

# НЕИЗМЫШЛЯЕМОЕ БЫТИЕ У Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА И ТЕЗИС КОРРЕЛЯЦИОНИЗМА\*

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

Кандидат философских наук,  
доцент.

Санкт-Петербургский  
государственный университет,  
Институт философии.

**Адрес:** Университетская наб., д. 7–9,  
199034, Санкт-Петербург, Россия.

**E-mail:** a.patkul@spbu.ru

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

**непредмыслимое бытие, неизмышляемое бытие, бытие, сущее, мышление, корреляция, тезис корреляционизма, Ф. В. Й. Шеллинг, К. Мейясу.**

В статье предлагается краткая реконструкция учения Ф. В. Й. Шеллинга о непредмыслимом (неизмышляемом) бытии. В ходе исследования показано, что, с точки зрения этого философа, мышление может иметь дело только с сущностью сущего, которая также трактуется в качестве возможности, тогда как действительное бытие сущего остается для него недоступным. Впрочем, помыслив все свои сущностные содержания, чистый, не связанный с опытом разум приходит к понятию самого сущего, которое может мыслиться им только так, что предмет этого понятия должен существовать вне самого этого понятия. Однако уже критика Канта показала, что допускать действительное существование вне понятия индивидуальной сущности, которая соответствовала бы этому понятию, чистое мышление не имеет права даже в качестве гипотезы. Шеллинг, напротив, в противовес И. Канту, считает, что, дойдя до такого понятия как предельного для себя, разум выходит за свои пределы, полагая тем самым абсолютное вне-себя. Этим вне себя

и оказывается непредмыслимое бытие, в котором нет ничего от общей сущности, стало быть, от возможности, а стало быть, оно несомненно. Это бытие выступает для мышления как всегда уже его опередившее, опережающее. В дальнейшем в своей позитивной философии Шеллинг пытается показать, что это несомненное бытие является носителем всех возможных сущностных предикатов, т. е. составляет *omnitudo realitatis*, а значит, является Богом. В статье было произведено сопоставление шеллинговского понимания бытия с тезисом корреляционизма и его критикой К. Мейясу. В ходе этого сопоставления было установлено, что Шеллинг не отказывается от корреляции мышления и бытия, которую разоблачаю Мейясу, но, сохраняя ее, тем не менее трактует бытие как не зависящее от мышления. Основной вывод исследования состоит в том, что тезис корреляционизма, как его трактует Мейясу, является пустым формализмом: все дело в том, как конкретно трактовать корреляцию между бытием и мышлением.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения».

*Шеллинг трактует ее как такую, в которой мышление уступает*

*приоритет бытию и позволяет ему быть самим собой.*

В своей книге «После конечности» К. Мейясу упрекает предшествующую философию, начиная по меньшей мере с Канта, в том, что она исходила из так называемого тезиса корреляционизма. В основе данного тезиса лежит понятие корреляции, фиксирующее то обстоятельство, что сущее, как оно есть, не доступно нам в его *по себе*, но только в отношении к нашему сознанию, равно как и о сознании мы можем говорить только в отношении к сущему, которое им сознается. Соответственно, и то, и другое оказываются доступными исключительно в их корреляции. Для большей точности стоит дать слово самому Мейясу. О корреляции этот автор пишет: «Под “корреляцией” мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности» (Мейясу 2015, 11). Сообразно этому он определяет и сам корреляционизм: «Мы будем называть “корреляционизмом” любое направление мысли, которое утверждает непреодолимый характер корреляции, понятой таким образом» (ibid.). Сам Мейясу выступает активным противником тезиса корреляционизма и инициирует философское движение, которое он готов даже охарактеризовать как возвращение к *докритической* философии. В частности, один из его аргументов состоит в том, что с позиции корреляционизма любые суждения о том, что имело место до возникновения сознающих существ и даже жизни вообще (сам философ называет такое состояние «доисторическим» (ancestralité)), оказываются необоснованными. Позитивная наука тем не менее, по его мнению, *de facto* не только уверенно формулирует такие суждения, но и абсолютно достоверно их верифицирует. Но это означает, что мы все же имеем доступ к тому, что имело место до всякого сознания и мышления, а значит оно — как абсолютно «доисторическое» — не может рассматриваться в качестве только их коррелята.

Не будем вдаваться сейчас в выяснение того, насколько тезис корреляционизма, а особенно аргументация против него «от доисторического», сформулированы компетентно с историко-философской точки зрения, хотя повод для этого, безусловно, есть — ведь тот же И. Кант уже различал эмпирический и трансцендентальный виды идеализма, так что трансцендентальный идеализм вполне совмещался у него с эмпирическим реализмом. Да и М. Хайдеггер, который также подпадает у Мейясу под обвинение в корреляционизме, едва ли когда-либо всерьез полагал, что сущее существует, лишь поскольку существует Dasein, а до онтического появления такого сущего, как Dasein, вообще никого сущего не было, и значит, судить о нем Dasein не имеет ни возможности, ни права.

Вместо этого продуктивнее будет осознать известную оправданность и естественность требования Мейясу утвердить бытие сущего, которое *есть*

до и вне всякой корреляции с мышлением, а также открыть не зависящий ни от какой корреляции с мышлением доступ (впрочем, не очень понятно, для кого тогда этот доступ мог бы быть открыт) к *по себе* этого бытия. Не в этом ли и состоит изначальный пафос философии как таковой — и не только докантовской метафизики Нового времени, которая так симпатична Мейясу за ее склонность использовать математизированные методы в сфере *philosophia prima* и заведомую убежденность в познаваемости сущего таким, каково оно есть *по себе* вне корреляции с познающим его сознанием? Не встречается ли уже почти в самом начале греческой мысли указание на неизбежность самоотдачи (οὐνεκεν) мышления в пользу бытия, в которой мысль только и может быть с этим бытием одним и тем же: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα (Parm. В. 8.34; Diels, Kranz 1960, 238.3)<sup>1</sup>? И именно в этом — и только в этом — ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα (Arist. *De An.* III.8, 431b21)<sup>2</sup>.

В настоящей статье вниманию читателя предлагаются реконструкция и анализ одной, относящейся, если уж пользоваться терминами Мейясу, к эпохе господствующего корреляционизма, попытки показать, что соотношения мышления и бытия еще не делает последнее ничтожным, тем более — в его упреждающем мышлении самостоянии, а соответственно, любые суждения о бытии — необоснованными и несостоятельными, даже если они достигаются *a posteriori*. Речь идет о философии одного из самых видных представителей классического послекантовского идеализма — о Ф. В. Й. Шеллинге. Говоря точнее, — о его поздней философии; а еще точнее — о его понятии *непредмыслимого*, или, как оно несколько провокационно будет названо в данном тексте, *неизмышляемого* бытия.

Правда, определенное смущение может вызвать то, что в мысли Шеллинга находит свое воплощение такого типа философия, которая, согласно Мейясу, репрезентирует собой только определенный вид корреляционизма: такой, который фактически подходит к границам корреляционистской установки. Так, Мейясу различает «два основных способа мыслить корреляцию» (Мейясу 2015, 20). В первом случае утверждается, что познавать можно только корреляции. Во втором — что «сама корреляция вечна» (*ibid.*). Мейясу поясняет: «В последнем случае, случае *гипостазирования* корреляции, мы имеем дело уже не с корреляционизмом в строгом смысле, а с метафизикой, увековечивающей Я или Дух, который становится вечным свидетелем данности бытия» (*ibid.*). А это, согласно французскому философу, означает, что «в такой перспективе высказывание о доисторическом не представляет собой проблемы: метафизик Вечного-коррелята может обратиться к существованию “Доисторического Свидетеля”, Бога-наблюдателя, который превращает любое событие в феномен, в нечто данное, будь то событие образования Земли, или даже Вселенной» (*ibid.*). «Но, — заключает Мейясу, — корреляционизм — это не метафизика...» (*ibid.*).

1 «Ведь одно и то же мышление, как и то, ради чего мысль» (др.-греч.).

2 «Душа есть некоторым образом все сущее» (др.-греч.).

На первый взгляд, все выглядит так, что философия Шеллинга и есть такая — *догматическая*, как сказал бы Кант, — метафизика, тем более его поздняя философия, где Бог, его бытие, его свобода и его свободное творение мира, действительно, оказываются центральными не только в богословском, но и в философском отношении темами. Однако при ближайшем рассмотрении обнаруживается — и в этом состоит особенность и продуктивность позиции Шеллинга в рамках немецкого идеализма, — что речь обо всех этих значительных вещах ведется им из перспективы конечного разума, того самого разума, который и произвел над собой суд в великой кантовской критике. И Шеллинг обращает дело так, что именно конечный разум в полной им помысленности всего мыслимого наталкивается на границу — ведь бесконечный разум не может столкнуться с пределом, — которую и составляет бытие, упреждающее всякое мышление, не коррелирующее с ним *прямо* и не обязанное ему ни собою самим, ни своей познаваемостью.

\* \* \*

Бытие, о котором здесь идет речь, служит у Шеллинга исходным пунктом развертывания так называемой позитивной философии. В работе «Другая дедукция принципов позитивной философии» этот мыслитель утверждает: «Наша исходная точка — безусловно существующее, предваряющее всякое мышление» (Шеллинг 2002, 375). Соответственно, специфика бытия этого сущего состоит в том, чтобы «предварять всякое мышление», быть независимым и ничем не обязанным мышлению. Именно поэтому философ именует такое упреждающее любое мышление бытие «незапамятным», в буквальном переводе — «непредмыслимым» (*das unvordenkliche Sein*)<sup>3</sup>, или, как это можно было бы транспонировать в русский философский язык, «неизмышляемым» бытием.

Что тем самым достигается Шеллингом? Может показаться, что он как раз настаивает на том, что имеет место свободное от любой корреляции с мышлением бытие, — оно ведь есть прежде и независимо от последнего; можно также, впрочем, не без риска радикально ошибиться, предположить, что оно было бы, даже если бы никакого коррелирующего с ним мышления не было бы.

Но положение дел сложнее. Об этом свидетельствует то, *как именно* Шеллинг экспонирует *переход* от мышления, собственно, чистого разума, к упреждающему его бытию, а значит, все-таки делает допущение некоторой корреляции мышления и бытия. Дело в том, что именно *для* самого мышления неизмышляемое бытие предстает как *бытие, которое мышление, помыслившее все и абсолютно все свои содержания, опознает как всегда уже упредившее эти содержания и в таком упреждении не принадлежащее к ним.*

3 А. П. Шурбелев, автор русского перевода «Другой дедукции принципов позитивной философии» (Шеллинг 2002), напротив, переводит «*das unvordenkliche Sein*» как «предмыслимое бытие», подчеркивая, что бытие Шеллинга предваряет мышление. См. немецкий текст этого сочинения: Schelling 1858b.

Мы, таким образом, и здесь имеем дело с корреляцией, но корреляцией *отрицательной*.

Дело в том, что, согласно Шеллингу, для которого сохраняет принципиальную значимость схоластическое различие *quid sit* — «что», *das Was*, и *quod sit* — действительное «есть», *das Daß*, в сущем, мышление способно иметь дело только с первым из названных моментов — с сущностью в смысле «чтойности»<sup>4</sup>. Действительное бытие сущего, которое, как, следуя в этом Канту, считает Шеллинг, не может составлять момент его сущности, мышлению как такому не доступно. Мышление, будучи направленным исключительно на «что» вещей, действует таким образом, что исключает (*via exclusionis*) из своего *primum cogitabile* — первого мыслимого понятия, а именно понятия *сущего вообще* как бесконечной потенции бытия, все случайно мыслимые в нем определения<sup>5</sup>. Итогом этого хода, который и получает развертывание в философской науке, названной Шеллингом негативной философией, выступает понятие *самого сущего*, из которого все случайные определения уже оказываются исключенными, и которое должно мыслиться в качестве существующего. Однако подобное движение мысли противоречит исходной для трансцендентализма позиции Канта, поскольку, как это показал Кант в посвященном трансцендентальному идеалу разделе «Критики чистого разума», чистый разум не имеет права допускать существования соответствующей данному понятию действительной сущности даже в качестве гипотезы, притом что такую сущность разум все же вынужден мыслить, и мыслить как сущность индивидуальную, полностью определенную своей идеей, т. е. как идеал (см.: KrV, B 608 / A 580; Кант 2006, 750–751).

Что же происходит в такой антиномической ситуации, когда разум, с одной стороны, мыслит такое свое предельное понятие, предмет которого должен мыслиться как существующий в действительности, а с другой — ограничивается в полагании этой действительности?

Событие, которое здесь совершается, может быть в опоре на предложенные самим Шеллингом формулировки охарактеризовано как *экстаз разума*. Экстаз — исступление, выход за свои пределы, или трансцендирование. Сам мыслитель описывает это событие таким образом:

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

4 См. комментарий 8, а также комментарий 52, к моему переводу «Трактата о вечных истинах»: Шеллинг 2018, 137–138, 166.

5 См. начальные пассажи «Трактата о вечных истинах» и общий комментарий к этой части текста: *ibid*, 122–123, 137–138 (комм. 8).

Таким образом, «посредством понятия экстаза Шеллинг описывает себя-вне-себя-полагание (*Sich-außer-sich-Setzen*) разума как предельной обосновывающей инстанции» (Iber 1994, 295).

Это ис-ступление разума вовне себя и есть специфическое полагание того «есть», которое никак не зависит от разума, поскольку не является моментом или следствием какого-либо «что», поскольку вообще не связано ни с каким мыслимым «что», даже с «что» *самого сущего*. Напротив, выходя за свои границы, разум обнаруживает, что *некое неопределенное «есть» всегда уже имеет место прежде него*. То, что есть в этом «есть», Шеллинг называет также «чисто существующим» (*das rein Existierende*), или «только лишь существующим» (*das bloß Existierende*)<sup>6</sup>. Представление об экстатическом характере разума, как считает Ж.-Ф. Куртин, «переводит мысль Шеллинга в измерение, которое не является больше измерением субъективности или субстанциальности, наподобие *subsistentia*, или устойчивости, но измерением или царством того, что он героически назвал *Existenz* или *Ekstasis*» (Courtine 1990, 159–160). Сама эта экзистенция, несомненное существование, в свою очередь, может быть, вслед за Хайдеггером, который называл направления распаивания экстазисов темпоральной временности экстемами (*Ekstemata*) этих экстазисов (см.: Heidegger 1978, 269–270), охарактеризована как *экстема разума*. Она, конечно, является результатом полагания и даже само-полагания разума, но такого, которое пред-полагает радикальное разведение полагающего и полагаемого, так что последнее оказывается для первого чистым «вне-себя». Можно ли это все же назвать корреляцией? Пожалуй, да. Но это корреляция, как было сказано, негативная, осуществляющаяся как специфическое разведение коррелятов, благодаря которому один из них мыслится как независимый от корреляции (с мышлением).

Собственно, бытие является полаганием уже для Канта (см.: KrV, В 626 / А 598; Кант 2006, 770–773); в нашем случае принципиальный вопрос состоит в том, каков конкретный характер полагания бытия как бытия неизмыслимого, упреждающего мышление вообще, а именно полагание не бытия того или иного сущего, а сущего как такового, в случае Шеллинга. Этот характерный тип полагания можно было бы описать как *уступание* бытию первенства и *позволение* ему в этом первенстве быть отделенным от мышления, разведенным с ним, — так что это разведение не будет исключать возможности апостериорного единства разведенного.

Шеллинг пишет о таком неизмысливаемо существующем и о его отношении к мышлению так:

Только, лишь существующее есть именно то, чем подавляется все, что могло бы взять свое начало из мышления, есть то, перед чем немеет мышление, перед чем склоняется сам разум, ведь мышление занято лишь возможностью,

6 См. ключевые места: Schelling 1858a, 160–164, 167–170; рус. пер.: Шеллинг 2000, 211–215, 219–223.

потенцией, следовательно, там, где она исключена, мышление не имеет никакой власти (Шеллинг 2000, 212).

И добавляет, что, в силу исключения всякой потенциальности из этого бытия, оно «также обезопасено от мышления и всякого сомнения» (ibid.), — неизмыслимое бытие, таким образом, не только неподвластно мышлению, но и *не подлежит никакому сомнению*. Не в мышлении (*cogito = sum qua cogitans*), а в этом простом «есть», которое раньше всякого мышления, невозможно усомниться. Это бытие, по словам Шеллинга, не может быть «подвержено опрокидыванию», оно «защищено от всякой последующей возможности, стало быть, несомненно Есть», оно есть «никогда не могущее погибнуть», «всегда и необходимо, что бы ни произошло или добавилось в будущем, остающееся наверху» (ibid., 212–213).

Впрочем, было бы ошибочно полагать, что Шеллинг своим учением об экстатичности разума хочет полностью отделить мышление от бытия, осуществив тем самым нечто наподобие преодоления тезиса корреляционизма. Напротив, для Шеллинга принципиальное значение имеет сохранение тождества, или, как он выражается сам, единства бытия и мышления. Вопрос для него состоит только в том, чтобы найти истинный смысл этого тезиса, в отличие, например, от его редуцированного смысла у Гегеля.

В «Трактате об источнике вечных истин» Шеллинг дает образцовую формулировку своему пониманию этого единства: «Но в этом единстве приоритет находится не на стороне мышления. *Бытие* — это первое, мышление — только второе или последующее» (Шеллинг 2018, 132).

В «Философии откровения» можно также найти пассаж, разъясняющий это шеллинговское положение: «Ведь не потому, что имеется мышление, имеется и бытие, а потому, что есть бытие, имеется и мышление» (Шеллинг 2000, 212, прим.). Этот приоритет бытия в единстве бытия и мышления является тем, что принципиально не замечает философия, которая ограничивается своей негативной стороной. Она, будучи чисто рациональной, т. е. способной иметь дело исключительно с «что» сущего, никогда не сможет достигнуть настоящего — а это в понимании Шеллинга означает *действительного* — бытия. Напротив, негативная философия, согласно остроумному замечанию этого мыслителя, хотела бы «уклониться» от бытия или его «обойти в обход (подобно какому-то врагу)» (Шеллинг 2015, 249). Однако, настаивает Шеллинг, «я все же *не могу избежать бытия*» (ibid.).

Из сказанного видно, что Шеллинг трактует первое неизмыслимое бытие как *действительное*, и как таковое не обладающее никаким «что», которое могло бы в нем мыслиться, а значит, какой бы то ни было потенциальностью. В этом бытии, как выражается философ, «quod стоит на месте quid» (Шеллинг 2000, 214). Для Шеллинга принципиально важным оказывается то, что *бытие — это не момент самого мышления*, который мышление мыслит (хотя и как свое первое, в себе, пусть и только объективно — в отвлечении от себя самого как мышления), а не прорывается к нему экстатически *вовне себя*.

В этом пункте видны, с одной стороны, известная близость в понимании Шеллингом бытия к гегелевскому пониманию бытия как чистого бытия, а с другой — его радикальное расхождение с Гегелем в этом вопросе.

Для Гегеля бытие — это *чистое бытие*, и как таковое — *неопределенное непосредственное*. Шеллинг, кстати, считает поэтому, что *такое бытие ограничивается только бытием понятия*, в-себе вещей, с которым только и имеет дело гегелевская логика, претендующая в том числе и на то, что она есть логика бытия и действительности, действительное познание в понятиях.

В самом деле, такая претензия у Гегеля есть.

Еще только предваряя свою логику, он пишет: «Таким образом, принцип должен быть также началом, а то, что представляет собой *prius* для мышления, — *первым в движении мышления*» (Гегель 1970, 124). Этим создатель «Науки логики» хочет сказать, что только тогда, когда бытие мыслится как первое самого мышления в его логическом «движении», может иметь место совпадение начала в объективном смысле (принципа) и начала в субъективном смысле (того, откуда ведется изложение науки). И преимущество такого совпадения может дать только наука логики, начинающая свое развертывание с того, что есть первое в «движении» мышления.

Начало, таким образом, заведомо берется как *логическое* (мысленное, всегда уже *помысленное*) начало: «Начало есть *логическое* начало, поскольку оно должно быть сделано в стихии свободно для себя сущего мышления, в *чистом знании*» (ibid., 125). Но тем самым Гегель «редуцирует значение бытия к негативному самоотношению и логифицирует, таким образом, принципиально вне-логическое...» (Frank 1992, 117).

Поскольку, как считает автор «Науки логики», «*нет* ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в такой же мере непосредственность, в какой и опосредствование» (Гегель 1970, 124), начало также включает в себя оба эти определения — непосредственности и опосредствования. Опосредствовано оно тем, что, с одной стороны, имеет предпосылкой завершённую полноту явлений духа, изображаемую в науке феноменологии духа, результатом которой выступает чистое знание как абсолютная истина сознания, а с другой — тем, что заранее представляет собой *абстракцию*, т. е. отвлечение от завершённой полноты помысленного, абсолютной идеи, экплицируемой наукой логики, в которой «движение вперед есть *возвращение назад* в основание, к *первоначальному* и *истинному*, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало» (ibid., 127). Но оно также и непосредственно, поскольку в данном случае имеет место абсолютное опосредствование, которое снимает само себя. Логическое начало, пишет Гегель, — это «начало, возникшее через опосредствование и притом через опосредствование, которое есть в то же время снятие самого себя» (ibid., 126). Объясняет он это совпадение следующим образом: «Чистое знание как *слившееся* в это *единство*, сняло всякое отношение к другому и к опосредствованию; оно есть то, что лишено различий; это лишенное различий,

следовательно, само перестает быть знанием; теперь имеется только *простая непосредственность*. “Простая непосредственность” сама есть выражение рефлексии и имеет в виду отличие от опосредствованного» (ibid.). Такая достигнутая через снятие опосредствований непосредственность и определяет характер логического начала, — им и оказывается чистое бытие: «В своем истинном выражении простая непосредственность есть поэтому *чистое бытие*» (ibid.).

Итак, чистое бытие — это бытие, взятое «без всякого дальнейшего определения» (ibid., 139). «Бытие есть неопределенное непосредственное» (ibid.). Это, как было показано, означает, что в нем через снятие всех опосредствований *устранены все различия*, а стало быть, нет никакого признака, который мышление, началом «движения» которого выступает бытие, могло бы помыслить. «В нем также нет ничего такого, что можно было бы мыслить, иначе говоря, оно равным образом лишь это пустое мышление» (ibid., 140), — сказано в «Науке логики». Поэтому чистое бытие как неопределенное непосредственное — это то же самое, что и ничто. Таким образом, «*чистое бытие и чистое ничто есть... одно и то же*» (ibid.).

Каково основание для такого отождествления? Оно является привативным и состоит в том, что и у бытия, и у ничто, *поскольку они заранее взяты как уже помысленные*, отсутствуют какие-либо определения: ни в том, ни в другом мышление ничего не может усмотреть. Бытие — это ничто в том смысле, что в нем или у него нет никакого «что», *quid*. Пользуясь уже средствами русского языка, можно было бы выразить это и так: бытие — это ничто в том смысле, что оно ни-что.

Из сказанного становится видно, что общим в понимании бытия у Шеллинга и Гегеля является то, что *оба философа отказывают бытию в обладании каким-либо quid*. Но делают они это на совершенно разных основаниях и, что важнее, выводят из этого совершенно разные следствия. Гегель отказывает бытию в «чтойности», исходя из данной им характеристики чистого бытия в качестве неопределенного непосредственного, того, в чем мышление не способно различить никакого признака, который образовывал бы «чтойность». Можно сказать и так, что чистое бытие для Гегеля — это «квази-чтойность», или, если дать парадоксальную формулировку этому положению Гегеля, это «чтойность» (а значит — мыслимость) без «чтойности», того, что именно мыслится, или, как говорит и он сам, абстракция, пустое созерцание. Для Шеллинга же бытие не обладает каким бы то ни было *quid*, поскольку оно заранее уже является тем, что не может составлять момент мыслимости, т. е. немислимым, из-мысли-не-выводимым, от-мысли-не-отвлекаемым.

Бытию у Шеллинга, как было сказано, сразу же сообщается смысл действительного — как того, что не входит ни в какое понятие, поскольку понятие способно определять только сферу возможного. У Гегеля действительность как опять же логическое определение чистого бытия обнаруживает себя только позднее в ходе развертывания мысли — в логике сущности в неразрывной связи с этой последней. Бытие в смысле Шеллинга не есть результат полного

опосредствования мышления самим собой, но то, что в ходе такого опосредствования обнаруживается, точнее — полагается мышлением вовне себя как уже имевшее место прежде мышления, как неизвлекаемое из него, неизмысляемое в его действительности.

Означает ли это, что Шеллинг, полагая предшествующее всякой мысли и независимое от нее несомненное бытие, преодолевает границы идеализма<sup>7</sup>, а стало быть, возможно, и корреляционизма в смысле Мейясу, и переходит на позиции реализма, соответственно антикорреляционизма?

Вместе с этим вопросом исследование трактовки бытия у Шеллинга наталкивается на один тонкий, можно даже сказать диалектический, момент. Кажется, что экстатически исходящее из своих пределов мышление должно трансцендировать к некоему индифферентному по своему смыслу «быть», единственными собственными характеристиками которого могут выступать исключительно привативные характеристики «быть прежде» и «быть независимо от» мышления, а также «быть вне сомнения». Дальнейшие уточнения способа этого бытия и характера того, что *есть* этим бытием, должны, как кажется, здесь быть еще невозможными. Однако Шеллинг, как уже говорилось, сразу же интерпретирует это бытие как *бытие в действительности*, а его «есть» — как наличествование. Нетрудно заметить, что здесь философ некритически перенимает традиционные представления о редукции бытия (*esse*) к существованию (*existentia*), а существования — к бытию в действительности, с одной стороны, и, с другой стороны, о приоритете действительности над возможностью, которая, в свою очередь, также редуцируется к мыслимости (непротиворечивости сущности как понятия). Это сопровождается — что, правда, не сразу заметно — также и традиционной редукцией всякого существования в действительности к существованию *индивидуального* сущего. Нетрудно в силу этого увидеть и то, что шеллинговское определение неизмысляемого бытия как действительности, из которой исключена всякая возможность, поскольку она понята в качестве мыслимости, также соответствует традиционно понятому метафизическому определению Бога как *actus purissimus*.

Тем не менее трансцендирование мышления к упреждающему его неизмысляемому бытию, как считает и сам Шеллинг, не открывает мышлению божественный характер этого бытия. Для мышления первично обнаруживается, как это именует Шеллинг, несомненный, но в его несомненности слепой характер такового (см.: Шеллинг 2000, 266). В этой слепоте бытие предстает мышлению как такое действительное, из которого исключена всякая возможность, в силу которой оно могло бы быть, а могло бы и не быть, и которое в силу этого несомненно и не может не быть, т. е. оно для мышления есть такое действительное, которое является также и необходимым (см.: Шеллинг 2002, 376).

7 Так, В. Шульц фактически отождествляет негативную философию в шеллинговском смысле с идеализмом. Ср.: «В противоположность чисто понятийной философии, которую следует отождествить с идеализмом, Шеллинг выставляет как некое *novum* науку опыта (*Erfahrungswissenschaft*), которая имеет дело с фактическим» (Schultz 1975, 22).

Но в этой необходимости, считает философ, еще не содержится определение божественности Бога, — и это тем более важно, что Шеллинг по принципиальным соображениям оспаривал определение Бога как (только) необходимо существующего существа и связанный с этим определением онтологический аргумент в пользу действительного бытия Бога вне его понятия в интеллекте (см.: Шеллинг 2000, 209–228). Необходимость неизмыслимого бытия сама обращает себя в случайность, «случайную необходимость», демонстрируя, что неизмыслимое бытие оказалось необходимым случайно (см. Шеллинг 2002, 375–376).

Поэтому в данном пункте движения мысли для Шеллинга значимо отнюдь не доказательство необходимости бытия божественного сущего, здесь обнаруживается другая задача: показать божественность несомненно имеющего место неизмыслимого бытия. Это означает, что, с точки зрения Шеллинга, нужно показать, что понятие *самого сущего* (идея), которое, как мы видели, является предельным понятием чистого мышления и, соответственно, итогом развертывания негативной философии, на самом деле, сказывается только в отношении неизмыслимым образом действительно, а значит — и индивидуально, сущего (идеал) в качестве его универсального предиката. Иначе говоря, задача философии также состоит в том, чтобы показать, что несомненно сущее является сущностью, заключающей в себе все реальности (*omnitude realitatis*). Л. Тенгели пишет по этому поводу: «[Шеллинг] исследует не только вопрос о том, необходимо ли Бог есть сущее или же он также есть необходимо сущее, а ставит также и обратный вопрос: является ли сущее — и даже необходимое сущее — *Богом?*» (Tengelyi 2015, 163).

Обоснование этого только и способно показать, что и как именно в Боге как *actus purissimus* — впрочем, как то в нем, что не есть он сам, — имеет место также и, выражаясь на феноменологический манер, в качестве *горизонта возможного*, а именно возможного для иного бытия, чем сам Бог. Таким образом, допуская в Боге, пусть и в таком редуцированном виде, потенциальность, Шеллинг идет против господствующей традиции метафизического понимания Бога, однако именно это дает ему возможность предъявить онтологическую возможность свободного творения Богом мира, в котором оказывается возможной свобода человека (см.: Шеллинг 1989, 139–158).

Показ того, что неизмыслимое бытие и есть Бог как *omnitude realitatis*, не может быть осуществлен средствами только мышления, соответственно, только средствами и в рамках негативной философии. Он составляет собственную задачу той философской науки, которую сам Шеллинг называет *позитивной философией*, имеющей дело уже не с *quid* сущего, т. е. с только возможным, но с его *quod*, с сущим как действительным. Поскольку же мышление, как убежден философ, не может иметь дела с действительным, но только с возможным, позитивная философия не может опираться на него в деле познания действительного; она вынуждена искать иной познавательный источник. Этим источником оказывается специфически понятой *опыт*. Таким опытом оказывается

не сенсуалистический опыт, но также и не опыт мистический, независимо от того, будет ли этот мистический опыт внутренним или внешним, не опыт в смысле теософии. Опыт, на который опирается позитивная философия в деле показа божественности несомненно сущего, — это весь «опыт целиком», «от начала и до конца» (см.: Шеллинг 2000, 176–177). К этому опыту принадлежит опыт природы, неживой и живой, опыт истории, включая историю человеческого сознания, но также опыт мифологии и откровения<sup>8</sup>. Поскольку такой опыт во всем его объеме остается никогда не завершаемым, сама опирающаяся на него позитивная философия оказывается длящимся доказательством божественности того, что есть неизмышляемым образом. Поэтому, как пишет Куртин, у Шеллинга «позитивная философия — это не возвышенное (*sublime*) обоснование сущего в целом, а как раз противоположность обоснования, [она является] попыткой феноменологической мысли, скажем, ...божественного» (Courtine 1990, 166)<sup>9</sup>.

Нужно подчеркнуть, что предикативное тождество *несомненно сущего индивида* (идеала) и *самого сущего* как *omnitude realitatis* (идеи) значимо, с точки зрения Шеллинга, не только для нас, но и в себе. Он убежден, что абсолютный индивид, только постригая в себе свое универсально всеобщее, вступает в свою *истину*. По словам философа, абсолютно индивидуальное «реализует себя, т. е. делает себя умопостигаемым, вступает в сферу разума и познания, генерализируя себя, т. е. делая всеобщую, всеохватывающую сущность собою, как бы облачаясь ею» (Шеллинг 2018, 132). И такое «облачение» как раз и оказывается возможным благодаря тому, что в бытии Бога есть то, что не есть он сам как чистая действительность: а именно благодаря предикатам, составляющим *omnitude realitatis*, которые присущи Богу, или, наоборот, в качестве которых Бог есть универсальная сущность, а значит, универсальная возможность, но в качестве которых он есть *привходящим образом*. Такие предикаты для Бога — *συμβεβηκός*<sup>10</sup>. Поэтому они не составляют его *quid*, которого, собственно говоря, изначально в неизмышляемом бытии и нет, *оставляя его сущность свободной*, как выражается Шеллинг (*ibid.*, 133). И все же они не просто нечто случайное, что может быть, а может не быть предикатом Бога. Они суть *необходимо* присущее Богу привходящее, т. е. такое, которое, будучи неотъемлемо присущим ему, не может вместе с тем составлять его сущность.

Такое привходящее является, правда, необходимым, *αὐτῷ καθ' αὐτόν ὑπάρχον*<sup>11</sup>, но все же есть то [привходящее], что не есть в его сущности (*μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ*)

8 Подробности см. в моей статье: Паткуль 2016.

9 См. Tengelyi 2015, 163.

10 Привходящее (др.-греч.).

11 Присущее ему само по себе (др.-греч.). Эта и следующая вставка на древнегреческом, как и общая структура фразы, указывают на фрагмент Аристотеля *Met.* V.30, 1025a30–34 в качестве источника, с которым соотносился Шеллинг при написании этого текста. См.: Шеллинг 2018, 175 (комм. 71).

ὄν<sup>12</sup>), а значит, таким образом, есть то, по отношению к чему его сущность (что, хотя и не относится к этому [предмету], но из-за своих следствий является важным) также остается для него *свободной* (ibid.).

Для иллюстрации такого типа συμβεβηκός Шеллинг приводит знаменитый аристотелевский пример: то, что сумма углов треугольника равна сумме двух прямых углов, является неотъемлемым свойством любого треугольника, но оно не составляет его сущности и не входит в его определение (ibid., 133–134). Но эти необходимо, хотя и не сущностно, принадлежащие Богу всеобщие предикаты как общие сущности, «чтойности», сами суть возможности — те самые возможности, которые не есть сам Бог, но о которых и было выше сказано, что они образуют «горизонт возможного» для бытия вне Бога, для сотворенного. Они возможности *транзитивные*.

Из приведенной весьма краткой и схематичной реконструкции понимания Шеллингом отношения между абсолютной индивидуальностью и универсальной всеобщностью, видно, что этот мыслитель, несмотря на то, что он выдвигает тезис истинного единства бытия и мышления, в котором бытие, а именно бытие индивидуального, получает безусловный приоритет, вопреки даже этому своему «радикальному номинализму», все равно остается на идеалистических позициях — причем как в субъективном, так и в объективном смысле идеализма. В чем-то его схема остается даже аналогичной схеме конкретизации мысли в логике Гегеля, где мысль входит в свою истину как полную конкретность помысленного, только достигнув абсолютной идеи. Но тем не менее идеалистический, а значит — заведомо корреляционистский, характер мысли Шеллинга не мешает ему формулировать и отстаивать тезис о неизмысливаемости бытия, независимости его от мышления, неподчиненности ему и невыводимости из него.

\* \* \*

Какой урок можно было бы извлечь из шеллинговского понимания бытия как неизмысливаемого? Возможный ответ на данный вопрос возвращает нас к исходной экспозиции темы настоящего исследования: означает ли корреляционизм то, что всякое сущее в том, что и как оно есть, установлено сознанием и мышлением, которыми оно сознается и мыслится, и оказывается в своем по себе бытии доступным для познания только в той мере, в какой оно сознается и мыслится. Соответственно, в силу самой формулировки тезиса корреляционизма, какой мы ее встретили у Мейясу, возникает вопрос и о том, является ли мышление всегда мышлением, а сознание — всякий раз сознанием некоего сущего, и только в качестве таковых сами они только и могут быть поняты?

Учение Шеллинга об истинном единстве бытия и мышления, а также об экзистенциальном характере разума (добавим — сознания, понимания), хотя и не исключает «тезиса корреляционизма», причем не только в метафизическом, но

12 Не сущее в сущности (др.-греч.).

и в строго корреляционистском его изводе, все же демонстрирует, что из взаимоотношения (корреляции) бытия и мышления еще не следует необходимо зависимость бытия от мышления и мышления от бытия как в *ordo essendi*, так и в *ordo cognoscendi*. Пример метафизики Шеллинга показывает, что понятия «корреляция» и «тезис корреляционизма» — это пустые формализмы, *во взаимосвязи бытия и мышления все зависит от конкретного типа отношений коррелятивов этой корреляции друг к другу*, которые, что тоже очень рельефно показано Шеллингом, ведь также могут быть несимметричными. Выше было отмечено, что у него отношение этих двух терминов вполне коррелятивно: оно вообще представляет собой *единство*. Но это единство не означает того, что мышление, полагая бытие, устанавливает его по своему произволу, предписывая ему то, что в нем, собственно, только и можно познать; как и, наоборот, не означает того, что мышлению бытие недоступно, и оно оказывается мышлением чего-то недействительного, а значит — и не-сущего. Даже как *только мышление*, т. е. корреляция с *quid* сущего, развертывающееся в негативной философии, мышление, согласно философу, уже есть *мышление сущего*. Как пишет Шеллинг, «разум, который не имел бы дела с сущим, следовательно, был бы занят, вероятно, только какой-нибудь химерой, в самом деле был бы жалок» (Шеллинг 2000, 95). Именно поэтому негативная философия — это также именно *философия*.

Корреляция бытия и мышления, которую вводит и продумывает Шеллинг, была выше названа отрицательной корреляцией, но это название не очень удачное, не полное: оно, конечно, фиксирует, с одной стороны, то обстоятельство, что взаимное отношение бытия и мышления ни в коем случае не устраняется в шеллинговской метафизике, равно как и то, что это отношение состоит в радикальном разведении того и другого с образованием порядка, в котором приоритет отдается одному из них, а именно бытию. Но оно, с другой стороны, не схватывает позитивности этого отношения, открывающего простор для подчиненного установленному порядку единству того и другого. Такая позитивность коренится в конкретном характере экстазиса разума, понятого как полагание, *позициональность*: не в смысле самовольного установления бытия из мышления, снисходительно дающего последнему проявить себя для первого, — бытие никак *неизмышляемо*, а в смысле уступающего позволения обнаружиться несомненной самобытности этого бытия как превышающей все мыслимое. В исходном понимании этой специфики экстатического полагания и состоит, прежде всего, позитивность позитивной философии. Экстатическое полагание — это уступающее позволение, предоставление простора для совершенно иного помысленному мышлением, для его простого вне-себя. Такой конкретный тип корреляции можно назвать разделяюще-позволяющим.

В исполнении разделяюще-позволяющей корреляции *мышление, обращаясь на мыслимое, опознает, что в самой исполненности его помысленности самому мышлению упреждающе предшествовало неисключаемое бытие как превышающее всякую мыслимость*.

Если попробовать перевести этот тезис в феноменологический контекст, то можно будет сказать, что мир (сущее мира) — это все же *коррелят* сознания, но такой, который наделяется (конституируется) сознанием таким смыслом, согласно которому он уже есть нечто сверх-смысленное и сознается сознанием как до- и вне-сознательное в своем бытии.

Возвращаясь к генеральной линии рассуждения, можно сказать, что в большей мере проблема состоит, скорее, в том, как именно идентифицируется то, что здесь опознается как сверх-смысленное и, соответственно, сверх-мыслимое. Даже феноменологически понятый «мир» во второй из формулировок разделяюще-позволяющей корреляции является слишком широким определением. Также уже было сказано, что, если не привносить заранее принятые и перенятые решения, то до- и сверх-мыслимое может быть идентифицировано мышлением как простое неизмысляемое «есть». Дифференциация этого «есть» через предположение, пусть и обратным образом обоснованное, имплицитности в нем негативности предполагает, что такое «быть» — это первое самого мышления. Но шеллинговский пример важен как раз открытием неизмысляемости бытия, не позволяющей его логицизировать и дифференцировать чисто логически. И все же Шеллинг и сам мыслит это «быть» не индифферентно, а как действительное, действительное — как индивидуальное, а индивидуальное — как, что, впрочем, может быть удостоверено только *a posteriori*, действительное бытие абсолютного индивида, Бога. Но в неизмысляемом бытии еще ничего подобного не содержится: Шеллинг и сам называет его слепым. Быть может, именно такое бытие следовало бы как раз назвать *ancestralité*, «доисторическим», в смысле Мейясу? Почему, собственно, последний узнает в таком бытии математизированную в своем по себе природу, не конституируемую мышлением или сознанием, а не действительное и несомненное бытие, которое будет *aposteriori* опознано как бытие Бога? Дело ли тут в личных предпочтениях, например, в случае Мейясу — в любви к математике и математическому естествознанию и, скажем так, нелюбви к догмату о троичности? А в случае Шеллинга — в открытии для себя трудов Аристотеля и религиозности?

Пожалуй, это тот принципиальный момент, который как раз требует представленного в метафизике Шеллинга типа корреляции, которая только и позволяет реконструировать генезис смысловой определенности неизмысляемого. Собственно, в своем роде именно это и пытается осуществить Шеллинг, развертывая свою позитивную философию как «феноменологию божественного» (Куртин). Дологическая индифферентность неизмысляемого «быть» расцветается здесь различными видами данного в «опыте целиком».

Сама такая индифферентность оказывается проблемой, хотя как раз Шеллинг *неразличенность* (Indifferenz) бытия, если верить его трактату «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», мыслит как *безразличие* (друг к другу) всегда уже различенного: противоположности «присущи ему (бытию. — А. П.) в качестве

непротивоположностей, т. е. в обособлении и каждое *для себя*, посредством чего, однако, полагается двойственность» (Шеллинг 1989, 150). Индифференция различного «не только не снимает различие, как считали многие, но полагает и подтверждает его» (ibid.). Для антикорреляциониста, разумеется, такой генезис невозможен, и, соответственно, его реконструкция избыточна. Оттого Мейясу может только апеллировать к опять-таки определенным образом понятой истории философии — к которой он, правда, относится слишком презрительно, чтобы привлекать ее в качестве содержательного систематического аргумента, — но при этом хвастаться принадлежностью к докантовскому некорреляционистскому догматизму. Этот догматизм, как он заявляет, утверждал, что *по себе* существует лишь математически устроенная природа, которая познается математическим естествознанием такой, как она *есть* в себе. Это, впрочем, предполагало бы, даже если допустить оправданность такой историографической характеристики, что для догматизма сущее было бы немыслимым (*verum*), а мышление не было бы мышлением сущего. Но все как раз наоборот, ведь еще прежде Декарта, Лейбница или Вольфа было сказано великим Элейцем: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (Parm. В. 3; Diels, Kranz 1960, 231.22)<sup>13</sup>.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Aristoteles (1831) «De Anima». *Aristotelis opera*. Aristoteles Graece ex recognitione Imm. Bekkeri. Ed. Academia Regia Borussica. Vol. 1. Berolini: Apud Georgium Reimerum. P. 402–435.
- Courtine J.-F. (1990) *Extase de la raison. Essais sur Schelling*. Paris: Galilée (La philosophie en effet).
- Diels H., Kranz W., hgg. (1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch von H. Diels. Neunte auflage hrsg. von W. Kranz [9. Aufl.]. 3 Bde. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Frank M. (1992) *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. 2., stark erw. und überarb. Aufl. München: Wilhelm Fink.
- Heidegger M. (1978) Gesamtausgabe. II. Abt. Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Hrsg. von K. Held. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Iber Ch. (1994) *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip: Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Schelling F. W. J. (1858a) *Sämmtliche Werke*. II. Abt. Bd. 3. *Philosophie der Offenbarung*. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag.
- Schelling F. W. J. (1858b) «Andere Deduktion der Prinzipien der positive Philosophie». Schelling F. W. J. *Sämmtliche Werke*. II. Abt. Bd. 4. *Philosophie der Offenbarung*. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag. S. 336–356.
- Schulz W. (1975) *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. 2., erw. Aufl. Pfullingen: Günter Neske.

13 «Ибо то же самое мышление, как и бытие» (др.-греч.).

- Tengelyi L. (2015) *Welt und Endlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. 3. Aufl. Freiburg i. B.; München: Karl Alber.
- Гегель Г. В. Ф. (1970) *Наука логики*. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 37).
- Кант И. (2006) «Критика чистого разума (2-е изд. (В), 1787)». Кант И. *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука.
- Мейясу К. (2015). *После конечности. Эссе о необходимости контингентности*. Пер. с франц. Л. Медведевой. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый.
- Паткуль А. Б. (2016) «Шеллинговское понятие опыта». *Тяготение. К 50-летию Аскольда Владимировича Тимофеевко*. СПб.: Изд-во РХГА. С. 45–66.
- Шеллинг Ф. В. Й. (1989) «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах». Шеллинг Ф. В. Й. *Сочинения в 2 т.* Т. 2. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 108). С. 86–158.
- Шеллинг Ф. В. Й. (2000) *Философия откровения*. В 2 т. Т. 1. Пер. с нем. А. Л. Пестова. СПб.: Наука (Слово о сущем).
- Шеллинг Ф. В. Й. (2002) «Другая дедукция принципов позитивной философии». Шеллинг Ф. В. Й. *Философия откровения*. В 2 т. Т. 2. Пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Наука (Слово о сущем). С. 373–398.
- Шеллинг Ф. В. Й. (2015) «Изложение философского эмпиризма. Из “Введения в философию”. Читано в Мюнхене, последний раз в 1836 г. (Из рукописного наследия)». Пер. с нем. и прим. А. Б. Паткуля. *Horizon: Феноменологические исследования*. Т. 4. № 2. С. 239–283.
- Шеллинг Ф. В. Й. (2018) «Трактат об источнике вечных истин». Пер. с нем. А. Б. Паткуля. Коммент. А. Б. Паткуля, В. Л. Иванова, О. Н. Ноговицина. *ESSE: Философские и теологические исследования*. Т. 3. № 2. С. 122–186.

## UNPRETHINKABLE BEING IN F. W. J. SCHELLING AND CORRELATIONISM-THESIS

Andrei Patkul

*CSc in Philosophy, Associate Professor.*

*Saint Petersburg State University, Institute of Philosophy.*

**Address:** 7/9 Universitetskaya emb., St. Petersburg 199034, Russia.

**E-mail:** a.patkul@spbu.ru

**KEYWORDS:** *unthinkable being, unprethinkable being, being, that-what-is, thinking, correlation, correlationism-thesis, F. W. J. Schelling, Q. Meillassoux.*

In my paper, I present the results of the reconstruction of F. W. J. Schelling's doctrine of unprethinkable being. I show that thinking can only deal with the essence (what) of that-what-is according to Schelling. He interprets such an essence also as only a possibility of an actual being. This is why thinking has no access to actual being of that-what-is. Having thought of all its essential contents, the pure reason, which is not bound to the experience, achieves the concept of that-what-is itself. The pure reason can grasp it only in such a way that the object of this concept must exist as independent of this concept itself and outside of it. However, Kant shows that the pure reason has no right to pose (even as a hypothesis) real existence of an individual entity that would correspond to this concept. Schelling, in contrast to I. Kant, believes that, having achieved such a concept as the ultimate for itself, the reason transcends beyond its own

limits, thus posing an absolute outside-of-itself. This outside-of-itself of the reason is something what Schelling calls unprethinkable being. It has nothing with essence as quid in common, and therefore of possibility. This being is undoubted in Schelling's opinion. It appears to thinking as always already foregoing to it, as its prius. In his positive philosophy, Schelling tries to show that this undoubted being is the bearer of all possible essential predicates, i.e. it constitute omnitude realitatis, and, therefore, it is God. Further, I compare Schelling's understanding of being with the thesis of correlationism and its criticism by Q. Meillassoux. In the course of this comparison, I found that Schelling does not deny the correlation between thinking and being, which is attacked by Meillassoux, but, preserving it, nevertheless interprets being as independent of thinking. The main conclusion of my study is that the thesis of correlationism, as Meillassoux interprets it, is a poor formalism. I suggest that the point is in how to grasp and express the peculiarity of a type of the correlation between being and thinking, while noting that Schelling interprets it as the one in which thinking gives way to being and allows it to be itself.

## REFERENCES

- Aristoteles (1831) "De Anima". *Aristotelis opera* (Aristoteles Graece ex recognitione Imm. Bekkeri). Ed. Academia Regia Borussica. Vol. 1. Berolini: Apud Georgium Reimerum: 402–435.
- Courtine J.-F. (1990) *Extase de la raison. Essais sur Schelling*. Paris: Galilée (La philosophie en effet).
- Diels H., Kranz W., hgg. (1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Griechisch und deutsch v. H. Diels; neunte auflage hg. v. W. Kranz [9. Aufl.]). 3 Bde. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Frank M. (1992) *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. 2., stark erw. und überarb. Aufl. München: Wilhelm Fink.
- Hegel G. W. F. (1970) *Wissenschaft der Logik*. 3 vols. Vol. 3. Moscow: Mysl (Philosophical Heritage. Vol. 37). (in Russian).
- Heidegger M. (1978) Gesamtausgabe. II. Abt. Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (hg. v. K. Held). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Iber Ch. (1994) *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip: Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Kant I. (2006) "Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. (B), 1787)". Kant I. *Werke*. Zweisprachige-deutsch-russische Ausgabe. Bd. 2. Teil 1. Moskau: Nauka.
- Meillassoux Q. (2015) *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (tr. by L. Medvedeva). Ekaterinburg, Moscow: Kabinetnyi uchenyi. (in Russian).
- Patkul A. B. (2016) "Schelling's Concept of Experience". *Gravitation. Contributions Devoted to the 50th Anniversary of Askold Vladimirovich Timofeenko*. St. Petersburg: Publishing House of the RChHA: 45–66. (in Russian).
- Schelling F. W. J. (1858a) *Sämmtliche Werke*. II. Abt. Bd. 3. *Philosophie der Offenbarung*. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag.
- Schelling F. W. J. (1858b) "Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie". Schelling F. W. J. *Sämmtliche Werke*. II. Abt. Bd. 4. *Philosophie der Offenbarung*. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag: 336–356.
- Schelling F. W. J. (1989) "Die Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände". Schelling F. W. J. *Works in 2 vols*. Vol. 2. Moscow: Mysl (Philosophical Heritage. Vol. 108): 86–158. (in Russian).
- Schelling F. W. J. (2000) *Philosophie der Offenbarung*. 2 vols. Vol. 1 (tr. by A. L. Pestov). St. Petersburg: Nauka (Word on the Being). (in Russian).
- Schelling F. W. J. (2002) "Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie". Schelling F. W. J. *Philosophie der Offenbarung*. 2 vols. Vol. 2 (tr. by A. P. Shurbelev) St. Petersburg: Nauka (Word on the Being): 373–398. (in Russian).

- Schelling F. W. J. (2015) "Presentation of Philosophical Empiricism. From the *Introduction to Philosophy*: Presented in Munich, most recently in 1836. (From the Handwritten Remains)" (tr., notes by A. B. Patkul). *Horizon: Studies in Phenomenology*. Vol. 4. No. 2: 239–283. (in Russian).
- Schelling F. W. J. (2018) "On the Source of Eternal Truths" (tr. by A. B. Patkul, comment. by A. B. Patkul, V. L. Ivanov, O. N. Nogovitsin). *ESSE: The philosophical and theological studies*. Vol. 3. No. 2: 122–186. (in Russian).
- Schulz W. (1975) *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. 2., erw. Aufl. Pfullingen: Günter Neske.
- Tengelyi L. (2015) *Welt und Endlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. 3. Aufl. Freiburg i. B.; München: Karl Alber.

**Acknowledgments:** *The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00746 "A Philosophy and theology in German classical idealism: a history of interaction and interpenetration".*

**DOI:** <https://doi.org/10.31119/essephts.2022.7.1-2.5>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 7. No. 1/2. 2022. P. 89–107.

© Andrei Patkul, 2022.