

*А. Б. Паткуль**

СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ ГЕГЕЛЯ И ФИЛОСОФИИ ОТКРОВЕНИЯ ШЕЛЛИНГА**

В статье производится реконструкция места философского исследования религии в философских системах Г. В. Ф. Гегеля и Ф. В. Й. Шеллинга. Показано, что Гегель трактует философию религии в качестве одного из разделов философии духа. С его точки зрения, религия как явление воспроизводит во временной последовательности логические моменты абсолютной идеи, а изображающая структуру последней спекулятивная логика лежит в основе философии религии. У Шеллинга религия рассматривается в философии откровения, которая составляет часть позитивной философии как науки о действительном существовании. У обоих мыслителей религия по содержанию близка философии, но у Гегеля она снимается в философии, а у Шеллинга в качестве исторического факта сохраняет свой обособленный принцип.

Ключевые слова: философия религии, наука логики, позитивная философия, философия откровения, философия мифологии, система философии, Гегель, Шеллинг.

A. B. Patkul

THE SYSTEMATICAL ROLE OF PHILOSOPHY OF RELIGION IN HEGEL AND PHILOSOPHY OF REVELATION IN SCHELLING

In my paper, I reconstruct the systematical role of the philosophical inquiry into religion in G.W.F. Hegel and F.W.J. Schelling. I show that Hegel interprets philosophy of religion as one of divisions of philosophy of spirit. In his view, religion repeats the moments of the structure of the absolute idea. Therefore, science of logic which represents this structure underlines philosophy of religion. Schelling deals with religion in the framework of his philosophy of revelation which is a part of positive philosophy as a science of existence. Both philosophers think that religion and philosophy are closely related to each other in accordance to their

* Паткуль Андрей Борисович, кандидат философских наук, доцент, Санкт Петербургский государственный университет; a.patkul@spbu.ru

** Исследование выполнено в рамках проекта «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения», поддержанного грантом РФФИ № 20-011-00746.

content. However, Hegel believes that philosophy sublates religion. In opposition to him, Schelling finds that religion in its historical facticity conserves its proper principle.

Keywords: philosophy of religion, science of logic, positive philosophy, philosophy of revelation, philosophy of mythology, philosophical system, Hegel, Schelling.

ВВЕДЕНИЕ

Г. В. Ф. Гегель и Ф. В. Й. Шеллинг — мыслители, чьи философские достижения могут быть без преувеличения охарактеризованы как кульминация классического послекантовского идеализма. Каждому из них были присущи систематические устремления — пусть в разной степени и в различном понимании существа самой систематичности. Идея философской системы связана в т. ч. со специфическим характером композиции философских наук, рубрик философского исследования у каждого из этих мыслителей. Значимость такой композиции состоит в том, что место той или иной философской науки в системе философских наук не в последнюю очередь обуславливает ее содержание, способ его разработки и порядок его экспликации, а также отношение с другими философскими дисциплинами. Проблема композиции философских дисциплин была важна не только для Гегеля, считавшего, что «истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее» [2, с. 10], но и для Шеллинга — причем даже для поздних, итоговых версий его философии. Настоящее исследование предполагает, в отличие от распространенных трактовок, что поздний Шеллинг не отказывался от научной формы философии и не впал в т. н. иррационализм, а заново поставил вопрос о научности философии и возможной композиции философских наук. Это было вызвано прежде всего тем, что, как он считает, нужно было создать такую философскую науку, которая была бы способна адекватно постигать историчность в ее самобытности, а не использовать ее для нужд научности (ср.: [7, с. 105]).

Хорошо известно, что и у Гегеля, и у Шеллинга философское рассмотрение религии занимает полноправное место среди других философских дисциплин. Более того, для каждого из них оно обладает определенным преимуществом, а именно преимуществом в деле постижения предмета самой философии. Вместе с тем и по своей конституции, и по своим задачам, и по своему месту в системе философии у каждого из этих мыслителей философское рассмотрение религии мыслится по-разному, что, впрочем, не исключает и определенной общности у них в понимании данных моментов. В виду этого цель настоящего исследования состоит в том, чтобы реконструировать и сравнить статус философского рассмотрения религии у Гегеля и Шеллинга, а также место его в системах каждого из этих философов. Достижение указанной цели предполагает выполнение следующих задач: (1) реконструкцию предмета и систематического места философии религии, его соотношения с религией как таковой у Гегеля; (2) реконструкцию предмета и систематического места философского рассмотрения религии, его соотношения с религией как таковой у позднего

Шеллинга, а именно на примере его трактовки философии откровения; (3) сравнение позиций этих двух философов по данному вопросу и получение значимых для оценки классически идеалистического подхода к осмыслению религии и ее отношения к философии выводов. Структура данной статьи соответствует порядку указанных задач. При выполнении исследования использовались стандартные для истории философии и систематической философии методы: реконструкция, интерпретация, сравнительный анализ, дедукция и др.

СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ МЕСТО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ У ГЕГЕЛЯ

Понять систематическое место философии религии у Гегеля лучше всего можно, отталкиваясь от его понимания существа религии. Для него религия — одна из форм абсолютного духа. Как таковая она уже выступает в качестве абсолютной точки зрения, которая «заключается в том, что истинное, к которому относится сознание, заключает в себе *все содержание...*» [3, с. 366] Принадлежность религии к абсолютному духу вместе с тем предполагает, что она есть сознание, в котором абсолютный дух соотносится с самим собой. В этом «более высоком понимании религия есть идея духа, относящегося к самому себе, *самосознание абсолютного духа*» [3, с. 367]. Впрочем, момент сознания, которое как сознание является конечным отношением, оказывается снят в религии в качестве конечного. Конечное сознание обнаруживает себя здесь в качестве момента абсолютного духа, который сам отличает себя от себя самого, определяет себя и полагает себя в качестве такого сознания. Поэтому Гегель определяет религию следующим образом: «...религия есть знание божественного духа о себе *через опосредствование конечного духа*» [3, с. 367], который, впрочем, в ней снят в качестве конечного. Поэтому в собственном смысле религия, как считает Гегель, не является делом человека, а представляет собой высшее определение самой абсолютной идеи. Абсолютный дух в религии манифестирует себя в качестве знания этого содержания как своего собственного содержания.

Именно поэтому истинная религия, или религия в своей полной развитости и конкретности, предстает у этого мыслителя как *религия откровения*. Источником же откровения в ней выступает Бог. Откровение тут подразумевает, что абсолютная субстанция, по себе сущее уже есть дух, а стало быть, в качестве чистой для себя сущей формы представляет собой начало своего самоопределения и, как следствие этого — самообнаружения, откровения. В такой религии «абсолютный дух обнаруживает уже не свои абстрактные моменты, но самого себя» [4, с. 388]. Впрочем, для религии, даже в ее высшей форме — религии откровения, характерно разделение абсолютного содержания и субъективной формы его представления. В религии откровения абсолютный дух, с одной стороны, является по своему содержанию в себе и для себя сущим духом и природы, и духа, но с другой стороны, по своей форме он представляет собой только субъективное знание в форме *представления* (см.: [4, с. 390]). Представлению же Гегель дает следующее определение: «...представление есть образ,

поднятый до уровня мысли и получивший *форму всеобщности...*» [3, с. 314] Для него характерно выделение и удерживание одного основного определения, которое рассматривается как составляющее сущность предмета. Представление упрощает свой предмет, но при этом оно уже является не непосредственным постижением его, каковым является образ, а постижением, опосредствованным через абстракцию определенного признака, мыслимого в абсолютном, но при этом мыслимого изолированно от других его определений. В этой абстракции представление противоостоит образности в том, что считает невозможным адекватное постижение бесконечной идеи с помощью образного выражения абсолютного содержания. Но на самом деле, как считает Гегель, представление, являясь отрицанием чувственного образа, все еще продолжает зависеть от него как от отрицаемого, выражая абстрагированный признак с помощью аналогии с тем, что можно найти среди чувственно данного. «Поэтому представление находится в постоянном колебании между чувственным созерцанием и подлинной мыслью» [3, с. 316], — приходит он к выводу. По сути, представление оказывается перенесением признаков, абстрагированных от того, что может быть непосредственно дано в образе, на абсолютное, которое может быть только помыслено. Таковы, например, представления о гневе, мести или сожалении Бога, отношении Отца и Сына как ипостасей Бога, представление о древе познания добра и зла, о его плоде, представление о божественной истории и ее событиях — т. е. такие способы постижения предмета, которые суть не что иное, как подобия, сравнения. Представление при этом рассматривает моменты абсолютного содержания как самостоятельные, которые вместе с тем функционируют как предпосылки друг друга. В сфере представления они обнаруживают себя в качестве следующих друг за другом явлений, оказываются «некоторой связью протекания» [4, с. 390], а стало быть, являются конечными определениями рефлексии. За счет этого отделения формы от содержания в форме выделяются особенные сферы, которые на деле являются моментами понятия, но в каждой из этих сфер определенным образом раскрывается абсолютное содержание. К этим сферам относятся: (а) вечная сущность, (б) различие вечного содержания и его обнаружения в мире явлений и (с) возвращение из мира явлений в единство полноты вечной сущности.

В сравнении с религией философия трактуется Гегелем как высшая, абсолютная формы постижения абсолютного. Он считает ее «возвышением... до абсолютной формы, самое себя определяющей как содержание, остающейся с ним тождественной...» [4, с. 394] От религии философию отличает то, что разрыв между содержанием и формой его выражения в ней отсутствует: философия для Гегеля — это постижение абсолютного в сообразной ему стихии — посредством спекулятивных *понятий*, которые следует отличать как от чувственных образов, доминирующих в искусстве, так и от представлений, служащих, как было сказано, преимущественной формой выражения содержания в религии. В отличие от образа, понятие в гегелевском смысле является всецело умозрительным, а от представления его отличает не только то, что оно вообще не связано с чувственным образом, даже отрицательно, но и то, что оно фиксирует отдельные признаки предмета мысли не в их абстракции и изолированности, а схватывает всегда конкретную спекулятивно-диалектическую

взаимосвязь признаков, которые уже имплицированы в понятии. Философия интерпретируется Гегелем в качестве науки, а именно в смысле спекулятивно-диалектического познания посредством понятий того же самого абсолютного содержания, которое во внешней этому содержанию форме представления постигает религия.

Теперь можно показать, как Гегелем мыслилось отношение философской науки к религии вообще и, наконец, более определенно зафиксировать систематическое место философии религии в целом философской системы. Что касается первого из этих вопросов, то ключевым моментом здесь является то, что, согласно Гегелю, философия и религия имеют общее содержание: «Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности, бог и ничто, кроме бога и объяснения бога» [3, с. 219]. Имея то же содержание, что и религия, философия, по сути, и является той же деятельностью, что и религия, так, что «философия и религия совпадают», а «философия сама есть служение богу» [3, с. 220]. Их объединяет и то, что в своем постижении абсолютного содержания и религия, и философия стремятся полностью освободиться от всего особенного, погрузиться в это содержание в его объективности. Вместе с тем, хотя «философия тождественна с религией» [3, с. 220] в своем постижении абсолютного, их «различие заключается в том, что философия совершает это *собственным методом*, отличным от метода, который обычно именуют религиозным как таковым» [3, с. 220]. Более того, «их общее состоит в том, что обе они — религии, различие заключается в характере и методе этой религии» [3, с. 220]. Различие же между философией и религией можно зафиксировать в следующем. Философия является спекулятивным познанием посредством понятий; она есть «сознание идеи, воспринимающее все как идею» [3, с. 221], а идея является истинным в мысли, причем уже как конкретное, т. е. то, что содержит в себе раздвоение, что положено как такое раздвоенное, в котором противоположные помысленные в ней определения, достигнутые посредством этого раздвоения, образуют единство. Религия же, постигающая тот же самый предмет в форме представления, не достигает той конкретности, которую философия достигает в сфере спекулятивного мышления.

Из сказанного и следует, собственно, гегелевское понимание систематического места философии религии. Он считает, что философия религии призвана показать посредством спекулятивных понятий, какие чистые определения мысли являются основанием такого представления. Или, как пишет сам Гегель, «философия религии должна рассмотреть значение этого представления, согласно которому бог есть идея, абсолютное, сущность, постигнутая в мысли и понятии...» [3, с. 224] Это, считает Гегель, «роднит философию религии с философской логикой» [3, с. 224], поскольку логика как раз и рассматривает абсолютную идею в ее в себе бытии, т. е. Бога, «каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» [1, с. 103]. Однако бытие Бога таково, что он есть не только такое в себе, но есть также и для себя, а в таком качестве — абсолютный дух, включающий в себя явление своей сущности. А религия, как было сказано, и есть самосознание абсолютного духа, в котором абсолютная идея приходит к сознанию самой себя уже вне сферы только логического, хотя логические определения при этом

выступают основанием явления абсолютного духа и есть, собственно, то, что является в его явлении. *Последовательность явления духа в религии, таким образом, повторяет логическую последовательность моментов абсолютной идеи.* Но при этом, «рассматривая в философию религии идею бога, мы имеем перед собой одновременно и способ его представления» [3, с. 224], т. е. рассматриваем «абсолютное в аспекте его наличного бытия» [3, с. 224]. «Предмет философии религии составляет абсолютное, однако не только в форме мысли, но и в форме его манифестации» [3, с. 224], — резюмирует философ. Иными словами, и логика, на которой основывается система Гегеля в целом, и философия религии имеют дело с абсолютным, но последняя показывает «абсолютное в его деятельности», в том его воплощении, в котором оно создало свое абсолютное содержание, хотя и не в абсолютной форме. Поэтому «бог есть результат философии, о котором мы узнаем, что он есть не только результат, но и вечное самосозидание, предшествовавшее самому себе» [3, с. 225]. Философия рассматривает способы явления абсолютного не только в философии религии, но для этой последней науки характерно то, что способ, которым проявляется идея в религии, не является уже конечным, конечность здесь снята. В философии религии идея рассматривается такой, какой она «открывает себя в бесконечном явлении в качестве духа, рефлектирующего себя в самого себя...» [3, с. 225]. Конечные определения также приводят к этому способу явления абсолютного, поскольку абсолютное присутствует здесь все еще в форме явления, но они здесь, как указывалось, сняты, поскольку абсолютный дух оказывается силой, господствующей и над природой, и над конечным духом. В этом же состоит и специфика философии религии в сравнении с другими философскими науками у Гегеля. Он говорит: «В других частях философии бог есть результат, здесь же конец сделан началом, предметом нашего специального изучения в качестве конкретной идеи в ее бесконечном явлении...» [3, с. 225]

Таким образом, систематическое место философии религии у Гегеля состоит в том, что она является у него одной из принадлежащих науке философии духа специальных философских наук, которая обосновывается базовой наукой системы — наукой логики, и которая в качестве своего заранее принимаемого начала берет результат таковой, но при этом иллюстрирует содержание ее на примере определенного способа явления этого содержания в сфере абсолютного духа.

СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ МЕСТО ФИЛОСОФИИ ОТКРОВЕНИЯ У ШЕЛЛИНГА

У Шеллинга философское исследование религии в поздних версиях его систематики относится к *позитивной философии*, а посвященная этому философия откровения «есть не что иное, как приложение позитивной философии», хотя при этом «по своему общефилософскому содержанию она... совпадает с последней» [8, с. 228]. Статус же позитивной философии для целого философии у Шеллинга становится ясным из ее сопоставления с философией негативной. Негативная философия — это философия, имеющая дело с сущим только

в мысли. Она исследует исключительно «в себе» вещей, понятое в качестве их сущности, «что», трактуемые Шеллингом как *возможности*, в которых еще не заключено действительное существование соответствующего им сущего. Негативная философия не может доступными ей средствами разъяснить действительность как таковую. В качестве негативной она имеет только критический характер и не позиционирует бытие того, сущностью чего она проясняет, вне мысли. Способ экспликации содержания этой науки состоит в том, чтобы, отталкиваясь от понятия бесконечной потенции бытия как *primum cogitabile*, первого мыслимого, исключить из него все мыслимые определения, которые приходят в него случайно, достигнув тем самым в конце своего развертывания понятия самого сущего, но при этом не ставя вопрос о том, существует ли то, что соответствует данному понятию. Именно поэтому негативная философия не может и не должна исчерпывать всю философию в целом: ведь здесь должно быть прояснено и действительное существование сущего. А «это может быть делом только иной науки, могущей быть названной в противоположность ей позитивной, для которой первая (т. е. негативная. — А. П.) лишь разыскала подлинный, наивысший предмет» [8, с. 118].

Глядя исторически, негативная философия доминировала в Новое время уже начиная с Декарта, который, с одной стороны, подменил вопрос о первом в природе вещей, вопросом о том, что есть первое для меня, а с другой — в начале философии поставил понятие Бога как необходимо существующего существа. Но только «Кант направил философию по пути окончания и завершения в качестве негативной, или чисто рациональной...» [8, с. 124] Впрочем, показав своей критикой, а именно учением о трансцендентальном идеале, что действительное бытие не заключается в сущности, даже в случае *ens realissimum*, и что от понятия такового недопустимо заключать посредством только мышления к существованию соответствующего ему сущего, Кант лишил философию средств для разработки позитивной философии. Одним из следствий такой ситуации была дальнейшая история немецкого идеализма, который — особенно в лице Гегеля — неправомерно попытался распространить науку чистого мышления также и на сферу действительного бытия, спекулятивно-диалектически выводя бытие из понятия.

Настоящая же позитивная философия имеет дело с «превосходящим всякое сомнение сущим» [8, с. 118], с «только существующим», исключаяющим всякое «что», которое философ называет также *непредмыслимым* (*unvordenklich*) (см.: [6, с. 375]). О нем изначально можно сказать только то, что оно есть, что оно *действительно*, а это его «есть» упреждает всякое мышление. Такое сущее есть «безусловно существующее, предваряющее всякое мышление» [6, с. 375], «то, перед чем немеет мышление, перед чем склоняется сам разум» [8, с. 212]. Разум, по мысли Шеллинга, приходит к позиционированию этого существования как всегда уже его упредившего за счет своей *экстатической природы*: своими собственными силами он способен достигнуть лишь понятия об этом бытии, но не самого этого бытия, и поэтому достижение действительного существования удастся ему исключительно как *ограничение себя* и признание абсолютного *вне-себя* (*Außer-sich*) (см.: [8, с. 214]). Для Шеллинга это означает, что такое существование является исключаяющим всякое обоснование.

Впрочем, можно сказать, что позитивная философия, исходящая из так понятого несомненного сущего, в известном смысле обосновывается негативной философией, но «не таким образом, что она является лишь продолжением негативной» [8, с. 133]. Последняя обосновывала бы первую в этом смысле, только если бы она передавала ей свой предмет как уже познанный, а знание о нем — как обоснованное чисто рациональными средствами. Но этого не происходит: там, где завершение негативной философии встречается с началом позитивной, обнаруживается, что собственный предмет позитивной философии — действительно сущее — является границей негативной философии в качестве более не познаваемого, хотя и мыслимого, и нет никакого *prius*, из которого он мог бы быть обоснован. Поэтому «здесь происходит переворачивание: что в чисто рациональной философии было *prius*, тут превращается в *posterius*» [8, с. 133]. В силу этого дело обстоит не так, что «конец негативной философии есть начало позитивной», а так, что «негативная философия передает позитивной свое последнее (*Letztes*) только как *задачу*, а не как *принцип*» [8, с. 134]. Поэтому если речь и идет об обосновании позитивной философии в негативной, то в том только смысле, что завершенная негативная философия, осознающая свои границы, «имеет потребность положить позитивную вне себя» [8, с. 134]. Собственно, как считает Шеллинг, позитивная философия могла бы начинать и без такого рода обоснования. Обе эти науки, так или иначе, оказываются взаимно дополняющими друг друга сторонами единой философии (а не двумя разными философиями) и являются необходимыми для ее свершения.

Позитивная философия, соответственно, философия откровения отличается методологическим своеобразием. И если негативная философия движется в сфере чистого мышления за счет рационального разделения бесконечной потенции познания, направленного на элиминацию из него случайных определений, то позитивная философия, имеющая дело с действительным существованием, связана со сферой *опыта*, который только и способен предоставлять действительное. Поэтому «позитивная философия как противоположность рационализма не сможет не признать, что каким-то образом и в каком-то смысле является эмпиризмом» [8, с. 171]. Но философия такого типа опирается на особое понимание опыта: она не может исходить из чего-либо определенного, встречающегося в нем. Источник знания в позитивной философии не находится ни в непосредственном мистическом опыте, ни в опыте эмпирических фактов, скажем, факте целесообразного устройства природы, она не исходит даже из исторически переданного опыта отдельных событий священной истории или истории религии, например, события богоявления, взятых изолированно. В этом смысле как раз «эмпиризмом позитивная философия не является...» [8, с. 173] Она должна не исходить из опыта, а приходить к нему. А именно нужно, чтобы она «а *posteriori* доказывала, то, что она должна доказать, а именно, что ее *prius* есть Бог, т. е. сверхсущее» [8, с. 173]. Но *prius* позитивной философии, как мы помним, есть не что иное, как безусловно и несомненно сущее, действительное бытие которого упреждает всякое мышление — именно в отношении него позитивная философия должна а *posteriori* обосновать, что оно и есть Бог, *ens realissimum*. И такое

доказательство, поскольку оно касается действительности, не может быть чисто рациональным, по мнению Шеллинга, оно все же должно апеллировать к опыту. Так, если для негативной философии опыт может выступать только подтверждающей, но никак не доказывающей инстанцией, то «позитивная философия сама входит в опыт и словно срастается с ним» [8, с. 174]. Она исполняется как такой опыт. Правда, *prius* позитивной философии находится до всякого опыта и над любым опытом, а стало быть, не имеет никакого необходимого перехода в опыт. Но из этого *prius* позитивная философия «выводит в свободном мышлении в документальной последовательности апостериорное, или встречающееся в опыте, не как возможное, как это делает негативная философия, а как действительное...» [8, с. 174–175]. При таком ходе науки *prius* познается из своего следствия (*per posterius*), но не так, чтобы при этом данное следствие ему предшествовало. Позитивная философия в известном смысле также является априорной наукой, поскольку начинается с *prius*, трансцендентного всякому опыту, но поскольку она обосновывает божественность *prius* исходя из опыта, она может быть охарактеризована как эмпирическая философия. Более определенно Шеллинг характеризует негативную философию как *априорный эмпиризм*, а позитивную — как *эмпирический априоризм* (эмпиризм априорного), который «*per posterius* доказывает, что *prius* есть Бог» [8, с. 176]. Теперь что касается опыта, на который опирается позитивно философское исследование: уже было сказано, что он не может быть каким-либо частным опытом, будь то внешний, будь то внутренний. «Опыт, к которому приходит позитивная философия, есть не некий определенный, а весь опыт от начала до конца. То, что содействует доказательству, является не какой-то частью опыта, а опытом целиком» [8, с. 176–177]. И это доказательство есть не начало или часть науки, а вся наука позитивной философии целиком. Но поскольку сама действительность является незавершенной, то и опыт ее, даже взятый «от начала до конца», также всегда не завершен, соответственно, это доказательство никогда не заканчивается и не может быть дано целиком: оно постоянно прогрессирует, именно в силу этого такая наука — это лишь философия (любовь к мудрости, не мудрость), постоянно продолжающееся познание. Позитивная философия — это свободная философия. В качестве таковой она принципиально отличается от негативной философии тем, что негативная философия — это замкнутая система, а «позитивная, напротив, не может называться системой в том же самом смысле именно потому, что она никогда не будет абсолютно замкнутой» [8, с. 179]. Зато, если трансформировать сам смысл систематичности и понимать под ней целое познаний с лежащим в ее основе позитивным утверждением, то как раз негативная философия не будет системой, зато позитивная философия окажется «яркой системой» (см.: [8, с. 179]).

Проведенная реконструкция замысла позитивной философии у Шеллинга позволяет понять ту систематическую роль, которую играет в ее рамках, как и в контексте его философии в целом, философия откровения. Для Шеллинга откровение — это то действительное, что дано в опыте, наряду, например, с действительной природой, действительным человеком, действительным искусством и пр. В силу этого для позитивной философии «откровение не ис-

точник, не исходный пункт, как для так называемой христианской философии, от которой она в этом плане *toto coelo* отлична» [8, с. 180]. Если позитивную философию и можно назвать христианской, то только радикально переосмыслив само христианство, а именно поняв его как «поистине всеобщее» и как таковое уже «лежащее в основе мира» (см.: [8, с. 183]). Позитивная философия не может рассматриваться в качестве религиозной философии, хотя она и обладает содержанием религии как своим содержанием, но религия не может быть ей как философии предпослана. Сама религия, а именно христианство в его историческом осуществлении, т. е. взятое как факт, рассматривается здесь как *одно из* значительных мировых явлений, которое обладает своеобразной реальностью. Философия откровения (*Philosophie der Offenbarung*) вместе с тем не является, считает Шеллинг, и богооткровенной философией (*Offenbarungsphilosophie*), потому что «откровение при этом задумано как предмет, а не как источник и авторитет...» [8, с. 187]. Более того, для позитивной философии откровение берется всегда в контексте — в контексте условий возможности своего конкретного исторического осуществления, в контексте связи с другими «значительными мировыми явлениями», которыми оно опосредуется — теми же природой и искусством и, ближайшим образом, мифологией. Философская рубрика, в которой откровение исследуется как фактически существующий, действительный предмет, включенный в различные опосредствования, и определенным образом данный в опыте, по отношению к позитивной философии «будет следствием или частью ее, но не будет самой позитивной философией» [8, с. 189]. Более определенно место философии в рамках позитивной философии у Шеллинга указывает А. В. Кричевский: ««Позитивная» философия фактически распадается у него на две части — априорную и апостериорную. Последнюю можно было бы назвать философией откровения в собственном смысле, ибо лишь здесь идет речь о некоторых *не выводимых априорно содержаниях, якобы являющихся манифестациями абсолюта как абсолютно свободного субъекта бытия*» [5, с. 15].

В рамках самой позитивной философии философия откровения мыслится как следующая за философией мифологии и — в известном смысле — обоснованная в ней. Показать неизбежность такой взаимосвязи можно, прояснив то, что конкретно Шеллинг понимает под откровением. Для этого философа откровение — это действительная, фактически состоявшаяся манифестация уникального сверхъестественного события для освобожденного от власти естественной необходимости сознания. Именно такое сознание только и оказывается способным воспринять указанную манифестацию. Соответствующим же образом философ определяет и религию откровения: «...религия откровения принадлежит роду ненаучной — не благодаря науке, а благодаря реальному происшествию возникшей — религии; ее особенность же состоит в том, что своим источником, равно как и содержанием, она имеет не естественное, а сверхъестественное происшествие» [8, с. 249]. Но эта свобода предполагает процесс освобождения сознания от такой необходимости, которая и господствовала над сознанием, по мысли Шеллинга, в мифологии. Мифология, или религия мифологии, рассматривается им в соответствии с этим как порожденная некоторым естественным событием, а стало быть, как представляющая собой

естественный процесс и подчиненная естественной необходимости. Философия мифологии реконструирует такой процесс, который в итоге приводит к «регенерации религиозного сознания» [8, с. 241], распавшегося в самом начале данного процесса. Тем самым она показывает путь к освобождению сознания и возможности рецепции им откровения. Мифология, которая у Шеллинга трактуется в качестве «лишь искаженной и извращенной истинной религии» [8, с. 236], выступает в качестве пути, который сознание вынуждено пройти для того, чтобы, преодолев его, быть способным уверенно и соответственно воспринять истину откровения. Эта истина, будучи данной непосредственно, не была бы достаточно обеспечена достоверностью без опосредствования этим путем. В этом и только в этом смысле можно говорить, что философия мифологии, восстанавливающая этот путь подчиненного естественной необходимости сознания к той свободе, которая в нем изначально заложена и которая раскрывается только в откровении, обосновывает философию откровения — так, что «без предшествующей философии мифологии и никакая философия откровения немислима» [8, с. 254].

Итак, можно утверждать, что *философия откровения у Шеллинга представляет собой часть или аппликацию позитивной философии как непрекращающегося доказательства божественности несомненно сущего, предметом которой выступает фактически и исторически состоявшаяся манифестация сверхъестественного события и его рецепция освобожденным от необходимости естественного процесса сознанием в откровенной религии, которая, с одной стороны, обладает общим с философией содержанием, с другой стороны, основывается на нередуцируемом к философии принципе исторической религиозности.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ФИЛОСОФСКОЕ РАССМОТРЕНИЕ РЕЛИГИИ У ГЕГЕЛЯ И ШЕЛЛИНГА

Подводя итоги проведенным реконструкциям, можно констатировать, что философское исследование религии является существенной частью философской системы и у Гегеля, и у Шеллинга. Можно сказать и так, что для каждого из этих мыслителей философия без соответствующего постижения религии не могла бы состояться как таковая. Это обстоятельство связано с тем, что и у того, и у другого философия мыслится как постижение абсолютного и его — по-разному понятых — экспликаций. И для каждого из них, далее, религия является одной из таких экспликаций абсолютного, причем такой, в которой раскрывается само абсолютное в его абсолютности. Религия в этом смысле обладает определенным философским преимуществом перед другими формами сознания, поскольку выступает такой экспликацией абсолютного, в которой как дано само абсолютное, так и исполняется сознание экспликативного характера отношения к нему в этой данности. С определенным оговорками можно сказать, что в случае обоих мыслителей содержание религии и содержание философии как познания абсолютного совпадает. Именно поэтому специальные дисциплины, в рамках которых производится философское

рассмотрение религии, не только неизбежно составляют часть философии как целого, но и используются для иллюстрирующего подтверждения или обоснования базовых положений всей философии. У Гегеля философия религии выступает частью философии духа и показывает, что религия представляет собой способ явления лежащей в ее основе абсолютной идеи, явления, которое во времени воспроизводит основные логические моменты этой идеи. Философия религии у него, таким образом, дополнительно иллюстрирует корректность обосновывающей ее науки логики. В случае Шеллинга опыт исторически осуществившейся религии откровения предлагает частичное обоснование апостериорного доказательства божественности несомненно существующего сущего. Философия откровения, имеющая дело с этим опытом, мыслится им как часть или приложение позитивной философии как философской науки, целью которой и является обоснование данного тезиса.

Собственно, это различие и указывает на основные расхождения в понимании существа философского рассмотрения религии и его места среди философских рубрик у Гегеля и Шеллинга. Для Гегеля религия представляет собой определенную реализацию абсолютной идеи в абсолютном духе, а философия религии имеет поэтому свое основание в науке логике. Для него религия проявляет себя как одна из высших форм духа, но все-таки не самая высокая, а таковой является философия. Их содержание как абсолютное совпадает, но форма постижения его различается. Причем форма, в которой философия постигает это содержание (спекулятивное конкретное постижение в понятии), является — в силу полного своего соответствия этому содержанию — более совершенной, чем религиозная форма (абстрактное представление). Именно поэтому религия как форма постижения абсолютного содержания снимается у Гегеля в форме философской науки, которая тем самым получает также и легитимацию для постижения религии своими средствами. Для Шеллинга, в отличие от Гегеля, решающим оказывается фактически исторический характер религии откровения, а не логическое ее основание, которое бы только дублировалось в истории (ср.: [8, с. 226]). Поэтому, говоря кстати, он считает некорректным гегелевское понимание религиозной формы как постижения абсолютного содержания в представлениях. По его мнению, и религиозные, и даже мифологические образы и понятия, прежде всего события священной истории, следует прочитывать буквально и как самостоятельные свершения, а не как обоснованные в абстрактном выражении моментов идеи. Религия откровения, разумеется, служит определенную службу философии, но в своем уникальном историческом бытии не оказывается в ней снятой и ею преодоленной. Для Шеллинга религия откровения и философия, включающая в себя позитивную часть, скорее, равноправные сферы духа, каждая из которых, будучи тесно связанной с другой, сохраняет свое значение и достоинство в себе, будучи тем самым способными обогащать и противоположную сторону. Шеллинг в этой связи говорит о сохранении самостоятельного принципа религии и указывает на возможность не снятия, а конкретного синтеза философской мысли и религии в т. н. философской религии, в которой религиозное содержание не давалось бы догматически, но испытывалось бы свободным философским мышлением, а последнее не снимало бы и не подчиняло бы себе

веру. Подход Шеллинга к философскому осмыслению религии представляется более великодушным по сравнению с гегелевским, а потому и более актуальным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. — М.: Наука, 1970. — Т. 1 / пер. с нем. Б. Г. Столпнера.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. — М.: Наука, 2000.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1 / пер. с нем. М. И. Левиной.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3 / пер. с нем. Б. А. Фохта.
5. Кричевский А. В. Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. — М.: ИФ РАН, 2009.
6. Шеллинг Ф. В. Й. Другая дедукция принципов позитивной философии // Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения: в 2 т. — СПб.: Наука, 2002. — Т. 2 / пер. с нем. А. П. Шурбелева.
7. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох / пер. с нем. Е. В. Борисова. — Томск: Водолей, 1999.
8. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения: в 2 т. — СПб.: Наука, 2000. — Т. 1 / пер. с нем. А. Л. Пестова.