

УДК 1(091):141

**«СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО  
ИДЕАЛИЗМА» Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА:  
КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ  
ИДЕАЛ В ИСТОРИЧЕСКОЙ  
ПЕРСПЕКТИВЕ «ОДИССЕИ ДУХА»**

А. В. Переплеткин<sup>1</sup>

Предложена реконструкция связи концепции системы философии как «истории самосознания», выдвинутой Ф. В. Й. Шеллингом в трактате «Система трансцендентального идеализма» (1800), с одним из ключевых элементов кантовской критической философии – учением о трансцендентальном идеале. Разграничивая в «Системе...» три значения термина «история», автор сосредоточивает внимание на наиболее широком из них, характеризующем всю систему в целом и выраженном в топосе «одиссеи духа». Опираясь на гипотезу П. В. Резвых о формообразующем значении этого кантовского учения для раннего творчества Шеллинга, автор интерпретирует шеллинговскую диалектику идеального и реального, субъективного и объективного в самосознании как результат переработки кантовской антитезы трансцендентального утверждения и трансцендентального отрицания. При этом основным методическим принципом у Шеллинга выступает установка на превращение кантовского критического порядка изложения (от обусловленного к условиям) в систематический (от безусловного к обусловленному). Показано, что в основе концепции интеллектуального созерцания, развитой в «Системе...», лежит кантовское различение двух аспектов трансцендентального идеала (материи определения и основания определения). В заключение на примере начала «первой эпохи» истории теоретической части «Системы...», где объясняется ощущение и связь его с вещью самой по себе, установлено, каким образом моделируемая Шеллингом диалектика границы выступает средством

<sup>1</sup> Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Россия, 109028, Москва, Покровский бул., д. 11. Поступила в редакцию: 19.02.2024 г. doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-2

**SCHELLING'S SYSTEM OF  
TRANSCENDENTAL IDEALISM:  
THE KANTIAN TRANSCENDENTAL IDEAL  
FROM THE HISTORICAL PERSPECTIVE  
OF THE "ODYSSEY OF THE SPIRIT"**

A. V. Perepletkin<sup>1</sup>

In this article I propose a reconstruction of the link between the concept of the system of philosophy as "the history of self-consciousness" put forward by Schelling in the treatise *The System of Transcendental Idealism* (1800), and one of the key elements of the Kantian critical philosophy, the teaching on the transcendental ideal. Differentiating three meanings of the term "history" in *The System*, I concentrate on the broadest of these meanings which describes the system as a whole and is expressed by the topos "odyssey of the spirit". Based on Petr Rezvykh's hypothesis on the formative significance of this teaching for the early period of Schelling's work I interpret Schelling's dialectics of the ideal and the real, the subjective and objective in self-consciousness as a reworking of Kant's antithesis of the transcendental assertion and transcendental negation. I argue that Schelling's main method seeks to turn the Kantian critical order of presentation (from the conditioned to conditions) into a systematic one (from the unconditional to the conditioned). I show that the concept of intellectual intuition developed in *The System* is based on Kant's distinction of two aspects of the transcendental ideal (the matter of determination and the ground of determination). In conclusion, using the example of the beginning of the 'first epoch' of the theoretical part of *The System* which explores the sensation and its link with the thing-in-itself, I explain how the dialectic of the boundary modeled by Schelling grounds the historicity of self-consciousness and raise the question of the possibility of grounding various strategies of understanding historicity of consciousness on the basis of Schelling's premises.

<sup>1</sup>HSE University.  
11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russia.  
Received: 19.02.2024.  
doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-2

обоснования историчности самосознания, а также поставлен вопрос о возможности обоснования различных стратегий понимания историчности сознания на базе шеллинговских предпосылок.

**Ключевые слова:** Шеллинг, Кант, трансцендентальный идеал, интеллектуальное созерцание, историзм

Арсений Владимирович Гулыга (1921–1996), рассматривая «Систему трансцендентального идеализма»<sup>2</sup> (1800) Шеллинга, указал на характер историчности, который молодой философ осознанно вносил в свою теорию познания:

Идея активности познания логично приводит к другой идее, едва намеченной в гносеологии Кантом и подхваченной Шеллингом — идее историзма. Шеллинг набрасывает систему понятий, которая, по его представлению, совпадает с действительным движением познания и конструирования реального мира: «Философия является... историей самосознания, проходящего различные эпохи» (Шеллинг, 1936, с. 92). Термин «эпоха» употреблялся раньше только применительно к истории человечества, Шеллинг включает его в теорию познания (Гулыга, 1981, с. 80).

Сам Шеллинг в поздние годы выразился в связи с этим следующим образом: «...с первых моих шагов в философии проявилась тенденция историчности, хотя бы в виде осознающего самого себя, приходящего к самому себе Я» (Шеллинг, 1989, с. 467). Шеллинг, как мы постараемся показать, придал той экспликации определений познавательной способности, которую мы находим у Канта (как, впрочем, и вообще основного содержания всех его трех критических работ), характер имманентного внутреннего движения, тогда как в кантовском изложении она направлялась внешней рефлексией. Шеллинг стремился осмыслить эту экспликацию как внутреннее движение само-

<sup>2</sup>Далее сокращенно: СТИ.

**Keywords:** Schelling, Kant, transcendental ideal, intellectual intuition, historicity

Arseniy Gulyga (1921–1996), discussing Schelling's *System of Transcendental Idealism* (elsewhere: *STI*) (1800), pointed to the character of historicity which the young philosopher deliberately introduced into his theory of knowledge:

The idea of active cognition logically leads to another idea which is merely hinted at in epistemology by Kant and is picked up by Schelling, the idea of historicity. Schelling superimposes a system of concepts which he thinks adequately reflects the real movement of cognition and the construction of the real world: "Philosophy is [...] a history of self-consciousness, having various epochs" [Schelling, 2001, p. 50]. Previously, the term "epoch" was used only with regard to the history of mankind, but Schelling includes it in the theory of knowledge (Gulyga, 1981, p. 80).

In later years Schelling wrote about it in the following way: "[...] the tendency towards the historical already betrayed itself via my first steps in philosophy, at least in the form of the I which is conscious of itself and has come to itself" (Schelling, 1994, p. 106). As I will try to show, Schelling lent the explication of the definition of the cognitive capacity we find in Kant (and indeed the main content of his three critical works) the character of immanent inner movement, whereas in Kant's rendering it was directed by external reflection. Schelling sought to present this explication as the inner movement of the "object," self-consciousness, or the I.<sup>2</sup> I would like to clarify not explication in all

<sup>2</sup> Although in *STI* Schelling still uses Fichte's terminology already there the divergence between them in interpreting the I is apparent. The interpretation of the I proposed here prefigures his system of identity worked out later as a counterweight to Fichte's science of knowledge. While Fichte still may see the I above all as subjectivity attached to the human individual, for Schelling it is rather regarded as a supra-individual principle. In 1802 the controversy between them over the issue revealed in their correspondence led to a falling out and termination of contact between them.

го «предмета», самосознания, или Я<sup>3</sup>. Мы бы хотели прояснить не саму экспликацию во всей ее конкретике, но лишь подлинный характер того, что эксплицируется, и способ, который для этого выбирает Шеллинг.

### 1. «Одиссея духа»

В заключительном § 3 шестого главного раздела СТИ, где подводятся итоги анализа эстетического созерцания, Шеллинг метафорически обозначает все предшествующее изложение как «одиссею духа» (*Odyssee des Geistes*) (Schelling, 2005, S. 328; Шеллинг, 1987, с. 484), а так как сама «одиссея» есть не что иное, как возвращение домой, то из этого можно понять, что начало и конец в данном случае должны быть мыслимы в определенном смысле тождественными, а также само движение должно иметь такой характер, чтобы было возможно это возвращение. «Возвращение домой» у Шеллинга не стоит понимать в том смысле, что возвращающийся должен найти свой дом где-то вне себя. Дух, по собственному выражению Шеллинга, «удивительным образом заблуждаясь, в поисках себя бежит от самого себя» (Schelling, 2005, S. 328; Шеллинг, 1987, с. 484) и в этом бегстве от самого себя на самом деле парадоксальным образом возвращается в себя. Примечательно, что в более позднем сочинении «Философия и религия» (1804) Шеллинг соотносит «Одиссею» Гомера с центростремительным движением, а «Илиаду» — с центробежным (Schelling, 2021, S. 314). Как мы увидим ниже, в осмыслении са-

<sup>3</sup> Хотя в СТИ Шеллинг еще пользуется терминологией Фихте, однако уже в этом сочинении сказывается существенное расхождение между ними в понимании Я. Предложенное здесь истолкование Я предвосхищает его систему тождества, разработанную позже в противовес наукоучению Фихте. Если у Фихте сохраняется возможность понимания Я прежде всего как субъективности, привязанной к человеческому индивиду, то у Шеллинга Я рассматривается скорее как сверхиндивидуальный принцип. Выявление принципиальных разногласий в этом вопросе в ходе переписки между философами привело в 1802 г. к решительному разрыву и прекращению контактов между ними.

its concreteness, but merely the true character of what is being explicated and the method Schelling chooses to do so.

### 1. “Odyssey of the Spirit”

In the final § 3 of the key sixth chapter of *STI* which sums up the results of the analysis of aesthetic intuition, Schelling metaphorically refers to the preceding discourse as “odyssey of the spirit” (*Odyssee des Geistes*) (Schelling, 2001, p. 232; cf. Schelling, 2005, p. 328), and since the “odyssey” is essentially about home-coming it is fair to assume that the beginning and end can be seen as identical in a certain sense and the character of the movement should make such return possible. With Schelling, “home-coming” should not be understood in the sense that the returning traveler must find his/her home somewhere outside him-/herself. According to Schelling, the spirit “[...] marvelously deluded, seeks itself, and in seeking flies from itself [...]” (Schelling, 2001, p. 232; cf. Schelling, 2005, p. 328) and through the flight from itself, paradoxically, regains itself. It is notable that in a later work, *Philosophy and Religion* (1804), Schelling identifies Homer’s *Odyssey* with centripetal motion and *Iliad* with centrifugal motion (Schelling, 2021, p. 314). As will be seen below, Schelling’s interpretation of the “odyssey” itself in *STI* proceeds from Kant’s concept of the ideal of pure reason, or the transcendental ideal, into which, however, he introduces essential changes.

Schelling thus explains the meaning of historicity: “The means [...] whereby the author has sought to achieve his aim of setting forth idealism in its full extent, consist[s] in presenting every part of philosophy in a single *continuum*, and the whole of philosophy as

мой «одиссеи» Шеллинг в *СТИ* исходит из кантовского понимания идеала чистого разума, или трансцендентального идеала, в которое, однако, вносит существенные изменения.

Смысл историчности Шеллинг раскрывает следующим образом: «Поставленную задачу — дать идеализм во всей его полноте — автор пытается разрешить посредством изложения всех частей философии в их единой последовательности, а всю философию представить тем, чем она действительно является, а именно непрерывной историей самосознания, для которой все известное из опыта служит лишь памятником и документом» (Schelling, 2005, S. 24–25; Шеллинг, 1987, с. 228). Иными словами, для историчности в данном смысле характерны: прогрессирующая последовательность, наличие этой последовательности в чем-то одном, в чем она и могла бы осуществиться, а так как выше мы упомянули, что здесь имеет место сходство с гомеровской «Одиссеей», то к этим характеристикам истории добавляется и то, что сама последовательность должна иметь сходные начало и конец. Стоит теперь отметить, что Шеллинг имеет здесь в виду именно всю философию, которая, разумеется, не могла для него сводиться лишь к теоретико-познавательным вопросам. Однако, как мы увидим в дальнейшем, именно то, что мы встречаем в «Критике чистого разума», работе Канта по теоретической философии (а именно трансцендентальный идеал), окажется ключевым для осмысления философии как истории самосознания, так как составит основной принцип ее развертывания.

Отметим, однако, что само слово «история» (*Geschichte*) Шеллинг употребляет в *СТИ* также и в более узком значении. В этом втором значении оно фигурирует главным образом в четвертом главном разделе, где мы имеем дело уже не с теоретической, а с практической философией, которая связана отчасти с кантовской этикой, отчасти — с философией права Фихте. Именно здесь Шеллинг разъясняет понятие истории в узком, более или менее обыденном смысле слова. При этом ряд формули-

what in fact it is, namely a progressive history of self-consciousness, for which what is laid down in experience serves merely, so to speak, as a memorial and a document” (Schelling, 2001, p. 2; cf. Schelling, 2005, pp. 24-25). In other words, the characteristics of historicity in that sense are: progressive sequencing, the presence of this sequence in only one thing in which it could happen, and, since I earlier invoked a comparison with Homer’s *Odyssey*, one should add to these characteristics of history similar beginning and end. At this point it should be noted that Schelling has in mind the whole of philosophy which, of course, for him was not confined to theoretical-cognitive issues. However, as will be seen below, what we encounter in *Critique of Pure Reason*, Kant’s work on theoretical philosophy (the transcendental ideal), will be key for a view of philosophy as the history of self-consciousness.

Let it be noted, however, that in *STI* Schelling also uses the word “history” (*Geschichte*) in a narrower sense, mainly in the fourth part which deals not with theoretical, but with practical philosophy, linked partly with Kantian ethics and partly with Fichte’s philosophy of law. Here Schelling explains the concept of history in the narrow, more or less quotidian sense. Some of the wording, however, looks as if it refers to all history in general. For example, it is claimed that the real subject of history is the human species, although, if we speak about the first epoch of history in the theoretical part of the work there could be no question of species as such. The part on practical philosophy claims that history is an endless progress in time (Schelling, 2001, p. 202; cf. Schelling, 2005, p. 291), which, too, is inapplicable to the first epoch because in the theoretical part of *STI* time, like space, is merely something generated (Schelling, 2001, p. 106; Schelling, 2005, p. 168). Only in the narrow

ровок выглядит так, будто дается определение всякой истории вообще. В частности, утверждается, что истинным субъектом истории всегда является человеческий род, хотя, если говорить о первой эпохе истории теоретической части этой работы, то там еще не могло идти речи о роде как таковом. В изложении практической философии утверждается также, что история является бесконечным прогрессом во времени (Schelling, 2005, S. 291; Шеллинг, 1987, с. 455), что в отношении первой эпохи также неприменимо, так как в теоретической части СТИ само время, равно как и пространство, является лишь чем-то порожденным (Schelling, 2005, S. 168; Шеллинг, 1987, с. 346). Только история в узком смысле слова может мыслиться как такой бесконечный прогресс. Именно о ней и о возможности философского познания ее Шеллинг размышлял еще в 1798 г. в своей статье «Исследование вопроса о том, возможна ли философия опыта и, в особенности, философия истории» (“*Abhandlung über die Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, ob eine Philosophie der Geschichte möglich sey*”), и многое оттуда перешло в СТИ 1800 г., однако тогда Шеллинг еще не считал возможной философию истории (Zachhuber, 2019, p. 25–26), поскольку полагал, что «если в отношении какого-либо предмета возможна теория *a priori*, то в отношении его невозможна история, и наоборот, только то, для чего нет теории *a priori*, имеет историю» (Schelling, 1988, S. 188). Важным отличием так понятой истории от гегелевского проекта является ее принципиальная незавершаемость, дурная бесконечность. О конце такой истории не может идти речи (Bernstein, 2004, p. 246), что уже подтверждает то, что она не могла быть для Шеллинга «одиссеей», или историей самосознания, чем-то существенно завершаемым. Соответственно, он употребляет здесь термин «история» в ином, чем в начальных разделах, более узком смысле. Кроме того, сама «одиссея духа» в своей теоретической части вплоть до перехода к практической имеет сугубо априорный характер, что в сравнении со статьей 1798 г. вновь

sense can history be thought as endless progress. This, and the possibility of its philosophical cognition already engaged Schelling’s mind as early as 1798 in the article “Investigation of the Question Whether the Philosophy of Experience and Especially the Philosophy of History are Possible” (“*Abhandlung über die Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, ob eine Philosophie der Geschichte möglich sey*”), with much of it surfacing in SТИ in 1800, but at the time Schelling did not yet consider a philosophy of history possible (Zachhuber, 2019, pp. 25-26), because he believed that “if an *a priori* theory is possible with regard to some subject, history is impossible with regard to this subject and *vice versa*, only that which has no *a priori* theory has history”<sup>3</sup> (Schelling, 1988, p. 188). An important difference of history thus understood from the Hegelian project is the fact that it is incomplete in principle (bad infinity). There can be no question of the end of such history (Bernstein, 2004, p. 246), which already confirms that for Schelling it could not be an “odyssey” or a history of self-consciousness, something essentially finite. Accordingly, he uses the term “history” in a narrower sense than in the earlier chapters. Besides, “odyssey of the spirit” in its theoretical part has a strictly *a priori* character, which in comparison with the 1798 article again attests to the polysemy of Schelling’s use of words.

In addition to the two above-mentioned meanings of the term “history” Schelling gives a third. This is transcendental history of theoretical philosophy which goes through the following three extra-temporal epochs and which alone make concrete individual consciousness possible:

<sup>3</sup> Cf. “*Wovon eine Theorie a priori möglich ist, davon ist keine Geschichte möglich, und umgekehrt, nur was keine Theorie a priori hat, hat Geschichte.*”

свидетельствует в пользу многозначности шеллинговского словоупотребления.

Помимо выявленных нами двух смыслов термина «история» у Шеллинга имеется еще и третий. Это трансцендентальная история теоретической философии, проходящая следующие три основные вневременные эпохи, которые только и делают конкретное индивидуальное сознание возможным:

- 1) от изначального ощущения до продуктивного созерцания;
- 2) от продуктивного созерцания до рефлексии;
- 3) от рефлексии до абсолютного акта воли.

В нем они составляют так называемое вневременное «трансцендентальное прошлое» (Шеллинг, 1989, с. 467), которое, однако, переходя в новую историю практической философии, само по себе «одиссеей» не является, ведь здесь начало и конец не совпадают. Эта история, как ретроспективно пояснял зрелый Шеллинг, представляла собой попытку строго объяснить, каким образом в рамках трансцендентального идеализма вообще возможна та необходимость, какую мы встречаем в отношении вещей в пространстве вне нас (Там же). Необходимость в отношении вещей вне нас представлялась ему таким настоящим, путь к которому возможно определить как трансцендентальное прошлое, что и было бы выражением историчности, а не простой непосредственности. Тут нужно было понять ее как нечто ставшее. Именно здесь в первую очередь производится дедукция элементов кантовской познавательной способности.

Впрочем, понятие трансцендентальной истории в этом более узком смысле не ограничивается только теоретической частью системы. Так, генезис разума как отдельной способности впервые объясняется только в четвертом разделе практической философии, а трансцендентальный идеал вообще имеет значение для всей СТИ как таковой и соотносится с историей в наиболее широком смысле, включающей в себя обе истории в более узких смыслах (прак-

1) from initial sensation to productive intuition;

2) from productive intuition to reflection;

3) from reflection to an absolute act of will.

In it they constitute extra-temporal “transcendental past” (Schelling, 1994, p. 109), which, however, morphing into a new history of practical philosophy, is not in itself an “odyssey” because here the beginning and the end do not coincide. This history, as Schelling explained retrospectively, was an attempt to explain rigorously how, in the framework of transcendental idealism, the necessity we encounter with regard to things in space outside us is at all possible (*ibid.*). He conceived of necessity with regard to things outside us as the present, the path toward which could be defined as the transcendental past, which was a manifestation of historicity and not simple immediacy. Here it had to be understood as something that had become. It is here above all that elements of the Kantian cognitive faculty are deduced.

Having said that, the concept of transcendental history in this narrower sense is not limited to the theoretical part of the system. Thus, the genesis of reason as a distinct faculty is first explained only in the fourth chapter on practical philosophy, and the transcendental ideal has meaning only for the entire *STI* and relates to history in the broadest sense, including both histories in narrower meanings (practical and theoretical), i.e. “an odyssey of the spirit” which is a unity not only of the theoretical and practical, but also of the teleological and aesthetic (thus integrating into Schelling’s programme the themes of Kant’s *Critique of Judgment*).<sup>4</sup> In aesthetic intuition the conscious

<sup>4</sup>With respect to teleology and aesthetics Schelling does not thematise the special meaning of historicity inherent in them, such that historicity here more likely than not should be viewed in the perspective of “odyssey of the spirit”.

тическую и теоретическую), то есть с «одиссеей духа», которая является единством не только теоретического и практического, но также и телеологического, и эстетического (так в шеллинговскую программу интегрируется и тематика кантовской «Критики способности суждения»<sup>4</sup>). В эстетическом созерцании сознательное и бессознательное, объективное и субъективное совпадают, и происходит возвращение самосознания к себе самому, то есть к изначальному тождеству субъективного и объективного, которое было отправной точкой самой «одиссеи».

Именно эта история «возвращения домой» является основным предметом дальнейшего рассмотрения. Нам предстоит, исходя из нашей гипотезы, показать, что в основании этой истории лежит специфическая интерпретация Шеллингом трансцендентального идеала, и эксплицировать то, каким образом Шеллингу удастся развернуть один из ключевых элементов кантовской познавательной способности, в исторической перспективе «одиссеи». Следует, впрочем, отметить, что выделенные нами три смысла историчности у самого Шеллинга не разграничены достаточно четко. Так, в ретроспективном описании зрелого Шеллинга замысел СТИ характеризуется следующим образом: «Здесь я впервые пытался применить в философии историческое развитие, — вся философия была для меня историей самосознания, которую я разделил на эпохи; так, например, первая эпоха — от изначального ощущения (ограничения, положенного посредством самообъективации в Я) до продуктивного созерцания» (Шеллинг, 1989, с. 470–471). Обратим внимание, что подлежащим во втором предложении является *вся философия*, и именно она, как утверждает здесь Шеллинг, была разделена им на эпохи. Однако термин «эпоха», как мы уже видели, он применял в СТИ лишь к теоретической философии и таким эпох вы-

<sup>4</sup> Применительно к телеологии и эстетике Шеллинг не тематизирует особый смысл историчности, им присущий, так что историзм здесь, скорее всего, должен осмысляться из перспективы «одиссеи духа».

and the unconscious, the objective and subjective coincide. Such that self-consciousness returns to itself, i.e. the initial identity of the subjective and objective which was the starting point of the “odyssey.”

It is the history of “home-coming” that is the main subject of what follows. Proceeding from our hypothesis, we must show that this history is grounded in Schelling’s special interpretation of the transcendental ideal and explain how Schelling manages to unfold one of the key elements of the Kantian cognitive faculty in the historical perspective of the “odyssey”. It has to be said, though, that the three above-mentioned meanings of historicity in Schelling are not quite clearly distinguished. Retrospectively, the mature Schelling describes the plan of *STI* in the following way: “I had here attempted historical development in philosophy for the first time — the whole of philosophy for me was the history of self-consciousness, which I formally divided into epochs, e.g., first epoch from the original sensation (of the limitation posited by the self-objectification of the I) until productive intuition” (Schelling, 1994, p. 112). Note that the subject of the second sentence is the *whole* philosophy and it was the whole philosophy that Schelling divided into epochs. However, as we have seen, he applied the term “epoch” in *STI* only to theoretical philosophy, identifying exactly three such epochs. The discussion of the end of the history of self-consciousness in aesthetic intuition does not mention epochs, and indeed Schelling divides world history in the practical part of *STI* not into epochs, but into periods. Thus, in reality it was not the whole philosophy that was divided into epochs, which shows that Schelling’s boundaries between the meanings of history we have identified (transcendental history in

делял ровно три. При обсуждении завершения истории самосознания в эстетическом созерцании уже не было речи об эпохах, да и всемирную историю в практической части СТИ Шеллинг делил не на эпохи, а на периоды. Значит, все же на самом деле на эпохи была разделена не вся философия, что свидетельствует о неопределенности границ между выделенными нами смыслами истории у Шеллинга (трансцендентальной историей теоретической части трактата и историей как «одиссеей духа»). Для нас в связи с трансцендентальным идеалом последний смысл является самым важным, а так как сам трансцендентальный идеал интерпретируется Шеллингом, разумеется, на основе «Критики чистого разума», то обратимся теперь к рассмотрению специфики шеллинговской интерпретации Канта.

## 2. Трансцендентальный идеал как эксплицируемое

В шеллинговской интерпретации Канта первостепенное значение имеет различие системы и критики как противоположных способов философствования. Трансцендентальная философия для самого Канта есть система чистого разума, в отношении которой, собственно, сама критика чистого разума является лишь «пропедевтикой» (B 25; Кант, 2006, с. 78–79). Можно сказать, что критика есть движение от обусловленного к всеполноте условий для него (именно таков смысл основного вопроса об условиях возможности априорных синтетических суждений). Однако применительно ко всей кантовской системе в целом предельное безусловное все же, как оказалось, не так уж очевидно. Как было показано в работах П. В. Резвых, два основных претендента на эту роль в первой «Критике» — это трансцендентальный идеал и трансцендентальное единство апперцепции (Резвых, 2005, с. 253). Оба выражают предельное единство, но все же в разных смыслах. Трансцендентальное единство апперцепции, согласно Шеллингу, было акцентировано у Фихте (Шеллинг,

the theoretical part of the treatise and history as “odyssey of the spirit”) are vague. In connection with the transcendental ideal the latter meaning is the most important for us, and since Schelling, of course, interprets the transcendental ideal on the basis of the *Critique of Pure Reason*, let us turn to the characteristics of Schelling’s interpretation of Kant.

## 2. The Transcendental Ideal as the Explicated

Of paramount importance in Schelling’s interpretation of Kant is the distinction between system and critique as opposite methods of doing philosophy. For Kant himself transcendental philosophy is a system of pure reason with regard to which critique of pure reason is merely “propedeutic” (*KrV*, B 25; Kant, 1998, p. 149). It can be said that critique is movement from the conditioned to the unconditional (such is the meaning of the main question about the conditions of the possibility of synthetic *a priori* judgments). However, with respect to the entire Kantian system the ultimate unconditional turned out to be not so obvious. As Petr V. Rezvykh (2005, p. 253) shows in his works, the two main contenders for that role in the first *Critique* are the transcendental ideal and transcendental unity of apperception. Both express ultimate unity but in different meanings. According to Schelling, transcendental unity of apperception is stressed by Fichte (Schelling, 1994, p. 106). Schelling himself develops his concept of the unconditional proceeding from the transcendental ideal (Rezvykh, 2009). This is precisely why he calls *STI* a system: a system is progression from the unconditional to the conditioned (then critique moves in the opposite direction). With

1989, с. 464). Сам Шеллинг разрабатывает свою концепцию безусловного с опорой на трансцендентальный идеал (Резвых, 2009). Именно потому он и назвал СТИ именно системой: система есть последовательное движение от безусловного к обусловленному (тогда как критика осуществляет движение в обратном направлении). У Шеллинга выведение обусловленного архитектурически имеет своей основой тенденцию к самозерцанию в Я, в котором различимы две деятельности, идеальная и реальная. Оно же само базируется, как и обе эти деятельности, на трансцендентальном идеале, который в творческой интерпретации Шеллинга необходим для того, чтобы осуществить систематическое развертывание системы.

Хотя Шеллинг и называет «одиссею» именно «одиссеей духа», само слово «дух» (*Geist*) используется им, как правило, в паре со своей противоположностью, природой, что отсылает нас к разделению трансцендентальной философии и натурфилософии. В последней мы обнаруживаем, что природа есть дух, а в первой, наоборот, что дух есть природа, то есть начиная с субъективного можно объяснить генезис объективного. Трансцендентальный идеал же, объемля противоположности, позволяет более глубоко взглянуть на то, что именно проходит «одиссею». Глава об идеале чистого разума более известна тем, что Кант предложил в ней свою критику доказательств бытия Бога, нежели самим учением о трансцендентальном идеале, излагаемым подробно во втором разделе этой главы. В тени, однако, остается то, что само определение трансцендентального идеала как необходимого для всестороннего определения всякой вещи представляет собой также нечто значимое, в особенности для Шеллинга. Шеллинг целиком принимает кантовские аргументы против онтологического доказательства бытия Божия (Паткуль, 2021, с. 45), но для него они в содержании этой главы вторичны, так же как и важная для самого Канта регулятивная роль этого идеала.

Начнем с двух основных для Шеллинга смысловых моментов трансцендентального идеала. Он понимается как

Schelling, the conditioned architectonically gravitates toward self-intuition in the I, which has two kinds of activity, the ideal and the real. Itself, it is based, like these two types of activity, on the transcendental ideal which, in Schelling's creative interpretation, is necessary in order to systematically unfold the system.

Although Schelling calls "odyssey" "the odyssey of the spirit," as a rule he uses the word "spirit" (*Geist*) along with its opposite, nature, which makes us think of the division between transcendental philosophy and natural philosophy. In the latter we find that nature is spirit and in the former, on the contrary, we discover that the spirit is nature, that is, proceeding from the subjective, we can explain the genesis of the objective. The transcendental ideal, which embraces opposites, gives a deeper insight into what exactly goes through the "odyssey". The chapter on the ideal of pure reason is better known because in it Kant put forward his critique of the proof of the existence of God than on account of his teaching about the transcendental ideal, which he lays out in the second part of that same chapter. What remains in the shadow is the fact that the determination of the transcendental ideal as necessary for all-round determination of any thing also matters, especially for Schelling. Schelling supports to the hilt Kant's arguments against the ontological proof of the existence of God (Pakul, 2021, p. 45), but in the context of this chapter they are secondary, as is the regulative role of this idea, which is important for Kant.

Let us start with the semantic elements of the transcendental ideal that are pivotal for Schelling. It is understood as

A) *omnitude realitatis*, the full reality (the body of all possible predicates) as the matter of every determination;

А) *omnitudo realitatis*, всеполнота реальности (совокупность всех возможных предикатов) как материя всякого определения;

В) основание для всякого определенного, само не имеющее основы.

У Канта А выступает раньше В, так как ему, в соответствии со его критическим методом, надо идти от необходимости полного определения единичной вещи к основанию этого определения. У Шеллинга же эта последовательность развертывается обратным образом. То, что Шеллинг начинает даже в этом отношении не с обусловленного, служит еще одним косвенным доказательством того, что он пытается развернуть систематически то, что у Канта было изложено критически (Резвых, 2009, с. 396).

Момент А проясняется Шеллингом с помощью аналогии с пространством и временем — той же аналогии, которую кратко до этого проводил сам Кант (А 578 / В 606; Кант, 2006, с. 748–749). Согласно ей, получить определенную фигуру в ее очертаниях возможно только посредством ограничения пространства, однако это ограничение не делает само пространство как таковое разделенным на самостоятельные части. Скорее, тут целое предшествует своим частям и делает их возможными (момент В). Нетрудно распознать здесь кантовское определение пространства из трансцендентальной эстетики. Пространство всецело положительно, а фигуры получают через ограничение, которое имеет в себе момент отрицательности. Таким же образом, по мысли Шеллинга, все конечное является таковым только через ограничение трансцендентального идеала как *omnitudo realitatis*. Отношение между ними подобно отношению между длинной анкетой и анкетуемым (Резвых, 2003, с. 286). Отличие же в том, что анкета мыслится как вторичная, внешняя по отношению к анкетуемому, а в случае трансцендентального идеала это отношение переворачивается, и анкета уже обусловливает анкетуемого.

Однако трансцендентальный идеал как *Inbegriff* (всеполнота) никак не может пониматься лишь как материя определения. Все-

В) the ground for the determined which itself has no ground. With Kant A comes first, since in accordance with the critical method it has to go from the need for a full determination of an individual thing to the ground of this determination. With Schelling, this sequence is reversed. The fact that Schelling even in that respect does not start with the conditional is further indirect proof that he tries to unfold systematically what Kant renders critically (Rezvykh, 2009, p. 396).

Schelling explains element A by drawing an analogy with space and time, the same analogy that was briefly previously cited by Kant himself (*KrV*, A 578 / B 606; Kant, 1998, p. 557). It goes like this: a figure can be obtained in its outline only by limiting space, but this limitation does not divide space itself into independent parts. Rather, the whole here precedes its parts and makes them possible (element B). One can readily discern here the Kantian definition of space through transcendental aesthetics. Space is entirely positive and figures are made through limitation, which carries an element of negativity. Thus, according to Schelling, everything that is finite is finite only through restriction of the transcendental ideal as *omnitudo realitatis*. The relation between them is similar to the relation between a long questionnaire and the person who fills it (Rezvykh, 2003, p. 286). The difference is that the questionnaire is thought to be secondary, external with regard to the person filling it, whereas in the case of the transcendental ideal the relation is turned around, such that the questionnaire conditions the person filling it out.

However, the transcendental ideal as *Inbegriff* (“totality”) can in no way be understood as the matter of determination. The totality of reality (*Inbegriff aller Realität*) is not a simple sum

полнота реальности (*Inbegriff aller Realität*) есть не простая сумма всех реальностей, а их воплощение, интенсивное единство, что делает его чем-то единичным, несмотря на то что все вещи получают от него свои предикаты как общие. Иначе говоря, трансцендентальный идеал уже не может быть общим понятием. Напомним, что, согласно Канту, понятия — лишь «предикаты возможных суждений» (В 94; Кант, 2006, с. 159), тогда как трансцендентальный идеал только и делает возможными все предикаты как таковые. Рассмотренный с этой своей стороны, он является основанием всего конечного — безусловным.

С трансцендентальным идеалом связано у Шеллинга и интеллектуальное созерцание. Как известно, Кант рассматривал интеллектуальное созерцание как то, что недоступно человеку, но может гипотетически быть доступно высшему существу, Богу (В 71–72; Кант, 2006, с. 133–135). Шеллинг, с одной стороны, решительно расходится с Кантом, начиная развертывание своей системы именно с интеллектуального созерцания как философского метода, а с другой — подобно Канту связывает и трансцендентальный идеал, и интеллектуальное созерцание с Богом. Впрочем, сам характер связи здесь существенно иной. У Шеллинга она утверждается конститутивно в полном смысле этого слова: Бог как трансцендентальный идеал сам выступает здесь как интеллектуально созерцающий. Впервые эксплицитное рассмотрение интеллектуального созерцания в связи с трансцендентальным идеалом совершается в сочинении «Общий обзор новейшей философской литературы», позднее озаглавленном «Исследования в пояснение идеализма наукоучения» (1796–1797) (Резвых, 2009, с. 380). В СТИ Шеллинг предлагает детальную разработку этой идеи, причем в более масштабном варианте, чем у Фихте, несмотря на то что трансцендентальная философия, коррелятивная наукоучению, у Шеллинга этого периода — лишь одна из двух взаимодополняющих философских наук наряду с натурфилософией, а не вся философия, что как раз расходится

of all realities, but their embodiment, intensive unity, that which makes it singular in some way, although all the things get their predicates from it as common ones. In other words, the transcendental ideal can no longer be a general concept. It will be recalled that according to Kant concepts are merely “predicates of possible judgments” (*KrV*, В 94; Kant, 1998, p. 205), whereas it is the transcendental ideal alone that makes all the predicates possible as such. Seen from this side it is the foundation of everything finite — unconditional.

Schelling also associates intellectual intuition with the transcendental ideal. Kant, of course, considered intellectual intuition to be unavailable for human being but thought that it may hypothetically be available for the highest being, God (*KrV*, В 71-72; Kant, 1998, p. 557). Schelling, on the one hand, decidedly differs from Kant, opening the presentation of his system with intellectual intuition as a philosophical method, and on the other hand, like Kant, associates the transcendental ideal and intellectual intuition with God. That said, the character of the association is different. Schelling asserts it constitutively in the full sense of the word: God as the transcendental ideal himself is engaged in intellectual intuition. Intellectual intuition is first explicitly linked with the transcendental ideal in the “General Review of the Latest Philosophical Literature”, later retitled “Treatise Explicatory of the Idealism in the Science of Knowledge” (1796–97) (Rezvykh, 2009, p. 380). In *STI* Schelling explores this idea in greater detail even than Fichte, although for Schelling of that period transcendental philosophy, which correlates with the science of knowledge, was just one of the two mutually complementary philosophical sciences along with natural philosophy, and not the whole

со взглядом Фихте, считавшего свое наукоучение не нуждающимся ни в каких дополнениях (Baumgartner, 1993, S. 140).

Каким же именно образом Шеллинг связывает интеллектуальное созерцание с трансцендентальным идеалом? Это осуществляется в первую очередь через интерпретацию кантовских трансцендентального утверждения и трансцендентального отрицания. Первое Кант определял как такое утверждение, которому не противоположно отрицание, а второе — как отрицание, устраняющее представление о всякой вещи (А 574–575 / В 602–603; Кант, 2006, с. 743–745), то есть «не-S» в противовес «S не есть P». В «Критике чистого разума» трансцендентальное отрицание не было интегрировано в сам трансцендентальный идеал как его момент и оставалось как бы пустотным отрицанием, однако Шеллинг пытался различными способами в своих самых ранних работах понять это отрицание как содержательное, такое, которое не было бы полностью внешнеположно трансцендентальному утверждению (см.: Резвых, 2005). Опираясь на эту гипотезу П. В. Резвых, мы более детально рассмотрим тот вариант интерпретации трансцендентального отрицания, который предложен в СТИ.

Отрицание в СТИ трактуется Шеллингом согласно Спинозе, с учением которого он был хорошо знаком еще до публикации этой работы: *determinatio est negatio*, определение есть отрицание (Спиноза, 1999, с. 492). Определение же требует чего-то изначально неопределенного. Если нечто не определено, то ему нет ничего противоположного, оно совершенно положительно и не имеет в себе отрицательного. Не есть ли это кантовское трансцендентальное утверждение *Inbegriff aller Realität*? Это соображение позволяет по-новому взглянуть на шеллинговское словоупотребление в СТИ, прежде всего на тот факт, что одну из противоположных деятельностей, на основании которых строится система, он называет реальной. Реальная же деятельность как раз изначально совершенно неопределенна. Тогда иная, идеальная деятельность долж-

philosophy, which diverges from Fichte's view that his science of knowledge does not need any additions (Baumgartner, 1993, p. 140).

How does Schelling connect intellectual intuition with the transcendental ideal? He does it first and foremost through interpreting the Kantian transcendental assertion and transcendental negation. Kant defined the former as a proposition which is not countered by negation, and the latter as negation which eliminates any representation of any thing (*KrV*, A 574-575 / B 602-603; Kant, 1998, pp. 554-555), i.e. "non-S" versus "S is not P". In the *Critique of Pure Reason* transcendental negation was not integrated into the transcendental ideal as its element and remained an empty negation, but Schelling in his early works tried in various ways to interpret this negation as substantive, which would not be totally external to the transcendental proposition (cf. Rezvykh, 2005). Proceeding from Rezvykh's hypothesis, let us take a closer look at the version of interpretation of transcendental negation proposed in *STI*.

Schelling in *STI* interprets negation in line with Spinoza's teaching with which he was thoroughly familiar even before he published his work: *determinatio est negatio*, determination is negation (Spinoza, 2002, p. 892). Determination calls for something initially undetermined. If something is not determined there is nothing to oppose it, it is entirely positive and does not carry anything negative. But is this not Kant's transcendental proposition *Inbegriff aller Realität*? This prompts a new look at Schelling's use of words in *STI*, above all the fact that he calls "real" one of the opposite types of activity which underpin the system. Real activity is initially totally undetermined. Then a different, ideal activity should be a transcendental nega-

на уже быть трансцендентальным отрицанием. Однако кантовского понимания отрицания как того, посредством чего мыслится всего лишь отсутствие всякой вещи, совершенно недостаточно. Подхватывая и модифицируя некоторые мотивы докритического сочинения Канта «Опыт введения отрицательных величин в философию», Шеллинг пишет: «Однако отрицание положительного может быть осуществлено не просто посредством устранения чего-то, но только посредством *реального противоположения* (например,  $1 + 0 = 1$ ,  $1 - 1 = 0$ )» (Schelling, 2005, S. 72; Шеллинг, 1987, с. 268). Понятая таким образом отрицательность характеризует для него идеальную деятельность. В измерении интеллектуального созерцания она и есть субъективная тенденция созерцать себя как именно само это созерцание (субъективность) в направленной в бесконечность реальной деятельности как объективности. Названная тенденция проявляет себя в диалектике предела и беспредельного (идеального и реального), в которой «благодаря ограничению материя определения преобразуется в архитектурно организованную систему всех возможных предикатов, т.е. в идеал всесторонне определенной конкретной предметности» (Резвых, 2009, с. 398). Важным отличием от рассуждения Канта является здесь то, что интеллектуальное созерцание Я реализуется лишь как тенденция к самосозерцанию, в котором созерцающий и созерцаемое полностью бы совпадали. У Канта же гипотетическое божественное созерцание, *intuitus originarius*, непосредственно порождает свое созерцаемое, и в его отношении не стоит вопрос о том, чтобы схватывать в этом созерцании само созерцание как акт. В результате переопределения Шеллингом деятельности интеллектуального созерцания, то есть превращения его в процесс опосредствования, в процесс, состоящий из неудачных попыток созерцать себя созерцающим, все конечное содержание может определяться, а *omnitudo realitatis* — архитектурно эксплицироваться. Всеполютную реализации этой тенденции Шеллинг называет абсолютным синтезом, который именно в силу

tion. However, the Kantian interpretation of negation as mere absence of any thing is patently insufficient. Picking up and modifying some motives in Kant's pre-critical work "Essay of introducing Negative Values in Philosophy", Schelling writes: "However, negation of a positive cannot be done by mere privation, but only through *real opposition* (for example,  $1 + 0 = 1$ ,  $1 - 1 = 0$ )" (Schelling, 2001, p. 36; cf. Schelling, 2005, p. 72). Interpreted in this way, negativity characterises ideal activity. In the dimension of intellectual intuition it is the subjective tendency to intuit oneself precisely as intuition (subjectivity) in the real activity (directed towards the infinity) as objectivity. This tendency manifests itself in the dialectics of the finite and the infinite (the ideal and real) in which "thanks to the limitation the matter of the determination is transformed into an architectonically organised system of all possible predicates, i.e. into the ideal of concrete thingness, determined from all sides (Rezvykh, 2009, p. 398). An important difference from Kant's position is the fact that here intellectual intuition of the I is actualised only as a tendency for self-intuition in which the object and subject of intuition totally coincide. With Kant, hypothetical divine intuition, *intuitus originarius*, directly engenders what is intuited, such that the question of capturing intuition itself as an act does not arise. As a result of Schelling's redefining the activity of intellectual intuition, turning it into a process of mediation, and as a result of abortive attempts to intuit oneself by the subject all finite content can be determined and *omnitudo realitatis* architectonically explicated. Schelling calls the full realisation of this tendency absolute synthesis. This synthesis, specifically due to the presence of its own explicit principle, can be deduced in its main features consistently, historically.

наличия собственного эксплицитного принципа и может быть выведен нами в своих основных чертах последовательно, исторически. Шеллинг пытается переосмыслить трансцендентальный идеал Канта не в качестве просто лишь условия, но именно продуктивного условия, не просто статического фундамента, но и продуктивной почвы, из которой произрастает все иное. Последовательность в этом произрастании и есть историчность «одиссеи духа». Однако что мы можем сказать теперь о смысле этого процесса?

Абсолютный синтез, как и любой синтез, уже должен предполагать изначальное единство, абсолютное тождество как отправной пункт «одиссеи» (Schelling, 1980, S. 72; Шеллинг, 2000, с. 31). Абсолютное тождество есть вечно бессознательное условие сознания вообще, где уже всегда имеется двойственность (Schelling, 2005, S. 300; Шеллинг, 1987, с. 462). Трансцендентальным идеализмом (как и натурфилософией) это безусловное, соответствующее моменту В в трансцендентальном идеале, выражается лишь косвенно: сначала как безусловное начало, предпосылка всей дедукции, а затем как последняя цель, практический идеал возвращения к изначальному тождеству (Резвых, 2009, с. 377). История самосознания тогда предстает как «одиссея», стремление вернуться к себе из инобытия. Это возвращение домой и есть стержень всей шеллинговской интерпретации, с опорой на который ему удается эксплицитовать сам трансцендентальный идеал. Почти все интерпретированные Шеллингом понятия «Критики чистого разума» суть лишь остановочные пункты этого движения. Только в эстетическом созерцании это возвращение, как и сама экспликация, завершается, так как созерцающий и созерцаемое совпадают.

Дав онтологический очерк проекта Шеллинга в СТИ, мы укажем на его более конкретную актуализацию, которая имеет скорее гносеологический, феноменологический характер, что позволит нам лучше прояснить уже отмеченное нами объединение трансцендентального идеала с интеллектуальным созерцанием.

Schelling tries to rethink Kant's transcendental ideal not as a mere condition, but as a productive condition, not simply as a static foundation but as productive soil from which all else grows. The sequence in this growth is the historicity of "the odyssey of the spirit". What, then, can we say about the meaning of this process?

Absolute synthesis, like any synthesis, assumes initial unity, absolute identity as the starting point of the "odyssey" (Schelling, 1980, p. 65; cf. Schelling, 1980, p. 72). Absolute identity is an eternal unconscious condition of consciousness in general, where there is always duality (Schelling, 2001, p. 209; cf. Schelling, 2005, p. 300). Transcendental idealism (like natural philosophy) expresses the unconditional, corresponding to element B in the transcendental ideal, only indirectly: first as an unconditional principle, the prerequisite of all deduction, and then as the ultimate goal, the practical ideal of returning to the original identity (Rezvykh, 2009, p. 377). The history of self-consciousness can then be seen as an "odyssey", a striving to return to oneself out of otherness. This home-coming is the core of Schelling's interpretation, which enables him to explicate the transcendental ideal itself. Almost all the concepts of the *Critique of Pure Reason* Schelling interprets are but stops along the route of this movement. It is only in aesthetic intuition that this return, and the explication itself, are completed as the subject and object of intuition coincide.

After giving an ontological sketch of Schelling's project in *STI*, let us now look at its concrete actualisation, which has rather an epistemological and phenomenological character. This may clarify the above-mentioned unification of the transcendental ideal and intellectual intuition.

### 3. Трансцендентальный идеал и созерцание

Вся СТИ построена на логике потенцирования, возведения в более высокую степень попыток самосозерцания последовательно осуществляемых Я. Интеллектуальное созерцание как акт есть для Шеллинга субъективное, идеальное, а как его результат — нечто объективное, реальное (продуцирование — продукт), трансцендентальное отрицание и утверждение соответственно. Их также можно представить как различие между сознающим и сознаваемым. В чем может содержаться продуктивность такого различения? Это можно объяснить на примере того, каким образом работает внимание. Когда у меня обращено внимание на нечто, например на эту стену, я не обращаю внимание на тот факт, что мое внимание обращено на нее. Я занят самой стеной, а не собой, занятым этой стеной. Во внимании, таким образом, как бы обнаруживается слепое пятно. На этот свой субъективный акт можно направить свое созерцание, но для этого, за исключением интеллектуального созерцания философа и эстетического созерцания гения, потребуются новый субъективный акт более высокого уровня. У субъективного здесь как бы ускользящий характер. Для Шеллинга, однако, важно то, что все более высокие ступени не могут уходить в неопределенную даль. Субъективная деятельность в своем ускользании на каждой ступени всякий раз дает нечто новое, что должно в конце привести к завершению ряда, то есть к эстетическому созерцанию, в котором противоположности совпадут. В качестве примера того, что такой механизм способен вообще приводить к существенным изменениям, можно рассмотреть гнев. Когда человек сильно гневается, сам его гнев не выступает для него объектом, однако когда он успокаивается, более здраво оценивает ситуацию, то он, совершая эту оценку, объективирует свой гнев, тем самым его и преодолевая. Стоит даже сказать, что благодаря осознанию он и начинает успокаиваться. В про-

### 3. The Transcendental Ideal and Intuition

The whole *STI* is informed with the logic of potentiation, the raising of attempts at self-intuition to a higher power performed by the I. For Schelling intellectual intuition as an act is subjective, ideal and as a result, it is something objective and real (production, product), transcendental negation and affirmation respectively. They can also be seen as the difference between the subject and object of intuition. What benefits can accrue from such a differentiation? A look at how attention works may help to explain it. When I fix my attention on something, for example a wall, I do not pay attention to the fact that my attention is focused on it. I am engaged by the wall and not by myself engaged by the wall. There is a blind spot, as it were, in my attention. Attention may be turned toward this subjective act, but that, with the exception of the philosopher's intellectual intuition and a genius's aesthetic intuition, would require a new subjective act of a higher level. The subjective has an elusive character, as it were. What is important for Schelling, however, is that all the higher stages cannot recede into the distance. In eluding, subjective activity invariably yields something new, something that would eventually end the sequence, i.e. aesthetic intuition in which opposites coincide. Anger may be an example of how such a mechanism in general may make a big difference. When a person is very angry, anger itself is not the object for that person, but when he calms down and takes a more sober view of the situation he objectivises the anger, thereby overcoming it. It is worth noting that he begins to calm down by starting to be conscious of the situation. Anger continues to di-

долженной же рефлексии гнев и далее убывает. Рефлексия же этой рефлексии ведет к генерализации: почему я вообще впадаю в такое состояние? Отсюда лежит путь к разработке стратегий предотвращения гневных реакций в целом.

Итак, субъективное, или идеальное, в начале системы есть деятельное бессознательное. Однако я могу это бессознательное сделать сознательным, обратив свое внимание на себя сознающего. При этом сам акт обращения внимания я не сознаю как таковой в отличие от того, что в нем объективно. Как же я могу вообще знать об этом? Само понимание нами такого механизма сознательности и бессознательности, как поясняет Шеллинг, имеет свой исток в философском интеллектуальном созерцании, в способности производить определенные действия и в этом же акте осознавать их, иными словами, созерцать и созерцать свое созерцание. Шеллинг считал, что у многих людей отсутствует эта способность. Как не стоит удивляться, что у кого-то нет поэтического дара, так же ничего удивительного не представляет собой и отсутствие у некоторых людей интеллектуального созерцания. Впрочем, Гегель, выступая против такого подхода, сравнивал такое созерцание с выстрелом из пистолета, указывая на то, что непосредственность этой способности не может считаться абсолютно непосредственной, но требуется вскрыть опосредствования (Гегель, 2000, с. 20). В рукописном примечании к тексту шестого главного раздела *СТИ*, внесенном им в собственный экземпляр трактата, Шеллинг отмечает, что этому созерцанию не хватает объективности (Schelling, 2005, S. 325; Шеллинг, 1987, с. 603), а это означает, что интеллектуальное созерцание сбывается лишь в трансцендентальном философе (Marx, 1984, p. 52). Однако уже эстетическое созерцание способно восполнить это ограничение: это созерцание есть подобие интеллектуального у философа, благодаря которому каждый может пребывать при тождестве субъективного и объективного.

minish as reflection continues. Reflection on reflection leads to generalisation: "Why do I fall into such a state in the first place?" This triggers the process of developing strategies of preventing such fits of anger in general.

Thus, the subjective, the ideal in the beginning of the system is the active unconscious. However, I can make my unconscious conscious by turning attention to myself, the conscious subject. I am not conscious of the fact of switching attention as such, as distinct from what is objective in it. How am I aware of it in general? Our understanding of this mechanism of consciousness and unconsciousness, Schelling explains, has its source in philosophical intellectual intuition, the capacity to act and at the same time to be aware of acting, in other words, to intuit and intuit one's own intuition. Schelling believed that many people lack this faculty. Just like many people have no poetic gift, so some people have no gift of intellectual intuition. Hegel, though, rejected this approach, comparing intuition with shooting from a pistol, and noting that the immediacy of this act cannot be absolute and the mediations need to be looked into (Hegel, 1977, p. 16). In a hand-written note to the text of the main, sixth chapter of *STI* Schelling notes that such intuition is short of objectivity (Schelling, 2001, p. 229; cf. Schelling, 2005, p. 325), which means that intellectual intuition is present only in a transcendental philosopher (Marx, 1984, p. 52). However, already aesthetic intuition can make up for this limitation: this intuition is similar to the philosopher's intellectual intuition, thanks to which everyone can benefit from the identity of the subjective and the objective.

Kant denied the human faculty of intellectual intuition from the beginning, although it is present in the *Critique of Pure Reason*. Al-

Кант прямо отказывал человеку в способности интеллектуального созерцания, несмотря на то что в «Критике чистого разума» она действительно фигурирует. Хотя исследователи выделяют вплоть до пяти смыслов этого термина у самого Канта (Estes, 2010, p. 168), его основная определенность состоит в том, чтобы не быть лишь рецептивным созерцанием, а, как мы уже отмечали, производить свои предметы. Однако, как и у Фихте, у Шеллинга эта способность все же встречается, но далеко не у всех людей. Для Шеллинга в рамках проблематики «Критики чистого разума» интеллектуальное созерцание имеет два основных смысла: гносеологический и онтологический. В первом ее следует понимать как уникальную способность (орган трансцендентального мышления), при помощи которой мы как философы непосредственно способны познать тождество субъективного и объективного. Онтологический же смысл заключается в том, что, как уже было отмечено, сам трансцендентальный идеал трактуется как интеллектуальное созерцание. Между этими двумя смыслами интеллектуального созерцания есть существенное различие, так как трансцендентальный идеал является продуктивным, а мы со своим интеллектуальным созерцанием репродуктивны в отношении изначального продуцирования. Поэтому Шеллинг считает, что в трансцендентальном идеализме имеется два ряда: первый есть ряд самого Я, посредством которого из него, как из почвы, порождается все эмпирическое многообразие (и не только оно), а второй — наше собственное ограниченное воспроизведение первого ряда. Первый отвечает кантовскому определению божественного (созерцающего) интеллекта, порождающего свой предмет, а второй — познанию «вещей», каковы они есть на самом деле. Другим существенным различием является то, что философ сразу осознает тождество субъективного и объективного, так как, производя интеллектуальные действия, он их также одновременно и созерцает, однако Я как онтологическая структура становления в ряду попыток сделаться для себя объектом

though researchers have counted as many as five meanings of this term in Kant (Estes, 2010, p. 168), its main thrust is not being a passive recipient, but, as we have noted, producing one's own objects. However, Schelling, like Fichte, does recognise this faculty, although by no means in all people. For Schelling, in the framework of the problematics of the *Critique of Pure Reason*, intellectual intuition has two main meanings: epistemological and ontological. The former refers to the unique faculty (the organ of transcendental thinking) thanks to which we as philosophers are capable of cognising the identity of the subjective and the objective. The ontological meaning, as pointed out above, consists in that the transcendental ideal is interpreted as intellectual intuition. There are substantial differences between these two meanings of intellectual intuition because the transcendental ideal is productive and we, with our intellectual intuition, are reproductive in relation to the initial production. Therefore Schelling distinguishes two sequences in transcendental idealism: the first has to do with the I, through which all empirical diversity (and not only that) springs as if from soil, and the second is our own limited reproduction of the first sequence. The first corresponds to the Kantian definition of the divine (intuiting) intellect which generates its own objects, and the second to the cognition of "things" as they are in reality. Another important difference is that the philosopher is aware of the identity of the subjective and the objective simultaneously, since by carrying out intellectual acts he simultaneously observes them, but the I as an ontological structure of becoming in the sequence of attempts to be an object for itself is based on the identity of the subjective and the objective

в себе зиждется на тождестве субъективного и объективного, которое достигается лишь в конце, в завершении «одиссеи духа», а именно — в эстетическом созерцании.

#### 4. Начало экспликации трансцендентального идеала

Диалектика трансцендентального утверждения и трансцендентального отрицания в самосознании служит в СТИ основным инструментом историзации познания. Для прояснения того, каким образом специфическая интерпретация этих кантовских понятий дает возможность открыть историческое измерение в познавательных актах, рассмотрим ближе тот изначальный акт самосознания, в котором впервые из абсолютного тождества дифференцируются идеальная и реальная деятельности, то есть та самая двойственность, которая только и делает возможным сознание. Динамическое отношение между трансцендентальным утверждением и трансцендентальным отрицанием раскрывается у Шеллинга через диалектику границы. Дифференцированные деятельности изначально отличаются друг от друга только посредством границы. Идеальная, или субъективная, деятельность выступает как ограничивающая, а реальная — как ею ограниченная, то есть в нее как бы оседает граница. Идеальная деятельность тем самым стремится сделаться объектом для себя в реальном. Однако именно потому, что реальная деятельность есть обнаруженное, идеальная — обнаруживающее, и обе не совпадают друг с другом, появившаяся в обнаруженном граница есть нечто чужеродное. Сам идеальный акт как полагание границы «утонул» в своем продукте, в положенной границе, а раз Я уже не способно осознавать эту ограничивающую деятельность, то ограниченность становится чем-то возникшим для него извне, из противоположного: *«Я не может созерцать себя ограниченным, не созерцая это ограничение как аффицирование со стороны*

which is achieved only at the end, when “the odyssey of the spirit” comes to an end, namely in aesthetic intuition.

#### 4. Beginning of the Explication of the Transcendental Ideal

The dialectics of the transcendental assertion and transcendental negation in self-consciousness is the main instrument of historicising cognition. To better understand how the specific interpretation of these Kantian concepts makes it possible to discover the historical dimension in cognitive acts let us take a closer look at the initial act of self-consciousness in which the ideal and real activities are first isolated out of the absolute identity, i.e. the duality which alone makes consciousness possible. Schelling explains the dynamic relationship between the transcendental assertion and transcendental negation through the dialectics of the boundary. Differentiated activities initially differ from each other only due to the boundary. The ideal, or subjective activity is the limiting and the real one the limited, the boundary sinks into it, as it were. Ideal activity thereby seeks to become an object for itself in the real. But it is precisely because real activity is what is discovered and the ideal activity is the discoverer and the two coincide, the boundary that springs up in what has been discovered is something alien. The ideal act in marking the boundary has “drowned” in its product in the marked boundary, and since the I is no longer capable of being aware of this limit, the limitation is perceived as something that has arisen outside, out of the opposite activity: “[...] *the self cannot intuit itself as limited, without intuiting this limitation as an affection on the part of a not-*

не-Я» (Schelling, 2005, S. 97; Шеллинг, 1987, с. 287). Не-Я здесь противоположно Я не в качестве радикально иного, но только по характеру своего обнаружения. То, что ощущение с субъективной стороны есть активность обнаружения, отличается от кантовского понимания ощущения как всецело пассивного (Гульга, 1981, с. 79). Тем самым Шеллинг объясняет ощущение и его рецептивность, а также спонтанность, однако еще не вещь саму по себе, к которой как к своей причине отсылало ощущение у Канта. Дело в том, что ощущаемое изначального ощущения есть лишь Я как ограниченное. Только лишь «ощущая, мы никогда не ощущаем объект» (Schelling, 2005, S. 98; Шеллинг, 1987, с. 289). Ощущать (*empfinden*) значит находить (*finden*) себя в своей ограниченности, то есть в отрицании действия в качестве моего. Именно на этом отрицании основывается реальность ощущения. Иными словами, отрицание в данном случае проявляется как сопротивление, которое мы приписываем вещам вне нас (Bowie, 1993, p. 47). В изначальном ощущении Я пока что только есть бытие-страдающим (*Leidend-sein*) (Jähnig, 1966, S. 59). Это феноменологическое замечание дает Шеллингу возможность перевести распространенное представление об абсолютно внешней необходимости во внутреннюю необходимость для Я (*Ibid.*, S. 148).

Итак, созерцание как деятельность конституируется следующими моментами:

некая рецептивная «осведомленность о...»,  
обнаруженность чего-то (свет);

способность спонтанно, однако бессознательно ограничивать, вообще определять (тьма, негативное, слепое пятно).

Момент активности на данном этапе является пока что бессознательным, однако он проявится уже в следующей попытке самосозерцания: Я должно стать для самого себя ощущающим, а не только ощущаемым. Пока же оно было таковым лишь для трансцендентального философа. Совершив этот акт обращения на себя, Я впервые осознает собственную

self" (Schelling, 2001, p. 54; cf. Schelling, 2005, p. 97). Not-I is here opposed to the I not as something radically different, but only due to the way it is discovered. That sensation is subjectively the activity of discovering is at odds with the Kantian interpretation of sensation as entirely passive (Gulyga, 1981, p. 79). Thereby Schelling explains sensation and its receptivity, as well as spontaneity, but not yet the thing-in-itself toward which Kant's sensation pointed as its cause. The thing is that the sensed initially is a limited I. By just "sensing, we never sense the object" (Schelling, 2001, p. 55; cf. Schelling, 2005, p. 98). To sense (*empfinden*) means to find (*finden*) oneself in one's limitedness, i.e. in negating action as one's own. This negation is the basis of the reality of sensation. In other words, negation in this case manifests itself as resistance which we ascribe to things outside ourselves (Bowie, 1993, p. 47). In the initial sensation the I is still being-suffering (*Leidend-sein*) (Jähnig, 1966, p. 59). This phenomenological remark allows Schelling to translate the widely-held notion of absolutely external necessity into inner necessity for the I (*ibid.*, p. 148).

So, intuition as activity has the following constituent elements:

1. A kind of receptive "awareness of [...] something" (light);

2. The ability to spontaneously, yet unconsciously, limit and generally determine (darkness, negativity, blind spot).

The element of activity at this stage is still unconscious, but it will manifest itself already in the next attempt at self-intuition: the I must become the sensor for itself, and not only the sensed. So far it was that only for the transcendental philosopher. By performing the act of turning toward oneself the I becomes first aware of its own activity: "[...] it becomes such

деятельность: «...объектом для себя оно становится в качестве активного (в качестве ощущающего)» (Schelling, 2005, S. 110; Шеллинг, 1987, с. 299). Шеллинг затем проводит параллель с вещью самой по себе: «...Я не могло созерцать себя ограниченным, не переходя необходимым образом на что-то по ту сторону границы, т.е. не переходя границу» (Ibid., S. 114; Там же, с. 302). Совершая этот переход через границу, положенную в предыдущем акте, Я не может осознавать то, что находится по ту ее сторону, иначе, чем как вещь саму по себе. Граница становится теперь границей не только Я, но и вещи. Этот новый акт дает двоякую осведомленность:

с субъективной стороны, обо мне как активном в ощущении, то есть об ощущающем;

с объективной стороны, о вещи самой по себе.

Уже в этой осведомленности Я оказывается для самого себя и реальным, и идеальным, так как идеальная деятельность предшествующей потенции здесь перестает быть лишь созерцающей и объективируется. Иначе говоря, теперь эта осведомленность одновременно и реальна, поскольку имеет свой объект, и идеальна, поскольку объект этот есть то, что в предшествующем акте было лишь субъективным, идеальным. Деятельность же идеальная на этой ступени есть поэтому созерцание созерцания, или продуктивное созерцание, которое не может быть схвачено в том же самом акте. В новом акте становится для Я объективным оно само, но только лишь в противоположность вещи самой по себе. Тут уже выведено различие между ощущением, не имеющим в себе самом отделения вещи от меня, и последующим необходимым приписыванием ощущения некоей такой вещи, которая, разумеется, согласно Шеллингу, на самом деле есть только в Я и для Я, что, однако, самим Я не может быть осознано, так как его созерцание этого созерцания само, в свою очередь, не созерцается. Бессознательность продуктивного созерцания есть его су-

an object as active (as sensing)” (Schelling, 2001, p. 64; cf. Schelling, 2005, p. 110). Schelling then draws a parallel with the thing-in-itself: “[...] the self *could* not intuit itself as limited without necessarily reaching out to something *beyond* the boundary, i.e. overstepping the limit” (Schelling, 2001, p. 67; cf. Schelling, 2005, p. 114). By overstepping the boundary set in the previous act the I cannot be aware that it is on its other side except as the thing-in-itself. The boundary now becomes the boundary not only of the I but also of the thing. This new act offers a dual kind of awareness:

1) on the subjective side, about me as being actively sensing;

2) on the objective side, about the thing-in-itself.

In this awareness the I becomes for itself both real and ideal since the ideal activity of the previous stage ceases to be merely intuiting and is objectivised. In other words, now this awareness is at once real, inasmuch as it has its object, and ideal, inasmuch as the object is that which in the previous act was merely subjective, ideal. Ideal activity at this stage is therefore intuition of intuition, or productive intuition which cannot be captured in the same act. In the new act the I becomes objective for itself, but only as the opposite of the thing-in-itself. Here the difference is already shown between sensation, which does not separate the thing from the I, and the subsequent necessary ascribing of sensation to a thing which, according to Schelling, in reality is only I and for I, which the I cannot be aware of because its intuition of intuition itself is not intuited. The unconsciousness of productive intuition is its essential feature, and the same can be said about all the intuitions of higher levels down

щественная черта, и то же можно будет сказать обо всех созерцаниях более высоких ступеней вплоть до эстетического созерцания, в котором созерцающее и созерцаемое наконец совпадут.

Диалектическое движение самосознания осуществляется как по обе стороны границы, так и внутри самой границы. Метафорически можно было бы выразить это так: представить Я, или трансцендентальный идеал, подобно монете, которая, постоянно видоизменяясь (в процессе потенцирования), сохраняет вплоть до завершения этого процесса две свои стороны как структуры, допускающие некую вариативность, но возможные только за счет ребра монеты, которое необходимо мыслится как тотальная неразличенность субъективного и объективного, этих своих двух сторон (Линьков, 1973, с. 33). Граница между сознательным и бессознательным, реальным и идеальным на каждом шаге получает новую конфигурацию, но при этом сохраняется на протяжении всего процесса, пока не будут исчерпаны все потенциально содержащиеся в ней возможности.

Именно на только что продемонстрированном механизме основана «одиссея духа», в которой Шеллинг с помощью диалектики границы выводит все ключевые элементы способности познания (пространство и время, категории), принципы своей натурфилософии и многое другое. Трансцендентальный идеал как таковой не фигурирует в СТИ в ряду теоретических формообразований Я в рамках «одиссеи духа» именно потому, что выступает как то, что является отправной точкой и вместе с тем конечной целью.

## 5. Заключение

Итак, мы показали, каким образом специфическая интерпретация кантовского трансцендентального идеала позволяет Шеллингу в СТИ последовательно выстраивать свою систему. Трансцендентальное утверждение и трансцендентальное отрицание, истолкованные как

to the aesthetic level in which the intuiting and the intuited will finally coincide.

Dialectical movement of self-consciousness happens on both sides of the boundary and inside the boundary itself. Metaphorically, we can imagine the I, or the transcendental ideal, as a coin which constantly changes (in the process of potentising) but preserves, until the process is completed, its own two sides as the structures, which allow a certain variability, but which are only possible due to the coin's rim, which is necessarily thought as total indifference of the subjective and the objective, its two sides (Linkov, 1973, p. 33). The boundary between the conscious and the unconscious, the real and the ideal, gets a new configuration at every step, but is preserved throughout the process until all its potential is exhausted.

The mechanism just demonstrated is the underpinning of the "odyssey of the spirit" during which Schelling uses the dialectics of the boundary to derive all the key elements of the faculty of cognition (space and time, categories), the principles of his natural philosophy and much else. The transcendental ideal as such does not appear in *STI's* row of theoretical formations of the I in the framework of the "odyssey of the spirit" precisely because it is the starting point and the ultimate goal.

## 5. Conclusion

I have shown how Schelling's original interpretation of the Kantian transcendental ideal enables him in *STI* to consistently build his system. Transcendental assertion and transcendental negation interpreted as opposites but equally necessary for the activity of self-consciousness constitute the dialectics of

две противоположные, но равно необходимые деятельности самосознания, конституируют диалектику границы, в силу которой Я развертывается в последовательность формообразований. Эта последовательность и есть «одиссея духа», та самая история в широком смысле слова, о которой Шеллинг в 1800 г. писал:

Таковы неизменные и бесспорные для знания моменты в истории самосознания, в опыте определяемые как непрерывная последовательность ступеней, которую можно выявить и вести от простого вещества к организации (посредством которой бессознательно творящая природа возвращается к самой себе), а отсюда посредством разума и произвола — к высшему единению свободы и необходимости в искусстве (посредством которого сознательно продуктивная природа замыкается и завершается в самой себе) (Schelling, 2005, S. 334; Шеллинг, 1987, с. 489).

В ходе дальнейшего развития немецкого идеализма эта концепция историчности сознания получила новую обработку в вышедшей в 1807 г. «Феноменологии духа» Гегеля. На преемственность общего замысла гегелевского труда по отношению к шеллинговской модели «одиссеи духа» верно указал А. В. Гулыга: «“Одиссеей духа” называют гегелевскую “Феноменологию”, забывая отметить, что выражение это — цитата из “Системы трансцендентального идеализма”» (Гулыга, 1987, с. 19). Шеллинг употребил это выражение, чтобы показать, что его философия имеет одно и то же начало, тождество субъективного и объективного, сначала в качестве предпосылки системы, а затем и как ее результат. Сама же «одиссея» как движение становится возможной благодаря относительному несовпадению субъективного и объективного. Главным источником этой шеллинговской концепции является, как мы постарались показать, кантовское различие трансцендентального утверждения и трансцендентального отрицания, предложенное им в учении о трансцендентальном идеале. При этом для

the boundary owing to which the I is unfolded into a sequence of forms. This sequence is the “odyssey of the spirit” about which Schelling wrote in 1800:

These are the phases, unalterable and fixed for all knowledge, in the history of self-consciousness; they are characterised in experience by a continuous stepwise sequence, and they can be exhibited and extended from simple stuff to organisation (whereby unconsciously productive nature reverts into itself), and from thence by reason and choice up to the supreme union of freedom and necessity in art (whereby consciously productive nature encloses and completes itself) (Schelling, 2001, p. 236; cf. Schelling, 2005, p. 334).

As German idealism developed, this concept of historicity of consciousness was reworked in Hegel’s *Phenomenology of Spirit* (1807). The continuity of the overall plan of Hegel’s work with regard to Schelling’s “odyssey of the spirit” model was rightly pointed out by Gulyga (1987, p. 19): “People call Hegel’s *Phenomenology* ‘odyssey of the spirit’, forgetting to mention that the expression is a quote from the *System of Transcendental Idealism*.” Schelling used this expression to show that his philosophy has the same source, the identity of the subjective and the objective, first as the prerequisite of the system and then as its result. The ‘odyssey’ itself as movement becomes possible due to the relative discrepancy between the subjective and the objective. The main source of Schelling’s concept is, as I have tried to demonstrate, Kant’s distinction between the transcendental assertion and transcendental negation offered in his teaching on the transcendental ideal. For Kant this ideal as the complete body of what is possible was constituted only by transcendental assertion. Schelling, by contrast, by including in the explication of the transcen-

Канта сам этот идеал как всеполнота возможного конституировался только трансцендентальным утверждением. Шеллинг же, включив в экспликацию трансцендентального идеала также и трансцендентальное отрицание в качестве субъективной деятельности, создал концептуальный инструментарий, позволяющий мыслить развертывание содержательного богатства идеала как возвращающееся к себе назад движение. Именно демонстрируемая Шеллингом в СТИ сущностная связь отрицания и субъективности открывает возможности для обоснования имманентной историчности сознания. Вопрос о том, какие различные стратегии мышления историчности возможны исходя из шеллинговских предпосылок, требует более подробного исследования. В частности, в историко-философском плане для прояснения этого вопроса важно сопоставить изложенную нами реконструкцию шеллинговской стратегии интерпретации Канта с гегелевской, прежде всего представленной в «Феноменологии духа». Соотнесение гегелевской интерпретации отрицания с кантовским учением о трансцендентальном утверждении и трансцендентальном отрицании через призму изложенного нами позволит, на наш взгляд, пролить новый свет и на причины полемического размежевания между Шеллингом и Гегелем, приведшего, как известно, к разрыву.

### Список литературы

- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. М. : Наука, 2000.
- Гулыга А. В. Кант и «Система трансцендентального идеализма» Шеллинга // Кантовский сборник. 1981. № 6. С. 78–86.
- Гулыга А. В. Философское наследие Шеллинга // Шеллинг Ф. В. Й. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1987. Т. 1. С. 3–38.
- Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.
- Линьков Е. С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л. : Изд-во ЛГУ, 1973.

dental ideal transcendental negation as subjective activity, created a conceptual toolkit that makes it possible to think about the unfolding of the substantive wealth of the ideal as movement that returns to itself. It is the essential link between negation and negativity which Schelling reveals in *STI* that offers opportunities for grounding the immanent historicity of consciousness. The question as to which various strategies of thinking about historicity are made possible by Schelling's prerequisites calls for a more detailed study. In particular, on the historical-philosophical plane, it is important to compare the reconstruction of Schelling's strategy of interpreting Kant set forth here with that of Hegel, above all that presented in *The Phenomenology of Spirit*. A comparison of Hegel's interpretation of negation with Kant's doctrine of the transcendental assertion and transcendental negation in the light of the above may also shed new light on the causes of the polemical rift between Schelling and Hegel which led to a break between them.

### References

- Baumgartner, H. M., 1993. Der spekulative Ansatz in Schellings System des transzendentalen Idealismus. In: W. Jaeschke, ed. 1993. *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*. Hamburg: Meiner, pp. 127-143.
- Bernstein, J., 2004. Philosophy of History as the History of Philosophy in Schelling's System of Transcendental Idealism. *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 8(2), pp. 233-254.
- Bowie, A., 1993. *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*. London: Routledge.
- Estes, Y., 2010. Intellectual Intuition: Reconsidering Continuity in Kant, Fichte, and Schelling. In: D. Breazeale and T. Rockmore, eds. 2010. *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Amsterdam: Rodopi, pp. 165-178.

Паткуль А. Б. Критика онтологического аргумента и интерпретация кантовского учения об идеале разума у Ф. В. Й. Шеллинга // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 3. С. 28–62.

Резвых П. В. Поздний Шеллинг и Кант // Историко-философский ежегодник. 2003. Т. 17. С. 280–303.

Резвых П. В. Ранний Шеллинг и Кант: поиски безусловного // Историко-философский ежегодник. 2005. Т. 19. С. 250–278.

Резвых П. В. Генетизация трансцендентального идеала в «Системе трансцендентального идеализма» Ф. В. Й. Шеллинга // Сущность и слово : сб. науч. ст. к юбилею профессора Н. В. Мотрошиловой / сост. и науч. ред. М. А. Солопова и М. Ф. Быкова. М. : Феноменология-Герменевтика, 2009. С. 377–401.

Спиноза Б. Письмо 50. Просвещеннейшему и благороднейшему мужу Яриху Иелле [2 июня 1674 г.] / пер. В. К. Брушлинского // Соч. : в 2 т. СПб. : Наука, 1999. Т. 2. С. 491–492.

Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма / пер. с нем. И. Я. Колубовского. Л. : Соцэкгиз, 1936.

Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма / пер. с нем. М. И. Левиной // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1987. Т. 1. С. 227–489.

Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии / пер. с нем. М. И. Левиной // Соч. : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1989. С. 387–553.

Шеллинг Ф. В. Й. О Я как принципе философии // Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения / пер. с нем. И. Л. Фокина. СПб. : Алетейя ; Государственный Эрмитаж, 2000. С. 27–104.

Baumgartner H. M. Der spekulative Ansatz in Schellings System des transzendentalen Idealismus // Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807) / hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg : Meiner, 1993. S. 127–143.

Bernstein J. Philosophy of History as the History of Philosophy in Schelling's System of Transcendental Idealism // Epoché: A Journal for the History of Philosophy. 2004. Vol. 8, № 2. P. 233–254.

Bowie A. Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction. L. : Routledge, 1993.

Estes Y. Intellectual Intuition: Reconsidering Continuity in Kant, Fichte, and Schelling // Fichte, German Idealism, and Early Romanticism / ed. by D. Breazeale, T. Rockmore. Amsterdam : Rodopi, 2010. P. 168–178.

Jähmig D. Schelling. Die Kunst in der Philosophie : in 2 Bdn. Pfullingen : Neske, 1966. Bd. 1.

Gulyga, A. V., 1981. Kant and Schelling's "System of Transcendental Idealism". *Kantian Journal*, 1(6), pp. 78–86. (In Rus.)

Gulyga, A. V., 1987. Schelling's Philosophical Legacy. In: F. W. J. Schelling, 1987. *Sochineniya v 2 tomakh [Works in 2 Volumes]*. Volume 1. Moscow: Mysl', pp. 3–38. (In Rus.)

Hegel, G. W. F., 1977. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.

Jähmig, D., 1966. *Schelling. Die Kunst in der Philosophie. Band 1*. Pfullingen: Neske.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Linkov, E. S., 1973. *Dialektika sub'ekta i ob'ekta v filosofii Schellinga [The Dialectic of Subject and Object in Schelling's Philosophy]*. Leningrad: LGU (In Rus.)

Marx, W., 1984. *The Philosophy of F.W.J. Schelling. History, System, and Freedom*. Bloomington: Indiana University Press.

Patkul, A. B., 2021. Schelling's Criticism of Ontological Argument and Interpretation of Kant's Doctrine of the Ideal of Reason. *Kantian Journal*, 40(3), pp. 28–62.

Rezvykh, P. V., 2003. The Late Schelling and Kant. *History of Philosophy Yearbook*, 17, pp. 280–303. (In Rus.)

Rezvykh, P. V., 2005. The Earlier Schelling and Kant: The Search for the Unconditional. *History of Philosophy Yearbook*, 19, pp. 250–278. (In Rus.)

Rezvykh, P. V., 2009. Genetization of the Transcendental Ideal in F. W. J. Schelling's "System of Transcendental Idealism". In: M. A. Solopova and M. F. Bykova, eds. 2009. *Sushchnost' i slovo: sbornik nauchnykh statei k yubileyu professora N. V. Motroshilovoi [Essence and Word. Collection of Scientific Articles for the Anniversary of Professor N.V. Motroshilova]*. Moscow: Fenomenologiya – Germenevtika, pp. 377–401. (In Rus.)

Schelling, F. W. J., 1980. *Vom Ich als Princip der Philosophie*. In: F. W. J. Schelling, 1980. *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Band 2, Teilband 1*. Edited by H. Buchner und J. Jantzen. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 67–176.

Schelling, F. W. J., 1980. *The Unconditional in Human Knowledge. Four Early Essays, 1794–1796*. Translation and Commentary by F. Marti. Lewisburg: Bucknell University Press.

Schelling, F. W. J., 1988. *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*. In: F. W. J. Schelling, 1988. *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Band 4*. Edited by H. M. Baumgartner, W. Jacobs and W. Schieche. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 57–190.

Marx W. The Philosophy of F. W. J. Schelling. History, System, and Freedom. Bloomington : Indiana University Press, 1984.

Schelling F. W. J. Vom Ich als Princip der Philosophie // Historisch-kritische Ausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1980. Reihe I : Werke. Bd. 2, Teilbd. 1 / hrsg. von H. Buchner, J. Jantzen ; unter Mitw. von A. Schurr, A.-M. Schurr-Lorusso. S. 67–176.

Schelling F. W. J. Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur // Historisch-kritische Ausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1988. Reihe I : Werke. Bd. 4 / hrsg. von H. M. Baumgartner, W. Jacobs, W. Schieche ; unter Mitw. von H. Buchner. S. 57–190.

Schelling F. W. J. System des transzendentalen Idealismus // Historisch-kritische Ausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2005. Reihe I : Werke. Bd. 9, Teilbd. 1 / hrsg. von H. Korten, P. Ziche [u.a.]. S. 23–334.

Schelling F. W. J. Philosophie und Religion // Historisch-kritische Ausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2021. Reihe I : Werke. Bd. 14 / hrsg. von P. Leistner, A. Schulbach. S. 273–325.

Zachhuber J. F. W. J. Schelling and the Rise of Historical Theology // International Journal of Philosophy and Theology. 2019. Vol. 80, № 1–2. P. 23–38.

### Об авторе

Александр Владимирович **Переплеткин**, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия.

E-mail: avperepletkin@edu.hse.ru;

aperepletkin@hse.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2699-9927>

### Для цитирования:

Переплеткин А. В. «Система трансцендентального идеализма» Ф. В. Й. Шеллинга: кантовский трансцендентальный идеал в исторической перспективе «одиссеи духа» // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 2. С. 36–60.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-2>

© Переплеткин А. В., 2025.

Schelling, F. W. J., 1994. *On the History of Modern Philosophy*. Translated by A. Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.

Schelling, F. W. J., 2001. *System of Transcendental Idealism (1800)*. Translated by P. Heath. Charlottesville: University Press of Virginia.

Schelling, F. W. J., 2005. *System des transzendentalen Idealismus*. In: F. W. J. Schelling, 2005. *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Band 9, Teilband 1*. Edited by H. Korten and P. Ziche, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 23-334.

Schelling, F. W. J., 2021. *Philosophie und Religion*. In: F. W. J. Schelling, 2021. *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Band 14*. Edited by P. Leistner and A. Schulbach. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 273-325.

Spinoza, B., 2002. The Letters. In: B. Spinoza, 2002. *Complete Works*. Translated by S. Shirley. Indianapolis: Hackett Publishing, pp. 755-959.

Zachhuber, J., 2019. F. W. J. Schelling and the Rise of Historical Theology. *International Journal of Philosophy and Theology*, 80(1-2), pp. 23-38.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

### The author

Aleksandr V. **Perepletkin**, HSE University, Moscow, Russia.

E-mail: avperepletkin@edu.hse.ru;

aperepletkin@hse.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2699-9927>

### To cite this article:

Perepletkin, A. V., 2025. Schelling's *System of Transcendental Idealism*: The Kantian Transcendental Ideal from the Historical Perspective of the "Odyssey of the Spirit". *Kantian Journal*, 44(2), pp. 36–60.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-2>

© Perepletkin A. V., 2025.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))