцию от большой, квинту от кварты и т.д., – причем независимо от того, от какой именно конкретной ноты тот или иной интервал строится. Квинта есть квинта, и ее можно услышать и распознать как таковую, независимо от того, построена ли она от ноты «до» или от ноты «ми» и т.д. Это значит, что каждый интервал как таковой имеет свое собственное, вполне «фиксируемое для себя» звучание, иначе говоря: он имеет свое – вполне узнаваемое – *лицо*. Но если, таким образом, тот или иной музыкальный интервал можно *узнать в лицо* как таковой независимо от тех двух конкретных нот, которыми он в том или ином случае определяется, то не значит ли это, что его все-таки можно фиксировать как некоторую *самостоятельную реальность*, относительно свободную от привязанности к ноте 1 и ноте 2. То же самое можно сказать и о сочетании двух музыкальных голосов. Вполне ясно, что

мастера полифонии в своих композициях всегда имели в виду не только развитие голосов «по горизонтали» (мелодическое развитие), но и возникающую из их сочетания «вертикаль» (гармонию), причем они определенным образом выстраивали также и *горизонтальное движение самой вертикали*, создавая определенные *гармонические, т.е. вертикальные напряжения* в сочетании горизонтально развивающихся голосов и приводя эти напряжения к определенному разрешению. Это *горизонтальное движение вертикали*, представляющее собой как бы ее собственную жизнь, можно было бы поэтому считать музыкальным развитием *синтеза* голосов как такового, т.е. как реальности, в указанном смысле самостоятельной по отношению к самим этим голосам. То же самое можно было бы сказать и о смысловом – или метафизическом – синтезе.

Оппонент. С этим, пожалуй, можно согласиться. И опять-таки, если использовать тот же самый пример, все равно придется согласиться и с тем, что музыкальный интервал, или «двузвучие», еще не есть «трезвучие». Именно его-то как раз и нет в гегелевском синтезе, и именно его хочет получить Шеллинг. *Шеллинг, в отличие от Гегеля, явно склоняется к тому, чтобы строить не двух-, а трехголосную смысловую полифонию, в которой роль вертикали играет абсолютный дух.*

Синтетик. Однако если внимательно посмотреть на довольно часто повторяемое Шеллингом – фундаментальное для его концепции – определение форм абсолютного духа, то можно убедиться в том, что все же в основе этого определения на самом деле опять-таки, как и у Гегеля, лежит именно схема: «Т – А – С».

Оппонент. Но это еще не говорит в пользу понимания синтеза как триединства, а лишь об уязвимости также и шеллинговской концепции, если только его учение о триединстве действительно обнаруживает свою зависимость от этой схемы. Такая зависимость и в самом деле существует. Попробую проиллюстрировать последнее утверждение примерами. Во всех местах шеллинговской «философии откровения», где эксплицируется переход к третьему определению абсолютного духа, можно обнаружить все тот же самый «механизм», или, если угодно, алгоритм – или схему – мышления. Наиболее показательное следующее место: «Но чем же оно [Единое] может быть в качестве этого третьего? Мы уже показали, что оно в качестве каждого [из двух своих первых определений] –

как могущее быть и как чисто сущее – есть односторонность. Однако потому, что [здесь] именно *одна* и та же сущность есть одно и есть другое, – именно поэтому оно (а именно – Единое) снимает в себе эту односторонность, оно **освобождается от своей односторонности в качестве могущего быть посредством того, что оно есть чисто сущее, а от своей односторонности в качестве чисто сущего – посредством того, что оно есть также и могущее быть.** Единое, таким образом, оказывается в середине как то, что свободно как от односторонного бытия, так и от одностороннего можествования» (SW₂, Bd. 3, S. 234). В непосредственно примыкающем к данному месту изложению (ibid., S. 235) структура «Т – А – С» выражается как «субъект – объект – субъект-объект» (обратим внимание на то, что здесь для обозначения «третьего» нет даже специального – третьего – слова), что вполне укладывается в идущую от Аристотеля схему «мыслящее – мыслимое – акт мышления, в котором мыслящее мыслит самого себя как мыслящего», или «познающее – познаваемое – акт познания, в котором познающее мыслит себя в качестве познающего». Приведу еще некоторые основные формулировки, и мы увидим, что все они на самом деле остаются в рамках этой же схемы. Третье определение абсолюта, говорит Шеллинг, есть «отрицание одностороннего можествования и одностороннего бытия», т.е. «двойное отрицание» (ibid., S. 247), или, как сказал бы Гегель, «отрицание отрицания». Или: «...в каждой из двух [первых] форм заключено относительное отрицание того, что положено в другой форме. Совершенное достигнуто лишь тогда, когда то, что *разделено* в обеих [формах], *соединено* в Едином. Совершенный дух, таким образом, есть (3) во *в* себе [бытии], или в бытии субъектом, сущий для себя, [дух,] *в качестве* [als] субъекта являющийся для себя объектом, так что он – не так, как до этого в двух разделенных формах, в одной только *в* себе [an sich], в другой только *для* себя, в одной только субъект, в другой только объект, – но в одной и той же форме, т.е. нераздельно и без того, чтобы быть действительно двумя, есть субъект и объект, подобно чему и человеческий дух, осознавая и *имея* самого себя, в некотором смысле есть двое, субъект и объект, однако без того, чтобы *действительно* быть двумя, ибо он, несмотря на *двойственность* [Zweiheit], *остается* лишь Одним, который *целиком* есть субъект и *целиком* есть объект, без смешения и без того, чтобы эти двое ограничивали или

замутняли друг друга» (ibid., S. 253–254). Здесь Шеллинг описывает переход к синтетическому понятию «у-себя-бытия», в котором «соединяются» в начале «разъединенные», но в конце концов «встречающиеся друг с другом» определения только в себе и только для себя бытия. Или: третья форма есть не что иное, как две первые формы, (субъект и объект), синтезированные в одном: «beides in Einem» (ibid., S. 255), т.е. опять-таки налицо всего лишь *двуединство*. Не спасают и многочисленные убаюкивающие читателя формулировки, в которых Шеллинг как бы пытается «спрятать концы в воду». Например: дух в своей третьей форме есть «для себя сущее в-себе» (ibid., S. 262, 278), или – «не-сущее в бытии» (ibid., S. 266), или «сущее в небытии» (ibid., S. 267), или «сущее как сущность» (ibid. S. 268), или «во в-себе-бытии для себя сущий дух» (ibid., S. 257, 273, 282, 315). Или: дух в своем в-себе-бытии есть «чистый центр» (первая форма), в своем для-себя-бытии он положен «эксцентрически», как чистая «периферия» (вторая форма), а в своем у-себя-бытии он есть «эксцентрически положенный центр, или, наоборот, положенное как центр эксцентрическое, или периферическое» (ibid., S. 257). При всех – весьма, впрочем, вдохновляющих – ассоциациях с Николаем Кузанским здесь нас интересует прежде всего тот факт, что этот поглотивший периферию центр не оставляет ничего рядом с собой и потому есть единственная реальность, которую поэтому едва ли можно выделить как *третью* форму абсолютного духа. Или: третья форма есть не что иное, как выведенное из своей субъективности, положенное объективно начало, «поднятое *над* собой и выставленное наружу глубочайшее» (ibid.). На первый взгляд может показаться, что в этом определении мы, наконец, вроде бы имеем некоторое содержание, которое выходит за пределы взаимной рефлексии первой и второй форм друг в друга: здесь «глубочайшее», т.е. в-себе-бытие, или чистая воля, «выставляется наружу», и тем самым эта воля делается предметной для духа, который именно в своем в-себе-бытии есть для себя, т.е. здесь сама его субъективность предстает для него в качестве объекта. Но на самом деле и здесь не говорится ничего нового. Дело в том, что и здесь не имеется в виду, скажем, *непосредственно* для себя сущая воля, ибо таковая, согласно самому же Шеллингу, столь же непосредственно утрачивала бы себя в своей потенциальности (см. напр. ibid., S. 225). Поэтому для-себя-

бытие этого «глубочайшего» опосредовано второй формой – чисто сущим, т.е. чистым волением, в котором воля как раз и созерцает саму себя, не утрачивая свое качество в-себе-бытия. Иначе говоря, то, что здесь «выставлено наружу», на самом деле есть не чистая воля как таковая, а опять-таки чисто сущее как – инобытийное – «зеркало» этой воли. Снова налицо *синтез как двуединство*, а не как *триединство*. Но не значит ли это, что раз Шеллингу фактически не удастся выйти за пределы этого алгоритма, то и его «решение» задачи, состоящей в том, чтобы фиксировать третью форму абсолютного духа именно как третью, а не просто как синтез двух первых, едва ли может быть признано удовлетворительным? Поэтому хотя Шеллинг в ходе дальнейшего изложения своей концепции триединства и обращается с третьей формой как третьей, все же убедительным такое обращение может показаться лишь тому, кто, следуя за пространственным развитием шеллинговской мысли, уже успел позабыть, что же такое на самом деле эта «третья» форма у Шеллинга собой представляет.

Синтетик. И все же, как мы видели, для Шеллинга как раз такая фиксация – не двух, а именно трех форм абсолютного духа – совершенно необходима. Только она и позволяет ему выстроить проанализированную нами выше схему абсолютного духа и так изобразить «метафизическую историю» всех трех его форм, чтобы в финальной позиции они предстали как три действительные божественные Личности. Иначе говоря, именно такая фиксация фактически служит в концепции Шеллинга основным приемом, с помощью которого он пытается избежать схемы «двуединства» и выстроить свою схему «триединства». Моменты же, которые здесь фиксируются, определяются как раз диалектикой синтеза.

Оппонент. В этом-то и вся беда! Ведь даже предъявленного Шеллингом¹³³ дальнейшего хода мысли, в котором схема «субъект – объект – субъект-объект» (которая, взятая отдельно, описывает, и по Шеллингу тоже, структуру лишь одной-единственной Личности, а вовсе не трех) сочетается с требованием прохождения через «действительное инобытие», для получения схемы единства именно трех божественных Личностей все равно еще недостаточно, ибо для этого, как уже было сказано, нужно сначала решить другую задачу, а именно – убедительно обосновать понимание

¹³³ См. напр.: SW₂, Bd. 3, S. 315.

у-себя-сущего духа как именно *третьей* формы абсолютного духа. Ведь все дело в том, какие именно моменты абсолюта проходят через инобытие. Пример тому – концепция Гегеля, в рамках которой о тройной рефлексии в себя в структуре абсолютного духа можно говорить лишь весьма условно, ибо у Гегеля через инобытие фактически проходит лишь одна «форма» – логическая идея. Шеллинг же отлично понимает, что для того, чтобы получить именно тройную рефлексию в себя, необходимо «пропустить через инобытие» все три формы абсолютного духа. Но оказывается, что для этого прежде всего *надо освободиться от понимания третьей формы только как синтеза первых двух.*

Что же касается Гегеля, то можно констатировать, что у него вообще отсутствует такое описание механизма – или, если угодно, «организма», или же духовной структуры – взаимодействия **И**, **П** и **Д** как трех форм абсолютного духа, которое и в самом деле выходило бы за рамки указанной выше «лягушачьей перспективы» и соответствовало бы его собственной интуиции абсолютного духа как свободно полагающего начала. Действительное преодоление этой перспективы было бы возможно лишь в том случае, если бы Гегелю – в духе Шеллинга – действительно удалось показать, что моменты **И**, **П** и **Д** полагаются абсолютным духом «сразу», как его «вечные» моменты, а не в виде последовательности **И** → **П** → **Д**, причем тогда необходимо было бы дать их описание во всех трех метафизических позициях. Лишь тогда, говоря о финальной метафизической позиции (описанная выше позиция **III**), можно было бы утверждать, что мы действительно получили здесь *тройную рефлексию в себя*. Эта тройственность актуально достигнутой самоотнесенности имеет к тому же, как мы видели, *двойкий смысл*. Дело в том, что если поставить вопрос о том, *чья же это рефлексия в себя*, то ответ будет таким: Шеллинг действительно строит свою концепцию так, что в третьей позиции *каждая из трех* форм абсолютного духа достигает своего у-себя-бытия (Гегель сказал бы – для-себя-бытия), причем это у-себя-бытие есть у него вместе с тем рефлексия этих форм в абсолютный дух, а так как это именно абсолютный дух полагает себя в качестве этих трех форм, то здесь налицо и *тройная рефлексия в себя самого же абсолютного духа как такового*. У Гегеля же финальная позиция выглядит гораздо примитивнее: в «результате» процесса мы

имеем полное преодоление **П** и полную реализацию **Д**. Но реализована ли здесь на самом деле именно *тройная* рефлексия в себя? Положительный ответ на это вопрос в свете только что сказанного выглядел бы сомнительным.

Получается поэтому, что совпадение схем абсолютного духа у Гегеля и Шеллинга носит в определенной степени формальный характер, причем у Гегеля, в отличие от Шеллинга, содержание далеко не всегда возвышается до соответствия этой форме. Это содержание надо еще под эту форму подтягивать (в каких моментах – было только что показано). Но делать это надо, по моему убеждению, обязательно, если только мы хотим действительно продумать до конца смысл гегелевской попытки осмыслить абсолютный дух как свободно полагающее начало вообще и основную идею его концепции трех умозаключений в частности. Следуя гегелевскому словоупотреблению, можно было бы сказать: указанная схема присутствует у Гегеля лишь «в себе» (*an sich*), тогда как у Шеллинга она положена «для себя». Гегелевские понятия идеи, природы и духа, построенные в пределах того дискурса, который Шеллинг называет «негативной» философией, в полученной выше схеме, относящейся, собственно, уже к компетенции «позитивной» философии, работают плохо.

III. СПЕКУЛЯТИВНЫЙ СИМВОЛИЗМ КАК ПУТЬ К ПОЗНАНИЮ БОГА? РАЗМЕЖЕВАНИЕ ШЕЛЛИНГА С ГЕГЕЛЕМ

Проведенный анализ шеллинговской концепции абсолютного духа показывает, что в контексте его рассуждений даже сама божественная Троица как таковая должна быть осмыслена как *результат акта свободного полагания, осуществляемого абсолютным духом*. Это значит помимо прочего, что *априорно* мы даже не можем знать, существуют ли божественные Личности на самом деле, ибо их существование зависит от свободного решения абсолютного духа. Ведь если бы мы могли априорно показать, что абсолютный дух устроен так, что из этого его устройства некое бытие – в данном случае бытие Троицы – вытекает с силой логической необходимости, то это значило бы, что *его отношение к этому бытию не постигается нами как свободное*. Поэтому все, что было сказано выше о полагании «напряжения» и его снятии, о теогоническом процессе и его «результате» в *изъявительном* наклонении, должно быть на самом деле переведено в наклонение *сослагательное*, ибо речь шла лишь о том, что *произошло бы*, если бы абсолютный дух решил реализовать усматриваемую им в самом себе возможность свободного полагания иного – отличного от его собственного – бытия. Это значит, однако, что спекулятивное мышление как такое сталкивается здесь с одной принципиальной трудностью. Она определяется следующим.

Вернемся снова к Гегелю. Обращение достигнутого в гегелевской системе результата содержит в себе ещё одну принципиальную проблему, требующую артикуляции и разрешения, коль скоро это обращение должно приниматься всерьёз и проводиться последовательно. Это – **проблема соотношения конечного и абсолютного духа**. С одной стороны, абсолютный дух есть у Гегеля результат спекулятивной возгонки человеческого сознания. С другой стороны, он есть абсолютное первоначало. У этого парадокса есть