**Гегель и религия.**

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился 27 августа 1770 года в Штутгарте, в семье крупного чиновника. Уже во время учебы в Штутгартской гимназии обнаружилось ценное качество характера Гегеля - страсть к знаниям. Гегель с большим старанием изучал литературу, историю, математику, философию, педагогику и т.д. Много времени он отводил ознакомлению с античной культурой, в особенности, с древнегреческой литературой.

По окончании гимназии Гегель поступил в Тюбингенский теологический институт, где с 1788 года по 1793 год прослушал двухлетний философский и трехлетний теологический курсы. Однако своим духовным развитием Гегель обязан не педантичному прохождению академической программы, а главным образом - самостоятельным занятиям и духовному общению с друзьями по учебе - Гельдермином, ставшим впоследствии выдающимся поэтом, и Шеллингом, будущим философом.

В 1790 году Гегель защитил магистерскую диссертацию по церковной истории Вюртемберга, однако от духовной карьеры отказался. Радикальные политические убеждения, сложившиеся под влиянием Великой Французской Революции, 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.

В первые годы деятельности Гегель занимался главным образом общественно - историческими проблемами, а не философскими в узком смысле слова. Об этом говорят его труды: “Народная религия и христианство”, “Жизнь Иисуса”, “Позитивность христианской религии”. В этих работах он в основном противопоставляет античное общество современному миру. Политические вопросы в этих работах затрагиваются косвенно: в форме обсуждения религиозных этических и эстетических проблем.

Покинув Тюбинген, Гегель направляется в Берн, чтобы занять там место домашнего учителя в богатой семье. В Берне он продолжает работу над начатым еще в институте первым своим самостоятельным произведением. Оно осталось незавершенным и было опубликовано много лет спустя после смерти философа под названием “Народная религия и христианство”. Гегель убежден в том, что религия является “одним из самых важных дел нашей жизни”, в религии прежде всего заинтересовано сердце. Подлинная, живая, “субъективная” религия выражается в чувствах и поступках. Ей противостоит или, точнее, в нее включена “объективная” религия, существующая в виде мертвого знания о боге. Если первую можно сравнить с живой книгой природы, то вторая - кабинет натуралиста, который умерщвляет насекомых, засушивает растения, заспиртовывает животных, укладывает в единую рубрику все то, что природа разъединяет, устанавливает единую цель там, где природа связывает узами дружбы бесконечное многообразие целей. Иными словами “субъективная” религия - это синоним морального поведения, она присуща “хорошим людям”, объективная религия - это богословие: относительно его моральных потенций Гегель выражается сдержанно, полагая, что оно способно “принимать любую окраску”, почти безразлично какую.

Многие специфические черты философии Гегеля возникли из противопоставления позитивности моральной субъективности. Гегель отождествляет позитивность с христианской религией, снимающей моральную автономию субъекта. Именно этот смысл вкладывает он в понятие “позитивность” и вслед за представителями Просвещения определяет христианство, как институционализированную религию. Программа Гегеля - это радикальное обновление общества путем снятия позитивности, а свержение деспотизма означает для него освобождение от позитивной религии.

В Берне Гегель пишет работу, специально посвященную “позитивности” христианства. “Позитивная религия,” - читаем мы здесь, - “противоестественна или сверхъестественна, содержит понятия, сведения для рассудка и для разума недосягаемые и чрезмерные, требует таких чувств и действий, которые никогда не были бы произведены человеком естественным, но которые, если взять чувства, насильственно вызываются особыми средствами, а если взять действия, то совершаются только по указке и из послушания, без личной заинтересованности”. Весьма нелестная характеристика для религии, в лоне которой вырос мыслитель. Первоначальное учение Христа Гегель отличает от возникшего затем христианства, и тем более от христианства позднейшего, ставшего государственной религией - эти три разновидности христианской религии - три этапа ее омертвления, усиления черт “позитивности” выродившейся иудейской религии верой в собственный авторитет. “Кто будет веровать и креститься, спасен будет, а кто не будет веровать, будет осужден”. Эти слова Иисуса, замечает Гегель, возможны в устах создателя позитивной религии, а не учителя добродетели.

Сравнение работы “Позитивность христианской религии” с “Жизнью Иисуса”, написанной ранее, дает нам возможность проследить эволюцию философских взглядов Гегеля. “Жизнь Иисуса” была написана летом 1795 года, после того, как Гегель прекратил работу над рукописью “Народная религия”. В промежутке между двумя практическими почти антихристианскими произведениями он создает одно апологетическое, почти прохристианское, хотя и неортодоксальное. Поскольку Гегель писал не для печати, а исключительно для уяснения собственной позиции можно сказать, что последняя не устоялась.

В своей работе Гегель создает жизнеописание основателя христианской религии. Внешне это переложение евангельских текстов, но какова интерпретация! Ни слова о Благовещении, непорочном зачатии, иудеях, воскресении из мертвых. Христос Гегеля - моралист, апеллирующий к разуму человека. Это тоже характерный момент: взгляды молодого богослова не устоялись, еще год назад он превозносил чувство, теперь на первом месте разум. “Чистый разум, которому нет предела, есть само божество. В соответствии с разумом упорядочен план мироздания. Именно разум раскрывает перед человеком его назначение, безусловную цель жизни; иногда мгла обволакивает его, но никогда не тушит полностью, даже во тьме кромешной сохраняется хотя бы слабое его мерцание”. Так начинается рассказ Гегеля о жизни Иисуса, написанный удивительно ясной и проникновенной прозой.

А вот другое выразительное место: “Только вера в разум позволяет человеку выполнить свое предназначение. Разум не осуждает природные инстинкты, но направляет и облагораживает их. Лишь тот, кто не повинуется 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”. Эту тираду гегелевский Иисус произносит обращаясь к Фарисею Никодиму. Достаточно заглянуть в Евангелие от Иоанна, откуда заимствован сюжет, чтобы убедится в том, что в каноническом тексте нет ничего подобного.

В уста Христа Гегель вкладывает нечто вроде кантовского категорического императива: “То, что вы хотели бы видеть общим законом для всех людей и в том числе и для вас, тем руководствуйтесь в своем поведении.” 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.” 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. ”Догматы Иисуса обращены к человеку, к индивиду, а не к роду. Если хочешь быть совершенным, продай свое имущество и подели деньги среди бедных; это поучение Христа, даже если его представить в качестве принципа даже небольшой общины, ведет к слишком абсурдным следствиям, чтобы его можно распространить на все общество в целом. Общество может процветать только в том случае, если все его члены руководствуются едиными, обязательными для всех, принципами поведения. Таков Рим в период его могущества. Здесь не раздумывали над тем, что делать, ибо это было ясно каждому. В Риме были только римляне, но не было человека. Здесь никогда не появился бы Христос.

Однако каким образом утвердилось христианство? Почему исчезла “народная религия” древнего мира? Гегеля не удовлетворяет обычный для его времени ответ: вера в Христа соответствовала возросшим потребностям человеческого духа, который не мог более поклоняться толпе богов, озорничающих, дерущихся, прелюбодействующих. Из сердца народа религию не вырвешь кабинетными умозаключениями, не просвещение распространяло христианство. Ответ Гегеля гласит: религия римская и греческая - религия свободных народов, а когда свобода была утрачена, то неизбежно суждено было исчезнуть и ее смыслу, ее силе, ее сообразности людям. Зачем сети рыбаку, если русло реки пересохло?

Ранние работы Гегеля далеки от канонического богословия, скорее это обвинение против церкви. Речь идет в первую очередь о христианстве, но не только о нем. “Основной порок, лежащий в основе всей церковной системы, - это непризнание прав любой способности человеческого духа, особенно же, первейшей среди них - разума; и поскольку разум не призван и не понят церковной системой, то она не может быть не чем иным, как системой презрения к людям.”

Это уже нечто большее, чем критика христианства. В лице церкви Гегель обличает систему подавления духовной свободы. Официальная религия служит лишь мантией для прикрытия деспотического режима, и деспотизм стоит на страже существующих верований. “Возможность, чтобы вера изменилась, предотвращается запретом чтения тех или иных книг, обсуждения в разговорах на церковных и учебных кафедрах чужих мнений. Всякая церковь выдает свою веру за крайний предел всей истины ... любая церковь утверждает, что на целом свете нет ничего более простого, чем обретение истины: стоит только на память заучить соответствующий катехизис.”

Если мы обратим внимание на конечный итог гегелевского анализа сущности христианской религии, то необходимо отметить, что молодой Гегель на этом этапе видит в христианстве религию утраты человеческой свободы, религию тысячелетних деспотий и рабства. Эти мысли согласуются с общей линией просвещения.

В письме к Шеллингу от 16 апреля 1975 года он пишет: “Мне кажется, нет лучшего знамения времени, чем то, что человечество изображается, как нечто достойное уважения. Это залог того, что исчезнет ореол, окружающий головы земных угнетателей богов. Философы доказывают это достоинство, народы научатся его ощущать и тогда уже не станут требовать свое растоптанное вгрязь право, а просто возьмут его обратно, присвоят его. Религия и политика всегда работали сообща. Религия проповедовала то, что хотел деспотизм, - презрение к роду человеческому, неспособность его к какому-либо добру, неспособность стать чем-либо с помощью собственных сил. С распространением идей того, каким что-либо должно быть исчезнет безразличие серьезных людей принимать то, что есть, таким какое оно есть.”

В начале 1797 года Гегель возвращается в Германию. Побыв недолго в родительском доме, он отправляется во Франкфурт, где становится учителем в доме коммерсанта Гогеля.

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. Молодой Гегель превращает Иисуса поочередно в просветителя, кантианца, романтика, религиозного деятеля. 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 отдает себе достаточного отчета ни молодой, ни, судя по всему, зрелый Гегель. Здесь перед нами удивительный феномен! Философ, стремившийся повсюду следовать принципу историцизма, в данном случае вынужден мыслить антиисторически. Гегель, обращаясь к Христу и христианству, выступает не как богослов, не как историк, а как философ, решающий свои мировоззренческие задачи.

Разные образы Христа у Гегеля означают смену позиций, эволюцию взглядов, убеждений. В “Народной религии” Христос - носитель “позитивности”, в “Жизни Иисуса” - ее антипод. В ней Гегель возвращается к первоначальной точке зрения, в работе “Дух христианства” - снова отказывается. Теперь носителем “позитивности” становится иудейская религия. Законы Моисея несли слова бога, пишет Гегель, не как истину, а как приказ. Евреи зависели от своего бога, а то от чего зависит человек, не может иметь форму истины. Господство и подчинение несовместимы с истиной, красотой, свободой. Христос хотел преодолеть внешний характер норм, господствующих 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.” 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.

Выше приведенная цитата заимствована из черновых набросков к “Духу христианства.” В самой работе Гегель развертывает полемику с “Критикой практического разума.” Кант, рассматривая евангельскую заповедь “люби 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”. Гегель считает, что Кант “совершенно неправ”, ибо уже Нагорная проповедь решила проблему. Христос в ней добился единения и склонности с законом, благодаря чему последний теряет свою форму 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, 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 всеобщими, противопоставленным закону, то это совпадение - есть жизнь, а в качестве отношения различных - любовь. Ветхозаветная заповедь “не убий” - “может стать принципом всеобщего законодательства, но Иисус противопоставил ей более высокий дух примеренности”, такую полноту жизни, которая делает этот принцип совершенно излишним.

“Законы не исчерпывают всего многообразия жизни”, поэтому гегелевский Иисус требует “полного отказа от права” : оно слишком формально. “Справедливость не оставляет места ни для применения, 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.”

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 оказывается от этого права.”

Противоположности объединяются любовью. “В любви человек вновь находит себя в другом ... любовь есть единение жизни.” Но жизни живой, непосредственно обступающий человека, чувственно ощутимой. 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 - должно слиться с представляемым, со всеобщим и тем самым обрести форму существа, которому можно поклоняться и которое этого достойно.”

В религии противоположности совпадают, на философию этот принцип Гегель пока распространить не решаются. В “Жизни Иисуса” Гегель старался обходить молчанием скользкие вопросы, в “Духе христианства” дал 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, что он одновременно полагается и снимается.” Сквозь богословские настроения 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.” Эта же мысль, считает Гегель, справедлива и в отношении социальных организмов: у примитивных народов каждый человек - есть часть целого и само целое. В современной Европе единичный человек не несет в себе целостности государства. Впрочем, в этой потере первозданной 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 и навсегда обуздать, заполнив то, что мы называем связью синтеза и антисинтеза не есть положенное, рассудочное, рефлектированное, доступное для рефлексии свойство заключается в том, что оно есть бытие вне рефлексии. В живом целом одновременно положены смерть, противоположение, рассудок.” Это уже язык зрелого Гегеля, хотя он по-прежнему религию ставит выше философии: “философия кончается там, где начинается религия.” Этой фразой Гегель утверждает приоритет идеального; разума над материей. Гегель включал материю в разум, но рассматривал ее как неразумное в разуме, подобно тому, как Шеллинг включал природу в бога, но рассматривая ее как небожественное в боге, или подобно картезианской философии, которая связывала тело с человеком, но рассматривала его не как принадлежащее человеческой сущности. Как у Декарта и у Шеллинга, у Гегеля материя рассматривалась как нечто противоречащее той сущности, которая в идеалистической философии предполагалась как подлинная сущность и в конечном счете всецело сводилась к абсолютному существу - Богу.

И в теологии и в ее спекулятивном варианте сохраняется приоритет духовного начала, с той лишь разницей, что временную первичность бога в теизме спекулятивная философия превращает в логическую первичность. У Гегеля идея и природа соотносятся как сущность и явление духа, как его проявление в процессе самоотчуждения, иными словами, имеют не сущностное, но лишь феноменальное значение, хотя это самоотчуждение и не принимается на веру некоторыми из философов, например Фейербахом. В результате самоосвобождения абсолюта от материи, которое мыслится как поглощение материи богом теологии или духом идеалистической философии, от материи остается одно лишь название, она понимается как идеальная, мысленная, воображаемая вещь, как абстракция, “оторванная от действительного духа и от действительной природы”.

Но как возможно самоосвобождение от материи трактовать как процесс, совершающийся в боге, спрашивает Фейербах, если предварительно не усматривать в нем материю. Значит бог сам должен был полагать себя, как материю, как не-бога и вместе с тем как бога. Между тем, положение материи как бога, тонко подмечает Фейербах, равносильно отрицанию бога и признанию истинности материализма, и если бы Гегель на этом остановился, то в крайнем случае он был бы “теологическим материалистом”. Но на этом он не останавливается, ибо одновременно полагалась истинность существа теологии - бога, а бог не был бы самим собой, если бы он не преодолевал, не отрицал свое собственное отрицание. Гегель, пишет Фейербах, в философии отрицает теологию, и снова, посредством теологии отрицает философию. В результате мы оказываемся там, откуда мы первоначально пришли. Начало и конец образует теология; в середине пребывает философия, как отрицание первого положения; отрицанием же отрицания является теология. В итоге - “Вывернутый наизнанку теологический идеализм”. Ибо, как подчеркивает Фейербах, мышление, отрицающее все, но только для того, чтобы все положить в себе - есть бог, превратившийся в мышление.

В курсе лекций по философии религии Гегель разрешает противоречие между философией и теологией, и как только противоположность между обеими сторонами достигает той степени на которой каждая из них враждебно отталкивает от себя другую, возникает потребность в сближении, где бесконечное являло бы себя в конечном, а конечное - в бесконечном, и каждое из них составляло бы более особенного царства. Это было бы примирением чистого религиозного чувства с познанием и интеллектом. Подобное примирение должно было бы полностью удовлетворить все требования познания и понятия, ибо они не могут поступиться ничем. Однако в такой же степени ничто не может быть утеряно и из абсолютного содержания, и оно не может быть снижено до конечного; и перед лицом бесконечного конечная форма знания должна снять себя.

Философия рассматривает абсолютное, во-первых, как логическую идею, идею, как она есть в мысли, когда само ее содержание составляют мыслительные определения; во-вторых, философия ставит своей задачей показать абсолютное в его деятельности, в его воплощениях, и это есть путь абсолютного к тому, чтобы стать для себя духом; таким образом, бог есть результат философии о котором мы узнаем, что он есть не только результат, но и вечное самосозидание, предшествование самому себе.

Итак, мы приходим к выводу, что философию и религию необходимо не противопоставлять, но сопоставлять. Этому сопоставлению в свете исторического развития человечества (философии, религии) и посвящен “Курс лекций по философии религии”.

До рассмотрения эволюции религий Гегель считает необходимым доказать, что должна существовать религиозная точка зрения дабы возможно было возвышение от чувственного к духовному: “религиозное сознание есть в себе самом обособление и уход от непосредственного, конечного, переход к интеллектуальной сфере”. Религия есть осознание в себе и для себя истинного в противоположность чувственной, конечной истине и конечному восприятию. Тем самым она есть “рефлексия, возвышение, переход от непосредственного, чувственного, единичного ... следовательно, выход и уход к другому”. В этом переходе религиозная точка зрения являет себя как точка зрения истины, в которой содержится все богатство мира, природы и духа. “Любая другая форма существования этого богатства неизбежно окажется внешней, убогой, скудной, самой себе противоречащей и самое себя уничтожающей формой действительности, в которой истина гибнет и оказывается не-истиной; и лишь, обращаясь к религии, эта действительность может вернуться к своей основе и своим истокам”.

Десятки веков назад ощутил человек потребность в религии, вере. На заре истории в первых, так называемых, естественных религиях идея бога выступает как абсолютная сила природы, перед которой человек сознает себя ничтожным и порабощенным. “Под естественной религией в новое время понимали совокупность того, что человек может различить и познать в боге сам, посредством своего разума. Естественную религию тем самым противопоставляли религии откровения, утверждая, будто для человека может быть истинно только то, что содержится в его разуме”. Человек здесь определяется как бы в тождестве с природой и понятием вещей, его бытие и бытие вещей еще не разделены, человек видит душу вещей, природа еще не стала для него чем-то негативным, омраченным. И поскольку человек постигал природу в ее глубочайшем внутреннем определении и познавал ее истинное отношение соответственным сторонам самого себя, он относился к природе как к соответственному внешнему облачению, не разрушающему организацию. С этим представлением связана идея, согласно которой “дух тем самым полностью обладал искусством и наукой в целом; более того, идея, что человек, пребывая в подобной всеобщей гармонии, непосредственно созерцает гармоническую субстанцию, самого бога не в виде абстрактности мысли, но как определенную сущность”. Таково представление о “примитивной религии”, как о непосредственной и исторически первой.

В этой религии человек выступает в своей непосредственной собственной силе, страсти, деяниях и поступках. Он еще не ставит теоретических вопросов: кто создал все это? и т. п. Для него еще не существует разделения предметов в себе на случайное и существенное, на причинно обоснованное и просто положенное. Для него еще нет действия.

Самая первая форма религии, именуемая нами колдовством, состоит в том, что духовное - есть власть над природой; однако “духовное еще не наличествует в качестве духа, еще не есть в своей всеобщности; это - лишь единичное, случайное, эмпирическое самосознание человека, который, несмотря на то, что он есть только вожделение, осознает себя в своем самосознании выше природы, знает , что духовность - есть мощь над природой”. Однако мир природы здесь совсем не имеет той широты, которая присуща ему в нашем представлении, ибо наибольшая его часть еще безразлична человеку или настолько привычна, что он не представляет ее иной. Здесь все стабильно. Другое - это землетрясения, грозы, наводнения, животные, несущие смерть, враги и т.п. Против этого применяется колдовство. Такова самая древняя религия, наиболее дикая и грубая форма. Религию колдовства мы обнаруживаем преимущественно в Африке, а также у монголов и китайцев.

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 пантеистической. Гегель понимает под пантеизмом следующее: “Выражение пантеизм двойственно, подобно всеобщности вообще. ‘Εν χαι Παν‘ (одно и все) называется одно всеединое, все которое остается одним, но Παν (все) называется и все, что есть в мире, таким образом, представление о всеедином переходит в лишенное мысли, дурное не философское представление.

Так, под пантеизмом понимают обожествление всего, а не всеединое божество, ибо если бог - всеединое, то есть лишь один бог; во всеединстве растворены единичные вещи они - лишь тени, схемы: они приходят и уходят, смысл их бытия в том, что оно исчезает.

Философии приписывают пантеизм именно в первом значении и прежде всего теологии”.

В первоначальном варианте пантеистичной религии - китайском - центральным моментом является чувственное представление мирового целого: всеохватывающая сущность есть небо, середину его занимает земля, в середине земли лежит Серединное царство (то есть Китайская империя), в центре которого сын неба, главный волшебник, господствующий над царствами живых и мертвых. Небо китайцев находится фактически на земле, управляет им не небесный владыка, а император. В этом царстве все регламентировано, измерено, словно по циркулю, каждый шаг человека определен законом. Поэтому Гегель называет верования китайцев религией меры. “Что касается меры, то здесь имеются твердые определения, именуемые разумом (Дао). Законы Дао, или меры, суть определения, конфигурации, не абстрактное бытие или абстрактная субстанция, а конфигурации субстанции, которые могут постигаться и более абстрактно, но суть вместе с тем - определения для природы и духа человека, законы его воли и разума”. Определения меры составляют основу, разум. Люди должны соразмерять с ними свое поведение.

Культ в этой религии носит всеобъемлющий характер, внутренний мир человека заменен внешними церемониями. “Китайцы пребывают в постоянном страхе всего, так как все внешнее имеет значение, есть для них мощь, которая может осуществить свою власть над ними, может влиять на них ... Индивидуум сам не принимает здесь никаких решений и не имеет субъективной свободы”.

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 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; силой 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, с всеединым. Это достигается аскетическим образом жизни, медленным самоумервщлением, отказом от мирских интересов и склонностей, полной неподвижностью. Индийская религия 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. Эта религия в-самом-себе-бытия есть концентрация и успокоение духа, который из страшного беспорядка индийской религии возвращается в самое себя и в существенное единство.

Бог здесь становится ближе к человеку. Если мы сравним это представление с предрассудком, согласно, которому о боге ничего нельзя знать, то эта религия при всех ее недостатках окажется выше религии, утверждающей, что бог не может быть познан ибо в последнем случае вообще не может быть никакого почитания бога, так как чтить можно только то, что доступно знанию, познанию.

Следующий этап в развитии религии - разделение высших сил на негативные и позитивные. Тем самым бог определен как добро. Ему противопоставлены силы зла, и между этими двумя началами неизбежно возникает борьба.

Древнеперсидская религия добра и 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 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”.

Согласно господствующей в иудейской религии основной идее, иудейский народ - народ избранный. О боге говорится, что он могущественнее и сильнее других богов (как будто наряду с ним есть и еще боги; но для иудеев это ложные боги). “Его чтит именно этот народ, и таким образом, он есть бог этого народа, а именно, его господин. Он есть тот, кого знают как творца неба и земли, он положил всему цель и меру, наделил все его собственной природой; таким образом, и человеку он дал цель, меру и закон”.

Иудейский фанатизм отличается от мусульманского: последний не знает национальных границ, направлен на обращение в истинную веру всех народов, первый же служит самоутверждению одной нации.

В преодолении этой национальной ограниченности видит Гегель задачу дальнейшего развития религиозной идеи. Эту задачу решает древнегреческая религия красоты, знакомая каждому с детства через мифы. 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”. Главной, характерной чертой богов этой религии является “свобода, которая есть веселое настроение и блаженство. Они не привязаны к единичным существованиям, а выступают как существенные силы, и в то же время как ирония по поводу того, что они намерены делать; они не придают никакого значения отдельному эмпирическому существованию. Веселость греческой религии, основная черта ее настроенности, имеет свое основание в том, что хотя и существует некоторая цель, нечто почитаемое, священное, но одновременно налицо и свобода от этой цели, а еще непосредственнее это основание в том, что греческих богов много”. 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 сухи и серьезны, лишены идеальной красоты, а религиозная идея подчинена одной цели - государству, достижению мирового господства. Эта 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. “Рим - это пантеон, где боги стоят рядом друг с другом, взаимно друг друга поглощают и подчиняются единому - Юпитеру Капитолийскому.

Римляне завоевывают Великую Грецию, Египет и т.д., грабят храмы; мы видим, как Рим стал собранием всех религий: греческих, персидских, египетских, христианских, культа Митры. В Риме царит терпимость, здесь сходятся и смешиваются все религии. Римляне хватаются за все религии, и общее состояние представляет собой путаницу, в которой перемешаны разные виды культа и утрачен образ, принадлежащий искусству”.

Бесспорная важность и необходимость римской религии состояли в том, что в ней все мировые цели были соотнесены с одной целью - римским государством.

Венчает курс философии религии христианство. Гегель называет христианство абсолютной и бесконечной религией, которая уже не может быть превзойдена. В христианстве произошло наконец примирение бога и человека, религия достигла самосознания. “Конечное сознание знает бог лишь постольку, поскольку бог знает в нем себя; таким образом, бог есть дух, и именно дух своей общины, то есть тех, кто его почитает. Это - совершенная религия, понятие, ставшее для себя объективным. Здесь открылось, что такое бог; он больше не является чем-то потусторонним, неизвестным, ибо он возвестил людям, что он есть, и не просто во внешней истории, а в сознании. Итак, здесь мы имеем религию явления бога, поскольку бог знает себя в конечном духе. Бог совершенно открыт”.

Следует отметить, что из истории религий, созданной Гегелем, выпал ислам, несмотря на то, что в начале XIX века число мусульман превышало число приверженцев любой из остальных религий. Остается предположить, что Гегель умышленно “забыл” об исламе. Мусульманство появилось несколькими столетиями спустя после христианства, уложить его в религии “все более адекватного познания бога” было невозможно. Может быть философ имел свое мнение на этот счет.

Лекции по философии религии Гегеля содержат грандиозную для своего времени попытку осмыслить историю религиозных верований как единый, закономерный процесс. Перед нами встает гигантская панорама рождения и гибели богов. В ходе развития религии образ бога все более 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 сливаются воедино.

Список литературы:

1. Гегель, “Философия религии”, том 1,2, М.:, 1976.

2. Гегель, “Работы разных лет”, том 1, М.:, 1970.

3. А.В. Гулыга, “Гегель”, М.:, 1970.

4. М.С. Овсянников, “Философия Гегеля”, М.:, 1959.

5. Лукач Георг, “Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества” / перевод с немецкого /.

План.

1. Ранние работы Гегеля.

а) Народная религия и христианство.

б) Жизнь Иисуса.

в) Позитивность христианской религии.

2. Лекции Гегеля по философии религии.

а) “Естественная” религия.

б) Религия духовной индивидуальности.

в) Абсолютная религия.