

*Д. К. Богатырёв, Д. В. Масленников**

МИСТИЧЕСКОЕ, МАГИЧЕСКОЕ И ДУХОВНОЕ В УЧЕНИИ ГЕГЕЛЯ О «РЕЛИГИИ КОЛДОВСТВА»**

Религия колдовства выступает у Гегеля в качестве первой исторической формы религии, в которой момент непосредственности духовного, принципиально важный для религиозного отношения, и процессы его опосредствования первоначально выступают как внешние друг другу. Поэтому на первый план выходит магическое отношение к духовному первоначалу, удерживающее его в этом моменте непосредственности как мистическое содержание, облеченную в природную форму. На высшей ступени исторического развития религии — в христианстве — формой, в которой познается духовное содержание, становится история. В философской интерпретации Гегеля мистическое содержание религии «снимается» диалектикой духовной «субстанции-субъекта».

Ключевые слова: Гегель, дух, логика, религия, история, магия, мистика.

D. K. Bogatyrev, D. V. Maslennikov
MYSTICAL, MAGICAL AND SPIRITUAL IN HEGEL'S TEACHING
ON THE RELIGION OF WITCHCRAFT

The religion of witchcraft appears in Hegel as the first historical form of religion, in which the moment of immediacy of the spiritual, fundamentally important for religious relations, and the processes of its mediation initially appear as external to each other. Therefore, the magical attitude to the spiritual principle comes to the fore, holding it in this moment of immediacy as a mystical content, clothed in a natural form. At the highest stage of the historical development of religion — in Christianity — history becomes the form in which the spiritual

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии; rector@rhga.ru;

Масленников Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии; dwm61@inbox.ru

** 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».

content is known. In Hegel's philosophical interpretation, the mystical content of religion is "removed" by the dialectic of the spiritual "substance-subject".

Keywords: Hegel, spirit, logic, religion, history, magic, mysticism.

Тексты гегелевских лекций по истории философии религии представляют собой источник, который позволяет уточнить, а в ряде случаев и существенно скорректировать нашу интерпретацию учения великого мыслителя о диалектике логического и исторического, о понятии истории, понятии Бога, о религии, ее рациональном и мистическом содержании. Особенно это значимо в отношении результата исторического развития религии, фиксируемого Гегелем в идее «абсолютной религии» — в идее христианства. А также для начала этого процесса — «религии колдовства», где Гегелем раскрывается ряд важных аспектов взаимосвязи природного и духовного начал в религии, необходимости перехода от догосударственной формы существования общества к государству и полагания обществом и государством своей истории, диалектики непосредственности мистического сознания и самоопосредствования логического понятия.

В западной историко-философской литературе можно встретить трактовку философии религии как альтернативного варианта той гегелевской системы, которая была разработана в «Энциклопедии философских наук». И нельзя сказать, что такая точка зрения вовсе не имеет под собой оснований. Именно в философии религии Гегель последовательно выражает свое отношение к историческому учению христианства и подробно анализирует выводы, следующие из понимания Бога как личности. Это позволяет обосновать такую интерпретацию гегелевской Логике Логоса, которая не отождествляет ее ни с «Логикой Бога» [15, с. 11–12; 17, с. 128], ни с «метафизически переряженной» сущностью человека, хотя сам Гегель и давал основания к таким интерпретациям своими двусмысленными высказываниями о логике как о богопознании [4, с. 84, 93, 133, 185–186, 214]. Именно в философии религии (в отличие, к примеру, от «Философии истории») мы находим дискурсивно развернутое понимание истории как субъекта и как процесса, имеющего сложную, многоступенчатую структуру. Сочетание углубленных в этом контексте идей логического и исторического позволяет скорректировать представление о мистическом содержании как философии религии Гегеля, так и его философии в целом.

Исходную ступень исторического развития религии Гегель обозначает как «религию колдовства». Нужно отметить, что у современных исследователей в общем и целом нет претензий к полноте привлеченных философом источников. Признано, что именно Гегель обладал наибольшим материалом по истории религии среди своих современников [16, с. 236–238]. Философская интерпретация исторических сведений также не вела к их искажению. Более того, считается, что Гегель, выстраивая имевшийся у него материал в соответствии с логическим понятием, во многом предвосхищал те знания, которые лишь в наше время стали достоянием религиоведческих дискуссий: «...Гегель зачастую делал хорошо, выходя за пределы своих источников, поскольку таким образом он достигал большей близости к результатам современного религиоведения, чем могли бы позволить сами эти источники» [16, с. 237]. Проблема,

таким образом, состоит лишь в постижении содержания логического понятия религии и в его историко-философской оценке.

Если выйти за границы сферы чистой логики, то окажется, что именно в понятии религии в наибольшей степени связаны между собой субъект и объект познания, единство которых выражается в понятии «дух». В нем синтезируется идея абсолютного единства мироздания как единства бытия и как единства мышления [12, с. 596–598]. В таком качестве дух для Гегеля есть не только субстанция, лежащая в основании всех явлений истории государства, общества, сознания человека, но и их действительный субъект. Отметим, что именно Гегель впервые придал категориальное значение понятию духа и по-настоящему ввел его в философский дискурс [11, с. 28].

Понятие духа составляет конкретность понятия «субстанции-субъекта», взятого и в общетеоретическом, и в методологическом аспектах. Как тонко заметил Х. — Г. Гадамер, в гегелевском понятии духа мы находим развитие того содержания, которое заложено уже в фихтевском понятии чистого Я [13, с. 67]. Определившаяся еще у Фихте (по крайней мере у раннего Фихте) проблематика отношения непосредственного Я и абсолютного Я, отношения самосознания философа и всеобщего дела-действия (That-Handlung) рассматривается в философии Гегеля через сложную диалектику субъективности и объективности духа (субъективного и объективного духа), в котором «этот» субъект есть в такой же мере субстанция» [2, с. 144]. На уровне духа происходит синтез, преодолевающий ограниченность индивидуального и универсального, духовное познание всегда персоналистично, т. к. именно личность являет собой единство универсального и уникального, воиспотазированную субстанцию, или субстанциальную ипостась [1, с. 134].

Понятие религии как раз и выступает у Гегеля как исторически реализующее себя взаимодействие субъективного и объективного, всеобщего и абсолютного духа (это различие мы встречаем только в «Философии религии»), как процесс аналитического различения «духом» себя на эти формы и синтетического сведения в единство:

...религия есть соотношение духа с абсолютным духом... Это не только отношение духа к абсолютному духу, но сам абсолютный дух есть относящееся к тому, что мы положили по другую сторону в качестве различного; поэтому в более высоком понимании религия есть идея духа, относящегося к самому себе, самосознание абсолютного духа [7, с. 367].

Религия, прежде всего представляющаяся формой отношения человека и Бога [7, с. 206], вся полнота которого выражается в представленном выше сложном синтетическом понятии духа, не может быть сведена к непосредственности индивидуального чувства. В теоретическом отношении религия является тем отношением к Богу, которое Гегель связывал с формой представления. Представление, в отличие от чувства, не остается на уровне непосредственности. Оно уже сочетает в себе начала непосредственности и опосредствования в познании, хотя и не достигая при этом ступени их действительного синтеза. Непосредственность для Гегеля является основной характеристикой формы представления [7, с. 329]. «...Религия, — отмечал

Гегель, — в качестве непосредственно мыслящего разума останавливается на представлении» [7, с. 357].

Поэтому, указывая на то, что религия, в отличие от философии, является отношением человека и Бога в форме представления, Гегель тем самым может удерживать в этом отношении существенно значимый для него момент чистой непосредственности, относительно независимой от опосредствования. Если бы в мистической практике религиозного отношения Бог не сохранялся бы для человека как непосредственно данный ему, то это означало бы полное отождествление человека и Бога или же выделение какой-либо сущности, в которой присутствует это единство (например, наподобие «гнозиса»), что, в общем-то, одно и то же. Но именно это удержание момента непосредственности в религиозном отношении, не снимающей себя в опосредствовании, хотя и заключающей его в себе, составляет для Гегеля ключевой момент в различии религии и философии, мистического и логического содержания.

Мистическое и означает как раз непосредственное отношение к всеобщему предмету, сохраняющему форму непосредственности. В противном случае мы имели бы, собственно, уже логическую форму философии и тогда различие между религией и спекулятивной философией действительно стерлось бы. Указание на представление как на основную форму религиозного познания составляет лейтмотив всех рассуждений Гегеля о природе религии, и уже это одно не позволяет нам отождествить религиозное и философско-логическое познание, а значит, вопреки нескольким высказываниям философа на сей счет, не дает отождествить Бога и предмет спекулятивно-логической философии. Если же вопреки всему контексту гегелевской системы все же придать этим высказываниям решающее значение, то в философии религии мы получим пантеистическую трактовку религии, которую последовательно критиковал сам автор «Науки логики» [7, с. 374–377], а в области «первой философии» — либо гностическую интерпретацию его логики, либо атеистическую интерпретацию в духе антропологического материализма Фейербаха. Но в действительности философия Гегеля не является учением о конкретности Бога. Мистическое содержание сохраняется у него лишь в религиозном отношении, но для философского познания это содержание как форма чистой непосредственности остается лишь внешним объектом. Логическая же философия, удерживающая непосредственность только как заключающую в себе опосредствование, лишена всякого мистического содержания.

В практическом отношении религия является для Гегеля воплощением представления о Боге в формах отношения человека к природе, к самому себе и к обществу. Поскольку мышление реализуется не только в идеальном пространстве дискурса размышления, но и во всякой реальности, с которой человек соприкасается, реализуется в каждом его поступке и в плодах любой его деятельности, в том, как человек формирует и воспроизводит себя, постольку необходимыми формами мышления о всеобщем, включая и понимание Бога, являются также и результаты практической деятельности человека. Знание Бога и мера его понимания определяют содержание и формы искусства, морали и права, государственного строительства и т. д. И прежде всего в государстве как в практическом выражении высшей

нравственной идеи [6, с. 299; 9, с. 282–283; 18, с. 52] воплощается мысль человека о Боге.

Поэтому для Гегеля религия в собственном смысле этого слова существует лишь там, где создано государство. Это не значит, что религия становится государственной в том смысле, какой вкладывали в это понятие последователи Константина Великого. Речь идет о том, что религия может быть присуща лишь человеку, существующему в сложном, развитом обществе, мера развития которого задается мерой развития государственности. Развитие государства — это прежде всего снятие форм непосредственности его институтов и самой идеи государственности, т. е. их духовное опосредствование как результат осознания высших нравственных оснований государства, фиксируемых в т. ч. и религиозным сознанием. Именно тогда мы имеем развитие государства как «разумной жизни самосознающей свободы, системы нравственного мира» [6, с. 299]. По Гегелю получается, что какова религия народа, таково и его государство. И наоборот.

Соответственно, первую историческую форму религии — религию колдовства, характерную для народов, существующих в догосударственном состоянии, — Гегель трактует как всего лишь предрелигию: «...первая религия, если только угодно назвать ее религией, является религией колдовства» [7, с. 429]. Оговорка «если только угодно назвать ее религией» не случайна. Здесь пока что речь идет только о генезисе религиозного отношения к Богу. Первую же форму религии в собственном смысле слова философ связывает с «религией колдовства», но уже реализующей себя в пространстве государства, примером которой для него служит «китайская государственная религия», или, как он иначе называет ее, «религия меры». История у Гегеля существует как процесс развития государства во времени, где развитие является процессом осознания духовного содержания идеи государства, воплощенной в различии, во взаимодействии и в целостности его институтов.

Понимая дух как субстанцию-субъект истории религии, Гегель определяет его на данном этапе всего лишь как субстанцию социальных процессов, к которым дух относится лишь как к своим акциденциям. Он еще не узнает себя в них и не полагает себя как самосознание социальных процессов, как их действительный субъект. Эти процессы видятся ему как своего рода стихийные, природные, а значит и себя, и Бога дух также осознает как нечто чисто природное, распадающееся на множество конечных отношений.

Именно в таком, природном, образе дух находит себя в колдовстве. Здесь он имеет свой объект в виде природного явления, причем такого явления, которое выступает случайно (солнце начинает интересовать человека и становится объектом колдовства лишь во время своего затмения, земля — во время землетрясения и т. п.). Природа вообще является для Гегеля определением внеположенности, непосредственности идеи: «...природа есть идея в форме инобытия» [7, с. 25]. Определения субъективности, еще не соединившейся с субстанциальностью духа, здесь отнесены исключительно к человеку, пока еще всецело погруженному в свои конечные, сиюминутные интересы.

Так как в религии колдовства дух находит себя нераздельно слитым с природой, т. е. со своей непосредственностью, то и первое определение духа со-

стоит в этой его непосредственности. Дух, правда, уже знает себя как то, что является истиной природы, а потому имеет над ней власть:

Духовность, а также естественная воля, эмпирический, непосредственный дух, человек, познает себя в религии сущностно, познает, что быть зависимым от природы не есть основное его определение, но основное определение состоит в том, чтобы знать себя свободным в качестве духа [7, с. 440].

Вместе с тем это знание власти над природой не существует для духа как единство, опосредованное его всеобщей духовной основой, а распадается на множество отдельных, непосредственных актов воздействия на нее, актов колдовства.

В этих актах для Гегеля существенно прежде всего то, что природа самого человека остается в них неизменной, воздействие на природу не затрагивает его духовной сущности, не требует духовного напряжения и преобразования себя. В другом месте (а именно в учении о субъективном духе, там, где речь идет о природной душе и жизни ребенка в утробе матери) Гегель определяет это непосредственное единство души со своим природным объектом как естественную магию. Магия является, по Гегелю, не высшей, а наоборот, низшей способностью человека и низшей формой его религиозного отношения. В магии природной религии, правда, содержится мистическое отношение к всеобщему, к Богу, но оно дается человеку как некоторая внешняя ему самому способность. Поэтому магическая мистика, колдовство никогда не имеют своим предметом всеобщее: историю, государство, общественную нравственность и т. п., ограничиваясь в основном вопросами домашнего обихода человека и его частными проблемами.

Как естественную магическую способность человека Гегель сохраняет лишь для его утробного состояния, так и мистическая магия колдовства должна остаться достоянием первобытной, природной, догосударственной религиозности. Более высокие формы развития духа уже содержат в себе знание о всеобщей духовной основе и природы, и общественных процессов, поэтому объектом религиозного отношения для них выступает, соответственно, всеобщее человека, общества, государства, истории, которые и входят в содержание религиозного сознания.

Мистика магии, которую мы находим в религии колдовства, является, таким образом, чем-то низшим по сравнению с содержанием, данным не непосредственному сознанию, а разуму, эксплицирующему опосредованность всеобщего содержания. Его философ, правда, соглашается назвать мистическим, но лишь мимоходом, поскольку эта характеристика явно меркнет перед сложностью и многоплановостью гегелевского определения логического:

Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем назвать мистическим, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое [4, с. 213].

Попытки в более поздние исторические эпохи возродить те формы религиозности, которые превзошла уже сама история, означают отказ от духовного опосредствования, а потому — возвращение к простой непосредственности конечных форм природной магии и колдовства. Их мы и находим в более

поздних практиках оккультного мистицизма, стремящихся восполнить за счет ранних, исторически уже превзойденных форм религиозности духовные лакуны, неизбежные для дуалистического религиозного мировоззрения.

Первый шаг в историческом развитии религии Гегель видит в переходе от отдельных, случайных актов колдовства к колдовству как к религии, заключающей в себе целостное, хотя и не развитое отношение ко всеобщему и духовному содержанию природы [7, с. 439]. «...В религии колдовства уже есть различие единичного эмпирического сознания и того, кто совершает колдовство, причем последний определен здесь как всеобщая мощь в вещах» [7, с. 439]. Различие духа и природы и посредством этого различия — устойчивая фиксация отношения духа к самому себе — вот то главное, что достигается в религии колдовства.

Это различие выступает как существенное опосредствование отношения природы и духа. То, что мы, таким образом, вступаем в сферу, где имеет место различие непосредственности и опосредствования, свидетельствует, что вся полнота основных моментов духа здесь уже присутствует, хотя и в неразвитой форме. Само это опосредствование еще конечно и природно, а значит выступает как конечная и природная вещь — фетиш. Человек побеждает природное и утверждает свою власть над природой не непосредственно, а опосредованно — через природный же предмет, который в этом случае несет в себе мистические свойства и становится фетишем.

Последним может служить любой случайный предмет, поскольку важен не он сам, а воля человека, посредством него выражающая себя. Так, например, «у негров есть множество идолов, природных предметов, служащих им фетишами. Любой камень, любая улитка — их лар...» [7, с. 448] Однако устойчивость этого опосредствования, а значит и процесса самоопределения духа, достигается лишь тогда, когда из всего круга фетишей выделяются фетиши, содержащие в себе принцип жизни. А именно растения и животные.

Жизнь животного возвещает о живой самостоятельности субъективности, о которой здесь идет речь. Человек объективирует свое самосознание, а жизненность есть форма, способ существования, безусловно наиболее близкий духовности [7, с. 446].

Созерцая живое, человек способен наблюдать и объективировать для себя свою субъективность. Ведь основным определением жизни является ее субъективность, что означает для нее способность давать самой себе основание своего существования и, в полном соответствии с буквой «Критики способности суждения» И. Канта, означает для сознания способность рефлексивным способом раскрывать всеобщее в особенном.

Основное определение органической жизни — целеполагание, когда целью является сама жизнь. Данная форма религии, согласно Гегелю, достигает своего высшего развития тогда, когда объектом поклоняющегося созерцания становится жизнь в лице человека. «Последнее, в чем созерцается самостоятельная духовность, есть сам человек в своей сущности, живое, самостоятельное, в которой содержится духовность» [7, с. 448]. При этом человек постигается не в его непосредственной данности, а как объективность, возвысившая себя над конечным. Эта объективность, как указывал Гегель, осознается как объ-

ективность посредством возвышения одного человека над другими. Первым способом такого возвышения является искусственное исключение одного человека из числа всех остальных [7, с. 450].

Заметим, что такой же способ утверждения субъектности духовной субстанции общества Гегель фиксирует и для современного гражданского общества, а именно когда он говорит об институте суда. В гражданском обществе случайные по форме моральные отношения лиц и семей складываются в единую систему, которая обнаруживает свою духовную субстанцию в праве. Но дух, являющийся здесь уже «в-себе» субъектом, требует внешнего проявления, манифестации этой субъектностью себя как субстанции гражданского общества. Формой такой манифестации, персонализации и в какой-то мере ее знаком становится институт суда. Чтобы показать именно такую природу суда, необходимо отделить судью от остальных членов общества, надев на него мантию и воздавая ему особую честь [6, с. 446–449].

Однако непосредственно перед лицом всеобщности радикальным способом фетишизации человека посредством его возвышения над другими людьми является только смерть [7, с. 450–453]. Естественная граница жизни составляет основу ее определенности (*omnis determinatio est negatio*), поскольку «смерть устраняет в человеке временное, преходящее, но не имеет власти над тем, что человек есть в себе и для себя» [7, с. 45]. Однако хотя смерть здесь через свою абстрактную отрицательность и делает человека образом Бога для рефлексирующего созерцания других людей, она от этого еще не становится смертью Бога, о которой Гегель говорил на страницах, посвященных христианству, как о всемирно-историческом событии, вовлекающем человека в круг мировой истории и раскрывающем для него всеобщее содержание истины:

В истинном понимании смерти появляется, таким образом, отношение субъекта как такового. Здесь прекращается простое рассмотрение истории, субъект сам вовлекается в процесс, он чувствует боль зла и своего собственного отчуждения, которые Христос взял на себя, приняв человеческий образ, но и своей смертью уничтожив [8, с. 293].

Эта смерть есть смерть Бога и нас удовлетворяет, поскольку изображает абсолютную историю божественной идеи, — то, что совершилось в себе и что совершается вечно [8, с. 291].

Факт выделения отдельного человека в качестве объекта, в образе которого люди поклоняются духу, Гегель трактует как чрезвычайно важный для истории религии: опосредствование, которое совпадает с процессом объективации духа, оказывается тождественным субъекту объективации. Поэтому здесь он видит тождество субъекта и объекта, встречу человека и Бога, что составляет всю полноту содержания религии, хотя это тождество и не вышло еще из своей первоначальной, совершенно абстрактной и туманной формы. На данной ступени абстрактность тождества субъективности и объективности означает для созерцающего сознания отсутствие различности в самом достигнутом тождестве. Человек пока еще не в состоянии присвоить себе всю мощь своего различающего духовного содержания, а оно не находит для себя адекватной формы конечности.

Эта мощь, которая есть нечто мысленное, еще не познана как мысленное, как духовное в себе... Сознание, которое возвышается, возвышается в качестве мышления, но без сознания этой всеобщей мысли, без того, чтобы выразить это в форме мысли [7, с. 454–455].

Здесь еще нет свободы: «Знание о Боге как об абсолютной мощи еще не есть религия свободы» [7, с. 454]. Субстанциальное тождество субъекта и объекта на данной ступени уже достигнуто, но для субъекта оно осознается лишь как субстанция, в которой он не может различить своей субъективности. Субстанциальность тождества еще только должна развиваться до ступени субъективности. Эту, низшую, хотя и развитую в пределах своего уровня религиозную форму Гегель называет пантеизмом. При этом он не упускает возможности подвергнуть критике всякую попытку возродить пантеистическое мировоззрение на современной почве [7, с. 466–468]. Достаточно познакомиться с теми фрагментами лекций по философии религии, в которых содержится гегелевская критика пантеизма, чтобы понять, насколько необоснованны все попытки возвести обвинения в пантеизме (а по аналогии — в пресловутом панлогизме) на философа, считавшего пантеизм низшей формой религии.

Форму религиозного пантеизма Гегель отождествляет прежде всего с китайской государственной религией, которую он, однако, вовсе не выводит за пределы религии колдовства, рассматривая лишь как вторую ступень ее развития [14, с. 445]. Китайскую государственную религию Гегель отличает от других религий, распространенных на территории Китая. При этом «точка зрения колдовства достигает здесь даже формы организованной монархии, мировоззрение которой содержит нечто величественное и державное» [8, с. 40].

Здесь, на высшей ступени религии колдовства, в качестве предмета созерцания выступает субстанциальное единство субъекта и объекта. Однако составляющая основание этого единства субстанция воспринимается только как нечто непосредственное, еще совершенно недуховное. Дух выступает только как конечный дух, отдельный человек, который является живым воплощением субстанциального. Но человек воплощает это субстанциальное не так, как если бы он полагал себя в качестве конечного элемента самого бесконечного, субстанциального. (Для этого было бы необходимо, чтобы само бесконечное явило конечное как свой необходимый момент, свое сущностное определение). Человек просто растворяется в субстанции и потому он по отношению к ней всегда лишь акцидентален, несвободен.

Раз это субстанциальное представляется непосредственным, оно дается человеку в природном образе: «Государственная религия, религия китайской империи, есть религия Неба, где Небо, Тянь, признается высшим господствующим» [14, с. 446]. Вместе с тем Гегель подчеркивает, что

то, что здесь названо небом, не является лишь природной мощью, но природная мощь одновременно связана с моральными определениями... Это Тянь обозначает совершенно неопределенную, абстрактную всеобщность, является совершенно неопределенным понятием физического и морального единства вообще [14, с. 446].

Данное единство показывает, что мы все-таки имеем дело с субстанцией духовного самоопределения, а не с простым непосредственным отношением

к своей природе, как это было на первой ступени религии колдовства. Здесь человек является проводником субстанциальной мощи во всей ее полноте, а не частично и не от случая к случаю, как мы это видели в отношении простого колдуна. Примечательно, что этим лицом, возвышающимся над всеми остальными людьми, в китайской религии становится император — средоточие государственного начала.

Это возвышение над остальными, выделение особенного из ряда, заставляет вспомнить о практике фетишизации человека на ранних ступенях религии колдовства. Но теперь это «выделение» уже не осуществляется по каким-либо случайным основаниям и не является абстракцией физической смерти. Эта единственность человека-фетиша достигается за счет его выделения в качестве главы государства. Поэтому в его особенности уже просвечивают черты всеобщности, признаки не только природной силы, но и силы высшей нравственной идеи, которую несет в себе одухотворенная государственность.

Как олицетворение этой всеобщей субстанциальной мощи император повелевает не только людьми, но и природными силами. Что снова возвращает нас к мысли о примате духовной субстанциальности над природой. Однако в качестве чего-то акцидентального даже император оказывается только внешним выражением мощи. Он еще не является собственным, внутренне необходимым, моментом ее саморазличения и самоопределения. Духовная субстанция преднаходима им как нечто положенное вне его, а потому внутренне для него неопределенное. То, что должно составлять в религиозной жизни культовую практику, здесь прежде всего выступает как соблюдение предписаний государственного устройства, воплощающего в себе всеобщую меру. Все остальное пространство культовой деятельности заполняется исполнением обычных колдовских обрядов, заклинаний, следования различным суевериям, в общем, всем тем, что весьма мало отличает ее от первой стадии религии колдовства.

И все же в границах китайской государственности развитие религии колдовства достигает, по Гегелю, своего предела. Главный результат этого развития состоит в том, что получен первый момент самоопределения духа: дух определился как единство субъективного и объективного, но так, что различие субъективного и объективного принадлежит последующему развитию. Субъективность еще не выступила «для себя». Дух еще не знает себя как дух. Дух (а значит, и человек в пределах этого духа) способен только ощущать себя. Поэтому он и не осознает своего тождества во времени, ощущает его, но не делает предметом мышления. Для него движение во времени не заключает в себе развития его сущности. Такова точка зрения чистой субстанциальности, не знающей заключенной в себе субъективности и не проецирующей себя в историю: «Субстанция есть всеобщая наличность настоящего...» [7, с. 517]

Дух, чья деятельность разворачивается в рамках первой ступени религии колдовства, еще не имеет истории. Последняя, по мнению Гегеля, составляет достояние лишь тех народов, которые создали государство [3, с. 58–60]. Поэтому только на второй ступени религии колдовства мы получаем начальное определение исторического. Но и здесь история еще «в себе», она не стала предметом мышления, существенным моментом самоопределения духа

и не включена в дискурс религиозного мышления и религиозного культа как его мистический объект.

Высший итог истории религии — христианство — является результатом познания духом (во всей полноте смыслов этой категории гегелевской философии) себя как единства субстанциального и субъективного, природы и государственности, мистического и рационального. Это единство выступает в христианстве как непосредственное единство, но оно непосредственно только потому, что заключает в себе свое опосредствование. Процессом взаимодействия и многократных синтезов этой непосредственности и опосредствования духовного единства является история, которую Гегель обозначает словом *Geschichte*, отличая ее от *Historie*. Последнее он чаще всего связывает со словами «лишь-историческое» (*nur-historischen, bloss-historischen*), т. е. соответствующее эмпирической истории. В отличие от этого история как *Geschichte* — это одухотворенная история, история как мистический субъект, творящий себя и реализующей себя в пространствах человеческих обществ и государств [10, с. 13–14].

Эта история становится объектом культа в христианстве как Священная история Христа. Но именно в силу особенностей гегелевского понимания истории и религии как процессов, заключающих в себе внутреннюю субъективность, Священную историю нельзя трактовать только как объект. Христос в этой истории, отмечал Гегель,

не есть символ — его субъективность, его внутренний образ, его самость в сущности есть сама эта история, и история духовного выступает не в таком существовании, которое не соответствует идее, но в своем собственном элементе [8, с. 306].

Поэтому Священная история выступает в трактовке Гегеля переломным пунктом мировой истории, ее необходимым элементом и ее движущей силой.

Именно с этой действительностью, со всемирной историчностью Священной истории, раскрывающей действительное значение смерти и Воскресения Бога, Гегель связывает становление понятия личности, становление и воплощение в действительность права и государства, реализующих идею абсолютной свободы как высшего дара Бога человеку. Элемент мистического в этой трактовке сохраняется, но по сравнению с магией религии колдовства отходит на второй план, «снимается» диалектикой духовной «субстанции-субъекта».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурлака Д. К. Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011.
2. Быкова М. В. Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля. — М.: Наука, 1996.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. — М.; Л., 1935.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1975. — Т. 2.
6. Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М.: Мысль, 1990.

7. Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*: в 2 т. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1.
8. Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*: в 2 т. — М.: Мысль, 1977. — Т. 2.
9. Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии*. Кн. вторая. — СПб.: Наука, 1999.
10. Гусев О. В., Масленников Д. В., Ревнова М. Б. Церковь и духовный смысл права // *Юридическая мысль*. — 2017. — № 1. — С. 8–14.
11. Bienenstock M. Zu Hegels erstem Begriff des Geistes (1803/04): Herderische Einflüsse der Aristotelischen Erbe? // *Hegel-Studien*. — 1989. — Bd. 24. — S. 25–29.
12. Brandom R. *A spirit of trust: a reading of Hegels Phenomenologie*. — Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
13. Gadamer H.-G. *Die Idee der Hegelschen Logik* // Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke*. — Bd. 3. — S. 64–71.
14. Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* / Hrsg. von W. Jaeschke // Hegel G. W. F. *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. — Hamburg, 1985. — Bd. 4.
15. Holzleitner M. *Gotteslogik — Logik Gottes? Zur Gottesfrage bei G. W. F. Hegel*. — Frankfurt am Main: Peter Lang, 1987.
16. Leuze R. *Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel*. — Göttingen, 1975.
17. Pippin R. B. *Hegels realm of shadows: logic as metaphysics in the Science of logic*. — Chicago; London: The University of Chicago Press, 2018.
18. Trawny P. *Hegels christlicher Staat // Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlinien des Rechtsstaates* / Hrsg. von M. Wischke, A. Przylebski. — Würzburg: Königshausen — Neumann, 2010. — S. 51–63.