

УДК 1(091)

DOI: 10.34670/AR.2022.60.61.009

О сущности пантеизма в метафизике Ф.В.Й. Шеллинга**Торубарова Татьяна Викторовна**

Доктор философских наук,
профессор кафедры философии,
Курский государственный университет,
305000, Российская Федерация, Курск, ул. Радищева, 33;
e-mail: ttorubarova@rambler.ru

Аннотация

Статья посвящена осмыслению сущности пантеизма в метафизической концепции Шеллинга. Обосновывается роль пантеизма как ключевого принципа построения метафизики как системы. В этой связи анализируется пантеистическая система Спинозы и ее влияние на Шеллинга. Шеллинг утверждает возможность построения метафизики как системы только на пантеистической основе. Проясняется сущности пантеизма в связи с вопросом о совместимости системы и свободы. Критически осмысливается суть пантеизма в контексте постижения сущности бытия и истины этой сущности. Эксплицируется ключевая роль закона тождества и логической связки. Делается вывод, что подлинная сущность пантеизма определяется изначальным чувством свободы, то есть пантеизм есть система свободы, конституируемая на основе идеалистического понимания бытия. Подводя итог сказанному, автор отмечает следующее. Если Шеллинг утверждает положение, что «Бог есть все» как формулу пантеизма, то тогда необходимо диалектическое тождество, то есть бытия-как-сознания. Другими словами, вся сфера онтологического вопрошания требует диалектического понимания. Природа единства является фундаментальной характеристикой бытия всего сущего. Единство неотделимо от диалектического постижения тождества. И само единство полагает начало философской мысли как таковой. Вопрос о сущности пантеизма в философии Шеллинга оказывается неотделим от вопроса о возможности системы метафизики, то есть о принципе образования системы. Этот вопрос ведет к осмыслению бытийности всего сущего, оказываясь неизбежно онтологическим вопросом.

Для цитирования в научных исследованиях

Торубарова Т.В. О сущности пантеизма в метафизике Ф.В.Й. Шеллинга // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2022. Том 11. № 1А. С. 70-81. DOI: 10.34670/AR.2022.60.61.009

Ключевые слова

Метафизика, пантеизм, система свободы, бытие как сознание, диалектика, тождество, Бог, идеализм.

Введение

Стремление к системе становится ведущим требованием мысли в классическом немецком идеализме начиная с И. Канта. Именно Кант, связывая проблему свободы с основными вопросами метафизического вопрошания, показал, что вопрос о свободе отсылает нас к вопросу о бытии всего сущего. Именно в горизонте этого вопроса и очерчиваемом им проблемного поля метафизика как система получает свою сюжетную тематическую вариативность, в которой ключевой является проблема свободы. Впервые, в философии Б. Спинозы явным оказывается возможность построения метафизики как системы только на пантеистической основе. Система в качестве своего архитектурного принципа предполагает внутреннее сущностное единство и устанавливаемую взаимосвязь, которая выражается в знании. У Спиноза такого рода знание должно быть представляемо под формой вечности, то есть в абсолютном измерении. «...основы разума (Ratio), – пишет он, – составляют понятия... выражающее то, что обще для всех вещей, а ...не сущность какой-либо единичной вещи, и которые поэтому должны быть представляемы без всякого отношения ко времени, но под формой вечности» [Спиноза, 1957, 443]. Как показал Спиноза, сущностная взаимосвязь бытия всего сущего принадлежит их субстанциальной основе. Божественная природа имеет статус свободы и необходимости, то есть деятельность ее осуществляется необходимо и вечно только из нее самой, из нее законов. В абсолютном могуществе, сущность ее, как и она сама является имманентной, а не приходящей причиной всех вещей. Она не действует по конечным причинам, то есть ограниченным образом. Природа есть не что иное как выражение и экспликация всей Божественной мощи. Все отдельные мысли, суть модусы, выражающие определением, то есть ограниченным образом божественную природу; и по тем же основаниям бог есть протяженная вещь, лишенная ограниченного личностного начала. Следовательно, «*Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей*» [там же, 407]. Во всех случаях мы находим одну и ту же связь причин, один и тот же порядок следования вещей и идей. Поэтому мы можем предвосхищать порядок познания вещей, который, как и сами вещи еще не познаны. Тем самым признается полная гармония внешнего мира вещей и внутреннего мира человеческой души. Гармония это и есть идеал разумного отношения к природе и к самим себе, так как в нас самих выражается божественная природа, если она очищена от всех дурных аффектов. Впоследствии Шеллинг выдвинул положение, что мыслящий мир и телесный суть в себе одно и то же, но лишь в различных формах, так что мыслящий и телесный мир есть в себе абсолютно вся божественная целостность. Природа и дух разумны как развивающаяся в себе (в смысле разумности), целостность. Такого рода тенденция получает свое выражение в принципе тождества природы и духа и получает свою завершённое выражение в трактате Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», в котором он ставит вопрос о совместимости системы и свободы. Система всегда требует полагания основания, коль скоро речь идет о единстве бытия всего сущего, где ведущим является вопрос о принципе образования системы.

Основная часть

Уже в предуведомлении, Шеллинг определяет ведущий настрой и замысел своего исследования: «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» [Шеллинг, 1989, 86]. Теперь

необходимость и свобода – составляют ключевые векторы вопроса о свободе, где система есть прежде всего система свободы. Возможность разрешения этого вопроса Шеллинг видит в полагаемом тождестве природы и духа. «Шеллинг...противопоставил внутренней стороне духа подчиненную сторону природы; смотрел на ту и другую, как на ветви одного корня, который чужд всякого разделения, но тождественен по существу и форме, принадлежа Безуслвному» [Галич, 2001, 40]. Тем самым свобода не может больше пониматься как независимость от природы; она должна быть понята, как независимость в отношении к Богу. Теперь необходимость и свобода выступает как высшая противоположность, посредством которой вопрос о системе свободы приобретает новую основу, задавая новый характер вопрошания. Во введении Шеллинг пишет: «...единственно возможная система разума есть пантеизм, но пантеизм – это неизбежно фатализм» [Шеллинг, 1989, 90]. Именно так определяет Шеллинг принципиальную трудность на пути к системе свободы. С одной стороны, единственной возможностью системы свободы является пантеизм; с другой, он указывает, что традиционная формула пантеизма оборачивается не чем иным как отрицанием свободы, то есть ведет к фатализму. Пантеизм предписывает понимание Бога в качестве основания всего сущего. Но пантеизм как принцип образования системы, предполагает фатальность любого события при истолковании необусловленности основания, которое есть правящее начало всего сущего. Таким образом, последовательная экспликация вопроса о свободе как вопроса о человеческой свободе, противопоставляемой основе мира, приводит к невозможности системы свободы. Ибо «система разума есть пантеизм, но пантеизм – это неизбежно фатализм». Вот почему необходимо обратиться к истолкованию и пониманию самой сущности пантеизма, который является ключевым принципом построения метафизики как системы.

Формула пантеизма гласит: все есть Бог (Πάν-θεός). «Все прибывает и сохраняется только в отношении к Богу, т. е. все сущее есть в отношении к основанию как таковому. Основание есть единое (εἷς)» [Сергеев, 1999, II]. Такое отношение сущего к Богу – есть «имманентность», ибо оно постигается в единстве с основанием всей целокупности. Поэтому каждая философская система предполагает такого рода имманентность. Как отмечает К. Фишер: «Понятие свободы не несогласимо с учением об имманентности всех вещей Богу, т.е. с пантеизмом; скорее наоборот, оно согласимо только с этим учением. Благодаря этому учению оно оказывается не только возможным, но и необходимым. Истинная рациональная система, истинное учение о всеединстве есть вместе с тем система свободы» [Фишер, 1905, 680-681]. Сам же Шеллинг говорит об этом так: «... если пантеизм означает нечто иное, как учение об имманентности вещей в Боге, то вряд ли можно было бы отрицать, что каждое разумное воззрение должно в том или ином смысле тяготеть к этому учению» [Шеллинг, 1989, 90-91]. Пантеизм может восприниматься как фаталистическая доктрина, но это никак не связано с его сущностной определенностью, ибо «...многие пришли к пантеизму, – пишет Шеллинг, – именно в результате присущего им самого живого чувства свободы» [там же, 91]. Сама возможность фаталистического толкования пантеизма ведет к устранению какой бы то ни было свободы. Вряд ли такая интерпретация необходима, поскольку интерпретировать сущее пантеистически побуждает нас как раз «самое живое чувство свободы». Только это чувство позволяет нам иметь также и чувство единства всех вещей в их основании и в то же время в терминах их основания. Чувство свободы включает в себя предвосхищение целокупности всего сущего, а само чувство целокупности определяется предвосхищением человеческой свободы. Вот почему свобода есть «один из центральных пунктов системы». Шеллинг раскрывает вопрос о пантеизме, разрабатывая систему свободы [Торубарова, 1999]. Свобода человека противопоставляется

основанию всего сущего как целокупности.

Прояснение сущности пантеизма ведет к вопросу о принципе образования системы как таковой, к вопросу об основе ее возможности. Вот почему важно выяснить: есть ли пантеизм в общем принцип системы, и если да, то каким образом? Всегда ли пантеизм необходимо есть также и фатализм или он является лишь определенным образом истолкованной версией пантеизма, которая исключает свободу? Почему в трактате Шеллинга поиск принципа образования системы сопровождается вопросом о пантеизме?

В этой связи отметим следующее. Система предполагает некое единство, структурную взаимосвязь всего сущего в целом, которая постигается в элементе абсолютного знания. И само это знание принадлежит системе, коль скоро в знании устанавливается такого рода взаимосвязь. Поэтому оно не может противостоять сущему. Связь бытия и познания в их принадлежности единому и совместному раскрывается в системе и как система. Тогда вопрос о устанавливаемой связуемости всего сущего становится определяющим. Важно выяснить каков фундаментальный способ связуемости и единения бытия самого по себе? Или скажем другими словами – что есть принцип системы как таковой?

Вопрос о принципе образования системы является в то же время вопросом о сущности бытия, об истине бытия всего сущего. Это, по сути дела, и есть фундаментальный вопрос философской мысли. Размышления об истине бытия неизбежно сопряжены с выяснением того, что конституирует бытие в многообразии сущего в целом. Следовательно, осмысливая сущность пантеизма мы оказываемся вовлечены в обсуждение вопроса о сущности бытия и истины этой сущности. В силу чего вопрос о пантеизме оказывается неизбежно онтологическим вопросом. Следовательно, поиск принципа образования системы ведет к выяснению закона связывания всего сущего, а значит к бытию; то есть к осмыслению сущности бытия.

Вопрос о системе оказывается вопросом о закономерной связуемости бытия разного рода вещей, который побуждает нас мыслить об основании всего сущего. Если пантеизм понимается как имманентность вещей в Боге, тогда фаталистическая интерпретация действительно возможна. Ибо изначальный опыт свободы включает в себя опыт единства всех вещей в их основании. Таковым основанием является Бог. Как отмечает Ю.В. Перов: «Абсолют... прямо отождествляется Шеллингом с Богом, а проблема развертывания его в мир рассматривается как проблема божественного творения. В этом контексте написана блестящая работа Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах»» [Перов, 2010, 422-423].

Однако обращение к человеческой свободе востребовано самим пантеизмом, ибо пантеизм как таковой не есть отрицание свободы. Отрицание свободы происходит только при ложном понимании сущности пантеизма. Тогда важно выяснить в чем заключается истинная сущность пантеизма и его необходимость? Такая сущность определяется изначальным и «сокровенным» чувством свободы. Сам опыт свободы требует пантеизма. «Существует ли какой-либо... выход, – спрашивает Шеллинг, ...кроме уверенности в том, что спасти человека и его свободу, поскольку его свобода немислима в противоположности со всемогуществом Бога, можно, только вводя человека и его свободу в само божественное существо, утверждая, что человек есть не вне Бога, а в Боге и что сама его деятельность входит в жизнь Бога?». И далее: «Отправляясь именно от этого, мистики и религиозные люди всех времен достигали веры в единение человека с Богом, которое, по-видимому, внутреннему чувству необходимо так же, как разуму и умозрению, если не больше. Само Священное писание видит именно в сознании свободы отпечаток и залог веры в то, что мы живем и пребываем в Боге. Как же может

необходимым образом противоречить свободе то учение, которое столь многие применяли к человеку именно для того, чтобы спасти свободу?» [Шеллинг, 1989, 91].

Шеллинг начинает с идеи свободы, которую имеют «большинство людей». Такого рода свобода означает возможность определения к действию только самим собой, имея себя своим собственным основанием каких бы то ни было деяний. Свобода и заключается в том, чтобы быть источником своих действий и мерилom всякой самоосуществляемости. Следовательно, сам деятельный акт должен заключать в себе безусловное отношение ко всему существующему. А это требует допущения некоей безусловной причины, высшего существа, коим является Бог или высшая мировая основа. Именно в этом смысле Шеллинг говорит о чувстве мировой основы. Согласно Шеллингу, в общем чувстве бытия все оказывается совместимым. Собственная доблесть человека совместима со всемогуществом Бога. Полагание высшего изначального существа в качестве первопричины, как творящей и сохраняющей основы всего сущего, обуславливает возможность человеческой свободы.

Тогда возникает вопрос о возможности свободы человека, призванной быть безусловной, если Бог даже на мгновение не прекращает действие своей сохраняющей силы? Если ни Бог, ни факт человеческой свободы не могут быть устранены, если свобода человека не может быть абсолютной противоположностью необусловленности Бога, да и сам человек есть в причастности Божественному, то есть прибывает в бытии Бога. Эта имманентность вещей в Боге, то есть пантеизм, востребован наличием оппозиции, всегда сохраняющимся напряжением между человеческой свободой и божественным всемогуществом. Такого рода противоположность становится борьбой только тогда, когда испытывается и утверждается собственная свобода человека. И чем более острой оказывается противоположность, тем более настойчиво человек и Бог утверждают свою природу. Как отмечает Шеллинг: «...спасти человека и его свободу, поскольку его свобода немислима в противоположности со всемогуществом. Бога, можно, только вводя человека и его свободу в само божественное существо, утверждая, что человек есть не вне Бога, а в Боге и что сама его деятельность входит в жизнь Бога» [там же]. Именно присущее человеку живое чувство свободы позволяет осознать ему себя существующим и существенным в целокупном всего сущего. Вот почему необходимым оказывается пантеизм, причем прежде всего в метафизическом плане. Пантеизм вовсе не означает, что все конечно сущее призвано к этому, чтобы отказываться от себя и полностью раствориться в тотальности как таковой. Утверждение человеческой свободы скорее свидетельствует о ее принятии в неисчерпаемую глубину Божественного бытия, нежели о ней как о противостоящей. Свобода по своему смыслу есть нечто необусловленное. Но как человеческая, она является конечной. То есть вопрос, обращенный к прояснению понятия человеческой свободы – это, по сути дела, вопрос о конечной обусловленности, вопрос об обусловленной безусловности, о зависимой независимости, о производной всегда абсолютности. Вот почему там, где имеется свобода, там требуется пантеизм. И, напротив, где достигается подлинное осознание пантеизма, там необходимо в конечном счете требуется и свобода.

Если мы понимаем пантеизм только как теологическую формулу, использующуюся для экспликации вопроса об основании и связывании всего сущего в единую целокупность, то прояснить вопрос о системе следует, прежде всего критически осмысливая сущность пантеизма. Существующие интерпретации пантеизма могут быть представлены в следующих положениях: 1) все есть Бог; 2) всякая природная вещь есть Бог; 3) всякая индивидуальная вещь есть ничто. При обсуждении этих версий пантеизма Шеллинг цитирует Спинозу и пишет: «Между тем вряд

ли можно найти более полное развлечение вещей от Бога, чем то, которое мы обнаруживаем у Спинозы, чье учение принято считать классическим образцом пантеизма» [там же, 92]. Таким образом, пантеизм Спинозы понимался уже как классический. Спинозизм в общем осмысливается как пантеизм, открывающий возможность для создания и обоснования системы свободы. Но в своем трактате «О сущности человеческой свободы...» Шеллинг, апеллируя к рассуждениям Спинозы, показывает, что не пантеизм и не теология, а скорее онтологическая доктрина философии Спинозы, ведет к фатализму и создает условия для исключения и ложного понимания свободы.

Изначально пантеизм выражается формулой: все есть Бог. Такое понимание пантеизма, согласно Шеллингу, ведет к пантеизму, который не столько исключает свободу, сколько ее предполагает, то есть требует ее как свою внутреннюю предпосылку. Все есть Бог; то есть неисчислимое разнообразие всего индивидуально сущего, собираемое вместе в совместимое единство, приравнивается к бытию Бога. Бог есть целокупность всего сущего как таковая. Следовательно, реально Бог есть Ничто. Шеллинг отмечает, что если таково значение пантеистической доктрины, то тогда Спиноза не пантеист, ибо конечные вещи он отделял от бесконечного основания. Они суть только то, что они есть как сущее в другом и согласно другому, только как последствия основания. Перейдет ко второму положению: каждое индивидуальное сущее есть Бог. Шеллинг называет эту интерпретацию «вульгарнейшей». Каждая отдельная вещь есть «модификация Бога». «Модифицированный, т.е. производный, Бог не есть Бог в собственном, высшем смысле; посредством этого единственного добавления вещь вновь занимает свое место, на котором она вечно отделена от Бога» [там же, 92]. В этой интерпретации неясно, что означает модификация Бога или производное от Бога. Бог или отрицается, или ставится на место конечных вещей. Третье положение гласит: все вещи есть ничто. Эта интерпретация содержит положение: Бог есть все. Оно, по сути дела, является переворачиванием первого положения: все есть Бог. Но если все вещи есть ничто, то тем самым устраняется первая интерпретация.

Таким образом, все три интерпретации включают в себя ложный элемент в понимание пантеизма. Первые две устраняют понятие Бога, поэтому уже нет смысла, говорить о пантеизме, то есть о теизме вообще. Третья также исключает возможность пантеизма, поскольку помимо Бога все есть ничто. Наиболее адекватная формула пантеизма выражается положением: Бог есть все. Но и эта интерпретация включает в себе реальные трудности. Ибо весьма сложно показать, что если Бог полагается, как единая основа всего сущего в целом, то это еще не означает, что Бог есть все. Однако, Шеллинг предпринимает возможность обсуждения всех этих истолкований пантеизма с одной только целью — для него реальный вопрос о пантеизме определяет самую возможность построения философии как системы.

Отыскивая принцип образования системы, Шеллинг ставит вопрос о пантеизме. И это есть вопрос об основании всего сущего в целом, характеризуемый более обще как теологический вопрос. Как разъясняет В. Виндельбанд: «Шеллинг вскоре, подобно Спинозе, хотя не с большим, но и не с меньшим правом тоже назвал Абсолют Богом» [Виндельбанд, 1998, 281]. Таким образом, Шеллинг движется в обратном порядке, то есть от теологического вопроса к онтологическому, который ведет нас к вопросу об истине бытия. Но и этот вопрос обращен к сфере бытия основания и истины, и следовательно, является вопросом теологическим. Онтология толкует здесь об истине и основании бытия; а теология связана с вопросом о бытии основания, об основе всех вещей. Вот почему всегда царящее напряжение между теологическим вопросом об обосновании сущего в целом и онтологическим - о сущности сущего как такового

задает ведущий ритм экспликации вопроса о пантеизме. А сам пафос размышлений Шеллинга оказывается пропитан онтологическим настроением. Сравнивая пантеистические позиции Н. Кузанского и Б. Спинозы, А.М. Толстенко отмечает: «...что чем далее их мысль продвигается в развитии идей пантеизма, тем яснее выступают черты новой онтологической проблематики, которая в собственном смысле впервые становится возможной в рамках понимания бытия-как-сознания» [Толстенко, 2011, 279].

Ложная интерпретация пантеизма связана с непониманием сущности онтологического вопроса. Это, по словам Шеллинга, свидетельствует «о полном незнании того, в чем состоит сущность связки...когда речь идет о высшем применении закона тождества» [Шеллинг, 1989, 93]. Обсуждение вопроса о пантеизме как системообразующем принципе философии включает в себя сферу также вопрос о сущности бытия. Пантеизм не ведет с необходимостью к отрицанию свободы. Скорее напротив, изначальный опыт свободы требует пантеизма. Но такое понимание не является столь очевидным, оказываясь в плену расхожих мнений, которые постоянно апеллируют к вещам, казалось бы, совершенно несовместимым. С одной стороны, я свободен, значит я могу. В этом акте свобода выступает как нечто необусловленное. С другой стороны, основание всех вещей в целом тоже есть абсолютно необусловленное. Следовательно, устанавливается противоположность между свободой и основанием. Тогда, что позволяет нам включать свободу в контекст основания? Общее здесь заключается в том, что имманентность является формальным понятием пантеизма. Пантеизм востребован свободой. Но человеческая свобода должна быть понята как нечто конечное и необусловленное. Если пантеизм ведет к фатализму, то это не имеет отношения к доктрине имманентности как таковой.

Каково же основание ложных интерпретаций пантеизма? Шеллинг отвечает: «Причина подобных неверных толкований, которым в достаточной степени подвергались и другие системы, заключается в общем непонимании закона тождества или смысла связки в суждении» [там же, 92]. Но какое отношение закон тождества и связка в суждении имеют к пантеизму и онтологическому вопросу? Рассмотрим в единой связи три положения: все есть Бог; индивидуальная вещь есть Бог; Бог есть все. В этих положениях, приписываемых пантеизму, обсуждается следующее: Бог, мир как целое, индивидуальные вещи. Но в них мы мало внимания уделяется слову «есть», по словам Канта, «малому связующему слову», которое понимается как связка между субъектом и предикатом. В этом «есть» устанавливается связь между Богом, целокупностью всего сущего и индивидуальными вещами, между $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ и $\tau\alpha\nu$ [Heidegger, 1988, 75].

Поскольку это связывание характеризует базисную структуру всего сущего в целом, то оно определяет также способ артикуляции структуры бытия, каковым является система. Само «есть» и то, что означает «есть», имеет ключевое значение как состояние бытия. Тем самым, если вопрос о пантеизме, как вопрос о системе, восходит к вопросу относительно «есть», то это означает, что теологический вопрос преобразуется в онтологический.

Шеллинг подчеркивает здесь закон тождества и роль логической связки. Он стремится показать, что как раз закон тождества и принцип логического связывания оказываются совместимыми и вовлекаются в единый контекст фундаментального мышления, который становится необходимым, прежде всего в терминах пантеизма, поскольку именно в пантеистической тенденции обсуждается природа бытия в философии Шеллинга. Начиная с Декарта, сущность бытия постигается в терминах *Ego cogito*, «Я мыслю», то есть мышления как основания всего сущего. А базисной формой мышления является суждение. Основная структура суждения образуется здесь на связи субъекта и предиката. Шеллинг выясняет понятие бытия с

помощью выяснения сущности связки «есть». Как он отмечает: «Причина... неверных толкований, которым в достаточно степени подвергались и другие системы, заключается в общем непонимании закона тождества или смысла связки в суждении» [Шеллинг, 1989, 92]. Через слово «есть» эксплицируется понимание бытия как основания и единства неисчислимого разнообразия всего индивидуально сущего. «Есть» – это форма выражения принадлежности того или иного самой по себе совместимости. Шеллинг понимает связь субъекта и предиката как отношение тождества. Но каково отношение такого рода тождества, спрашивает Шеллинг, и что вообще означает «есть» в субъектно-предикатной структуре суждения, если только разум есть исходная и окончательная инстанция любого рода суждений. Всякая вещь значима как нечто, как само по себе сущее. Тождество в онтологическом измерении предполагает совместность и совместимость индивидуальных вещей как таковых. Такого рода тождество есть выяснение скрытого основания и последующего его эксплицирования. В любом случае тождество не может означать единообразие. В тождестве осмысливается совместность разнообразия всего индивидуально сущего как такового. И высшее применение, согласно Шеллингу, принципа тождества есть положение о единстве свободы и необходимости. Мы говорим, что тот или иной предикат принадлежит субъекту. Это означает, что субъект основывает возможность предиката. Субъект лежит в основе того или иного предиката, то есть атрибута или модуса, говоря словами Спинозы. Структура суждения типа субъект есть предикат означает, что субъект основывает предикат, субъект является основанием предиката. И в этой связи Шеллинг отмечает, что традиционная логика, получившая свою изначальную демонстрацию в «Аналитике» Аристотеля, была совершенно верной в принятии субъекта как antecedента и предиката как consequента; то есть субъекта как *implicitum* и предиката как *explicitum* [там же, 92–93]. Такого рода понимание традиционной структуры суждения присуще и философии бесконечности Николая Кузанского, и пантеизму Джордано Бруно, и пантеизму Спинозы с его субстанцией, атрибутами и модусами. Субъект означает то, что подлежит всему сущему, что есть под-лежащее основание чему бы то ни было. Тогда как предикат берется и совершенно иной сферы можно сказать представления, если иметь в виду прежде всех Декарта, или совершенно иной сферы сказывания, если иметь в виду древних греков и средневековых мыслителей, постигающих бытие как слово и откровение. Разного рода сферы субъекта и всевозможных его предикатов. Отсюда и проистекает необходимость вопрошания основной структуры традиционной логики, коль скоро речь идет о логосе антропоцентрического мышления.

Однако возвратимся к Шеллингу. Он стремится показать, что значение связующего слова «есть» всегда направлено на постижение природы бытия, которая никогда не исчерпывается простой «тожестью», то же-самостью. Из этого следует первое важное, хотя и негативное следствие, а именно: положение «Бог есть все» не означает полное тождество Бога и всех вещей в смысле изначальности всего чего бы то ни было. Тогда возникает вопрос. Как здесь должно пониматься слово «есть»? Как истинное и высшее понимание тождества осуществляется ради постижения того, что есть само самое существенное? Суммируя вышесказанное, мы получаем следующее: 1) «есть» понимается как тождество субъекта и предиката; 2) тождество должно пониматься высшем смысле; 3) обычное и неадекватное понятие тождества понимается как простая отождествляемость; 4) подлинное понимание тождества означает изначальную принадлежность совместному всего того, что так или иначе различимое в едином. Это единое есть в то же время основание возможности всего того, что есть различное. Подлинное тождество есть продуктивное единство. Мы, например, говорим: «Тело есть тело» [там же, 94]. Под телом

подразумевается то, что так или иначе познаваемо; то, что имеет свою более или менее развитую природу. Внешне все выглядит так, как если бы предикат просто возвращался к субъекту.

Но тот, кто не способен постигать тождество в высшем смысле и строить суждения в соответствии с этим понятием, тому остается застревать в «диалектической незрелости» [там же, 93]. Диалектическое, *dia-logein*, означает понимание одной вещи в переходе (*dia*) к другой, то есть в ее сущностном отношении к другой. Диалектическое положение: одно есть другое. Это положение кажется просто ложным и бессмысленным для любого, кто не искушен в диалектике. Мы говорим: есть одно есть другое. Но одно в отношении другого может принадлежать чему-то совместному, совместимому и тем самым единому. Неискушенное в диалектике мышление всегда мыслит только в одной перспективе: одно есть одно и ничего более. Это есть одностороннее мышление, развертывающееся только в одном единственном направлении; это есть отвлеченное, сугубо абстрактное мышление. Заурядный человек мыслит всегда абстрактно и односторонне. Неординарная мысль есть всегда так или иначе философская, поскольку только она способна мыслить вещи в их естественности, то есть в полноте их природы или конкретно. Как отмечал Гегель: «...мы должны подчеркнуть у Шеллинга самое ту идею, что он понимал истинное как *конкретное*, как единство субъективного и объективного» [Гегель, 1994, 563]. «Истина» здравого смысла, «близкая к жизни», всегда есть очень сомнительная вещь. С позиции здравого смысла вся наука есть или объективное знание, или субъективное. Все есть или объективное, или субъективное. Не спрашивается о том, какова основа объективного и субъективного, какова основа научного знания как такового. Мы пребываем среди всего сущего в целом; и бытие всего сущего мы ориентируем к определенному основанию. Как отмечает Рудольф Гайм: «Путь, по которому шел в своей философии Шеллинг, есть путь, как доказывает Гегель, которым должна бы идти всякая философия вообще; из системы Шеллинга старается он вывести доказательства того, что вообще должна бы совершить философская наука. Истинная точка умозрения, так он объясняет далее, заключается в абсолютном тождестве субъективно-объективного» [Гайм, 2006, 116].

Согласно определению пантеизма: Бог есть все. Ключевым оказывается слово «есть». Если Бог и все содержат в себе истину, то «есть» становится ключевым в понимании истины. Бытие постигается согласно принципу тождества. Тождество, понимаемое как принадлежащее совместному всего того, что есть различное, выясняет понимание бытия как единого. Шеллинг апеллирует к диалектике связующего слова «есть».

Он отмечает, что греческая философия своими первыми шагами прошла диалектическое младенчество. Первый шаг философии – это преодоление здравого смысла. Философия вовсе не обременена намерением устранения здравого смысла. Все ключевые положения философской мысли имеют диалектический характер. Одно постигается в отношении к другому и через другое. И в этом сущность диалектического, причем в самом существенном смысле. В этом смысле диалектическим является положение Шеллинга: природа есть разум и разум есть природа. Это означает, что бытие, которое в этих положениях мыслится, всегда в то же время определяется как небытие в смысле ничто в отличие от нечто; в том смысле, что в любом определении сущего как «чтойности» всегда сохраняется такой остаток, который относится к ничто. Это означает, что если сущность бытия есть само по себе конечное, то как раз там, где бытие должно быть понято как бесконечное, причем понято абсолютно, то там становится необходимой диалектика как особого рода метод. Диалектика, в которой нуждается немецкий идеализм после Канта, требует интеллектуальной интуиции, которую в качестве способности человеческого мышления не признавал Кант, но которую восстанавливал Спиноза, а вслед за

ним Шеллинг и Гегель. Как способность человеческого существа интеллектуальная интуиция возможно только на основе пантеизма и только в горизонте пантеизма. И диалектика как метод присуща прежде всего немецкому идеализму. Если отвергается фундаментальная позиция немецкого идеализма, которая развертывает себя в понимании бытия-как-сознания, то тогда диалектика вместо подлинного метода становится средством уничтожения философского мышления. Тогда диалектика становится просто софистикой. Из-за этого факта, что сущность бытия-как-сознания понимается диалектически в вышеуказанном смысле, вовсе не следует, что метод философии должен быть всегда диалектическим. Когда диалектика становится внешней манипуляцией терминов и понятий, внешней и даже весьма действенной техникой мысли, тогда имеет место софистика, зомбирование и просто обольщение.

Заключение

Подводя итог сказанному, отметим следующее. Если Шеллинг утверждает положение, что «Бог есть все» как формулу пантеизма, то тогда необходимо диалектическое тождество, то есть бытия-как-сознания. Другими словами, вся сфера онтологического вопрошания требует диалектического понимания. Природа единства является фундаментальной характеристикой бытия всего сущего. Единство неотделимо от диалектического постижения тождества. И само единство полагает начало философской мысли как таковой.

Вопрос о сущности пантеизма в философии Шеллинга оказывается неотделим от вопроса о возможности системы метафизики, то есть о принципе образования системы. Этот вопрос ведет к осмыслению бытийности всего сущего, оказываясь неизбежно онтологическим вопросом. Ключевую роль здесь играет закон тождества и логической связки. Подлинная сущность пантеизма определяется изначальным чувством свободы, то есть пантеизм есть система свободы, которая становится возможной только на основе идеалистического понимания бытия.

Библиография

1. Виндельбанд В. От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. 496 с.
2. Гайм Р. Гегель и его время. СПб.: Наука, 2006. 392 с.
3. Галич А.И. История философских систем // Фридрих Шеллинг: pro et contra. Творчество Фридриха Шеллинга в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2001. 688 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1994. 582 с.
5. Перов Ю.В. Лекции по истории классической немецкой философии. СПб.: Наука, 2010. 530 с.
6. Сергеев К.А., Кауфман И.С. Спиноза: пантеизм как система // Спиноза Б. Сочинения. В 2-х томах. СПб.: Наука, 1999. Т. 1. С. V- LXXV.
7. Спиноза Б. Этика // Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1957. С. 359-618.
8. Толстенко А.М. Европейская метафизика: от бытия-как-природы к бытию-как-истории. СПб.: Гуманитарная академия, 2011. 383 с.
9. Торубарова Т.В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. СПб.: Наука, 1999. 259 с.
10. Фишер К. История новой философии // Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905. 893 с.
11. Шеллинг Ф.В.И. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Сочинения в 2-х томах. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 86-158.
12. Heidegger M. Schelling Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809) // Gesamtausgabe. Bd. 42. Frankfurt am Main Vittorio Klostermann, 1988. 500 s.

On the essence of pantheism in metaphysics of F.W.J. Schelling

Tat'yana V. Torubarova

Doctor of Philosophy,
Professor of the Department of Philosophy,
Kursk State University
305000, 13, Radishcheva str., Kursk, Russian Federation;
e-mail: ttorubarova@rambler.ru

Abstract

The article is devoted to understanding the essence of pantheism in Schelling's metaphysical concept. The role of pantheism as a key principle of building metaphysics as a system is substantiated. In this regard, the pantheistic system of Spinoza and its influence on Schelling are analyzed. Schelling asserts the possibility of constructing metaphysics as a system only on a pantheistic basis. The essence of pantheism is clarified in connection with the question of the compatibility of the system and freedom. The essence of pantheism is critically interpreted in the context of comprehending the essence of being and the truth of this essence. The key role of the law of identity and logical connectivity is explicated. It is concluded that the true essence of pantheism is determined by the initial sense of freedom, that is, pantheism is a system of freedom, constituted on the basis of an idealistic understanding of being. Summing up what has been said, the author notes the following. The nature of unity is a fundamental characteristic of the being of all things. Unity is inseparable from the dialectical comprehension of identity. And unity itself lays the foundation for philosophical thought as such. The question of the essence of pantheism in Schelling's philosophy turns out to be inseparable from the question of the possibility of a system of metaphysics, that is, of the principle of formation of the system. This question leads to an understanding of the beingness of everything that exists, turning out to be an ontological question.

For citation

Torubarova T.V. (2022) O sushchnosti panteizma v metafizike F.V.I. Shellinga [On the essence of pantheism in metaphysics of F.W.J. Schelling]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 11 (1A), pp. 70-81. DOI: 10.34670/AR.2022.60.61.009

Keywords

Metaphysics, pantheism, the system of freedom, being as consciousness, dialectics, identity, God, idealism.

References

1. Fisher K. (1905) *Istoriya novoi filosofii* [History of new philosophy]. In: *Shelling, ego zhizn', sochineniya i uchenie* [Schelling, his life, writings and teachings]. St. Petersburg.
2. Gaim R. (2006) *Gegel' i ego vremya* [Hegel and his time]. St. Petersburg: Nauka Publ.
3. Galich A.I. (2001) *Istoriya filosofskikh sistem* [History of philosophical systems]. In: *Fridrikh Shelling: pro et contra. Tvorchestvo Fridrikha Shellinga v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei. Antologiya* [Friedrich Schelling: pro et contra. Creativity of Friedrich Schelling in the assessment of Russian thinkers and researchers. Anthology]. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Institute.
4. Hegel G.W.F. (1994) *Leksii po istorii filosofii* [Lectures on the history of philosophy]. St. Petersburg: Nauka Publ.

5. Heidegger M. (1988) Schelling Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809). In: *Gesamtausgabe. Bd. 42*. Frankfurt am Main Vittorio Klostermann.
6. Perov Yu.V. (2010) *Lektsii po istorii klassicheskoi nemetskoj filosofii* [Lectures on the history of classical German philosophy]. St. Petersburg: Nauka Publ.
7. Sergeev K.A., Kaufman I.S. (1999) Spinoza: panteizm kak sistema [Spinoza: pantheism as a system]. In: Spinoza B. *Sochineniya. V 2-kh tomakh* [Works in 2 volumes]. St. Petersburg: Nauka Publ. Vol. 1.
8. Shelling F.V.I. (1989) Filosofskie issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoi svobody i svyazannykh s nei predmetakh [Philosophical research on the essence of human freedom and related subjects]. In: *Sochineniya v 2-kh tomakh* [Works in 2 volumes]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 2.
9. Spinoza B. (1957) Etika [Ethics]. In: *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Gospolitizdat Publ.
10. Tolstenko A.M. (2011) *Evropeiskaya metafizika: ot bytiya-kak-prirody k bytiyu-kak-istorii* [European metaphysics: from being-as-nature to being-as-history]. St. Petersburg: Humanitarian Academy.
11. Torubarova T.V. (1999) *O sushchnosti chelovecheskoi svobody v nemetskom klassicheskom idealizme* [On the essence of human freedom in German classical idealism]. St. Petersburg: Nauka Publ.
12. Windelband V. (1998) *Ot Kanta do Nitsshe: Istoriya novoi filosofii v ee svyazi s obshchei kul'turoi i ot del'nymi naukami* [From Kant to Nietzsche: The history of new philosophy in its connection with general culture and individual science]. Moscow: KANON-press, Kuchkovo pole Publ.