

## МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ВОПРОСА О СИСТЕМЕ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ ШЕЛЛИНГА

### METAPHYSICAL MEASUREMENT OF THE QUESTION OF THE SYSTEM OF FREEDOM IN SCHELLING'S PHILOSOPHY

*T. Torubarova*

*Summary.* Analysis of freedom as a leading metaphysical problem in the philosophy of Schelling is carried out. It is established that in the context of metaphysical consideration the key is the question of the system of freedom, which is inseparable from the understanding of being as such. The question of the essence of being is the question of the possibility and reality of evil, where it is a question of the foundation of everything. In this connection, the essence of the concept of identity is revealed, the connection between ontology and theology is shown, which allows us to speak about the relativeological nature of understanding of being and the true system of freedom.

*Keywords:* being, system of freedom, identity, evil, metaphysics.

**Торубарова Татьяна Викторовна**

*Д.ф.н., профессор, Московский государственный  
технический университет им. Н.Э. Баумана  
ttorubarova@rambler.ru*

*Аннотация.* Осуществлен анализ свободы как ведущей метафизической проблемы в философии Шеллинга. Установлено, что в контексте метафизического рассмотрения ключевым оказывается вопрос о системе свободы, который неотделим от понимания бытия как такового. Вопрос о сущности бытия оказывается вопросом о возможности и реальности зла, где речь идет об основании всего сущего. В этой связи раскрывается суть понятия тождества, показана связь онтологии и теологии, позволяющая говорить об отнолеогическом характере понимания бытия и подлинной системе свободы.

*Ключевые слова:* бытие, система свободы, тождество, зло, метафизика.

**П**роблема свободы является фундаментальной в классическом немецком идеализме. И. Кант впервые радикально связал проблему свободы с ключевыми проблемами метафизики. Выполнив фундаментальную рефлексию над разумом, Кант ставит вопрос о возможности системы. Идея системы после Канта становится ключевым элементом в создании метафизики абсолютного субъекта. Фихте стремился превратить философию в систему абсолютного знания. Для Шеллинга вопрос о возможности системы свободы оказывается уже неизбежным. То есть вопрос о совместимости системы и свободы получает внутреннее напряжение и импульс для своего последующего развития в контексте исторического преломления. Более того, вопрос связи свободы с тотальностью мира как такового является изначальным требованием к философии в общем и в целом, скрытым ее основанием. Этот вопрос в своей основе является условием самой философии, открытым противоречием, в котором она пребывает и которое осуществляет [9]. Философия, как высшее воление духа, обременено самотранцендированием; она всегда предполагает выход к границам всего сущего, которые она преодолевает через вопрошание о бытии как таковом. Философия внутренне оказывается борьбой между необходимостью и свободой. И она всегда будет воспроизводить эту борьбу, поскольку философии принадлежит высшее познание как стремление знать себя.

Философия возникает из фундаментального закона, присущего самому бытию. «... это бытие смысла внутри существ, способных выполнить смысл» [1, С. 22]. Мы не просто философствуем о том, что есть необходимость и что есть свобода; мы философствуем, вовлекаясь в объединяющее столкновение необходимости и свободы. Шеллинг пишет, что «установление связи между понятием свободы и мировоззрением в целом всегда останется необходимой задачей, без решения которой само понятие свободы останется неопределенным, а философия — лишенной какой бы то ни было ценности. Ибо только эта великая задача есть неосознанная и невидимая движущая сила всякого стремления к познанию...; без противоречия между необходимостью и свободой не только философия, но и вообще всякое высшее воление духа было бы обречено на гибель... Отказ же от этой задачи посредством отречения от разума больше похоже не бегство, чем на победу. Ведь с таким же успехом можно было бы отказаться от свободы, обратившись к разуму необходимости — как в том, так и в другом случае не было бы основания для триумфа» [8, С. 90].

Противоположность системы и свободы Шеллинг рассматривает в версии «противоречия необходимости и свободы». «Настало время, — пишет он, — для выявления высшей или, скорее, подлинной противоположности — противоположности между необходимостью и свободой, рассмотрение которой только и вводит

в глубочайшее средоточие философии» [8, С. 86]. Эти размышления Шеллинга характеризуют историю вопроса о свободе в размышлениях Р. Декарта до немецкого идеализма. Длительное время свобода считалась привилегией только духа, а в природе она не имела места вообще. В этом плане свобода становится характеристикой противоположности между природой и духом. Эта противоположность устанавливается Декартом как противоположность механической природы и мышления, противоположность *res extensa* и *res cogitans*. В природе нет ничего от духа и разума, поскольку она есть всего лишь сфера движения точечных масс. Но сам дух есть «я», как *ego cogito* и как «я-субъекта». Теперь свобода явно входит в сферу сознания, в силу чего свобода есть определение духа как *ego cogito*. «Свобода есть то же, что разумная самостоятельность, а желать значит приводить в исполнение то, что воспринято разумом через доводы» [3, С. 65]. В природе, которая понимается как механизм, функционирующий по своим непреложным законам, свобода имеет то, что является для нее чуждым, совершенно для нее иным. Поэтому и в философии Канта вопрос о свободе все еще формируется как противоположность природы и свободы. Как отмечает Ю. В. Перов в очерках по истории классического немецкого идеализма: «Принципиальный дуализм «природы» и «свободы» принадлежит к самым фундаментальным положениям философии Канта» [2, С. 229]. Правда, можно было бы здесь отметить, говоря о традиции новоевропейского философствования, что в философии Лейбница природа вовсе не постигается как совершенно лишенная разума протяженность, как нечто сугубо механическое. Однако и Лейбниц в значительной мере сохраняет противоположность природы и свободы.

Наступило время, говорит Шеллинг, для понимания «высшей» и подлинной противоположности между необходимостью и свободой, которая есть в то же время «глубочайшее средоточие философии». Что означает «высшая противоположность»? Противоположность не есть только различие, то есть необходимость заменяет природу. Здесь не просто различие, а противопоставление: свобода есть такое различное, которое постигается не менее изначально, чем необходимость. Устраняется основа противоположности природы и основы. Это означает, что природа отныне не есть нечто абсолютно неодухотворенное, а свобода не есть нечто абсолютно вне-природное, не есть простая «яйность» или просто «я могу». Природа становится одухотворяемой, а дух обретает природоподобие. Прежняя противоположность размывается, но та противоположность, в которую входит свобода, становится теперь более глубокой и сущностной. Речь теперь идет не просто о свободе человека в его противостоянии природе. Мысль сначала движется в стремлении продемонстрировать, что свобода человека заключается в его независимости

от природы. Но более существенная и трудная задача — это понять внутреннюю независимость человека от Бога. Противоположность, в которой движется теперь свобода, поднимается с уровня природы в ее традиционном смысле до сферы соотношения человека и Бога. Основа сущего в целом есть безусловное, но рассматриваемая со стороны всего сущего, она есть высшая необходимость. Тем самым, преобразуется и вопрос о системе, который ранее ставился в рамках противоположности между природой и свободой. И наряду с Кантом философия все еще разделяла себя на метафизику природы и метафизику (свободы) морали. Свобода обсуждалась только в сфере практического разума и как нечто теоретически непостижимое. Важно теперь показать, что свобода правит во всех сферах сущего, но это ведет к уникальному кризису в самом человеческом бытии. Вопрос о системе теперь получает свою определенность в ориентации на противоположность необходимости и свободы, с которой связан вопрос о человеческой свободе в противоположность основанию всего сущего в общем, т.е. Богу. Возникает вопрос о теизме в самом широком смысле, вопрос о тотальности мира и Боге.

Если мы стремимся получить полное и живое понятие человеческой свободы, тогда неизбежным становится вопрос о внутренней возможности и реальности зла. «Дело в том, — пишет Шеллинг, — что идеализм дает, с одной стороны, только самое общее, с другой — только формальное понятие свободы. Реальное же и живое понятие свободы заключается в том, что она есть способность к добру и злу.

В этом наибольшая трудность всего учения о свободе, ощущавшаяся с давних пор и присущая не только той или иной системе, но и в большей или меньшей степени всем» [8, С. 102–103]. Система свободы призвана ответить на фундаментальный вопрос о сущности бытия, коль скоро речь идет о мысли как таковой. Метафизика зла есть основание вопроса о бытии, который пытается выяснить основание системы, призванной быть системой свободы. Выясняется, соответственно, метафизика как основание метафизики. Уже Кант говорит о метафизике метафизики, и для него это есть критика чистого разума; для Шеллинга — это метафизика зла.

Сущностью бытия является тождество. Что же Шеллинг понимает под понятием тождества? «Здесь важно отметить следующее. Во-первых, под высшим понятием тождества необходимо понимать не простую одинаковость, но совместимость того, что есть различное в едином, составляющем возможности того, что полагается различным. И, во-вторых, тождество субъекта и предиката имплицитно смысловую значимость понятия «есть». «Есть» не может быть истолковано как простая одинаковость, поскольку субъект не есть то же самое, что и пре-

дикат, но нечто отличное. Именно это отличие призвано быть отношением, где субъект и предикат совместимы, т.е. тождественны в высшем и подлинном смысле. «Есть» оказывается фундаментальной связью между основанием, сущим как целым и всем сущим. В то же время «есть» как член высказывания становится местом рождения истины. Речь идет о бытии, понятием в соответствии с осуществленной рефлексией по поводу закона тождества, закона тождества в его высшем применении. Такое понимание тождества позволяет мыслить вещи конкретно, в высшем единстве их полной природы» [5, С. 231–232]. Тождество есть единство, принадлежащее совместному всего того, что различно. Ведь разделение различного не постигается просто как различие в смысле традиционной логики, которая отвлекается от самого события разделения. Вопрос о сущности Бытия как вопрос о возможности и реальности зла, согласно Шеллингу, должен следовать этому движению от разделения до высшей связи и совместности. Но это следование уже само по себе, свидетельствует о преобразовании мышления и вопрошания. Это внутреннее преобразование осуществляется в действии самого мышления.

В философии природы Шеллинга, в его трактате «Изложение моей философской системы» (1801) впервые изложена система тождества, в которой сохраняется независимость природы и самость духа, но то и другое в конечном счете мыслится в их совместности в высшем единстве. Противоположность Природы и Духа нередко понимается как противоположность реального и идеального. Идеальное — это определяемое представлением в смысле эксплицитного «Я представляю», в смысле «интеллигенции», а реальное есть вещеподобное. Онтологический принцип системы тождества таков: все сущее есть постольку, поскольку оно выражает абсолютное тождество в определенной форме бытия. «Абсолютное тождество есть только в форме положения  $A=A$ , или эта форма положена непосредственно его бытием» [7, С. 43]. Индивидуальные формы и стадии бытия Шеллинг называет «потенциями». Но только в трактате о свободе Шеллинг артикулирует это различие. Он говорит, что изначальная природа бытия есть воля. «...в последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабывие» [8, С. 101]. Тогда это различие должно быть заключено в природе самой воли, если воле прежде всего принадлежит сущностное определение бытия. С пониманием бытия-как-воли осуществляется новая тематизация мира. Различие между основанием и существованием имеет место сначала в Боге. Важно выяснить смысл этого различия, который ведет в вопросу: что есть Бог? Шеллинг сохраняет общее определение природы Бога как *causa sui*, причины самого себя, как основы своего существования. Но тогда различие должно иметь нечто общее. А в силу этого под основанием понимается, как правило, только понятие, т.е. не имеется

в виду вообще фактическая природа того, что называется основанием. Когда говорится об основании, тогда предполагается и вопрос о том, откуда исходит существование Бога, в вот это откуда как раз и есть сам Бог. И Шеллинг ставит вопрос о том, как Бог приходит к самому себе, причем не как понятийная мысль, а как жизнь самой жизни. Однако, таким образом, есть только становящийся Бог. Если Бог существует, то величайшее и наиболее трудное в Боге должно быть становление, которое должно иметь свою наиболее предельную сферу между «откуда» и «куда». Но в тоже время «откуда» Бога и «куда» это основа может быть только в Боге и может быть только как сам Бог — Бытие.

Существование не означает здесь объективное присутствие, но имеет смысл *ex-sisto*, восхождение-из-себя и само себя раскрывающее. Речь идет о сущем, раскрывающем себя и идущим к самому себе в становлении, и только таким образом, случается событие бытия-в-себе и с самим собой. Бог как существующий, т.е. существующий Бог, в самом по себе есть Бог исторический. Существование, согласно Шеллингу, всегда означает сущее постольку, поскольку оно есть основание самого себя. Ведь оно может быть сознанием самого себя, что из самого себя исходит и в определенном плане есть всегда вне себя. Только то, что исходит из самого себя, и что принимает на себя сущее вне себя, только это и есть сознание самого себя, которое имеет внутреннюю историю «освобождения» своего бытия, и оно, соответственно, есть «абсолютное». Как существующий, Бог есть абсолютный Бог, сам по себе Бог. Бог «есть» еще не-Бог, если он рассматривается как основание своего существования; он еще не есть подлинно как сам по себе. Бог все еще «есть» свое основание, хотя оно есть нечто отличимое от Бога, но все еще не «вне» Бога. Основание в Боге есть то, что Бог не подлинно «есть» сам по себе, но скорее есть основание, которое Шеллинг называет «природой» Бога. Вот его решающее положение: «Поскольку до Бога или вне Бога нет ничего, то основа его существования должна быть в нем самом. Это утверждают все философы: однако они говорят об этой основе только как о понятии, не превращая ее во что-то реальное и действительное. Эта основа существования Бога, которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении, т.е. поскольку он существует, ибо это ведь только основа его существования. Она есть *природа* в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность» [8, С. 107].

Уже здесь проясняется тождество как принадлежащее совместному, в котором возникает то, что затем разделилось, но уже в высшем единстве. Основа и существование не есть два конституэнта, слагаемых вместе в Боге. Основание и существование суть ключевые термины для сущностных законов становления Бо-

жественного в его бытии как Бога. И «есть», как общее выражение бытия Бога, следует понимать «диалектически». Если природа человеческой свободы постигается как свобода к добру и злу, то важно понять зло в самой системе свободы. Вовсе речь не идет о понятиях добра и зла, имеющих, соответственно, негативное и положительное содержание. Шеллинг мыслит не просто понятиями; он мыслит силами и с позиций воли, которая полагается как праоснова бытия. Он мыслит, исходя из столкновения сил, которые невозможно умиротворить техникой оперирования понятиями. Если зло не есть абсолютное ничто, то оно должно иметь непосредственную причастность к бытию. Шеллинг говорит, что бытию принадлежит основание и существование. Основание в смысле того, что дает основу, опору, а не в смысле логического положение, которое имеет свои следствия. И существование в смысле восхождения из себя и раскрытия самого себя. Бытие приходит к себе в существовании и как существование. Существование или сущее, которое есть само по себе то, что оно есть. Но быть самим — это означает так же быть «Я», я как субъект. Под существованием Шеллинг понимает всегда и «субъект» существования.

В греческой мысли *υποκειμενον* — это под-лежащее, основа и основание; в латинском языке это есть *subjectum*, который после Декарта есть «Я». А Шеллинг противопоставляет *υποκειμενον* и *subjectum*, т.е. основу и Я. Но это не простое, не тривиальное различие, а различие в «тождественности». Философия тождества бытия и мышления осуществляет следующие основанные различия: Природа и Дух, не-Я и Я, реальное — идеальное, объект и субъект, вещь и разум, основание и существование, Бытие и сущее. Длительное время Бог понимался как *causa sui*. В метафизической концепции Шеллинга основание в Боге и сам Бог разделяются, и как разделяемые они принадлежат друг другу. Основание в Боге есть то, что сам по себе Бог еще не есть, а также и то, что вне Бога еще ничего не есть. Основание «есть» природа в Боге. И Бог как основание производит присутствие в способе природы и позволяет конституировать то, что собственно и есть бытие Бога. Ведь «природа в целом есть все, что находится по ту сторону абсолютного бытия абсолютного тождества...» [8, С. 107]. «Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая тем самым предшествует ему как существующему...» [8, С. 108]. «Природа» здесь означает метафизическое понимание всего сущему в общем; она есть основание всего сущего, имеющего всегда производный характер. Постигание бытия завершается возвращением к Богу. Смутным остается «природа», а также и «существование» Бога. Станным является так же возвращение онтологического рассмотрения к теологическому. Поэтому, важно возвратиться к изначальной мысли о Боге.

Бытие Бога есть становление в смысле движения к самому себе и исхождения из самого себя. И здесь возникают две основные трудности: 1. Становление относится к конечному, поэтому становящийся Бог не есть Бог вообще. 2. Если Бог становится в своем существовании из своего основания, (а сначала полагает само это основание), коль скоро он отличает себя от него, то из этой основы тоже производится сущее и т.д. Возникает круг, а это для мысли есть противоречие, которое разрушает всякую возможность осмысления. По своему формальному смыслу «становление» есть переход от не-еще-сущее к сущему как таковому. Здесь «не» есть лишенность, недостаток, а значит конечное, которое устанавливается в становлении и как установление. Но то, что становится в этом становлении, уже есть в основе, становление не есть устранение основания, но то, что входит в существование, и тем самым позволяет основе быть его основанием. Становление включается в сущностную полноту бытия Бога как неустранимый конституэнт его бытия. Мы привыкли «измерять» каждый процесс и всякое становление временем. Но становление Бога как основания к существованию самого Бога не может быть представлено во времени в его обычном понимании. Ведь бытие Бога вне времени вообще. Что тогда означает «вечность» и как она может быть постигнута в понятии? Как отмечает М. Хайдеггер: «...понятие вечности не следует понимать негативно как абстракцию времени — в том смысле, что вечность существует как бы вне времени; и тем более не следует думать, что вечность идет *после* времени; тогда вечность стала бы будущим, каким-то моментом времени» [6, С. 269–270].

Становление Бога не может быть множимо в разделении последовательности обычного времени. В этом становлении все «есть» просто «одновременное». Вовсе не в том суть, что прошлое и будущее преобразуется в непрерывный континуум настоящего. Скорее, изначальная одновременность заключается в том факте, что прошлое и настоящее образуют совместно друг с другом сущностную полноту самого времени.

Для здравого смысла становление Бога как вечного — это противоречие, поскольку для него речь идет о преобладании изначального бытия. Но в таком становлении нет ни первого, ни последнего, так как все есть сразу. Но это «сразу» не следует понимать как противоречие в обычном «теперь», но как единственную уникальность неисчерпаемой полноты самого процесса образующего время. Основание или то, что предшествует, не должно быть высшим или превосходящим, так как и то, что следует, может быть так же превосходящим. Основа и существование необходимо постигать в единстве изначального временного процесса. Основание и существование принадлежит совместному, и это обстоятельство впервые создает возможность их разделения

и несогласия, которые устраиваются только в высшем единстве. Основание и существование — это два измерения, которые восходят в сущности и в установлении бытия сущего. Первое есть измерение изначального становления заключенного во времени; второе — это измерение самовосхождения, установление самости как таковой. Эти измерения принадлежат внутренней сущности бытия, если эта сущность не редуцируется к объективному присутствию вещей как единственных критериев определения бытия. В сущностной связи основания и существования раскрывается онтологическое конституирование зла. Бог не есть «причина зла», но в Боге зло основывается. Шеллинг пишет: «Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая тем самым предшествует ему как существенно-му; однако вместе с тем Бог есть prius основы, поскольку основа и в качестве таковой не могла бы быть, если бы Бог не существовал actu» [8, С. 108].

Взаимное отношение основы и существования можно пояснить, говорит Шеллинг, «аналогией с отношением между силой тяжести и светом в природе» [8, С. 107]. «Тяжесть» соответствует основе, а «свет» существованию; и принадлежат они сфере «природы». Тяжесть есть то, что обременяет, притягивает и сжимает, стягивает; она есть то, что удаляет. А свет — это всегда освещение; освещение того, что спутывается и переплетается, что скрывается и затемняется. Свету предшествует то, что должно быть освещено, как его основание, из которого он восходит, чтобы быть светом. Ссылка на отношение тяжести и света не есть лишь живописный образ. Это есть тождественные в сущности бытия две его стадии, различные лишь в его потенции.

Как известно, тьма и свет, ночь и день воспринимались как сущностные силы в человеческом размышлении о сущем, а не только как образы. Свет есть условие видения в нашем подходе к вещам и получает определяющий характер при интерпретации знания и познания в общем. Естественный свет разума (*lumen naturale*) есть такого рода освещение, в котором вещи раскрывают себя человеку. Различие основания и существования в природе Бога дополняется следующим рассуждением: «К такому же различению приводит нас отправляющееся от вещей рассуждение» [8, С. 108]. Неверно полагать суть проблемы так, что вещи в смысле уже сущих есть как-то в Боге. Бытие-в-Боге определяется из природы божественного бытия, так как Бог есть все. Значит, согласно Шеллингу, процесс рассмотрения вещей в их собственном бытии — не в том заключается, чтобы рассматривать вещи сами по себе, но скорее в том, чтобы ставить вопрос об их отношении к Богу. Отсюда неожиданно проистекает метафизический проект процесса творения мира; творения не из ничего, но из природы божественного бытия, коль скоро речь идет о пантеиз-

ме. Но пантеистическая система Б. Спинозы не может быть здесь ведущим ориентиром в преломлении основной сюжетной линии. «В спинозизме ... представлен пример недостаточно последовательного пантеизма» [4, С. 282]. Ошибка Б. Спинозы, по мнению Шеллинга, в том заключалась, что существующее в Боге он полагал как нечто вещеподобное, имеющее телесный характер. Мы можем говорить о бытии-вещей-в-Боге, если не определяем изначальную вещьность вещей только в терминах их телесности. Но даже когда мы понимаем эту вещьность в смысле «высшего реализма», то и в этом случае доктрина имманентности порождает множество трудностей, которые вынуждают Шеллинга отставить понятие имманентности. Это понятие ведет к идее вещей, как уже готовых и поэтому пребывающих в Боге безжизненно. Коль скоро речь идет о природе Бога, то бытие вещей следует понимать как становление. Если вещи имеют свое бытие в природе Бога, то они тогда богоподобны, и бытие их может быть понято только как становление. Но природа творимых вещей не тождественна с Богом. Она отличается от него в бесконечном плане. Так как существующий Бог есть чисто Он Сам, т.е. «Я есмь сущий» (*Яхве*), то вещи не могут становиться непосредственно в Боге. Они богоподобны и могут становиться в Боге, только если они становятся в том, что в Боге есть не Он Сам. А это как раз и есть основание в Боге, в коем возникающие из него вещи собственно есть.

Таким образом, Бог, поскольку Он Сам не есть, так как Он есть *causa sui* и основание самого себя; как подлинно порождающий Бог, пребывающий полностью в своем основании, Бог в этом моменте еще не явился из себя самому себе. Это «ещё-не», которое относится к основанию, сохраняется и после того, как Бог стал существующим. Ведь речь идет о вечном становлении. В Боге сохраняется вечное прошлое его самого в своем основании, поэтому «позже» и «раньше» понимаются здесь в смысле вечности. Здесь налицо преемственность мышления, сохранение традиции, которая восходит к Мейстеру Экхарту и развивается Якобом Бёме. Однако Шеллинг достаточно ясно говорит о порождающем Боге в его вечном прошлом и о том, как он может приходить и как он приходит в нынешний мир. Важно, чтобы божественное бытие или основание в самом Боге было бы «человечески ближе к нам». Шеллинг выражает мысль, которая имеет длительную историю, а именно: бытие в общем и весь проект божественного бытия завершается человеком, так как Бог есть только самая возвышенная форма человека.

Снова возникает вопрос о единении всего сущего как надлежащей целостности, и это есть так же вопрос о возможности системы свободы. Система свободы должна включать в себя тотальность бытия, тотальность истины бытия [10]. Исходя из этого, необходимо выяс-

нить возможность построения системы, когда на первый план выдвигается вопрос: не должна ли сама свобода быть центром системы в общем? Не ведет ли этот вопрос в своем внутреннем движении к отрицанию системы? Если же система сохраняется, то возможна ли вообще система свободы внутренне? Если мы говорим, что человеческая свобода есть факт, то концептуальное определение этого факта зависимо от обоснования понятия в терминах системы. Возникает следующая дилемма: если сохраняется система, тогда должна быть отброшена свобода; если же сохраняется свобода, тогда следует отказаться от системы. В первом случае важно выяснить само понятие свободы. Касательно второй трудности Шеллинг пишет: «Это мнение может сводиться и к тому, что понятие системы вообще и само по себе противоречит понятию свободы; тогда как же можно допустить — поскольку индивидуальная свобода все-таки тем или иным способом связана с мирозданием в целом (независимо от того, мыслится ли оно реалистически или идеалистически) — существование какой-либо системы, хот бы только в божественном разуме, системы, наряду с которой существует и свобода» [8, С. 89].

Эта трудность исходит из понятия системы. При некоторых обстоятельствах, говорит Шеллинг, можно было бы отказаться от системы, но не от свободы и ее фактичности. Но ведь система сама необходимо полагается признанием факта человеческой свободы. Если реально существует свобода индивидуального, то это означает, что она в некотором плане существует вместе

с тотальностью мира. И только это экзистенциальное существование (*ούτῶς*) есть то, что означает понятие системы. Если есть индивидуально сущее, то должна быть и система. Ведь индивидуальное для себя существование есть то, что отличает себя от чего-то еще и, тем самым, наряду с собой полагает так же иное. Тут важно отметить нечто фундаментальное, а именно: если имеется вообще нечто для себя существующее, то должна существовать некоторая система.

Таким образом, невозможно отрицать систему «в общем и в себе», коль скоро полагается многообразие сущего вообще. Где имеется множественность сущего, там есть совмещение и объединение. Так как мы понимаем бытие вообще, мы тем самым подразумеваемым нечто подобное объединению и совмещению. Если невозможно отрицать систему как таковую, если она принадлежит природе самого сущего во всем его разнообразии, то она должна быть, по крайней мере, присутствующей, поскольку система есть прежде всего в основе бытия, в Боге как первичном сущем. Когда Шеллинг говорит об изначальном бытии и божественном разуме, то здесь важно иметь в виду понимание теологии, возникающее сначала в философии, поскольку сам вопрос о свободе осмысливается в сфере изначальной теологии Бытия. Здесь теология означает вопрошание всего сущего в целом. Это теологический вопрос, коль скоро это вопрос о сущности бытия в целом. Но, так же, это и онтологический вопрос, поэтому метафизическое измерение самого вопроса о системе свободы обретает онто-теологическое измерение.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. Москва: «Прогресс», 1992. — 416 с.
2. Перов Ю. В. Кант о способности суждения в контексте природы и свободы, сущего и должного // Ю. В. Перов, К. А. Сергеев, Я. А. Слинин. Очерки истории классического немецкого идеализма. СПб.: «Наука». — 2000. — С. 207–267.
3. Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта. СПб.: Наука, 2007. — 183 с.
4. Толстенко А. М. Европейская метафизика: от бытия-как-природы к бытию-как-истории. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2011. — 383 с.
5. Торубарова Т. В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. -СПб.: Наука, 1999. — 259 с.
6. Хайдеггер М. Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности. Пер. с нем. А. П. Шурбелёва. — СПб.: Владимир Даль, 2016. — 496 с.
7. Шеллинг Ф. В. Й. Изложение моей системы философии. СПб.: Наука, 2014. — 263 с.
8. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. // Соч.: В 2 т. М.: «Мысль», 1989. — Т. 2. — С. 86–159.
9. Heidegger M. Die Metaphysik des deutschen Idealismus. (Schelling). Gesamtausgabe. 2. Abt. Vorlesungen 1919–1944. Bd. 49. Frankfurt/M., 1991. — 209 S.
10. Heidegger M. Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809) / GA. Bd. 42 Fr./M. 1988. — 298 S.

© Торубарова Татьяна Викторовна (torubarova@rambler.ru).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»