
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ ГЕГЕЛЯ

Советский читатель впервые получает возможность ознакомиться с главными работами Гегеля по философии религии, своевременность опубликования которых диктуется по меньшей мере тремя обстоятельствами.

Прежде всего запросами современной идейной борьбы. Религия, хотя и претерпевает серьезный кризис, все же продолжает играть ведущую роль в духовной жизни буржуазного общества. Да и в социалистических странах, где она давно утратила господствующее положение, сотни тысяч людей искренне верят в бога. Запретить религию нельзя, полемический же диалог возможен только при знании аргументов противника и умении их опровергнуть. Особый интерес в этой связи представляет богословская концепция, взрывающая религию изнутри. Именно такова философия религии Гегеля.

Далее, гегелевское учение о религии — необходимое и весьма важное звено в истории европейского свободо-мыслия. Звучит это парадоксально, но факт остается фактом: именно отсюда вырос атеизм Фейербаха. Историко-атеистический интерес к философии религии Гегеля неоспорим.

Наконец, историко-философский аспект проблемы. Мировоззрение Гегеля формировалось в лоне теологических исканий, далеких от ортодоксии, порою антиклерикальных, но порожденных раздумьями о сущности бога и человека. Диалектика родилась из попыток решить широкий круг проблем, в том числе и религиозно-этических. А в дальнейшем философия религии оказалась наиболее слабым звеном системы. Споры вокруг нее привели к

крушению гегельянства. Для того чтобы понять, как возникла и как распалась диалектика Гегеля, надо обратиться к его учению о религии. Знакомство с ним обогатит нашу философскую культуру.

1. У истоков гегелевской диалектики

Гегель получил богословское образование. Он окончил теологическое отделение Тюбингенского университета, защитил магистерскую диссертацию по церковной истории Вюртемберга, однако от духовной карьеры отказался. Радикальные политические убеждения, сложившиеся под влиянием французской революции, антипатия к церкви, возникшая как следствие монастырско-казарменных порядков, царивших в университете, удержали Гегеля от того, чтобы стать священником. Но проблемы религии в течение еще долгого времени занимают доминирующее положение в его духовном мире, через их призму он смотрит на многие другие проблемы мировоззрения.

Покинув Тюбинген, Гегель отправляется в Берн, чтобы занять там место домашнего учителя в богатой семье. В Берне он продолжает работу над начатым еще в университете первым своим самостоятельным произведением. Оно осталось незавершенным и было опубликовано много лет спустя после смерти философа под названием «Народная религия и христианство». Народная религия, по Гегелю, — это языческие верования античного общества, демократические порядки которого для молодого Гегеля были образцом государственности. Народная религия — порождение и основа свободы, в условиях которой человек чувствует себя органической частью государственного целого. О христианстве этого сказать нельзя. Его догматы обращены не к роду, а к индивиду, это религия народов, утративших свободу, она покоится не на гармонии индивида и коллектива, а на подчинении индивида авторитету и традиции. Христианство «позитивно». В Берне же Гегель пишет работу, специально посвященную «позитивности» христианства. «Позитивная религия, — читаем мы здесь, — противоестественна или сверхъестественна, содержит понятия, сведения, для рассудка и для разума недосыгаемые и чрезмерные, требует таких чувств и действий, которые никогда не были бы произведены человеком естественным, но которые, если взять чувства, на-

сильственно вызываются особыми средствами, а если взять действия, то совершаются только по указке и из послушания, без личной заинтересованности»¹. Весьма нелестная характеристика для религии, в лоне которой вырос мыслитель!

В. Дильтей, впервые обративший внимание на ранние работы Гегеля, старался не замечать подобных пассажей. Согласно его концепции, молодой Гегель находится целиком во власти христианских представлений, эволюционируя от кантовского рационализма к мистическому пантеизму. Безусловной заслугой Георга Лукача является более внимательное прочтение и глубокое истолкование ряда литературных опытов будущего великого диалектика. За теологической оболочкой Лукач увидел социально-критическое содержание, стремление осмыслить проблемы буржуазного общества и современной политической борьбы². В понятии «позитивность» он справедливо распознал зародыш будущего «отчуждения». О ранних работах Гегеля Лукач писал, что «они в своей основной тенденции направлены против христианской религии»³. Эта характеристика верна в отношении двух вещей: «Народная религия и христианство» и «Позитивность христианской религии». Дильтей выглядит здесь полностью посрамленным.

Но из поля своего рассмотрения Лукач исключил работу Гегеля «Жизнь Иисуса» (не знать ее он не мог); в его фундаментальном исследовании «Молодой Гегель» нет даже упоминания о ней. Отсюда неполнота картины, определенное упрощение дела. Согласно Лукачу, в бернский период Гегель мыслит только социальными категориями. «Субъект общественно-исторического процесса был в то время для Гегеля всегда коллективным. Отделение индивида от непосредственной социальности его жизни в античных городских республиках, возникновение «приватного человека» представлялись тогда Гегелю самыми

¹ Гегель. Работы разных лет, т. 1. М., 1970, стр. 89. Работа написана в 1795 г., но процитированный отрывок из введения к ней относится к 1800 г.

² В этом плане богатый фактический материал содержит книга Д'Ондта «Потаенный Гегель» («Hegel secret»). «В начале Французской революции, — пишет Д'Ондт, — решительный республиканизм зачастую сочетался с внимательным истолкованием богословских текстов». (Цитируем по немецкому изданию. *J. D'Hondt. Die geheimen Quellen des Hegelschen Denkens. Berlin, 1972, S. 51.*)

³ G. Lucács. Der junge Hegel. Berlin, 1954, S. 38.

явными признаками распада». Только во Франкфурте, куда философ переехал в 1797 г., по мнению Лукача, у Гегеля происходит перелом. «Франкфуртский субъективизм, — говорится далее у Лукача, — это субъективизм в буквальном смысле. Гегель действительно исходит непосредственно из индивида, его переживаний и судьбы»⁴.

Между тем Гегель и в Берне (в «Жизни Иисуса») пытался исходить «непосредственно из индивида». И это не мешало ему почти одновременно (в других бернских работах) исходить «из общества». Не из стремления ли совместить различные позиции родились импульсы к созданию диалектики? Не будем, однако, спешить с выводами.

«Жизнь Иисуса» была написана летом 1795 г., после того как Гегель прекратил работу над рукописью «Народная религия», но до того, как начал писать «Позитивность христианской религии». В промежутке между двумя критическими, почти антихристианскими произведениями он создает одно апологетическое, почти прохристианское, хотя и не ортодоксальное. Поскольку Гегель писал не для печати, а исключительно для уяснения собственной позиции, можно сказать, что последняя не устоялась.

Этого не желал в свое время видеть и Дильтей. Если Лукач полностью игнорирует «Жизнь Иисуса», то Дильтей сделал главный акцент именно на этой работе. В книге Дильтея о молодом Гегеле есть раздел «Три работы о христианской религии»⁵, где вопреки хронологии сначала подробно разобрана «Жизнь Иисуса», а затем через призму этой работы рассмотрены «Народная религия» и «Позитивность христианства», причем так, что создается видимость единой (но, разумеется, иной, чем у Лукача) позиции Гегеля в бернский период.

Истина — «посередине»: не в упрощениях (противоположных по своей направленности) Дильтея и Лукача, а в сложном движении гегелевской мысли, которая в своих поисках обращалась к противоположным концепциям.

Первое впечатление от «Жизни Иисуса» — перед читателем всего-навсего краткий компендий Нового завета.

⁴ Ibid., p. 131.

⁵ W. Dilthey. Die Jugendgeschichte Hegels. Gesammelte Schriften. Leipzig, 1921, S. 18—36. Вслед за Дильтеем редакторы последнего немецкого издания Гегеля не замечают антихристианских мотивов в его раннем творчестве. Они уверяют, что все три бернские работы едины по своей прохристианской концепции (G. W. F. Hegel. Werke, Bd. 1. Frankfurt/Main, 1971, S. 622).

Но за внешней незатейливостью, за евангельскими притчами (излагаемыми, кстати, весьма вольно), за необычным для Гегеля изяществом языка скрывается четкая философская позиция, весьма важная для творческой эволюции мыслителя. В «Евангелии от Гегеля» нет ни слова о благовещении, непорочном зачатии, чудесах, воскресении из мертвых. Христос Гегеля — моралист, апеллирующий к разуму человека⁶. Это тоже характерный момент: молодой богослов еще год назад превозносил чувство, теперь на первом месте разум. «Чистый, не знающий пределов разум есть само божество. В соответствии с разумом упорядочен план мироздания; разум раскрывает перед человеком его назначение, непреложную цель жизни; он часто меркнул, но никогда полностью не угасал, даже во мраке всегда сохранялось слабое его мерцание». Так начинается рассказ Гегеля о жизни Иисуса. А вот другое выразительное место: «Только вера в разум позволяет человеку выполнить свое высокое назначение. Разум не осуждает природные инстинкты, но направляет и облагораживает их. Лишь тот, кто не повинуетя разуму, сам осуждает себя, ибо он не осознал его света, не хранил его в своей душе и таким образом своими делами засвидетельствовал, какой дух его породил. Он скрывается вдали от сияния разума, повелевающего видеть в нравственности свой долг, ибо злые дела его боятся света, который преисполнит его стыдом, презрением к самому себе и раскаянием. Тот же, кто искренне хочет исправиться, охотно идет на суд разума, не боится его порицаний, не пытается уклониться от самопознания, к которому разум ведет его» (т. 1, стр. 39)⁷. Эту тираду гегелевский Иисус произносит, обращаясь к фарисею Никодиму. Достаточно заглянуть в евангелие от Иоанна, откуда заимствован сюжет (гл. III, 1—20), чтобы убедиться в том, что в каноническом тексте нет ничего подобного.

Гегелевский Христос — глашатай кантовской этики. В его уста автор вкладывает даже нечто вроде категорического императива: «То, что вы хотели бы видеть общим

⁶ Ж. Д'Ондрт обратил внимание на близость Гегеля к иллюминатам — тайной масонской организации. Не исключена возможность, что Гегель сам был масоном. Для руководителя иллюминатов А. Вейсгаупта «подлинное учение Христа совпадает с учением разума» (*J. D'Hondt. Die geheimen Quellen... S. 56*).

⁷ В скобках указаны страницы либо настоящего издания, либо издания: *J. W. F. Hegel. Werke, Bd. 17, 1969*.

законом для всех людей и в том числе и для вас, тем руководствуйтесь в своем поведении» (т. 1, стр. 47). Такова формула нравственности, а нравственность — единственный масштаб богоугодности. С каждого спросится по его делам. Превыше всего человек. Люби каждого человека, как самого себя. «Человек больше, чем храм, человек освящает действие или лишает его святости... Суббота установлена для человека, а не человек создан для субботнего праздника» (т. 1, стр. 50). Между человеком и богом нет опосредующих звеньев. Промысел божий «не ограничен каким-либо одним народом или одной верой, но охватывает с одинаковой любовью весь род человеческий» (т. 1, стр. 85).

Решительным антиэтатизмом, столь не характерным для Гегеля, каким мы его знаем, звучит следующее поучение Иисуса, обращенное к ученикам: «И вы не раз захотите увидеть царство божие на земле, и не раз скажут вам, что тут или там существует счастливое братство людей, живущих по законам добродетели, которое можно уподобить царству божию. Не гоняйтесь за этими иллюзиями, не надейтесь увидеть царство божие во внешнем, пусть самом блистательном объединении людей, — ни в виде государства, ни в виде общества, подчиненного твердо установленным законам» (т. 1, стр. 74). Вместе с тем это не случайная обмолвка: к бернскому периоду относится еще одно произведение Гегеля, где столь же решительно отвергается его позднейший кумир — государство. Мы имеем в виду фрагмент, условно названный «Первая программа системы немецкого идеализма». Исследователи не раз ставили под сомнение принадлежность Гегелю этого фрагмента, исходя из того, что содержащиеся в нем идеи не укладываются в расхожие представления о гегелевском мировоззрении⁸. Сопоставление этого фрагмента с «Жизнью Иисуса» говорит о том, что в Берне определенное время Гегель разделял взгляды тех немецких просветителей, которые выступали противниками государства.

Во Франкфурте интерес к христианству у Гегеля уси-

⁸ Высказывалось даже предположение, что мы имеем дело с гегелевской записью системы Шеллинга. Но в настоящее время принадлежность фрагмента Гегелю полностью доказана (O. Pöggeler. Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus. «Hegel-Studien», Beiheft 4. Bonn, 1968. См. также «Das älteste Systemprogramm». Ibid., Beiheft 9. Bonn, 1973.)

ливаются. Впрочем, появляется и нечто новое — стремление свести воедино то, что в Берне существовало отдельно: интерес к социальному и к индивидуальному, просветительский рационализм и «служение чувствам». В «Жизни Иисуса» Гегель писал: «...служение богу и разуму несовместимо со служением чувствам: одно исключает другое» (т. 1, стр. 45—46). Во Франкфурте была сделана попытка совместить то и другое. В «Жизни Иисуса» религиозное начало не совпадает с государственным. Теперь Гегель отвергает эту (кантовскую!) позицию и пишет: «Церковь как целое остается фрагментом, если человек расщеплен на особого государственного и церковного человека»⁹.

Основная работа, возникшая во Франкфурте, — неоконченная рукопись, получившая впоследствии название «Дух христианства и его судьба». Главный персонаж — по-прежнему Иисус. Но здесь он уже не глашатай кантовской этики, а ее оппонент. В одной из новейших работ о раннем творчестве Гегеля читаем по этому поводу: «Молодой Гегель превращает Иисуса поочередно в просветителя, кантианца, романтика, религиозного гения. Во всех этих попытках истолкования дистанция Иисуса от его иудейского окружения столь велика, что он, так сказать, выпадает из хода мировой истории. Но в этом не отстает себе достаточного отчета ни молодой, ни, судя по всему, зрелый Гегель. Здесь перед нами удивительный феномен; философ, стремившийся повсюду следовать принципу историзма, в данном случае оказывается вынужденным мыслить антиисторически»¹⁰. Наблюдение тонкое и справедливое. Гегель, обращаясь к Христу и христианству, выступает не как богослов, не как историк, а как философ, решающий свои общемировоззренческие задачи.

Разные ипостаси Христа у Гегеля означают смену позиций, эволюцию убеждений. В «Народной религии» Христос — носитель «позитивности», в «Жизни Иисуса» — ее антипод. В «Позитивности христианства» Гегель возвращается к первоначальной точке зрения, в работе «Дух христианства» снова от нее отказывается. Теперь носителем «позитивности» становится иудейская религия. Законы Моисея несли слова бога, пишет Гегель, не как исти-

⁹ K. Rosenkranz. Hegels Leben. Berlin, 1844, S. 87.

¹⁰ H. Rebstock. Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften. Freiburg — München, 1971, S. 200.

ну, а как приказ. Евреи зависели от своего бога, а то, от чего человек зависит, не может иметь форму истины. Господство и подчинение несовместимы с истиной, красотой, свободой. Христос хотел преодолеть внешний характер норм, господствовавших в древней Иудее, восстановить человека как нечто целое, в котором органически слиты личные склонности и общественные обязанности. И далее уже не Христос спорит с Моисеем, а Гегель с Кантом.

«Моральность, по Канту, — пишет Гегель, — есть закабаление единичного всеобщим, победа всеобщего над противостоящим ему единичным». Для Гегеля же задача состоит в том, чтобы осуществить «возвышение единичного до всеобщего, объединение — снятие этих двух противоположностей через их объединение»¹¹. Это чрезвычайно важный момент. Перед Гегелем встает диалектическая проблема: надо найти такое неформальное всеобщее, которое органически сочеталось бы с единичным. Задача, правда, пока не выходит за пределы этики.

Вышеприведенная цитата заимствована из черновых набросков к «Духу христианства». В самой работе Гегель разворачивает полемику с «Критикой практического разума». Кант, рассматривая евангельскую заповедь «любви ближнего, как самого себя», характеризовал ее как идеал святости, недостижимый для живого существа, ибо последнее «никогда не может быть свободно от желаний и склонностей, которые, основываясь на физических причинах, сами по себе не согласуются с моральным законом»¹². Гегель считает, что Кант «совершенно неправ», ибо уже Нагорная проповедь решила проблему. Христос в ней добился единения «склонности с законом, благодаря чему последний теряет свою форму закона; это совпадение со склонностью есть πληρωμα¹³ закона, бытие, которое, как принято говорить, служит дополнением возможности, ибо возможность есть объект как нечто мысленное, всеобщее; бытие же — синтез субъекта и объекта, в котором субъект и объект теряют свою противоположность. Так же и эта склонность, добродетель, есть синтез, в котором закон (Кант именно поэтому и называет его объективным) теряет свою всеобщность, а субъект — свою особенность, оба они лишаются своей противоположности,

¹¹ G. W. F. Hegel. Werke, Bd. 1, S. 299.

¹² И. Кант. Соч. М., 1965, т. 4(2), стр. 410.

¹³ Полнота (греч.).

тогда как в кантовском понятии добродетели, напротив, эта противоположность остается, и одно становится господствующим, другое — подчиненным. Совпадение склонности с законом заключается в том, что закон и склонность перестают отличаться друг от друга... Так как здесь, в этом дополнении законов, и в том, что с ним связано, долг, моральные убеждения и тому подобное перестают быть всеобщим, противопоставленным склонности, а склонность перестает быть особенным, противопоставленным закону, то это совпадение есть жизнь, а в качестве отношения различных — любовь» (т. 1, стр. 109). Ветхозаветная заповедь «не убий» «может стать принципом всеобщего законодательства» (намек на категорический императив!), но Иисус противопоставил ей «более высокий дух примиренности», такую полноту жизни, которая делает этот принцип совершенно излишним.

«Законы не исчерпывают многообразия жизни», поэтому гегелевский Иисус требует «полного отказа от права»: оно слишком формально. «Справедливость не оставляет места ни для примирения, ни для возвращения к жизни. Перед лицом закона преступник есть только преступник. Между тем он в такой же степени фрагмент человеческой природы, как и закон» (т. 1, стр. 132). Встать «выше права» — значит прежде всего отказаться от собственных прав. Человеку, «душа которого возвысилась над правовыми отношениями и не подчинена ничему объективному, нечего прощать обидчику, ибо тот ни в чем не затронул его права; как только кто-либо посягнет на объект права, он тотчас же отказывается от этого права» (т. 1, стр. 130). Свобода — негативный атрибут, это свобода отказаться от чего-либо¹⁴.

¹⁴ Означает ли это отказ от частной собственности? По мнению Д'Онфда, в «Духе христианства» явственно выражен «отказ от всякой собственности» (*D'Hondt. Op. cit., S. 49*). С другой стороны, в работе Гегеля недвусмысленно говорится и о том, что требование презирать богатство — «просто литания, допустимая лишь в проповеди или в стихах, ибо подобное требование не заключает в себе, с нашей точки зрения, истины. Собственность и ее судьба стали для нас слишком важными, чтобы рефлексия такого рода могла быть для нас приемлемой, отказ от них мыслимым. Тем не менее нельзя не признать, что богатство и связанные с ним привилегии и заботы неизбежно привносят в человека определенности, пределы которых создают границы для добродетели» (т. 1, стр. 115). Гегель всего лишь противник «богатства», сторонник ограничения собственности.

Противоположности объединяются любовью. «В любви человек вновь находит себя в другом... любовь есть единение жизни» (т. 1, стр. 170)¹⁵. Но жизни живой, непосредственно обступающей человека, чувственно ощущимой. Любовь к ближнему — это любовь к людям, с которыми вступаешь в отношения. Мысленное не может быть любимым. Поэтому нелепо говорить о любви к людям вообще, к тем, которых не знаешь. Поэтому любовь — не высшая человеческая потенция. Выше любви — религия. «Для того чтобы любовь стала религией, она должна выразить себя в объективной форме. Она — субъективное чувство — должна слиться с представляемым, со всеобщим и тем самым обрести форму существа, которому можно поклоняться и которое этого достойно» (т. 1, стр. 181).

В религии противоположности совпадают, на философию этот принцип Гегель пока распространить не решает. В «Жизни Иисуса» Гегель старался обходить молчанием скользкие вопросы, в «Духе христианства» он пытается дать на них ответ. Как истолковать библейские чудеса? Этого нельзя сделать, отвечает Гегель, опираясь только на рассудочное мышление, но и вне сферы рассудка чудо также не существует: его просто нельзя заметить. «Не снятие сферы рассудка есть неестественное, а то, что он *одновременно* полагается и снимается» (т. 1, стр. 187). Сквозь богословские наслоения пробивается и живая философская мысль. В «Духе христианства» можно обнаружить блестящую характеристику взаимосвязи части и целого в живом организме: «Лишь по отношению к объектам, к мертвому справедливо утверждение, что целое есть нечто другое, чем части. В живом, напротив, часть есть в той же мере единое, как и целое» (т. 1, стр. 155). Эта же мысль, считает Гегель, справедлива и в отношении социальных организмов: у примитивных народов каждый человек есть часть целого и само это целое. В современной Европе единичный человек не несет в себе целостности государства. Впрочем,

¹⁵ Ср. определение любви в гегелевской «Эстетике»: «Истинная сущность любви состоит в том, чтобы отказаться от сознания самого себя, забыть себя в другом «я» и, однако, в этом же исчезновении и забвении впервые обрести самого себя» (Гегель. Сочинения. М.—Л., 1929—1959, т. XIV, стр. 107). Философский аспект любви Гегель рассмотрел впервые во Франкфурте. Не исключено, что это произошло под влиянием Гельдерлина (D. Henrich. Hegel and Hoelderlin. «Idealistic Studies», 1972, vol. 2, N 2).

в этой потере первоначальной гармонии Гегель видит и некую положительную сторону: во время войны у «естественных» народов каждый человек уничтожается с невероятной жестокостью, ибо война ведется против него лично. Ныне война ведется не против отдельного гражданина, а против находящегося вне его «целого» (государства).

Во «Фрагменте системы» идея тождества противоположностей выражена уже в предельно общей форме. «Каждое высказывание есть продукт рефлексии, поэтому применительно к каждому положенному можно показать, что если нечто положено, то не положено другое, и эту безостановочную гонку надо раз навсегда обуздать, запомним, что то, например, что мы называем связью синтеза и антитезиса, не есть положенное, рассудочное, рефлексированное, но его единственное, доступное для рефлексии свойство заключается в том, что оно есть бытие вне рефлексии. В живом целом одновременно положены смерть, противоположение, рассудок» (т. 1, стр. 197). Это уже язык зрелого Гегеля. И хотя Гегель по-прежнему религию ставит выше философии («философия кончается там, где начинается религия»), но диалектическое мышление им уже обретено. С ним он никогда не расстанется, дальнейшие усилия философа будут направлены на его разработку.

Под фрагментом стоит дата 14 сентября 1800 г. В конце года Гегель покинет Франкфурт. В Иене возникнет «Феноменология духа».

2. Гибель богов

Курс лекций по философии религии Гегель читал в Берлинском университете четыре раза. Первый — летом 1821 г., последний — десять лет спустя. К этому времени его взгляды уже окончательно устоялись, философская система приняла завершённую форму. Религии в ней отведено одно из почетных мест. Вместе с философией почти на равных правах она 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 — каверзная проблема для Гегеля. С одной стороны, он решительно заявляет: «Религия и философия совпадают. В самом деле, и философия сама есть также богослужение, религия, ибо она по существу не что иное, как тот же

отказ от субъективных домыслов и мнений в своем занятии богом. Следовательно, философия тождественна с религией» (т. 1, стр. 220). Но тождество это диалектическое, с включением момента различия. «Различие заключается в том, что философия совершает это собственным методом, отличным от метода, который обычно именуют религиозным как таковым. Их общее состоит в том, что обе они — религии, различие заключается в характере и методе этой религии. Они отличаются друг от друга методами своего постижения бога. В этом коренятся трудности, достигающие на первый взгляд таких размеров, что подчас представляется невозможным согласиться с этим отождествлением философии и религии...» (т. 1, стр. 220).

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. После кончины философа «правое» крыло гегельянства решало вопрос в пользу религии; триада интерпретировалась как троица, а вся философия превращалась в учение о «конкретности бога». «Левые» гегельянцы, более последовательно следуя идеям учителя, рассматривали религию как принадлежащий прошлому вид сознания, «снятый» движением философской мысли.

Молодой Гегель (мы только что убедились в этом) ставил религию выше философии. Теперь они для него фактически поменялись местами. Вместе с тем тезис о первенстве философии Гегель сопровождает различными оговорками, весьма неубедительными. «Философии бросали упрек, что она ставит себя *выше религии*, это фактически неверно, так как она имеет только это и никакое иное содержание, но выражает его в форме мышления; таким образом она ставит себя только *выше формы веры*, содержание их одинаково» (Vd. 17, S. 341). Великий диалектик упустил из виду, что в его логике форма и содержание тождественны; в разные формы не может воплотиться одно и то же содержание.

Гегель рационализирует веру в бога. Он полемизирует со Шлейермахером, который ограничивал религию сферой чувства, в частности чувства зависимости. Если так, проинизировал Гегель, то собака — лучший христианин: она вся живет этим чувством, ей ведомо даже чувство благодати, когда хозяин бросает ей кость. Религиозное пережи-

вание необходимое, но не достаточное условие веры. Любое чувство случайно, субъективно, индивидуально, а бог должен быть познан в его всеобщности. Форма всеобщности — разум. «Бог существенно есть в мышлении» (т. 1, стр. 306).

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 она является для него святыней и авторитетом.

Вместе с тем от индивида требуется активное отношение к вере, религия — это не просто теория. Ее практическая конкретность — культ. «В культе бог находится по одну сторону, «я» — по другую, и его назначение заключается в том, чтобы я слился с богом в себе самом, знал бы себя в боге как в своей истине и бога в себе — это и есть конкретное единство... В культе мы обретаем это высшее абсолютное наслаждение — в нем участвует чувство, в нем принимаю участие я, моя особенная личность. Культ есть, таким образом, достоверность абсолютного духа для его общины, знание общины о своей сущности» (т. 1, стр. 379—380).

Отсюда уже один шаг до признания государственной важности религии. Гегелю нетрудно его сделать, ибо и государство и религия для него суть различные воплощения разума. «В общем религия и основа государства — одно и то же: они тождественны в себе и для себя» (т. 1, стр. 400). Государство должно опираться на религию, «ибо только в ней надежность образа мысли и готовность выполнить свой долг перед государством становятся абсолютными. При любом другом образе мыслей люди легко отказываются от своих обязанностей, находя для этого различные отговорки, исключения, аргументы: они охотно умаляют значение законов, учреждений, государственных и административных деятелей, рассматривая их деятельность под таким углом зрения, который позволяет не испытывать к ним уважения» (т. 1, стр. 283). Религиозный культ, т. е. ритуальные действия, регламентирующие жизнь народа, закладывают основы государственной дисциплины. Молодой Гегель обвинял церковь и государство в том, что они действовали заодно, насаждая деспотизм. Теперь для него религия и государство —

воплощение свободы. Мироззрение Гегеля эволюционировало не только в лучшую сторону.

Как и в некоторых других областях, положительные результаты, достигнутые Гегелем в философии религии, были связаны с определенными потерями по сравнению с его предшественниками. Кант подверг убийственной критике религиозный культ, отверг его как «идолопоклонство», «фетишизм», «религиозную иллюзию». Какая разница, спрашивал он, между тунгусским шаманом и европейским прелатом, и отвечал: только в характере верований, т. е. по существу никакой. «Все, что, кроме доброго образа жизни, человек предполагает делать, чтобы быть угодным богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение богу»¹⁶. Религия в качестве государственного института развращает граждан: «Привычка к лицемерию незаметно хоронит честность и верность подданных, приучает их только к кажущемуся служению, даже при исполнении гражданского долга»¹⁷. Кант смотрел на проблему глазами просветителя, позиция Гегеля отражала реальную ситуацию, сложившуюся в буржуазном обществе.

Что безусловного, положительного было в этой позиции? В первую очередь исторический подход к делу. Последний был чужд раннему Гегелю, но характерен для зрелого. Христианство внесло в религиозный мир зачатки историзма, протестантское богословие усилило их: и в том и в другом случае задача сводилась к обоснованию новой веры. Лессинг в трактате «Воспитание человеческого рода» дал общий обзор эволюции религий, ему уже чудилось безрелигиозное время, когда человек будет творить добро, «потому что оно есть добро, а не потому, что за это ему полагается чье-то воздаяние»¹⁸. Гегель, продолжая протестантскую традицию, подробно рассматривает смену религий. Для него это необходимые ступени все более глубокого постижения бога. Никаких атеистических прогнозов на будущее он не делает. Это сделают его преемники.

Лекции по философии религии Гегеля содержат грандиозную для своего времени попытку осмыслить историю религиозных верований как единый, закономерный процесс. Перед читателем встает гигантская панорама рожде-

¹⁶ *И. Кант*. Религия в пределах только разума. СПб., 1908, стр. 179.

¹⁷ Там же, стр. 190.

¹⁸ *Lessing*. Auswahl in drei Bänden, Bd. III. Leipzig, 1952, S. 482.

ния и гибели богов. В ходе развития религии образ бога все больше очеловечивается, бог приближается к человеку. Этот процесс идет рука об руку с углублением сознания свободы, что составляет, по Гегелю, содержание всемирной истории. В конце концов бог и человек должны слиться воедино. К такому выводу придет ученик Гегеля Фейербах, в учении которого вера в бога уступит место вере в человека, любовь к богу — любви к человеку.

На заре истории в первых так называемых естественных религиях идея бога выступает как абсолютная сила природы, перед которой человек сознает себя ничтожным и поработанным. Здесь Гегель вступает в полемику с оценкой Просвещением первобытной религии как наиболее простой и разумной. Гегель, напротив, подчеркивает состояние крайней скованности, с которой 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 преодолено и покинуто, и глупо считать рай идеалом нравственного и интеллектуального совершенства. Идеал религии не в прошлом, а в будущем. Строго говоря, первая форма веры — колдовство — не является религией. «Существенным признаком религии является *момент объективности*, т. е. необходимость того, чтобы духовная мощь являла себя индивиду, единичному эмпирическому сознанию в форме всеобщего, противостоящего самосознанию» (т. 1, стр. 439). Религия есть вера в сверхъестественное, а в первобытном сознании, действительно, такая вера отсутствует. Колдовство — не молитва. «В молитве человек обращается к абсолютной воле, для которой единичный человек есть предмет заботы, которая может внять молитве или не внять ей... Колдовство же в общем состоит в том, что человек осуществляет свою власть в своей природности» (т. 1, стр. 435).

Не употребляя термина, Гегель фактически описывает мифологическое, магическое сознание. И он прав, критикуя Канта, не замечавшего разницы в культовых действиях «тунгусского шамана» и «европейского прелата». Современная наука проводит различие между магией и верой в бога, мифологическим и религиозным сознанием. Первое еще не способно увидеть разницу между естественным и сверхъестественным. Для религиозного же человека существуют два мира: один — видимый, осязаемый, подчиненный действующим в нем законам,

другой — мир незримых, потусторонних сил; свои реальные действия религиозный человек дополняет ритуальными формулами, рассчитанными на то, чтобы привлечь милость божества. Первобытный человек знает только один-единственный образ действия, где магический ритуал и реальный поступок слиты воедино. Гегель располагал весьма скудным этнографическим материалом, но смог сделать из него правильные выводы.

Расщепление сознания происходит, по Гегелю, на уровне «второго колдовства». Этим термином философ обозначает первые представления об объективированной высшей силе — культ сил природы и животных. Предметное выражение этого культа — фетишизм.

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 эта религия является по настоящему пантеистичной. В первоначальном варианте этой религии — китайском — центральным моментом является чувственное представление мирового целого: всеохватывающая сущность есть небо, середину его занимает земля, в середине земли лежит Срединное царство, т. е. Китайская империя, в центре которого — сын неба, богдыхан, главный волшебник, господствующий над царствами живых и мертвых. Небо китайцев фактически находится на земле, управляет им не небесный владыка, а император. В этом царстве все регламентировано, 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. «Китайцы пребывают в постоянном страхе и боязни всего, так как все внешнее имеет для них значение, есть для них мощь, которая может осуществить свою власть над ними, может влиять на них... Индивидуум здесь не принимает сам никаких решений и не имеет субъективной свободы» (т. 1, стр. 478—479).

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 су-

ществовало ни бытия, ни ничто, ни верха, ни низа, ни смерти, ни бессмертия, было лишь единое, свернутое в себе и темное; кроме этого единого не было ничего, и оно предавалось одинокому размышлению в себе самом; силою созерцания оно произвело из себя мир» (т. 1, стр. 492). 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, с всеединым. Это достигается аскетическим образом жизни, медленным самоумерщвлением, отказом от мирских интересов и склонностей, полной неподвижностью. Индийская религия антропоморфна, насквозь пронизана поэтическим творчеством. Гегель называет ее религией фантазии.

Следующая ступень — буддизм, религия «в-себе-бытия». 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, прекращения 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, поминая 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, непреходящим 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 выделившаяся 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 несамостоятелен, бессилен и ничтожен, он реализует свое богоподобие в деятельности, последовавшей за актом грехопадения. Бог запретил человеку вкушать плоды 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 возвышает¹⁹. «Адам стал, как один из нас», — говорит бог

¹⁹ Кант, в духе Просвещения иронизировавший над Священным писанием, пародирует эту притчу. Он пишет о некоем «персидском остроослове», который сравнил земной шар «с клоакой, куда спускают нечистоты из других миров», а местопребывание первых людей — рай — поместил на небо. В раю «было много деревьев, нагруженных роскошными плодами, остатки которых после еды незаметно испарялись из организма. Исключение составляло одно дерево, привлекательные плоды которого оставляли иного рода выделения. Поскольку наши прародители дали себя соблазнить и, несмотря на запрет, попробовали эти плоды, то, чтобы не запачкать небо, пришлось воспользоваться советом одного из ангелов, который показал на Землю и сказал: «Вот отхожее место для всей Вселенной». Он их свел туда по нужде и, оставив там, улетел на небо. Так появился на Земле человеческий род». (*I. Kant. Sämtliche Werke, hrsg. von K. Vorländer, Bd. 6, Abt. 2. Leipzig, 1922, S. 162.*)

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 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 человечным 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. Мы знаем любовь Гегеля к античности, и нас не может удивить его восторженная характеристика греческой религии, в которой он не замечает никаких теневых сторон.

В отличие от греческой римская религия, по мнению Гегеля, глубоко прозаична. Ее боги сухи и серьезны, лишены идеальной красоты, а религиозная идея подчинена одной цели — государству, достижению мирового господства. Это религия целесообразности. В римской религии личность служит безраздельно делу империи. Римский император как властелин мира оказался выше формального права, он стал римским богом. Так римское мировое господство воплотилось в одном человеке, в деспоте. И этот бог выступал в своей лжи, а не в своей истине. Бесспорная важность и необходимость римской религии состояли в том, что в ней все мировые цели были соотносены с одной целью — римским государством, но 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 произошло наконец примирение бога и человека, религия достигла самосознания. Гегель, однако, далек от того, чтобы принимать на веру каждое слово Священного писания, оправдывать любой христианский обряд. К тому же ему надлежало объяснить, каким образом в течение многих столетий господствовало католичество, оказавшееся, с его точки зрения, ложной формой христианства. Здесь философ вырывает 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, внешнюю, случайную сторону своей реализации» (Vd. 17, S. 195). Библия позитивна («дьявол тоже цитирует Библию»), описанные в ней чудеса не существуют для разума. Рассудок может стремиться к тому, чтобы дать чудесам естественное истолкование; позиция же разума такова: духовность нельзя подтвердить внешними проявлениями. Истинное богословие должно оперировать внутренними, диалектическими формами.

И наш философ пытается подать пример. В интерпретации Гегеля 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.

Характерная деталь: из истории религий, созданной Гегелем, выпал ислам. Гегель «забыл» о нем в угоду схеме: мусульманство появилось несколькими столетиями спустя после возникновения христианства, уложить его в дефиниции все более адекватного познания бога было невозможно; после абсолютной, «истинной» религии вдруг родилась «ложная» религия, завоевавшая огромную часть Азиатского континента, проникшая в Европу и Африку. Мировой разум что-то недоглядел.

3. Можно ли доказать бытие бога?

Гегель был искренне убежден, что можно. Его курс о доказательствах бытия бога, прочитанный в 1829 г., пользовался огромным успехом и собрал максимальную аудиторию — 200 человек. Гегель рассматривал этот курс в качестве дополнения не столько к лекциям по философии религии, сколько к лекциям по логике. Здесь он во всем блеске продемонстрировал свое диалектическое мастерство. По-видимому, в этом и коренилась причина успеха.

Тем более что после «Критики чистого разума» попытки логического обоснования религии казались заранее обреченными на неудачу. Все традиционные доказательства бытия бога Кант подверг убийственно последовательному рассмотрению и продемонстрировал их полную несостоятельность (предложив в то же время свое — «практическое» — обоснование веры). Считалось, что здание «философской теологии» разрушено, вера и знание представляют собой совершенно различные сферы духовной деятельности. С оговоркой, что речь идет об опосредованном знании, этот тезис готов был принять и оппонент Канта Якоби, считавший, что вера совпадает с непосредственным знанием, что бог не может быть доказан, поскольку это очевидная достоверность.

Гегель посмеивался над «непосредственным знанием», он считал, что подлинная истина обосновывается логическим путем, наука не может полагаться на очевидные достоверности. «Люди достоверно знали и знают многое, что от этого не делается истинным. Люди долгое время достоверно знали, а миллионы людей и до сих пор знают как что-то достоверное, — приведем тривиальный пример, — что Солнце вращается вокруг Земли, египтяне верили, они знали как нечто достоверное, что Апис — это великий и даже верховный бог, греки так же думали о Зевсе, индийцы и теперь достоверно знают, что корова — это бог» (Vd. 17, S. 370).

На этом основании Гегеля не может удовлетворить и доказательство бытия бога *ex consensu gentium* («по согласию народов»): все народы во все времена верили в бога, значит, он действительно существует. Гегель понимает, что это не аргумент. Это чистая эмпирия, к тому же еще и не полная: у первобытных народов нет

представления о высшем существе. А если вспомнить, что большинство народов верит в «ложных» (с точки зрения христианства) богов, да и само христианство не едино в своем представлении о боге, то, действительно, лучше к этому доказательству не прибегать. Гегель, правда, говорит, что лучше, чтобы у народов была хотя бы дурная религия, чем никакая; но тут же ему на ум приходит анекдот о женщине, которая в ответ на жалобу о плохой погоде возразила, что плохая погода все же лучше, чем никакая. Философ спешит покинуть этот обывательско-эмпирический уровень рассуждений, чтобы подняться к «метафизическим» высотам и там достойным образом сразиться с Кантом.

Есть три традиционных в истории философии доказательства бытия бога: космологическое, телеологическое и онтологическое. Суть первого состоит в том, что так же, как все на свете, сам мир должен иметь свою причину, каковой и является бог. На философском языке это звучит следующим образом: если нечто существует, то должна существовать и безусловно необходимая, всереальнойшая сущность. В этом космологическом доказательстве, писал Кант, сосредоточено столько софистических хитроуплетений, «что кажется, будто спекулятивный разум пустил в ход все свое диалектическое искусство»²⁰, дабы возможно больше запутать дело. В космологическом доказательстве Кант 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 сверхчувственно-

²⁰ *И. Кант. Сочинения. М., 1964, т. 3, стр. 526.*

му миру «вещей самих по себе». Гегель не замедлил этим воспользоваться. Бог — не непознаваемая «вещь сама по себе», познанию доступно все; Кант принижает разум, истинной сферой которого как раз является не чувственный, а умопостигаемый мир, — таково первое возражение Гегеля.

Второе его возражение демонстрирует во всем блеске то самое «диалектическое искусство», о котором упоминал Кант. Кто дал право, спрашивает Гегель, противопоставлять случайность необходимости? Где случайность, там и необходимость, субстанциальность, которая и является предпосылкой случайности. Связь необходимости со случайностью мыслится как противоречие. Ну и что? Это излишнее нежничание с вещами — 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 нужна 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 обыкновенному рассудку аргумент. Но телеология — не союзник научному мышлению. Кант развенчал ее в «Критике способности суждения». Относительно телеологического доказательства бытия бога он писал в «Критике чистого разума», что целесообразность и гармония природы касаются формы вещей, а не их материи (содержания), следовательно, самое большее, чего можно достичь при помощи физикотеологического аргумента, — доказать существование зодчего, мастера, обрабатывающего готовый материал, но не существование 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: «Средство производит цель и цель производит средство» (Vd. 17, S. 520). 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; создавая, разрушает. Разум диалектичен, и наивно думать, что в мире все продумано до мелочей: пробковое дерево бог создал не для того, чтобы было чем затыкать бутылки. «Всеобщая цель не обнаруживается в опыте... Высочайшая цель есть благо, всеобщая конечная цель мира; эту цель разум должен рассматривать как абсолютную конечную цель мира, основанную на определении разума, выше которой не может подняться дух» (Bd. 17, s. 516). Таким образом, Гегель принимает кантовскую критику плоской вольфианской телеологии, но полагает, что поднялся выше нее, выдвинув идею «всеобщей цели». Между тем у Канта был запасен аргумент и против «всеобщей конечной цели» человеческого бытия. В небольшом эссе «Конец всего сущего» он высмеял эту идею как порождение обывательского сознания. Гегель об этом предпочитает не вспоминать.

Онтологическое доказательство бытия бога сравнительно молодое по возрасту. Ансельм Кентерберийский в трактате «Прослогион» сформулировал его следующим образом: «То, более чего нельзя ничего помыслить, никак не может иметь бытие в одном только разуме. Ведь если оно имеет бытие в одном только разуме, можно помыслить, что оно имеет бытие также и на деле; а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме. Итак, если то, более чего нельзя ничего помыслить, имеет бытие в одном только разуме, значит, то самое, более чего нельзя ничего помыслить, есть одновременно то, более чего возможно нечто помыслить; чего явным образом быть не может. Следовательно, вне всякого сомнения, нечто, более чего нельзя ничего помыслить, существует как в разуме, так и на деле»²¹. Другими словами, бог представляется нам самым совершенным существом; если это существо не обладает признаком бытия, значит оно недостаточно совершенно, и мы впадаем в противоречие с собой, устранить которое можно, лишь признав существование бога.

Найти формальную ошибку в этих рассуждениях нетрудно: по количеству признаков реальный и вообража-

²¹ «Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков». М., 1972, стр. 251.

емый предметы не отличаются друг от друга; сто действительных талеров ни на йоту не больше, говорил Кант, чем сто возможных, все дело только в том, лежат ли они в моем 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, говорит он, 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. «Понятие есть живое, есть опосредующее себя самим собою, одно из определений его есть бытие» (Vd. 17, S. 525).

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 инозем-*

ных богов, тем страна разума является для бога вообще — областью, где его существование прекращается»²².

Чего же в результате 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 реальное в идеальное, а идеальное в реальное.

* *
*

В «Венском философском ежегоднике», посвятившем свой третий том 200-летнему юбилею философа, помещена статья «Значение Гегеля для современного кризиса теизма». В. Дантина, автор статьи, отметив упадок ортодоксальной христианской веры, пытается опереться на Гегеля. Вместе с тем он вынужден признать, что «современное беспокойство в теологии широкими опосредованиями связано с его именем, которое здесь, как и повсюду, вдруг обрело актуальность. Но это связано с упомянутым кризисом теизма; не случайно большинство «антитеистов», по праву или нет, ссылаются на самого Гегеля»²³. Для автора «антитеисты» еще не атеисты, это неортодоксальные христиане, скорбящие о «мертвом боге». А в немецкой философии знаменитую фразу «бог умер» произнес именно Гегель.

Но от Гегеля идут прямые пути и к атеизму. Можно поверить Н. Бердяеву, со знанием дела решительно заявившему: «Философия Гегеля безбожна»²⁴. Русский идеалист увидел в гегельянстве нити, идущие от индивида не к всеблагому богу, а к некоей земной тотальности, государству, которое столь же «естественно», как и человек. Действительно, Гегель исповедует своего рода этактистский пантеизм. Если вычесть из гегелевской философии «рациональное зерно» (т. е. научное содержание), то останется не религия, а мифология. Недаром философ чутко зафиксировал особенности этой формы сознания.

²² К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 98.

²³ «Wiener Jahrbuch für Philosophie», Bd. 3, 1970, S. 151.

²⁴ Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947, стр. 184.

Философия религии Гегеля принадлежит истории атеизма. Она с необходимостью сменила наивное безбожие просветителей, видевших в религии обман, шарлатанство и ничего больше. Гегель показал закономерное возникновение и развитие религиозных верований. Но отсюда вытекал вывод, им, правда, не высказанный, о самовырождении и исчезновении веры в бога. Рассмотрев «дело» о формах общественного сознания, Гегель вынес смертный приговор искусству и оправдательный — религии. История, однако, решила иначе.

А. Гулыга