
Глава X
БОГ КАК АБСОЛЮТ

Христос умер за наши грехи так давно, что скоро это станет неправдой.

Гегель

В учении Гегеля религии отведено одно из почетных мест. Вопросы веры всегда волновали мыслителя, а также его учеников и поклонников. Его лекции по философии религии пользовались неизменным успехом¹. Курс о доказательствах бытия Божьего собрал максимальное количество слушателей — 200 человек. Для нас гегелевская философия религии интересна прежде всего как наиболее слабое звено концепции. Слабое потому, что именно здесь лопнула железная цепь системы. К проблемам религии было приковано главное внимание учеников Гегеля, здесь разгорелись наиболее оживленные споры. После кончины философа «правое» крыло гегельянства решало вопрос в пользу религии и абсолютного идеализма; «левые» гегельянцы рассматривали религию как принадлежащий прошлому вид сознания, «снятый» прогрессивным движением философской мысли.

Как логическое их завершение возник антипод гегельянства — атеизм Фейербаха. Это произошло с той же необходимостью, с какой гегелевская теория религии пришла на смену наивному безбожию просветителей. В марксизме диалектика Гегеля была поставлена «с головы на ноги»; культ радикального материализма привел к такой степени выветривания из «голов» идеализма (включая моральность), что долгое время в борьбе за социализм бытовал лозунг — «В марксизме нет ни грана морали». Вместе с философией, как мы уже видели, почти на равных правах, в учении Гегеля религия венчает грандиозное здание человеческого знания. «Почти», потому что последнее слово все же остается за философией. Взаимные отношения между этими двумя, как бы мы теперь сказали, формами общественного сознания — ка-

верзная проблема для Гегеля. С одной стороны, он решительно заявляет: «...Религия и философия совпадают. В самом деле и философия сама есть служение Богу, ибо она есть не что иное, как тот же отказ от субъективных домыслов и мнений в своем занятии Богом. Следовательно, философия тождественна с религией...»²

Философия осуществляет познание абсолюта, каким является себя религия. Мы это уже знаем. Но тождество это диалектическое, включающее моменты различия. Они все же отличаются друг от друга методами постижения Бога. Отождествление религии с философией было чревато опасностью как для религии, так и для философии. Вставал вопрос: кто кого поглотит в этом отождествлении? Гегель старался обходить этот вопрос.

Гегель рационализирует веру в Бога. Он полемизирует со Шлейермахером, ограничивающим религию сферой чувства, в частности, чувства зависимости. Если это так, иронизирует Гегель, то собака — лучший христианин, она вся живет этим чувством, ей ведомо даже чувство благодати, когда хозяин бросает ей кость. Религиозное переживание — необходимое, но недостаточное условие веры. Любое чувство случайно, субъективно, индивидуально. Искусство, по Гегелю, постигает истину в форме чувственного созерцания, религия же достигает следующей ступени — представления. Но Бог должен быть познан в его всеобщности, а форма всеобщности — разум³.

Религия индивидуальна лишь в той мере, в какой индивид принадлежит некоему целому — семье, нации, государству. Что бы ни воображал индивид о своей самостоятельности, он не может выпрыгнуть за установленные пределы. Каждый индивид, поскольку он связан с духом своего народа, обретает с момента рождения веру отцов, и вера отцов является для него святыней и авторитетом. Вместе с тем от индивида требуется активное отношение к вере, религия — не просто теория. Ее практическая конкретность выражается в культе. «Культе есть уверенность абсолютного духа в своей общине, знание общины о своей сущности»⁴. Отсюда уже один шаг до признания государственной важности религии. Гегелю нетрудно его сделать, ибо государство и религия для него суть различные воплощения разума. Две величины порознь равные третьей, равны между собой: в общем, государство и религия — одно и то же: они тождественны в себе и для себя.

Ритуальные действия и обряды, регламентирующие дух народа, закладывают основы нравственности и государст-

венного порядка и находят свое полное воплощение, по Гегелю, в государстве. Вместе с тем цели, которые преследуют в своем стремлении к свободе религия и государство, различны: религия хочет свободы от мира, государство — свободы в мире. Эти цели могут быть прекрасно согласованы, но также и резко противоречить друг другу, как это имеет место в католицизме, требующем себе беспрекословного подчинения. Молодой Гегель обвинял религию и государство в насаждении деспотизма. Теперь для него религия и государство — воплощение свободы.

Как и в других областях философии, результаты, достигнутые Гегелем, были связаны и с некоторыми потерями по сравнению с его предшественниками. Кант подверг критическому рассмотрению и отверг все логические доказательства бытия Бога. Гегель попытался восстановить их.

Полемику с Кантом Гегель начинает с так называемого космологического доказательства⁵. Суть оного состоит в том, что, как все на свете, сам мир должен иметь свою причину, каковой и является Бог. На философском жаргоне это звучит следующим образом: если нечто существует, то должна существовать и безусловно необходимая, всереальнойнейшая сущность. В этом космологическом доказательстве, писал Кант, сосредоточено столько софистических хитросплетений, что кажется, будто спекулятивный разум пустил в ход «все свое диалектическое искусство», дабы возможно больше запутать дело. В слово «диалектика» Кант вкладывал сугубо дурной смысл; для него это сфера противоречий, в которых запутывается человеческий ум. В космологическом доказательстве он обнаружил целый ряд уязвимых с точки зрения логики мест. Рассуждения о всеобщей причинной зависимости, говорит Кант, приложимы к сфере чувственного опыта, но нет оснований переносить их в сверхчувственный мир (где эта сущность должна находиться). Тем более нет оснований отрицать возможность бесконечного ряда случайных причин и следствий. Где доказательство того, что наш разум требует завершения этого ряда? И, наконец, никак нельзя смешивать наши рассуждения на эту тему с фактом реального существования. Допускай себе на здоровье любую высшую необходимую сущность, но не заходи так далеко, чтобы утверждать, что такая сущность необходимо существует. Таково резюме соответствующего раздела «Критики чистого разума».

Слабое место в этих рассуждениях Канта — противопоставление чувственного мира явлений сверхчувственному миру вещей самих по себе. Гегель не замедлил этим восполь-

зоваться. Бог не непознаваемая вещь сама по себе, познанию доступно все; Кант принижает разум, истинной сферой которого как раз является не чувственный, а интеллигибельный мир — таково первое возражение Гегеля.

Второе его возражение демонстрирует во всем блеске то самое «диалектическое искусство», которого не без оснований опасался Кант. Кто дал право, спрашивает Гегель, противопоставлять случайность необходимости? Где случайность, там и необходимость, субстанциальность, которая и является предпосылкой случайности. Мысль о связи необходимости со случайностью противоречива. Ну и что? Это слишком большая нежность по отношению к вещам полагать, что они лишены противоречий. И поверхностный повседневный и самый глубокий опыт свидетельствуют об обратном — о всеобщности противоречия.

Далее Гегель переходит к телеологическому доказательству бытия Бога (оно же физико-теологическое). Весь мир свидетельствует о мудрости Творца, настолько все в нем упорядочено и целесообразно; для поддержания жизни нужны пища, вода, воздух, ни в чем этом нет недостатка. Слишком сложна цепь существующих на земле взаимодействий, чтобы мыслить ее не созданной по разумному плану. Телеологическое доказательство, говорит Кант, заслуживает того, чтобы о нем говорили с уважением: это самый ясный, наиболее соответствующий обыденному рассудку аргумент. Контраргумент Канта гласит: целесообразность и гармония природы касаются формы вещей, а не их материи (содержания), следовательно, самое большее, чего можно достичь при помощи физико-теологического аргумента, — доказать существование зодчего, мастера, обрабатывающего готовый материал, но не творца мира.

Возражая Канту, Гегель опять пускает в ход диалектику. Разве можно рассматривать форму в отрыве от содержания? Лишенная формы материя — это бессмыслица. Точно так же нельзя изолировать цель от средства. Цели не существуют сами по себе. В природе много целесообразного, но не меньше и бесцельного, бессмысленного: миллионы зародышей гибнут, не превратившись в живые существа; жизнь одних основана на смерти других; да и человек, преследуя высокие цели, совершает бездну бесцельных поступков, созидая, разрушает. Разум диалектичен, и наивно думать, что в мире все продумано до мелочей: неужели пробковое дерево Бог создал для того, чтобы было чем затыкать бутылки? Гегель не замечает, что здесь его слова не только не подкрепляют, но, наоборот, опровергают идею разумного Бога.

И, наконец, третье — онтологическое доказательство. Сравнительно молодое по возрасту (его автор — средневековый схоласт Ансельм Кентерберийский), оно сводится к следующему: Бог представляется нам самым совершенным существом. Если это существо не обладает признаком бытия, значит, оно недостаточно совершенно и мы впадаем в противоречие, устранить которое можно, лишь признав существование Бога. Найти формальную ошибку в этом рассуждении нетрудно: по количеству признаков реальный и воображаемый предметы не отличаются друг от друга; сто действительных талеров ни на йоту не больше, говорит Кант, чем сто возможных, все дело только в том, лежат ли они у меня в кармане. Понятие не есть бытие. Смещение того и другого лежит в основе и первых двух «доказательств».

Гегель в третий раз обращается к параграфам «Науки логики». Прежде всего мысль о ста талерах не есть понятие, это абстрактное представление, результат рассудочной деятельности; подлинное понятие конкретно, оно продукт разума. Что касается взаимоотношения понятия и бытия, то для выяснения вопроса достаточно взглянуть на систему диалектических категорий: бытие — исходный пункт, понятие венчает собой логику, содержит в себе все предшествующие определения, в том числе и бытие. Обычно понятие рассматривается как нечто субъективное, противостоящее объекту и реальности, для Гегеля понятие объективно, обладает самостоятельным бытием.

В целом Кант безусловно прав: доказать существование Бога нельзя. Но логика, на которую опирается Кант, формальна, поэтому диалектик Гегель в деталях берет верх. На слабость аргумента Канта о воображаемых и действительных талерах обратил внимание Маркс: «Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него, то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных. Он, например, будет делать долги на основании своей фантазии, он будет *действовать так, как действовало все человечество, делая долги за счет своих богов*. Наоборот, пример, приводимый Кантом, мог бы подкрепить онтологическое доказательство. Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над

твоим субъективным представлением. Приди со своими богами в страну, где признают других богов, и тебе докажут, что ты находишься во власти фантазий и абстракций... *Чем какая-нибудь определенная страна является для иноземных богов, тем страна разума является для бога вообще — областью, где его существование прекращается*»⁶.

Действительно, чего добился Гегель? Доказал ли он существование Бога? Увы, он показал лишь ограниченность логики Канта и неисчерпаемые возможности диалектического способа мышления. Не более того.

Бог Гегеля, если разобраться по существу, — это саморазвивающийся мир, в котором главное место отведено деятельности человека, превращающей идеальное в реальное. Ортодоксальные представления о божестве Гегель отвергал в зрелые годы так же, как и в юности. В лекциях о доказательствах бытия Бога он высмеивает верующего обывателя: «Кум Бризе говорил мне вчера о величии Господа Бога, и мне пришло в голову, что всемилостивый Господь знает по имени каждого воробья, каждого скворца, каждую коноплянку, каждого жучка, каждую мошку, и как вы своих в деревне кличете: Шмидт Грегор, Бризе Петер, Хайфрид Ганс, так и Господь Бог кличет каждую мошку, хотя они и похожи друг на друга, как братья и сестры, — вы только подумайте!»⁷

Такого Бога господин профессор не признает. Может быть, господин профессор верит в Бога Спинозы, тождественного с природой? Упаси Боже, от пантеизма Гегель открещивается столь же решительно, как и от обывательских представлений о Саваофе, восседающем в небесах на золотом троне. Для пантеиста дух и материя равноправны, Бог не создал природу, он слит с ней. Гегель настойчиво подчеркивает приоритет духа, природа для него — инобытие идеи. Пантеист одухотворяет природу, Гегель третирует ее как бездуховное начало, не желая замечать даже ее красоты.

«Однажды вечером, — вспоминает Г. Гейне, слушавший в Берлинском университете лекции Гегеля, — когда звезды ярко сияли на небе, мы стояли вдвоем у окна, и я, двадцатидвухлетний юноша, мечтательно говорил о звездах и назвал их обителью блаженных. Учитель пробурчал: “Звезды, гм, гм! Звезды — это лишь светящаяся сыпь на небе”. — “Боже мой! — воскликнул я. — Значит, там нет юдоли счастья, где после смерти вознаграждается добродетель?” А он, бросив на меня мутный взгляд, резко ответил: “Вы хотите, следовательно, получить на чай за то, что вы ухаживали за больной матерью и не отравили вашего брата?”»⁸

Характеристика звездного неба, вложенная Гейне в уста Гегеля, почти цитата. Вот соответствующее место: «Эта световая сыпь так же мало достойна удивления, как сыпь на теле человека или как многочисленный рой мух»⁹. И относительно посмертного воздаяния Гейне, видимо, столь же адекватно передал мысли своего учителя. Нигде Гегель не говорит об индивидуальном бессмертии. Душа — это «сон духа», дух просыпается в сознательной деятельности человека и снова засыпает после ее прекращения.

А как обстоит дело с догматом о сотворении мира? Следует ли понимать переход логической идеи в свое инобытие, в природу именно в этом смысле? С одной стороны, вроде бы да. «Почему Бог определил сам себя сотворить мир?» — спрашивает философ в «Энциклопедии»¹⁰. А с другой стороны, Гегель так запутывает вопрос о «сотворении природы», что ни один ортодокс с его взглядами не согласился бы. Мы помним, что логическое развитие идеи предшествует природе не во времени: категория времени появляется лишь в природе, а *развитие во времени* идея совершает только на ступени «духа», то есть в жизни человека и общества.

Столь же запутана у Гегеля и проблема появления человека. Библейская версия для него — поэтическая легенда, но и эволюционная точка зрения ему представляется несостоятельной. Он убежден, что в природе высшее не возникает из низшего, неорганическая природа не существует без органической, без жизни. Следовательно, без человека? Гегель не доводит свою мысль до конца. Надо сказать, что у средневековых еретиков, восстававших против авторитета Священного Писания, можно найти идею вечности человеческого рода. Об интересе Гегеля к мистике и ересям мы уже говорили.

В лекциях по философии религии Гегель цитирует Мейстера Экхардта: «Око, которым видит меня Бог, есть око, которым я его вижу; мой глаз и его глаз суть одно и то же. Истинно, что я на весах Бога, а он на моих. Если бы Бога не было, не было бы и меня, если бы меня не было, не было бы и Бога». Учение знаменитого мистика, осужденное в свое время Церковью, превращало человека-тварь христианской религии в человека-творца, равного Богу. А обожествление человека (как и очеловечивание Бога) — путь свободной мысли, ведущей к устранению религии.

Гегель ходит где-то рядом. Всеми силами старается он укрепить устои религии, но на самом деле незаметно подрывает их. Религия важна для него прежде всего как социальный институт. В этой связи чрезвычайно интересны рассуж-

дения Гегеля об абсолютных основаниях религии, о способе ее возникновении. Люди не создают веру, а воспринимают ее исторически от самого естественного из всех авторитетов — духа нации и семьи, из которого они происходят и с которым усваивают данную форму религиозного культа. Сила этого естественного авторитета чрезвычайно велика в духовной жизни народа.

Исторический подход к религии — такова важная особенность гегелевской концепции. Вольная мысль, веками борющаяся с верой в Бога, смотрела на религию как на мошенничество, выдумку ловких обманщиков, предназначенную для обуздания темного человека. «О трех обманщиках» — так прямо и называется напечатанный в XVIII веке атеистический трактат, посвященный основателям трех религий — иудаизма, христианства, мусульманства.

Просветители были правы, что религиозные догмы и мифы не поддаются рассудочному знанию, но они ошибались, усматривая в одном только знании средство для преодоления веры. Получалось, что только образованный человек может стать атеистом. Беда просветителей состояла в том, что общество представлялось им конгломератом изолированных индивидов. Изменить жизнь людей, в частности, устранить религию, они надеялись, апеллируя к разуму и знаниям отдельного человека. Так в образованной среде возникали свои предрассудки. Утопической была идея освобождения общества от религии путем моральной компрометации духовенства. Как писал об этом Д. Дидро, есть единственное средство уничтожить религию, а именно: сделать ее служителей презренными в глазах общества из-за их пороков и убожества.

Уже в «Феноменологии духа» Гегель писал о том, что нелепо рассматривать веру в Бога как некий «фокус-покус» фиглярствующего духовенства. Религия с необходимостью возникает и развивается в ходе развития духа, то есть общественного сознания. Гегель подробно рассматривает смену верований. Для него это необходимые ступени все более глубокого постижения Бога.

Протестантское богословие всегда было проникнуто духом историзма: задача состояла в том, чтобы оправдать и обосновать причины появления новой веры. Продолжая эту традицию, Гегель рассматривает смену религиозных верований как необходимый способ обосновать тезис о причастности религии и, в частности, христианства в варианте протестантизма к высокому уровню познания Бога.

Лекции Гегеля по философии религии содержали грандиозную для своего времени попытку осмыслить историю религиозных верований как единый закономерный процесс ступеней все более глубокого познания Бога. Религии, следуя одна за другой, объединены не внешними признаками, а самой природой духа, который заставляет себя идти к самопознанию. В ходе развития в панораме рождения и гибели богов образ Бога все более очеловечивается. Бог приближается к человеку. Этот процесс идет параллельно с углублением сознания свободы, что составляет для Гегеля содержание всемирной истории. В конце концов Бог и человек должны слиться воедино. К этому выводу придет ученик Гегеля — Фейербах, в учении которого, однако, вера в Бога уступит место вере в человека, любовь к Богу — любви к человеку.

На первой стадии, в так называемых естественных религиях, идея Бога выявляется как абсолютная сила природы, перед которой человек сознает себя ничтожным и поработленным. Здесь Гегель вступает в противоречие с оценкой Просвещением первобытной религии как наиболее разумной и простой. Гегель, напротив, подчеркивает состояние крайней скованности, с которого начинается прогресс. Только покидая первозданную несвободу, человек познает различие между добром и злом. Райское неведение есть состояние грубости, а вовсе не невинности, оно должно быть покинуто, и глупо считать рай идеалом нравственного и интеллектуального совершенства. Идеал религии находится не в прошлом, а в будущем.

Возвышение и расцвет религиозного сознания достигаются борьбой и страданием; роза и крест связаны друг с другом; чтобы сорвать розу на кресте, необходимо взвалить на себя самый крест. Здесь содержится объяснение к туманному афоризму из предисловия к «Философии права»: «Разум есть роза в кресте настоящего времени». Черный крест на фоне сердца, увенчанного белыми розами, — герб Лютера.

Первая форма религиозной духовности человека проявляется в *колдовстве*, когда человек своей волей пытается прекращать или вызывать опасные для человеческой жизни явления. Затем в колдовские действия вовлекаются предметы и волшебные средства, колдовство становится косвенным, превращается в *фетишизм*, культ животных и предков. На этой почве вырастает «огромная глупость суеверия».

Следующая ступень в развитии религии состоит в том, что силы, действующие в различных вещах, централизуются и представляются как единая всеохватывающая, абсолютная

божественная мощь, а человек осознает себя как существо ничтожное и бессильное. Это религия природы или субстанции, и только она является по-настоящему пантеистичной. В ее первоначальном варианте — в китайской религии — центральным моментом является чувственное представление мирового целого: всеохватывающая сущность есть небо, середину его занимает земля, в середине земли лежит Срединное царство, то есть Китайская империя, в центре которого — сын неба, богдыхан, главный волшебник, господствующий над царством живых и царством мертвых. Небо китайцев фактически находится на земле, управляет не небесный владыка, а император. В этом царстве все регламентировано, все измерено, словно по циркулю, каждый шаг человека определен законом. Гегель называет поэтому верования китайцев — *религией меры*. Культ в этой религии носит всеобъемлющий характер, внутренний мир человека заменен внешними церемониями.

В индийской религии — брахманизме монархическая форма пантеизма сменяется монистической. Высший бог Брахман — скорее единое, чем единый, сущность среднего рода. Из него все возникает, к нему все возвращается. Первоначально по индийским представлениям «не существовало ни бытие, ни ничто, ни верх, ни низ, ни смерть, ни бессмертие, а было только единое, замкнутое в себе и темное; кроме этого единого, не было ничего, и оно одиноко размышляло в себе самом, силу созерцания оно произвело из себя мир». Брахман расчленяется на трех богов: себя самого, Кришну, олицетворяющего жизнь в образе человека, и Шиву, начало всякого созидания и разрушения, рождения и смерти. Такова индийская троица — Тримурти, изображаемая в виде символической и, по мнению Гегеля, «некрасивой» фигуры о трех головах. Цель человеческой жизни — воссоединение с Брахманом, всеединым. Это достигается аскетическим образом жизни, медленным самоумерщвлением, отказом от интересов и склонностей, полной неподвижностью. Индийская религия антропоморфна, насквозь пронизана поэтическим творчеством, Гегель называет ее *религией фантазии*.

Следующая ступень — буддизм, *религия «в-себе-бытия»*, имеющая наибольшее количество последователей. Здесь Бог представляется как ничто: из ничего все произошло, в ничто все обратится. Но познается Бог как вполне определенный человек — Будда, далай-лама и т. д. В этой религии высшую цель для человека составляет углубление в вечный покой, где нет воли и разума. Буддист борется не против

внешнего мира, а лишь с самим собой. Высшая цель состоит в достижении нирваны, прекращении всякого волнения души и тела.

Древнеперсидская *религия добра или света* выступает в качестве переходной формы от пантеизма к более высокой стадии в развитии религиозной идеи. Всякая целесообразная деятельность наталкивается на препятствие, добру противостоит зло, свету — мрак. Эта борьба двух начал — Ормузда с Ариманом — составляет содержание древнеперсидской религии, основанной Зороастром. Зороастризм импонирует Гегелю также и потому, что в нем ярко выражен государственный принцип: царь — представитель Ормузда.

Дуализм персидских верований устраняет финикийская *религия страдания*. Божество имеет здесь свою противоположность не вне себя, а в себе: бог Адонис умирает и преодолевает свою смерть, рождаясь заново. Весенний праздник Адониса продолжался несколько дней. Двое суток искали умершего Адониса, предаваясь печали, помяная усопших. На третий день бог воскресал, и это был праздник радости, жизни, пробуждения природы.

В культе Адониса в чувственной, символической форме выражен бесконечный процесс жизни. Но здесь еще нет идеи бессмертия. Она появляется лишь у египтян. Египетская *религия загадки* занята великой тайной жизни и смерти, она сделала эту тайну предметом культа. Нигде такое внимание не уделялось погребальному обряду, воплощением которого являются гигантские пирамиды. Дворцы царей и жрецов превратились в груды мусора, а могилы их сопротивляются времени.

Загадки жизни и смерти, заданные египетской религией, разгадываются в религиях «духовной индивидуальности», к которым Гегель относит иудейскую, древнегреческую и древнеримскую веру, где Бог выступает уже как некая выделенная из природы «свободная субъективность». Характерной чертой иудейской *религии возвышенности* представляется впервые высказанная в ней идея творения мира Богом из ничего. Эта идея, с точки зрения Гегеля, возвышеннее любых представлений о происхождении мира и богов из хаоса. Здесь сам хаос создается, а затем формируется единым Богом, который по своему образу и подобию творит человека. Несмотря на то, что человек в сравнении с Богом не самостоятелен, бессилен и ничтожен, он реализует свое богоподобие в деятельности, последовавшей за актом грехопадения. Бог запретил человеку вкушать плодов от дерева познания добра и зла, но соблазненный дьяволом человек

вкусил запретный плод, обрел знание и стал подобен Богу. Эту библейскую притчу Гегель оценивает как великую истину: знание возвышает. «Адам стал, как один из нас», — говорит Бог в Библии. Но за обретенное знание надо расплачиваться, человек теперь проклят, обречен на смерть и труд: «В поте лица своего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься». В иудейской религии, отмечает Гегель, отсутствует идея бессмертия.

Страх смерти превращает человека в раба, но рабское сознание (это мы знаем по «Феноменологии») открывает путь к самосознанию личности и общности. Иудейский Бог партикулярен, это господин и покровитель одного избранного народа. Иудейский фанатизм отличается от мусульманского: последний не знает национальных границ, направлен на обращение в истинную веру всех народов, первый служит самоутверждению одной нации.

В преодолении этой национальной ограниченности видит Гегель задачу дальнейшего развития религиозной идеи. Следующая ступень — *религия красоты*, созданная «самым человеческим из всех народов», древними эллинами. Здесь «конкретный человек со всем, что в нем есть, со всеми своими потребностями, склонностями, страстями, привычками, нравственными и политическими свойствами находит себя в своих богах». Свобода, духовность и красота проникают в повседневную жизнь греков, и их религиозный культ представляет собой продолжение поэзии жизни.

В отличие от греческой римская религия, по мнению Гегеля, глубоко прозаична. Ее боги — сухие и серьезные, лишены идеальной красоты, и религиозная идея подчинена одной цели — государству. Это *религия целесообразности*. В римской религии личность служит безраздельно делу государства. Когда возникла Римская империя и император предстал как властелин мира, он оказался выше формального права, он стал римским богом. Обоготворение единичного человека стало причиной всеобщего страдания, которое превратилось в муки рождения религии истины — христианства.

Гегель называет христианство *абсолютной и бесконечной религией*, которая уже не может быть превзойдена. В христианстве, по его мнению, произошло, наконец, примирение Бога и человека, религия достигла самосознания. Гегель, однако, был слишком интеллектуален, чтобы принимать на веру каждое слово Священного Писания, оправдывать любой христианский обряд. К тому же ему надлежало объяснить, каким образом в течение многих столетий господство-

вало католичество, оказавшееся ложной формой христианства. Здесь философа выручает понятие позитивности. В молодости этим термином он обозначал искусственность, омертвление любой традиционной религии. Теперь позитивность — случайная форма обретенной истины, неразумное проявление разума. «Законы свободы всегда имеют позитивную сторону реальности внешности, случайности в своем проявлении»¹¹. Библия позитивна («даже дьявол цитирует Библию»¹²), описанные в ней чудеса не существуют для разума. Рассудок может стремиться к тому, чтобы дать чудесам естественное истолкование; позиция разума: духовность нельзя подтвердить внешними проявлениями.

И Гегель пытается подать пример. В его интерпретации Божественная Троица (Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой) предстает как своего рода триада, лежащая в основе его философской системы. «Царство отца» — бытие Бога до сотворения мира, сфера логических категорий. «Царство сына» — сотворенный мир (не только природы, но и конечного духа); Христос умирает в этом мире и воскресает в «царстве духа», которое представляет собой синтез первых двух «царств», духовную общину верующих, объединенных едиными принципами нравственной и государственной жизни. Но эти принципы, как мы знаем, — предмет философского знания. Не преодолевает ли философия веру? Ответ Гегеля поразителен: «Философию упрекают в том, что она ставит себя выше религии; однако это фактически неверно... она ставит себя только выше формы веры, содержание их одинаково». Великий диалектик упустил из виду, что в его логике форма и содержание тождественны.

Гегелевские лекции по философии религии содержат блестящий для своего времени очерк истории религиозных верований. В угоду схеме Гегель, правда, «забыл» о мусульманстве, которое появилось несколькими столетиями спустя после христианства и не укладывалось в дефиниции философа. Не довел он до логического конца и процесс «очеловечивания» Бога. Но задача была сформулирована достаточно четко.