

Гегель о необходимости преобразования исторической формы христианства*

А. Н. Муравьев

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: *Муравьев А. Н.* Гегель о необходимости преобразования исторической формы христианства // *Философия истории философии.* 2022. Т. 3. С. 210–225. <https://doi.org/10.21638/spbu34.2022.114>

Статья посвящена вкладу Гегеля в решение проблемы дальнейшего развития христианства и религиозного духа вообще. Хотя сам философ прямо нигде о необходимости такого развития не заявлял, в статье показывается, что все содержание гегелевских «Лекций по философии религии» говорит именно о ней. Для демонстрации этого автор статьи анализирует, во-первых, заключительную часть последней лекции названного курса и, во-вторых, прослеживает ведущий к этому заключению ход мысли лектора. От определенных религий Гегель переходит к абсолютной религии, как он называет христианство, трактуемое им как результат исторического развития религиозного духа. Автор статьи вслед за Гегелем выделяет и рассматривает философские предпосылки и результаты формирования христианского вероучения. Положенное античной мыслью философское начало абсолютной религии, утверждает он, в ходе истории христианства превращается в ее философский исход — в философское снятие откровенной религии представления в понятие религии истины и свободы. В патристике дала себя знать непосредственная разумность философского учения неоплатоников, которые резюмировали античную философию в целом. Средневековая схоластика предприняла рассудочное изложение разумного содержания важнейших христианских догматов. Окрепший в схоластической школе рассудок инициировал Реформацию католического христианства. Решительным противником любых, в том числе религиозных, суеверий объявило себя Просвещение, отождествившее с ними разумное содержание исторической формы христианства. На предпосылках, созданных Реформацией и Просвещением, расцвела классическая немецкая философия. В критической философии Канта и наукоучении Фихте она преодолела рассудочную абстракцию трансцендентного бога. Возможность преобразования исторической формы христианства в абсолютную религию истины и свободы из формальной возможности, изначально в нем заложенной, стала реальной возможностью благодаря тому, что в работах Гегеля было осуществлено философское отрицание отрицания просвещенным рассудком религиозного представления о Боге в понятие абсолютной идеи. Переработка идейного содержания исторической формы христианства в логическую форму философии по-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 А «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения».

зволюла Гегелю посвятить третью часть своих лекций по философии религии детальной экспликации философской идеи абсолютной религии, понятой как конкретное тождество понятия идеи бога и процесса реализации этого понятия в мире, человеке и духе религиозной общины. Это и позволяет философу обнаружить внутреннюю необходимость преобразования исторического христианства. Согласно Гегелю, лишь философия, которая через разумное мышление восстанавливает истинное содержание формы религиозного представления в понятии, может спасти христианскую общину от ее прогрессирующего разложения. Завершает статью вывод: гегелевская интерпретация христианства как абсолютной религии истины и свободы по наше время остается единственным развернутым философским изложением истинной христианской веры, как ее артикулировал лютеранин первой трети XIX в., понявший то, во что он верует.

Ключевые слова: Гегель, логическая философия, абсолютная религия, теология, представление, рассудок, разум.

Современные исследователи гегелевского наследия, более или менее подробно анализирующие содержание его лекций по философии религии, как правило, не входят в рассмотрение вопроса о взгляде Гегеля на дальнейшее развитие христианства, именуемое в этом курсе по-разному — *абсолютной религией, религией откровения, или откровенной, позитивной религией* и, сверх того, *религией истины и свободы*. Надо думать, что они поступают так потому, что сам мыслитель, проследив процесс реализации христианской общины, в конце своей последней лекции оставил этот вопрос с его эмпирической стороны открытым, поскольку философия для него никоим образом футурологией не являлась. Гегель лишь констатировал, что современная эпоха внесла в христианскую церковь разлад, чреватый, по всей видимости, исчезновением общины, так как в ней образовались три различные по их духовному состоянию сословия — сословие непредубежденно верующего народа, сословие рассудочно мыслящих, просвещенных рефлексией его учителей (по определению лектора, *так называемых образованных*), и, наконец, сословие причастных к спекулятивному, т. е. вполне разумному, философскому познанию истины. Вследствие раскола церковной общины, продолжил он, эмпирическая действительность начала разлагаться подобно тому, как это произошло в Римской империи, где ко времени пришествия Христа всеобщее единство религии исчезло, а вслед за религиозной всеобщая политическая жизнь тоже зашла в тупик, ибо разумное содержание бежало из нее, чтобы сохранить себя в форме частного права. Стало быть, историческое начало христианства, по убеждению философа, уже обернулось его историческим концом, хотя и не обрело еще своего постисторического завершения, поскольку как христианин Гегель нисколько не усомнился в правоте того представле-

ния, что вратам ада церкви не одолеть. «Если исполнилось время, когда в непосредственном сознании, в действительности единство внешнего и внутреннего более не наличествует и *ничто не получает оправдания в вере*, тогда *выступает потребность в оправдании посредством понятия*, — полагает Гегель. — Твердость объективного приказа, внешнее принуждение, власть государства уже ничего не могут здесь выправить, поскольку упадок внедрился слишком глубоко. Если бедным более не проповедуется Евангелие, если соль стала тупой и все цитадели отняты в полном безмолвии, то народ, для остающегося приземистым разума которого истина может быть только в представлении, больше не в силах помочь натиску своего внутреннего. Он еще ближе всех стоит к бесконечной скорби, но так как любовь к любви и к наслаждению безо всякой скорби есть извращение, он видит себя покинутым своими учителями. Себе-то они помогают своей рефлексией, находя свое умиротворение в конечности, в субъективности и ее виртуозности, но как раз вместе с тем — в суетности, однако субстанциальное ядро народа в этом найти свое умиротворение никак не может. Указанный разлад растворило для нас философское познание, и цель этих лекций была именно в том, чтобы примирить разум с религией, познать последнюю в ее многообразных формациях как необходимую и заново открыть истину и идею в откровенной религии» [1, S. 343; ср.: 2, с. 332–333]. Эти слова Гегеля означают, что он ясно понимал вполне назревшую необходимость преобразования исторической формы христианства, переживающего описанный им кризис, отчего цикл его лекций по философии религии представляет собой, по сути, философский проект такого преобразования. Цель предлагаемой статьи — раскрыть на материале этого цикла лекций внутреннюю необходимость преобразования исторического христианства, и тем подтвердить насущную актуальность гегелевского проекта.

Гегель постиг христианство как определенный результат исторического развития религии. Логика этого процесса совпадает с логикой мировой истории человечества, отчего сама религия исторически развивается, согласно мыслителю, по ступеням особенных народных культур во всеобщую, или абсолютную религию истины и свободы. Поэтому во второй части своих лекций он прослеживает историю религиозного духа в различных формациях *определенной религии*, выступающей сначала как *религия природы* (в виде колдовства и идолопоклонства, китайской религии меры, индийской религии фантазии и буддийской религии в себе бытия), которая затем через персидскую религию добра, сирийскую религию скорби и египетскую религию загадки становится *религией духовной индивидуальности* в виде иудейской религии возвы-

шенности, древнегреческой религии красоты и, наконец, древнеримской религии целесообразности, или рассудка. Последняя формация определенной религии есть, по Гегелю, вершина всех конечных, особенных религий. Поскольку в них феноменологические определения духа и логические определения абсолютной идеи выступали раз от раза во все более конкретном единстве, постольку названные религии стали историческими предпосылками появления христианства.

К сведению воедино этих определений духа и идеи приступила уже античная философская мысль в лице Аристотеля, который в своей *первой философии*, названной им *теологией*, теоретически постиг бога как триединство мыслящего себя самого действительно разумного мышления. Практической предпосылкой распространения христианства стало представление о мыслящем духе человека как истинной мере всего сущего, унаследованное римскими стоиками от греческих. Соединение этих предпосылок абсолютной религии выпало на долю Филона и Плотина, резюмировавшего в «Эннеадах» историю античной философии в целом, отчего именно александрийский неоплатонизм лег в основу христианского вероучения, к разработке которого приступили Отцы Церкви. Положенное античной мыслью философское начало абсолютной религии в ходе истории христианства, развертывающейся в духе новоевропейских народов, превращается в ее философский исход — в философское снятие откровенной религии представления в понятие религии истины и свободы. Средневековая схоластика предприняла рассудочное изложение разумного содержания важнейших христианских догматов. В качестве необходимой философской подготовки членов церковной общины к вере в сакральную истину откровения («*philosophia — ancilla theologiae*») она в лице Ансельма Кентерберийского дала популярное онтологическое доказательство наличного бытия Бога, а трудами других схоластов аргументированно разъяснила триединство Отца, Сына и Святого Духа, а также тождество божественной и человеческой природы, повлекшее за собой воскресение Сына Человеческого. Окрепший в схоластической школе немецкий рассудок инициировал Реформацию католического христианства. Лютер, переводя Библию на язык своего народа, оставил в этой народной книге неприкосновенным крайне противоречивое смешение ветхозаветных представлений иудейской религии с собственно христианскими представлениями, по причине которого практика церкви включала в себя, наряду с культом Христа, отвергнутое протестантизмом поклонение Марии, святым и даже вещественным реликвиям. Решительным противником любых, в том числе религиозных, суеверий объявило себя англо-французское Просвещение, отождествившее с ними разумное

содержание исторической формы христианства, поскольку для рефлексии просвещенного рассудка оно оказалось непостижимым, а потому — неприемлемым. На предпосылках, созданных Реформацией и Просвещением, расцвела классическая немецкая философия. В критической философии Канта и наукоучении Фихте она преодолела расщепленную абстракцию трансцендентного бога, в связи с чем историческое христианство превратилось у них, по принятому Гегелем определению Канта, в *моральную религию* практического разума. Возможность преобразования исторической формы христианства в абсолютную религию истины и свободы из формальной возможности, изначально в нем заложенной, стала реальной возможностью благодаря тому, что в работах Гегеля было осуществлено философское отрицание отрицания просвещенным рассудком религиозного представления о Боге в понятие абсолютной идеи. Во введении к своей «Науке логики» он как раз поэтому позволил ее верующим читателям представлять абстрактную стихию чисто логического мышления и познания абсолютной идеи изображением Бога, каков Он в своей вечной сущности до сотворения мира природы и конечного духа, а в «Энциклопедии философских наук» вдобавок к этому изложил то, как, по данным положительных наук его времени, абсолютная истина выступает в своей природной и духовной реальности. Эта переработка идейного содержания исторической формы христианства в логическую форму философии позволила Гегелю посвятить третью часть своих лекций по философии религии детальной экспликации философской идеи абсолютной религии, понятой как конкретное тождество понятия идеи Бога и процесса реализации этого понятия в мире, человеке и духе религиозной общины. Поэтому гегелевская интерпретация христианства как абсолютной религии истины и свободы по наше время остается единственным развернутым философским изложением истинной христианской веры, как ее артикулировал лютеранин первой трети XIX в., понявший то, во что он верует.

Обратимся теперь к понятию мыслителем идейному содержанию христианства в его главных и для представления самых неподатливых пунктах, отчего представление и является способом веры в них. Его изложение Гегель предваряет экспозицией целого, деля его на различные, но благодаря вплетенному во все части религиозному культу неотделимые друг от друга *царства Отца, Сына и Духа*.

Триединый бог, напоминает Гегель, впервые был философски постигнут Аристотелем как сама себя осуществляющая чистая деятельность разумного мышления, которую схоласты позже называли *actus purus*. Поэтому в первом акте вечной божественной истории, царстве Отца, понятие бога есть в себе и для себя исключительно во *всеобщно-*

сти формы абстрактной логической мысли субъекта, который еще не определен как иное, чем бог. В стихии покоя теоретического сознания бог как объект открывается себе как субъекту в своей идеальности, или вечной сущности — как он есть до мира и человека, отчего это царство неизреченного логоса есть вне пространства и времени, т. е. нигде и никогда.

Во втором акте вечной истории, царстве Сына, происходит явление всеобщей сущности, выступление понятия бога из стихии чистой мысли в стихию представления, причем откровенно раскрывается его следующий момент — *особенность* всеобщего. Если выразиться на ветхозаветном языке, то стихия представления есть стихия творения, ибо субъект определяется в ней как иное бога в виде мира природы и конечного духа, связанного со своим живым телом, т. е. человека. Царство Сына, говорит Гегель, есть царство реальной истории Бога в мире. Она разворачивается вовне — в определенном пространстве вполне наличного бытия Бога, отчего и время в стихии представления эксплицируется из вечности в прошлое (собственно историческое) время, отличное от настоящего и будущего. Сакральный смысл этой раз и навсегда прошедшей истории заключается в том, что конечный дух, настаивая на своей конечности, разрывает с Богом, отпадает в мир, субъект входит в противоречие со своим объектом, а божественная трагедия конечной жизни Христа, Сына Человеческого, которую венчает Его позорная смерть на кресте, навеки искупает этот разрыв. Поэтому для соотношенного с природой человеческого духа со времени вступления Бога Сына в мир начинается абсолютная религия.

Ее развитие продолжается в третьем акте божественного откровения — в царстве духа религиозной общины. Начало общине полагает смерть Бога и Его воскресение, а ее процесс реализует собственно человеческую потребность в исцелении, вызванную болью разрыва субъекта с объектом. Этот последний акт вечной истории понятия Бога, только и делающий ее в принципе законченным процессом, разворачивается в форме *единичности* обособившей себя от себя всеобщей сущности — в стихии взаимного примирения Бога с собой, миром и человеком, а мира и человека — с Богом. Единичность есть самая конкретная стихия субъективности как таковой, отчего она и выступает различно: отчасти как непосредственная субъективность в форме чувства и непредубежденной религиозной веры, отчасти — в форме опосредствующего чувства и веру рассудка, отчасти же — в форме субъективности самого понятия, или логически познающего абсолютную истину философского духа. Именно в царстве духа люди благодаря познанию истины в состоянии обрести истинную свободу. Пространство этого

царства Гегель называет *внутренним местом*, ибо религиозная община находится в мире, но, обращая конечный человеческий дух к Богу, вслед за Христом восходит на небо. Поэтому и время этого царства — уже не прошлое, а настоящее, говорит лектор, однако не вечное, но только временное настоящее, переходящее в будущее. Поскольку это внутреннее, невидимое царство духа представляет собой исход из исторического прошлого через настоящее к будущему, постольку лишь оно по настоящему спасительно для человечества.

В конце своей экспозиции триединства Бога Гегель поясняет, что различие этих стихий и, соответственно, места и времени названных царств связано с тем, что, хотя абсолютная религия имеет своим содержанием понятие идеи Бога, формой понятия его идеи в религии истины и свободы остается представление. «Религия всеобща, — резюмирует мыслитель, — она есть не только для образовавшей саму себя понимающей мысли философского сознания, но истина идеи бога откровенна также для представляющего сознания и имеет необходимые определения, которые от представления неотделимы» [1, S. 218; ср.: 2, с. 227]. Именно форма представления, поскольку она не тождественна форме понятия, побуждает Гегеля вслед за историческим христианством говорить о царствах Отца, Сына и Духа друг за другом, как будто они только различны, — так, как эти определения божественного триединства перечислены в Символе веры. Однако, подробно рассматривая их истинное содержание, он при этом философски разрешает трудности религиозного представления, которое авторитетно настаивает на том, что догматы христианства являются непостижимой тайной и чудом.

Корень всех трудностей христианской веры лежит, согласно Гегелю, в царстве Отца. В своем первом акте самооткровение Бога еще максимально сокровенно и таинственно, ибо Бог присутствует в нем лишь как идея в абстрактной стихии чистого логического мышления субъектом не различенного от него объекта. Поскольку идея Бога содержится в этой форме исключительно генетически, т. е. только как становление самой собой, и еще не выступила в тотальности своих определений, постольку реальность ее понятия есть в себе, но еще не положена. По этой причине такой совершенно идеальный Бог Отец (творец без творения, до Сына как своего отрицания и духа всеобщей любви как отрицания этого отрицания — преодоления противоположности Отца и Сына) понят быть не может. Чистое мышление самого Бога образует лишь ветхозаветное начало абсолютной религии, которое находится в весьма противоречивом соединении с ее новозаветным началом, утверждающим, что *Бог есть любовь*, по словам первого послания Иоанна Богослова (1 Ин. 4:16). Согласно Гегелю, эти великие, истинные слова бессмыслен-

но трактовать как само по себе ясное определение Бога, не анализируя того, что такое любовь. «Ибо любовь есть некое различие двоих, которые, однако же, один для другого совершенно не различены. Чувство и сознание этого тождества есть любовь, — поясняет лектор. — <...> Бог есть любовь, т. е. это различие и ничтожность такого различия, игра этого различения, которое отнюдь не серьезно, так как положено именно как снятое, что значит — как вечная, простая идея. Ибо эта вечная идея высказана в христианской религии как то, что называется святым *триединством*; это есть сам Бог, который вечно *триедин*» [1, S. 221–222; ср.: 2, с. 230].

То, что единый иудейский Бог Творец в христианстве оказывается триединым Богом любви, есть именно мистерия, или тайна самого Бога — высшая истина, которая в виде первой основополагающей догмы (т. е. представления, в которое можно только верить) дается людям как откровение. Этот религиозный догмат пассивно воспринимается ими, поскольку они еще не могут свободно понять данную им истину. Первоначальное отсутствие формы свободы отношения человеческого духа к истинному содержанию абсолютной религии и делает, по Гегелю, историческое христианство *позитивной* религией откровения, которая именно вследствие данности содержания остро нуждается в современную эпоху в понимании — в философском прояснении ее догматики. Поэтому философия не только изначально включена в христианское вероучение, но и по необходимости требуется для того, чтобы вполне разумно его понять. Тайну религиозного представления о божественном триединстве раскрывает у Гегеля философское понятие идеи Бога, поскольку христианство есть представление ее понятия. Тем самым философ, заметим, отрицает не саму тайну, имеющую с его логической точки зрения глубоко разумный смысл. Он отрицает только *непонятность* мистерии, исповедуемой откровенной религией, так как без снятия позитивности христианства спекулятивной философией непредубежденная христианская вера осталась бы слепой и бессильной перед выхолащивающим религию просвещенным рассудком. «Когда мы говорим, что бог вечно порождает своего сына, различает себя от себя, мы начинаем говорить о божестве: он делает это и в положенном им ином есть просто при себе самом (форма любви). Но ведь мы обязаны знать, что бог есть *само это целое деяние*, — утверждает философ. — Бог есть начало, он это делает, но он точно так же есть и конец, тотальность; стало быть, как тотальность, бог есть дух. Бог как лишь отец еще не есть истинное (так без сына он осознан в иудейской религии), он гораздо более есть *начало и конец*; он есть своя предпосылка, сам себя делает предпосылкой, что есть лишь некоторая другая форма различения; он

есть вечный процесс. Что это — истина и абсолютная истина, имеет, конечно, форму чего-то данного, но то, что это известно как истинное в себе и для себя, есть деяние философии и целое содержание ее самой. В философии показывается, что все содержание природы и духа диалектически втискивается в это средоточие как свою абсолютную истину. Здесь более не нужно доказывать, что догма, эта тихая тайна, есть вечная истина; это происходит, как сказано, в целом философии» [1, S. 223–224; ср.: 2, с. 231–232]. Указав на это, Гегель переходит к тому, какие трудности несет с собой различение идеи Бога в царстве Сына, где она выступает из своей бесконечной всеобщности в конечную реальность, поскольку субъективному духу человека следует обрести достоверность этой идеи в опыте своей чувственности — в определенном пространстве и времени.

Первая трудность состоит в том, что Бог в определении Сына не тождествен царству Сына — миру природы и человека. Мир в его непосредственном виде чувственно воспринимаемой пространственно-временной реальности не имеет в себе, по Гегелю, никакой истины, кроме отношения к нему человеческого духа. Человек зависим от природы, однако, поскольку он познаёт природу как созданную Богом (стало быть, не лишённую в себе духа, т. е. рассудка и разума), человек знает Бога как ее истину и благодаря этому начинает освобождаться от этой внешней зависимости. Отсюда открывается путь к познанию назначения человека, поскольку выясняется, что человек от природы не добр, а зол. От природы он отнюдь не невинен, но, напротив, виновен, раздвоен в себе, из чего в нем как таковом и возникает стремление к добру — духовная потребность примирения с истиной.

Положение о радикально злом в человеческой природе, которое до Гегеля выдвинул Кант, раскрывает истинное содержание религиозного представления о первородном грехе. Он трактуется Гегелем не лишь отрицательно, а как залог положительно-разумного разрешения, или снятия указанного раздвоения. То, что бытие человека злым в Ветхом Завете определено связывается с познанием, есть и для мыслителя существенный пункт, ибо познание действительно вызывает разрыв субъекта с субстанцией и становится рассудочным началом его разумности: «Природа человека не такова, какой она должна быть; познание раскрывает ему это и производит бытие, каким он обязан не быть» [1, S. 257; ср.: 2, с. 260]. Стать злым — значит отъединиться от всеобщего, чтобы посредством познания и воли преодолеть этот разрыв, сознательно воссоединиться с благом, т. е. с Богом. Но хотя библейское сказание чувственным образом представляет, что с Богом порвал именно первый человек, раздвоенный на мужчину и женщину, обольщенную

змием, лектор полагает, что, по мысли, содержащейся в этом образе, имеется в виду «человек как человек, не какой-нибудь единичный, случайный, один из многих, но абсолютно первый, человек по его понятию. *Человек как таковой есть сознание*, как раз в нем он вступает в раздвоение — сознание, которое в своем дальнейшем определении есть познание» [1, S. 259; ср.: 2, с. 262]. Эта мысль в Библии подтверждается тем, что возникшее раздвоение наследуется — становится уделом человеческого рода, ибо по причине разрыва все потомки Адама и Евы вынуждены, подобно им, трудиться физически и, что гораздо тяжелее, духовно. Человек обязан делать себя тем, что он есть, создавать самого себя, чтобы благодаря познанию добра и зла умереть в качестве единичной жизни природного существа и самому обрести всеобщую, вечную жизнь в духе, ибо лишь как дух человек бессмертен, равен Богу.

Этот достойный удивления, весьма противоречивый пункт — реальная возможность бесконечности конечного — не осознавался, замечает философ, более ранними религиями. В них противоположность конечного и бесконечного, субъекта и объекта еще не достигла той абсолютной глубины, где ее крайности сходятся. Поскольку суть вообще заключается в том, что человек бессмертен через познание, постольку, намекает лектор своим слушателям, древо познания и древо жизни в райском саду — это не два разных дерева, как повествует библейский рассказ, а одно. Человек от природы зол, он противоположен Богу, миру и себе самому — погружен в абсолютное несчастье *сознания изсыновления* [Aussöhnung], по выражению лектора. Он сокрушен, разорван в себе самом, отчего исцеление этого абсолютного увечья требует участия абсолютного, божественного начала. Поэтому единый Бог не мог не раздвоиться на Отца и Сына, не мог не прийти в мир, не явиться человеку в понятии своей идеи, чтобы дать ему образец воссыновляющего примирения — истинного и свободного *Versöhnung*.

«Я как природный человек несоразмерен тому, что истинно, и пленен многими *естественными особенностями*, а во мне точно так же бесконечно прочна истина *единого блага*; так эта несоразмерность определяется к тому, что быть не должно» [1, S. 264; ср.: 2, с. 267]. Именно потому, что обе эти стороны не могут распасться, имеют место в нем как одном, субъект осознаёт, что он как мыслящий и действующий обладает бесконечной энергией единства, хотя по содержанию ее действительность остается божественной, объективной. От человека как конечного и его субъективной активности эта действительность не зависит, даже если он консолидируется в решении бесконечной задачи преодоления своей природности со всеми другими людьми, поскольку количественное сложение и умножение их сил во времени никогда не даст истин-

ной бесконечности и вечности. Вот почему Кант и Фихте справедливо утверждают, признает Гегель, что человек как субъект может только делать объективное по своей природе добро в предположении божественного морального миропорядка, но он не может знать, удастся ли ему это дело. Для действительного решения указанной задачи субъекту необходима субстанциальная предпосылка — вечный процесс Бога как живого духа всеобщей любви, который в Сыне различает себя и лишь через иное достигает тождества с собой. Стало быть, несмотря на крайнюю несоразмерность, субъект и объект идентичны. Значит, конечность, слабость, ветхость человеческой природы никак не могут повредить их единству, которое и есть субстанциальный, действительный залог примирения Бога и человека.

Конкретное тождество субъекта и объекта выражает, согласно Гегелю, вторая основополагающая догма христианства — догмат единства божественной и человеческой природы. Сознание этого единства представляет собой, по словам философа, *самый тяжелый момент в религии*, ибо для этого требуется, чтобы идея Бога, причем как высшая, абсолютная идея была воспринята людьми в виде одного-единственного реального человека, принципиально отличного от всех других. Объективацию божественного нельзя трактовать только как непосредственно сущую во всех людях (возражает Гегель Фихте, не называя его), ибо так она постигается лишь в виде множественности духовного вообще и не содержит развития, присущего исключительно абсолютному духу. У Бога Отца есть только один Бог Сын: «Тот индивид, который для других есть явление идеи, есть *этот* единственный; не некоторый, ибо в некоторых божественность становится абстракцией. “Некоторые” суть дурной перевес рефлексии — перевес, так как он противен понятию индивидуальной субъективности. “Однажды” в понятии есть “раз и навсегда”, и субъект обязан без выбора обращаться к *одной* субъективности» [1, S. 276; ср.: 2, с. 278]. Это уникальное тождество всеобщего и особенного в единичном противоречит рефлектирующему рассудку, но для непредубежденной христианской веры и философского познания, между собой в этом пункте вполне согласных, есть только один разум, один абсолютный дух — столь же божественный, сколь и человеческий, о чем неоспоримо свидетельствует человеческому духу уникальное историческое явление пришествия в мир Бога Сына именно как Сына Человеческого.

Величайшая неподатливость сознания этого сказывается в его противоположных трактовках. Его иррелигиозное, атеистическое рассмотрение видит в Богочеловеке лишь человека — учителя человечности, провозвестника и мученика истины. К этой человеческой стороне при-

надлежит, указывает лектор, также учение Христа, сконцентрированное в его личности и потому не совпадающее с вероучением церкви как вторичной рефлексией религиозной общины об этом первоначальном учении. Представления, которые принес в мир сам Христос, выражают лишь абстрактно-всеобщее, мыслимое содержание, отвергающее все мирское как абсолютно лишенное ценности. Эта полемическая сторона новой религии революционна по отношению к существовавшей тогда нравственности и религии — как иудейской, так и римской. Хотя ее положительный момент составляет возведение царства любви к Богу и к людям вообще, заповедь любви ко всем людям тоже делает любовь абстрактной, противоположной деятельной любви к определенным лицам, замечает Гегель. Абстрактная негативность ортодоксального учения Христа объясняет, почему Он, как учитель, имел очень узкий круг друзей-учеников и был обвинен в качестве опаснейшего преступника, а затем казнен властями, подобно Сократу, скрепив смертью истину своего учения. Но именно со смерти Христа, подчеркивает лектор, начинается обращение сознания — необходимая перемена способа ее осмысления с внешней рассудочной трактовки на непредубежденную религиозную веру, вполне разумную по своему содержанию.

В сердцах учеников Христа и знакомых с Его учением еще при жизни Спасителя поселилось чаяние *нового неба и новой земли*, как сказано в Апокалипсисе. Однако такое их связанное с чувственностью убеждение было еще не совсем правильной истиной, ибо лишь смерть Христа, постигнутая религиозно, как смерть самого Бога, превратила эту надежду в несокрушимую веру, покоящуюся на высшей мудрости духовного сознания, что Бог есть любовь — настоящее божественное триединство, образующее незыблемую основу системы трех царств. Только по смерти Христа людям впервые открылось единство божественной и человеческой природы, ибо в том, как умер спаситель, конечность человеческой природы проявилась максимальным образом, отчего и была погружена в могилу. Тем самым духовная революция отвержения всего конечного, предпринятая Христом, свершилась, чем окончательно просветлила реальность, придав ей целиком иной вид, отчего конечный мир благодаря подвижничеству членов христианской общины начал становиться бесконечным миром третьего царства — настоящего царства духа.

Это происходит лишь потому, что через воссоединение Бога Сына с Богом Отцом в истинной бесконечности духа смерть Бога как высшая боль и скорбь утраты высшего обращается сознанием, что Бог отнюдь не утрачивает, но, напротив, сохраняет себя в своем процессе. Смысл этого процесса состоит в том, что он прямым путем ведет к бессмер-

тию — к смерти самой смерти, которую Христос умертвил тем, что пережил ее, восстав из гроба конечного духа к вечной жизни. Триумф спасителя над отрицательным есть, таким образом, не изъян, а высшее оправдание конечности человеческой природы, принятой, по христианской вере, в бесконечную духовную природу Бога. Ибо дух есть истинный дух «только как это отрицательное отрицательного, которое, стало быть, содержит негативное себя самого. Если поэтому одесную Отца воссел Сын Человеческий, то в этом превыше всего возвышении перед духовным взором выступают достоинство человеческой природы и ее тождество с природой божественной», — пишет Гегель [1, S. 264; в русском переводе приведенные слова философа из манускрипта 1821 г. отсутствуют], раскрывая разумное содержание третьей основополагающей догмы христианской религии — догмата о воскресении Сына Человеческого.

Смерть и воскресение Христа есть образцовый пример разрешения абсолютного противоречия конечной и бесконечной человечности — противоречия лишь человека и Богочеловека. Оказывается, что Богу как таковому конечность не присуща. Смерть Он принял от людей, которые противостоят божественному процессу, но тем самым как раз успешно ее умертвил. Христос не «смертью смерть поправ», что, несмотря на внешнюю складность, до сих пор звучит смысловым диссонансом в наших церквах на Пасху. Он *смертью смерти смерть поправ*, преодолев ее в своей бесконечной любви, которая выразилась в том, что Бог положил себя тождественным иному, чтобы умертвить его в себе как себе чуждое, сделав это иное своим. Бог Сын растворил в бесконечность конечный предел, сотворенный Богом Отцом, ибо, став иным иного, воссоединился с ним в Боге Духе — в духе как таковом. Лектор подчеркивает, что снятие природного в духовном, абсолютное обращение духа на себя божественная история в своем втором акте представляет лишь абстрактным способом естественной смерти, а не в конкретном значении «внутренней конверсии и превращения» [1, S. 293; ср.: 2, с. 291]. Достаточность этого представления для нас состоит, по мысли Гегеля, в том, что им отнюдь не предопределяется собственно человеческий способ указанного снятия, ибо последний еще предстоит выработать самим людям, если они не хотят в качестве злых по-прежнему оставаться исключенными из божественного процесса. Необходимость выработки такого способа и вызывает возникновение христианской общины. Ее история есть третий, заключительный акт вечной божественной истории — история второго, уже не чувственного, но духовного пришествия Христа. Спаситель мудро предсказал своим ученикам, что, когда Его не станет среди них, дух истины наставит их на всякую

истину. Поэтому третье царство есть царство именно духа, а его история — собственно религиозная история восстановления людьми в полноте времен своей извечной связи с Богом, чтобы эта изначально божественная высота была наконец положена как достигнутая ими самими.

Тем самым религиозный дух осознаёт, что конечное назначение, абсолютная цель человека как такового заключается в том, чтобы неустанно становиться богом. Благодаря сознанию этого становится ясно: сколько Бога в том или ином реальном человеке, столько же в нем и настоящего человека. Христианская вера дает возможность понять, что идея человека не может быть лишь человеческой мыслью — эта идея есть сам Бог как таковой, развернутый в триединстве его собственных определений. Процесс реализации божественной идеи человека в религиозной общине и образует, по Гегелю, царство духа, полагая начало свободному преобразованию всего прежнего способа сознания и бытия людей в их истинное знание и бытие.

Хотя назначение человека достоверно известно общине из евангельской истории Богочеловека, обыкновенным людям, ее составляющим, предстоит самим произвести в себе свое единство с истиной и тем преисполниться божественного духа. Непредубежденная христианская вера людей есть только предпосылка их действительного примирения с Богом, ибо члены общины суть лишь особенные субъекты, уже серьезно желающие такого примирения, но, в отличие от Христа, еще не родившиеся во второй раз (*von neuem*, или *заново*, как перевел Лютер это место Евангелия, или *свыше*, как канонически переводят его у нас), к вечной жизни духа как такового. Поэтому главная задача христианской общины состоит в том, чтобы самой выработать способ примирения человека с Богом, не данный Откровением. Этот способ и содержится в вероучении церкви, которому авторитетно и символически до поры учили народ его учителя. Однако теперь, когда, по выражению лектора, «святая церковь не имеет более никакой общности и распадется на атомы» [1, S. 340; ср.: 2, с. 330], ибо каждый индивид вопреки ее вероучению, прежде сплавивавшему общину, имеет свое собственное чувство Бога и выработанное рассудком особое мировоззрение, истинное содержание христианства категорически требует оправдания философией как вполне разумным познанием истины.

В этом и обнаруживается необходимость преобразования исторического христианства, поскольку лишь философия, через разумное мышление восстанавливая истинное содержание формы религиозного представления в понятии, может спасти христианскую общину от ее разложения. «Понятие *продуцирует* истину — это есть субъективная свобода, — однако *признаёт* это содержание как к тому же *не продуци-*

рованное, как истинное, сущее в себе и для себя. Одна лишь эта объективная точка зрения, — говорит Гегель, — в состоянии высказать и изложить образованным, мыслящим способом свидетельство духа, и она содержится в лучшей догматике нашего времени» [1, S. 339; ср.: 2, с. 329–330], т. е. в спекулятивной, или логической философии, ибо преимущественно именно ей удастся остаться в наше время ортодоксальной, как убедительно показывают гегелевские лекции по философии религии.

Литература

1. Hegel, G. W. F. (1969), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in: Hegel, G. W. F. *Werke [in 20 Bänden]. Bd. 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, S. 7–344.

2. Гегель, Г. В. Ф. (1977), Лекции по философии религии, в: Гегель. *Философия религии: в 2 т.* Т. 2. Общ. ред. Гулыги, А. В., пер. с нем. Гайденоко, П. П. и др., М.: Мысль, с. 5–333.

Статья поступила в редакцию 20 сентября 2022 г.;
рекомендована к печати 26 октября 2022 г.

Контактная информация:

Муравьев Андрей Николаевич — д-р филос. наук, проф.; muravyovan@yandex.ru

Hegel on the need for transformation historical forms of Christianity*

A. N. Muravev

St. Petersburg State University,

7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Muravev A. N. Hegel on the need for transformation historical forms of Christianity. *Philosophy of the History of Philosophy*, 2022, vol. 3, pp. 210–225. <https://doi.org/10.21638/spbu34.2022.114> (In Russian)

The article is devoted to Hegel's contribution to solving the problem of the further development of Christianity and the religious spirit in general. Although the philosopher himself did not directly state the need for such a development anywhere, the article shows that the entire content of Hegel's "Lectures on the Philosophy of Religion" speaks precisely about it. To demonstrate this, the author of the article analyzes, firstly, the final part of the last lecture of the named course and, secondly, traces the lecturer's train of thought leading to this conclusion. From certain religions Hegel proceeds to the absolute religion, as he calls Christianity, interpreted by him as the result of the historical development of the religious spirit. The author of the article, following Hegel, identifies and examines the philosophical prerequisites

* The reported study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, project no. 20-011-00746 A "A Philosophy and theology in German classical idealism: A history of interaction and interpenetration".

and results of the formation of the Christian doctrine. The philosophical principle of absolute religion laid down by ancient thought, he argues, in the course of the history of Christianity turns into its philosophical outcome — into the philosophical removal of the revealed religion of representation into the concept of the religion of truth and freedom. In patristics, the immediate reasonableness of the philosophical teaching of the Neoplatonists, who summarized ancient philosophy as a whole, made itself felt. Medieval scholasticism undertook a rational exposition of the reasonable content of the most important Christian dogmas. The reason, strengthened in the scholastic school, initiated the Reformation of Catholic Christianity. The Enlightenment declared itself a resolute opponent of any, including religious, superstitions, identifying with them the reasonable content of the historical form of Christianity. Classical German philosophy flourished on the premises created by the Reformation and the Enlightenment. In Kant's critical philosophy and Fichte's science, she overcame the intellectual abstraction of a transcendent god. The possibility of transforming the historical form of Christianity into an absolute religion of truth and freedom from the formal possibility originally inherent in it became a real possibility due to the fact that in Hegel's works the philosophical negation of the denial by the enlightened mind of the religious idea of God into the concept of an absolute idea was realized. The processing of the ideological content of the historical form of Christianity into the logical form of philosophy allowed Hegel to devote the third part of his lectures on the philosophy of religion to a detailed explication of the philosophical idea of absolute religion, understood as a concrete identity of the concept of the idea of God and the process of realization of this concept in the world, man and the spirit of a religious community. This allows the philosopher to discover the inner necessity of the transformation of historical Christianity. According to Hegel, only philosophy, which through rational thinking restores the true content of the form of religious representation in the concept, can save the Christian community from its progressive decomposition. The article concludes with the conclusion that Hegel's interpretation of Christianity as an absolute religion of truth and freedom remains to this day the only detailed philosophical exposition of the true Christian faith, as it was articulated by a Lutheran of the first third of the 19th century, who understood what he believes in.

Keywords: Hegel, logical philosophy, absolute religion, theology, representation, reason, intelligence.

References

1. Hegel, G. W. F. (1969), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in: Hegel, G. W. F. *Werke [in 20 Bänden]*, Bd. 17. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, S. 7–344.
2. Hegel, G. W. F. (1977), *Lektsii po filosofii religii*, in: Hegel, G. W. F. *Philosophy of religion, in 2 vols, vol. 2*. General ed. Gulygi, A. V., transl. by Gaidenko, P. P. et al., Moscow: Mysl' Publ., pp. 5–333. (In Russian)

Received: September 20, 2022

Accepted: October 26, 2022

Author's information:

Andrei N. Muravev — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; muravyovan@yandex.ru