

П.В. Резвых
**ШЕЛЛИНГ
 О “БОЖЕСТВЕННОЙ ИРОНИИ”**

ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ Шеллинга — трудный предмет для исследования. Обилие различных версий ее изложения, существенно отличающихся друг от друга, сложная терминология, многозначность, порою доходящая до противоречивости, служат причиной того, что мы до сих пор не имеем ее единой и последовательной интерпретации. Однако здесь речь пойдет не обо всем учении философии мифологии и откровения в целом. Я хотел бы поразмышлять над одной фразой Шеллинга, которая встречается практически в каждом изложении его теории творения. Я имею в виду странное выражение “божественная ирония”. Оно часто появляется у Шеллинга в тех кратких сжатых формулах, с помощью которых он суммирует основные положения своего учения о миротворении. Я попытаюсь показать, что выбор этого выражения не случаен и связан с определенным культурно-историческим контекстом.

Однако чтобы иметь возможность осмысленно обсуждать эту тему, я должен прежде если не полностью разъяснить, то хотя бы в грубом очерке охарактеризовать место и смысл идеи творения в философии Шеллинга. Я не могу дать здесь удовлетворительного ответа на вопрос, почему Шеллинг настаивает на осмысленности постановки самого вопроса о творении. Это тема для особого исследования, и я могу лишь сослаться на то, что подобная постановка вопроса имеет серьезные основания. Затем, однако, следует спросить, как надлежит мыслить творение. Понятие творения в любом случае предполагает, что нечто возникает, причем так, что отношение возникающего к своему источнику не есть необходимое отношение. Таким образом, вопрос о том, как происходит творение, на деле состоит из двух разных вопросов: 1) Что является источником бытия? 2) В чем состоит переход от него к сотворенному?

Если свести многообразие конкретных примеров к небольшому числу типов, то в предшествующей традиции мы имеем две основные модели, дающие совершенно разные ответы на оба вопроса. С одной стороны, есть учение об эманации, которое описывает источник бытия как безличное сверхсущее Единое, а переход к сотворенному изображает как постепенное истечение из Единого, так что каждая последующая ступень содержит меньше бытия по сравнению с предыдущей. С другой стороны, мы имеем также учение о творении из ничего, в котором источник бытия постигается как свободно волящий дух, т. е. как Бог, а переход к сотворенному рассматривается как непостижимое абсолютное деяние, приводящее ничто к бытию.

Однако обе модели имеют свои серьезные трудности. В первом случае в высшей степени трудно избежать необходимости перехода от Единого к сотворенному. Во втором случае остается необъяснимой связь между Богом и ничто. Основная идея шеллинговского толкования творения — попытаться найти выход из этой дилеммы.

Шеллинг отвергает как эманацию, так и *creatio ex nihilo* и противопоставляет им диалектическую идею теокосмогонии. Ошибку всех традиционных теорий творения он видит в том, что источник бытия мыслится без внутренней динамики. Шеллинг же пытается помыслить Бога как живое целое, так что сам Бог есть абсолютная, т. е. нерасторжимая, связь двух аспектов. Основанием творения, по Шеллингу, является внутренний раздор в недрах божественного: мир есть, собственно, только побочное следствие этого раздора. Итак, творение следует понимать не как космогонию, но как теогонию. Мы не можем здесь вести дискуссию о том, насколько убедительна эта мысль о становящемся Боге, хотя именно этот вопрос по сей день остается камнем преткновения для всех исследователей Шеллинга. Нам важнее и интереснее то, каким образом эта идея у Шеллинга развертывается.

Понятийное оформление этой идеи в различные периоды шеллинговского творчества зависит от того, как интерпретируется соотношение между теогоническим и космогоническим аспектами процесса. В ранних набросках (1810—1821) различие меж-

ду теогонией и космогонией почти незаметно. В более поздних лекциях по философии откровения Шеллинг дает диалектическое толкование проблемы и рассматривает теогонию и космогонию как два различных аспекта (имманентный и транзитивный) одного и того же процесса. Однако вне зависимости от этих расхождений, творение трактуется как откровение. Мир есть следствие самооткровения Бога, и Бог абсолютно свободен лишь в решении открыться, но не в выборе мира в качестве средства к откровению.

Средоточием шеллинговской теории творения является учение о потенциях, несотворенных внутрибожественных демиургических силах, которые выступают в процессе творения как орудия Бога. Посредством учения о потенциях Шеллинг пытается устранить главный недостаток традиционных моделей творения, а именно строгое противопоставление творящего и сотворенного. Потенции суть в Боге — не Бог, в мире — не мир; они одновременно объединяют и разграничивают сотворенный мир и источник его бытия.

Три потенции, согласно Шеллингу, суть три различных, однако неразрывно связанных друг с другом бытийных определения Бога как всеединого Духа, которые выражают три разных аспекта его отношения к собственному бытию. Поэтому они мыслятся у Шеллинга как модальные определения, а именно как способность быть, принужденность быть и долженствование. Чтобы иметь пред собою эти бытийные определения как явившиеся ему, Бог должен отличить себя от них. Однако это невозможно, пока божественное присутствие остается абсолютно актуальным и не содержит никакого различия между способностью, принужденностью и долженствованием. Таким образом, самооткровение Бога может начаться только с того, что он как бы приостанавливает акт своего существования и тем самым позволяет потенциям выступить в их различии. Лишь тогда они являются ему, но теперь уже как потенции, т. е. возможности, иного, отличного от него бытия, в котором Бог может открыться. Действительность этого откровения состоит в том, что Бог, как выражается Шеллинг, “полагает потенции в напряжение” и пробуждает их к взаимной активности.

Благодаря этому напряжению потенций дается первоначальный импульс к процессу, в котором потенции принимают различные взаимные положения и тем самым дают возникнуть в Боге различным возможным тварям. Однако цель процесса — никоим образом не само сотворенное, но восстановление или даже скорее порождение божественного бытия. В этом отношении событие напряжения потенций прямо-таки парадоксально. Творение есть переворачивание отношений, которые в их изначальной функции конститутивны для самого Бога. Именно в этом и состоит вышеупомянутое “приостановление” божественного бытия.

В “Философии мифологии” Шеллинг пишет: “Поскольку эта потенция начала, которая, согласно ее понятию, не должна была бы быть сущим, есть сущее, постольку она утверждается, однако так как она утверждается лишь для того, чтобы быть подвергнутой отрицанию, то она, собственно, отрицается, и кажущееся утверждение есть лишь средство ее актуального отрицания, точно так же, как кажущееся отрицание других потенций есть лишь средство их актуального утверждения или полагания. В этом напряжении потенций божественное бытие не упразднено, а только приостановлено, но цель этого приостановления — не что иное как положить его действительно, *actu*, что никаким иным способом не было возможно. Весь этот процесс есть лишь процесс порождения божественного бытия — теогонический процесс”¹.

Еще яснее смысл этого превращения выражен в первой версии философии откровения: “В этом процессе Бог обращает вовне то, что, согласно его намерению, должно было бы быть обращено вовнутрь. Он хочет лишь единства, однако чтобы оно явилось как свободное, он должен положить противоположное, т. е. не-единство”².

Итак, напряжение потенций есть переворачивание отношений внутреннего и внешнего, а также отношений единства и множественности. Второй аспект Шеллинг обозначает латинским словом *universio*. Смысл этого понятия он разъясняет во “Введении в философию”: “Обращение вовне истины, положенной в божественном намерении, может быть названо *universio* = обращением единства, волимого и предумышленного Богом. Впрочем, Бог пребывает в этом не-единстве незатронутым; не как четвертое

наряду с потенциями, но скорее в них, не будучи при этом ими самими в этом их вывернутом состоянии”³.

Еще точнее пишет Шеллинг в “Философии мифологии”: “Потенции в этом положении суть постольку вывернутое или перевернутое единое (чье внутреннее стало внешним, а внешнее — внутренним), универсум (ибо это словом означает ничто иное как обращенное единое)”⁴.

Именно при рассмотрении этого парадокса всплывают у Шеллинга два странных выражения, которые и являются специальным предметом моего толкования. Он говорит о “божественной иронии” и “божественном притворстве”. В “Философии мифологии” читаем: “Потенции в их взаимном исключении и в их перевернутом отношении друг к другу суть Бог, посредством божественной иронии как бы внешне притворившийся иным; они суть единое, вывернутое наизнанку, поскольку то, что должно было быть сокрытым, бездействующим, становится по видимости открытым и действующим, а то, что должно было быть положительным, открытым, подвергается отрицанию и полагается в состоянии потенции”⁵.

Аналогичную формулу находим и в первой версии философии откровения, где Шеллинг говорит о Боге: “При этом сам он в самом себе не становится иным, хотя посредством иронии предпосылает иное тому, чего он, собственно, хочет, хотя он притворяется, и в этом блаженном для него искусстве притворства показывает противоположность того, чего в действительности хочет...”⁶

Слегка иная формулировка встречается во “Введении в философию”: “Бог полагает в напряжение то, что согласно его воле есть единство. Однако этим превращением воля не упраздняется, он волит всегда одно и то же, хотя он и притворяется и благодаря этой иронии оказывается зеркальным отображением того, что он есть...”⁷.

Бог, который иронизирует? Бог, который притворяется? Что это значит? Только ли это риторическая фигура? Постоянство употребления слова “ирония” указывает на то, что выбор не случаен. Похоже, что именно такая формулировка имеет для Шеллинга совершенно особое значение. Попробуем его прояснить.

Мысль о том, что Бог делает нечто, не являющееся его подлинным намерением, что Бог непосредственно не дает знать о своих целях, обычна для монотеистических традиций. Пути Господни неисповедимы. Применительно к истории это обычно именуется божественной икономией, что делает и сам Шеллинг. В этой связи иронию Бога можно понимать вполне метафорически, в классическом сократическом смысле, как педагогическое средство. При воспитании человечества посредством мировой истории Бог порой демонстрирует нечто, попуская явление, противоположное тому, что он в действительности хочет показать, подобно Сократу, который в глазах собеседника притворяется, что думает иначе, чем на самом деле, чтобы таким образом привести его к самостоятельному постижению истины. Однако почему то же самое свойство Бога применительно к творению именуется иронией? Чтобы это понять, нам придется принять во внимание смысл тогдашних дискуссий вокруг понятия иронии.

Я не могу изложить здесь основные вехи истории понятия иронии, его эволюцию от технического понятия античной риторики до общей эстетической категории. Для нашей темы важен лишь вопрос, каким образом оно может применяться как метафизическое понятие. В любом случае ясно, что сообщить понятие иронии онтологическое значение стало возможно только в эпоху романтизма. Такое толкование мы находим в образцовой для всего раннего романтизма теории иронии Фридриха Шлегеля. Шлегель, как известно, пытается, отправляясь от наукоучения Фихте, истолковать иронию как всеобщую структуру духа.

У Шлегеля мы находим три определения иронии. Первое говорит, что ирония есть “однократное возвышение над самим собою”⁸; вторая, из атенейских фрагментов, обозначает иронию как “непрерывное чередование самосотворения и самоуничтожения”⁹; третья, из “Идей”, определяет ее как “ясное сознание вечной подвижности, бесконечно полного хаоса”¹⁰. Все эти формулы связаны с основной идеей Фихте о единстве полагания и противопоставления. Я (в случае Шлегеля — “Я” художника) противопоставляет себе иное, Не-Я, чтобы через посредство его преодоления породить себя в качестве единства. Мощь Я столь велика, что каждое свое порождение оно снова может вобрать в

свою собственную сферу и всегда может снять собственную внешность. В этой “вечной подвижности” состоит сущность творческого духа. Ирония в ее романтическом понимании — это общая форма всякой креативности.

Сравнивая эти формулы с шеллинговскими, мы обнаруживаем поразительное сходство. Конечно, у Шеллинга речь идет о “приостановлении”, а не о “самоуничтожении”, и о “восстановлении”, а не о “самотворении”. Но диалектическая структура в обоих случаях одна и та же. Шеллинговский Бог практикует ту же самую деятельность, что и фихтевское Я, ту же, что и романтический творческий дух: он полагает себя, противопоставляет себе отличное от себя и снимает это различие, — все это в одном и том же едином акте. Он утверждает различие, отрицая его, и отрицает его, утверждая. Он вновь и вновь вызывает в себе напряжение, чтобы вновь и вновь связывать напрягающиеся силы и тем самым утверждать единство. Он высвобождает в себе хаотическую способность к бытию, чтобы вновь и вновь своей волей низводить его до голой возможности.

На первый взгляд кажется, что тут Шеллинг просто воспринял романтическое толкование иронии, гипостазировал его и перенес на Бога. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что все несколько сложнее.

Божественная ирония у Шеллинга — это игра взаимопревращения единства и множества, игровое переворачивание, не допускающее, однако, никакого момента конечности. Трансцендентальная ирония Шлегеля подчинена логике бесконечного приближения конечной субъективности к целостности. У Шлегеля ирония выступает как принцип несоответствия всякого конечного определения своему предмету. В божественной иронии Шеллинга единство Бога непосредственно преобразуется в целостность универсума и наоборот. Потенции — не частичные, неполные определения Бога, в каждой потенции Бог, как загадочно выражается Шеллинг, остается всегда тем же самым, но не как тот же самый. Уже здесь мы видим, что шеллинговский подход отличается от шлегелевского.

Это резкое отличие становится нам совершенно ясным, когда мы спрашиваем, как Шеллинг трактует иронию в рамках челове-

ческой субъективности. Здесь мы находим недвусмысленную критику романтической теории, которая, однако, в отличие от гегелевской полемики против Шлегеля, до сих пор не нашла подобающего ей места в исследованиях истории понятия иронии.

Чтобы прояснить критический смысл шеллинговских размышлений, мы должны проследить далее историю творения, как ее изображает Шеллинг. Не входя в подробности, я могу кратко суммировать ее следующим образом. Сам процесс творения состоит в том, что потенции в их взаимоисключении выступают как действительные силы. Различные твари соответствуют различным взаимным положениям потенций. Процесс творения — не что иное, как процесс восстановления нарушенного равновесия потенций, поэтому он завершается тварным существом, в котором потенции, исчерпав все возможные взаимные положения, вновь приводятся к единству и покою. Нетрудно догадаться, что речь идет о человеке или, точнее, о первочеловеке, о человеке, каким он был сотворен. В первочеловеке как последнем совокупном результате творения демиургические силы приведены в равновесие, так что он, заключая в себе все потенции, свободен от каждой из них посредством двух других и, таким образом, получает непосредственное отношение к Богу. Первосотворенный человек равен Богу, с одним лишь тем отличием, что он — Бог не изначальный, а ставший.

Как может человек распорядиться сокрытыми в нем силами? Дадим слово самому Шеллингу:

“Он находится в том же свободном отношении к трем причинам, в каком Бог находится к трем потенциям, с той только разницей, что Бог есть *Präius* потенций по своей природе, человек же является господином потенций лишь постольку, поскольку сохраняет то единство, в которое они благодаря ему приведены [...] Он господин над ними, если сохраняет это единство и не снимает его. Поскольку он свободен от трех потенций в их различности, свобода его состоит в том, что он может обратиться к творцу или к потенциям. Он же, считая себя господином потенций, естественно, обращается к потенциям, чтобы самому быть Богом. Господствуя над потенциями, он может противопоставить себя потенциям; он противопоставляет себя им, поскольку дума-

ет быть господином над ними в их разделении так же, как и в их единстве”¹¹.

Нельзя не заметить, что человек пытается здесь подражать Богу именно в том отношении, что хочет осуществить иронию, т.е. ввести потенции в напряжение и затем вновь связать их. Это как раз то, что описывается у Шлегеля как трансцендентальная ирония. Каковы же последствия этой попытки?

“Он обманывается, — продолжает Шеллинг. — Он хотел бы сделать то же, что сделал Бог, развернуть потенции в их напряжении, чтобы таким образом, подобно Богу, властвовать над ними как господин. Но это ему не дано, [...], так как он — ставший Бог. [...] именно вместе с попыткой не только быть Богом *simpliciter*, в простоте своего бытия, но и чувствовать и ощущать себя как Бог, он идет навстречу собственной гибели и утрачивает славу Божию, которая, конечно, была в нем. За попыткой распоряжаться потенциями наравне с Богом следует падение”¹².

В чем же, собственно, состоит падение? Человек попросту не в состоянии управлять движением, которое он вызвал. “Попытка распоряжаться потенциями наравне с Богом приводит к тому, что он вовлекается под внешнее владычество потенций. Вместо того, чтобы он подчинил себе потенции, которые в их единстве были для него неощутимы, последние сами начинают властвовать над ним и над его сознанием”¹³.

Я не стану разъяснять в деталях, почему в качестве последствий этой неудавшейся иронии первочеловека Шеллинг рассматривает множественность субъектов, внешний характер природы, объективность времени и смертность человека. Я хотел бы только подчеркнуть: в шеллинговской интерпретации претензия романтической иронии на “бесконечное приближение к абсолютному” — не что иное, как трагическая ошибка. Посредством иронии сознание может только отделиться от абсолютного. В действительности прославляемая Шлегелем трансцендентальная ирония — только постоянное повторение грехопадения. Можно ли представить себе более радикальную критику?

Это размежевание, однако, не равносильно полному отторжению. Есть несколько важных и тесно связанных друг с другом

положений романтической теории иронии, которые Шеллинг признает верными.

Первый тезис состоит в том, что ирония — несущая структура всякого сознания как самосознания. Начиная чувствовать или ощущать в себе потенции, человек начинает в собственном смысле слова сознавать самого себя. Однако шеллинговское истолкование этой идеи связано с тем, что он определяет сущность человеческого сознания через его подчиненность потенциям. Таким образом, в постоянстве иронии сказывается не свобода, а непреодолимая скованность человеческого сознания.

Шеллинг подчеркивает: “...сознание имеет Бога в себе, а не в качестве предмета **пред** собой. Уже своим первым движением сознание подчинено мифологическому процессу. Итак, мы не можем спрашивать, как оно **приходит** к Богу... Его первое движение — не движение, посредством которого оно ищет Бога, а движение, посредством которого оно удаляется от него”¹⁴. Первое движение сознания, посредством которого оно может быть дано самому себе, — это именно неудавшаяся ирония. Поэтому человеческое сознание основано на разорванности. Оно вечно ищет единства и никогда не может удержать его.

Вторая романтическая идея, которую Шеллинг на свой лад истолковывает как верную интуицию, — идеалистически окрашенное утверждение, что человек посредством деятельности своего сознания полагает внешний мир. Шеллинг, в противоположность романтическому творческому энтузиазму, трактует эту мысль в очень пессимистическом ключе. Неудачная ирония человека имеет своим результатом возникновение мира, который можно назвать внешним в трех смыслах — как внебожественный, как чуждый самому человеку и, наконец, как внешний самому себе. Преисполненный резиньяции, Шеллинг пишет: “От этой разорванности сознания происходит этот в высшей степени разорванный мир, так как ни в одном сознании, находящемся внутри него самого, он не имеет внутренней точки единства... [...] Теперь мир целиком и полностью отдан абсолютной внешности [...]”¹⁵.

Особенно значимо, что именно в этом контексте мы впервые во всей “Философии откровения” встречаем имя Фихте. Это,

конечно, не случайно и вновь подтверждает мое предположение о том, что здесь мы имеем дело с критикой романтической иронии. После описания страшных последствий падения Шеллинг с горечью замечает: “Относительно этой внешности мира человек (не тот или иной конкретный человек, но человек, который продолжает жить во всех нас) с полным правом может похвалиться, что он — ее создатель или творец. Именно в этом смысле прав Фихте, который говорит: “Человек — тот, кто полагает мир”. Человек может назвать этот мир своим миром — заняв место Бога, он положил мир вне Бога, *praeter Deum*. Вновь пробудив тот принцип, он хотя и присвоил мир, однако лишил его присущего ему величия”¹⁶.

В этой трактовке отношения между человеком и природой поздний Шеллинг совершенно недвусмысленно противостоит магическому идеализму ранних романтиков и романтическому пафосу творчества. Условием человеческого творчества, согласно Шеллингу, является разорванность сознания, которую невозможно устранить никакой творческой деятельностью, будь то познание, искусство или даже индивидуальное моральное решение. Важно также заметить, что процесс, первый импульс к которому дает изначальная ирония человека, есть для сознания процесс возникновения в нем не подвластных ему представлений — мифологический процесс. Сознание должно претерпеть собственную историю, чтобы вновь достичь единства.

Надеюсь, теперь хотя бы в общем и целом понятно, какой смысл имеет размежевание Шеллинга с романтическим толкованием иронии. Я не стану сопоставлять это размежевание с гегелевской полемикой против Шлегеля. Это требует особого исследования. Могу лишь заметить, что для критики Гегеля этические соображения имеют менее существенное значение, нежели теоретико-познавательные и эстетические. У Шеллинга же антропологические и этические мотивы безусловно преобладают.

Конечно, могут спросить: что же значит это учение Шеллинга для нас сегодня, в эпоху, когда метафизика большого стиля, кажется, ушла в прошлое? Я бы ответил так: вне зависимости от отношения к метафизике, оно может послужить напоминанием о том, что превращение иронии в основной принцип может ока-

заться для сознания смертельно опасным и даже губительным, что ирония всегда таит в себе угрозу коррупции сознания. В эпоху постмодернизма, на все лады славящего иронию, такое напоминание было бы, пожалуй, не лишним.

- 1 Schelling F.W.J. Philosophie der Mythologie // SW XII. S. 91.
- 2 Schelling F.W.J. Urfassung der Philosophie der Offenbarung / Hrsg. von W.E. Ehrhardt. Hamburg, 1992. S. 136.
- 3 Schelling F.W.J. Einleitung in die Philosophie / Hrsg. von W.E. Ehrhardt. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1989. S. 116.
- 4 SW XII. S. 91.
- 5 SW XII. S. 90.
- 6 Schelling F.W.J. Urfassung der Philosophie der Offenbarung. S. 135.
- 7 Schelling F.W.J. Einleitung in die Philosophie. S. 111.
- 8 Цит. по: Papior J. Ironie: Diachronische Entwicklung. Poznan, 1989. S. 138.
- 9 Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe / Hrsg. von E. Behler u.a. Paderborn. 1967. Bd. 2. S. 172.
- 10 Ibid. S. 263.
- 11 Schelling F.W.J. Urfassung der Philosophie der Offenbarung. S. 218.
- 12 Ibid.
- 13 Ibid. S. 218–219.
- 14 SW XII. S. 120.
- 15 Schelling F.W.J. Urfassung der Philosophie der Offenbarung. S. 220–221.
- 16 Ibid. S. 221.