

*И. А. Ляшко**

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ ШЕЛЛИНГА И ГЕГЕЛЯ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ**

Современный мир, сообразно меткому замечанию И. Г. Фихте, равнодушен к истине и поднимает на флаг всеобщую относительность, чем низводит религию до рядового и случайного элемента культуры, так что вера становится лишь личным выбором. При этом упускается безусловное содержание религии, определяющее её суть, — преодоление относительности и условности. Философское осмысление религии затруднено отсутствием единодушия по поводу того, какой метод — непосредственная интуиция, опосредующая относительная рациональность или диалектическая разумность — более соответствует духу философского мышления. В статье предпринят сравнительный анализ представителей классического немецкого идеализма, обозначающих собой противоположные интенции в решении этого вопроса: Ф. В. Й. Шеллинг как стоящий у истоков неклассической рациональности и Г. В. Ф. Гегель, открывший спекулятивный логический метод. Проанализированы поздние работы мыслителей: «Философия откровения» Шеллинга и «Лекции о доказательстве бытия Бога» Гегеля. Сравнительный анализ их методологических установок ведётся в 5 этапов: выявление

* Ляшко Илья Анатольевич — канд. филос. наук, il.lyashko@yandex.ru, Социологический институт РАН, филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Российская Федерация, 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14.

Ilya A. Lyashko — Cand. Sci. in Philosophy, il.lyashko@yandex.ru, The Sociological Institute of the RAS, Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation, St. Petersburg, 190005, 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00883 «Социально-философская рецепция христианства в контексте постсекулярной культуры второй половины XX — начала XXI веков» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/24–28–00883/>

The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation No. 24–28–00883 “Social and philosophical reception of Christianity in the context of postsecular culture of the second half of the 20th — beginning of the 21st centuries” (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences), <https://rscf.ru/en/project/24–28–00883/>

отношения к эпохе, понимания метода вообще и принципа философского учения в особенности, проблемы непосредственности и опосредования, а также природы мышления. Обосновывается вывод о превосходстве понятия духа в «Лекциях» Гегеля над чисто сущим, или prius, «Философии откровения» Шеллинга.

Ключевые слова: философия религии, Шеллинг, Гегель, метод, мышление, сущее, дух, непосредственность, опосредование, диалектика.

I. A. Lyashko

*METHODOLOGICAL GUIDELINES IN SCHELLING'S AND HEGEL'S PHILOSOPHY
OF RELIGION: A COMPARATIVE ANALYSIS*

The modern world, according to the apt remark of J. G. Fichte, is indifferent to truth and raises the flag of the relativity, which reduces religion to an ordinary and accidental element of culture, so that faith becomes only a personal choice. This misses the unconditional content of religion, which defines its essence — the overcoming of relativity and conditionality. The philosophical comprehension of religion is hampered by the lack of consensus about method: direct intuition, mediating relative rationality or dialectical reasonableness — which is more consistent with the philosophical thinking. The article undertakes a comparative analysis of the philosophers of classical German Idealism, denoting opposite intents in solving this question: F. W. J. Schelling as standing at the origin of non-classical rationality and G. W. F. Hegel, who discovered speculative logical method. Late works of thinkers are analyzed: Schelling's "Philosophy of Revelation" and Hegel's "Lectures on the Proof of the Existence of God". The comparative analysis of their methodological attitudes is carried out in 5 stages: identification of the attitude to the epoch, understanding of the method in general and the principle of philosophical doctrine in particular, the problem of immediacy and mediation, the nature of thinking. It's justified the conclusion about the superiority of the concept of spirit in Hegel's "Lectures" over the pure being, or prius, of Schelling's "Philosophy of Revelation".

Keywords: philosophy of religion, Schelling, Hegel, method, thought, being, spirit, immediacy, mediation, dialectics.

Современный мир пожинает плоды исторической эпохи Просвещения, в том числе все те трудности, которые характерны для состояния, называемого И. Г. Фихте «завершенной греховностью»: «время безусловного равнодушия ко всякой истине и лишенной какой бы то ни было руководящей нити» [11, с. 404]. Несмотря на это, религия, будучи необходимым элементом духовной культуры, сохраняется и для многих оказывается островком спасения, дарующим внутренний баланс. Но эта польза для субъективности, конечно, не составляет собственную сущность религии и причину её сохранения. В условиях плюрализма и релятивизма выяснение *понятия* религии составляет актуальную научную задачу. В предисловии к недавно вышедшей коллективной монографии «Философия и теология в классическом немецком идеализме» А. Н. Муравьев замечает: «Без всемерного использования того, что они (Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель. — *И. Л.*) сделали для становления вполне разумного способа мышления, насущные проблемы современной цивилизации не найдут своего удовлетворительного решения» [10, с. 7]. В главе 4 уточняется основание этих проблем современного мира:

«В нём дух как конечный субъект настолько углубился в себя, что открыл в себе бесконечность, хотя он и отягощен еще объективностью как своей противоположностью. Выражением этого служит основной духовный конфликт современ-

ности — конфликт между наукой и религией, конфликт рассудка с самим собой и с разумом в целом» [10, с. 338].

Это замечают и Л. А. и П. Е. Бойко, утверждая, что философия религии Гегеля превосходит эмпирические и метафизические подходы к исследованию религии: «Ее практическая актуальность определяется сегодня самой сущностью современной эпохи, осуществляющей переход от рассудочного (конечного) к разумному (интегральному и бесконечному) способу мышления» [2, с. 89].

Поскольку же в современной философской культуре нет единодушия по поводу того, какой метод — непосредственная интуиция, опосредующая рациональность или диалектическая разумность — более соответствует духу философского мышления, постольку для выяснения методологических основ философии религии необходим сравнительный анализ классиков, наиболее содержательно раскрывших эти принципы. Имея в виду эти практические и теоретические обстоятельства, мы ставим себе целью проанализировать и сравнить методы Шеллинга и Гегеля, лежащие в основе того понятия религии, которое они оставили нам в наследство. Таким образом, мы надеемся сделать посильный вклад в научное изучение религии, чем стремимся принести пользу как исследователям в области теологии, так и философской культуре, и ныне раздираемой противоположностью веры и знания, непосредственного и опосредованного, вообще условного, конечного и безусловного, абсолютного.

Есть исследователи, занимающиеся логическим основанием философии религии, например, Л. А. и П. Е. Бойко:

«Гегелевское стремление реализовать принцип тождества объективного и субъективного в истории религии как тотальном процессе выступает необходимым методологическим условием научно-спекулятивного постижения религиозного сознания как конкретной и развитой в себе и для себя идеи Божественного бытия» [2, с. 90].

Д. В. Масленников и В. В. Любченко показывают необходимость учитывать логический метод Гегеля, чтобы не смешивать философское и теологическое, религиозное содержание наследие мыслителя:

«Понятие “духа” слишком часто интерпретируют как некую объективную субстанцию, не принимая во внимание то, что для Гегеля дух есть также и субъект. Заслуга Гегеля состоит в том, что он не только конструирует понятие духа, но и разрабатывает метод работы с ним именно как с “субстанцией-субъектом”» [7, с. 161].

Д. К. Богатырёв и Д. В. Масленников, рассматривая содержание философии религии Гегеля, также не могли обойти стороной аспект метода:

«Считается, что Гегель, выстраивая имевшийся у него материал в соответствии с логическим понятием, во многом предвосхищал те знания, которые лишь в наше время стали достоянием религиозоведческих дискуссий <...> Проблема, таким образом, состоит лишь в постижении содержания логического понятия религии и в его историко-философской оценке» [1, с. 67–68].

Ту же задачу, к которой мы приступаем, решает А. Б. Паткуль в статье о религии откровения в интерпретации Шеллинга и Гегеля. Исследователь

рассматривает их философию религии по содержанию и заключает о сходстве и различии их позиций:

«Можно утверждать, что религия откровения является значимым феноменом и для Гегеля, и для Шеллинга. В системах обоих мыслителей она играет важную роль; а общим для них в трактовке такого рода религии является то, что она всякий раз предстает в качестве определенного способа манифестации абсолютного в мире — причем в качестве одного из наиболее адекватных самому абсолютному способу такой манифестации. Различия же в их трактовке религии откровения зависят скорее от различий в понимании этими мыслителями абсолютного и конкретного характера его манифестации» [9, с. 119].

Рассчитывая сделать вклад в решение вопроса отношения религии и философии, метода философского познания религии, в этой статье мы исследуем тексты позднего периода научной деятельности указанных мыслителей. В случае Шеллинга это «Философия откровения». А. Б. Паткуль в упоминавшейся коллективной монографии «Философия и теология в классическом немецком идеализме» замечает, что сложилась традиция видеть в «позднем Шеллинге» исток неклассической философии и даже более радикально — выход за пределы философского мышления вообще (в его классическом понимании): «Не секрет, что более поздние образцы шеллинговской мысли, в которых по-новому *опознаются границы разума*, <...> считаются нередко уже выходящими за пределы собственно философского мышления» [10, с. 190] (курсив А. Б. Паткуля. — И. Л.). При этом в своем исследовании философии религии Шеллинга Паткуль предлагает не следовать такой схеме деления творчества мыслителя на философский и нефилософский (классический и неклассический) периоды и допустить, что «поздний Шеллинг» также имеет подлинно философский характер. «Философия откровения» Шеллинга — это большой систематический курс лекций, отражающий точку зрения мыслителя в последний период его философских изысканий — точку зрения позитивной философии, движущейся из непосредственно первого сущего. Мы анализируем первую её книгу, в которой автор выражает своё отношение к логическому, и тем самым — метод, определяющий последующее движение по религии как предмету лекций. Рефлексия Шеллинга о методе подтверждает, что философ не отказывается здесь от точки зрения разума и речь идёт о понимании природы последнего, противопоставляемом гегелевскому.

Со стороны Гегеля мы исследуем «Лекции о доказательстве бытия Бога». Как замечает А. Н. Муравьёв, «они уникальны тем, что были единственным лекционным курсом, им самим подготовленным к печати, отчего оказались, по сути, его последним авторизованным произведением» [10, с. 380]. Исследователь замечает, что по этой причине текст лекций выражает самое развитое отношение логической философии Гегеля к религии, которое и будет специальным предметом нашего рассмотрения.

Отметим, что Гегель, предваряя свою систему в «Энциклопедии философских наук» рассмотрением трех отношений мысли к объективности, критикует И. Канта и заложенную им традицию предпосылать действительному исследованию рассмотрение его возможности. Гегель отстаивает тезис, что метод нельзя рассматривать без содержания, т. е. вне его действия в предмете.

Почему же мы намереваемся совершить сравнительный анализ методологии, не входя во всё богатство содержания философии религии Шеллинга и Гегеля? Мы исходим из того, что в методологической части лекций обоих мыслителей речь идет не о формальном методе сознания, прикладываемом к внешнему предмету, но о самом логическом содержании: бытие, сущность, непосредственность и опосредование, возможность и действительность, субъект и объект и др. Следовательно, здесь есть логический предмет.

1. Начнем с критического тона отношения обоих философов к современной им эпохе. Шеллинг проясняет положение предлагаемой им позитивной философии, опровергая сближение ее с мистицизмом как видом эмпиризма (в смысле опыта не внешнего, но глубинного, относящегося к абсолютному, а не конечному). Такой эмпиризм представлен тремя направлениями (1. мистический, 2. якобинский мистицизм внутреннего факта, 3. теософия, или спекулятивный мистицизм), составляющими *противоположность* рационализму, не способному, согласно Шеллингу, ничего им противопоставить. В этом сходство с ситуацией на исходе античности, когда скептической рациональной критике конечных принципов стоицизма (мышление) и эпикуреизма (чувственность) был противопоставлен неоплатонизм, превосходство которого заключалось в отношении к единому (безусловному). Согласно Шеллингу, справиться с точкой зрения непосредственного знания XXVIII в. можно только с более развитой позиции, каковую он нам и представляет в виде позитивной философии. Последняя — не рациональная, или негативная, философия (ибо не исходит из *мышления* сущего), но и не эмпиризм (т. к. не исходит из опыта). Она включает в себя опыт тем, что приходит к нему — а *posteriori* доказывает то, что её абсолютный *prius* — Бог.

Гегель же направляет острие критики против духа эпохи Просвещения, выражаемого в противопоставлении веры и знания. Созвучие с одноименной статьей мыслителя времен начала его научного пути неслучайно, ибо уже тогда им было замечено данное противоречие эпохи. В «Лекциях о доказательстве бытия Бога» Гегель показывает, что противоречие веры и знания возникает на почве христианской религии. Поскольку связь веры и мышления конкретна, ведь они относятся к сфере духа, постольку вера содержит в себе мышление, а мышление — веру:

«Нет никакой веры, которая не содержала бы в себе рассуждения, рефлексирования, другими словами, мышления вообще, и нет никакого мышления, которое не содержало бы в себе веры, пусть и сиюминутной, да, *веры*, ибо вера вообще есть форма некоей предпосылки, некоего твердо положенного в основу предположения, каково бы ни было его происхождение» [3, с. 342] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*).

Но просвещение выхолащивает эту истину веры и знания, отрицая их диалектическое единство рассудочным удержанием различия: полагаясь само на себя в век критики, мышление также и веру заставило полагаться на саму себя, в результате чего возникла точка зрения непосредственного знания мистицизма, от которой отгораживается и Шеллинг.

Таким образом, и Шеллинг, и Гегель критикуют распространенные в философской культуре их времени (а мы заметим, никуда из нее не ушедшие и в наши

дни) конечные способы осмысления — оба с более глубоких позиций. Различие же этих позиций мы и раскроем в последующем анализе.

2. Рассмотрим отношение к методу философии. Шеллинг разделяет философию на позитивную и негативную — по задаче, предмету и методу. В пятой лекции «Философии откровения» мыслитель характеризует разум как занятый лишь потенциальным, но тем самым априорным, ибо в бесконечной потенции открывается «тот *внутренний организм* следующих друг за другом потенций, в котором он имеет ключ ко всему бытию и который есть внутренний организм самого разума» [12, с. 114] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*). Однако философия с самого своего зарождения — это наука сущего, замечает Шеллинг и показывает предел, до которого дотягивается разум в этом вопросе, а именно: до мышления в трех моментах. Для мышления сущее выступает прежде всего как *субъект* бытия, а значит, еще не как само бытие, но лишь его потенция, «но субъект, который вместе с собой непосредственно несет свое наполнение (субъект сам по себе есть пустота, которая должна быть наполнена лишь при помощи предиката)» [12, с. 114], следовательно, «в бытии субъектом или потенцией оно непосредственно есть также объект» [12, с. 115]. Хотя это очевидный переход, Шеллинг полагает его в терминах непосредственности. Отказывая этой динамике, мыслитель удерживает их определенность как два отдельных пункта, действительное единство которых полагается им в третьем: «к полному понятию сущего относится еще и то (третье), что оно есть субъект и объект, мыслимое в одном, нераздельный субъект-объект» [12, с. 115]. Далее следует утверждение, что если «само сущее есть только то, что есть 1+2+3» [12, с. 115], то, «чтобы в нашем мышлении достичь самого сущего, мы должны сначала устранить 1, 2, 3» [12, с. 116]. К самому сущему эта тройственность не имеет никакого отношения и даже называется Шеллингом случайной для него, ибо она касается только мышления сущего (негативной философии). Таким образом, троичность мышления не есть истинно единое для Шеллинга, и мышление не тождественно бытию так, как это было в античной философии, со ссылки на которую он начал данный пассаж. Чисто сущее непосредственно, не имеет никакого различия — ни рассудочного, ни разумного.

Сравним это отношение к мышлению с подходом Гегеля. В приведенном выше фрагменте речь идет, по существу, о суждении, поэтому релевантным, на наш взгляд, будет гегелевское раскрытие спекулятивного понимания суждения супротив рассудочному, приведенное в «Феноменологии духа»: «так как сам предикат высказан в качестве субъекта, в качестве *бытия*, в качестве *сущности*, исчерпывающей природу субъекта, то мышление находит субъект непосредственно также в предикате» [4, с. 34]. Истинный субъект, согласно Гегелю, есть не формально логическое подлежащее (возможность), но деятельное — само себя снимающее. Тем самым все три момента суждения (субъект, предикат и связь) в мышлении есть само себя полагающее единое, причем конкретное, а не непосредственно абстрактное, получаемое простым устранением различий.

Таким образом, можно констатировать разное понимание мышления бытия: если для Шеллинга оно выражает случайное для самого бытия различие на 3 момента, то для Гегеля весь смысл мышления как суждения — это снятие

различия субъекта, предиката и связи. Определения первого «статичны», а второго — «динамичны».

Заметим, что Шеллингу известна логическая позиция Гегеля, он характеризует её как ложную претензию негативности быть позитивной. Однако по указанной выше причине и с учётом далее раскрываемых деталей неверно помещать логическую философию Гегеля в пространство дихотомии негативности и позитивности, ибо спекулятивный метод мыслит негативность как позитивность (диалектическое отрицание результативно, положительно и т. д. — см. § 81–82 «Энциклопедии философских наук» [5, с. 205–211]) и наоборот.

Итак, по Шеллингу, познать сущее в его собственной чистоте — дело позитивной науки, задача же негативной — только найти этот подлинный предмет. Это именно потому две отдельные науки, а не одна, что негативная философия передает только задачу, а принцип ее решения содержится целиком в позитивной. Позитивная философия даже «могла бы начаться сама по себе, ибо исходит из абсолютного *prius*, из благодаря самому себе достоверного начала, поэтому имеется лишь ее собственная воля на то, если она предпосылает себе негативную философию» [12, с. 180]. Так как чистое сущее как первое ни от чего не зависит, оно, по Шеллингу, только случайно имеет предпосылку в предшествующей, рациональной философии, «и точно так же позитивная философия <...> могла бы начаться и совершенно сама по себе» [12, с. 186] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — И. Л.). Это означает, что эти две науки внутренне не связаны. Шеллинг на протяжении лекций вынужден периодически возвращаться к этой теме и оправдывать негативную философию. Однако он высказывается и против радикального дуализма: «негативная философия сама по себе еще не есть философия, она такова лишь в своей связи с позитивной» [12, с. 177], обладая истинным лишь в конце; «Негативная философия сама позитивна, так как полагает последнюю вне себя» [12, с. 179]. Но это не спасает положение, равно как и характеристика негативной философии как *первой* науки, а позитивной — как *высшей*. Высшая наука знает истинный предмет *сам по себе*, а первая обосновывает его возможность лишь *для нас*. Если сопоставить эту структуру с гегелевским наследием, то мы получаем феноменологическое значение негативной философии и истинно познающее — позитивной философии. Эта неравноценность (негативная как дополнение позитивной) не позволяет, с одной стороны, снять противоречие двойственности, а с другой — не доходит до качественного различия, ведь обе Шеллинг называет науками. Таким образом, разделение двух философий продиктовано той определённой предметом — чистого *prius*, — в которой он выступает в каждой из них:

«Последним, а *priori* понятным, занята негативная философия, позитивная занимается а *priori* непонятным; однако она занимается им только для того, чтобы именно это а *priori* непонятное а *posteriori* превратить в понятное; а *priori* непонятное в Боге становится понятным» [12, с. 189].

Обращаясь к методу в наследии Гегеля, отметим прежде всего его характеристику критической философии как манеры XVIII в. исследовать метод

познания до его применения, т. е. совершения самого познания. Мыслитель показывает, что метод в отрыве от его действия обосновать нельзя, ибо он оправдывается самим совершением реального познания предмета. Особенно это касается религиозного предмета — Бога и доказательства его бытия: «Эти доказательства должны иметь в виду *возвышение человеческого духа к Богу* и выражать это возвышение *для мысли*, ведь и само возвышение есть возвышение мысли» [3, с. 345] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*). Доказательство, т. е. познание, если и может совершаться не в такт движению самого предмета, то только в области эмпирического, ибо в опыте сохраняется различие сознания и предмета. Однако, когда речь идет о духе, мышлении, проблема такого различия устраняется как иллюзорная и ложная. Таким образом, критическая философия не права, во всяком случае, по отношению к тому познанию, которое есть теоретическое. Данная критика Гегеля правомерна и против концепции негативной философии Шеллинга, если иметь в виду, что она также занимается исследованием возможности. Правда, нельзя упускать того различия, что негативная философия есть все-таки утвердительная система априорных положений, тогда как критическая философия, начатая Кантом, это предварительное исследование, не претендующее быть органом метафизики как науки [6, с. 120–124].

Но дело для Гегеля не только в том, что субъективный дух, или человек, возвышается к Богу, но и в том, что Бог не чужд познанию — Бог открыт в мышлении. Его откровенность в христианской религии означает не непосредственный опыт, но, глубже, потребность в разумном познании его. Это выражает потребность Ансельма и других глубокомысленных теологов доказывать, чтобы понимать, во что они веруют.

«Одностороннее отношение вообще не отношение. Если бы на самом деле под религией надлежало понимать только отношение с нашей стороны к Богу, то тогда не допускалось бы самостоятельного бытия Бога, Бог *существовал бы лишь в религии* как нечто *положенное*, порожденное нами» [3, с. 367] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*).

Здесь Гегель говорит том же предмете, который у Шеллинга выступает как *prius*. В логике Гегеля выходит так, что негативная философия не случайна, но необходима для позитивной: поскольку нельзя начать с *prius*, если прежде не прийти к нему, постольку есть внутренняя связь негативной и позитивной философии как сферы *знания*, разумного мышления. Кто бы и как бы ни начинал позитивную философию, он будет опосредован неким феноменологическим опытом, причем вполне определенным — доводящим именно до *prius*, а не, например, до смерти Бога и переоценки ценностей. Почему, согласно Гегелю, неверно, что чистый *prius* есть сам по себе и не включает в себе отношение к человеку — духовность? Потому что «природе Бога с его совершенной, в себе и для себя существующей самостоятельностью подобает существовать *для духа человеческого*, сообщать себя таковому» [3, с. 367] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*). Мы знаем не только Бога, но и *что* он есть, ибо речь именно о Боге (и некотором его содержании), а не просто о бытии. Иными словами, негативная философия выполняет роль феноменологии, приводя нас к аб-

солютному знанию, которое уже обладает определенностью, а не есть голая абстракция чисто сущего. Таким образом, определение духовности (что Бог есть дух и для духа) делает бытие и знание (мышление) внутренне едиными, уже не распадающимися на два пути отдельных наук — той, которая «только мыслит» возможности, и той, которая движется вслед действительности.

Таким образом, Шеллинг утверждает внешнее (и тем самым даже в известном отношении случайное) отношение негативной и позитивной философии, тогда как Гегель — внутреннее отношение абсолютного предмета в самом себе, мышление в самом себе и их конкретное тождество (благодаря которому они также и для себя, и друг для друга). Если и ссылаться на античность в том, что она начинает философию как науку *сущего*, то необходимо также не упустить, что она *мыслит* сущее.

3. Далее, мы отметим отношение мыслителей к принципу философии. Шеллинг считает принцип ничем не колебимой утвердительностью: «Принципом же не может быть то, что подвержено опрокидыванию, принципом может быть лишь то, что защищено от всякой возможности, стало быть, несомненно Есть, никогда не могущее погибнуть» [12, с. 186]. Сравним с тезисом Гегеля из «Феноменологии духа», остающимся методически актуальным на протяжении всей его философской карьеры: «так называемое основоположение или принцип философии, если он истинен, тем самым уже и ложен, поскольку он существует лишь в качестве основоположения или принципа» [4, с. 12]. Видно, что Шеллинг мыслит принцип философии неподвижным, а Гегель — себя отрицающим и потому по-настоящему сохраняющим в каждом последующем шаге этого движения.

В позитивной философии истинный принцип, таким образом, не подвержен сомнению (отрицанию) в мышлении и есть чистое бытие (и лишь «затем» мышление). С другой стороны, чисто сущее находится над опытом, поэтому его нельзя определить как априорное в значении предшествующего опыту, «для него нет никакого *необходимого* перехода в опыт» [12, с. 158] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*). Такая безусловность принципа дает особое отношение к опыту:

«Абсолютное же *grius* есть то, что не имеет никакого *grius*, исходя из которого оно познавалось бы. Быть абсолютным *grius*, таким образом, означает познаваться не а *griori*. Здесь, в позитивной философии, стало быть, имеется подлинный эмпиризм, поскольку встречающееся в опыте само становится элементом, участником философии» [12, с. 159] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*).

Движение такой науки — от причины к действию, «Отсюда вся эта философия является постоянно продолжающимся познанием, постоянно лишь фило-софией, никогда не заканчивающейся, останавливающейся и в этом смысле догматической наукой» [12, с. 161]. Таким образом, принцип чисто сущего разворачивается в опыте, сам оставаясь самим собой. Это внешнее отношение безусловного и обусловленного вызывает вопрос: как первое может действовать во втором (ведь действие есть действие причины), вечно-неподвижно оставаясь самим собой? Взаимодействие причины и действия не возникает, отчего Шеллинг и постулирует однонаправленную «дурную»

бесконечность догматической науки: опыт продолжает себя как истечение от единого, но не возвращается в него.

Принцип неподвижности дает о себе знать также и в определении негативной философии, ибо в рационализме всё вечно, т. е. *только* логично, что значит неподвижно: «Для рационализма ничто не может возникнуть посредством деяния, например посредством свободного творения, он знает лишь *сущностные* отношения» [12, с. 155] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — И. Л.). Логическое движение *только* имманентно, что значит, по Шеллингу, не действительно. Из этого можно сделать вывод, что деятельность понимается как принцип, не относящийся к мышлению. Но, как мы показали, чисто сущее в своей абстрактности столь же не деятельно, даже если на словах ему приписывается творение.

Что касается отношения Гегеля к принципу философии, то к приведенному уже фрагменту из «Феноменологии духа» мы здесь можем добавить разве что указание на различие рассудка и разума как моментов логического. А именно, неподвижность принципа соотносима с рассудочным моментом, который удерживает определенность (§ 80 «Энциклопедии философских наук»), однако такая определенность выступает изолированной (ср. prius, который в своей безусловности остается как отличное от текучего из него опыта), отчего диалектический момент вскрывает относительность любого устойчивого пункта (§ 81) и уничтожает ее, полагая *новую* утвердительность как *результат*, т. е. уже содержательную, конкретную утвердительность (§ 83). Это спекулятивное мышление позволяет Гегелю понять Бога как дух (а не голое сущее), открытый сам себе в человеке, иными словами, как истинную безусловность, саму в себя включающую относительность.

Сравним это с высказыванием Шеллинга: «Негативная философия сама позитивна, так как полагает последнюю вне себя» [12, с. 179]. Утвердительность есть здесь конец отрицательности, и связь двух наук держится только на этом одностороннем переходе, не замыкающемся в единое целое (см. выше о случайности негативной философии для позитивной).

4. Вопрос о принципе философского учения приводит нас к теме непосредственности и опосредования, а именно: для Шеллинга предмет открывания выглядит непосредственным prius, Гегель же рассматривает религию из принципа «нет вообще ни одного *предмета природы и духа* <...> который не заключал бы в себе определения как *опосредования*, так и *непосредственности*» [3, с. 354] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — И. Л.).

По Шеллингу, абсолютное prius не доказывается, т. е. оно непосредственно, позитивная философия лишь раскрывает его следствие. Сам опыт должен показать, что этот prius есть Бог и что он существует. Отказ от опосредования также исключает отсюда *необходимость*, характерную, по Шеллингу, для негативного понятия. Prius «может иметь такое следствие, если захочет, следствие зависимо от его воли» [12, с. 159] (курсив мой. — И. Л.). Полагая, что волевое действие дает действительность, а мышление а priori только возможность, Шеллинг вносит момент возможности туда, где он полагает абсолютную действительность. Именно поэтому позитивная философия *опосредует для нас* чисто сущее тем, что фактически подтверждает, что та-

кое решение все-таки было им принято: «Тот факт — существование такого следствия — показывает нам, что и само *prius* существует таким образом, как мы его *поняли*, т. е. что Бог существует» [12, с. 159] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*).

Гегель же утверждает, возражая высказанному в еще не прозвучавших на тот момент лекциях по философии откровения принципу чисто сущего: «*есть* — самое малое и самое абстрактное, что вообще можно сказать о чем-либо» [3, с. 356] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*). Утверждение «*prius* — полнота всего» — это лишь утверждение на словах, по смыслу подобное тому, какое неоплатоники высказывают о едином, ибо *prius* как полнота мы здесь не *знаем*. «Истинный Бог есть опосредствование себя самим собой, это есть любовь» [3, с. 355] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*), и потому он может быть известен нам. Этим опосредованием не отменяется определение первичности и тот смысл, который вкладывает Шеллинг в *prius*, ибо, во-первых, непосредственность имеет негативное значение, подразумевает опосредование и различие как отсутствующие. Во-вторых, самой этой отличающей негативностью *полагается* опосредованное. Если непосредственность внутри себя, замечает Гегель, то она — сопряженность с собой, а именно бытие. Это то, что Шеллинг приписывал как суть и требование к предмету позитивной философии. Таким образом, Гегель замечает, что сам принцип чисто сущего, или *prius*, предполагает также и опосредование, поэтому истинным методом будет учет как непосредственности, так и опосредования в самом предмете, а не разведение их как рассудочные противоположности на принцип *prius* и отличный от него порожденный процесс опыта.

Со стороны индивида вера и знание Бога также не абстрактно непосредственны, ибо, замечает Гегель, до религиозной веры любой индивид доходит благодаря образованию собственного духа, следовательно, откровение опосредовано. «Когда вера определяется как непосредственное знание в противовес знанию опосредствованному, она сводится к указанному абстрактному формализму» [3, с. 357]. Чувство только форма непосредственного знания, поэтому в нем может быть любое содержание, а оно-то и зависит от образования, т. е. пути индивида — его опосредованности переходами. Вердикт Гегеля состоит в том, что при отрицании опосредования в самом вопросе предмета веры и в ней самой устраняется содержание, и тогда религию, в частности откровение, невозможно отличить от любого субъективного чувства — она теряет свою духовную определенность. Когда мы говорим о духе, невозможно миновать опосредование, ибо в христианстве откровение Бога означает его открытость *для* духа.

5. Наконец, анализируя метод, нельзя обойти стороной мышление, познавательную природу которого в той или иной степени признавали все классические философы. Шеллинг определяет разум (а мыслит разум) так: «он есть чистая потенция» [12, с. 112]. Как таковая она бесконечна и никогда не переходит в действительность, поэтому разум «имеет своим содержанием также только бесконечную *потенцию* бытия» [12, с. 113]. Действительность мыслитель относит к сфере опыта, отчего априорное разумное постижение есть раскрытие только возможностей. Здесь мы встречаем логику, подобную

различию в классической метафизике сущности, или формы, и реальности как воплощения. Сам Шеллинг даже прибегает к этой терминологии: «Для рационализма ничто не может возникнуть посредством деяния, он знает лишь *сущностные отношения*» [12, с. 155] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*).

Подобно тому как в позитивной философии от чисто сущего простирается опыт, который никогда не заканчивается, так и негативная философия остается в собственных пределах: «Что однажды началось в одном только мышлении, может также лишь в нем продолжаться и никогда не может дойти дальше *идеи*» [12, с. 186] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*). К этому следует сделать два замечания. Во-первых, истинность негативной философии заключается как раз в ее единственном результирующем утвердительном — положении позитивной философии через отыскание ее предмета. Это значит, что границы такой идеи она перешагивает, исчерпывая себя. Во-вторых, понятие «идея» Шеллинг употребляет здесь синонимично сущности как потенции предмета, т. е. сообразно метафизике. Имея в виду, что мыслитель предлагает позитивную философию как более истинную, чем система Гегеля, в целях сравнительного анализа нужно привести здесь определение идеи у последнего:

«Идея есть истина в себе и для себя, абсолютное единство понятия и объективности. <...> Её реальное содержание есть лишь раскрытие самого понятия в форме внешнего наличного бытия, и, замыкая эту форму (Gestalt) в своей идеальности, идея удерживает ее в своей власти, сохраняет таким образом себя в ней» [5, с. 399–400] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*).

Учитывая данное понятие, более конкретно определенное, чем у Шеллинга, уравнивание науки логики с негативной философией (не важно в данном случае, ведущей ли, по представлению Шеллинга, к позитивной или нет) оказывается некорректным.

Определяя мышление через потенциальность, Шеллинг идет в отрицание главной заслуги коперниканского переворота Канта (опыт как отношение субъективности и объективности), полагая, что опыт имеет собственную самость, не пересекающуюся с разумом: «Ведь уже всё то, что можно познать с помощью одного лишь опыта, есть выходящее за пределы разума» [12, с. 170]. Этот пункт оправдывает деление этапов философских изысканий Шеллинга на классический и неклассический, поскольку разум низводится здесь до случайного момента опыта. Сущее, таким образом, есть непреходимая граница мышления, вотчина которого — только возможное. Отсюда Шеллинг доходит до того, что и познание (т. е. собственная деятельность мышления) не действительно в негативной философии, но лишь становится (и сущее для него выступает только как становление, а не бытие).

Далее, мышление представлено как случайное уже потому, что оно существенно не мыслит само себя, а есть только продукт сущего. Т. к. для Шеллинга именно *grius* есть начало, оно же начинает и мышление: первая действительность «есть *начало* всякого реального мышления, ибо *начало* мышления само еще не есть мышление» [12, с. 187] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*). Можно сказать, что мыслитель разводит определенность субстанциальности и субъектности. Если для Декарта *cogito ergo sum* есть *res cogitans* (мыслящая

субстанция, сущая потому, что сама себя мыслит) и, тем более, для Гегеля истинный принцип — это субстанция-субъект, то здесь мы имеем низведение мышления до формального конструирования лишь возможных сущностей и отказ ему в способности мыслить само по себе сущее, вечное. «Если разум является предметом для самого себя, если мышление обращается на содержание разума, как в негативной философии, то это — нечто случайное, разум при этом не находится в своей чистой субстанциальности и существенности» [12, с. 190].

Наконец, если Бог — это творец, т. е. то, что начинает, то он недоступен мышлению. Ибо «в чистом мышлении Бог есть только конец, результат» [12, с. 196]. О поступке и деянии же чистое мышление не знает. Понятие (мысль о) Бога еще не есть он сам как таковой. Всё это раскрывает так называемую неклассическую интенцию Шеллинга в «Философии откровения».

Гегель в «Лекциях о доказательстве бытия Бога» говорит о мышлении совершенно иное — что оно есть та форма, содержанием которой необходимо выступает бесконечное, существующее в себе и для себя. Возвращаясь здесь к сюжету веры и знания — что они есть друг в друге, — Гегель утверждает: «Вера, отбрасывающая познание как таковое, движется в сторону бессодержательности; это в первую очередь абстрактная вера вообще, противопоставляющая себя конкретному знанию, познанию, совершенно не принимающему во внимание содержание» [3, с. 353]. Как уже отмечалось, Бог понят как дух, и, говоря об отношении к мышлению, мы уточним теперь: «Бог — дух, и дух только для духа, и только для *чистого духа*, то есть мысли» [3, с. 345]. То есть Гегель говорит о *познании* Бога, отчего мышление есть внутренний момент религиозности, особенно в христианстве, в противном случае невозможно иметь дело с абсолютным: «Всеобщее не абстрактно, но существенным образом всеобщее в его собственном развитии; итак, содержание есть по существу *мысль сама по себе* и существует в мысли» [3, с. 364] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*). Таким образом, в философии религии, по Гегелю, мышление есть и метод, и существенная определенность предмета.

Выводы

Из сравнительного анализа можно заключить, что разница в методологии Шеллинга и Гегеля во многом определена статусом мышления в их философских подходах. Шеллинг исходит из различия мышления и бытия — возобновление точки зрения новой философии (Средневековье, Новое время) с учетом диалектики субъекта и объекта. Гегель мыслит конкретное тождество мышления и бытия спекулятивным логическим методом. Отсюда дальнейшие пункты различия их методологий в философии религии.

1. Шеллинг мыслит непосредственность и опосредование как разные параметры, относя первое к безусловному *prius*, а второе — к обусловленному процессу опыта действительности. Для Гегеля непосредственность и опосредование — это логические моменты, неотделимые, следовательно, друг от друга при философском исследовании предмета знания. «Конфигурация» отношения непосредственного и опосредованного у этих мыслителей определяет содержание их философии религии, раскрывающей эту форму знания Бога.

2. Отсюда различие в понимании самого предмета философии религии. В лекциях Гегель говорит: «Предметом для нас должно быть *возвышение нашего духа к Богу*» [3, с. 364] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*). Шеллинг называет такой ход к Богу негативной философией, не знающей действительного Бога, тогда как откровение позитивно и есть действительное раскрытие *prius*. Для Гегеля такое раскрытие есть «идущее навстречу» духу — нет разделения откровения Бога человеку и возвышения человека до знания Бога на два отдельных акта.

3. Выявлено, что, по Шеллингу, две науки — негативная и позитивная — важны только для нас, для предмета *самого по себе* достаточно одной. Философ фиксирует различие предмета и метода знания. В логическом методе Гегеля предмет и метод едины, отчего истинное понятие религии познается логическим методом — действительный Бог есть в мышлении знаемый. Даже само возвышение субъективного духа до знания абсолютного — феноменологический процесс — есть необходимое движение духа к самому себе (религия и философия как сфера абсолютного требуют снятия относительности опыта).

Методологию «позднего» Шеллинга можно охарактеризовать как распад разума в линейность последовательных отношений негативности и позитивности, а Гегеля — как разумное отрицание отрицания противоположности непосредственности и опосредования, бытия и мышления, т. е. их заключение в высшем единстве.

Точка зрения Гегеля, таким образом, более развитая, поскольку раскрывает свой принцип и объясняет тот принцип, из которого исходит Шеллинг. Шеллинг же допускает неточности и даже «фактические» ошибки, характеризуя подход Гегеля, а при раскрытии собственной системы двух наук использует менее развитый категориальный «аппарат». При этом позиции Шеллинга никак нельзя отказать в куда более глубоком отношении к логической точке зрения Гегеля, чем у иных представителей неклассического способа философствования. Можно констатировать высочайший теоретический уровень обоих мыслителей, столь редкий в современных исследованиях, тяготеющих к эмпирическому, рационалистическому (рассудочному) способу размышления — попытках конечным, условным способом что-то сказать о безусловном.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К., Масленников Д. В. Мистическое, магическое и духовное в учении Гегеля о «религии колдовства» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2020. Т. 21. № 3. С. 66–77. DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.3.006
2. Бойко Л. А., Бойко П. Е. Всеобщая диалектика религиозного сознания Г. В. Ф. Гегеля и перспективы развития христианской идеи // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. Орёл, 2011. № 2 (40). С. 89–92.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога // Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 337–495.
4. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2006. 444 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1975. 471 с.
6. Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.

7. Масленников Д. В., Любченко В. В. Теологическое и философское содержание учения Гегеля // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2019. Т. 20. № 4. С. 159–173. DOI 10.25991/VRHGA.2020.20.4.011

8. Масленников Д. В., Простихин А. В., Бердников И. В. Бог и абсолют в «Науке логики» Гегеля: к вопросу о метафизическом и теологическом содержании немецкой классической философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2022. Т. 23. № 3–1. С. 47–59. DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.001

9. Паткуль А. Б. Религия откровения в философии Г. В. Ф. Гегеля и Ф. В. Й. Шеллинга // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2023. Т. 24. № 1. С. 112–120.

10. Философия и теология в классическом немецком идеализме: Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель. СПб.: Издательство «Умозрение», 2023. 496 с. DOI 10.25991/VRHGA.2023.1.1.008

11. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи / сочинения. СПб.: Наука, 2008. С. 398–596.

12. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. СПб.: Издательство «Умозрение», 2020. 888 с.

REFERENCES

1. Bogatyrev, D. K., Maslennikov, D. V. *Misticheskoe, magicheskoe i dukhovnoe v uchenii Gegelia o "religii koldovstva"* [Mystical, magical and spiritual in hegel's teaching on the religion of witchcraft]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. Saint Petersburg, 2020, iss. 21, no. 3, pp. 66–77, DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.3.006 (in Russian).

2. Boiko, L. A., Boiko, P. E. *Vseobshchaia dialektika religioznogo soznaniia G. V. F. Gegelia i perspektivy razvitiia khristianskoi idei* [Hegel's universal dialectics of religious consciousness and prospects of the development of the christian idea]. In: *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*. Orel, 2011, no. 2 (40), pp. 89–92 (in Russian).

3. Hegel, G. V. F. *Leksii o dokazatel'stve bytiia boga* [Lectures on the Proof of the Existence of God]. In: *Filosofiia religii. V dvukh tomakh. Tom 2*. Moscow: Mysl' Publ., 1977, pp. 337–495 (in Russian).

4. Hegel, G. V. F. *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of the spirit]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2006, 444 p. (in Russian).

5. Hegel, G. V. F. *Entsiklopediia filosofskikh nauk. Tom 1. Nauka logiki* [Encyclopaedia of the philosophical sciences. Vol. 1. Science of logic]. Moscow: Mysl' Publ., 1975, 471 p. (in Russian).

6. Kant, I. *Sochineniia v 6 tt. Tom 3* [Works in 6 vols. Vol. 3.]. Moscow: Mysl' Publ., 1964, 799 p. (in Russian).

7. Maslennikov, D. V., Liubchenko, V. V. *Teologicheskoe i filosofskoe sodержanie ucheniia Gegelia* [Theological and philosophical content of Hegel's doctrine]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. Saint Petersburg, 2019, iss. 20, no 4, pp. 159–173. DOI 10.25991/VRHGA.2020.20.4.011 (in Russian).

8. Maslennikov, D. V., Prostikhin, A. V., Berdnikov, I. V. *Bog i absoliut v "Nauke logiki" Gegelia: k voprosu o metafizicheskom i teologicheskom sodержanii nemetskoi klassicheskoi filosofii* [God and the absolute in Hegel's "Science of logic": on the question of metaphysical and theological content of German classical philosophy]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. Saint Petersburg, 2022, iss. 23, no. 3–1, pp. 47–59. DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.001 (in Russian).

9. Patkul', A. B. *Religiia otkroveniia v filosfoii G. V. F. Gegelia i F. V. I. Shellinga*. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. Saint Petersburg, 2023, iss. 24, no. 1, pp. 112–120. DOI 10.25991/VRHGA.2023.1.1.008 (in Russian).

10. *Filosofiia i teologiia v klassicheskom nemetskom idealizme: Kant, Fikhte, Shelling, Gegel'* [Philosophy and Theology in Classical German Idealism: Kant, Fichte, Schelling, Hegel]. Saint Petersburg, Umozrenie Publ., 2023, 496 p. (in Russian).

11. Fikhte, I. G. *Osnovnye cherty sovremennoi epokhi* [The main features of the modern epoch]. In: *Sochineniia*. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2008, pp. 398–596 (in Russian).

12. Shelling, F. V. I. *Filosofiia otkroveniia* [Philosophy of revelation]. Saint Petersburg, Umozrenie Publ., 2020, 888 p. (in Russian).