



Трансцендентальный журнал 2013-2023

ISSN 2079-8784

URL - <http://ras.jes.su>

Все права защищены

Выпуск 3 Том 4. 2023

## **A priori и a posteriori: два пути философии к Богу у позднего Шеллинга**

**Паткуль Андрей Борисович**

*Доцент, Санкт-Петербургский государственный университет*

*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена*

*Российская Федерация, Санкт-Петербург*

### **Аннотация**

В своей статье я произвожу реконструкцию понимания a priori и a posteriori в связи с различием негативной и позитивной философии в мышлении позднего Шеллинга. Особый акцент я ставлю на связи этих понятий в контексте каждой из указанных философских наук с проблемой познания Бога и доказательства его бытия. Благодаря проведенному исследованию я установил, что в негативной философии познание осуществляется a priori, а prius здесь — это бесконечная потенция бытия как первое мыслимое чистым разумом. Понятие Бога достигается здесь путем исключения случайных определений из первого мыслимого разумом. В известном смысле оно предстает как posterius — результат такой науки. Но бесконечная потенция бытия — это только относительный prius, абсолютный — это несомненное только лишь существующее. Именно в отношении него позитивная философия a posteriori доказывает, что оно Бог, который здесь по своему существованию предстает как prius, но по божественности — как posterius. Исходя из этого, Шеллинг называет негативную философию априоризмом эмпирического, а позитивную — эмпиризмом априорного. В заключении к статье я делаю некоторые выводы о значимости этих воззрений Шеллинга для текущей философской ситуации.

**Ключевые слова:** негативная философия, позитивная философия, a priori, a posteriori, доказательство бытия Бога, сущее, бытие, существование, сущность,

Ф.В.Й. Шеллинг.

Дата публикации: 30.11.2023

Ссылка для цитирования:

Паткуль А. Б. A priori и a posteriori: два пути философии к Богу у позднего Шеллинга // Трансцендентальный журнал – 2023. – Том 4. – Выпуск 3 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680027856-1-1> (дата обращения: 28.12.2023). DOI: 10.18254/S271326680027856-1

<sup>1</sup> Поздняя философия Ф.В.Й. Шеллинга — явление нетривиальное в истории философии, оно с трудом вписывается в устоявшиеся историко-философские клише, нередко вообще ставя под сомнение их универсальную значимость, и сопротивляется объективной и окончательной историко-философской оценке. Действительно, уже в период первичной рецепции мысли позднего Шеллинга сложилась ее квалификация в качестве ретроградной, иррационалистической, клерикальной и пр., которая переходит затем и в XX столетие. Так, М. Хайдеггер, еще в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809) Шеллинга видевший «вершину метафизики немецкого идеализма» (Heidegger 1996, S.1), в своих «Черных тетрадах» решающее для всей поздней шеллинговской мысли различие между негативной и позитивной философией называет «беспомощным» (Хайдеггер 2016, с. 114). В свою очередь Ж. Бофре интерпретирует эту мысль как только «идеалистическую апологию иудео-христианских представлений» (Бофре 2007, с. 186). И все же уже в веке XIX можно найти иное понимание масштаба философии позднего Шеллинга и ее роли в историко-философском процессе. Так, Э. ф. Гартман видел в т.н. позитивной философии Шеллинга «единство Гегеля и Шопенгауэра» (Hartmann 1869), а в XX веке В. Шульц усматривает в поздней философии Шеллинга «завершение (Vollendung) немецкого идеализма» (Schulz 1975). Еще радикальнее оценивает новаторство и перспективность позитивной философии у позднего Шеллинга Л. Тенгели, который считает, что позднее шеллинговское «воззрение, взятое для себя, уже означает новую эпоху философского мышления: эпоху, которую мы можем обозначить как нашу — в самом широком смысле слова» (Tengelyi 2015, S. 169).

<sup>2</sup> В настоящей статье нет возможности ни проводить хотя бы предварительную реконструкцию основных моментов в понятии философии у позднего Шеллинга, ни давать оценку и занимать ту или иную позицию по поводу их исторической и актуальной философской значимости. Вместо этого здесь предпринимается рассмотрение шеллинговской трактовки одной хорошо известной пары понятий — априорное и апостериорное. Цель настоящей статьи в данной связи состоит в том, чтобы прояснить, как именно Шеллинг трактовал каждое из названных понятий, а также конкретный способ их корреляции, но кроме того — понять, насколько он модифицирует их употребление по сравнению с традиционным и привычным, прежде всего кантовским их употреблением. Это в свою очередь внесет свой вклад в приближение к пониманию того, во-первых, как и насколько Шеллинг трансформирует предшествовавшую ему философскую

традицию, а также какое место в ней он занимает, но, во-вторых, и то, может ли поздний Шеллинг предложить что-либо для актуальной философской работы.

<sup>3</sup> Для реализации указанной цели потребуется решение следующих исследовательских задач. (1) Дать самый общий очерк понимания специфики негативной и позитивной философии, сделав особый акцент на способ отношения той и другой к божественному. (2) Посмотреть, как именно этот философ трактует понятия априорного и апостериорного в контексте различия двух названных типов философии и соответствующих им способов постижения Бога. (3) Сделать предварительные выводы об актуальности шеллинговского понимания априорного и апостериорного для сегодняшних философских исследований.

<sup>4</sup> \*\*\*

<sup>5</sup> Итак, философия в понимании позднего Шеллинга принципиально разделяется на два разных типа, или две разные науки — отрицательную, или негативную философию и философию положительную, или позитивную. Различие это основано на давней метафизической дифференции двух бытийных моментов, конститутивных для каждого сущего: (1) его сущности, понятой в смысле «что» сущего, и (2) его действительного существования. Шеллинг отмечает, что «все действительное можно познавать двояко: знать, что́ есть некое сущее, *quid sit*, и что оно ёсть, *quod sit*, — это две совершенно различные вещи» (Шеллинг 2000, с. 93). В первом случае речь идет об «уяснении сущности вещи». Такое уяснение означает обладание смыслом этой вещи, ее понятием. Но во втором случае, когда речь заходит о «есть» вещи, о ее действительном бытии, познание выходит за пределы только понятия данной вещи. Оно прорывается к ее существованию, которое не может быть моментом смысловой определенности таковой. Шеллинг убежден, что сущностные определения сущего постигаются разумом, тогда как судить о том, есть ли нечто, хотя сущность этого нечто и понимается из разума, можно только на основании опыта.

<sup>6</sup> В соответствии с этим разделяются и функции негативной и позитивной философии. Негативная философия — это наука разума, предметом которой является сущность сущего. Она исследует только содержание понятия такового. Но она не может при этом иметь дела с его существованием. Сказанное, однако, не означает, как специально подчеркивает немецкий философ, того, что наука разума вообще не имеет дела с сущим. Разум, который не мыслил бы сущее, был бы обращен на какую-то химеру, а значит, был бы жалок. Он, таким образом, в исполнении мышления направлен на само сущее — и все же на сущее только по его содержанию. Свидетельством этому выступает и то обстоятельство, что ни одно действительное сущее, которое дано в опыте, не противоречит разуму. «Разум — утверждает Шеллинг — дает по содержанию все, что встречается в опыте, он понимает действительное, однако на этом основании еще не действительность, а это большая разница» (Шеллинг 2000, с. 97).

<sup>7</sup> Изолированный разум не познает действительного, но при этом, постигая понятие, сущность некоторого сущего, постигает его возможность. Такая ассоциация является у Шеллинга, опирающегося, что называется, «по умолчанию» на ту метафизическую традицию, для которой «возможное по своей природе»

определяется «как то, что не заключает в себе противоречия» (Лейбниц 1982, с. 309-310), чем-то само собой разумеющимся. Сам он в этой связи пишет: «...то, что может быть или будет, разум получает (если потенция мыслится движущейся) только в понятии, следовательно, в сравнении с действительным бытием опять-таки лишь как возможность» (Шеллинг 2000, с. 113).

<sup>8</sup> Поскольку такая наука, как негативная философия, представляет собой науку чистого, изолированного от опыта разума, то раскрыть содержание сущностной стороны сущего этот разум может, только исходя из своего собственного содержания. Негативная философия у Шеллинга «являлась наукой разума — наукой, в которой разуму полагалось, исходя из себя самого, т. е. из своего собственного изначального содержания, найти содержание всего бытия...» (Шеллинг 2000, с. 98).

<sup>9</sup> Конкретный путь к нахождению «содержания всего бытия» чистым разумом начинается с «единственно непосредственного содержания разума», а именно рассмотренной объективно (в смысле объекта самого разума) чистой потенции познания. Но таковая в силу своей собственной сущности испытывает в себе «принуждение продвигаться ко всему бытию», поскольку бесконечности потенции познания может соответствовать только вся полнота бытия. Шеллинг убежден в том, что, поскольку всякое познание как познание — это познание именно бытия (так, например, действительное познание — это познание действительного бытия), «бесконечной потенции познания может соответствовать только бесконечная потенция бытия, значит, последняя и составляет врожденное и прирожденное разуму содержание» (Шеллинг 2000, с. 100). Он отмечает, что в схоластической философии такой бесконечной потенции бытия соответствовало *ens omnimodo indeterminatum*, которое в схоластике мыслилось также и как «сущее вообще» — *ens in genere*, а не как сущее, каким-либо образом уже существующее. Принципиальное различие, впрочем, между схоластическим *ens omnimodo indeterminatum* и открытой в идеалистической философии разума бесконечной потенцией бытия состоит в том, что первое было по сути наивысшим родовым понятием (*ens in genere*), а потому, как считает Шеллинг, чем-то мертвым — мертвым в том смысле, что от него не было определенного природой самого этого понятия перехода к подчиненным ему родам и видам. Такой переход для *ens omnimodo indeterminatum* был и оставался исключительно номинальным. Мышление же бесконечной потенции бытия обнаруживает в нем «абсолютно подвижную природу». В качестве непосредственного содержания разума оно есть непосредственное понятие бытия самого по себе; и в качестве такового потенция эта «есть не что иное, как понятие бытия, значит, ее невозможно удержать от бытия, и потому для мышления она непосредственно переходит в бытие» (Шеллинг 2000, с. 101). Переход этот имеет необходимый характер, и его невозможно остановить. Бытие же, в которое необходимо переходит бесконечная потенция познания, — это бытие, входящее в состав понятия, а именно бытие самого понятия, но ни в коем случае не действительное бытие того, понятием чего оно является.

<sup>10</sup> Такой необходимый переход — это становление иным. Благодаря такому переходу «вместо чистой потенции (бытия — А.П.), которая как таковая есть не-сущее, появляется нечто сущее (*ein Seyendes*)...» (Шеллинг 2000, с. 101-102). Но

полученное понятие «нечто сущее» не маркирует у Шеллинга чего-то, что обладало бы действительным существованием. Оно также имеет в рассуждениях этого философа квиддигативный, а не кводдигативный смысл.

<sup>11</sup> Именно таким образом и совершается переход сущего вообще (*das Seyende*) в нечто сущее (*ein Seyendes*) у Шеллинга. «Нечто сущее — это уже не сущее вообще, оно есть иное, чем последнее, однако оно иное лишь по существу, т.е. по понятию, а не *actu*» (Шеллинг 2000, с. 102), уточняет он. В качестве примера философ приводит растение — растение вообще: по своей сущности оно уже не является сущим вообще, оно определенное сущее, и оно будет сущим, даже если не будет существовать ни одного «этого вот» растения в действительности.

<sup>12</sup> Дальнейший ход негативной философии обусловлен ее природой — тем, что она является наукой обращенного на себя самого чистого разума, выступающим предметом себя самого. В ней «разум стремится только к своему изначальному содержанию» (Шеллинг 2000, с. 103). Но то, как содержание это дано ему в самом начале этой науки, включает в себе много случайного и привходящего, т.е. сущностно не относящегося к этому содержанию. То, что дано здесь разуму, обременено инаковостью по отношению к искомому им собственному содержанию. Только потенция — это то, что есть и не есть. Переход, а значит, некоторое движение указывает на то, что речь тут идет о некотором случайно сущем, которое, пусть и только логически, способно модифицироваться. Однако разуму требуется «поистине сущее, которое уже не может стать иным» (Шеллинг 2000, с. 113).

<sup>13</sup> Таким образом, негативная философия направлена на то, чтобы исключить все случайное, что имеет место в непосредственном содержании разума и достигнуть поистине сущего. Такое «поистине сущее» Шеллинг называет так же самым сущим (*das Seyende selbst*), αὐτὸ τὸ ὄν, или ὄντως ὄν. Оно и представляет собой тот предел, тот результат, к которому должна прийти и который призвана постигнуть негативная философия как наука чистого разума. Про само сущее Шеллинг говорит, что оно является пребывающим содержанием разума, тем, что не может быть видимостью или перейти в «чужеродное разуму».

<sup>14</sup> Такое само сущее является предельным понятием чистого разума, последним мыслимым, достигаемым им на пути исключения случайных определений в предмете чистого мышления. Шеллинг настаивает на том, что именно это понятие находится в самом финале критики разума у Канта и совпадает с понятием субъект-объекта философии, имеющей свое происхождение в идеализме Фихте. Структуру его можно представить как состоящую из следующих элементов: (1) субъект, (2) объект, (3) субъект-объект. Первый из них является всякий раз субъектом бытия и в этом смысле — его потенцией. Объект — это предикат субъекта как потенции бытия, он есть «чисто сущее», бытием которого выступает объективность. В таком качестве в нем уже нет ничего от возможности. Но как предикат субъекта он не обладает своим бытием без этого субъекта как возможности. Третий момент — это единство субъекта и объекта, их связь, субъект-объект. В их единстве каждый есть бесконечным образом и не выступает ограничением для другого. Впрочем, ни субъект, ни объект, ни даже субъект-объект в изолированном виде не составляют структуры самого сущего.

Они составляют ее только взятые вместе: если, скажем, субъект обозначить как 1, объект — как 2, а субъект-объект — как 3, «само сущее есть только то, что есть 1 + 2 + 3» (Шеллинг 2012, с. 117). Но и эта структура представляет собой исключительно идею сущего, или, как еще выражается Шеллинг, сущее в наброске. Именно *via exclusionis* данные определения должны быть исключены из понятия самого сущего. Причем, хотя эти исключаемые определения «в своем первоначальном единстве равны самому сущему, т. е. мы должны сделать их неравными друг другу, так чтобы они уже не были вместе сущим вообще, но чтобы каждое само по себе было неким сущим» (Шеллинг 2013, 117). Такое исключение предполагает, во-первых, предоставление субъекту как потенции бытия бытия для себя, во-вторых, переход этой потенции в бытие как объект, соответственно, прекращение ее бытия в качестве потенции, и, в-третьих, прекращение за счет этого бытия объекта, а стало быть, исключение изначальной связи субъект-объекта и полагание последнего как самостоятельного сущего. За счет этого «то, что есть субъект, без сомнения, есть также потенция самого по себе бытия (*eines für-sich-Seyns*) — также могущее быть в транзитивном смысле, — в каком случае оно вместо того, чтобы быть обращенным к положенному в сущем объекту, т. е. быть для него субъектом, становится субъектом для самого себя, т. е. потенцией своего собственного бытия» (Шеллинг 2013, с. 117-118). Т. Буххайм так описывает этот процесс: «...попытка совершенствования структурной конституции мышления в отношении (*Hinsicht*) всего сущего полагает дифференцированные места (*Stellungen*) в единое, и производит, таким образом, видимый предмет абсолютного. Ибо полагание одних мест в другие предполагает, что можно отказаться от порядкового устройства субъект-объекта, и что она освобождает его от счета...» (Buchheim 1992, S. 131-132). Таким образом, цель негативной философии состоит в том, чтобы получить понятие самого сущего *via exclusionis* определений субъекта, объекта и субъекта-объекта в нем, которые хотя и составляют в своем единстве сущее, но при этом могут им и не быть. Только тогда за счет их исключения может быть достигнуто понятие исключаящего всякую потенциальность, а стало быть превосходящего всякое сомнение сущего. Но и это будет только его понятие. Эти моменты, составляющие подлежащую исключению в негативной философии структуру самого сущего, в свою очередь носят у Шеллинга название потенций, составляя в значительной мере онтологическую возможность творения Богом действительного мира.

15 Что касается методологической стороны негативной науки, то в ней такого самого сущего разум «может достичь только посредством исключения иного, что не есть само сущее» (Шеллинг 2000, с. 107).

16 Как уже было отмечено, наука познает *via exclusionis* — методом исключения: она удаляет из непосредственно данному разуму его собственного содержания все случайные определения, а именно за счет того, что ею «все не-сущее, что *implicite* или *potentia* содержится во всеобщем и неопределенном понятии сущего, последовательно исключается» (Шеллинг 2000, с. 107-108). Именно поэтому ей удастся получить только негативное понятие самого сущего, а с самим сущим иметь дело как только с его понятием. Искомое разумом само сущее негативная философия не способна «определить... иначе, не имеет для него никакого другого понятия, кроме понятия не не-сущего, не переходящего в иное, т.

е. кроме негативного понятия...» (Шеллинг 2000, с. 107). Этот же способ познания и предопределяет характер такой философской науки как негативной. «Наука — пишет Шеллинг, — осуществляющая эту элиминацию случайного в первых понятиях сущего и тем самым это выделение самого сущего, — критическая, негативного рода, и в результате она имеет то, что мы назвали самим сущим, только лишь в мысли» (Шеллинг 2000, с. 118).

<sup>17</sup> Достигнув через исключение всего случайного и «мнимо сущего» понятия самого сущего, негативная философия сталкивается с границей, преодолеть которую она оказывается не в силах. Она не способна решить, существует ли такое само сущее в действительности или нет: она как наука чистого мышления может раскрыть только его сущностную конституцию. Единственной инстанцией, которая позволила бы решить указанный вопрос, является опыт. А сам ответ на него становится задачей принципиально другой философской науки — позитивной философии. Шеллинг пишет о проблеме существования самого сущего: «Познать же то, что оно и существует в своей собственной чистоте, исключая лишь случайное бытие, над этим бытием, уже не может быть делом негативной науки, это может быть делом только иной науки, могущей быть названной в противоположность ей позитивной, для которой первая лишь разыскала подлинный, наивысший предмет» (Шеллинг 2000, с. 118).

<sup>18</sup> После завершения достигнувшей своего предела негативной философии, раскрывающей возможное, должна начаться философия позитивная, исследующая действительное. При этом отношение этих двух философских наук нельзя трактовать так, что негативная философия обосновывает позитивную. Слова Шеллинга о том, что для последней «первая лишь разыскала подлинный, наивысший предмет», означают не это. Обоснование, полагает этот мыслитель, имело бы место в том случае, если бы негативная философия передавала бы позитивной свой предмет как уже познанный, а та лишь продолжила бы его исследование своими средствами и на свой лад. Но собственный предмет позитивной философии — это предельное больше-не-познаваемое философии негативной. Нельзя поэтому в собственном смысле говорить, что конец негативной философии — это начало философии позитивной. Подлинное отношение этих двух философских наук таково: «Негативная философия передает позитивной свое последнее (Letztes) только как задачу, а не как принцип» (Шеллинг 2000, с. 134). В этом смысле, считает Шеллинг, позитивная философия могла бы начаться и сама по себе — без предварения негативной философией. При этом негативная и позитивная философия у него — это не две разных философии, но две необходимых стороны одной и всегда единой философии, поскольку требуются и «наука, понимающая сущность вещей, содержание всего бытия, и наука, объясняющая действительное существование вещей» (Шеллинг 2000, с. 135).

<sup>19</sup> Наука, «объясняющая действительное существование вещей», имеет совершенной иной *modus progrediendi*, нежели негативная наука чистого разума, идущая *via exclusionis*. Позитивная философия опирается на опыт, который только и дает знание о действительном. Поэтому «позитивная философия как противоположность рационализма все же также не сможет не признать, что каким-то образом и в каком-то смысле является эмпиризмом» (Шеллинг 2000, с. 171). А.В. Кричевский уточняет этот смысл: «В этом смысле позитивная философия

есть эмпирическое познание апостериори, т.е. познание, во-первых, через “последующее”, а во-вторых, через последующее “эмпирическое”» (Кричевский 2009, с. 65). Однако, поскольку дело в позитивной философии идет не о действительном существовании того или иного случайного сущего, а самого сущего, понятие которого формируется в финале негативной философии, опыт, на который она может опираться в своем продвижении, должен пониматься весьма своеобразно, как очень своеобразным должен и характер ее эмпиризма.

<sup>20</sup> Шеллинг вообще различает несколько видов опыта и соответствующих им видов эмпиризма (ср. (Шеллинг 2000, с. 159-178); (Паткуль 2016)). И в случае позитивной философии берется такой вид опыта, который открывает не то или иное сущее, данное в опыте, не частный опыт — внешний или внутренний, естественный или мистический. Сам Шеллинг подчеркивает, что «позитивная философия из какого-либо встречающегося в опыте бытия исходит так же мало, как мало она исходит из только лишь в мышлении сущего...» (Шеллинг 2000, с. 172). Так или иначе, позитивная философия не является эмпиризмом «постольку, поскольку не исходит из опыта — ни в том смысле, что она воображает, что обладает этим своим предметом в непосредственном опыте (как мистицизм), и ни в том, что пытается, исходя из чего-то данного в опыте, некоего эмпирического факта, при помощи заключений добраться до своего предмета...» (Шеллинг 2000, с. 173).

<sup>21</sup> Позитивная философия опирается на опыт во всем его объеме. «Опыт — поясняет Шеллинг, — к которому приходит позитивная философия, есть не некий определенный, а весь опыт от начала до конца. То, что содействует доказательству, является не какой-то частью опыта, а опытом целиком» (Шеллинг 2000, с. 176-177). В этом плане, как он подчеркивает, она именно приходит к опыту, а не исходит из него. По большому счету положительная философия и есть сама исполнение опыта во всем его объеме, опыта факта действительного существования мира. «Позитивная философия сама входит в опыт и словно срастается с ним» (Шеллинг 2000, с. 174). Именно поэтому понятые как исполнение опыта обоснование и доказательство в позитивной философии сами не являются началом или частью науки, а «всей наукой», «всей позитивной философией».

<sup>22</sup> Что же именно «доказывает» позитивная философия по способу исполнения «всего опыта от начала и до конца»?

<sup>23</sup> Путь своего «доказательства» она начинает с того, что именуется Шеллингом «только лишь существующим», «чисто существующим», «существующим без предшествующей потенции». Такое «только лишь существующее» исключает всякое «что», в нем имеет место только его «есть», «существует». Или, как это формулирует сам философ, «существование... здесь есть сущность» (Шеллинг 2000, с. 213-214). Или: «Здесь quod стоит на месте quid» (Шеллинг 2000, с. 214). Именно постольку, поскольку оно лишено любого «что», прежде него и в нем как таковом нет ничего потенциального, соответственно, возможности быть или нет быть — это чистая актуальность. «Чисто существующее» является поэтому и несомненно существующим, которое, как



выражается Шеллинг, «обезопасено от мышления и всякого сомнения» (Шеллинг 2000, с. 211).

<sup>24</sup> В силу того, что в только лишь существующем нет никакого «что», разум, соответственно, негативная философия не имеют к нему никакого доступа. Но достигнув *via exclusionis* понятия самого сущего как своего предела и поставив вопрос о действительном существовании самого сущего, разум оказывается вынужденным выйти за свои пределы и столкнуться с тем, что является немыслимым, точнее, неизмышляемым (*unvordenkliches*), которое, не заключая в себе никакой мыслимости и будучи недоступным мышлению, всегда уже его упредило, — с действительным бытием, с существованием. Шеллинг пишет: «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, потенцией, следовательно, там, где она исключена, мышление не имеет никакой власти» (Шеллинг 2000, с. 212).

<sup>25</sup> Такой выход чистого разума из полноты помысленного им в понятии самого сущего в немыслимое и предмыслимое, полагание уже упредившего мышление существования Шеллинг характеризует как экстаз разума. В «Философии откровения» сказано: «Разум может положить сущее, в котором еще ничего нет от понятия, от «что», лишь как абсолютное вне себя (*Außer-sich*)..., отсюда разум в этом полагании положен вне себя, абсолютно экстатичен» (Шеллинг 2000, с. 214).

<sup>26</sup> Так вот, задача сращенной с «опытом от начала и до конца» позитивной философии состоит в том, чтобы благодаря этому опыту показать, что «только лишь существующее» — это и есть «само сущее», к которому чистый разум и подвела негативная философия. Чтобы достичь этого, позитивная философия «выводит в свободном мышлении в документальной последовательности апостериорное, или встречающееся в опыте, не как возможное, как это делает негативная философия, а как действительное: она выводит его как действительное, ибо только как таковое оно имеет значение и силу доказывающего» (Шеллинг 2000, с. 174-175). При таком способе «доказательства» «здесь, в позитивной философии, стало быть, имеется подлинный эмпиризм, поскольку встречающееся в опыте само становится элементом, участником философии» (Шеллинг 2000, с. 176). Такое эмпирическое «доказательство» характеризуется Шеллингом как «продолжающееся, постоянно растущее, с каждым шагом усиливающееся свидетельство» (Шеллинг 2000, с. 177), «и поскольку царство действительности, в котором оно движется, не завершено и не закончено то и доказательство никогда не заканчивается...» (Шеллинг 2000, с. 177). Именно поэтому позитивная философия в большей мере, чем негативная, которая может быть выстроена как замкнутая система, по мнению Шеллинга, имеет право на то, чтобы носить имя фило-софии — любви к мудрости.

<sup>27</sup> \*\*\*

<sup>28</sup> Но понятие самого сущего, как его трактует Шеллинг, это и есть метафизическое понятие Бога — в той мере, в какой понимание Бога вообще

оказывается доступным философии, ограничивающейся только чистым мышлением. В этом ключе он даже отождествляет понятие самого сущего со столь значимыми для Канта в его трансцендентальной диалектике (учение об идеале разума) понятиями, как *omnitudo realitatis* и *ens realissimum*, но также и с идеей в гегелевском ее понимании. Бог как само сущее видится Шеллингу совокупностью всех сущностных определений, из которой разумом *via exclusionis* были устранены все случайные и несущественные определения, имплицитированные в понятии сущего вообще. И в этом смысле само сущее — что также показал Кант — представляет собой совокупность (*Inbegriff*) всего возможного, из которого действительно существующие вещи только и черпают свои определения.

<sup>29</sup> Таким образом, понятие Бога — это самое последнее понятие, к которому необходимым образом приходит негативная философия. Уже Кант, согласно Шеллингу, показал, что «Бог есть последнее, все завершающее понятие разума (и это понятие разум, таким образом, все еще исходя из себя самого, найдет не как случайный, а как необходимый конец)...» (Шеллинг 2000, с. 98). Но дело в том, что негативная философия не ограничивается экспликацией онтологической структуры самого сущего, она, исходя из одного только мышления, переходит к тому, чтобы приписать самому сущему действительное существование, или положить его как действительно существующее. Именно на этом основывается т.н. онтологический аргумент, претендующий на то, чтобы доказать действительное существование Бога, исходя из анализа понятия о нем в разуме (понятия самого сущего). Шеллинг выступает с критикой онтологического аргумента, в первую очередь — в его картезианской версии (доказательство противоречивости несуществования всесовершенного существа). В этой критике он остается верным Канту и его обоснованию несостоятельности онтологического доказательства бытия Бога, хотя и сам развивает критику того способа, каким Кант опровергает такое доказательство. В любом случае, Шеллинг убежден, что, проводя онтологическое доказательство бытия Бога, негативная философия совершает недопустимую *μετάβασις* от *quid* к *quod*, хотя *quod* не содержится в *quid* какого бы то ни было сущего, даже самого сущего, Бога, а соответственно, не может быть из него выведено. Более того, по мысли Шеллинга, негативная философия, определяя Бога как существо, в сущности которого заключено существование, редуцирует его к понятию необходимо существующего существа, что исключает свободу Бога и несовместимо с его существом и достоинством.

<sup>30</sup> Сам он обращает ситуацию, показывая, что, хотя и нельзя доказать действительное существование Бога, отправляясь от понятия самого сущего, но можно и нужно, напротив, доказать божественность несомненно существующего, что, как было показано ранее, и призвана исполнить позитивная философия, «доказывая», что только лишь существующее — это само сущее. Как мы помним, это осуществляется ею на пути сращения с опытом во всей его полноте, которая никогда не завершена, как никогда не завершенным и всегда длящимся остается позитивно-философское «доказательство». В этом контексте можно более конкретно показать, что совершает позитивная философия, когда «она выводит в свободном мышлении в документальной последовательности апостериорное, или встречающееся в опыте, не как возможное..., а как действительное», обосновывая тем самым божественность только лишь сущего. Шеллинг тут, по сути, предлагает

свою версию доказательства бытия Бога, напоминающую в чем-то обращенный онтологический аргумент. Он пишет: «Выразимся предельно ясно: не само абсолютное *prius* должно быть доказано (оно — превыше всякого доказательства, оно — абсолютное, благодаря самому себе достоверное начало), стало быть, не оно само (абсолютное *prius*) должно быть доказано, а следствие из него, оно должно быть фактически доказано, и этим божество того *prius* — что оно есть Бог и что, стало быть, Бог существует» (Шеллинг 2000, с. 175). Методологическая специфика такого позитивно-философского «доказательства», как и всего хода сращенной с опытом позитивной философии вообще, заключается в том, что «этот факт — существование такого следствия — показывает нам, что и само *prius* существует таким образом, как мы его поняли, т. е. что Бог существует. Вы видите, что при данном способе аргументации *prius* всегда остается исходным пунктом, т. е. всегда *prius*. *Prius* познается из своего следствия, но не так, чтобы данное следствие предшествовало» (Шеллинг 2000, с. 175). Позитивная философия обращает обоснование — она «доказывает» первое из последующего: опыт (а опыт есть опыт действительно существующего) мира, к которому принадлежат опыт природы и опыт истории, опыт философии и опыт откровения, показывает, что то, в бытии чего усомниться не возможно, — это Бог.

<sup>31</sup> Из сказанного становится хорошо видно, во-первых, то, насколько различны, даже противоположны по своей направленности пути к Богу негативной и позитивной философии, а в связи с этим, во-вторых, насколько значима для понимания Бога в них проблематика «предшествующего» и «последующего», *prius* и *posterius*, соответственно, а *priori* и а *posteriori* этих путей.

<sup>32</sup> В негативной науке разум начинает с того, что в самом себе обнаруживает *prius* всякого бытия: в силу этого и формируется задача науки разума — а *priori*, т.е. из обнаруженного разумом в себе *prius* познать, что будет существовать, если оно будет существовать. Априорное познание науки разума — это познание «что» сущего, которое, правда, не может дать сведений о том, существует что-либо или нет, будет существовать или нет. Шеллинг пишет: «Поскольку же бесконечная потенция выступает как *prius* того, что для мышления возникает посредством ее перехода в бытие, и так как бесконечной потенции соответствует не меньше чем именно все бытие, то разум благодаря обладанию этой потенцией, из которой для него может произойти все действительное, и притом обладанию ею как сросшимся с ним самим, неотъемлемым от него содержанием, поставлен в априорное положение по отношению ко всему бытию (постольку понятно, каким образом имеется априорная наука, наука, которая а *priori* определяет все, что есть, но не то, что оно есть) и таким способом наделен возможностью, исходя из себя самого, не прибегая каким-либо образом к помощи опыта, добираться до содержания всего существующего, стало быть, до содержания всякого действительного бытия...» (Шеллинг 2000, с. 102). Таким образом, в перспективе чистой науки разума оказывается бесконечная потенция познания, переходящая в бесконечную потенцию бытия, как *primum cogitabile* чистого разума. При этом такая потенция, «будучи непосредственным содержанием разума, по своей природе переходит в иное и, таким образом, выступает как *prius* всего, что, стало быть, находится вне разума (что существует)» (Шеллинг 2000, с. 104). Получается, что само сущее,

стало быть, Бог из перспективы негативной философии не есть подлинный *prīus*, он *a prīorī* познается в своей сущности путем исключения случайных определений из *prīus* негативной философии.

<sup>33</sup> Но совсем иное дело — позитивная философия. У нее, как отмечалось, полностью иной *modus progrediendi*. Нельзя, конечно, сказать, что *posterius* негативной философии выступает *prīus* философии позитивной — в таком случае первая обосновывала бы последнюю, что не так, о чем тоже уже говорилось. Предмет позитивной философии — то, что уже не может быть выведено путем исключений из *prīus* негативной философии, он больше-не-познаваемое в ней. У предмета первой философии же нет никакого *prīus*. Поэтому «здесь происходит переворачивание: что в чисто рациональной философии было *prīus*, тут превращается в *posterius*...» (Шеллинг 2000, с. 133). И если *prīus* негативной философии является, как считает Шеллинг, относительным, то *prīus* позитивной философии — абсолютен. Он утверждает: «Если позитивная философия исходит из того, что имеется вне всякого мышления, то она может исходить не из лишь относительно находящегося вне мышления, а только из абсолютно вне него пребывающего бытия. Но это бытие вне всякого мышления точно так же находится над всяким опытом, как оно опережает всякое мышление, следовательно, бытие, из которого исходит позитивная философия и которое уже не может быть только лишь относительным *prīus* (как потенция, лежащая в основе науки разума), есть безусловно трансцендентное бытие» (Шеллинг 2000, с. 172-173). Таким образом, и сама первая мыслимая потенция бытия, и то, что из нее выводимо, вплоть до понятия самого сущего, обращаются в *a posteriori* «безусловно трансцендентного бытия», а значит, и в методическом плане должны быть «доказаны» в отношении него *a posteriori*. Из перспективы позитивной философии сам Бог в его божественности выступает как *posterius* и познается *a posteriori*. Ничто не мешает тому, что эта наука «*a posteriori* доказывала то, что она должна доказать, а именно, что ее *prīus* есть Бог, т. е. сверхсущее. Ибо *a prīorī* то, из чего она исходит, не есть Бог, оно есть Бог только *a posteriori* (Шеллинг 2000, с. 173-174). Но это «доказательство» есть доказательство того, что *prīus* первой философии и есть сам Бог (но не того, что понятие Бога — это *prīus*). *Prīus* ее есть Бог не по понятию, а по действительности. Как уже указывалось, в позитивной философии *prīus* познается из своего *posterius*, хотя это и не означает, что *posterius* — это здесь предпосылка *prīus*, необходимая для обоснования такового. *Prīus* тут, скорее, раскрывается через *posterius*. Шеллинг уточняет значение своей терминологии: «Предлог “а” в “*a posteriori*” не означает здесь *terminus a quo*; *a posteriori* означает здесь *per posterius*, посредством своего следствия познается *prīus*» (Шеллинг 2000, с. 175). Априорное познание — это познание из некоего *prīus*, поэтому познать *a prīorī* можно только то, что вообще уже имеет *prīus*. Но безусловное трансцендентное бытие — это абсолютный *prīus*, который уже не может иметь никакого *prīus*; он в силу этого и не может быть познан *a prīorī*. «Здесь, — заключает автор «Философии откровения», — в позитивной философии, стало быть, имеется подлинный эмпиризм, поскольку встречающееся в опыте само становится элементом, участником философии» (Шеллинг 2000, с. 176).

34 В связи с таким отношением *prius* и *posterius* в негативной и позитивной философии Шеллинг предлагает удивительную схему для классификации этих типов философии, комбинирующую априоризм и эмпиризм. Согласно этой классификации, негативная философия — это, как это ни странно прозвучит, априорный эмпиризм. Впрочем, Шеллинг имеет здесь в виду довольно простую вещь: негативная философия *a priori*, т.е. из (относительного) *prius* чистого мышления, проясняет априорную сущностную конституцию того, что вообще может быть дано эмпирически. Напротив, позитивная философия в данной классификации — это эмпирический априоризм, или эмпиризм априорного. Она трактует о том, как абсолютный *prius* раскрывает себя в опыте, *per posterius* доказывающем, что ее *prius* — это существующий Бог. Шеллинг подытоживает: «В отношении мира позитивная философия есть наука *a priori*, выведенная, однако, из абсолютного *prius*; в отношении Бога она есть наука и познание *a posteriori*» (Шеллинг 2000, с. 176).

35 \*\*\*

36 Хочется надеяться на то, что проведенные реконструкции показали оригинальность и нетривиальность, разумеется, также и небесспорность, шеллинговского понимания *a priori* и *a posteriori* и их соотношения — особенно применительно к проблеме богопознания. Шеллинг явно смещает казалось бы установленное Кантом понимание априорности и апостериорности, отсылая отчасти к средневеково-схоластическим коннотациям этих терминов, на фоне которых их кантовское использование выглядит в известном смысле редуцированным. В стандартном прочтении кантовская оппозиция априори/апостериори используется для характеристики знания и познания, тогда как у Шеллинга она имеет отношение и к знанию, и к сущему, а главное — к их композиции. С этим расширением понятия априорного связан и тот момент (который так же представляет собой отход от кантовской позиции), что *a priori*, с которым и имеет дело чистый разум, — это не только чистые формы само чистого разума и даже не чистые формы чувственности, но также и содержательные, сущностные характеристики сущего, в том числе и видо-родовые композиции, задающие возможности действительного существования индивидуальных конечных сущих. Как известно, у Канта «материальное» может быть дано только через ощущение, соответственно, только *a posteriori*, только благодаря опыту, а *prius* в этом смысле может иметь только в качестве упреждающе данной формы, упорядочивающей материю ощущению. В «Критике чистого разума» говорится: «То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его материей, а то, благодаря чему многообразное в явлении (*das Mannigfaltige der Erscheinung*) может быть упорядочено определенным образом, я называю формой явления. Так как то, единственно в чем ощущения могут быть упорядочены и приведены в известную форму, само в свою очередь не может быть ощущением, то, хотя материя всех явлений дана нам только *a posteriori*, форма их целиком должна для них находиться готовой в нашей душе *a priori* и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения» (Кант 1964, с. 128) (A20/B34). Для Шеллинга *a priori*, увиденное из перспективы негативной философии, — это также и содержательное *a priori*, оно упреждающая сущностная конституция сущего, относительно которого нельзя (*a posteriori*) сказать, есть оно в действительности

или нет. Конечно, такой мыслимый чистым разумом априорный содержательный состав сущего всякий раз имеет своим коррелятом именно нечто действительное — и как таковое опытное, апостериорное. Ведь в противном случае разум, как мы видели, имел бы дело с химерой и был бы жалок, а у Шеллинга не было бы повода назвать негативную философию, в которой он и исполняется, априорным эмпиризмом.

37 В этом смысле Шеллинг, с одной стороны, снова отсылает к докантовской трактовке априорности, но с другой стороны, может быть рассмотрен как (концептуальный, не исторический) предтеча феноменологического учения о материально-синтетическом а priori как предмете материальных онтологий, понятых в качестве эйдетических дисциплин. (Исторически такая параллель может, скорее, объясниться общими источниками шеллинговской и феноменологической философии, чем влиянием Шеллинга на становление феноменологической мысли). Значимо и то, какую интерпретацию Шеллинг дает только эпистемологическому (хотя и не только формальному) понятию априори, помещая его в контекст негативной философии и ассоциируя его с бесконечной потенцией бытия как *primum cogitabile* чистого разума, по отношению к которой само понятие Бога, трактуемого здесь как само сущее, удивительным образом в известном смысле оказывается *posterius* — в порядке науки: и негативной и позитивной, хотя очень по-разному в каждой из них.

38 Самое, пожалуй, значимое, что происходит у Шеллинга в этой связи, — это превращение а priori и а posteriori в зависимости от соответствующей философской науки и их места в ней. Было показано, что осмысляющая априорную структуру сущего негативная философия имеет своим *prius* бесконечную потенцию бытия и понятие сущего вообще, в которое таковая диалектически обращается. Но ее — предельным — *posterius* выступает понятие самого сущего, т.е. того, что мыслится как раз в качестве а priori любого бытия, как высшее понятие. Но *posterius* негативной философии не может выступать в качестве *prius* философии позитивной, соответственно, обосновывать ее. У позитивной философии есть свой *prius*, как считает Шеллинг, абсолютный, в отношении которого из того, что уже для него является *posterius* а posteriori, *per posteriori* «доказывается», а точнее, «свидетельствуется», что этот *prius* есть — в полном предикативном смысле — предельный *posterius* негативной философии. А priori в смысле позитивной философии характеризует уже не порядок познания, будь-то в смысле чистой формы, будь-то, как в негативной философии, в смысле сущностного определения, а порядок существования. В этом смысле превращение а priori и а posteriori не может означать их обращения: философские науки в порядке их развертывания не замыкаются друг на друга, образуя круг, их продвижение несимметрично ни в прямом, ни в обратном смысле. Скорее, они имеют, скажем так, общую апостериорную перспективу, из которой *prius* позитивной философии только и опознается как *posterius* негативной. И если тут и можно говорить о некотором обращении, или, быть может, возврате, рефлексии, то только в контексте этой апостериорной перспективы и ее отношении к абсолютному *prius* позитивной философии, но никак не относительному *prius* негативной философии, каковой есть как относительный только *prius* развертывания самой этой науки. В таком возвращении а posteriori (опыта) в а priori

(первое существующее, превышающее опыт) позитивная философия опознается как эмпирический априоризм.

<sup>39</sup> По сути, признание абсолютным *prius* безусловно существующим, всегда предшествующим в порядке бытия относительно которого содержательно-априорное «доказывается» только *a posteriori*, означает, что исходным онтологическим тезисом Шеллинга выступает приоритет существования перед сущностью, в силу которого (абсолютная) сущность которая, негативно мыслимая как *a priori* (абсолютно) существующему только *a posteriori*. Такой приоритет также сближает мысль Шеллинга с последующей философией. Лучше всего это может быть увидено на примере экзистенциализма Ж.-П. Сартра, настаивающего на том, что «есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно будет определить каким-либо понятием, и этим бытием является человек...» (Сартр 1990, с. 323). Но бытие, о котором говорит Сартр, не является абсолютным *prius*. В его случае приоритет существования — это приоритет в определенном сущем, или, если использовать терминологию, Шеллинга некотором сущем, пусть, в известном смысле, и выделенном. Тем более интересной и даже интригующей является мысль Шеллинга приписать приоритет существованию в абсолютном — неотмыслимом и неисключаемом — смысле; попытка, требующая апостериорного исследования в философии с целью открыть в *posterius* явленность сущностных определений, всякий раз оказывающихся в позитивном отношении *a posteriori* для безусловно существующего. С этим связано и шеллинговское переосмысление существа опыта, в бесконечном приближении коррелятивного абсолютному *prius*, взятого во всем его объеме и его полноте, и связанная с ним стратегия апостериорного «доказательства» из явленности божественного в полное опыта мира — нет, не бытия Бога, — но божественности бытия. Эта стратегия, по словам, Ж.-Ф. Куртина и Л. Тенгели и оказывается подлинной «феноменологией божественного» (ср. (Courtine 1990, p. 166).

---

#### Библиография:

1. Бюфре Ж. (2007). Диалог с Хайдеггером. Кн.1. Греческая философия. СПб: Владимир Даль, 2007. 254 с.
2. Bofre Zh. (2007). Dialog s Khaideggerom. (Conversation with Heidegger). Kn.1. Grecheskaya filosofiya. SPb: Vladimir Dal', 2007. 254 p. (In Rus.)
3. Гуссерль Э. (2009). Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. Пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академический проект. 489 с.
4. Gusserl' E. (2009). Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kniga pervaya. Obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu. (Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. First Book). Per. S nem. A. V. Mikhailova. M.: Akademicheskii proekt. 489 p. (In Rus.)

5. Кант И. (1964). Критика чистого разума // Сочинения в 6 т. Т. 3. М.: Мысль. 799 с.
6. Kant I. (1964). Kritika chistogo razuma. (Critique of Pure Reason). Sochineniya v 6 t. T. 3. M.: Mysl'. 799 p. (In Rus.)
7. Кричевский А. В. (2009). Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. М.: ИФ РАН. 199 с.
8. Krichevskii A. V. (2009). Obraz absolyuta v filosofii Gegelya i pozdnego Shellinga. (The Shape of the Absolute in Philosophy of Hegel and Late Schelling). M.: IF RAN. 199 p. (In Rus.)
9. Паткуль А. Б. (2016). «Шеллинговское понятие опыта». Тяготение. К 50-летию Аскольда Владимировича Тимофеевко. СПб.: Изд-во РХГА. С. 45–66
10. Patkul A. B. (2016). Shellingovskoe ponyatie opyta. (Schelling's Concept of Experience). Tyagotenie. K 50-letiyu Askol'da Vladimirovicha Timofeenko. SPb.: Izd-vo RKhGA. P. 45–66. (In Rus.)
11. Сартр Ж.-П. (1990). Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / ред.
12. А. А. Яковлева. М.: Издательство политической литературы. С. 319-344.
13. Sartr Zh.-P. (1990). Ekzistentsializm — eto gumanizm. (Existentialism is a Humanism). Sumerki bogov, red. A. A. Yakovleva. M.: Izdatel'stvo politicheskoi literatury. P. 319-344. (In Rus.)
14. Шеллинг Ф. В. Й. (2000). Философия откровения. В 2 т. Т. 1. Пер. с нем. А. Л. Пестова. СПб.: Наука. 699 с.
15. Shelling F. V. I. (2000). Filosofiya otkroveniya. (Philosophy of Revelation). V 2 t. T. 1. Per. s nem. A. L. Pestova. SPb.: Nauka. 699 p. (In Rus.)
16. Шеллинг Ф.В.Й. (2013). Философия мифологии. В 2 т. Т. 1. Пер. с нем. В. М. Линейкина. СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета. XXIV+480 с.
17. Shelling F.V.I. (2013). Filosofiya mifologii. (Philosophy of Mythology). V 2 t. T. 1. Per. s nem. V. M. Lineikina. SPb: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. XXIV+480 p. (In Rus.)
18. Courtine, J.-F. (1990). Extase de la raison. Essais sur Schelling. Paris : Éditions Galilée. 320 p.
19. Buchheim, Th. (1992). Eins von Allem: die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 230 S.
20. Hartmann E.v. (1869). Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Berlin: Otto Loewenstein. 62 S.



21. Heidegger M. (1991). Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 49: Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809) (I. Trimester 1941/Summer semester 1941), Hrsg. Günther Seubold. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag. 210 S.
22. Schulz W. (1975). Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. 2., erw. Aufl. Pfullingen: Günter Neske. 333 S.
23. Tengelyi L. (2015) Welt und Endlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. 3. Aufl. Freiburg i. B.; München: Karl Alber. 604 S.

# A Priori and A Posteriori: Two Ways of Philosophy to God in the Late Schelling

**Andrei Patkul**

*Associate Professor , Saint Petersburg State University*

*Russian State Pedagogical University in the name of A. I. Herzen*

*Russian Federation,*

## **Abstract**

In my article, I reconstruct the understanding of a priori and a posteriori in connection with the difference between negative and positive philosophy in the thinking of late Schelling. I place special emphasis on the connection of these concepts in the context of each of these philosophical sciences with the problem of cognition of God and proving His existence. As result, I established that in negative philosophy knowledge is carried out a priori, and the prius here is the infinite potentiality of being as the first thing conceived by pure reason. The concept of God is achieved here by excluding of accidental definitions from the first conceivable by reason. In a certain sense, it appears as posterius, i.e. as the result of such a science. But the infinite potentiality of being is only a relative prius, the absolute one is the undoubted only existing. It is in relation to it, that positive philosophy a posteriori proves that it is God, who here appears in his existence as prius, but in his divinity as posterius. Based on this, Schelling calls negative philosophy the apriorism of the empirical, and positive philosophy is the empiricism of the apriori for him. In the conclusion of the article, I draw some reflections about the relevance of these views of Schelling for the current philosophical situation.

**Keywords:** negative philosophy, positive philosophy, a priori, a posteriori, proof of the existence of God, that-which-is, being, existence, essence, F.W.J. Schelling.

**Publication date:** 30.11.2023

**Citation link:**

---

Код пользователя: 28636; Дата выгрузки: 28.12.2023; URL - <http://ras.jes.su/transcendental/s271326680027856-1-1> Все права защищены.