

*Д. В. Масленников, В. В. Любченко\**

## ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ УЧЕНИЯ ГЕГЕЛЯ\*\*

Анализ единства исторического и логического начал гегелевского метода постижения абсолютного как духа дает возможность отвергнуть обвинения Гегеля как в панлогизме, так и в пантеизме. Соответственно, авторы статьи выступают против отождествления гегелевского понятия абсолютного и понятия божественного, а, значит, и против приписывания философии Гегеля какого-либо богословского значения, невзирая на имеющие место рефлексивные суждения самого философа. При этом философия Гегеля сохраняет свое содержательное и методологическое значение для теологии и даже усиливает его в последние десятилетия.

**Ключевые слова:** Гегель, философия, теология, логика, дух, история, религия.

*D. V. Maslennikov, V. V. Lubchenko*

### *THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL CONTENT OF HEGEL'S DOCTRINE*

The analysis of unity of historical and logical basis of Hegelian method of cognition of the Absolute as Spirit enables us to refute the accusation of Hegel of panlogism, as well as of pantheism. According to that, authors of the article oppose identification of Hegelian concept of the Absolute and a concept of the divine, therefore, oppose ascribing any theological meaning to Hegel's philosophy, despite own reflexive judgments of the philosopher. Hegel's philosophy continues and even enhances its substantial and methodological meaning for theology in last few decades.

**Keywords:** Hegel, philosophy, theology, logic, spirit, history, religion.

---

\* Масленников Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой общественных наук, Юридический институт (Санкт-Петербург); [dwm61@inbox.ru](mailto:dwm61@inbox.ru)

Любченко Виталий Викторович — аспирант РХГА.

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

Вопрос об отношении философского и теологического содержания философии религии Гегеля, который всегда привлекал к себе внимание историков философии, в последнее время все более осознается в качестве ключевого для оценки и для понимания гегелевского философского наследия. Проблема присутствия эсхатологической перспективы в философии истории Гегеля, проблема происхождения права и норм морали, проблема отношения логического и духовного, проблема адекватности самооценки гегелевской философии и возможностей построения «негегельянской» модели логической философии (и даже «негегельянской» модели, собственно, гегелевской философии), а также целый ряд других философских проблем, имеющих сегодня несомненное актуальное звучание, при попытках своего осмысления неизбежно упираются в нерешенность вопроса об отношении философского и теологического содержания философии религии Гегеля. Более того: проблематичной представляется сама принципиальная возможность его окончательного разрешения. Не исключено, что связь трансцендентности Бога и спекулятивности абсолютного имеет природу своего рода «диалектического скачка», что она не опосредована мышлением, а значит, что и вся производная от нее проблематика не может быть освоена средствами, находящимися в распоряжении философии. Тем не менее, и философии в целом, и гегелеведению, в частности, нужно определиться с подходами к решению этого вопроса. Ведь, от нашей позиции здесь зависит и понимание гегелевского абсолюта как единства субъекта и объекта [1, с. 9], и оценка значения философии немецкого классика для христианского мировоззрения.

Гегель, как известно, в равной степени отвергал как кантовский агностицизм (используем этот термин при всем сложном отношении к нему в данном контексте), сложившийся в отношении к абсолютному Я, так и шеллинговский иррационализм (также условно) в познании абсолюта. Для Гегеля абсолютом постижим и постигается «духовно», т. е. духом как субъектом, как абсолютным самосознанием [18, с. 244–245]. При этом дух как специфическая категория гегелевской философии должен быть взят в полной целостности присущих ему определений. Прежде всего — как единство познавательной способности единичного субъекта со всей полнотой исторической традиции мышления, включая и его практическое действие.

Гегелевскую позицию характеризует прежде всего отношение к процессу истории философии как к процессу познания истины. Истина, согласно Гегелю, в силу самой своей природы должна обнаружить себя. Однако процесс этого обнаружения нельзя свести лишь к размышлению индивидуального сознания. Познавательная способность разума отдельного человека предельно ограничена во времени. Даже обладая наилучшими способностями, человек, если он начинает свои размышления о всеобщей сущности бытия с «чистого листа», вряд ли подымится выше точки зрения Фалеса. Иное дело — творческий труд многих поколений, к которому Гегель призывает относиться с доверием и на этом доверии основывать свое философское знание. Познание истины есть не одномоментный акт, а исторический процесс, соответствующий процессуальной природе самой истины. Поскольку истина также есть процесс.

Процесс мышления для Гегеля вовсе не сводится к индивидуальному размышлению и его итоги фиксируются не только в формах размышления,

но и в каждом объективированном результате деятельности человека и общества. Мышление реализует себя и в религии, в искусстве, и практике государственного строительства (постоянно актуализируемое содержание гегелевских лекций по философии религии), и в сфере материального труда, и области связанных с этим трудом экономических отношений... [14, с. 436–442]. Поскольку мышление направлено на всеобщее, является способом познания всеобщего, то и в этих объективных формах оно также фиксирует достигнутое им знание. Поэтому раскрывая для себя это знание всеобщего, философия должна использовать рефлексию духовного содержания всех, без исключения, сфер деятельности человека.

Именно всеобщий субъект этой деятельности составит содержание центрального для Гегеля понятия духа. Историко-философский анализ подтверждает, что именно введение этого понятия составило поворотный пункт в развитии гегелевской системы [17, с. 28–29]. На исключительно важное значение понятия духа для становления самой идеи гегелевской логики указывал Х.-Г. Гадамер. Одновременно создатель современной философской герменевтики обращал внимание на значение этой категории для возрождения в Логике Гегеля античной традиции [22, с. 67–68]. Гадамер отмечает и то, что в гегелевском понятии духа мы находим развитие того содержания, которое заложено уже в фихтевском понятии чистого Я [22, с. 67]. Последнее замечание очень важно. Понятие «духа» слишком часто интерпретируют как некую объективную субстанцию, не принимая во внимание то, что для Гегеля дух есть также и субъект [4, с. 431]. Заслуга Гегеля состоит в том, что он не только не только конструирует понятие духа, но и разрабатывает метод работы с ним именно как с «субстанцией-субъектом». Этот метод основан на диалектическом взаимопереходе анализа и синтеза и на рефлексивном отношении к этому взаимопереходу с учетом опыта фихтевского трансцендентальной дедукции абсолютного Я. Таким образом, абсолютное выступает в системе Гегеля прежде всего как дух, а дух — как абсолютное [9, с. 29]. Именно в «расшифровке» всех форм объективного мышления как способа реализации «духа» (в специфически гегелевском, строго категориальном, смысле данного слова) и состоит собственно философский интерес в работах Гегеля по истории религии, искусства, государства. И в первую очередь — истории философии, поскольку философия и представляла собой на каждой из своих исторических ступеней адекватный самосознанию эпохи способ постижения духовного содержания всех форм объективации мышления.

Но в этом случае следовало не просто изучать существовавшие ранее философские учения, а раскрывать их смысл, внутреннюю логику необходимости перехода от одной ступени философского познания к другой. Эта логика, освобожденная от внешней формы исторической случайности, как раз и составляет логическую форму философии, которую представил Гегель в своей «Науке логики» и к достижению которой стремилась вся современная ему философия (Гегель еще в 1800 г. говорил о грозно надвигающейся революции в философии, сводящей ее к логике). Здесь каждый переход от одной логической категории к другой соответствует исторической ступени развития философии, для которой он составил ее основное содержание.

Вместе с тем для интерпретации места гегелевской логической философии в истории этой науки было бы недостаточным сводить все дело лишь к становлению своего рода параллелизма между диалектикой категорий в «Науке логики» и диалектикой идей в реальном историко-философском процессе. В свое время развитие учения об абсолюте на основе параллелизма ступеней развития природы, с одной стороны, и ступеней развития самосознания, с другой стороны, привело Шеллинга к постулированию идеи абсолюта как абстракции от всего субъективного и от всего объективного [38, с. 4–5]. Применение аналогичной методологии к интерпретации отношения исторической и логической форм философии также может привести лишь к представлению о каком-либо абстрактном принципе, якобы лежащем в основе философии Гегеля.

Здесь отечественный историк философии скорее всего пойдет вслед за В. С. Соловьевым, приписавшим Гегелю «принцип единства мышления и бытия», на основании которого великий русский философ делал вывод о «панлогизме» Гегеля. Согласно В. С. Соловьеву, если философ признает этот принцип, то он оказывается вправе приписывать определения мышления определениям бытия и таким образом довести дело до определения всего бытия с логическим мышлением, что, собственно, и трактуется В. С. Соловьевым как «панлогизм», ошибочно приписываемый Гегелю.

В действительности, Гегель более всего далек от того, чтобы принимать в качестве непосредственной данности какой-либо «принцип». Достаточно посмотреть на раздел главного труда Гегеля «С чего следует начинать науку?» [10, с. 55–65]. Принцип, предпосылаемый всему философскому содержанию и уже поэтому вынесенный за пределы этого содержания, является всего лишь абстракцией этого содержания. Но Гегель и не считал возможным выводить содержание философского учения из абстракции. Более того, именно в преодолении такого подхода к делу состоит весь пафос его критики предшествующей и современной ему философии, особенно философии Шеллинга, на которого более всего ориентировался Соловьев. Если мы начнем трактовать тождество мышления и бытия не как предмет философии, который должен быть поэтому познан этой наукой, а как принцип, который ей предпосылается, то мы прежде всего будем иметь дело не с тождеством, которое еще только должно быть раскрыто и выведено, а с различием мышления и бытия, поскольку последние мы можем себе представить как предданные нам в непосредственности (хотя и здесь мы также имеем дело с нефилософским подходом). Однако положив подобным образом предпосылкой различие, мы к тождеству никогда не придем. Оно так и останется для нас абстракцией и мы будем просто вынуждены либо отказаться от этого принципа, либо в угоду ему подметить одну сторону тождества другой, «поглотить ее». Именно это Соловьев и приписывает Гегелю, говоря о его «панлогизме».

Отвергая подобную интерпретацию философии Гегеля как панлогизма, которую Соловьев задал в качестве, возможно, основной парадигмы отечественного гегелеведения, мы получаем две важные предпосылки для решения задач нашего исследования.

Во-первых, мы должны исключить все возможные обвинения в адрес Гегеля относительно навязывания логических схем эмпирическому материалу, в том

числе и в отношении истории религии. Однако такого рода обвинения еще мог себе позволить в середине XIX века А. Тренделенбург [45], ответом на что стал целый ряд публикаций последователей Гегеля [33; 34, с. 185–201]. В современном же гегелеведении они совершенно неприемлемы. Гегель не только не навязывал действительности внешних логических схем, но, напротив, его логика позволяла выявить и адекватно интерпретировать содержание самой действительности. Это убедительно показал на материале философии религии Р. Лейце [31], хотя подобные вопросы рассматривались и до него [39, с. 457–458]. Лейце сравнивал те источники, из которых Гегель мог получить в свое время знания по истории религии, с собственно гегелевским изложением этого вопроса. На основе проделанного анализа автор убедительно критикует расхожую точку зрения, согласно которой Гегель, априорно сконструировав схему истории религии, лишь задним числом привлекал тот фактический материал, который подходил к этой схеме, остальное произвольно изменял или скрывал.

Во-вторых, если мы отвергаем соловьевскую интерпретацию философии Гегеля, то автоматически становится проблематичным (хотя окончательно и нерешаемым, исходя из заданных выше предпосылок) также и вопрос об отождествлении предмета гегелевской логической философии и сущности Бога (в радикальной постановке этого вопроса) или вопрос о соотношении теологического и философского содержания в этой философии (в смягченном варианте его проблематизации).

Возвращаясь, таким образом, к вопросу о соотношении теологического и философского содержания в гегелевской философии, выделим два его аспекта.

Первый аспект связан с проблемой объективного содержания и значения философского учения. В данном случае: может ли гегелевская философия быть истолкована также и как теология?

Этот вопрос прежде всего выступает в отношении к гегелевскому положению о «снятии» религии философией. Именно соответствующие параграфы «Философии духа» сильнее всего привлекли внимание комментирующей литературы [43, с. 309]. Начало данной дискуссии было положено К. Лёвитом, выступивши в середине XX века с научным сообщением [32, с. 156–203], согласно которому христианская религия «снимается» Гегелем в философии. При этом само понятие «снятия» объективно сближается К. Лёвитом с понятием «отрицания» в традиционном (недиалектическом) смысле слова. Это «снятие» обрисовалось уже в критике христианства в ранних произведениях Гегеля и оно же определяет отношение философии и религии в лекциях 1821–1831 годов. Здесь, однако, критика христианства, согласно Лёвиту, как бы затушевывается ради оправдания последнего в постигающем мышлении (которое, правда, отрицает само христианство). К. Швайццер, справедливо, на наш взгляд, ставит под сомнение метод и результаты статьи К. Лёвита. Он пытается выставить против него в качестве довода то, что Гегель сам понимал себя как «лютеранского христианина» и подчеркивает, что религия в качестве «снятой» на высшей ступени философии остается сохраненной и имеет существенное отношение к современному мышлению. К. Швайццер, таким образом, апеллирует к аутентичному толкованию гегелевского понятия «снятие» [39].

На другую сторону вопроса о соответствии Гегеля христианской традиции указал в то время Х. Киммерле. «Этот вопрос, — отмечал он, — требует критически проанализировать соотнесенность гегелевского мышления с иудейской,дохристианской и церковно-теологической традицией... чтобы... разграничить христово и философско-спекулятивное преобразование теологии» [28, с. 368]. Таким образом вопрос об истинности гегелевского христианства требует прежде всего прояснить вопрос об отношении самого Гегеля к нехристианским религиозным традициям, что предполагает анализ исторических источников, через которые Гегель к ним относился, а также их взаимоотношения с гегелевским методом, с «понятием». Одновременно, по мысли Киммерле, это будет означать определенный шаг по пути приближения «понятия» к потребностям современной теологии. Однако вопрос о методологическом и мировоззренческом значении понятия религии для анализа ее истории и оценки христианства вовсе не приводит автоматически к разрешению вызывающего столько сомнений вопроса о значении понятия как формы религиозного сознания, а возможно — и как его содержания. Таким образом, еще рано говорить о завершении дискуссии, поднятой К. Лёвитом.

Фактически повторяет аргументацию К. Лёвита протестантский теолог Х. Тилике [44]. Рассматривая вопрос о предпосылках гегелевского учения, он подчеркивает, что теология в качестве рефлектирующей веры заключала в себе двоякую тенденцию: как — к познанию Бога, так и к его отрицанию. Обе эти тенденции положены в философии Гегеля как противоречивое основание его учения о Боге, поэтому непосредственно использовать его метод для решения задач конкретного богопознания невозможно.

Близкую точку зрения выражает баварский историк философии Ф. Вагнер. Он ставит вопрос о соотношении двух тенденций гегелевской концепции: «оправдание религии в философском мышлении и ее снятие в философии» [46, с. 127]. Разрешение этого противоречия автор видит (в том числе и в своей статье, вошедшей в сборник с говорящим названием «Бегство в понятие» [21]) в различии концепции религии в «Феноменологии духа», в «Науке логики» и «Энциклопедии философских наук», с одной стороны, и в Лекциях по философии религии, с другой стороны. В последних, по мнению Ф. Вагнера, Гегель восстанавливает представление как форму религиозного сознания, хотя представление в таком качестве уже было ранее «снято» философией. Религиозная форма, таким образом, однозначно связывается с формой представления и именно на этих путях Вагнер пытается найти почву для продуктивного компромисса протестантской теологии с диалектической философией Гегеля.

В целом данная позиция характерна для метода тех авторов, которые остаются на ступени представления и не пытаются адаптировать гегелевский способ понятийного мышления. Таких, по замечанию В. Йешке, как правило, большинство: «Большинство работ остаются на ступени представления, даже те, которые пытаются осветить логическую структуру «Философии религии»... восстанавливают в конечном счете представление на место понятия» [26, с. 276]. Данное замечание, наверное, особенно важно для Ф. Вагнера, который в своих статьях «Тео-Логика. Введение в теологическую интерпретацию «Науки логики» [48] и «Религия между оправданием и снятием» [47] исследовал возможность обо-

снования личности Бога посредством логики. «Ф. Вагнер ... нашел развитие триединства в логике субъективности, точнее в «самогенетизации» всеобщности понятия через особенность к единичности», — писал В. Йешке, который и сам стремился проанализировать вопрос о значимости гегелевского философского наследия для современной теологии в более широком поле исследования [26, с. 286]. А именно: как вопрос о характере взаимосвязи философской теологии и философии религии в их отношении к спекулятивному логическому методу.

В связи с этим прежде всего стоит указать на объемный труд В. Йешке: «Разум в религии» [25]. В. Йешке рассматривает философию религии Гегеля в контексте истории классической философии и делает выводы, которые могут быть значимы и для современной теологии. Формирование философии религии как самостоятельной дисциплины (при этом она также получила свое имя) относится к концу XVIII столетия. Первоначально ее основным содержанием было доказательство невозможности всякой спекулятивной теологии (особенно в философии Канта). Однако ограничиваясь только критикой методологии, философия религии могла потерять собственную предметность, а вместе с тем и всякую ценность. Сделать же предмет спекулятивной теологии своим собственным содержанием, она могла, лишь изменив свой метод [25, с. 11–14].

Здесь перед философией религии выступила альтернатива: во-первых, она могла развиваться в своей собственной предметности, опираясь при этом на философскую теологию. «Она могла, исходя из своего понимания божественности, сделать религию своей темой и соответственно эксплицировать ее самопонимание» [25, с. 14]. Другая возможность заключалась в том, чтобы рассматривать религию как специфическую форму жизни человека, но тогда она не имеет права называть то, что проявляется как божественное иначе как человеческое — хотя бы оно и познавалось как противоположный человеческому полюс» [25, с. 14]. Подобная антропологизация философии религии угрожала бы самой ценности христианства. «Поэтому важно разрешить указанную альтернативу посредством обновленных усилий по обоснованию философии религии посредством философской теологии» [25, с. 15].

В. Йешке, таким образом, настаивает на внутреннем единстве теологии и философии в учении Гегеля. Это единство обусловлено, по его мнению, всей системой великого мыслителя. Последняя является экспликацией Бога и ничем иным как экспликацией Бога. Задача же философии религии (заключительной, как считает Йешке, дисциплины гегелевской системы) состоит в том, чтобы «доказать на деле, что предшествующие дисциплины системы также постоянно занимались этой экспликацией, и указать внутри них самих единство теологии и философии религии: т. е. доказать, что философская теология может быть возможна лишь как философия религии, и наоборот — философия религии может быть возможна лишь как философская теология» [25, с. 225]. Решение этой проблемы автор увязывает с логикой, «которую с полным правом можно определить как фундамент системы» [25, с. 226]. При этом он на серьезной текстологической основе критикует интерпретации метода Гегеля как своего рода логического схематизма» [25, с. 276–279]. Отметим, что сравнительный анализ лекций 1821, 1824 и 1827 годов провел также итальянский автор С. Семплици: «Постепенный отказ от примененной еще в 1821 году внешне логической схе-

мы, привел в лекциях 1824 года к новому подчеркиванию христологического элемента и в 1827 году к новой тринитарной архитектуре, причем лишь первый момент является еще собственно логическим (и наоборот: логика соответствует царству Отца), второй, напротив, представляет грех и спасение, третий же, в конечном итоге, выражает самосознание спасения и таким образом момент духа в общине» [41, с. 424].

Эта перспектива разработки теологических проблем, которые современные историки философии усматривают в единстве исследовательских полей философской теологии и философии религии в общем дискурсе гегелевского логического понятия, начинает все более привлекать внимание теологов к гегелевскому наследию. Гегель все чаще характеризуется как «один из крупнейших мыслителей греческо-западной тринитарной традиции» (Д. Шлитт [27, с. 277]), как «последний великий христианский философ» (П. Лакеленд [27, с. 271]). Отметим также, что еще Р. Кронер говорил: «То, что Фома Аквинский сделала для Средних веков, то Гегель сделал для Нового времени» [30, с. 259]. Бельгийский теолог Г. Деклев, отвергая многочисленные претензии к философии Гегеля как скрытой форме пантеизма, также подчеркивает ее близость протестантской теологии [20, с. 298].

Глубокое внимание к логике Гегеля и его методу мы найдем и в работе католического теолога М. Хольцлейтнера. Если еще в середине XX столетия для большинства теологов вопросы о логической сущности Бога были совершенно чуждыми и неприемлемыми [16, с. 10], то М. Хольцлейтнер в монографии «Божественная логика — логика Бога?» делает предметом своего исследования именно вопрос о соответствии логики определения Бога самой природе божественного. В целом данное исследование представляет собой попытку теологической интерпретации логики Гегеля и переоценки на этой основе его философии религии и отчасти системы в целом. Автор так определяет необходимость подобного рода интерпретации: «Если Логика сама полагает свой результат в качестве божественного, то «теологическая интерпретация «логики» необходима для того, чтобы ее начало, а не только конец, соединить с Богом в его совершенно абстрактной абсолютности» [24, с. 133]. Согласно его убеждению, только теология, опирающаяся на логику понятия, может быть состоятельна в современном мире. Разумное познание открывает для человека логику Бога, а, следовательно, и самого Бога, являющегося гарантом свободы его самоопределения.

Если в работах, подобных фундаментальному труду М. Хольцлейтнера, мы имеем дело с достаточно масштабным исследованием, предметом которого является в конечном счете вся гегелевская система в ее целостности, с масштабным замыслом: показать значение постижения Бога в логической форме духовного развития свободной личности; то ряд исследователей ограничивается привлечением гегелевских идей для решения более специальных задач современной теологии. Заметно внимание, которое уделяют гегелевскому учению, к примеру, в связи с активно обсуждаемой проблемой отношения имманентного и так называемого домостроительного триединства, т. е. триединства в его всеобщности и триединства, как оно выступает в отношении ипостасей. Отдельную главу этой теме посвятил в своем исследовании И. Сплетт



[42]. Данный вопрос во многом связан с дискуссией о триединстве Бога, вызванной учением К. Барта, того протестанского теолога, который «воспринял в нашем столетии гегелевское богатство мысли» [42, с. 139]. К. Барт «ослабил» перекрестное отношение имманентного и домостроительного триединства, чтобы обойти те проблемы, которые возникли для него в связи с обращением к гегелевскому наследию. И последующая протестанская теология триединства неизменно пыталась рассматривать отношение имманентного и домостроительного триединства, опираясь на Гегеля.

На рубеже XX — XXI вв. возможности, связанные с гегелевской философией, снова привлекают внимание западных философов и теологов. В этой связи отметим статью Л. де Воза «Бог или абсолютная идея. К теме гегелевской философии религии» [19], статью уже упоминавшегося нами Ф. Вагнера «Тео-логика. О теологической интерпретации гегелевской Науки логики» [48], а также содержательные монографии Л. Шевчука «Концепция «абсолютности христианства» П.В.Ф. Гегеля в современном проблемном аспекте» [37] и Е. Превракиса «Абсолют и понятие: к вопросу о философской теологии в гегелевской науке логики» [36]. В России вопрос об отношении философии и теологии поставил А. В. Кричевский, который, как представляется, был склонен дать на него положительный ответ, фактически утверждая, что Гегель отождествлял философию и религию, что для самого Гегеля «спекулятивная философия... есть не только истина религии, но и истинная религия» [3, с. 144–145; 12, с. 5; 13].

Согласиться с такого рода оценками мы никак не можем. Для Гегеля истинной религией было все-таки христианство, причем именно исторически данное христианство, но никак не христианство, воспринятое из трансформированной философии. А тот оправданный интерес, который проявляет теология к спекулятивной философии Гегеля, говорит только о востребованности гегелевского метода, но сам по себе еще не позволяет вынести суждение о теологическом содержании этой философии, какие бы оценки мы не находили в работах авторитетных философов и теологов.

Второй аспект сформулированного выше вопроса о соотношении богословского и философского содержания касается рефлексии относительно теологического потенциала философского учения со стороны самого его создателя. Очевидно, что этот аспект имеет второстепенное значение, поскольку объективное содержание учения философа и его рефлексия относительно этого содержания чаще всего не совпадают, а согласно гегелевскому же пониманию любой формы философии как «лишь-исторической» (*nur-historischen*) формы, они не могут совпадать принципиально. Очевидно, что для Гегеля как для лютеранина, у которого на первом месте стояли не таинства и обряды, а личное благочестие (в том числе и благочестие в мышлении, которое составляет неотъемлемый, а для Гегеля, скорее всего, и главный элемент личности), было более естественно сблизить философское размышление с богословским анализом, чем для представителя другой христианской конфессии. Целый ряд фрагментов гегелевских текстов дают достаточно весомые основания для положительного ответа на этот вопрос.

Вместе с тем, нужно иметь в виду качество данных текстов. Как правило, соответствующие фрагменты мы найдем либо в приложениях к трудам, издан-

ным при жизни великого философа, либо в работах, изданных после смерти, включая Лекции по философии религии. И в том, и в другом случае мы имеем дело с текстами, подготовленными его учениками на основе сохранившихся рукописей или конспектов лекций. В любом случае они имеют различную степень достоверности, но однозначно не сводимую к уровню достоверности текстов, подготовленных для печати самим философом. Нужно также иметь в виду, что речь Гегеля зачастую была в значительной мере афористична, особенно если дело шло о побочных замечаниях или пояснениях. И фрагменты, которые позволяют как-то отождествить логическое и сущность Бога, чаще всего относятся именно к такой речи. Там же, где речь становится строго категориальной, как в «Науке логики», подобные оговорки встречаются реже.

К числу наиболее достоверных и продуманных фрагментов, максимально точно выражающих позицию Гегеля, относится фрагмент из Введения к «Энциклопедии философских наук». Здесь Гегель говорит о том, что философия «изучает те же предметы, что и религия. Философия и религия имеют своим предметом истину, и именно истину в высшем смысле этого слова, — в том смысле, что бог, и только он один, есть истина. Далее, обе занимаются областью конечного, природой и человеческим духом, и их отношением друг к другу и к богу как к их истине» [6, с. 84]. Данный фрагмент можно, конечно, при желании истолковать в том смысле, что философия является богопознанием, т. к. автор этого явно не опровергает. Но в то же время философ определенно говорит о том, что истина, постигаемая философией, имеет Бога своим объектом, но не содержанием. А именно: философия постигает ту истину, что «бог, и только он один, есть истина». Т.е. философия постигает некую истину о Боге, но это не значит, что она постигает самого Бога.

Из сказанного Гегель делает вывод: «Философия может, следовательно, предполагать знакомство с ее предметами, и она даже должна предполагать его, так же как и интерес к ее предметам, хотя бы потому, что сознание составляет себе представления о предметах раньше, чем понятия о них, и, только проходя через представления и обращая на них свою деятельность, мыслящий дух возвышается к мыслящему познанию и постижению посредством понятий» [6, см. 84]. Другими словами, философия преднаходит свои «предметы» (всеобщие предметы: свобода, дух, Бог [6, с. 93]) как уже известные человеку, хотя известные и не в форме понятия. Эти «предметы» постигаются в религии. И хотя философия, как мыслящий в понятиях разум, и может добавить нечто существенное к содержанию этого знания (скорее всего, через влияние на содержание формы самого знания), то она, во всяком случае, не объявляется Гегелем ни необходимой, ни высшей формой знания о Боге. Философское знание и его высший результат — «абсолютную идею можно сравнить в этом отношении со стариком, высказывающим то же самое религиозное содержание, что и ребенок, но для первого оно является смыслом всей его жизни» [6, с. 420]. В прибавлении к § 236 дается, со ссылкой на Аристотеля, определение абсолютной идеи как идеи Бога [6, с. 419], но это означает лишь то, что она не является для Гегеля самим Богом. Еще более определенно Гегель говорит о различии философии и религии в Лекциях по истории философии: «Философия стоит на той же почве, на которой стоит и религия, имеет тот же пред-

мет: всеобщее, в себе и для себя сущий разум. Дух хочет усвоить себе этот предмет, подобно тому как это происходит в религии через благоговейность и культ. Но форма, в которой это содержание налично, отлична в религии от той формы, в которой оно налично в философии, и поэтому история философии необходимо отлична от истории религии» [5, с. 118].

В параграфе «Отношение философии к религии вообще» из «Лекций по философии религии» [7, с. 219–223] также речь идет, по преимуществу, лишь об общей направленности философии и религии на «вечную истину в ее объективности», но при этом сразу же отмечается, что «они отличаются друг от друга методами своего постижения» [7, с. 220]. В дальнейшем Гегель прежде всего ведет речь о различии этих двух форм познания истины и об историческом и содержательном их взаимодействии. Нужно, правда, признать, что в тексте Маргайнике-Бауэра, воспроизведенном в российском переводе, содержится немало оговорок, которые фактически отождествляют философское и религиозное знание. Видимо, они не случайны и имели место в лекциях великого мыслителя. Вместе с тем, в гораздо более достоверном тексте религиозно-философского манускрипта в современном издании В. Йешке в параграфе «Отношение религии к искусству и философии» на первый план выходят все-таки определения различия [23, с. 68–82]. Уже в отношении дохристианских верований Гегель подчеркивает самостоятельное значение и познавательную ценность религии: «... не только на основании философии должны были люди ожидать того, чтобы сознание возвысилось до познания истины» [23, с. 79]. Когда же достигнута ступень христианства (абсолютной религии, согласно гегелевской терминологии), различие находит свою определенность. «Различие религии от философии и искусства выступает само лишь в абсолютной религии...» [23, с. 82]. Выдвинув такое положение, Гегель никак не мог бы отождествить одно с другим, не отказав христианству в абсолютности религиозной формы. Но такого мы нигде у него не встречаем и все его учение об абсолютной религии говорит прямо об противоположной позиции великого философа. Нужно отметить также, что Гегель никогда не относился к христианству как к некоторой абстрактной идее, внеисторической и внеконфессиональной.

По свидетельству К. Л. Михелета, Гегель подчеркивал, причем неоднократно, свою собственную принадлежность к традиционной христианской конфессии. «Я был и остаюсь лютеранином», — часто говорил о себе великий философ [33, с. 5]. Хотя, бесспорно, в гегелевских текстах очень много двусмысленных суждений, дающих возможность их многозначных трактовок, все же, как на основании большинства положений текста, так и (прежде всего) на основании всей концепции философии религии Гегеля, учитывая значение, которое придается в ней историческому моменту самого понятия религии, мы не можем согласиться с тем, что решение вопроса об отношении религии и философии Гегель видел на пути отождествления истинной религии со спекулятивной философией. Гегель не возводил философию в ранг откровения, но и не подменял религиозного содержания метафизическим [2, с. 107–108]. В своей философии религии Гегель неоднократно подчеркивал личностную природу Бога [7, с. 297; 8, с. 214] что вряд ли совместимо со специфическим логицистским пантеизмом, который можно усмотреть в его позиции.

Иную оценку следует дать вопросу о взглядах Гегеля на отношение философии и теологии (не важно, идет ли речь о «спекулятивной» или какой-либо иной теологии). В том, чтобы отождествить философию с теологией, лютеранский мыслитель вряд ли усмотрел бы какую-либо чрезмерность, что вполне можно доказать, основываясь на любых текстах (в качестве примера укажем на работу Ф. Коха «Различие и примирение. Интерпретация теологии Г.В.Ф. Гегеля согласно его «Науки логики»» [29]). Во всяком случае мы не стали бы оспаривать такой вывод. Однако это не снимает вопроса о том, можем ли мы сами смотреть на гегелевские работы по философии религии (или шире: на все философские произведения великого немца) как на богословские тексты.

Чтобы определить сущность нашего взгляда на природу богословия и сравнить его с философским знанием, обратимся к словам В. Н. Лосского: «Бог — не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Сам Бог овладевает богословом, как может нами овладевать чья-то личность. И именно потому, что Бог первый нашел его, именно потому, что Бог, так сказать, вышел ему навстречу в Своем откровении, для богослова оказывается возможным искать Бога, как ищем мы всем своим существом, следовательно и своим умом, чьего-либо присутствия. Бог богословия — это «Ты», это Живой Бог Библии. Конечно, это Абсолют, но Абсолют личностный, которому мы говорим «Ты» в молитве» [15, с. 263]. Встреча с Живым Богом преображает человека.

Таким образом, нам представляется, что принципиально неверно было бы как искать в гегелевских текстах прямое богословское содержание, что пытаются делать западные теологи (в большей степени протестантские, в меньшей — католические). Равно как неверно приписывать подобную самооценку Гегелю. Хотя Гегель и мог колебаться в данном вопросе, который к тому же слишком сложен и значителен, чтобы разрешить его раз и навсегда, мы не находим оснований считать, что Гегель следовал здесь гностической традиции отождествления знания о Боге с самим Богом. Более последовательно было бы, все же, оценивать точку зрения автора «Науки логики» в той традиции, которую заложил основоположник немецкой классической философии.

И. Кант, как известно, вынес познание Бога за пределы компетенции разума, утверждая, что разум, обращаясь к таким предметам, может лишь впадать в противоречия и создавать химеры. Тем не менее, разум, по Канту, может рассуждать о Боге, но лишь как о предполагаемом условии теоретического и практического отношения (как заметил Роберт Б. Пиппин, «Кант резервировал интеллектуальную интуицию только для Бога» [35, с. 89]). Гегель критиковал Канта именно за то, что Бог в данном случае становится всего лишь бессодержательным идеалом. Но из положения о том, что мы можем возвести на уровень понятия то содержание, которое получает разум как знание о Боге (например, в Благой Вести), вовсе не следует признание необходимости отождествить само это понятие с его содержанием, в данном случае с Богом. Так, например, в своей «Эстетике» Гегель синтезирует понятие музыки, которое от этого вовсе не начинает звучать.

Отвергая соловьевскую (и любую близкую к ней) интерпретацию гегелевской философии как философии, основанной на «принципе» единства

мышления и бытия, мы уходим от необходимости опровергать приписываемый Гегелю «панлогизм». Не принимая тезиса о тождестве логической философии и сущности Бога (неважно в объективном дискурсе историко-философского процесса или только в рефлексии ее создателя), мы уходим от необходимости критики обвинений Гегеля в пантеизме. Последнее является радикализованной формой обвинений в панлогизме и необходимо следует из него, если только мы допустим отождествление спекулятивной логики и Бога. И наоборот, найдя опровержение поддержки Гегелем пантеизма и не принимая указанного отождествления, мы снимаем тем самым и тезис о панлогизме. Таким вполне достаточным основанием для опровержения поддержки автором «Науки логики» пантеизма, нам представляется его всесторонняя и глубоко аргументированная критика самого пантеизма [7, с. 277–279, 374–375].

На основании сказанного представляется возможным сделать вывод о необоснованности приписывания философскому содержанию наследия Гегеля какого-либо богословского значения. Учение Гегеля было и остается только философским учением.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К. Религия и идеология. — СПб.: РХГА, 2019.
2. Быкова М. В. Гегелевское понимание мышления. М.: Наука, 1990.
3. Быкова М. Ф., Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. — М.: Наука, 1993.
4. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М., 1959.
5. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. — СПб.: Наука, 1993.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 1. — М.: Мысль, 1974.
7. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х томах. — Т. 1. — М.: Мысль, 1975.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х томах. — Т. 2. — М.: Мысль, 1977.
9. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 3. — М.: Мысль, 1977.
10. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Ч. 1. Объективная логика. Ч. 2. Субъективная логика. — СПб.: Наука, 1997.
11. Козырев А. П. Соловьев и гностики. — М.: Издатель Савин С. А., 2007.
12. Кричевский А. В. Концепция абсолютного духа в философии Гегеля. Автореф. дисс... канд. филос. наук. — М., 1995.
13. Кричевский А. В. Абсолютный дух сквозь лики триединства: сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга. — М.: ИФ РАН, 2011.
14. Лёвит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. — СПб.: Фонд «Университет», Владимир Даль, 2002.
15. Мистическое богословие. — Киев, 1991.
16. Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels. — Frankfurt a. Main, 1970.
17. Bienenstock M. Zu Hegels erstem Begriff des Geistes (1803[04]): Herderische Einflüsse oder Aristotelische Erbe? // Hegel-Studien. — Bd. 24. — 1989. — S. 21–32.
18. Brandom R. A spirit of trust: a reading of Hegel's Phenomenology. — Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

19. De Vos L. Gott oder absolute Idee? Zum Thema der Hegelschen Religionsphilosophie // Hegel-Studien. — Bonn, 1994. — S. 122–138.
20. Decleve H. Schöpfung, Trinität und Modernität bei Hegel. Ein Denkexperiment // Ztschr. für katholische Theologie. — Wien, 1985. — Bd. 107. — H. 3, 4. — S. 292–298.
21. Die Flucht in den Begriff. — Stuttgart, 1982.
22. Gadamer H.-G. Die Idee der Hegelschen Logik // H.-G. Gadamer. Gesammelte Werke. — Bd. 3. — S. 67–68.
23. Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. In Verbindung mit. d. Dt. Forschungsgemeinschaft hrsg. von d. Rhein.-Westfal. Akad. d. Wiss. — Hamburg: Felix Meiner Verlag. — Bd. 17. Vorlesungsmanuskripte 1 (1816–1831) hrsg. von W. Jaeschke. — S. 68–82.
24. Holzleitner M. Gotteslogik — Logik Gottes? ur Gottesfrage bei G. W. F. Hegel. — Frankfurt am Main, 1987.
25. Jaeschke W. Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. — Stuttgart, 1986.
26. Jaeschke W. Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums // Philosophisches Jahrbuch. 2 Halbband. — München, 1988. — S. 275–287.
27. Kern W. Fragen an Hegels Religionsphilosophie anhand neuer Publikationen // Ztschr. für katholische Theologie. — Wien, 1985. — Bd. 107, H. 3/4. — S. 269–285.
28. Kimmelerle H. Zur theologischen Hegelinterpretation // Hegel-Studien. — Bonn, 1965. — S. 356–369.
29. Koch F. Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach sein «Wissenschaft der Logik». — G., 1967.
30. Kroner R. Von Kant bis Hegel. Bd. II. — Tübingen, 1924.
31. Leuze R. Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel. — Göttingen, 1975.
32. Lwith K. Hegels Aufhebung der christlichen Religion // Einsicht. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag. — Frankfurt a. Main, 1962. — S. 156–203.
33. Michelet C. L. Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. — Leipzig, 1870.
34. Michelet K. L. Die dialektische Methode. In Sachen Trendelenburg gegen Hegel // Gedanke. — Vol. 1. — 1861. — S. 185–201.
35. Pippin R. B. Hegels realm of shadows: logic as metaphysics in the Science of logic. — Chicago; London: The University of Chicago Press, 2018.
36. Plevrakis E. Das Absolute und der Begriff: zur Frage philosophischer Theologie in Hegels Wissenschaft der Logik. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
37. Scheffczyk L. G. W. Fr. Hegels Konzeption der “Absolutheit des Christentums” unter gegenwärtigem Problemaspekt. — München: Verlag der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, 2000.
38. Schelling F. W. J. Darstellung meines Systems der Philosophie // Schellings Werke. Dritter Hauptband. — München, 1927.
39. Schoeps H.-J. Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel // Hegel-Studien. — Bonn, 1964. — Bd. 3. — S. 457–458.
40. Schweitzer C. Zur Methode der Hegel-Interpretation. — Bonn, 1965.
41. Semplizi S. Sull architektonika trinitaria delle lezione sulla religione assoluta di Hegel // Archivodi filosofia. — Roma, 54 (1986). — S. 421–429.
42. Splett J. Die Trinitätslehre G. W. F. Hegel. — Freiburg; München, 1965.
43. Theunissen M. Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. — Berlin, 1970.
44. Thielicke H. Glauben und Denken in der Neuzeit: Die grossen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie. — Tübingen, 1983.

45. Trendelenburg A. Logische Untersuchungen. — Bd. 1. — Leipzig, 1870.
46. Wagner F. Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel. — Gütersloh, 1971.
47. Wagner F. Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung. Zum systematischen Ort von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion // Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes / hrsg. von D. Henrich, R.-P. Horstmann. — Stuttgart, 1984. — S. 127–150.
48. Wagner F. Theo-Logik. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation von Hegels «Wissenschaft der Logik» // Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttliche Dinge (1799–1812) / hrsg. von W. Jaeschke. — Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1994. — S. 195–220.