

**3**  
русс

# Теоология и Шеллинга

**Анастасия Мерзенина**

*Аспирантка Центра практической философии «Стасис»  
Европейского университета в Санкт-Петербурге  
ул. Гагаринская, 6/1А, Санкт-Петербург, Россия  
E-mail: Nansy.96.96@gmail.com*

## **Теоология Гегеля и посттеология Шеллинга: начало и конец диалектического метода как политико-теологической парадигмы**

### **Аннотация**

В статье рассматривается поздняя философия Шеллинга (философия откровения, или позитивная философия), предполагающая способы преодоления метафизической установки, как альтернатива более распространенному среди мыслителей гегелевскому диалектическому методу. Автор исходит из того, что метафизика и теология — родственные дисциплины, которые сущностно связаны с религией и политикой. Утверждается, что философия всегда так или иначе связана с политической теологией как явлением, обозначающим практику, выстроенную в соответствии с религиозными или метафизическими представлениями. Таким образом, метафизика и теология являют собой не просто концепции устройства мира, но и практики властного утверждения этих

концепций. В статье на основе современных работ, посвященных проблемам политической теологии в гегелевской философии, предполагается, что диалектика является онтотеологическим методом, имеющим кольцевую логику и ведущим к легитимации государства, его репрезентативного принципа и сохранению политической теологии. А понятия откровения, бесосновности, непредмыслимого бытия, творческой свободы, веры и христианского братства Шеллинга, в свою очередь, могут послужить основанием для альтернативного проекта постметафизического, посттеологического и постполитического мышления. Современные исследования, посвященные политической теологии в философии Шеллинга, позволяют определить особенности неполитической и внеисторической формы общности, а также наметить возможные характеристики шеллингианской политической стратегии (такие как социальный антагонизм, несогласие, параллаксное видение), которая резонировала бы с идеей *постполитического* христианского братства Шеллинга.

#### Ключевые слова

Шеллинг, Гегель, политическая теология, философия откровения, позитивная философия, диалектика, вера, постметафизическое мышление, посттеология, постполитика

Представляется, что если философская концепция Гегеля повлекла за собой огромное количество интерпретаций и вытекающих из нее теорий, то судьба шеллинговского наследия намного скромнее. Лишь в последние десятилетия ранняя философия Шеллинга стала основанием для новых натурфилософских исследований (Grant 2008; Woodard 2013, 2018; Neyrat 2018; Moynihan 2019)<sup>1</sup>. Кроме этого, возникает интерес и к теологическим размышлениям Шеллинга: исследователи вновь обращаются к шеллинговскому влиянию на протестантизм (Vater 2017; Rohls 2019), к постметафизическим и посттеологическим тенденциям в его философии (Buijs 2016; Gelžinyte, Sodeika 2015). Не менее интересными представляются исследования, посвященные связи шеллинговского позднего творчества и политической теологии (Das 2016; McGrath 2021), а также сопоставлению политико-теологической проблематики у Шеллинга и Гегеля (Laughland 2016; Dews 2023).

---

<sup>1</sup> Здесь мы, безусловно, не говорим об академическом шеллинговедении, которое было распространено всегда. Об актуальных тенденциях в шеллинговедении см.: (Резвых 2003).

Спустя два века долгого исторического путешествия гегелевского диалектического метода (начиная со старо- и младогегельянцев, заканчивая русским гегельянством и неогегельянами), политическая теология, уже будучи полноценным направлением в философии, стала рассматривать гегелевскую диалектику как подход, который так и остался в рамках трансцендентального метода, или метафизики, и который является, как сказал бы Хайдеггер, онтоотеологией, повлекшей за собой различные политические проекты. В качестве альтернативы гегелевской политической теологии Сайтья Брата Дас предлагает шеллингианскую теорию откровения, которая осуществляет прорыв в области теологических и метафизических установок и являет собой уникальный случай «событийности» в философии идеализма. Он пишет:

Для Шеллинга религия есть не что иное, как постоянная открытость бездне, без которой для нас никогда не могут существовать ни обещание, ни надежда. Тем самым он подготавливает для нас *политическую теологию без суверенитета*, где религия в своем духе и обещании, оторванная от всемирно-исторического основания, поддерживает в нас стремление к *грядущему* абсолютному блаженству, безусловному блаженству, которое одно только спасает человечество от насилия истории (Das 2016: 38).

Таким образом, поздняя философия Шеллинга может являться основанием для трансформации политико-теологических, онтоотеологических проектов и стать действительным преодолением как метафизики, так и трансцендентальных установок диалектического метода. В данной статье мы рассмотрим истоки метафизики и диалектического метода как ее ответвления и их возможный исход в философии откровения Шеллинга.

## Понятие «политическая теология»

Для начала уточним, в каком смысле мы используем понятия политической теологии и метафизики, ставя их в один ряд. Безусловно, дебаты вокруг понятия политической теологии и ее предмета ведутся до сих пор (см.: Kirwan 2008), однако общее поле ее вполне ясно: речь идет о соотношении религии, государства и общественных институтов. В первом для нас смысле под политической теологией можно понимать, как предлагают Уильям Кавано и Питер Скотт (см.: Scott, Cavanaugh 2004), анализ политических механизмов с позиции интерпретаций религиозных верований, доктрин. Если всякое государство фундируется мифологией, религией, то политическая теология, как считал Ян Ассман (см.: Ассман 2022), должна исследовать меняющиеся отношения между властью и фигурой спасения. Иными словами, политическая теология должна исследовать не только то, как религиозные институты вмешивались

в государственное управление, но и изучать единый источник власти и верований, политики и теологии, то есть говорить о теологичности политики и политичности теологии. Во втором и ключевом для нас смысле политическая теология как феномен означает практику (политическую, государственную), основывающуюся на определенных теологических представлениях<sup>2</sup>.

Как наука о том, что происходит за пределами физики (*φυσικά*), метафизика имеет непосредственное отношение к власти и понятию трансцендентности, на что указывал Ницше (см.: Ницше 2005: 465–466). Она полагает, что постигает основания бытия и мышления, но оказывается лишь неусмотренным следствием функционирования мышления. Метафизика родственна теологии — обе являют собой формы предпосылочного мышления (однако первая считает себя рациональной формой, а вторая — иррациональной или имеющей дело с иррациональным). Обе формы занимаются поиском первопричин, оснований бытия и обе рационализируют «трансцендентность» этих первопричин и оснований. Аристотель определял теологию как учение о вечной и неподвижной нематериальной божественной сущности и отождествлял ее с первой философией — метафизикой (Аристотель 1976: 182), но еще раньше дократическая философия была тесно сопряжена с теологией, точнее — не расходилась с ней (см.: Йегер 2021). В дальнейшем связь метафизики и теологии была утеряна или разорвана, однако их единство на «заре» человеческой мысли свидетельствует нам об общем механизме теологии и метафизики — поиске первопричин сущего. Пытаясь построить схемы, в которых бы четко обозначалось место человека и мышления в мире, метафизика и теология не выражают ничего, кроме собственной практики свидетельствования об абсолютном и универсальном, и формируют мировоззренческие стереотипы, которые потом воплощаются в области идеологии и политической этики.

Теория и прaxis у Аристотеля были разведены по разным углам, и если философ занимался познанием вечных неизменных истин, то

---

<sup>2</sup> Мы будем говорить о «политической теологии» как о феномене, тождественном метафизической картине мира, в смысле Шмитта (см.: Шмитт 2000: 70). Однако стоит критически подходить к попыткам Шмитта выделить «истинную» политико-теологическую модель государства и легитимировать политико-теологический механизм репрезентации. Шмитт полагает, что репрезентативность католического государства (*complexio oppositorum*) необходимо политически реактуализировать, поэтому защищаемая им связь государства с католической церковью — часть его политического мифа. Можно сказать, что Шмитт эстетизирует явление политической теологии. Сами клерикальные государства сохраняли зазор между легальностью и легитимацией, между божественным законом и мирским правом. Шмитт же наделяет статусом истины не божественный закон, что характерно для теократии, но саму форму теократии. Мы считаем, что политическая теология как метод в таком виде нуждается в критике и переопределении.

есть был причастен *sophia*, то политик должен был иметь дело с конкретными случаями, *doxa*, и осваивать *phronesis*. Иная позиция, согласно которой всякая мысль имеет свое завершение в этике и политике (см.: Лаку-Лабарт 1996), говорит в пользу того, что любые политические понятия (государство, представительство, народ и т. д.) формируются путем абстрагирования — это попытки гомогенизировать различные социальные явления и механизмы. Когда же субъект начинает анализировать устройство сущего, он не избегает этоса, который впоследствии влияет и на социальную сферу: древний философ, поэт, жрец создавали мифологическую картину мира, а древнее государство «подпитывалось» этой мифологией. Как только человек начал задумываться о государстве как о понятии, возникла потребность легитимировать его принципы. К примеру, средневековый схоласт утверждал главенство бога над человеком, потому государство легитимировалось божественной необходимостью. Таким образом, философское мышление и политический этос взаимопосредованы. Строго говоря, не может быть чисто теоретического мышления и философа как внешнего наблюдателя, оторванного от политики: движение от патриархальной первобытной монархии к суверенному правовому государству, имеющему свои государственные символы, обнажает лишь усложнение содержания теолого-метафизического мышления, а также утверждает его единый принцип. Потому Генрих Мейер понимает под политической теологией, с одной стороны, политическую теорию или доктрину, претендующую на то, чтобы быть основанной на вере в божественное откровение, с другой стороны, самоидентификацию этой теории (см.: Meier 2006). Тем самым политическая теология может быть рассмотрена в целом как метафизика, лежащая в основании легитимности государственной власти.

Политическая власть в архаические времена не отличалась от сферы божественного, и только с момента возникновения юридического мышления абстрактного типа, находящегося в отрыве от конкретного порядка (см.: Шмитт 2013: 316–317), то есть некоторой дуальности правового сознания, возникла необходимость говорить о политической теологии как об усложняющемся явлении, в котором место религии может занять метафизика/теология; самосознание такого явления и представление его в качестве метода (что было проделано Шмиттом для Веймарской республики) может вести к тому, что политическая теология становится неоспоримой истиной этатизма и, как пишет Мейер, все ставит на службу послушания этой истине. Таким образом, метафизика и теология являют собой не просто концепции устройства мира, но и практики властного утверждения этих теорий (в рамках французского постмодернизма мы говорили бы о власти дискурса, идеологии)<sup>3</sup>, и если мы будем говорить

---

<sup>3</sup> Схожие размышления о переходе метафизики в политику можно встретить, например, в докладе Василы Гаджиевой (см.: Haijueva 2013).

о политической теологии, то это будет означать и «политическую метафизику» в синонимичном смысле.

Поиски же постметафизических принципов мысли, как пишет Хабермас, упираются в преодоление трансцендентальных иллюзий (Habermas 1992: 143–144). В стремлении утвердить собственные методы преодоления этих иллюзий современные мыслители так или иначе обращаются к опыту немецкого идеализма, пытаясь узнать в нем историческое завершение метафизики и найти логический выход изнутри самого идеализма. Ставки новых философских течений и направлений, к примеру, на практическое измерение и деятельность человека либо на необходимость и безусловность трансцендирования, различные формулировки «события» (с превалированием политического или созерцательно-бездеятельного характера), как мы можем заметить, также не лишены метафизических свойств. Хайдеггер охарактеризовал бы их как проявления онтотеологии, то есть рационализации бытия, представления его в качестве понятия и возведения в статус «высшего сущего». Субъективный идеализм, делающий акцент на наличии лишь субъективной реальности, находит оправдание философии в задачах и содержании разума, а объективный — в объективных причинах существования мышления. Содержательное отличие этих направлений обуславливает и разницу в сфере их политического утверждения, то есть исторического воплощения: трансцендентализм, основываясь на опыте древних гностических учений<sup>4</sup>, влечет за собой политику рационализма, просвещения, консерватизма, в то время как диалектический метод (или объективный/абсолютный идеализм) влечет за собой имманентизм, или попытку совпадения с имманентным становлением понятия / природы / трудовой деятельности, который близок левому политическому сектору<sup>5</sup>. Обе интеллектуальные традиции подразумевают также попытки преодоления метафизической предустановленности, то есть опоры на сферу трансцендентного. Однако

<sup>4</sup> Мы говорим о гностицизме I–II веков, которым полагались целесообразность мирового процесса и возможность сакрального постижения сути устройства мира. Стоит вспомнить также работы Эрика Фёгелина, рассматривавшего гностицизм как политическое явление и «тип мышления, который претендует на абсолютное познавательное владение реальностью» (Фёгелин 2021: 44). В рамках данной работы трансцендентализм понимается как одна из форм гностицизма, которая делает акцент на возможности трансцендирования субъектом собственных волевых и мыслительных установок.

<sup>5</sup> Диалектический материализм Фёгелин также относит к разновидности гностицизма и пишет о Марксе следующее: «Он достиг этого взгляда в “Тезисах” путем создания герметически закрытого потока существования, внутри которого противоположности переходят друг в друга. Он создал образ замкнутого мира, где субъекты являются объектами, а объекты — деятельностью субъекта; где вещи являются сами собой — и в то же время своими противоположностями. Вкратце, описывая этот поток бытия, он использовал те же спекулятивные приемы, которыми пользуются мистики, описывая общение с Богом» (Voegelin 1975: 299).

их онтологический солипсический пафос не позволяет им увидеть оснований собственных теоретических установок.

## Современные исследования политической теологии Гегеля

Критика гегелевской метафизики — общее место в философии. Впервые с по-настоящему радикальным деконструирующим подходом к гегелевской диалектической «метафизике», как нам представляется, подошел Хайдеггер. Он писал:

Своеобразие философии Гегеля прежде всего в том, что за ее пределами уже не существует *более высокой* точки самосознания духа. Поэтому в будущем невозможно утвердиться на чем-то таком, что — как в свое время сделала сама Гегелева философия, заранее подчинив себе всякую более раннюю, — было бы *выше* его систематики (Хайдеггер 2015: 16).

Сложность и превосходство гегелевской системы заключается в том, что, как говорит Хайдеггер, в ней предпринимается попытка абсолютного мышления сущего в его бытии, требующая прыжка, «который должен перепрыгнуть себя самого», в абсолютное (Там же: 138). Однако этот грандиозный замысел оборачивается онтологическим осмыслением метафизики, понятия, идеи. Гегель полагает, что истина — историческое саморазворачивание субстанции, ее диалектическое движение. Человек же на пути развития абсолютного духа должен постичь субстанциальное содержание бытия в абсолютном знании:

Поэтому на первых порах от субстанции самосознанию принадлежат только *абстрактные моменты*; но так как эти последние как чистые движения сами влекут себя дальше, то самосознание обогащается, пока оно не отнимет у сознания всей субстанции, пока не вовлекло в себя всего строения ее существенностей и (так как это негативное отношение к предметности в такой же мере и положительно, т. е. представляет собой полагание) пока оно не породило ее из себя и в то же время не восстановило ее тем самым для сознания. В *понятии*, которое знает себя как понятие, *моменты*, следовательно, выступают раньше, чем *существенное целое*, становление которого есть движение указанных моментов (Гегель 2000: 405).

Итак, понятийного познания для абсолютного духа мало, необходимо построить его в саморазворачивание субстанции, осознать его как часть движения абсолютного духа. Таким образом, для гегелевской системы характерна самозамкнутость: предпосылкой понятийного мышления должна стать сама форма понятийного мышления. И хотя, как

настаивает Жан Валь (см.: Валь 2006: 156), Гегель утверждает негативное значение самого абсолюта, то есть настаивает на том, что рассудок не может постичь абсолют в адекватных ему понятиях, — все же сам Гегель так или иначе делает акцент на позитивном определении абсолюта. Да, знание может представить абсолют лишь в качестве содержания, что влечет за собой утрату «абсолютности», и потому познание конкретного тождества бытия и мышления, субстанции и субъекта нуждается в себе самом, но уже как в полноте действительности — в понятии, представляющем собой единство содержания и формы. Однако утверждаемые Гегелем абсолютность содержания и абсолютность формы в понятии отнюдь не означают, что безусловное самосознание как диалектическая «истина» не является усложненным метафизическим конструктом, делающим субъективное познание имманентным становлению субстанции<sup>6</sup>. Хайдеггер говорит:

Но разве не слышали мы о бытии, что бытийствует в историческом порядке и последовательности диалектического процесса, который мыслит Гегель? Несомненно. Однако бытие и здесь дает себя только в свете, явленном для мышления Гегеля. Этим сказано: то, как оно, бытие, дает себя, само всякий раз определяется из того способа, каким оно высвечивает себя (Хайдеггер 1997: 52).

Иными словами, Гегель, переименовывая метафизику в науку логики, все же не задумывается о том, что мышление само по себе не может ничем быть обосновано, так как человеку может быть явлена лишь безосновность разомкнутости его вот-бытия (*Dasein*). Самопознание духа не

---

<sup>6</sup> Последующие идеалистические интерпретации Валя, Ипполита или «антропотейстическая» интерпретация Кожева имеют один общий корень — циклическую теологичность диалектики Гегеля. Теоретическая ставка Кожева на конец истории через упразднение временения, трансформацию негативности раба либо в обожествлении человечества, либо в самопознании абсолюта через человечество имеет характер теологизации образа человека и имплицированного в него Абсолюта (см.: Кожев 2003). Ипполит, пытаясь сформулировать способ переживания диалектичности истории, языка, не избегает гегелевской онтотеологии: единство Логики и Существования определяется с опорой на самосознание Абсолюта, которое оказывается предпосланным указанному единству (см.: Ипполит 2006). Валь более явно делает акцент на неустранимой разорванности субъекта как разорванности Абсолюта, однако, несмотря на его утверждения о непознаваемой сакральности Абсолюта, созерцание «трагедии» несчастного сознания является не более чем отказом от гегелевской понятийности в пользу рационализации иррационального («бессознательной спонтанности» любви) в «счастливом сознании» (см.: Валь 2006). Иными словами, несмотря на мысль о сохранении негативности, разорванности в любви, Валь онтотеологизирует сам разрыв в несчастном сознании, будто бы для любви нужно сознание становления Абсолюта и его разыгрывание в эстетическом опыте.

может быть причиной и целью самого себя, кроме как в логике, возводящей саму себя в первопринцип, то есть в «теологике».

С конца XX столетия интерес к теологическому и политико-теологическому измерению философии Гегеля актуализируется (см.: Lauer 1982; Yerkes 1983; Shanks 1991; Wallace 2005; Faust 2013; Williams 2017; Dorrien 2020; Lynch 2020; Rosen 2022). Неудивительно, ведь во времена доминирования либеральных ценностей особенно хорошо видны политико-теологические черты гегельянских проектов уходящей эпохи, закрепляющих национального, интернационального, космополитического, «тоталитарного» субъекта. Однако либеральная идентичность также нуждается в деконструкции, поэтому гегелевская диалектика становится основанием для новых политико-теологических моделей, которые с критикой обращаются к секулярной современности. Мы рассмотрим некоторые тезисы современных политико-теологических теорий, которые основываются на диалектической философии Гегеля, и попробуем прокомментировать их с позиции преодоления/непреодоления метафизических предпосылок.

Эндрю Шанкс свою книгу о Гегеле начинает с размышлений о христологии, утверждая, что «исключающему» типу христологии, который «имеет тенденцию (фактически) исключать Христа из участия в общем опыте человечества, чтобы (фактически) возвысить его до функции главы» (Shanks 1991: 12), можно противопоставить гегелевскую философию как пример «включающего» (иными словами — не «трансцендентного») типа христологии. Согласно Шанксу, Гегель помещает воплощение бога в человеке во всемирно-исторический процесс, тем самым радикализуя божественный характер каждого человеческого существа. Этот процесс божественного воплощения является основанием и причиной политических действий, поэтому, следуя заветам гегелевской христологии, необходимо представить трансформацию политики и государства так, чтобы они перестали быть абстрактными категориями и мыслились конкретно, исходя из идеи воплощения как диалектической «истины». Гегель, пишет Шанкс, в описании целей и задач государства балансирует между традицией и свободой<sup>7</sup>. Между тем Шанкс отмечает, что гегелевскую диалектику справедливо было бы назвать не пантеистичной, а панентеистичной<sup>8</sup>, а его рационалистический идеал государства — греческим, то есть таким, который должен включать в себя живое единство религии и государства. Проблема актуализации политической теологии Гегеля состоит в том,

---

<sup>7</sup> Мы же добавим, что он балансирует ровно так же, как диалектика балансирует между «формой» и «содержанием», сохраняя и удерживая оба момента в их единстве в абсолютном знании. По крайней мере, она ставит перед собой такую практическую задачу.

<sup>8</sup> Панентеизм Гегеля подразумевает, что абсолютное знание не включает в себя идею полного тождества Бога и мира, но сохраняет момент различия человека и Бога, мира и Бога, сознания и бытия.

что она требует сознания человеком дополитических предпосылок собственной свободы, которая бы также соотносилась со свободой как политическим принципом. Духовное реформаторство, которое Шанкс видит в системе Гегеля, не должно приводить ни к церковному авторитаризму, ни к индивидуализированной «духовности».

Схожим образом рассуждает Томас Линч:

Подобные трансформации неявно присутствуют в гегелевских формулировках христианских доктрин, таких как грех или Троица. Другой способ выражения гегелевской гетеродоксии — рассматривать эти доктрины как преобразованные возвращением от понятия. Эти трансформации политически значимы, поскольку убеждения о справедливости, социальном порядке и правах мутуируют в репрезентативной лаборатории политической теологии. Поскольку репрезентации неизбежны, необходимо, как утверждает Магнус, «осмыслить данные нам репрезентации, какими бы они ни были. Только так они могут стать нашими собственными. Только таким образом они могут превратиться из чего-то навязанного нам в что-то определяемое нами». Если воспользоваться терминологией Гегеля: только так абстрактное бытие духа *в-себе* становится *для-себя* и свободным (Lynch 2019: 62).

Хотя основной пафос Линча в отношении Гегеля заключается в том, что теология у последнего становится преимущественным способом философского осмысления мира, для нас важно, что гегелевская политическая мысль якобы требует диалектического освоения государственной власти и абсолютизации репрезентативного принципа. Нетрудно додумать, каким образом интерпретации Шанкса и Линча могут соотноситься (хотя и по-разному) с политико-теологическим проектом Шмитта: если абстрактно понимаемая государственная власть должна быть конкретно понята в абсолютном знании, то возникает вопрос, не является ли эта присваивающая конкретность новым политико-теологическим проектом в духе онтотеологического осмысления. Таким образом, мы возвращаемся к нашим предыдущим размышлениям. В целом, гегелевский «имманентизм» протестантского толка в таких интерпретациях становится мягкой диалектической версией шмиттовского репрезентативного принципа (имевшего место в клерикальном католическом государстве) — для обоих направлений мысли характерны согласие с необходимостью репрезентаций и сакрализация этого механизма.

Иным способом пыгается реабилитировать диалектику Гегеля Катрин Малабу (см.: Malabou 2005). Она полагает, что погружение аристотелевского теоса в становление, динамику у Гегеля является не недостатком, а свидетельством «пластичности» гегелевского Духа. Бог воплощается в человеке — Иисусе Христе, тем самым преодолевается отчуждение человека от себя и от Бога. По Малабу, гегелевское самопреобразование Абсолюта не исключает случайности, будущего. «Спекулятивная

герменевтика» Гегеля направлена на то, чтобы созерцать становление Абсолюта, видеть в случайности очертания необходимости: переходы от одного исторического события к другому непредсказуемы и непредвиденны, человек не может с точностью сказать, что грядет. Однако после свершения событий самосознающий Дух может увидеть в себе черты необходимости, обнаружить в своем движении скрытую логику. Джон Капуто об этой «пластичности» Гегеля говорит:

Мое утверждение таково: не произойдет ничего, что не соответствовало бы назначению Духа. Если «в конце концов» Дух сможет увидеть эти непредвиденные обстоятельство, это отменит «событие». <...> Гегель предлагает своего рода отложенное априори: после того, как они произошли, мы можем видеть не то, какими конкретно эти вещи должны были быть, а как они осуществляют то, что должно всегда происходить во всем, что есть или было. Какой бы необъяснимой ни была случайность, мы можем рассчитывать на такую необходимость. Каким бы необъяснимым ни было гегелевское «может быть», мы заранее знаем, что «может быть» всегда будет служить «должно быть» (Caputo 2013: 125).

Иными словами, Капуто думает, что гегелевская диалектика не уходит от априорного полагания первопринципа (в духе метафизики). Теоретически у Гегеля бытие предпослано мышлению, потому, с методологической точки зрения, оказывается, что он как бы заглядывает туда, полагая бытие/небытие в качестве исходной точки, куда мышлению доступа быть не может, — то есть в основание мышления. И потому Гегель методологически обосновывает возможность Абсолюта быть познанным, и метафизический первопринцип сохраняет свой «неслучайный» характер (только приобретает характеристику динамичности, а в интерпретации Малабу — способность быть определенным постфактум).

Американский богослов Гэри Дорриен возражает против интерпретации философии Гегеля как панлогической замкнутой системы, не оставляющей места свободе и реальной субъективности, опираясь в том числе на Хайдеггера, согласно которому гегелевская видимость есть само подлинное присутствие, эсхатологический здесь-еще-не-осознанный приход Абсолюта. Этот Абсолют в своем желании быть-с-другими *присутствует*, потому Гегель и представляет знание в его явленности. Если презентация — это само волевое действие, то гегелевский Абсолют не является стабильным логосом замкнутой системы. Напротив, он является «бесконечно неутомной волей, которая желает себя, желая всего, что проявляется как феномен, и желает всего, что желает само себя» (Dorrien 2020: 453).

В беспокойстве своей имманентности гегелевский субъект становится духом того, чем становится мир, — переходом негативности или трансформацией, а не точкой. Нанси отмечает, что Гегель не начинал с прин-

ципа или основания, будучи преданным движению истины. Мыслить — значит принять решение бесконечного субъекта бороться с самой бесконечностью, отказываясь останавливаться на какой-либо конечной форме бытия. Философия Гегеля есть практика смысла, а не система положений. Начать с чего-то другого, кроме решения бесконечного субъекта бороться с бесконечностью, означает предположить производное начало откуда-то еще (Ibid.: 454).

Излагая эту интерпретацию Нанси, Дорриен не спорит с тем, что она в принципе легитимна. Однако для нас очевидно, что Нанси «хайдеггеризирует» Гегеля, заставляя его работать на идею безосновности человеческой свободы. Возможно, именно того, о чем пишет Нанси про Гегеля (см. также: Nancy 2002), самому Гегелю и не хватает. А именно — артикуляции негативности абсолюта, его «трансцендентной имманентности», которая не превращала бы диалектику в орудие политико-теологических проектов, а самого Гегеля в этатиста или теоретика революции. Сам Дорриен с таким выводом был бы не согласен. В теологических понятиях экономической и имманентной Троиц<sup>9</sup> он размышляет о соотношении вечного Бога и конечного мира, внутреннего устройства Абсолюта и его исторического самопознания:

Экономическая Троица заключает в себе или включает в себя имманентную Троицу, противоположную ортодоксальному христианству, так что история является составной частью божественной жизни, а не второстепенной. Гегель стремился отдать должное различию, заменив абстрактное тождество узнаванием. Как говорит Ходжсон, «гегелевская тотальность есть полная противоположность одинаковости, тоталитарной гегемонии». Гегелевская триада логика-природа-дух не имеет абсолютного первенства, основания и обоснования (Dorrien 2020: 484).

Дорриен утверждает, что необходимо вслушаться в Гегеля, который сам же и выступал против пантеизма, обратиться к поздним лекциям о религии и понять, что в его системе никогда не происходило слияния бытия и мышления, а будущее не поглощалось понятием. Безусловно, Дорриен прав относительно того, что абсолютное знание все же далеко от тоталитарной гегемонии, а экономическая Троица в диалектике не поглощает полностью имманентную (диалектика вовсе не лишает субъекта его активности, утверждая, что мир уже спасен). Однако сам Гегель не

---

<sup>9</sup> Под имманентной Троицей понимается внутреннее устройство Троицы в единстве ее лиц. Она может быть соотнесена с концепцией саморазворачивания Абсолюта. А экономическая Троица — это функциональная связь, деятельность лиц Троицы, направленная на спасение, и она может быть соотнесена с самопознанием Абсолюта в истории. Размышляя о единстве двух Троиц, Дорриен предполагает, что у Гегеля Бог историчен, но не растворяется в истории.

просто не признавал откровения Абсолюта без опосредования разумом, но и требовал разумного постижения фактического проявления Духа. Он делал акцент на фактичности и на событии становления Бога человеком, но для него Бог, субстанция, Абсолют не представляют собой радикально непознаваемое ядро внутри фактичности, и потому у него происходит теологизация если и не Бога, то самой фактичности (в «определенном бытии», по Гегелю).

В «Лекциях по философии религии» Гегель рассматривает движение естественной религии в сторону самосознающей христианской религии и через это движение показывает устройство христианской Троицы, соотнося ее также с диалектикой логики. Бог как Отец есть начало, бездна бытия, всеобщее, но еще не истина, так как не полагает свое инобытие (так иудаизм рассматривает Бога как Отца без Сына). Различаясь в себе, Отец порождает Сына, Христа: бытие полагает свое содержание и узнает себя, полагает деятельность, определяющую себя. Отец, говорит Гегель, есть творец, а в определении логоса, то есть Сына — являющее себя слово (Гегель 1977: 245). Дух же есть единичность как таковая — Бог в себе и для себя. Дух воссоединяет форму и содержание знания, Отца и Сына так, что они предстают как ступени развития Духа, его проявления. О Духе Гегель пишет:

Дух есть бесконечное возвращение в себя, бесконечная субъективность, он есть не представленная, а действительная, *присутствующая божественность*, следовательно, не субстанциальное в-себе-бытие Отца, не истинное в предметном образе Сына, а субъективно присутствующее и действительное, которое, таким образом, само *субъективно* присутствует как овнешнение в этом предметном созерцании любви и ее бесконечной боли и как *возвращение* в этом опосредствовании (Там же: 301).

Но исполнение истины Духа, которая состоит в познании Богом самого себя, является у Гегеля не просто историческим явлением Христа или некоторым абстрактным знанием о воплощении Отца в Сыне. В Духе у Гегеля может быть только взаимное знание: Бог знает о человеке, а человек знает о Боге. Полнота Духа проявляется в известной взаимности Отца и Сына в филиокве<sup>10</sup>. Для Гегеля Бог, знающий в человеке и через человека самого себя, проявляется не единожды в воплощении Христа, но в любом человеке. И в ответной любви к Отцу любой человек может познать в себе и для себя сущую истину Духа и познать отношение конечного к бесконечному в Духе. Однако все эти рассуждения о Духе, как говорит Гегель, служат тому, чтобы примирить разум и религию.

---

<sup>10</sup> Филиокве — католический догмат о Троице: об исхождении Духа от Отца к Сыну и от Сына к Отцу. В начальную пору развития христианства данный догмат отсутствовал и возник только в V веке.

Религия, как она воплощается в святой церкви, отказывается от познания содержания и не признает того, что «понятие производит истину» (Там же: 329). Тем самым религия развивает формальную субъективность и лишает себя объективности. Философия же развивает, обогащает религиозное содержание: она говорит о необходимости познания в понятии, о недостаточности веры как содержания мышления. Судя по содержанию лекций о религии, именно в понятиях откровения и Троицы Гегель усматривает достижение философии как подлинной теологии.

Размышления Дорриена о Троице позволяют увидеть новаторство Гегеля в отношении этого догмата. Экономическая Троица как самоуправляющееся здание Духа подчиняет себе Троицу имманентную, то есть практическое овладение Духа самим собой через познание. Однако утверждение Гегеля, согласно которому спекулятивность является достоянием разума, а не рассудка, на наш взгляд, не избавляет положительно-разумное абсолютное знание от статуса абстрактного. Имманентность Абсолюта будет оставаться усложненной абстрактной категорией до тех пор, пока его откровение не будет наделено характеристиками бесосновности, случайности, беспредпосылочности, трансцендентности<sup>11</sup>. Определение Гегелем Бога-Отца как бездны позволяет ему отделить истину определяемого им христианства от пантеизма, однако включение самого диалектического метода как познавательной операции в предпосланную ему истину становления Духа закольцовывает эту логику так, что Троица превращается в самодавящее, самообосновывающееся знание о необходимом.

Что касается политического измерения, то представляется, что попытки исследователей интерпретировать гегелевскую философию в русле политико-религиозного синтеза приводят к ее консервативному уклону. Более того, сам Гегель, как известно, настаивал на единстве политики и государственного права, на репрезентативной функции суверена и невластности народа над государственной формой, что особенно было ярко выражено им в берлинский период творчества (см.: Гегель 1990). И хотя современные авторы отходят от непосредственных симпатий позднего Гегеля к конституционной монархии (и идеализируемой монархической Пруссии) и пытаются использовать диалектический метод для обоснования демократических проектов (христианской демократии, христианского социализма), очевидно, что онтологический пафос диалектики сохраняется и в этих проектах. Это лишний раз доказывает, что теологическое ядро метафизики и политической мысли преодолеть не так просто. Мерло-Понти был прав, когда сказал, что Гегель является основой всех великих достижений, которые произошли в философии за последние

<sup>11</sup> Говоря о трансцендентности, мы подразумеваем, что имманентное становление Духа должно оставаться непознаваемым для себя самого, но не в смысле теологически закрепленной непознаваемой реальности, а в смысле опыта иррационального постижения бесосновной полноты Абсолюта.

сто лет: «марксизма, Ницше, феноменологии и немецкого экзистенциализма, психоанализа» (цит. по: Декомб 2000: 17). Однако это означает, что политико-философские проекты как правого, так и левого толка, основывающиеся на гегелевской диалектике, содержат в себе великое гегелевское онтологическое ядро; а любая попытка представить абсолютное знание в виде эмансипаторного политического механизма (как некую практику религиозного созерцания, про которую мы по большей части и говорили) приводит вновь к политико-теологической формуле.

## Позитивная философия Шеллинга: непредмыслимое бытие

На наш взгляд, уже в самом немецком идеализме, а именно в поздних трудах Шеллинга и его проекте позитивной философии, обнаруживается мыслительный ход, который предлагает выход из онтологической парадигмы. Здесь возникает потребность в теоретизации абсолютно трансцендентного бытия, которое не просто пребывает вне мышления, но находится над ним, сопровождает его и предшествует ему:

Если позитивная философия исходит из того, что имеется вне всякого мышления, то она может исходить не из лишь относительно находящегося вне мышления, а только из *абсолютно* вне него пребывающего бытия. Но это бытие вне всякого мышления точно так же находится над всяким опытом, как оно опережает всякое мышление, следовательно, бытие, из которого исходит позитивная философия и которое уже не может быть только лишь относительным *præius* (как потенция, лежащая в основе науки разума), есть *безусловно трансцендентное бытие* (Шеллинг 2000: 172–173).

Можно с уверенностью говорить, что Шеллинг под позитивной философией имеет в виду и посттеологическое мышление, которое должно быть сопряжено с трансформированным политическим опытом.

Мы начнем разговор о «постметафизике» Шеллинга с рассмотрения «Философии откровения», ведь именно там он окончательно формулирует переход к позитивной философии и откровению как основному ее принципу. Шеллинг утверждает, что вечным может быть лишь то, чему ничто не предшествует — даже мысль. Но нельзя и помыслить бытие, предшествующее мышлению: как только философ отваживается на этот шаг, он лишает изначальности бытие, придавая тому характер абстрактного понятия. По Шеллингу, вечность может быть только безосновной, воплощенной в бездонном бытии, которое должно перейти от своей слепой вечности к инобытию — вечной сущности. Однако это иное бытие эпистемологически не может быть представлено в виде понятия, поскольку нет понятия до того, как есть нечто, от чего оно было

абстрагировано. Шеллинг начинает концептуализировать возможность сущего следующим образом:

Эта возможность является ему (вечному. — А. М.) самому как нечто доселе небывшее, неожиданное, но, будучи таковой, она не является для него *invisum*, нежеланным, но, скорее, выступает как желанное, ибо, показывая ему бытие, которое оно одною своею волею может возвысить до действительности, она дает ему вообще нечто, чего оно может хотеть, — нечто вообще желаемое, которого оно прежде не имело, а именно одно лишь могущее как быть, так и не быть (Шеллинг 2002: 381).

Иными словами, скрываясь, вечное бытие может стать существующим; возможность этого существования связана с желанием: бытие желает существовать. Шеллинг наделяет такое «непредмыслимое сущее» характеристикой могущего-быть. Это непредмыслимое сущее освобождается от своего непредмыслимого бытия, так как мыслится теперь возможным, случайным, а не необходимым. Слепое необходимое первобытие еще не знает себя, но потенция сущего, в котором бытие должно узнать себя, открывает бытию измерение могущего-быть, которое выше изначального акта бытия. Для описания этого процесса Шеллинг использует следующую схему. Вечное бытие — это А, а случайное и впервые возникшее — В. В теснит А, воздействует на него, и А через негацию становится неким сущим. Это теснение является абсолютно случайным и непредсказуемым. Далее Шеллинг говорит:

Таким образом, мы видим, как тот, кого мы уже усматривали как Господа случайного, лишь возможного бытия, мы видим, как он, будучи властен *полагать или не полагать* это случайное бытие, как раз через это стал Господом и своего *первобытия*, которое он через принятие явленного ему бытия может полагать из чистого бытия в сущее, *ex actu puro in potentiam* и, таким образом, превращать само свое необходимое существование в случайное (в этом подвергнутом отрицанию образе оно есть случайное) (Там же: 383–384).

Шеллинг полагает, что необходимо существующее отличается от существующего, которое необходимо существует *actu*, так как второе есть всего лишь идея. Но как совершить этот переход от понятия *actu* необходимого сущего к сущему, необходимому *natura sua*? (Этот вопрос можно также понимать следующим образом: как совершить переход от понятия Бога к действительному Богу, или как от негативной философии перейти к позитивной?) Для этого акт бытия должен предстать как случайный, упраздняемый через последующее бытие. Только через эту операцию, в которой приходится абстрагировать бытие как самоупраздняющееся, можно постичь бытие как чистый акт, *actus purus*, или Бога, который включает в себе собственное потенцирование. Поэтому, несмотря на то,

что сущее освобождается от первобытия через собственную потенциальность, оно не лишается своего единства с ним.

Высшая спекуляция позитивной философии будет состоять в том, что мыслить сущее как необходимое будет ошибкой, так как понятия необходимых бытия и сущего будут являться лишь абстракциями. Шеллинг же настаивает на том, что можно мыслить и видеть только то, что уже есть в действительности; непредмыслимое бытие может быть познано в качестве немыслимого только эмпирически, в действительности, в том, что уже состоялось. Сущее, которое может явиться как случайное, обнаруживает в себе предмыслимое бытие как всегда уже бывшее, состоявшееся. Однако Бог как чистый бытийный акт — это единство возможности быть выше предмыслимого бытия и причастности предмыслимому бытию, потому, пишет Шеллинг, Бог является как самовозможностью, так и самобытием. Такое постижение сущности чистого акта, Бога Шеллинг называет познанием *a posteriori* (Шеллинг 2002: 390). Иными словами, только состоявшуюся действительность (или присутствие) в опыте можно помыслить как случайную, а ее основание — как бездонное, бесосновное. «Непредмыслимое» же бытие (*das unvordenkliche Sein*<sup>12</sup>) само мыслится как абсолютно непознаваемое, неизвестное и бездонное, а не как являющееся спекулятивной причиной сущего и необходимо познаваемым<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> С переводом на русский язык этого понятия есть некоторые сложности. Глагол *denken* означает «мыслить»; приставка *vor-* имеет значение «пред-», «про-»; *un-* — это отрицательная приставка «не». Иными словами, слово *un-vor-denklich* буквально переводится как «не-пред-мыслимое». Однако переводчики по-разному переводят это понятие. К примеру, Александр Шурбелёв переводит его как «предмыслимое», делая акцент, вероятно, на смысле «предшествующее мысли бытие». Алексей Пестов предпочитает перевод «незапамятный», так как в немецком языке есть фразеологизм *seit unvordenklichen Zeiten*, означающий «с незапамятных времен». Пётр Резвых и Андрей Кричевский следуют за внутренней формой слова и переводят понятие как «непредмыслимое».

<sup>13</sup> Андрей Паткуль пишет: «При этом у Шеллинга тема сознания <...> не связана именно с сознанием как конституирующей инстанцией; скорее, напротив, само сознание как конечное должно быть объяснено (в том числе и историко-генетически) из первичной фактичности мира и Бога» (Паткуль 2014: 145). Однако мы полагаем, что позитивная философия Шеллинга настаивает на обратном, а именно на том, чтобы границы фактичности не выводились из сущности, даже названной именем Бога. Креационистская часть «Философии откровения» необходима лишь затем, чтобы показать устройство фактичности и тут же оборвать эту спекуляцию тем тезисом, что фактичность как таковая дается лишь в откровении, а спекулятивное описание теории откровения всегда находится в независимом от самого откровения отношении. Как замечает Резвых: «Отпадение делает необходимым восстановление единства Бога в сознании тварного существа и действительное воссоединение Бога и человека, обозначаемое понятием Откровения. Действительному Откровению предшествует приготавливающий его мифологический процесс, в котором потенции, действующие теперь в сознании, постепенно распознаются как лики единого Бога» (Резвых 2010: 225–226).

Отношение к непредмыслимому бытию является эмпирическим фактом (а не метафизической причиной фактичности): человек задается вопросом о первопричине мира и порождает ответ в виде мифологической картины, и только делая еще один логический шаг в сторону познания собственной фактичности (и границ своего мифотворчества), он натывается на бездну, обретающую в теории статус начала, *prius*'а. Однако Шеллинг, можно сказать, понимает, что поиск основания (задача негативной философии как задача мышления в целом) — это неизбежная судьба человека, потому бездонное основание сущего может с легкостью превратиться в новое мистическое основание мышления. Поэтому Шеллинг и говорит, что суть познания *a posteriori* заключается в том, что оно имеет отношение к опыту, а не к метафизическим предпосылкам (Там же: 10). Также он отмечает, что философия откровения должна быть продуктом свободной воли, то есть быть не необходимостью, но результатом случайности и свободной воли (а также свободной воли Божества). Итак, бездонность бытия как *prius*'а является не религиозной метафорой и символом, а реальным переживанием беспричинности сущего:

Необходимо существующее существует как раз-таки не вследствие предшествующего понятия, а *само собой*, как некогда это выражали, а *se*, т. е. *sponte, ultra*, без предшествующего основания (Шеллинг 2000: 220).

Имманентное понятие бытия как предшествующего сущему основания завершает негативную философию. Позитивную философию открывает трансцендентное понятие бытия, которое лежит в основании сущего, являясь не предшествующим, но находящимся в сердцевине сущего «ядром». Первую (негативную) философию Шеллинг связывает с рационализмом, а вторую (позитивную) — с откровением. Также стоит отметить функциональный параллелизм между негативной философией и мифологией. Хотя Шеллинг пишет, что мифология есть ненаучная религия, то есть нерациональная, так или иначе мифология, несмотря на свою цель возвратить отпавшего человека в изначально положенное Богом, всегда будет связана с метафизикой. Такой вывод возможен в рамках политической теологии как метода, так как, следуя ему, в принципе невозможно сказать, что есть метафизическое мышление (или теология), которое не имело бы в своем основании мифотворчества (иными словами, оба явления заключают в себе сверхрациональное содержание). Если же возвратиться к размышлениям Шеллинга по этому поводу в «Философии откровения», то здесь он говорит, что мифология происходит из «естественного отношения опосредствующей потенции к бытию, противоборствующему Богу» (Шеллинг 2002: 67). Однако же мифологическое мышление, хотя и противостоит рациональному, является экзотерическим, то есть внешним по отношению к Богу как первоначалу. Что касается негативного мышления, то оно исходит из потенции, которая только должна необходимо перейти в бытие, потому Шеллинг называет

ее относительным *prius*-ом. Негативное мышление также не может обладать «своим истинным содержанием как действительным» (Там же: 385), и, как мы предполагаем, оно сходится с мифологией именно в неспособности обладать своим истинным содержанием.

Суть откровения состоит в том, чтобы освободиться от рассудочного мышления и слепоты мифа, открыв в нем и через него свободную религию познания *a posteriori*. Таким образом, позитивная философия откровения требует сознания, ранее определяемого как «необходимо существующее», в качестве не необходимого, но *фактически* существующего. Сознаваемая безосновность сущего порождает свободного человека-христианина, который в спекуляции открывает случайное происхождение самой спекуляции и вскрывает в себе измерение *желания* необходимого по природе. *Actus purus* Бога есть чистый акт как сущность, и человек, предпосылая этому чистому акту метафизический «*actus*», лишает в теории Бога вечности и бесконечности; Бог же может предстать в своей «чистоте» лишь в опыте, в состоявшейся действительности, в факте. Закономерно было бы предположить, что Бог может быть понят как *желание*: если рационально человек может постичь лишь случайность сущего, то его божественную «случайную» необходимость он может пережить только в виде настойчивого напирания инобытия, в виде *желания* сущего (Шеллинг 2000: 272–274).

## Теология и онтология: Гегель и Шеллинг

И Шеллинг, и Гегель помещают Бога (Абсолют) в мир, оба полагают, что Бог мыслит самого себя через историю, что Христос — это диалектическое воплощение Бога в мире и для мира. Однако их радикальное различие состоит в представлении о характере этого воплощения. Гегель, как мы сказали, теологизирует фактичность, сознание человека как познание Богом самого себя. Шеллинг же описывает фактичность как переход от возможного к действительному (*a potentia ad actum*)<sup>14</sup>, который не может быть представлен в понятии, но только переживаться в откровении как особом опыте переживания мира, лишённого весомости и основания, и *желания* как промежуточного звена между в-себе-бытием и для-себя-бытием. О промежуточности Бога Шеллинг пишет:

---

<sup>14</sup> Шеллинг также говорит, что Бог необходимо существует лишь по своей природе, *natura necessaria*, и является случайным по отношению к самому себе. Потому человек, с одной стороны, рационально полагает существующее как *potentia actus* (потенцию акта), так как *actus* оно является априори, негативно, но, с другой стороны, он может особым образом постичь его как *potentia potentiae*, как могущее-быть, то есть позитивно (Шеллинг 2002: 386–387).

Однако уже заранее Бог благодаря той возможности внутренне осознанным образом присутствует не только в своей возможности быть выше предмыслимого бытия, но и тем самым одновременно быть причастным именно этому непредмыслимому бытию, так что он видит себя находящимся в средоточии между тем и другим, причем в качестве некоего третьего видит себя свободным от обоих. Будучи свободным от бытия благодаря возможности быть, это третье представляет собой самопотенцию, самовозможность и в этом смысле — чистый субъект; будучи свободным от возможности благодаря бытию, оно по отношению к возможности является самобытием, самым объектом (Шеллинг 2002: 395–396; перевод изменен. — А. М.).

Иными словами, Шеллинг не противоречит пониманию Бога именно как *желания* субъекта: с одной стороны, Бог есть бытие, с другой стороны, он есть и сущее; находясь в самополагании, Бог не есть ни первое, ни второе в чистом виде, но есть их различие и единство, не артикулируемые в понятиях, переход, то есть свободный *Дух*. Только *желание* существовать может ответить определению непосредственного начала *Anfang* — влекущей потенции бесконечного бытия как божественной воли (Там же: 396). И только в *желании* трансцендентное основание, то есть бытие, на новом витке самоустранения и самосокрытия *может быть* сущим. В целом, наши размышления на данном этапе о Шеллинге и Гегеле можно резюмировать словами Шурбелёва: «Никакая свободная причина вне сознания» не оказывает влияния на логическую цепь рассуждений Гегеля, ибо его логическое саморазвитие понятия “предоставлено лишь самому себе”, тогда как Шеллинг стремится к тому, чтобы в его философствовании всегда предполагалась “совершенно свободная причина”, нечто, способное вторгнуться в сознание, некое воление» (Шурбелёв 2002: 414–415).

Что касается отражения указанных онтологических установок Шеллинга в теологических размышлениях, то можно сказать, что устройство Троицы Шеллинга напрямую отражает апостериорный принцип познания и отличается от Троицы Гегеля (см.: Кричевский 2009). С одной стороны, мы видим ту же логику: Бог-Отец в себе полагает свое иное — Бога-Сына, при этом Сын в своем единстве с Отцом продолжает действовать согласно его творческой воле и нуждается в примирении с ним. Однако если отпадение Сына от Отца в результате грехопадения и предпосылается шеллинговской логикой космо- и онтогенеза, то возвращение Сына к Отцу ничем не гарантировано. При возвращении Сын по-прежнему не утрачивает своей власти над бытием, но лишается своего исключительного господства так, что Отец принимает Сына в их совместном владении (данная логика присутствует и у Гегеля). Дух же как примирение Сына с Отцом является, как пишет Шеллинг, не непосредственно действующей, а целевой причиной (Шеллинг 2002: 94). Будучи обо-собленным, Сын находится в напряжении, в разладе с Отцом, но в Духе

примиряется с ним. Дух, который не есть только субъект или только объект, находится, как пишет Шеллинг, в промежутке между чистым бытием и потенцией (Там же: 396), а значит — между Отцом и Сыном. Однако не совсем верно будет определять эту промежуточность через принцип филиокве: Сын постигает Отца через свою причастность к нему, и ему никогда не будет доступна абсолютная вечность Отца как первобытия (и это ни в коей мере не противоречит тому, что Отец не мог бы быть Богом без Сына). Хотя Дух исходит, прежде всего, от Отца, такая артикуляция исхода Духа не является предпосылкой для теоретического доказательства необходимого познания Сыном Отца. Что же самое важное, Дух не полагается из божественного бытия и не может действовать непосредственно (Там же: 94). Исходя от Отца, Дух во всей своей полноте может состояться только посредством Сына. И Дух, как говорит Шеллинг с опорой на апостола Иоанна, приходит только после того, как Христос восславляется.

Таким образом, Шеллинг делает акцент на практическом характере откровения Духа, а не на гарантированном экономической Троицей спасении. Человек, говорит Шеллинг, всегда испытывал раздор внутри себя и потому через миф и абстрактно понимаемого Бога пытался вернуть Богу отпавшее от него бытие. Вочеловечение же Бога стало явным только в христианстве. Но если у Гегеля единство Отца и Сына в Духе является началом и концом познания, то у Шеллинга единство как начало никак не полагается в качестве предпосылки — о своем возможном единстве с Отцом Сын узнает только тогда, когда воссоединяется с ним в Духе в-себе и для-себя, пропуская его через себя (изначальность Отца как первобытия может быть понята только из начала Сына, его личности). Конечно, у Гегеля Отец также является бездной для сознания — Сын может только спекулятивно познать свою опосредованность Отцом. Однако гегелевская Троица *заранее предполагает* необходимость такой спекуляции. Как пишет Кричевский, сомкнутость с собой Абсолютного Духа у Гегеля «как непрерывного единства самосознания всегда метафизически первична» (Кричевский 2009: 174). И потому сомкнутость эта не достигается после отпадения Сына от Отца, или инобытия от бытия, но сама есть условие возможности этого отпадения. Троица Шеллинга также подразумевает, что начало и конец саморазворачивания Духа совпадают, однако вместо поглощения экономической Троицей — имманентной у Шеллинга происходит слияние двух Троиц:

Высшая задача человеческого духа носит, таким образом, также парадоксальный характер: он должен, с одной стороны, направлять свой взор не вовне и не вверх, а внутрь себя и действовать так, как если бы не было никакой духовно более высокой трансценденции, чтобы, с другой стороны, полностью сконцентрироваться на труде по сотворению спекулятивного символа и сделать себя чистым местом присутствия сверх-трансценденции (Там же: 187).

Можно сказать, что мысль Шеллинга о Троице настаивает как на сохранении тайны трансцендентности Троицы, то есть на недоступности ее для человеческого познания, так и на мистическом, сверхтрансцендентном переживании истины Троицы в присутствии. То, что это переживание имеет характер любви, мы попробуем доказать позднее.

Джон Лафлэнд в книге «Шеллинг против Гегеля» выдвигает тезис, согласно которому Шеллинг порывает в своем позднем творчестве с идеализмом, отходя также и от пантеизма и гностицизма. Для Гегеля Бог совершает бесконечный круговой процесс нисхождения в материю и возвращения через понятие к себе — он является и абсолютной реальностью, и идеальностью. У Шеллинга же Бог обладает реальностью, но не может быть сведен к идеальности: Бог в позитивной философии есть абсолютно трансцендентное, непроницаемое основание сущего (Laughland 2016: 140). Таким образом, Гегель гипостазирует понятие в качестве откровения, в то время как Шеллинг подчеркивает спекулятивную непостижимость фактичности как откровения. Именно поэтому у Шеллинга философия тесно переплетается с религией<sup>15</sup>, при этом творение у позднего Шеллинга перестает пониматься как необходимый процесс персонализации Бога — теперь оно есть свободный творческий акт Бога *ex nihilo*.

Обратим внимание на то, как Шеллинг критикует Канта за отсутствие ориентации на действительность и принцип свободы (Шеллинг 1989: 102). Одобрив кантовское определение свободы как бездны для разума, Шеллинг отвергал тот факт, что свобода относится к области практического разума. Для него свобода есть способность выбирать между добром и злом, а не выносить разумные суждения в соответствии с регулятивным принципом. Шеллинг настаивал на отсутствии какой-либо ясности в вопросах самосознания, потому для него существовал лишь факт бесосновности человеческой свободы. В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» Шеллинг апеллирует к проблеме воли (желания): человек тварен, но поскольку Бог самообнаруживается (то есть сам заключает в себе основание существования и само существование), человек имеет в себе и независимое от божественного основания начало; ввиду этого человек выбирает свободу сохранить свою обособленную волю, то есть впасть во зло, либо выбирает через любовь и милосердие воплотить универсальную волю (Там же: 113). Любовь и милосердие являются не рациональными операциями, а опытом позволения творящемуся саморазворачивающемуся миру существовать. Любовь, то есть добро, не является тем, что искореняет зло: любовь удерживает

<sup>15</sup> В «Системе мировых эпох» Шеллинг говорит, что позитивная философия может быть только христианской. Переход к этой философии не может быть опосредован логической связью, но может быть представлен связью исторической. Так, никакое рациональное доказательство бытия Бога не является христианским по сути. И только вера в действительное отношение Бога к миру может быть названа позитивной, то есть христианской (Шеллинг 1999: 55–57).

в себе темное и светлое начала, посредством которых Бог самообнаруживается, не сливая их в одно, но сохраняя разделенными. Таким образом, зло и добро являются противоположными началами, этическими координатами, в то же время зло оказывается подчиненным добру (не в смысле рационального подчинения первопринципу, а в смысле акта милосердного принятия человеком греховности и согласия с божественной волей — самоотпадением). По словам Лафлэнда, для Гегеля любовь всегда является симметричным отношением взаимозависимости, в котором некто может быть собой через свое отражение в Другом, в то время как у Шеллинга она выступает как недиалектическое, нерелективное отношение, в котором любви не присваивается характеристика симметричности (Laughland 2016: 130). Когда Шеллинг перерабатывает философию свободы в философию откровения, он, как уже было указано, критикует принципы негативной философии: Богу теперь не нужен мир, а саморазворачивание не является необходимым. Таким образом, Шеллинг привносит в ранее сформулированную философию свободы и любви (как единства неслиянных основания и существования Бога) момент отсутствия божественного основания; потому любовь теперь находит свое начало в самой личности, и эта любовь не требует строгих объяснений того, как откровение может быть явлено человеку (Шеллинг 2002: 31–32). Здесь можно было бы предположить, что у понятия любви из «Философских исследований» упраздняется характеристика единства основания и существования Бога, и ему же добавляется характеристика «неопределимости» (Шеллинг 2000: 115, 287) основания и «действительности» (Шеллинг 2002: 394–395) существования, которая представляет теперь любовь как экзистенциальное принятие актуально существующего, принятие его как беспричинного божественного дара, веру в божественную необходимость сущего и ожидание ее как возможности.

Маркус Габриэль рассуждает в похожем ключе, когда противопоставляет онтологии Гегеля и Шеллинга. Анализируя позднюю философию Шеллинга, Габриэль приходит к выводу, что рефлексия о бытии у Шеллинга ни в коем случае не является безусловной, что Шеллинг настаивает на антиидеалистической позиции: существует «неисчезающий остаток» мысли в самом мышлении, и рефлексия не может полностью его ухватить. Для Гегеля необходимость рефлексии возникает из структуры запоздалой, ретроактивно опознаваемой необходимости, ввиду чего возможно полное понятийное проникновение мышления в бытие мышления, ибо присутствие может быть раскрыто как необходимое. Для Шеллинга же человек может лишь апостериорно наблюдать за навязывающим себя логическим измерением, понимая, что на самом деле то, как мир тематизирует себя, есть абсолютно случайный факт (Gabriel 2011: 136).

В этой связи обратим внимание на аналогию между Шеллингом и Хайдеггером, которую проводит Эмилио Карло Корриеро. Он говорит о явном родстве хайдеггеровских *Abgrund* и *Seyn* и шеллинговских *Un-grund* и *unvordenkliches Seyn* и видит в концепции события (*Ereignis*)

концепцию действительности (*Wirklichkeit*), которая может быть пережита только в *любви*:

Именно для того, чтобы бытие могло обрести сущность истины как свободы, необходимо, чтобы бытие дало себя как *Ereignis* в его неразрешимом и единосущном отношении к Ничто, которое (хотя сокрытое и забытое в постоянном рассмотрении бытия) сохраняется в каждый момент бытия: «*der Anfang*, — пишет Хайдеггер, — *ist das Seyn selbst als Ereignis*», то есть начало есть само бытие как *Ereignis*; но это не значит, что *Ereignis* конституирует начало как исторический, изначальный факт бытия, так как это также означает, что *Ereignis* в его единосущном отношении к Ничто, как *отрицание* всякой предпосылки, включая его «прошлое» (уже-данное бытие), всегда конституируется как возможное *новое начало*, повторяя тем самым неисчерпаемую динамику шеллинговского Абсолюта (Corriero 2021: 152–153).

Иными словами, в поздней философии Хайдеггера фактичность может состояться в качестве события не просто как момент самоприсвоения, но и как момент экспроприации — сущность истины совпадает с лишением, сокрытостью бытия (потому мы и не можем более опираться на метафизику присутствия, не можем более говорить, что *Dasein* есть истина бытия, то есть «теологизировать» присутствие). Безосновность *Dasein* не может являться результатом познания, она есть, во-первых, опыт тревоги и ужаса, а во-вторых, последующий опыт «единосущного» отношения к Ничто. Совпадение бытия и мышления у Хайдеггера происходит не из онтологического совпадения, а из онтологически-динамического избытка, который как бы высвечивает «пустоту» в сердцевине присутствия. В свете всего вышесказанного с проводимой Корриеро аналогией трудно не согласиться: позитивная философия Шеллинга предвосхитила постметафизический проект Хайдеггера.

### Современные исследования политической теологии Шеллинга

Мы вкратце изложили основной механизм «постметафизической» христианской концепции Шеллинга и указали на ее отличие от гегелевской диалектики. Теперь стоит рассмотреть и то, как эта концепция непредмыслимого бытия и неизбежности предпосылочного мышления может преломляться в теории политического действия. Исторически у позднего Шеллинга складывается репутация философа-консерватора, чье творчество рассматривается через призму мистического консерватизма: когда Шеллинг в 1941–1942 годах читал берлинские лекции, то постановка им вопроса об откровении воспринималась публикой как «мракобесие» (Энгельс в это время даже публикует памфлеты «Шеллинг

о Гегеле», «Шеллинг и откровение», «Шеллинг — философ во Христе»). Однако, на наш взгляд, есть смысл рассмотреть политическое наследие Шеллинга в иной — демократической — перспективе, подспудно обозревая трансформацию политико-теологических взглядов Шеллинга.

В период с 1804 по 1809 годы Шеллинг пересматривает свою концепцию государства как абсолютного организма, соединяющего в гармонии свободу и необходимость, где человеческая жизнь должна быть подчинена априорным законам. Как показывает Кайла Брафф, он приходит к выводу о невозможности инкорпорировать партикулярность в устойчивое связное целое в виде государства, ибо индивидуальная свобода выходит за пределы любого определенного единства (Bruff 2021: 108). В 1810 году Шеллинг окончательно утверждает, что «осуществление истории» свершается не в государстве, а *вне* или *после* него. Движение Шеллинга к признанию индивидуального и сингулярного в религии отражается в трех ключевых переходных работах: «Философия и религия» (1804), «Афоризмы для введения в натурфилософию» (1806) и «О сущности немецкой науки» (1807). Во всех трех религиозная форма общности предстает преимущественной по сравнению с государственной. Конечный мир политики, отпавший от Абсолюта, не может быть диалектически включен в его становление, и «это знаменует собой отход от проекта единого человечества в божественном, примиренном, политически организованном, органическом целом» (Ibid.: 124). И хотя у Шеллинга этого периода религиозное единство людей, основанное на любви, должно потеснить «конечную» политическую организацию, государство здесь продолжает существовать, но имеет статус некоего эстетического феномена; и в целом наука, религия, искусство и государство должны быть объединены в универсальной рациональной модели (Ibid.: 130).

По оценке Мартина Буйса, отношение Шеллинга к теологии можно разделить на три этапа. Первый — этап «против теологии» (время штутгартских лекций), когда Шеллинг критикует понимание Бога как данности. Выступая «против как рационалистов, которые объявили бы такого Бога бессмысленным следствием обскурантизма, так и религиозных энтузиастов, которые именно приняли бы его за непостижимую тайну» (Buijs 2016: 376), Шеллинг провозглашает:

Мы же, напротив, полагаем, что именно высшие понятия должны быть доступны ясному постижению разума, поскольку они только благодаря этому могут стать для нас действительно своими, воспринятыми нами и навек утвержденными в нас. Более того, мы идем еще дальше и считаем вместе с Лессингом, что истины откровения могут принести помощь человеческому роду только в том случае, если они станут истинами разума (Шеллинг 1989: 155).

Иными словами, Шеллинг на смену теологии выдвигает онто-теологию. Однако затем, продолжает Буйс, наступает этап «против

онтотеологии». В «Мюнхенских лекциях» 1833–1834 годов Шеллинг разбирает онтологический аргумент существования Бога и приходит к выводу, что декартовская формулировка аргумента (согласно которой идея Бога взывает не к существованию Бога, а к необходимости его существования) неверна. Мышление у Декарта начинает быть возможным только в свете предварительного условия — существования Бога (онтологический аргумент), но существование Бога в свою очередь доказывается самим мышлением о Боге (психологический аргумент). Шеллинг говорит, что необходимо показать не то, что Бог, исходя из доказательств, необходим, а то, что необходимое существо вместе с тем есть и живой Бог; не то, что Бог существует, а то, что существующее есть живой Бог (Buijs 2016: 378).

Наконец, третий выделяемый Буйсом этап — переход к «эсхатологии». Отрицание Шеллингом Бога как объекта, сущности, а также как декартовского *ens necessarium* приводит его к мысли о невозможности познать живого Бога априорным мышлением. И в своем осмыслении роли откровения в познании Шеллинг вновь сильно отличается от Гегеля. Шеллинг не рассматривает религиозное сознание как протоконцептуальное объяснение сущего, предвосхищающее, но в конечном счете превосходимое философией. Позитивная философия настаивает на ограниченности философии Абсолюта: Бог последовательно, но не окончательно раскрывает себя в истории. И встреча с таким «живым Богом» может случиться только в религиозном событии, не имеющем временной характеристики — такое событие «эсхатологично» (Ibid.: 379–380). Подчеркнем, что в «Философии откровения», в отличие от «Мировых эпох», «эсхатон» не означает конца истории. Откровение лишь выводит человека за ее пределы, позволяя истории прийти к своему вневременному «бесконечному» завершению (Шеллинг 2000: 234). Но какой из этой «эсхатологии» можно сделать политический вывод?

Шон Джозеф МакГрат говорит об «эсхатоне» Шеллинга как о секулярном переприсвоении откровения в небывалом типе сообщества (см.: McGrath 2021). Он соотносит политику и шеллинговскую «мифологию», говоря, что современные формы политического популизма, стремящиеся вырваться из оков теологии, оказываются в тисках «мифологического» мышления. Однако мифология (как и негативная философия) имеет потенциал для развития своеобразного религиозного секуляризма (позитивной философии). Напомним, что у Шеллинга откровение не упраздняет мифологию, а позитивная философия не упраздняет негативную философию, но позитивное «вскрывает» негативное, совершает, как сказал бы Хайдеггер, скачок в негативное. Позитивная философия подразумевает грядущее сообщество, которое бы основывалось на братстве и любви. Если государство — это попытка восстановить утраченное единство, которое возникло в результате отпадения от Бога и которое легитимирует себя через нацию, суверенитет, то братство универсально и беспредпосылочно. При этом не стоит полагать, будто бы грядущая

форма общности является некоей антигосударственной пантеистической альтернативой (как это происходит, например, у Негри и Хардта [см.: Негри, Хардт 2004]). По Шеллингу, ипостаси не могут сливаться, однако же и различаться они могут только в единстве (McGrath 2021: 12, 250–251). Ввиду этого, говорит МакГрат, Бог у Шеллинга присутствует только в своем объективном отсутствии (Ibid.: 214). Христос не может пониматься как телеологическая цель божественного саморазворачивания, он вбирает в себя божественную сущность, но не сливается с ней — Отец един с Сыном, но отличен от него. Поэтому про грядущее сообщество можно будет сказать, что оно не будет исключать государство, так как это не входит в его задачи. Скорее оно должно быть, как мы ранее говорили, онтологическим избытком, который в отношении институциональных форм является как бы внеситуационной формой общности, которая объединяет, но не гомогенизирует всех людей (Ibid.: 226). Именно такой, согласно Шеллингу, и должна быть грядущая церковь в ее изначальном смысле еkkлeсии, христианской общины (см.: Шеллинг 2002: 337, 364–370).

Сайтья Брата Дас пронизательно рассуждает о том, что Шеллинг прежде всего выступает против одномерности церкви и государства: стремление людей к формированию единства всегда проявляется как теологичное или телеологичное устройство профанного миропорядка и «мировой исторический триумф» (Das 2016: 32). Альтернативу спекулятивной тотальности разума Шеллинг видит в действии трагедии, однако его философия раскрывает «другое», немиметическое трагическое измерение. Под «другим», согласно Дасу, нужно понимать опыт вне жертвенной, эстетической и интегративной логики спекулятивного закона — «другая» трагическая боль, агония сопротивляется катарсическому переживанию и лишается своей суверенной стабильности. Разрыв, обуславливающий разворачивание Абсолюта, не стирается ни в политической теологии, лежащей в основании государства, ни в онтотеологии, настаивающей на спекулятивном понимании необходимости и неизбежности теологии, но остается зияющей бездной и раной в нем. Дас риторически вопрошает:

Кто может оспорить эту «неоспоримую» близость шеллинговской трагической мысли к этой работе закона трагического насилия? Не является ли «фигура» Эдипа «неопровержимым» доказательством того, что речь идет не о чем ином, как о жертвенном основании самого трагического закона? <...> Какой другой дискурс может заменить то, что мы называем «философией», чтобы предвидеть трагическую задачу лишения спекулятивного его «суверенных референтов» (Ibid.: 220)?

Эдип как концептуальный герой шеллинговской философии осознает жертвенное основание всякой спекулятивной мысли и вскрывает

трагический разрыв, скрадывающийся в катарсисе или спекуляции<sup>16</sup>. Дас пишет об Эдипе как о субъекте, мятущемся между необходимостью и свободой (Ibid.: 239). Очевидно, что их совпадение всякий раз грозит гегемонией, но возможна ли иная конфигурация? Если свобода как нечто чрезмерное не может просто подчиниться закону, то как возможна свобода, не сводимая к необходимости? У человека есть два пути разрешения этого конфликта. Первый — догматически-пантеистический — понимает закон как венец исторической теодицеи, второй — критический — утверждает безусловность непостижимой свободы, вечное, как говорит Дас, мятущееся «нет». Но Шеллинг предостерегает от обоих путей, он просит не отказываться от трагической двойственности закона и свободы. Полемос между законом и свободой не должен быть снят:

Наступление блаженства проходит через ту пустыню, где подвергаются *кенозису* все предикаты закона, все нормативные референты. Совпадение свободы и необходимости не есть подчинение частных катарсическому закону *Aufhebung*, но остается агональным до тех пор, пока звучит *провозглашение* (свободной воли. — А. М.) (Ibid.: 238).

Удержание в трагическом напряжении свободы и необходимости приводит героя к несчастью, но в нем обретается блаженство,

---

<sup>16</sup> Еще одной важной фигурой во «Введении в философию мифологии» является Прометей из трагедии Эсхила. Прометей противостоит Зевсу, и Шеллинг называет его принципом человечества — Духом: он дерзнул дать людям знание, заложить в них разумение (Шеллинг 2013: 381). Поэтому Прометей является носителем воли, свободной от Бога. Освободив человека от власти космических сил, Прометей помог человеку стать способным к познанию бытия в сущем. Для Шеллинга Эсхил впервые открывает саму суть трагического в его источнике, потому для него мысль о Прометее — это не изобретение человечества, а изначальная мысль, в которой человек осознает собственную судьбу. Однако значит ли это, что трагическое осознание лежит в основании шеллинговского откровения? Не противоречит ли это словам Шеллинга о том, что христианство превосходит как язычество, так и мистериальность, лежащую в основании античной трагедии? Как отмечает Дас, большинство комментаторов сходится во мнении, что анализируемые Шеллингом трагические фигуры — трагические по преимуществу (Das 2016: 220). Однако, продолжает он, измерение трагического у позднего Шеллинга приобретает «разрушительный» характер: трагическая агония разрушает спекулятивное изнутри. Поэтому можно сказать, что в философии Шеллинга греческая мысль, открывающая трагическую суть человека, должна претерпевать трансформацию в христианстве. Мистерия, находящаяся в основании трагедии, эзотерична, обращена против мифологической религии, однако все еще является естественным продуктом внешних мифологических процессов. Поэтому Шеллинг говорит: «Те же самые причины, которые в своем лишь внешнем и естественном отношении вызывают и объясняют мифологический процесс, в своем более высоком и личном отношении объясняют откровение» (Шеллинг 2000: 631).

происходит воссоединение с добродетелью. Безосновная свобода, совпадающая с высшей необходимостью, может переживаться лишь как избыток, агония которого, пишет исследователь, подводит человека к встрече со смертью, Ничто в сердцевине человеческого бытия. Возникает вопрос, доставляет ли неснимаемое противоречие, противоречие в самом Боге, человеку боль, из которой Шеллинг якобы предлагает смиренно извлекать блаженство, или оно вызывает к некоему стоическому мужеству и героическому принятию расколотости бытия. Однако обе эти гипотетические стратегии представляются нам все еще абстрактными. Шеллинг дает понять, что удержание противоречия в состоянии надрыва не должно переживаться ни как катарсис<sup>17</sup>, ни как болезненное переживание борьбы разума с самим собой<sup>18</sup>. Мы полагаем, что если в контексте философии откровения Шеллинга и можно говорить об особом роде трагедии, то он должен соотноситься с принятием «в любви» и «согласием» с разорванностью Абсолюта как «божественной иронией» (см.: Резвых 2006). Человек не может посмотреть на себя со стороны, как это могло бы произойти в трагедии как роде искусства, он может лишь ощутить безосновность своей свободы и через нее обнаружить нехватку, желание, направленное на утверждение сущего. Это же желание, будучи обнаруженным, должно обратиться в избыток — веру, а именно веру в возможность рационального знания<sup>19</sup>.

С одной стороны, необходимо согласиться с тем, что говорит Дас: шеллинговская политическая мысль тяготеет к эсхатологическому идеалу анархии, не-суверенности (*non-sovereignty*) (Das 2016: 202). С другой, мы должны уточнить, что христианство, будучи, по словам самого Шеллинга, величайшей революцией (Шеллинг 2002: 24), хоть

---

<sup>17</sup> Если в «Философии искусства» Шеллинг еще считает искусство тем высоким родом деятельности, в котором человек достигает гармонии и избавляется от страданий, то в «Философии откровения» его интересует уже не антропологический аспект искусства, а акт творения как таковой. От эстетики как опыта гармонии Шеллинг переходит к откровению как опыту свободы, не избавленной от противоречий.

<sup>18</sup> Об антиномии как противоречии разума Шеллинг говорит: «Положить границу, напротив, есть нечто, есть утверждение. Антиномия же как противоречие возникает только из-за того, что то, что, собственно говоря, есть неутверждение (антитезис), выдается как утверждение, а то, что действительно есть утверждение (тезис), выдается за утверждение разума. Разум, по своей природе не утверждающий, не может положить границу, и наоборот, философия, утверждающая границу, должна выходить за пределы разума и знать больше, чем можно знать благодаря одному лишь разуму. Следовательно, так называемая антиномия есть не спор, конфликт разума с самим собой, как предполагает Кант, а противоречие между разумом и тем, что больше, чем разум, — настоящей, позитивной наукой» (Шеллинг 2000: 194).

<sup>19</sup> Шеллинг говорит, что вера не упраздняет исканий, но является их завершением (см.: Шеллинг 2002: 20).

и заключает в себе историю и лежащее в его основе мифологическое мышление, не может быть отождествлено с историческим и политическим моментом. И хотя, как замечает Дас, политическая эсхатология Шеллинга близка политическим проектам Бенямина, Блоха и Таубеса (Das 2016: 93), мы полагаем, что она не может быть приурочена к историко-политическому свершению, не может опираться на теологию и онтотеологию, то есть не может быть «гностической» революцией. Потому нам представляется, что мессианизм не свойствен мысли Шеллинга. Скорее, его мысль тяготеет к интерпретации *Augenblick*, абсолютного эсхатологического момента, не как политического события, а как христианского сообщества любви и милосердия, или неполитической «апостериорной» связи людей, вполне реальной любви людей друг к другу. Остается вопросом, что же делать тогда с государством, если спасение — за его чертой? Однако Шеллинг никогда и не говорил о необходимости его упразднения.

Во «Введении в философию мифологии» Шеллинг рассуждает о взаимосвязи практического разума, закона и государства и приходит к выводу, что власть закона — это результат того, что человек встал на противоположную от Бога сторону — на сторону сущего. Из-за этого человек, который отделился от мира природы, стал вынужден подчинить себя его законам внешним образом. Кантовский практический разум, по Шеллингу, характеризуется тем, что власть рассудочного умопостижения обращена к воле, которая есть сама для себя цель — а сознание этой власти есть совесть. Однако закон из внутренней силы становится силой внешней, обретая фактическое существование и облекая мир в насильственный порядок. Шеллинг говорит, что государство, будучи воплощением насильственной разумной власти, обладает фактическим существованием, однако государство есть факт, который берет начало от умопостигаемого мира, то есть проистекает из закона, и который «не принадлежит ни этому миру, ни человеческим существам» (Шеллинг 2013: 421–422).

Закон и государство, таким образом, оказываются историей практического разума. Умопостигаемый мир предшествует действительному внешнему обществу, но только в этом внешнем порядке человек обретает свободу. Поэтому Шеллинг и пишет, что государство «есть сам умопостигаемый порядок, сделавшийся действительным по отношению к действительному миру» (Там же: 435), и что оно есть вечное основание человеческой жизни. Тем не менее для Шеллинга государство не является целью (или является только «последней целью» природы, как у Канта), но основанием на пути к высшей духовной цели. В своей практической деятельности государство не должно ни подавлять индивидуальную свободу, ни прятаться за ней: только в гармоничном сосуществовании власти внешнего закона и внутренней индивидуальной свободы возможны духовное развитие человека и, как ни парадоксально, выход за пределы самой государственности. Шеллинг говорит:

Сделаться неощутимым подобно тому, как неощутима природа, предоставить индивидууму покой и досуг, быть для него средством и стимулом к достижению высшей цели — все это входит в обязанности государства; в этом единственно заключается его способность усовершенствования (*Perfectibilität*). Задача, следовательно, такова: дать индивидууму наибольшую возможную свободу (автархию), — свободу, т. е. действующую в направлении выхода за пределы государства и как бы по ту сторону государства, однако не в обратном направлении и не в пределах государства (Там же: 436).

Даже самое совершенное государство, указывает Шеллинг, не может являться целью истории. Первая древняя монархия еще была основана на поэтапном подчинении человека более могущественной форме власти, такая монархия еще не сознавала себя (государство вообще — результат действия природы). Затем она движется к противоположному — к республике, которую Кант вынужден был признать как наиболее соответствующую разуму государственную форму. Самосознающая монархия — третий и последний этап развития государства: оно смотрит на себя не как на цель, а как на порядок, который способен к самоустранению в личной добродетели человека. Если Кант говорит, что свобода должна быть условием принципа принуждения, то Шеллинг развивает, уточняет этот тезис и дает понять, что не свобода нужна для подчинения, но подчинение — для реализации свободы (Там же: 429). Можно предположить, что в идее Шеллинга о государстве как изначальном условии свободы мы имеем дело с тем же апостериорным принципом мышления, о котором он говорит в «Философии откровения»: свобода постигается только опытным путем в условиях фактичности государства, а не является априорно определяемой действующей причиной государства.

Еще в 1810 году, в «Штутгартских частных лекциях», как замечает переводивший их Пётр Резвых<sup>20</sup>, Шеллинг эксплицитно выражает мысль об онтологически внешнем характере государства, и эта мысль становится константой для всех его последующих размышлений на эту тему. Применяя основные идеи трактата о сущности человеческой свободы к проблеме государства, Шеллинг определяет государство как «природный

---

<sup>20</sup> Резвых указывает, в частности, что в ранний период Шеллинг критиковал идею естественного права и склонялся к анархизму. В «Системе трансцендентального идеализма» он впервые позитивно расценивает роль государства: правовой закон рассматривается как вторая природа, которая должна воплотиться во всемирном государстве, единой федерации. В «философии тождества» утопию сменяет «образ государства как дифференцированное органическое единство». И только в «Штутгартских лекциях» Шеллинг начинает осмыслять государство как следствие утраченного истинного единства человечества (см.: Шеллинг 2010: 372–373, прим. 53).

суррогат утраченного истинного, сверхприродного единства человечества» (Шеллинг 2010: 373, прим. 53). В этой логике государство не может быть преодолено через революционное внешнее действие, которое представляет собой «воспроизведение и закрепление того противоречия, которое собственно образует внутреннюю сущность самого государства» (см.: Резвых 2018).

В переписке уже пожилого Шеллинга и Максимилиана II также можно встретить эксплицитные рассуждения о желаемом и господствующем развитии государства. Конечно, Шеллинг в этой переписке предстает как человек, который верит в наибольшую разумность монархии и оказывается ярким противником предстоящих изменений в Германии (к примеру, он высказывается об опасностях, исходящих от пролетариата). Но также Шеллинг говорит, что монархия, хотя и кажется лучшей возможной формой правления, соответствующей разуму, на деле не является истинным концом истории. Подлинная цель государства — позволить существовать другому миру, в котором будет царить праведность. Шеллинг остерегается от превращения государства (даже самого справедливого и благого) в цель человеческой деятельности. Также он дает понять, что все противоположные, «антиконституциональные» устремления к общественному идеалу оборачиваются энтузиазмом, подобно коммунистическому (см.: Ehrhardt 1989: 105).

Итак, в политической теологии Шеллинг делает важное для нас открытие: выступая против тотализации понятия, он выступает и против тотализации теологии и политического действия. В позитивной философии он вводит опыт избытка чистого будущего, который не может, не должен быть скрыт негативной философией, мифологией и политической теологией как феноменом. Шеллинговское бесосновное *prius*, открывающее безграничное и бесконечное мышление, не есть мессианское пространство надежды, как у Блоха, — философия откровения вовсе не говорит об утопическом горизонте политики. Она говорит про *веру* как про завершение и спасение истории и политики уже здесь и сейчас через христианское откровение. Если негативная философия, а значит и политическая теология, опирается всегда на некое знание, то позитивная философия проходит путь от *сомнения* к *вере* в знание. Итак, сформулировать социально-политическую стратегию Шеллинга можно следующим образом: человек не должен быть лишен сомнения в своей разумности, но должен пройти через него и уверовать в разумность как таковую (в то, что она возможна и случайным образом необходима), и только так он избежит тотализации разума. Задача негативного мышления — быть трамплином для позитивного, а так как политика не может быть позитивной, то политическая теология попросту не должна препятствовать свершиться событию реализации свободы, а значит и христианскому братству, сообществу веры. Но что необходимо предпринять, чтобы эта аполитичная позиция не интерпретировалась в качестве консервативной религиозной, пассивной и созерцательной, а сохраняла

статус радикального избытка? Возможно, ответ на этот вопрос найдется в переключках шеллинговской логики с философией революции Славоя Жижека.

## Шеллинг и Жижек: различие и сходство политических стратегий

Славой Жижек, один из ключевых политических философов современности, обращающихся к творчеству Шеллинга, в работе «Устройство разрыва. Параллаксное видение» пишет:

«Реальное как невозможное» служит причиной невозможности достижения «нейтрального», не искаженного какой бы то ни было перспективной видения объекта. Истина существует, все не относительно, но эта истина является истиной искаженного видения как такового, а не истиной, искаженной частичным и односторонним видением (Жижек 2008: 378).

Приведенную нами выше интерпретацию позднего Шеллинга Жижек наверняка охарактеризовал бы как хайдеггерианский «мистический вздор», который требует быть деятельным, вовлеченным в политику, но при этом сохранять внутреннюю отстраненность от этой деятельности. Жижек отказывается от какого-либо нейтрального, консервативного, «буддистского» видения общественной ситуации и настаивает на революционной «христианской» насильственной любви, которая проявляется в свободе для политики, на страсти к *различию* и *разрыву* в бытии. Такая критика будет, действительно, легитимной, если мы не уточним, что шеллинговская *вера* не является квазинейтральной, «априорной» позицией в отношении неподлинности существующего в духе критикуемого Жижекком Хайдеггера 1930–1940-х годов, а как раз-таки является опытом удержания разрыва в Абсолюте, своего рода параллаксным видением. В чем же тогда будет различие между революционным разрывом Жижека и разрывом-верой Шеллинга? Очевидно, что обе стратегии влекут за собой мысль о христианско-«атеистическом» истинном сообществе, которое исходило бы не из «априорной» метафизики / теологии / политической теологии, но из некоего события любви (см.: Жижек 2010: 156–157).

Жижека интересует не революция как требование в логике наслаждения и воспроизведения политической власти, его интересует революция как момент «рефлексивного замыкания», когда происходит «удвоение себя как находящегося внутри и вовне своей собственной картины» (Жижек 2008: 24); иными словами, его интересует момент параллаксного удержания разрыва, носящего характер объекта-причины желания как такового (*objet petit a*). Жижек полагает, что объект-причина желания,

будучи источником параллакса, может проявиться в качестве минимального различия с самим объектом желания. В решающий параллаксный момент субъект переходит от желания к влечению, от утраченного объекта желания к утрате как объекту. Иными словами, Жижек говорит, что влечение к смерти не является невозможным стремлением восполнить нехватку, но стремлением воспроизвести разрыв, демаркационную линию желания и его пустоту (именно это и будет радикальным онтологическим жестом). Параллаксное видение является тогда жизненным избытком, который может быть воспроизведен только в момент обнажения социального различия — классовой борьбы.

Если вспомнить о книге Жижека 1996 года «Никогда не исчезающий остаток: о Шеллинге и связанных с ним предметах»<sup>21</sup> (см.: Žižek 2007), то можно заметить, что его более поздние размышления о параллаксе основываются не только на лакановском психоанализе, но и на шеллинговских размышлениях о «безосновной свободе». Шеллинговскую безосновность свободы стоит также интерпретировать как опыт столкновения с желанием, как ситуацию параллаксного видения: могущее-быть сущее, о котором мы писали выше, есть могущая хотеть воля (Шеллинг 2000: 272), а также столкновение с Ничто в сердцевине сущего. Как пишет Жижек, Шеллинга интересует вовсе не проблема синтеза бытия и сущего, сознательного и бессознательного, субстанции и субъекта, но проблема появления логоса из доонтологического Реального влечений (появления существующего из основания существующего, в терминах Шеллинга) (см.: Žižek 2007: 13–91). И это действительно так у позднего Шеллинга, как мы показали. Потому как для Шеллинга, так и, конечно, для Жижека важно заниматься не теоретическим «созерцанием» работы желания (что, по сути, есть консервативная религиозная стратегия), но ориентироваться на столкновение с желанием как местом разрыва, пустотой, обрывающей саму субъективность.

Однако Жижек развивает дальше шеллинговскую логику (периода трактата о свободе) и говорит, что только в политической борьбе и может возникнуть неприсваиваемый и неусваиваемый избыток в виде желания как такового (Ibid.: 39–42, 143–147). И хотя Жижек понимает, что

<sup>21</sup> Оригинальное название книги: *The indivisible remainder: on Schelling and related matters*. Использованный нами русский перевод заглавия был предложен Резвых на основании русского перевода текста Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах». Выражение *related matters* отсылает к формулировке заглавия трактата: *und die damit zusammenhängenden Gegenständen*; поэтому с учетом имеющегося русского перевода трактата подзаголовок правильно было бы перевести как «О Шеллинге и связанных с ним предметах». Выражение *the indivisible remainder* представляет собой английский перевод выражения Шеллинга из того же трактата: *der nie aufgehende Rest*; поэтому основной заголовок с учетом имеющегося русского перевода трактата следовало бы перевести как «Никогда не исчезающий остаток».

параллаксное видение — это мгновение, не вписывающееся в исторический ход событий и выходящее за пределы работы наслаждения, он требует, чтобы это событие было воплощено в исторической, реальной политической классовой борьбе, поскольку только пролетариат как субъект Истины может освободить все человечество для этого мгновения. Мы согласимся с Жижекком, что принцип работы желания как онтологического разрыва не может не отражаться на социальной сфере. Но у Шеллинга изначальным местом антагонизма является скорее не политическое поле, а каждый конкретный человек. И хотя *вера* у Шеллинга может носить социальный характер (так как «предвкушает» грядущее сообщество, братство), она все же не имеет политического характера: подлинным пролетарием у Шеллинга является каждый человек-христианин, которым может стать не только представитель рабочего класса, но и буржуа.

Итак, на наш взгляд, христианин Шеллинга — это пролетарий Жижека, только с тем отличием, что революционером у Жижека может стать лишь эксплуатируемый капиталистом<sup>22</sup>, а у Шеллинга мог бы стать любой человек, обнаруживший в себе эксплуатацию абстрактной логикой капитала и принуждение к символической классовой принадлежности. Вероятно, в вопросе избыточности *параллаксное видение* Жижека и *позитивное мышление* Шеллинга совпадают. Безусловно, революционное насилие, о котором пишет Жижек, также перекликается с *верой* и *милосердием* Шеллинга, так как эти христианские добродетели являются таким же спонтанным прорывом, откровением в судьбе мышления, приостановкой работы негативного мышления<sup>23</sup>. Однако Жижек использует

---

<sup>22</sup> Жижек призывает различать классицизм как политику идентичностей, то есть классовый эссенциализм, и подлинную классовую борьбу; однако универсальная классовая борьба как чистый антагонизм, который имеет цель упразднить классы как таковые, все же требует социального разделения на две противоборствующие стороны, в котором не остается места радикальному признанию угнетаемыми собственного равенства угнетателям. Иными словами, для классовой борьбы непредставима ситуация, в которой угнетаемые не предъявляют политические требования, а взывают к пониманию и обсуждению всеобщей отчужденности человека от себя в рамках символической структуры. Потому понятия классовой борьбы и революционного действия подразумевают проявление не только «революционного насилия», спонтанного, освобождающего человека из-под гнета идеологии, языка, символической структуры и т. д., но и прозаического насилия человека над человеком. Виды насилия Жижек подробно описывает в работе «О насилии» (см.: Жижек 2010).

<sup>23</sup> Жижек также активно критикует «субъекта, предположительно верящего», так как его наслаждение интерпассивно, то есть передано Другому в угоду (Жижек 2005: 8). Здесь мы отметим, что вера Шеллинга не совпадает с понятием веры у Жижека, она не является фетишистской инверсией, основанием консервативного взгляда на мир — Шеллинг утверждает, что субъект верующий всегда является субъектом знающим и наоборот. Вера не препятствует получению нового знания, но открывает его измерение бесконечности.

христианскую логику вместе с марксистской и психоаналитической так, что врагом, вроде бы, и является человек сам себе — ввиду функционирования его частного наслаждения, но в то же время бороться он должен с внешним врагом, так как наслаждение завязано на общественной логике капитала.

Шеллинговское понимание события христианского откровения, с одной стороны, не противоречит логике внешней классово-борьбы, с другой стороны, вовсе ее *не требует*. Христианское братство подразумевает не исторический выход из области общественного антагонизма, но его параллельное внеисторическое бытие, потому внутренний пролетарий может «проснуться» в любом человеке, при любой формации, которая сохраняет единственно важное условие — наличие разрыва (в мышлении, политике, экономике), а значит и несогласия в общественной сфере. Здесь гипотетическая шеллинговская онто-политическая модель ближе другому политическому философу — Жаку Рансьеру, для которого несогласие является не политической задачей, но условием политики (Рансьер 2013: 95).

Возможную связь Шеллинга и Рансьера мы здесь опустим, однако отметим, что вероятное единство проекта Шеллинга и проекта радикальной демократии отмечал уже упомянутый нами Габриэль. Истинный референт всегда искажен пропозициональной структурой суждения, потому всякое выдвижение каких-то естественных условий политики в основу законов государства оборачивается идеологической мифологией, от которой сложно избавиться. Даже Мейясу, как показывает Габриэль, говоря о приоритете случайности, доказывает именно *необходимость* всякой случайности и отождествляет онтологию и математику, чтобы вывести некоторый Абсолютный принцип, по которому происходит нормализация хаоса, иными словами — выводит некоторую необходимую причинность (см.: Gabriel, Žizek 2009: 85). Анализ позднего творчества Шеллинга открывает Габриэлю альтернативный ход — признание случайности необходимости, которое должно политически отразиться на обществе, признающем такую контингентность. Это не означает, что общество должно быть вовлечено в ничем не ограниченный произвол — случайность необходимости является, как говорит Габриэль, случайностью более высокого порядка (Ibid.: 90). Речь должна идти о том, что условия возникновения дискурса зависят от случайных параметров, что необходимость чего-либо в конкретной предметной области зависит от случайной стабильности системы. Радикальная демократия, полагает Габриэль, есть общество свободы рефлексии, общество, которое понимает, что государственная власть не неоспорима, что она необходимо не подкрепляется какой-либо объективной безличностной сущностью. Горизонт единства не имеет места в мире, а многообразие сохраняется как остаток в каждой структуре. То есть то, что объединяет многообразные противоречивые элементы, само не может реализоваться структурно. Поэтому, указывает Габриэль, демократия есть проявление неуловимости

единства мира, она имеет отношение к бессубстанциальности, бессущности мира (Gabriel, Zizek 2009: 85). Такой вывод из онтологии Шеллинга представляется нам вполне легитимным, однако стоит сделать важное дополнение: как было показано выше, у Шеллинга форма общности, отвечающая такому описанию радикальной демократии, — это христианское сообщество, в котором полемическое многообразие является не просто скрытой негативностью внутри системы, но и практическим освоением этой негативности, «регулятивным принципом», выраженным в любви. Иными словами, общество не может быть избавлено от единой мифологии, полемос внутри системы неизбытен, а демократия как отсутствующее ядро государства не может стать мифом самой себя; зато любовь и вера могут быть альтернативным способом удерживать демократическое единство как горизонт, как то, что грядет, но совсем не обязательно *существует*.

Хотя Шеллинг высказывался о преимуществах монархии в деле преодоления внешней власти государства, представляется, что сегодня (на момент существования огромного множества исследований в сфере политической философии, усматривающих в разнообразных формах правления умеренное присутствие государства в жизни личности) христианское братство как сообщество любви и свободного духа Шеллинга не требует для себя какого-то определенного рода политики, но требует от государства сохранения социального антагонизма, несогласия, различия — пространства свободы. Упразднение различия ведет ко злу, а ее принятие — к добру, любви и милосердию<sup>24</sup>. Жижек, который настаивает на важности социального антагонизма, все же отделяется от Шеллинга и воссоединяется с Гегелем, ретроактивная<sup>25</sup> тактика которого не может не быть онтологической. Жижек использует понятие ретроактивности для описания революционного действия, разрывающего Символическое политики, но логика у него остается онтологической: воссоздание революционного разрыва через классовое различие, то есть воссоздание избытка через скрытую нехватку, характеризуется кольцевой логикой. Можно сказать, что философия откровения Шеллинга дает возможность выйти за пределы этой онтологической стратегии и представляет

---

<sup>24</sup> Также важно сказать, что революция не обязательно есть уход от частных «злых» интересов в пользу универсальной «доброй» воли; напротив, позднейшая философия Шеллинга скорее обнаруживает частность любых политических интересов.

<sup>25</sup> О ретроактивности как основном принципе гегелевской философии Жижек подробно пишет в работе *Less than Nothing* (см.: Zizek 2013). Ретроактивность, по Жижеку, означает, что ряд предшествующих оснований никогда не закончен, так как он ретроактивно задействуется лишь следствиями определенных действий. Поэтому ретроактивность порывает с принципом достаточного основания. Жижек использует это понятие, чтобы описать подлинное революционное действие, создающее условия для собственного воплощения.

своеобразную *постполитику*, но в отношении самой политики, так или иначе остающейся, не говорит ничего конкретного.

Таким образом, мы попытались реконструировать возможную политическую стратегию, следующую из философии позднего Шеллинга, однако выяснили только то, что никакая политическая стратегия не может быть истинной и безусловной, а сохранение социального антагонизма есть необходимое условие для реализации христианского сообщества веры. Вероятно, единственно четкая интуиция для политического действия у Шеллинга может быть сформулирована следующим образом: там, где сохраняется свобода от политической теологии, скрадывающей изменение различия, социального несогласия с идеологией; там, где сохраняется свобода от тотально легитимированных онтологических политических стратегий; там, где социальный антагонизм не всецело сменяется политической партийной борьбой за власть, — там возможна нетотальная политика, сохраняющая зазор для возникновения сообщества веры.

### Библиография

- Аристотель (1976). *Метафизика*, в Аристотель, *Собрание сочинений*, в 4 т., т. 1. М.: Мысль.
- Ассман, Ян (2022). *Политическая теология между Египтом и Израилем*. СПб.: Владимир Даль.
- Валь, Жан (2006). *Несчастное сознание в философии Гегеля*. СПб.: Владимир Даль.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1977). *Лекции по философии религии*, в Гегель, Георг Вильгельм Фридрих, *Философия религии*, в 2 т., т. 2. М.: Мысль.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1990). *Философия права*. М.: Мысль.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (2000). *Феноменология духа*. М.: Наука.
- Декомб, Венсан (2000). *Современная французская философия*. М.: Весь мир.
- Жижек, Славой (2005). *Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм*. СПб.: Алетейя.
- Жижек, Славой (2008). *Устройство разрыва. Параллаксное видение*. М.: Европа.
- Жижек, Славой (2010). *О насилии*. М.: Европа.
- Ипполит, Жан (2006). *Логика и существование. Очерк логики Гегеля*. СПб.: Владимир Даль.
- Йегер, Вернер (2021). *Теология ранних древнегреческих философов. Гиффордские лекции 1936 года*. СПб.: Владимир Даль.
- Кожев, Александр (2003). *Введение в чтение Гегеля*. СПб.: Наука.
- Кричевский, Андрей (2009). *Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга*. М.: ИФРАН.
- Лаку-Лабарт, Филипп (1996). «Трансценденция кончается в политике». *Социологос постмодернизма*, № 97: 171–214.
- Негри, Антонио, Хардт, Майкл (2004). *Империя*. М.: Праксис.
- Ницше, Фридрих (2005). *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*. М.: Культурная революция.

- Паткуль, Андрей (2014). «Фактичность у Ф. В. Й. Шеллинга и Э. Гуссерля». *Известия Уральского федерального университета*. Сер. 3, Общественные науки, № 2 (128): 135–148.
- Рансьер, Жак (2013). *Несогласие: Политика и философия*. СПб.: Machina.
- Резвых, Пётр (2003). «Шеллинг в свете новейших исследований». *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Философия, № 4: 58–66.
- Резвых, Пётр (2006). «Шеллинг о “божественной иронии”». *Мировое дерево*, № 12: 87–116.
- Резвых, Пётр (2010). «Философия откровения». В кн.: *Новая философская энциклопедия*, в 4 т, т. 4, 225–226. М.: Мысль.
- Резвых, Пётр (2018). «Шеллинг и революция: государство как средство». *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=0n1aeuDF1Io>.
- Фёгелин, Эрик (2021). *Новая наука политики. Введение*. СПб: Владимир Даль.
- Хайдеггер, Мартин (1997). *Онто-тео-логическое строение метафизики*, в Хайдеггер, Мартин, *Тождество и различие*. М.: Гнозис.
- Хайдеггер, Мартин (2015). *Гегель*. СПб.: Владимир Даль.
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф (1989). *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах*, в Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф, *Сочинения*, в 2 т., т. 2. М.: Мысль.
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф (1999). *Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласо*. Томск: Водолей.
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф (2000). *Философия откровения*, в 2 т., т. 1. СПб.: Наука.
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф (2002). *Философия откровения*, в 2 т., т. 2. СПб.: Наука.
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф (2010). «Штутгартские частные лекции (предисловие, перевод с немецкого и комментариев П. В. Резвых)». В кн.: *Философия религии: альманах 2008–2009*, ред. В. К. Шохин, 326–396. М.: Языки славянских культур.
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф (2015). *Введение в философию мифологии*, в Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф, *Философия мифологии*, в 2 т., т. 1. СПб.: СПбГУ.
- Шмитт, Карл (2000). *Политическая теология*. М.: КАНОН-пресс.
- Шмитт, Карл (2013). *О трех видах юридического мышления*, в Шмитт, Карл, *Государство: Право и политика*. М.: Территория будущего.
- Шурбелёв, Александр (2002). «Философское постижение веры: поздний Шеллинг и христианское откровение». В кн.: Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф, *Философия откровения*, в 2 т., т. 2. СПб.: Наука.
- Bruff, Kyla (2021). «The Problem of the Organic State in F. W. J. Schelling's Identity Philosophy». *Comenius-Jahrbuch*, Vol. 29: 107–134.
- Buijs, Martijn (2016). «Theology, Ontotheology, and Eschatology in Schelling's Late Thought». *The Journal of Speculative Philosophy*, 30 (3): 373–381.
- Caputo, John D. (2013). *The insistence of god: a theology of perhaps*. Bloomington: Indiana University Press.
- Corriero, Emilio Carlo (2021). *The absolute and the event: Schelling after Heidegger*. London: Bloomsbury Publishing.

- Das, Saitya Brata Das (2016). *Political Theology of Schelling*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dews, Peter (2023). *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel*. New York: Oxford University Press.
- Dorrien, Gary (2020). *In a post-Hegelian spirit: philosophical theology as idealistic discontent*. Waco: Baylor University Press.
- Ehrhardt, Walter E. (1989). *Schelling Leonbergensis Und Maximilian II. Von Bayern: Lehrstunden Der Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Faust, Michael (2013). *Hegel: The Man Who Would Be God*. Morrisville: Lulu Press.
- Gabriel, Marcus (2011). *Transcendental Ontology*. New York: A & C Black.
- Gabriel, Marcus, Žižek, Slavoj (2009). *Mythology, Madness, and Laughter*. New York and London: Continuum.
- Gelžinytė, Brigita, Sodeika Tomas (2015). «Post Metafizinės Ungrund principo prielaidos Schellingo laisvės filosofijoje». *Problemos*, 88: 44–53.
- Grant, Iain Hamilton (2008). *Philosophies of nature after Schelling*. London: Continuum.
- Habermas, Jürgen (1992). *Postmetaphysical thinking: philosophical essays*. Cambridge and London: MIT Press.
- Haijjeva, Vasila (2013). «Correlation between Philosophy and Politics: Complex Systems Approach to the Question». *In Proceedings of the 23rd World Congress of Philosophy (WCP 2013)*, Athens, Greece, August 4–10.
- Kirwan, Michael (2008). *Political theology: a new introduction*. London: Darton, Longman & Todd.
- Lauer, Quentin (1982). *Hegel's concept of God*. Albany: State University of New York Press.
- Laughland, John (2016). *Schelling versus Hegel*. London: Routledge.
- Lynch, Thomas (2019). *Apocalyptic Political Theology*. New York and London: Bloomsbury Academic.
- Malabou, Catherine (2005). *The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic*. New York: Routledge.
- McGrath, Sean J. (2021). *The philosophical foundations of the late Schelling: the turn to the positive*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Meier, Heinrich (2006). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. New York: Cambridge University Press.
- Moynihan, Thomas (2019). *Spinal catastrophism: a secret history*. Falmouth: Urbanomic Media Ltd.
- Nancy, Jean-Luc (2002). *Hegel: the restlessness of the negative*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Neyrat, Frédéric (2018). *The Unconstructable Earth: an Ecology of Separation*. New York: Fordham University Press.
- Rohls, Jan (2019). «Schelling and protestant theology». *International Journal of Philosophy and Theology*, № 80: 8–22.
- Rosen, Michael (2022). *The Shadow of God*. Cambridge and Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Scott, Peter M., Cavanaugh, William T. (2004). *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden; Oxford; Victoria: Blackwell Publishing Ltd.
- Shanks, Andrew (1991). *Hegel's political theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Vater, Michael (2017). «Ultimate Concern and Finitude: Schelling's Philosophy of Religion and Paul Tillich's Systematic Theology». *Philosophy and Theology*, Vol. 29, № 2: 384–395.
- Voegelin, Eric (1975). *From Enlightenment to Revolution*. Durham: Duke University Press.
- Wallace, Robert M. (2005). *Hegel's philosophy of reality, freedom, and God*. New York: Cambridge University Press.
- Williams, Robert R. (2017). *Hegel on the proofs and the personhood of God: studies in Hegel's logic and philosophy of religion*. New York: Oxford University Press.
- Woodard, Ben (2013). *On an ungrounded Earth towards a new geophilosophy*. New York: Punctum Books.
- Woodard, Ben (2018). *Schelling's Naturalism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Yerkes, James (1983). *The Christology of Hegel*. Albany: State University of New York Press.
- Žižek, Slavoj (2007). *The indivisible remainder: on Schelling and related matters*. New York and London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2013). *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. New York and London: Verso.

# Anastasia Merzenina

*PhD Candidate*

*“Stasis” Center of Practical Philosophy,  
European University at St Petersburg  
Gagarinskaya st., 6/1A, St Petersburg, Russia  
E-mail: Nansy.96.96.96@gmail.com*

## ***Hegel’s Theology and Schelling’s Post-theology: the Beginning and the End of the Dialectical Method as a Political- theological Paradigm***

### **Abstract**

The article examines Schelling’s late philosophy (philosophy of revelation, or positive philosophy) that proposes approaches to overcome the metaphysical attitude, as an alternative to the Hegelian dialectical method more common among thinkers. The author assumes that metaphysics and theology are closely related disciplines essentially connected to religion and politics. It is argued that philosophy is always related to political theology as a phenomenon denoting practices aligned with religious or metaphysical conceptions. Thus, metaphysics and theology are not just concepts of the world order, but also practices of imperious assertion of these concepts. On the basis of modern works concerning the problems of political theology in Hegelian philosophy, the article suggests that dialectics is an onto-theological method that has a circular logic and leads to the legitimation of the state, its representative principle and the preservation of political theology. Schelling’s notions of revelation, groundlessness, immemorial being, freedom, faith, and Christian fraternity, in turn, can serve as the basis for an alternative project of post-metaphysical, post-theological, and post-political thinking. Contemporary works on political theology in Schelling’s philosophy allow us to identify the characteristics of a non-political and extra-historical form of community, as well as to outline possible hallmarks of Schellingian political strategy (such as social antagonism, dissensus, parallax vision) that would resonate with Schelling’s idea of post-political Christian fraternity.

### Keywords

Schelling, Hegel, political theology, philosophy of revelation, positive philosophy, dialectics, faith, post-metaphysical thinking, post-theology, post-politics

### References

- Aristotle (1998). *Metaphysics*. London: Penguin Books.
- Assman, Yan (2022). *Politicheskaya teologiya mezhdu Egiptom i Izrailem* [Political theology between Egypt and Israel]. Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Bruff, Kyla (2021). «The Problem of the Organic State in F. W. J. Schelling's Identity Philosophy.» *Comenius-Jahrbuch*, Vol. 29: 107–134.
- Buijs, Martijn (2016). «Theology, Ontotheology, and Eschatology in Schelling's Late Thought.» *The Journal of Speculative Philosophy*, 30 (3): 373–381.
- Caputo, John D. (2013). *The insistence of god: a theology of perhaps*. Bloomington: Indiana University Press.
- Corriero, Emilio Carlo (2021). *The absolute and the event: Schelling after Heidegger*. London: Bloomsbury Publishing.
- Das, Saitya Brata Das (2016). *Political Theology of Schelling*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Descombes, Vincent (1998). *Modern French Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dews, Peter (2023). *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel*. New York: Oxford University Press.
- Dorrien, Gary (2020). *In a post-Hegelian spirit: philosophical theology as idealistic discontent*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Ehrhardt, Walter E. (1989). *Schelling Leonbergensis Und Maximilian II. Von Bayern: Lehrstunden Der Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Faust, Michael (2013). *Hegel: The Man Who Would Be God*. Lulu Press.
- Gabriel, Marcus (2011). *Transcendental Ontology*. New York: A&C Black.
- Gabriel, Marcus, Žižek, Slavoj (2009). *Mythology, Madness, and Laughter*. New York & London: Continuum.
- Gelžinytė, Brigita, Sodeika Tomas (2015). «Post Metafizinės Ungrund principo priedais Schellingo laisvės filosofijoje.» *Problemos*, 88: 44–53.
- Grant, Iain Hamilton (2008). *Philosophies of nature after Schelling*. London: Continuum.
- Habermas, Jürgen (1992). *Postmetaphysical thinking: philosophical essays*. Trans. William Mark Hohengarten. London: Mit Press.
- Haijjeva, Vasila (2013). «Correlation between Philosophy and Politics: Complex Systems Approach to the Question.» *In Proceedings of the 23rd World Congress of Philosophy (WCP 2013)*, Athens, Greece, August 4–10.
- Hardt, Michael, Negri, Antonio (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991). *Elements of the philosophy of right*. Cambridge: Cambridge University Press.

## Hegel's Theology and Schelling's Post-theology

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2018). *The Phenomenology of Spirit*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2021). *Lectures on the philosophy of religion: the lectures of 1827*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press.
- Heidegger, Martin (2008). *Identity and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin (2015). *Hegel*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hyppolite, Jean (1997). *Logic and Existence*. Albany: State University Of New York Press.
- Jaeger, Werner Wilhelm (2003). *The theology of the early Greek philosophers: the Gifford lectures, 1936*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers.
- Kirwan, Michael (2008). *Political theology: a new introduction*. London: Darton, Longman & Todd.
- Kojève, Alexandre (1980). *Introduction to the Reading of Hegel*. Ithaca & New York: Cornell University Press.
- Krichevskii, Andrei (2009). *Obraz absolyuta v filosofii Gegelya i pozdnego Shellinga* [The image of the absolute in the philosophy of Hegel and the late Schelling]. Moscow: IFRAN.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1982). «Transcendence Ends in Politics.» *Social Research*, Vol. 49, № 2: 405–40.
- Lauer, Quentin (1982). *Hegel's concept of God*. Albany: State University Of New York Press.
- Laughland, John (2016). *Schelling versus Hegel*. London: Routledge.
- Lynch, Thomas (2019). *Apocalyptic Political Theology*. New York & London: Bloomsbury Academic.
- Malabou, Catherine (2005). *The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic*. New York: Routledge.
- McGrath, Sean J. (2021). *The philosophical foundations of the late Schelling: the turn to the positive*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Meier, Heinrich (2006). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. New York: Cambridge University Press.
- Moynihan, Thomas (2019). *Spinal catastrophism: a secret history*. Falmouth: Urbanomic Media Ltd.
- Nancy, Jean-Luc (2002). *Hegel: the restlessness of the negative*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Neyrat, Frédéric (2018). *The Unconstructable Earth: an Ecology of Separation*. Trans. Drew S. Burk. New York: Fordham University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1967). *The Will to Power*. New York: Random House.
- Patkul, Andrei (2014). «Faktichnost u F.W.J. Shellinga i E.G. Gusserlya» [Facticity in F.W.J. Schelling and E.G. Husserl]. *Izvestiya Uralskogo federalnogo universiteta*. Ser. 3, Obshchestvennye nauki, № 2 (128): 135–148.
- Rancière, Jacques (2008). *Disagreement: politics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rezvykh, Petr (2003). «Shelling v svete noveishikh issledovaniy» [Schelling in the latest research]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov*. Series: Filosofiya, № 4, 58–66.
- Rezvykh, Petr (2006). «Shelling o “bozhestvennoi ironii”» [Schelling on “divine irony”]. *Mirovoe derevo*, № 12: 87–116.

- Rezvykh, Petr (2010). «Filosofiya otkroveniya» [Philosophy of Revelation]. In *Novaya filosofskaya ehntsiklopediya: v 4 t.* [New Philosophical Encyclopedia: in 4 v.]. Vol. 4. Moscow: Mysl: 225–226.
- Rezvykh, Petr (2018). Shelling i revolyutsiya: gosudarstvo kak sredstvo [Schelling and revolution: the state as a means]. *YouTube*, February 26, 2018. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=0nIaeuDFIlo>.
- Rohls, Jan (2019). «Schelling and protestant theology.» *International Journal of Philosophy and Theology*, 80 (1–2): 8–22.
- Rosen, Michael (2022). *The Shadow of God*. Cambridge & Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1994). Stuttgart Seminars (1810). In *Idealism and the Endgame of Theory: Three Essays by F.W.J. Schelling*. Albany: State University of New York Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2000). *The Ages of the World*. Albany: State University of New York Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2006). *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. Albany: State University of New York Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2007). *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. Albany: State University of New York Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2020). *Philosophy of Revelation (1841–42) and Related Texts*. Thompson, Connecticut: Spring Publications.
- Schmitt, Carl (2004). *On the Three Types of Juristic Thought*. Westport, Connecticut: Praeger Publishers.
- Schmitt, Carl (2005). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago, University of Chicago Press.
- Scott, Peter M., Cavanaugh William T. (2004). *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden & Oxford & Victoria, Australia: Blackwell Publishing.
- Shanks, Andrew (1991). *Hegel's political theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shurbelev, Aleksandr (2002). «Filosofskoe postizhenie very: pozdnii Shelling i khristianskoe otkrovenie» [Philosophical comprehension of faith: late Schelling and Christian revelation]. In *Filosofiya otkroveniya*, T. 2 [Philosophy of Revelation, Vol. 2]. Saint Petersburg: Nauka.
- Vater, Michael (2017). «Ultimate Concern and Finitude: Schelling's Philosophy of Religion and Paul Tillich's Systematic Theology.» *Philosophy and Theology*, Vol. 29, № 2: 384–395.
- Voegelin, Eric (1975). *From Enlightenment to Revolution*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Voegelin, Eric (1987). *The New Science of Politics*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Wahl, Jean (2006). *Neschastnoe soznanie v filosofii Gegelya* [Unhappy consciousness in Hegel's philosophy]. Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Wallace, Robert M. (2005). *Hegel's philosophy of reality, freedom, and God*. New York: Cambridge University Press.
- Williams, Robert R. (2017). *Hegel on the proofs and the personhood of God: studies in Hegel's logic and philosophy of religion*. New York: Oxford University Press.

## Hegel's Theology and Schelling's Post-theology

- Woodard, Ben (2013). *On an ungrounded Earth towards a new geophilosophy*. New York: Punctum Books.
- Woodard, Ben (2018). *Schelling's Naturalism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Yerkes, James (1983). *The Christology of Hegel*. Albany: State University Of New York Press.
- Žižek, Slavoj (2005). *Interpassivnost. Zhelanie: vlechenie. Multikulturalizm* [Interpassivity. Desire: attraction. Multiculturalism]. Saint Petersburg: Aleteiya.
- Žižek, Slavoj (2006). *The Parallax View*. Cambridge & London: Mit Press.
- Žižek, Slavoj (2007). *The indivisible remainder: on Schelling and related matters*. New York & London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2008). *Violence: Six Sideways Reflections*. New York: Picador.
- Žižek, Slavoj (2013). *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. New York & London: Verso.