

И. А. Протопопов

ГЕГЕЛЕВСКАЯ ЛОГИКА КАК СПЕКУЛЯТИВНАЯ ТЕОЛОГИЯ
И ПОНЯТИЕ О БОГЕ
В ЕГО «ЛЕКЦИЯХ ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ»

Философская система Гегеля зачастую трактуется в различных современных исследованиях только как онто-теологическая по своей сущности в совершенно одностороннем смысле, подразумевающим, что она представляет собой опыт мышления, обращенного не к бытию самому по себе, но к высшему представляющему сущему, которое как абсолютный, создающий себя субъект, выступает основанием всего остального представляемого им сущего. Подобные опыты деструкции онто-теологической природы метафизики ограничивают понимание сущего в гегелевской системе только его определением в виде представляемого объекта, который раскрывается в своей сущности исходя не из самого бытия, но из мышления абсолютного представляющего субъекта.

Эта инициированная Хайдеггером традиция истолкования философии Гегеля существенным образом основывается на исторической логике забвения вопроса о бытии, который обуславливает саму возможность понимания всего сущего. Однако данный вопрос практически никогда в современных исследованиях не соотносится с восходящим к ранним кантовским работам и развиваемым в «Науке логики» Гегеля понятием о бытии как полагании, которое выступает определяющим основанием всего сущего совершенно независимо от возводимой в абсолютный статус человеческой субъективности. Между тем, важно подчеркнуть, что у Гегеля в логическом понятии или абсолютной идее осмысливается вовсе не только все сущее в его бытии (причем независимо от формы представления в виде противопоставляемого субъекту объекта), но, прежде всего, сущность самого бытия или бытие как оно есть в самом себе и для себя.

Бытие в логике Гегеля вовсе не есть в этом смысле объективность представляемого субъектом и противопоставляемого ему бытия сущего. В виде объективности понятия бытие, как будет показано в предлагаемой ниже трактовке, в гегелевской логике имеет значение безусловно самостоятельного присутствия, раскрытого и осуществленного в своей сущности и определенного как в себе и для себя бытие, в котором понятие полагает само себя в качестве тождественного с действительностью. Согласно гегелевским спекулятивным положениям, не имеющим никакого изначального отношения к обоснованию самодеятельного представляющего субъекта, мышление о каком-либо сущем становится возможным для нас потому, что в этом мышлении открыто бытие как оно есть само по себе.

Именно это бытие, вовсе не сводимое у Гегеля к простому чистому бытию, с которого начинается его Логика, понимается им как действительность или абсолютное бытие понятия, открывающееся в виде основания всякого реального существования и мыслимости сущего. Это бытие, мыслимое в своем существе (в-себе-и-для-себя-бытие), определяется у Гегеля как абсолютная идея или разум, который опознается в философском и спекулятивно-теологическом понятии о Боге. Тем не менее, именно понятие о бытии как полагании преобразуется Гегелем в его «Философии духа» в понятие наличной действительности высшего сущего, которое как дух или абсолютный божественный субъект реализует себя в мировой истории.

В исторической перспективе гегелевская философско-теологическая концепция абсолютного субъекта выступает в данном отношении единым основанием тех противоположных друг другу интерпретаций его системы, например, в правом и левом гегельянстве, согласно которым она воспринималась, с одной стороны, как утверждающая средствами спекулятивной диалектики личностное бытие Бога в его вечном самосознании, а с другой, как отрицающая его субстанциальное и самостоятельное бытие по отношению к абсолютному самосознанию человеческой субъективности. Попытка удержать мыслительную связь с изначальным философским вопросом о бытии направлена на раскрытие тех изначальных оснований, в силу которых трансцендентальный идеализм Канта, перешедший через ряд преобразований у Фихте и Шеллинга в абсолютный идеализм Гегеля, определяет не только современное понимание бытия сущего, но и то понятие о Боге, в соответствии с которым он полностью познается в своей сущности нашим разумом.

1. ГЕГЕЛЕВСКАЯ ЛОГИКА КАК СПЕКУЛЯТИВНАЯ ТЕОЛОГИЯ
И НЕОБХОДИМОСТЬ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА

Согласно традиционному историко-философскому представлению, предшественник Гегеля Иммануил Кант выступил разрушителем догматической метафизики с ее тремя дисциплинами: рациональной теологией, космологией и психологией, считавшимися основными в вольфовской школе. Казалось бы, после выхода «Критики чистого разума» теоретическое познание бытия Бога, бессмертия души и мира как целого стало для всех «просвещенных» людей невозможным, и поэтому с теологией, связанной с понятийным познанием нашего человеческого разума, было покончено. Дальнейшее развитие традиции немецкого идеализма показало, однако, несостоятельность этой точки зрения.

Прежде всего, уже у самого Канта речь идет вовсе не только о невозможности познания бытия высшего существа, но и об установлении его понятия в виде высшего трансцендентального идеала, как для теоретического, так и для практического разума, а также о положительном определении понятия Бога в работе «Религия в пределах только разума». Более того, предпосылкой этого «критического» понятия о трансцендентальном идеале как бесконечном разуме у самого Канта в его ранних «докритических» работах выступает понятие о бытии как безусловно необходимым существовании, определяемом в виде абсолютного полагания всего сущего. Через установление того, что это бытие не может ни при каких условиях не существовать, Кантом обосновывается в свою очередь и действительность понятия о Боге. Причем данное обоснование производится посредством такого доказательства его существования, которое впервые в истории называется самим Кантом точно так же, как впоследствии им опровергаемое декартовское — «онтологическим»¹.

Высшее самостоятельное бытие, определяемое ранним Кантом в понятии о Боге, понимается у него как такое безусловное существование, присутствие (Dasein)², которое выступает в отношении всего остального сущего в виде просто полагания (Position, Setzung) всех мыслимых в нашем разуме и бытия всех существующих для нашего восприятия вещей. Фихте в работе «Назначение чело-

¹ Более подробное исследование данной проблематики см. в моей статье «Проблема онтологического доказательства и понятие трансцендентального идеала», опубликованной в предыдущем номере журнала «EINAI: Проблемы философии и теологии» (2012. № 1. С. 74–107), а также в моей книге: *Протопопов И. А. Проблема существования Бога и вопрос о бытии в философии Канта*. СПб., 2010.

² В этом значении Dasein у Канта может быть переведено как «присутствие», без всякого отношения к аналогичному переводу хайдеггеровского Dasein.

века», развивая кантовские «критические» положения о трансцендентальном идеале, в которых его ранний онтологический тезис, относящийся к понятию о Боге, преобразуется в регулятивный, не имеющий своего объекта принцип применения чистого разума, в положительном онтологическом ключе определяет понятие о Боге как о высшем разуме и бесконечной воле. Бесконечная разумная воля выступает у него действительной высшей сущностью нашего собственного сознаваемого бытия и творцом всего остального мира, как он существует в познании человеческого разума [Фихте 1998, 191–198].

Тем не менее, самодеятельный бесконечный разум и его воля вовсе не представляют у Фихте, так же, как затем у Шеллинга и Гегеля, в отличие от положений средневековой теологии и философии, иного высшего бытия, полностью отличного по своей сущности от бытия всего остального познаваемого человеческим разумом сущего. Шеллинг определяет философию как истинное познание человеком Бога в его абсолютной безусловной сущности, и представляет ее как непосредственное идеальное изложение и науку самого божественного первоначального знания, которое Бог имеет о себе и всем остальном сущем [Шеллинг 2009, 8]. Причем к таким выводам он приходит задолго до создания своей «Философии откровения».

Именно поэтому такого рода философское познание Шеллинг называет теологией, однако не в прежнем смысле ограниченного и, как он думает, рассудочного познания рациональной теологии средних веков, а также не в смысле не имеющей никакого изначального отношения к самостоятельному мышлению теологии откровения. Действительным воплощением этого абсолютного философского знания выступает у Шеллинга мировая история, которая является реализацией христианского понятия о боге в его единстве с человеческой природой [ibid., 76].

Философия в смысле теологии представляет для немецкого философа непосредственное идеальное изложение и науку первоначального знания, которое Бог имеет о себе и всем остальном сущем, исходя из абсолютного единства мышления и бытия [ibid., 8]. При всем различии в понимании единства бытия и мышления как принципа абсолютного знания у Шеллинга, который мыслил его в виде абсолютной неразличности, и Гегеля, который, напротив, понимал его в виде абсолютного отрицательного, различающегося в самом себе тождества, гегелевское понятие философии всесторонне развивает тот же самый замысел, который мы находим у Шеллинга.

Сравнивая философию и религию, Гегель утверждает в своих «Лекциях по философии религии», что «предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности, бог и ничто, кроме бога и объяснения бога» [Гегель

1976, 219]. Философия и религия тождественны в своем предмете и содержании, в познании того, что есть Бог в его вечной природе, «поэтому, поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию. В качестве занятия вечной истиной, которая есть в себе и для себя, в качестве занятия этим предметом мыслящего духа, а не произвола или особенного интереса она есть та же деятельность, что и религия» [ibid.].

Таким образом, по словам Гегеля,

религия и философия совпадают. В самом деле, и философия сама есть служение богу, религия, ибо она есть не что иное, как тот же отказ от субъективных домыслов и мнений в своем занятии богом. Следовательно, философия тождественна с религией; различие заключается в том, что философия совершает это собственным методом, отличным от метода, который обычно именуют религиозным как таковым [ibid., 220].

Более того, «их общее состоит в том, что обе они — религии, различие заключается в характере и методе этой религии. Они отличаются друг от друга методами своего постижения (*der Beschäftigung*) бога» [ibid.].

Если религия, согласно Гегелю, имеет дело с конкретным познанием Бога в форме чувства и представления, то философия выступает наиболее истинным способом его познания, сообразно его собственному способу бытия. Бог существует сам по себе только в форме мышления, и поэтому наиболее истинным образом постигается в своем бытии только нашим мыслящим разумом: «бог существует в своей истинности лишь в мышлении и как мышление. В этом смысле мысль, таким образом, есть не только лишь мысль, а представляет собой самый возвышенный и, точнее говоря, единственный способ, которым может быть постигнуто вечное и в-себе-для-себя-сущее» [Гегель 1974, 110].

При этом мышление, которое, с одной стороны, выражает собственное бытие Бога, а с другой, выступает той формой, в которой это бытие обнаруживается для нашего разума, понимается Гегелем как спекулятивное развивающееся в самом себе мышление, объединяющее в абсолютном отрицательном единстве понятие и бытие. Обосновывая метафизическое понятие идеи Бога в своих «Лекциях по философии религии», Гегель утверждает, что «определение бога состоит здесь в том, что он есть абсолютная идея, то есть что он есть дух. Но дух, абсолютная идея, есть единство понятия и реальности, так что понятие есть в себе самом тотальность, а тем самым и реальность» [Гегель 1977 б, 215]. Только Бог есть истинное соответствие понятия и реальности, все конечные вещи в этом отношении неистинны, так как их существование не соответствует их понятию [Гегель 1974, 126].

При этом Гегель, как и Шеллинг, рассматривает рациональную теологию, основывающуюся на основных принципах христианской религии, только как рассудочно ограниченную метафизику, которая субъективным конечным образом постигает бесконечную природу в себе и для себя сущего Бога в абстрактных односторонних определениях, и не приводит к осознанию их диалектического единства. В таком понимании рациональной теологии, к которой, согласно Гегелю, относится вся средневековая теология, он ориентируется главным образом на систему Вольфа. В отличие от этого, собственная философия Гегеля в его понимании представляет спекулятивно разумное мышление, предметом которого выступает Бог в его вечном бытии, постигаемом в отрицательном единстве его противоположных определений.

Однако «Наука логики» как наука, представляющая в понимании Гегеля самораскрытие абсолютной идеи, и разворачивающая ее определения в форме мышления, тождественного с бытием, выступает у него вовсе не просто в виде онтологической метафизики, обосновывающей высшее сущее в его бытии, как ее представляет, скажем, Хайдеггер, но как философия безусловного бытия, мыслимого в форме спекулятивного понятия. Именно в этом отношении гегелевская Логика есть метафизическая теология, которая рассматривает эволюцию идеи Бога в эфире чистой мысли. Логика Гегеля в форме системы спекулятивно раскрываемого тождества мышления и бытия представляет собой царство доказывающей себя истины, которая выражает собственное бытие Бога как он есть в его вечной сущности.

В «Науке логики» Гегель утверждает: *«это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа»* [Гегель 1997, 39]. Именно поэтому традиционные, рассудочно ограниченные по форме метафизические доказательства бытия божия, выступающие основным предметом прежней рациональной теологии, представляют неудовлетворительные описания и истолкования восхождения духа от мира к богу, так как они не выявляют содержащегося в нем момента отрицания. Смысл восхождения духа заключается, согласно Гегелю, в том, что «мир, правда, обладает бытием, но не истинным бытием, не абсолютной истинностью, что последняя есть лишь по ту сторону явления, лишь в боге, только бог есть истинное бытие» [ibid., 171].

Это однако вовсе не означает, что Гегель отказывается в своей Логике от самой всеобщей формы доказательного знания и спекулятивного содержания особенных доказательств бытия Бога. [Гегель 1974, 213]. В этом отношении гегелевские «Лекции о доказательстве бытия Бога», нацеленные на обоснование

необходимости и возможности философского знания о бытии Бога, по своей форме и содержанию основаны на тех же принципах и положениях, что и его Логика [Гегель 1977в, 337].

Логика, в понимании Гегеля, разворачивает поступательное движение определений понятия в его необходимости, совпадающее с самообнаружением идеи Бога в форме мышления:

в этом смысле любая ступень, какую проходит понятие, содержит возвышение одной из категорий конечного в ее бесконечность; следовательно, она равным образом содержит со своего исходного пункта метафизическое понятие бога, а коль скоро возвышение понято в его необходимости, то и в доказательстве его бытия точно так же совершается переход одной ступени в высшую ее ступень как необходимое поступательное движение более конкретного и более глубокого определения... Итак, логика в этом смысле есть метафизическая теология, которая рассматривает эволюцию идеи бога в эфире чистой мысли, так что она, собственно, только смотрит за тем, как совершается эта эволюция — эволюция, в себе и для себя решительно самостоятельная [ibid., 398].

В «Лекциях о доказательстве бытия Бога» Гегель, опираясь на спекулятивные принципы своей логики, рассматривает основные положения «онтологического», «телеологического» и «космологического» доказательств. Перед изложением этих доказательств он обращается к обоснованию такого доказательного философского познания, которое обуславливает не только возможность, но и необходимость подобных метафизических доказательств бытия Бога. Прежде всего, Гегель отмечает, что эти доказательства «пользуются ныне дурной славой, считаются чем-то давно устаревшим, достоянием былой метафизики: ведь из бесплодных пустынь мы теперь нашли спасительный путь к живой вере, от сухого рассудка ее вновь возвысились до теплого религиозно-чувства» [ibid., 338].

Если же пытаться с помощью новых ходов нашего пронизательного рассудка «подновлять считавшиеся прежде доказательствами полусгнившие опоры нашей убежденности в существовании бога, если латать и заделывать подточенные возражениями и контраргументами места, то затея эта не может снискать благосклонности даже при добрых намерениях» [ibid.]. И дело здесь вовсе не в том, как иногда считают, что та или иная форма доказательства или какая-либо его часть лишились весомости, проблема состоит в том, что «само доказывание религиозной истины у современного образа мышления вышло из доверия, так что невозможность подобного доказательства уже стала всеоб-

щим предрассудком» [ibid.]. Именно кантовская критическая философия, как считает Гегель, привела к утрате всякой значимости подобных доказательств в области мысли [ibid., 400].

Тем не менее, сам Гегель понимает принципы основных метафизических доказательств бытия совершенно положительным образом. Гегелевский подход к классическим доказательствам бытия Бога вовсе не сводится к тому, как его интерпретирует, например, Вальтер Йешке. По мнению последнего,

Гегель отнюдь не пытается реанимировать и обратить против Канта старые доказательства бытия Божьего. В систематическом отношении его интересует лишь онтологическое доказательство, да и оно лишь потому, что в нем фундаментальным образом затрагивается отношение между мышлением и бытием — а вовсе не потому, что в нем доказывалось существование «необходимого» или «самого реального существа» [Йешке 2008, 57].

Гегель, поддерживая кантовскую критику основных доказательств бытия Бога, понимаемых в их рассудочно ограниченной форме, считает сами эти доказательства в их спекулятивной форме безусловно истинными. Причем относится это вовсе не только к онтологическому, но и к космологическому и телеологическому доказательствам, в которых его интересует именно обоснование бытия безусловно необходимого существа. В частности, Гегель разъясняет:

я укажу и тот общий смысл, в котором надлежит трактовать нашу тему, — *доказательства бытия бога*, и смысл этот должен быть раскрыт как истинный. Эти доказательства должны иметь в виду *возвышение человеческого духа к богу* и выражать это возвышение *для мысли*, ведь и само возвышение есть возвышение мысли, возвышение в царство мысли [Гегель 1977в, 345].

Такое восхождение по мысли Гегеля «существенно *коренится в природе нашего духа*, оно для него *непрерывно*, и такая непрерывность перед нами в этом возвышении; представить эту непрерывность — значит *доказать*, как мы говорим в других случаях» [ibid.]. Гегель увязывает смысл этого возвышения нашего духа к Богу с его собственным движением в самом себе, в котором раскрывается для нас его бытие. В этом отношении доказательство есть лишь «сознание собственного движения предмета в нем самом» [ibid., 346]. В «Малой логике» Гегель также утверждает: «доказать означает в области философии показать, как предмет через самого себя и из самого себя делает себя тем, что он есть» [Гегель 1974, 213].

Тем не менее, под доказательством обычно понимают только рассудочно определенное субъективное удостоверение в действительности нашего знания о конечных вещах, существование которых непосредственно доступно для представления каждого человека, но вовсе не разумное удостоверение в бытии того, что полностью отличается от всех представляемых нами конечных вещей. Если мы говорим о том, что бытие Бога недоступно познанию нашего разума, поскольку мы можем познавать только такие предметы, которые мыслятся нашим разумом в их собственной сущности только как данные в чувственном восприятии, то утверждать что-либо о возможности доказательства его бытия в принципе невозможно.

Подобной позиции придерживался, в частности, критикуемый Гегелем Якоби, который считал, что бытие мыслимых нами вещей познается только в форме чувства, и поэтому признавал непосредственное познание в этой форме за единственный способ познания бытия Бога. Гегель придерживается прямо обратных воззрений и считает, что Бог как он есть в себе и для себя обладает самостоятельным бытием только в мышлении и разуме, а вовсе не в форме какого-либо чувства или созерцания. Доказательства бытия высшего существа, рассматриваемые Гегелем в спекулятивной форме, непосредственно нацелены на разрешение задачи высшего познания первых оснований бытия всего сущего и самого бытия как оно может мыслиться нами в ее отношении ко всему сущему. Основным принципом всех этих доказательств выступает положение о тождестве мышления и бытия, выражающее существо божественной природы и являющееся в понимании Гегеля основанием бытия всего сущего.

2. ПОЛОЖЕНИЕ О ТОЖДЕСТВЕ МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ КАК КОНСТИТУТИВНЫЙ ПРИНЦИП ИДЕИ БОГА В ЛОГИКЕ ГЕГЕЛЯ

Что означает у Гегеля бытие, понимаемое исходя из тождества с мышлением, в контексте логики? Логика, представляющая систему саморазвивающейся божественной идеи, определяется у Гегеля

как наука чистого мышления, имеющая своим принципом *чистое знание*, ...полученное благодаря тому, что противоположность между сознанием о некоем субъективно *для себя сущем* и сознанием о некоем втором таком же *сущем* — о некоем объективном, — знают как преодоленную в этом единстве, знают бытие как чистое понятие в самом себе, а чистое понятие — как истинное бытие. Следовательно, это те два *момента*, которые содержатся в логическом. Но их теперь знают как существующие

нераздельно, а не — в отличие от сознания — как *существующие* каждое *также* и для себя (*für sich*). Только благодаря тому, что их в то же время знают как различные (однако не как сущие для себя), их единство не абстрактно, мертвенно, неподвижно, а конкретно [Гегель 1997, 48–49].

Таким образом, бытие, которое выражает собственную действительность Бога как он есть сам по себе, не существует само для себя независимо и отдельно от его мышления, оно раскрывается в самом себе как мышление, которое выражает сущность всего сущего в его бытии и само бытие как оно существует само для себя. Мышление также вовсе не существует отдельно от бытия, оно непосредственно обнаруживает бытие всего сущее как оно есть в своей сущности и есть существующее само для себя бытие. Что мы вообще должны понимать здесь под бытием, которое тождественно мышлению абсолютной идеи у Гегеля?

Очевидно, что оно не означает здесь лишь простое бытие, с которого начинается логика и которое само по себе не имеет в самой себе никакого содержания, и представляет собой самое бедное определение мышления, переходя само по себе в ничто. Под бытием во всеобщем смысле мы должны подразумевать здесь, с одной стороны, все, что существует, мыслимое в своей истинной сущности, в каковом смысле согласно Хайдеггеру понимает бытие вся западноевропейская метафизика. С другой стороны, оно понимается здесь у Гегеля как само бытие, которое присутствует в своей сущности независимо от всего сущего и представляет собой действительность, выступающую основанием все сущего как присутствующего.

Рюдигер Браух в своем исследовании, посвященном соотношению логики и онтологии в «Науке логике», отмечает, что требование тождества мышления и бытия — это основное требование гегелевской логики: «ГЛ (Гегелевская Логика) развивает онтологическое учение о категориях. В качестве таковой, она возвышает онтологическое требование экспликации понятийных определений также до экспликации определений действительности» [Brauch 1986, 1]. При этом, как замечает Браух,

понятия «бытия» и «действительности» в этой формулировке нуждаются в онтологической генерализации в той области, которую ГЛ описывает как охватывающая ее онтология. Это онтологически генерализирующее словоупотребление должно различаться от внутреннего категориального словоупотребления ГЛ: «бытие» есть в ГЛ, как известно, первое определение мышления, в то время как «действительность» описывается в последнем разделе логики сущности [ibid., 2].

При этом сущность самого бытия, раскрывающаяся для себя в мышлении сознающего себя духа как действительность, заключается, как об этом говорилось еще в «Феноменологии духа», в его абсолютной негативности. В тоже время мышление как мышление бытия есть такая абсолютная соотносящаяся с собой негативность, которая раскрывается сама для себя как бытие. Гегель считает, что развитие всякой природной и духовной жизни, в которой для нас обнаруживается бытие всего сущего,

покоится только на природе чистых сущностей, составляющих содержание логики. Сознание как дух, который охватывает лишь явления и который освобождается на своем пути от своей непосредственности и сращенности с внешним, становится чистым знанием, дающим себе в качестве предмета указанные чистые сущности, как они суть сами по себе. Они чистые мысли, мыслящий свою сущность дух. Их самодвижение есть их духовная жизнь и представляет собой то, посредством чего конституируется наука и изображением чего она является [Гегель 1997, 20].

Предметом логического мышления выступает само мышление, как оно разворачивается для себя самого в форме таких сущностей, предметом которых выступает бытие, понимаемое как действительность. Философия порождает не просто определенные формы мышления вещей, но ее содержанием выступает тот мир чистых умопостигаемых сущностей, который составляет истинную действительность всего сущего.

Зачастую гегелевские положения о тождестве формы и содержания мышления трактовались совершенно односторонне как принципы тождества мышления с мыслимыми предметами, независимо от их действительного бытия, что было характерно для многих интерпретаций гегелевской логики как в западной, так и в отечественной традиции. Например, Э. В. Ильенков считал, что гегелевский принцип тождества мышления и бытия следует понимать только как принцип тождества мыслящего субъекта и идеально присутствующего и мыслимого в нем объекта:

в логике как высший принцип должен быть проведен принцип *тождества субъективного и объективного*, т. е. что подлинные формы и законы мышления должны быть изображены в логике точно, адекватно и правильно. Ничего большего принцип тождества субъекта и объекта не означает. Ибо и объектом, и субъектом в логике является *одно и то же мышление* [Ильенков 2011, 132].

В противоположность этому подходу, всеобщие формы мысли выступают предметом мышления у Гегеля лишь постольку, поскольку они выступают также

формами действительного бытия, которое представляет реальное основание как нашего сознания, так и бытия всего чувственно воспринимаемого сущего. Мышление тождественно при этом вовсе не бытию всего сущего как существующего тем или иным образом для чувственного восприятия, но бытию, которое постигается разумом и раскрывает все сущее в виде существенным образом присутствующего или действительного. Бытие, в котором едины, согласно Гегелю, сущность и существование, исходя из которого становится возможным все сущее как действительное, есть действительность.

В бытии, которое тождественно с мышлением и представляет собой его истинное понятие, у Гегеля подразумевается не только все сущее, как оно есть в своей сущности, но прежде всего само бытие сущего, понимаемое как действительность. Различаются ли тогда у Гегеля бытие и сущее? Имеется ли у него ставшее знаменитым после Хайдеггера, но формально выявленное еще в древнегреческой философии онтологическое различие между бытием и сущим? В своем учении о сущности Гегель, отличая вещь как нечто существующее от просто сущего нечто, говорит также о том, что «Различают вещь и ее существование, подобно тому, как можно различать нечто и его *бытие*» [Гегель 1997, 439].

Под бытием у Гегеля понимается, прежде всего, чистое простое бытие, которое как неопределенное и непосредственное соотношение с самим собой, выступает началом саморазвития понятия в «Науке логики». Гегель говорит об этом бытии, что оно «действительно есть наиболее скудное, наиболее абстрактное определение», и даже, что «для мысли не может быть ничего более малозначащего по своему содержанию, чем бытие» [Гегель 1974, 175]. Согласно обычному противопоставлению мысли или понятия бытию

важной истиной кажется то, что мысли, взятой отдельно, еще не присуще бытие и что бытие имеет собственное, от самой мысли независимое основание. Но простое определение *бытия* само по себе столь скудно, что уже поэтому нечего его превозносить. Всеобщее само есть непосредственно эта непосредственность, ибо как абстрактное оно также лишь абстрактное соотношение с собой, которое и есть бытие [Гегель 1997, 757–758].

Простое бытие как неопределенное непосредственное есть в своей негативности только неопределенное и непосредственное ничто. По-видимому, это должно говорить нам о том, что, согласно Гегелю, бытие есть нечто пустое и несущественное для понятия. Однако в случае чистого простого бытия мы вовсе не имеем дело с тем, как Гегель понимает само бытие в его существе. Ведь бытие, которое возникает, по Гегелю, из сущности (а сущность как раз и выражает, что есть бытие в самом себе), определяется именно как существо-

вание (Existenz), определяемое Гегелем как существенное бытие (wesentliche Sein), которое выступает полной противоположностью чистого бытия как пустого и ничтожного для понятия. В этом отношении нам следует думать, что «понятие нельзя мыслить обособленно от бытия, без бытия оно неистинно» [Гегель 1977в, 376], и даже более того, «понятие, которое... отделено от бытия, ничтожно» [ibid., 492].

Это говорит нам о том, что бытие понимается у Гегеля различным образом, — в зависимости от того, в какой форме раскрывает себя понятие как тождественное по своей сути с бытием. Так, в главе о существовании общего учения о сущности, Гегель, рассматривая вопрос о доказательстве существования Бога, говорит о трех видах бытия:

Поскольку здесь можно упомянуть доказательства о *существовании* Бога, то следует заранее сказать, что кроме непосредственного *бытия*, во-первых, и, во-вторых, *существования* — бытия, возникающего из сущности, есть еще одно бытие, возникающее из понятия, — *объективность*. — Доказывание есть вообще *опосредствованное познание*. Разные виды бытия требуют или содержат каждый свой особый вид опосредствования; поэтому и природа доказывания относительно каждого из них также различна [Гегель 1997, 436].

В разделе «Объективность» общего «Учения о понятии» Гегель утверждает, что имеются несколько форм непосредственности, но в разных определениях. «В сфере бытия эта непосредственность есть само бытие и наличное бытие; в сфере сущности — существование, а затем действительность и субстанциальность; в сфере же понятия, кроме непосредственности как абстрактной всеобщности, она есть теперь объективность» [ibid., 649]. Как полагает Гегель, чистое бытие есть вообще первая непосредственность, а наличное бытие — та же непосредственность, но с первой определенностью. В отличие от этого,

существование вместе с вещью есть непосредственность, возникающая из *основания*, — из снимающего себя опосредствования простой рефлексии сущности. *Действительность* же и субстанциальность есть непосредственность, проистекающая из снятого различия между еще несущественным существованием как явлением и его существенностью. Наконец, *объективность* есть такая непосредственность, к которой понятие определяет себя снятием своей абстрактности и опосредствования [ibid.].

При этом и существование как сущностное бытие, и действительность как положенное единство сущности и существования, раскрываются в гегелевской логике как формы бытия, исходя из абсолютной негативности сущности как

такой сути бытия, благодаря которой оно полагает и осуществляет само себя. Если простое бытие может пониматься как нечто несущественное по отношению к понятию, как нечто переходящее в иное, в небытие, то существование и, самое главное, действительность, несомненно, выражают само бытие в его сущности, исходя из которого полагается и бытие всего сущего.

3. ТОЖДЕСТВО РАЗУМНОГО И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОГО КАК ВЫСШЕЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ ГЕГЕЛЕВСКОЙ СПЕКУЛЯТИВНОЙ ТЕОЛОГИИ

Рассматривая во Введении к «Малой Логике» вопрос о тождестве мышления и бытия в форме тождества разумного и действительного, Гегель выявляет смысл действительности через обращение к понятию о Боге. В частности, он утверждает, что вдумчивое рассмотрение мира всегда различает в обширном царстве внешнего и внутреннего наличного бытия то, что представляет собой лишь преходящее явление, и то, что поистине заслуживает название действительности. Основной задачей философии выступает такое познание действительности, когда наш мыслящий разум согласуется с ней как с чем-то, что тождественно с разумом как таковым: «высшей конечной целью науки является порождаемое знанием этой согласованности примирение самосознательного разума с сущим разумом, с действительностью» [Гегель 1974, 89].

В примечании Гегель указывает на то, что высказанное в предисловии к «Философии права» положение: *«что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно»* многим показалось странным и подверглось нападкам даже со стороны тех, кто считает бесспорной свою осведомленность в философии и религии. Против действительности разумного восстает уже такое воззрение, согласно которому понятия или идеи — это только мысленные представления, тогда как философия есть система подобных представлений. Но охотнее всего отделяет действительность от идеи рассудок, который исходит из идеи долга, которому ничто не может соответствовать в реальном бытии.

Однако идея вовсе не так слаба, чтобы не реализовать себя в действительности, так как она, напротив, в принципе есть единственное, что обладает бытием. При этом ссылаться на религию тем более излишне,

так как в ее учении о божественном миропорядке вполне определенно содержатся эти положения. Что же касается их философского смысла, то мы имели право предполагать, что критики настолько образованны, чтобы знать не только то, что бог действителен, что он есть наидействительнейшее, что он один только истинно действителен, но в отношении формальной стороны этих положений также и то, что наличное бытие

(Dasein) представляет собой частью *явление* и лишь частью действительность [ibid., 89–90].

Тема обоснования бытия Бога, рассматриваемая исходя из всеобщего принципа абсолютного единства мышления и бытия, — это важнейшая ключевая тема «Науки логики», определяющая все ее содержание. В «Малой логике» Гегель говорит, что

само бытие, а также и последующие определения (не только бытия, но и логические определения вообще), можно рассматривать как определения абсолютного, как *метафизические определения бога*... Ибо дать метафизическое определение бога — значит выразить его природу *в мыслях*, как таковых; но логика обнимает все мысли, пока они остаются еще в форме мысли [ibid., 215].

При этом «каждая сфера логической идеи оказывается некоей тотальностью определений и неким изображением абсолюта» [ibid., 216]. Действительностью как бытием, в котором едины сущность и существование, обладает только Бог как высшее существо, тогда как в повседневной жизни действительностью называют любое сущее, обладающее тем или иным наличным бытием или каким-либо случайным существованием. Гегель в связи с этим указывает, что

человек, обладающий хотя бы обыденным чувством языка, не согласится с тем, что случайное существование заслуживает громкого названия действительного; случайное есть существование, обладающее не большей ценностью, чем возможное, которое одинаково могло бы и быть и не быть. Когда я говорил о действительности, то в обязанность критиков входило подумать, в каком смысле я употребляю это выражение, так как в подробно написанной «Логике» я рассматриваю также и действительность и отличаю ее не только от случайного, которое ведь тоже обладает существованием, но также и от наличного бытия, существования и других определений [ibid., 90].

Известный современный исследователь А. Пеперчак, разъясняя положение о разумности действительного и действительности разумного через соотнесение с идеей Бога, утверждает, что в его основании лежит

трехчастная идея, относящаяся к Богу, но и поэтому относящаяся к реальности всего того, что существует: 1) Бог действителен (согласно данному определению, это означает, по меньшей мере, что Бог существует и он — разумен); 2) Бог есть самое реальное (он — разумен и существует в большей степени, чем что-либо еще; он есть высшая разумность, которая су-

ществует сама по себе и есть основание и цель всякого существования и разумности); 3) Бог есть единственное существо, о котором можно сказать, что он поистине действителен (как основание всяких других реальностей Бог есть единственный, кто изначально и сам по себе реален, все другие реальности черпают свою действительность из Бога) [Peperzak 1987, 97].

Однако у Гегеля речь идет вовсе не только о разумности всего существующего как реализующего высшую разумность и божественный промысел о мире, и не просто о различии между существенным бытием и преходящей стороной явления, но о том, что высшая божественная разумность становится действительной в наличном бытии истории. Если в «Науке логики» смысл тождества действительного и разумного сводится к тому, что действительность высшего существа как тождественная его разумности полностью отличается от наличного бытия всего сущего, то в «Философии права» Гегель говорит в принципе об обратном, — о том, что действительность высшего существа должна осуществляться именно в наличном бытии, в котором она становится существующей для самой себя.

Согласно К. Лёвиту, Гегель, «в отличие от тех теологов и философов, которые были шокированы тезисом о разумности действительности, одновременно ссылается и на Бога и на мир. Теологам, полагает Гегель, этот тезис должен быть ясен безо всякого разговора, ибо его содержит уже само учение о божественном управлении миром, а философы должны были бы быть настолько образованными, чтобы знать «не только то, что Бог действителен», но и то, что он

является самым действительным из действительного, что он — единственная истинная действительность. <...> Таким образом, отождествление разума с действительностью обосновывается — так же, как и действительность «идеи» — исходя из такой философии, которая одновременно является и теологией, конечная цель которой состоит в том, чтобы посредством познания согласованности божественного и мирского осуществить, наконец, примирение «разума сознающего себя» с «сущим разумом», то есть с действительностью [Лёвит 2002, 269].

Мировая история у Гегеля — это не только сфера осуществления божественной идеи как в себе сущего разума, но та сфера, в которой этот абсолютный разум обретает свое истинное для себя бытие. Абсолютная идея как чистый мыслящий себя разум хотя и обладает еще своей действительностью до сотворения мира, как она существует в самой себе в Логике, но подлинным образом он реализует эту действительность и конкретное для себя бытие только в форме духа (в данном случае объективного) как он воплощается в истории.

Действительность, однако, как абсолютная необходимость в гегелевской Логике означает единство сущности и существования, которое мыслится совершенно независимо от реализации в бытии всего сущего: «бытие в его собственной существенности — действительность, а действительность в себе есть отношение случайности и необходимости вообще, отношение, полное определение которого заключается в абсолютной необходимости» [Гегель 1977в, 399]. Эта абсолютная необходимость выражает у Гегеля бытие, которое в своем отрицании соотносится с собой и в силу этого есть бытие. В отношении этого бытия как необходимого все сущее определяется в своем существе как ничтожное и случайное. Вещи

отличены от самой абсолютной необходимости... у них нет самостоятельного бытия по сравнению с нею, а потому у нее по сравнению с ними есть только *одно бытие*, и это бытие принадлежит абсолютной необходимости; все же вещи лишь таковы, что они подпадают под необходимость. То, что определено у нас как абсолютная необходимость, можно ближайшим образом гипостазировать как всеобщее бытие, как субстанцию; как результат абсолютная необходимость есть опосредствование самим собою через посредство снятия опосредствования *единство*, тем самым бытие единое и простое, абсолютная необходимость, и только она есть субстанция вещей [ibid., 457].

Относительно этого бытия мы можем сказать словами Гегеля из его десятой лекции о доказательстве бытия Бога, что если «вещи определены вообще как *налично-сущие*», то об их «наличном бытии как бытии определенном можно было бы показать, что истина его — это *само бытие*, то есть бытие, лишенное определения и предела» [ibid., 396]. При этом мы используем «мыслительное определение бытия, закрепляя его для себя как такового» [ibid.]. В «Науке логики» эта мысль выражается следующим образом:

Ведь бытие положено как абсолютно необходимое, как опосредствование с собой, которое есть абсолютное отрицание опосредствования иным, или как бытие, которое тождественно лишь с бытием; поэтому *иное*, имеющее действительность в *бытии*, определено как всецело *лишь возможное*, как пустая положенность [Гегель 1997, 505].

4. БЫТИЕ КАК ПОЛАГАНИЕ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ В СПЕКУЛЯТИВНОЙ ТЕОЛОГИИ ГЕГЕЛЯ И РАННЕГО КАНТА

Простое чистое бытие, выступающее первым определением Бога, с которого начинается Логика, в понимании Гегеля — еще не его действительность:

Бытие еще не действительно: оно первая непосредственность; его рефлексия есть поэтому становление и *переход в иное*; другими словами, его непосредственность не есть в-себе-и-для-себя-бытие. Действительность также выше *существования*. Существование есть, правда, непосредственность, возникшая из основания и условий, иначе говоря, из сущности и ее рефлексии. Поэтому *в себе* существование есть то же, что и действительность, *реальная рефлексия*, но еще не есть *положенное* единство рефлексии и непосредственности [ibid., 493].

Положенное единство рефлексии как опосредствования и непосредственности и есть действительное, которое, обнаруживая божественную природу, само по себе разумно.

В чем состоит, однако, понятие о бытии как существовании (Existenz) и действительности (Wirklichkeit) в их отличии от простого бытия? Определяя понятие существования, Гегель говорит о том, что «истина бытия состоит не в том, чтобы быть некоторым первым непосредственным, а в том, чтобы быть перешедшей в непосредственность сущностью» [ibid., 436]. Таким образом, «сущность перешла в существование, поскольку сущность как основание уже не отличается от себя как основанного или поскольку это основание сняло себя. Но это отрицание столь же существенно есть ее полагание (seine Position) или всецело положительная непрерывность самой себя» [ibid., 438–439].

Руководствуясь принадлежащим Канту общим определением бытия, и одновременно возвращая это определение к его изначальному смыслу, Гегель говорит о том, что существование — это вовсе не предикат или определение сущности, но ее абсолютное становление и полагание:

существование следует здесь понимать не как *предикат* или *определение* сущности, не так, чтобы положение о нем гласило: сущность существует, или *обладает* существованием, а так, что сущность перешла в существование; существование — это ее абсолютное становление внешней, по ту сторону которого она не осталась. Положение о существовании, следовательно, гласило бы: сущность есть существование; она не отлична от своего существования [ibid., 438].

Определение бытия, на которое здесь ориентируется Гегель, разбирается Кантом в «Критике чистого разума» в связи с проблемой невозможности какого-либо доказательства существования Бога. Пытаясь обосновать то, что существование Бога, прежде всего, невозможно установить посредством картезианского онтологического доказательства, Кант говорит о том, что

бытие (Sein) не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только позиционирование (нем. Position, полагание. — *И. П.*) вещи или некоторых определений само по себе. В логическом употреблении оно есть лишь связка в суждении (KrV, B626).

Кант понимает бытие в отношении какого-либо сущего как действительность, которая по своему реальному содержанию не отличается от мыслимой в его понятии возможности (KrV, B627).

Действительное заключает в себе, согласно Канту, не больше содержания, чем только возможное, поэтому сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров (*ibid.*). Однако в случае возможности вещь лишь мыслится нами в своей сущности, а в случае действительности полагается как существующая для нашего чувственного созерцания. Общее определение бытия соотносится у Канта в «Критике чистого разума» с модальными категориям возможности, действительности и необходимости, и выражает полагание рассудком всего сущего как существующего для нашего восприятия или бытие как существование такого представляемого нами сущего, единственным признаком действительности которого выступает наше чувственное созерцание.

Подобно тому, как мыслимое нами понятие денег означает лишь их возможность, а вовсе не действительное бытие, которое дается только в чувственном восприятии, понятие о Боге как о высшем реальном существе, с одной стороны, вовсе не включает в себя, как считает Кант, определение существования, а с другой, его предмет никоим образом не может быть дан нам в опыте. Поэтому из того, что мы мыслим Бога в понятии о нем как обладающем всей реальностью (как это происходит в онтологическом доказательстве Декарта) вовсе не следует, что он существует в действительности.

В противоположность этому, в рассмотрении онтологического доказательства, как его определял Кант в своих ранних работах, прежде всего, в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога», полностью отличая и противопоставляя его картезианскому доказательству, устанавливается безусловно необходимое существование, которое определяется в понятии

высшего существа. Раскрывая единственно возможное основание для доказательства существования Бога, Кант исходит из того же формального определения бытия как полагания, которое он будет использовать в «Критике чистого разума» в противоположных целях. В частности, он утверждает, что бытие, понимаемое как существование, *«вовсе не есть предикат или определение вещи»* [Кант 1994, 392], напротив, оно *«есть абсолютное полагание вещи, и этим оно отличается от любого предиката, который, как таковой, всегда полагают только относительно к другой вещи»* [ibid., 394]. Мы можем мыслить какое-либо сущее сообразно с его предикатами, независимо от того, является ли оно чем-то существующим для нашего восприятия или мыслимым только потому, что это сущее существует для нашего мышления. Уже то, что мы мыслим какое-либо сущее в его понятии, выражает не просто его формальную, но реальную возможность, которая предполагает определенное умопостижимое существование или присутствие (Dasein), только на основании которого оно становится для нас возможным по своей сущности как мыслимое.

Кант уверен, что любое содержание нашего мышления всегда должно предполагать не просто отношение к некоторому бытию, но и действительное существование, присутствие этого бытия, исходя из которого мы только и можем мыслить для себя какое-либо сущее. Таким же образом мы, безусловно, можем отвергать в мышлении всякое возможное сущее как существующее, так как оно не может обладать никаким необходимым бытием, но отвержение субъекта, который тождественен сам по себе бытию, изначально содержит в себе противоречие [Кант 1994, 400–401].

Бытие, открытое для нас через его изначальное мышление как действительное основание мыслимости всего остального сущего, Кант определяет как простое или абсолютное полагание. Понятие о Боге как раз и состоит, как это подразумевает ранний Кант, в бытии как полагании, к понятию которого мы приходим через осмысление внутренней возможности всего сущего. Полагая, однако, нечто такое, что мыслимо в качестве Бога, мы можем говорить, если сделаем выводы из кантовского рассмотрения проблемы бытия, только о полагании полагания, о полагании такого нечто, что само по себе должно быть всегда уже положено, или о таком бытии, которое должно мыслиться в виде самополагания как простой положенности независимо от бытия всего сущего.

В этом отношении мы можем мыслить Бога существующим, согласно раннему Канту, вовсе не потому, что приписываем ему предикат существования, но потому, что он и есть по своей сути такой субъект, который выражает собой существование или бытие как таковое, и в этом качестве ему свойственны все определения и предикаты, объединяемые в его понятии. Понятие о бытии как

полагании определяется у Гегеля, как и у раннего Канта, в отношении действительности, которая выражает собственное существование Бога, единое с его сущностью.

Бытие в форме действительности состоит в том, что оно есть абсолютное, которое обнаруживает или полагает само себя: абсолютное разворачивает само себя как

абсолютная форма или как необходимость; это разворачивание самого себя есть его полагание-самого-себя, и оно *есть* лишь это самополагание (*dies sein Sich-selbst-Setzen, und es ist nur dies Sich-Setzen*). — Подобно тому как *свет* в природе — это не нечто и не вещь, а его бытие есть лишь его свечение (*Scheinen*), так и обнаружение (*Manifestation*) себя есть самой себе равная абсолютная действительность [Гегель 1997, 506].

Действительность абсолютного, которое обнаруживает себя, и есть само это обнаружение. В своей негативности и различии оно есть тождественное с собой полагание себя: «это различие или обретение абсолютным видимости (*Scheinen*) есть, таким образом, лишь тождественное полагание самого себя (*Setzen seiner selbst*)» [ibid., 507]. Но полностью бытие как самополагание раскрывается в сфере понятия в форме объективности как собственного существования понятия в форме абсолютной негативности, в которой оно непосредственно есть бытие, полагающее себя в своем присутствии через отрицательное соотношение с бытием всего сущего.

В начале «Учения о понятии» Гегель определяет понятие как полагание того, что есть субстанция как абсолютное единство сущности и существования только в себе. Бытие понятия есть абсолютное «в-себе-и-для-себя-бытие» и «положенность» той действительности, которая воплощается в субстанции. Понятие есть первоначальное высшее бытие как единство бытия и сущности, понимаемой как рефлексия. Возникая из сферы сущности, оно представляет собой дальнейшее определение субстанции:

Собственное, необходимое дальнейшее определение субстанции — это *полагание* того, что есть *в себе и для себя*; *понятие* же есть абсолютное единство *бытия и рефлексии*, [состоящее в том], что *в-себе-и-для-себя-бытие* есть лишь благодаря тому, что оно равным образом *рефлексия* или *положенность* (*Gesetztsein*) и что *положенность* есть *в-себе-и-для-себя-бытие* [ibid., 530].

Отношение субстанциальности, рассматриваемое в самом себе и для себя, переходит в понятие: «*Единство* субстанции есть ее отношение *необхо-*

димости; но как такое оно лишь *внутренняя необходимость*; полагая себя через момент абсолютной отрицательности, оно становится *обнаружившим* себя или *положенным тождеством* и тем самым *свободой*, которая есть тождество понятия» [ibid., 533]. В понятии открывается, согласно Гегелю, царство свободы: «Понятие свободно (ist das freie), потому что в себе и для себя *сущее тождество*, которое составляет необходимость субстанции, дано в то же время как снятое или как *положенность*, а эта положенность, как соотносящаяся с самой собой, и есть указанное тождество» [ibid., 534].

В этом абсолютном отрицательном соотношении с самим собой понятие не есть какое-либо высшее сущее или вообще нечто наличное, — оно есть само бытие, которое непосредственно существует, присутствует в себе и для себя. Данное отрицательное тождество в себе и для себя бытия выражает понятие в его непосредственном осуществлении в форме объективности и в собственном для себя бытии в виде абсолютной субъективности. Как отмечает немецкий исследователь М. Ротхар, мыслимое в форме понятия

«бытие» («Sein») есть не просто в-себе-и-для-себя-бытие, но то, что пребывает в отношении к себе. Отсюда следует новое определение «в-себе-и-для-себя-бытия» («An- und Fürsichsein»). То, что есть в-себе-и-для-себя, есть не потому, что оно есть просто *наличное* (*vorhanden*), но потому, что изначально *берется в отношении себя самого* (*auf sich Bezug nimmt*), т. е. в терминологии «Логики» *положено* как отношение. Что любое в-себе-и-для-себя-бытие вообще есть лишь потому, что оно есть *положенное* (*es gesetzt ist*), создает для Гегеля фундаментальную структуру понятия как *субъективности* [Rothhaar 1999, 156].

По утверждению К. Дюзинга, гегелевское учение о субъективности

находит свое завершение в самопознании понятия, которое познает само себя в собственной действительности — а точнее: оно познает себя в присутствии ему способе непосредственности или бытия, т. е. в своей «объективности». Данная аргументация служит для Гегеля своеобразным онтологическим доказательством бытия бога, которое, как он полагает, можно обновить как раз таким образом [Дюзинг 1987, 208].

Конкретным образом объективность осмысливается у Гегеля в двух фундаментальных значениях: самостоятельного заверщенного в самом себе бытия сущего и в виде самостоятельного существования или действительности, в котором осуществляет себя понятие как самоцель. Понятие не только полагает само себя в объективности как своем бытии, но изначально всегда уже при-

существует в этом бытии, понимаемом как самополагание. Объективность в этом втором основном значении уже не зависит от бытия всего сущего и представляет полностью раскрытое и осуществленное в самом себе бытие как абсолютное единство сущности и существования. Понятие вообще в отношении божественной субстанции как абсолютной действительности означает у Гегеля в этом смысле полагание и осуществление того, что она есть в себе.

Понятие, через которое наиболее адекватно осмысливается гегелевская категория объективности применительно к божественному бытию, мы можем определить как «присутствие»³. Присутствие относительно того или иного сущего, скажем, человека, означает не просто его бытие или существование, или даже действительность, но такое раскрытое в самом себе единство сущности и существования, которое выражает его бытие самим собой, т. е. такое его бытие, которое тождественно его существу. Таким образом, присутствие как бытие самим собой означает двоякое: прежде всего, само бытие этого сущего, и затем, такую его суть, посредством которой оно осуществляется в этом бытии.

Если же мыслить присутствие применительно к бытию, исходя из которого пребывает все сущее, то, прежде всего, следует сказать, что в нем полагается: бытие как оно есть; затем, сущность бытия, которым оно обладает в самом себе; и, наконец, такого рода пребывание, в котором бытие приходит к своей сути и самости. Название «присутствие» наиболее полно выражает смысл гегелевской объективности понятия, которая раскрывает и обнаруживает саму себя в своей осуществленности (объективная или осуществленная цель).

Понятие «присутствие» (*Gegenwärtigkeit*) Гегель осмысливает в «Лекциях по философии религии» как бытие определенного рода, относящееся к Богу, раскрытому и осуществленному в своей действительности. Это бытие представляет собой собственное бытие Бога не просто как высшей субстанции, но как абсолютного субъекта, который раскрыл и обнаружил себя в этом бытии как в своей объективности:

Бог вездесущ, присутствие бога есть именно та истина, которая есть во всем. Вначале идея была в элементе мышления — это является основой,

³ Хайдеггер, напротив, считает, что поскольку понимание бытия у Гегеля всегда ориентировано только на его определение в виде простого бытия, оно не может пониматься у Гегеля в виде раскрывающегося в своей сущности как присутствие (*Anwesen, Anwesenheit, Gegenwärtigkeit*): «когда Гегель видит в бытии “неопределенное непосредственное”, он понимает его как полагаемое определяющим и познающим субъектом» [Хайдеггер 1993, 389]. Поэтому он не может бытие в сущностном смысле «высвободить из отнесенности к субъекту и отпустить его в его собственное существо. Последнее же есть присутствие, т. е. при-бывание из непотаенности в потаенность» [ibid.].

и с этого мы начали; всеобщее, а тем самым более абстрактное должно предшествовать в науке, в научном способе рассмотрения, оно есть первое, но на самом деле оно есть более позднее в существовании, это — в-себе-бытие, но такое, которое позднее выступает в знании, позднее приходит к сознанию и знанию [Гегель 1977б, 246–247].

Идея, раскрывающая присутствие Бога в элементе мышления, определяет себя как абсолютно свободную в себе. При этом «она такова, поскольку она себя определяет так, чтобы это определение выступало как свободное, как самостоятельное, как самостоятельный объект» [ibid., 248–249]. Однако того, что Бог обладает своим самосознанием как мышлением себя в форме идеи, которая как субъект осуществляется в своей объективности, согласно Гегелю, уже в Логике, недостаточно для осуществления божественного самосознания: «как объективность, как некоторое в-себе-бытие абсолютная идея завершена, но она не является таковой с *субъективной* стороны, ни в ней самой как таковой, ни как субъективность в божественной идее, как бытие для нее» [ibid., 247]. Только в форме духа идея реализует себя как абсолютный сознающий себя субъект, который становится действительным через единство с человеческим самосознанием. Тем самым, понятие обретает такое в себе и для себя бытие, в котором оно как дух, будучи абсолютным субъектом, осуществляет себя в единстве с человеческой природой.

Через свое воплощение в человеческой природе в лице Сына Божия дух становится абсолютным субъектом в самой действительности или объективности, понимаемой как присутствие. При этом речь идет не о представлении и убеждении в этом воплощении, а

о *непосредственном* присутствии и достоверности божественного, ибо непосредственная достоверность присутствия есть бесконечная форма и образ, каким является «есть» для естественного сознания. Это «есть» стирает всякий след опосредствования, оно — последняя вершина, последняя световая точка, которая привносится. Всякому опосредствованию через чувства, представление, основания недостает этого «есть», и оно возвращается только в философском познании посредством понятий, в элементе всеобщности [ibid., 277].

Непосредственная объективность, в форме которой осуществляется как в своем присутствии логическая идея — бесконечное всеобщее бытие, по отношению к которому отдельный индивид должен отказаться от своей конечности и особенности — представляется для Гегеля лишь субъективной в отрицатель-

ном смысле, о чем он говорит, поясняя в «Лекциях по философии религии» понятие о Боге в его объективности, постигаемой нами через непосредственное знание о ней.

Только через свое самооткровение в единстве с человеческим самознанием и его понятийную рефлексию Бог достигает своей объективности как в себе и для себя сущей: объективное

в качестве истинного, аффирмативного было в *определении всеобщего*, и в этом признании объекта, всеобщего я отрекаюсь от своей конечности, от себя в качестве этого. Для меня значимо всеобщее, его не было бы, если бы я сохранил себя в качестве этого. То же заключено в непосредственном знании бога: я знаю об объективном всеобщем, которое есть в себе и для себя; однако поскольку это — лишь непосредственное отношение и рефлексия еще не вступила в свои права, то само это всеобщее, этот объект всеобщего еще только субъективное, лишенное в себе и для себя сущей объективности [Гегель 1976, 358].

Но если в сфере духа нужно говорить об объективности понятия как налично присутствующей в мире или осуществленной в бытии сущего, то в сфере Логики речь у Гегеля идет о чистой объективности понятия как собственном и самостоятельном по отношению ко всему сущему присутствии самого бытия, которое затем подвергается отрицанию. Поэтому распространенное истолкование бытия в Логике Гегеля только в качестве неопределенного, абстрактного бытия, оказывается совершенно несоответствующим истинному положению дел. Объективность в гегелевской Логике выражает, с одной стороны, то истинное бытие или присутствие, переход к которому он мыслит в сопоставлении с онтологическим доказательством бытия Бога, а с другой, именно в этой объективности как в своем присутствии осуществляется абсолютный субъект этого бытия, который Гегель мыслит в виде идеи.

Высшего абсолютного опосредствованного единства с бытием абсолютная субъективность понятия достигает у Гегеля только в форме абсолютной идеи. Эта идея есть такого рода всеобщность, которая имеет предметом свою собственную объективность, «все остальное есть заблуждение, смутность, мнение, стремление, произвол и нечто преходящее; единственно лишь абсолютная идея есть *бытие, непреходящая жизнь, знающая себя истина и вся истина*» [Гегель 1997, 754]. Каким образом бытие конкретно мыслится в форме абсолютной идеи, выражающей, согласно Гегелю, высшее определение понятия о Боге?

Прежде всего, оно не представляет собой никакого сущего, но обнаруживается в своем существе как «простое бытие, к которому определяет себя идея», оно «остаётся для нее совершенно прозрачным и есть понятие, оста-

ющееся в своем определении при самом себе» [ibid., 771]. Понятие выражает собой в абсолютной идее саму суть или то, что мы можем обозначить как собственное существо бытия, и полагает само себя в непосредственном тождестве с бытием. Такое решающее отношение к бытию, когда божественная идея есть не только нечто всеобщее, но и единичное, единственное по отношению к самому бытию, нуждается в соответствующем осмыслении.

Осуществление идеи, которую мы понимаем здесь как самость бытия, мыслится у Гегеля в следующей форме: прежде всего, простое бытие или бытие как непосредственная всеобщность, выступающая первым обнаружением понятия, отрицается в сущности, но этим не только не исчезает в ничто, но, напротив, переходит в такого рода негативность, отрицательность, в которой оно определяется в том, что оно есть по сути. Затем эта негативность бытия сама отрицается и выступает как единое с самим собой отрицательное. В последнем моменте развертывания идеи само бытие восстановлено, причем таким образом, что оно уже не есть некое простое неопределенное бытие, но определяется как бытие, в котором понятие как единое с самим собой отрицательное раскрывает себя в своем простом бытии.

«Сущность — *первое отрицание* бытия, которое вследствие этого стало *видимостью*; понятие — *второе отрицание*, или отрицание этого отрицания; следовательно, понятие есть восстановленное бытие, но восстановленное как его бесконечное опосредствование и отрицательность внутри самого себя» [ibid., 546]. Благодаря этой отрицательности отрицательного бытия впервые приходит к своему основанию и становится объективностью или непосредственно присутствует в самом себе и для себя независимо от всего сущего. В то же время само понятие осуществляет себя как единую с самой собой негативность, которая обнаруживает себя как существо объективности или как ее абсолютный субъект. Это самоосуществление понятия в его отрицательном единстве с действительностью как раз и является той его самостью или абсолютным субъектом, который Гегель называет абсолютной идеей.

5. АБСОЛЮТНАЯ ИДЕЯ КАК САМОСТЬ БЫТИЯ И ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ О БОГЕ В «НАУКЕ ЛОГИКИ» ГЕГЕЛЯ

Ключевую роль в диалектическом осуществлении понятия в тождестве мышления и бытия играет негативность, мыслимая как соотносящееся с самим собой в своем самотрицании единство. Это отрицательное единство в форме понятия выступает как основание того, что есть понятие само для себя в своем бытии в виде абсолютного субъекта. Понятие в форме идеи — высшая форма тождества мышления и бытия. В идее, согласно Гегелю, «*бытие* достигло зна-

чения *истины*, поскольку идея есть единство понятия и реальности; бытием обладает теперь, следовательно, лишь то, что есть идея» [ibid., 693].

При этом ничто в логике Гегеля рассматривается в сфере самого бытия как простая непосредственная негативность, как всеобщая абстрактная отрицательность или как непосредственное ничто, тождественное непосредственному бытию. В форме наличного бытия ничто выражает у Гегеля собственную определенность или отрицательную природу бытия всего сущего. В сфере сущности ничто мыслится как опосредующая себя и соотносящаяся с собой через опосредствование иного негативность. В этом отношении отрицательная природа самой сущности всего сущего — при том, что сама сущность мыслится Гегелем в ее негативности как движение от ничто к ничто — раскрывает себя в рефлексивных формах тождества, различия и противоречия.

Но высшая природа ничто как абсолютная негативность или отрицательное единство выступает только в форме понятия или идеи, которая как положительно соотносящаяся с собой в самотрицании негативность есть самость бытия. Выражая собой истинное бытие, идея — не просто единство понятия и реальности, или понятия и действительности, но единство понятия и объективности как высшего бытия, возникающего только в сфере самого понятия. Вся логика как наука есть для Гегеля такое самодвижение идеи, которое раскрывается через всеобщий метод самоосуществления отрицательного единства понятия в его безусловном бытии, равно как и самоосуществление бытия, исходя из абсолютного отрицательного единства понятия.

Диалектический метод возникает как «само себя знающее понятие, имеющее своим предметом себя как столь же субъективное, сколь и объективное абсолютное и, стало быть, как полное соответствие между понятием и его реальностью, как существование, которое есть само понятие» [ibid., 756]. Метод, согласно Гегелю, есть «чистое понятие, относящееся лишь к самому себе; поэтому он *простое соотношение с собой*, которое есть *бытие*. Но теперь это и *наполненное бытие, постигающее* себя понятие, бытие как конкретная и равным образом совершенно *интенсивная* тотальность» [ibid., 771]. Как считает французский исследователь Ж. Ипполит, бытие у Гегеля в данном случае

является своим собственным самополаганием; рефлексия в иное, которая могла бы быть внешней, и рефлексия в себя, которая могла бы быть внутренней, смешиваются в такой действительности, представляющей собой свое собственное самопознание. Такое постижение самого себя в самом себе, такой свет бытия, который есть само бытие во всеобщности абсолютной формы, и есть Логика или спекулятивная философия [Ипполит 2006, 144–145].

Абсолютная идея есть, согласно Гегелю, единственный предмет и содержание философии, тем не менее, она имеет различные формообразования, и задача философии заключается в том, чтобы ее в них познать. Так, природа и дух суть вообще различные способы представлять наличное бытие абсолютной идеи, а искусство и религия — ее разные способы постигать себя и сообщать себе соответствующее наличное бытие. При этом философия имеет с искусством и религией одинаковое содержание и одинаковую цель, но она — наивысший способ постижения абсолютной идеи, потому что ее способ познания наивысший, — понятие. Тем не менее, абсолютная идея в независимом от всего сущего бытии есть только основание того своего действительного для себя бытия, которое она обретает в виде абсолютного духа.

Хотя «Наука логики» выступает всеобщим раскрытием понятия в его бытии, но это бытие еще не представляет никакой его реальной действительности и выражает, по Гегелю, только в себе бытие духа. Только через сотворение природы и отрицание себя в ней дух приходит к конкретному отрицательному единству с собой, к подлинному для себя бытию в форме реального самосознания, что и описывается «Философией духа». Это бытие духа, однако, как считает Гегель, вовсе не представляет собой чего-то противоположного логическому в самом себе бытию, но является как раз полным осуществлением логической идеи в ее реальном для себя бытии или выражает ее подлинную действительность как конкретное единство понятия и наличного бытия.

Как отмечает И. Ильин,

Идея на этой ступени есть завершение Божественной жизни в ее непосредственном самомышлении, но не есть высшее состояние Духа в его общем процессе. <...> он есть causa sui, и в качестве мысли — непосредственное само-сознание; но он не существует еще в элементе со-знания и само-со-знания. Поэтому его первоначальное логическое «бытие-в-себе-и-для-себя» есть по сравнению с высшими возможностями только еще непосредственная примитивность, не настоящее — «для-себя-бытие»: ему предстоит путь, восходящий к самосознанию [Ильин 1994, 197–198].

Сущность духа вообще по Гегелю состоит в откровении: его внутренней природе свойственно открывать себя и вся деятельность его самопознания состоит в раскрытии им своей сущности. В этом процессе

созидается новый субъект, могущий воспринять откровение Божественное; этот субъект существует в элементе раздвоенности, инобытия и обладает «со-знанием»; и вот ему-то, обогащенному и обремененному формой инобытия, вновь открывается сущность Божества; человеческое сознание, спекулятивно-растворенное в понятии, познает путь Божий и

через это подымается к финальному моменту воссоединения распавшегося [ibid., 198].

Определение самооткровения через свое другое посредством полагания себя в своем отрицании и возвращение в себя через отрицание этой отрицательности присуще понятию духа изначально. Оно имеет для него значение, не только поскольку он просто относит себя к самому себе, т. е. к абсолютному мыслящему субъекту, имеющему себя самого предметом, как в гегелевской Логике, но также и поскольку он выходит за пределы своей абстрактной и в этом смысле только негативной всеобщности или негативности логического понятия, и полагает в самом себе определенное различие в форме природы, становясь через ее отрицание реальным в своем для себя бытии.

Жан Ипполит замечает по этому поводу:

Сам Абсолют, следовательно, существует лишь в этом разделении самого себя и в движении преодоления этого разделения, в тождестве сторон противоречия. Абсолют, таким образом, является Идеей и Природой, он полностью проявляется в Идее и полностью в Природе; он является самому себе в этой абсолютной противоположности, в этой рефлексии самого себя в самое себя, и в качестве такого опосредствования Абсолют представляет собой Дух [Ипполит 2006, 160].

Одну из высших форм реализации абсолютного духа в гегелевской системе образует философия религии.

6. ПОНЯТИЕ О БОГЕ И ПРОБЛЕМА БЫТИЯ В ГЕГЕЛЕВСКИХ ЛЕКЦИЯХ ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

В самом высоком понимании религия, как считает Гегель, есть «идея духа, относящегося к самому себе, *самосознание абсолютного духа*» [Гегель 1976, 367]. Тем самым «он есть только как опосредствованный сознанием или конечным духом; следовательно, он должен положить себя как конечное для того, чтобы, будучи положенным в качестве конечного, стать знанием о самом себе. Итак, религия есть знание божественного духа о себе *через опосредствование конечного духа*» [ibid.]. Хотя в высшей своей форме религия, по Гегелю, это не дело человека, но определение самой идеи как абсолютного духа, тем не менее, выступает реализацией высшей сущности бога, в которой он является самому себе, что происходит только через наше собственное сознание.

Если «Логика» рассматривает и обосновывает бытие Бога как он есть в себе, то в философии религии речь идет о Боге как он есть для самого себя через наше познание:

Логическая идея есть бог, каков он есть в себе. Однако богу свойственно не только быть в себе; его сущность выражается в такой же степени в том, что он есть для себя, абсолютный дух, который есть не только замкнутая в мысли сущность, но и сущность являющаяся, дающая себе предметность. <...> Таким образом, рассматривая в философии религии идею бога, мы имеем перед собой одновременно и способ его представления; он представляет себе лишь самого себя. Это абсолютное в аспекте своего наличного бытия. Предмет философии религии составляет абсолютное, однако не только в форме мысли, но и в форме его манифестации [ibid., 224].

Таким образом,

философия рассматривает абсолютное, во-первых, как логическую идею, идею, как она есть в мысли, когда само ее содержание составляют мыслительные определения; во-вторых, философия ставит своей задачей показать абсолютное в его деятельности, в его воплощениях, и это есть путь абсолютного к тому, чтобы стать для себя, духом; таким образом, бог есть результат философии, о котором мы узнаем, что он есть не только результат, но и вечное самосозидание, предшествование самому себе [ibid., 224–225].

Как утверждает Гегель уже в «Лекциях о доказательстве бытия Бога», знание человека о Боге — это *«взаимное знание, то есть человек знает о боге постольку, поскольку бог в человеке знает о самом себе; это знание есть самосознание бога, но и знание бога о человеке, и это знание бога о человеке есть знание человека о боге. Дух человека, знающий о боге, есть только сам дух бога»* [Гегель 1977в, 449].

Это и есть высшая спекулятивная форма, в которой воплощается критикуемое Кантом и восстанавливаемое Гегелем ансельмовско-декартовское доказательство: человеческое познание Бога в его абсолютном понятии — это познание Богом самого себя и его реализация через это самопознание в своем действительном бытии. Всеобщая спекулятивная форма онтологического доказательства представляет в гегелевской системе развитие абсолютной идеи из своего в себе бытия, которое предстает здесь лишь как возможность, к полноте себя в инобытии, а затем через отрицание природы к реализации своей подлинной действительности в конкретном для себя бытии абсолютного духа.

Понятие духа как знающей себя действительной идеи отличается у Гегеля от абсолютной идеи в ее логической форме. Последняя мыслится как выражающая бытие Бога в его вечной сущности и в себе бытии, тогда как первая понимается в качестве подлинной самореализации этой идеи в ее действительном для себя бытии:

познание, содержащееся уже в простой *логической* идее, есть только мыслимое нами понятие познания, а не познание, наличное само для себя, не действительный дух, а всего только возможность его. Действительный дух, который единственно только в науке о духе составляет наш предмет, имеет внешнюю природу своей ближайшей предпосылкой, подобно тому как логическую идею он имеет своей первой предпосылкой [Гегель 1977а, 15].

Таким образом, Бог в своей вечной сущности и независимом от всего сущего бытии есть только основание того своего бытия, которое он обретает в виде абсолютного духа, в котором он полагает себя самого в единстве с человеческой природой. Действительный, абсолютный в своем самооткровении дух является в этом смысле единством логического понятия как «возможности» и реального для себя бытия духа как «действительности» [ibid., 29]. Совсе не изначальное божественное бытие, но именно его самооткровение через полагание своего для себя бытия и через отрицательное соотношение с другим составляет подлинную природу и действительность его как духа.

Абсолютный дух постигает себя как такой, который сам же и полагает бытие, сам является своим другим, сам порождает природу и конечный дух, так что это другое теряет по сравнению с ним всякую видимость самостоятельности. Оно совершенно перестает быть для него пределом и является только средством, при помощи которого дух достигает абсолютного для-себя-бытия, абсолютного единства в-себе-бытия и своего для-себя-бытия, своего понятия и своей действительности [ibid., 31].

Как трактует гегелевское онтологическое доказательство А. В. Кричевский: единство понятия и бытия Бога постигается... через единство Бога и человека. Это единство определяет содержание религии и философии. Почва абсолютной манифестации этого единства — спекулятивное мышление, ...здесь само утверждение о бытии вообще становится доказательным лишь как утверждение о бытии Бога, и притом Бога именно как Абсолютного Духа, ибо в гегелевской системе только Абсолютный Дух *необходимо* выступает в конечном счете как поистине *свободное для-себя-сущее основание самого тождества мышления и бытия* [Кричевский 1993, 254–255].

В гегелевской системе

дух самим собой, на самом себе, через самого себя *доказывает* и вместе с тем *показывает* (в качестве абсолютного *спекулятивного* события)

эту диалектику конечного и бесконечного. Именно поэтому «результат» такого доказательства есть уже не просто *усмотрение* конечным духом того, что (das) есть абсолютный дух, а само же *действительное бытие* абсолютного духа. Здесь рассматриваемое субъектом объективное содержание доказательства отождествляется с самим рассматривающим его субъектом. Поэтому движение содержания здесь есть движение самого субъекта к *своей* абсолютности, ...при этом, однако, сохраняет всю силу характер диалектического соотношения конечного и бесконечного: здесь бытие конечного духа есть не его бытие, а бытие духа бесконечного, или абсолютного, в этом акте бесконечный дух постигается как абсолютная, вечная в-себе-и-для-себя-сущая реальность, а конечный дух, снимая свою конечность, *сливается с ней* [ibid., 247].

Вальтер Йешке видит в гегелевском понятии абсолютного духа, в котором осуществляется высшая форма действительности, в отличие от логической идеи, единственную возможность для философско-теологического обоснования идеи Бога в рамках его системы в целом:

именно потому, что дух есть эта высшая и интегрирующая форма действительности, становится возможным понять абсолют, или Бога, как дух. В противном случае вся эта гегелевская программа была бы обречена на полный провал. Лишь такое понимание духа позволяет адекватно выразить и системный программный замысел гегелевской философии религии как единства философской теологии и философии религии [Йешке 2008, 125].

Означает ли это, что преобразованное Гегелем традиционное онтологическое доказательство приобретает те необходимые истинные основания, которых ему недоставало у Ансельма, а затем у Декарта, Лейбница и Спинозы? Или, напротив, оно остается и в этом спекулятивном виде несостоятельным, что в принципе ставит под вопрос всю гегелевскую концепцию философии духа? Если речь идет о том, что Бог именно как Дух не имеет в подлинном смысле действительного бытия, кроме своего откровения человеку, и это бытие реализуется только в единстве с человеческим познанием в форме объективного духа в государстве или в конкретных формах воплощения абсолютного духа, — искусстве, религии и философии, то мы не можем говорить ни о каком высшем самостоятельном бытии Бога независимо от бытия всего остального сущего.

Такого рода самостоятельное бытие в виде изначального в себе бытия божественной субстанции — это первое, что подвергается отрицанию у Гегеля уже в его «Феноменологии духа», которая ставит задачу познать абсолютное не только как субстанцию, но и как субъект. Бог как субстанция приходит у Гегеля

к своему истинному понятию о себе в нашем познании или открывается в своем для себя бытии, становясь абсолютным субъектом. Это происходит посредством такой деятельности человеческого самосознания, в которой оно необходимым и всеобщим образом определяет себя как высший субъект познания всего сущего, полагающий себя через это познание в своей действительности.

Таким образом, человеческое самосознание в результате процесса познания непосредственно приходит к тому, что в своей всеобщей самости достоверно знает само себя как абсолютную сущность самой действительности, но точно также божественная сущность впервые обретает в этом человеческом самосознании высшее познание и открывается себе самой в своем действительном бытии как абсолютный субъект. Человеческое самосознание в его абсолютной субъективности оказывается не только равно божественной сущности в том, как она существует сама для себя, но именно в нем божественная сущность раскрывается и в своем чистом мышлении или логическом понятии, и в абсолютном реальном самосознании и тождественном с ним действительном бытии.

Такая форма познания и осуществления бытия Бога в форме абсолютного духа — это уже не просто возвышение нашего духа к Богу как он есть в своей сущности, как это имело место в «Науке логики», но обоснование его действительности, которая связана с нашим постигающим разумом. В отличие от этого подхода, понятие абсолютного духа в ортодоксальном христианстве — это вовсе не единство божественной и человеческой природы, благодаря которому человек в своей абсолютной субъективности изначально в возможности обладает безусловным божественным бытием. Тем не менее, гегелевские положения вовсе не означают, что он привязывает неким образом бытие абсолютного духа к человеку и ставит в зависимость от его конечного бытия, как полагал, например, Кожев.

Напротив, речь у Гегеля идет о полном преобразовании самого понятия о Боге, который обладает у него бытием в себе и для себя только в качестве абсолютной самости наличного бытия, в котором он мыслит и создает самого себя, реализуя себя в виде того абсолютного субъекта, которым должен стать через свое познание Бога каждый отдельный человек. В противоположность этому в «Науке логики», в тех конкретных положениях, которые Гегель считает адекватным выражением онтологического доказательства, мы имеем дело с такой его истинной спекулятивной формой, которая прямо соответствует раннему кантовскому онтологическому доказательству бытия Бога, несмотря на то, что сама работа, связанная с этим доказательством, скорее всего была ему неизвестна.

В «Лекциях по философии религии» Гегель определяет понятие о Боге как абсолютную, вечную идею. Данная идея представляет в его понимании в себе и для себя сущего бога в его вечности, до сотворения мира и вне мира [Гегель

1977 б, 223]. Бог выступает в гегелевской системе творцом мира и природы, которая разделяется на две стороны: физическую природу и конечный дух. Мир и природа понимаются, таким образом, как нечто иное, отличное от вечного божественного бытия, и сначала полагаются вне Бога. Бог, однако, должен по своей сущности примирить с самим собой это обособленное от него бытие природы, поскольку вечная идея существует в природе как отпавшая от единства с собой.

Вечная божественная идея, примиряясь с созданным ею наличным бытием, осуществляет себя у Гегеля как всеобщий дух, который полагает себя в трех определениях, понимаемых исходя из базового догмата христианства о Боге как Троице в виде принципа триединства божественной природы. Три формы, в которых осуществляется божественная природа, мыслятся у Гегеля как три основополагающих момента соотносящегося с собой понятия, — всеобщее, особенное и единичное, в которых идея переходит из формы в себе сущего духа (Логика), отрицая себя как дух, вне себя сущий в природе, в форму для себя сущего духа (Философия духа) [ibid., 224]. Бог, мыслимый в своей вечной идее в себе и для себя, как он рассматривается в «Науке логики», представляет в гегелевской философии религии первое лицо христианской Троицы, «Царство Отца». Бог в своей вечной идее выступает только как элемент мышления, «чье основное определение состоит в том, чтобы быть неомраченным светом, тождеством с собой, — элемент, еще не отягощенный инобытием» [ibid., 227].

Однако Бог как дух вовсе не остается пребывающим в простом единстве с самим собой в логической прозрачности абсолютной негативности своего простого самобытия, но полагает себя в своем реальном бытии через отрицание себя в природе. Как бесконечный дух он должен определить себя через свое отрицание и обрести через отрицательное соотношение с самим собой как иным свое собственное для себя бытие. Именно это происходит через реализацию его триединства. Первоначально Бог как всеобщее содержит лишь идею триединства, а не ее осуществление.

В перводелении, когда Бог-Отец порождает Сына,

выступает другое, противостоящее всеобщему особенное, *бог* предстает как *отличное от него*, но так, что это отличное есть *вся* его *идея* в себе и для себя, так что эти два определения и друг для друга выступают как одно и то же, как *тождество*, как Одно суть то, что это различие снято не только в себе; мы это не только знаем, но и положено, что они суть одно и то же и, поскольку эти различия снимаются, это различие состоит также в том, что не полагается никакого различия, и, таким образом, одно в другом находится у самого себя. Это сам *дух*, или, выражаясь языком чувства, вечная любовь. Святой дух есть вечная *любовь* [ibid., 229–230].

Результатом этого процесса выступает единичное как Дух, определяемый также в виде любви, которая исходит от Отца и от Сына, как уверен Гегель, следуя в этом смысле католическому принципу. Бог как Святой Дух есть полное осуществление всеобщей божественной природы в ее единичности и абсолютном единстве всеобщего и особенного в виде двух лиц, различие между которыми оказывается вовсе не действительным, но лишь идеальным различием. Эти три момента, согласно Гегелю, представляют саму вечную идею Бога, как она выражена в христианстве в виде спекулятивного положения о триединстве божественной природы: «бог, вечно в себе и для себя существующий, вечно порождает себя как своего Сына, отличает себя от себя — абсолютное определение, но то, что он таким образом отличает от себя, *не имеет формы инобытия*, а отличное непосредственно есть лишь то, от чего оно отделено. *Бог есть дух*» [ibid., 231].

В соответствии с тем как Гегель определял в «Науке логики» соотношение всеобщего, особенного и единичного, этот процесс должен был бы иметь следующую форму: Бог как всеобщее вечно порождает себя самого, отличая себя от себя самого в Сыне, как особенное, но при этом Бог остается в ином полностью в самом себе или возвращается в себя самого, определяя себя в своем негативном единстве с собой в Духе как единичное. В «Философии религии» Гегель, следуя общему христианскому понятию, определяющему божественную природу в целом в виде Духа, говорит о том, что Бог как Дух есть скорее вся вечная деятельность самопорождения божественной природы, так что она остается единой с самой собой в своем отличии от себя [ibid.].

Божественный дух как чистая негативность понятия, таким образом, полагает себя в своем бытии как отличное от себя самого и в этом саморазделении своей негативности вступает в противоречие с самим собой как отличное от себя в ином и в то же время как тождественное в нем себе. Но поскольку в ином дух всецело пребывает в самом себе, он снимает это противоречие в самом себе и возвращается в себя как абсолютное негативное единство тождества и различия с самим собой в духе. Однако божественное бытие как таковое в своем чистом триединстве оказывается только мыслимым бытием, которое еще не осуществлено в своем бытии сознающего самого себя абсолютного субъекта. Различие в самом божественном бытии, таким образом, непосредственно исчезает, поскольку оно есть только выражение отношения бога к самому себе.

Это различие есть лишь видимость различия, в котором не достигается действительное инобытие, не возникает разрыва и раздвоения. Раздвоение, в котором происходит осуществление истинного бытия духа, становится возможным только через отрицание духом себя в этом своем простом единстве с собой. Различные моменты божественной идеи — всеобщее, особенное и

единичное — только мыслятся в триединстве как различные в тождественном бытии, тогда как они должны быть действительными различиями этого бытия с самим собой. С этой стороны определение идеи, как считает Гегель, «следует понять так, что Сын получает определение *другого как такового*, что он есть нечто *свободное*, существующее *для самого себя*, что он *выступает* как нечто *действительное* вне бога, без бога, как нечто, что есть» [ibid., 248].

Чтобы действительное различие получило свое право, «требуется инобытие, так чтобы различное было инобытием как *сущим*» [ibid.]. В такого рода инобытие абсолютная идея переходит посредством сотворения природы, выступая из своего в самом себе бытия, которое в данном случае относится также к понятию о чистом триединстве, и переходя в реальную природу. Обращаясь к понятию триединства в его реальном осуществлении, Гегель воспроизводит основные моменты развития духа в своей системе в целом, согласно которым дух отрицает себя в своем абстрактном бытии при создании природы, затем подвергает отрицанию себя в этом реальном инобытии, полагая себя в своем конкретном для себя бытии в философии духа.

Бог как чистое понятие или идея в ее вечном в себе и для себя бытии хотя и существует в себе, но обретает подлинную действительность только путем перехода в иное создаваемое им наличное бытие. Вечный и лишь абстрактный дух становится путем творения мира для самого себя некоторым действительно существующим иным и выступает в непосредственное наличное бытие. Бытие мира состоит в том, чтобы иметь момент бытия как отрицательный момент становления самой божественной идеи, поэтому мир снимает этот свой разрыв и раздвоение с богом, и возвращается к единству с божественной природой в форме непосредственного единства с абсолютным духом.

Осуществление Бога в его действительном бытии, в котором он обретает и свое собственное самосознание, происходит, однако, не через создание природы, но через его собственное воплощение в этой природе в виде человека (Христос).

Это невероятное соединение полностью противоречит рассудку; но в нем человеком было осознано и стало достоверностью единство божественной и человеческой природы, было осознано, что инобытие, или, как это еще называют, конечность, слабость, ветхость человеческой природы, не является несовместимой с этим единством, подобно тому как в вечной идее инобытие не наносит никакого ущерба единству, каковое есть бог. Таково то невероятное, необходимость чего мы видели. Тем самым положено, что божественная и человеческая природа в себе не являются различными. Бог принял человеческий образ [ibid., 279].

При этом момент непосредственного существования содержится в самом духе. Природность — не просто внешняя необходимость, но дух как субъект в своем бесконечном отношении к самому себе имеет в себе определение непосредственности. В. Йешке считает, что, согласно Гегелю, божественное самосознание духа как абсолютного субъекта обнаруживает себя в этом отношении как действительное только в форме религиозного сознания и представления человека. Дух,

который проходит через сферы логики, философии природы и философии духа есть знание духа как знание его собственной сущности и всей действительности как абсолютной субъективности. Религиозное представление соответствует этому моменту духовности божественного субъекта как самосознания. Спекулятивная философия не есть знание только исключительно самого божественного субъекта — по крайней мере, на пути методического проявления. Она нуждается, однако, не только в преодолении незнания, но должна понятийно охватывать в мышлении субстанциальное тождество духа в контексте его систематического развития [Jaeschke 1986, 350].

Воплощаясь в человеческой природе, Бог не просто спасает ее, но что гораздо более важно, обретает свое собственное действительное бытие и становится абсолютным субъектом. Со стороны представления, как утверждает Гегель уже в «Феноменологии духа», это выглядит как добровольное действие самой божественной сущности, которая, объединяясь с человеческой природой, идет ради нее на смерть; когда Бог, став человеком, сначала умирает, но только по своей человеческой сущности, а затем воскресает в ней вновь. Однако действительная реализация божественной сущности происходит именно через ее собственную смерть и самоотрицание в абстрактности и недействительности. На деле, как полагает Гегель, необходимость такого самоотрицания содержится в самом понятии божественной сущности, определенной как в-себе-сущее [Гегель 2000, 392].

Шеллинг считает, что именно поэтому гегелевская логика есть отрицательная в ограниченном смысле и субъективная наука: «будучи призвана изображать чистую божественную идею такой, как она была до всякого времени или какая она есть еще только в мышлении, логика в этом смысле — субъективная наука, идея положена еще только как идея, не как действительность, и объективность также» [Шеллинг 1989 2, 504]. Несмотря на то, что логика не исключает реальный мир, она противопоставляется ему как идеальная наука реальной, в виде последней у Гегеля фигурируют философия природы и духа.

Действительная природа Бога изначально относится к тому бытию, которым мы обладаем в нашем самосознании, тогда как его самостоятельное бытие, в котором он существует сам по себе помимо нашего познающего сознания, отрицается. Никакого высшего истинного бытия Бога, которым он обладал бы сам по себе независимо от нашего его познания, согласно положениям «Философии духа» и «Лекций по философии религии», в отличие от положений «Науки Логики», нет. Реализация действительного существования божественной сущности выражается через ее самоотрицание в ее абстрактности и недействительности, что Гегель прямо называет *смертью*. В этой связи, «смерть посредника есть смерть не только *природной стороны* его или его особенного для-себя-бытия; умирает не только сорванная с сущности уже мертвая оболочка, но и *абстракция божественной сущности*» [Гегель 2000, 396] или сам Бог как он существует сам по себе независимо от всего остального сущего.

Далее Гегель высказывает центральные для своей философии духа положения, которые определили все развитие западного мышления, вплоть до Ницше с его низвержением божественной сущности. «Ибо посредник, поскольку его смерть еще не завершила примирения, есть то одностороннее, которое знает “простое” мышление как *сущность*, знает в противоположности к действительности» [ibid.]. Следовательно, «смерть этого представления содержит в себе в то же время смерть *абстракции божественной сущности*, которая не установлена в качестве самости. Эта смерть есть скорбное чувство несчастного сознания, что *сам бог умер*» [ibid.]. Гегель повторяет слова лютеранского гимна, применяя их к смерти самой божественной сущности, которая не обладает, как он полагает, независимо от всего сущего самостоятельным бытием как самость и абсолютный субъект. Такого рода чувство,

следовательно, на деле есть потеря *субстанции* и ее противостояния сознанию; но в то же время это — чистая *субъективность* субстанции или чистая достоверность себя самого, чего недоставало субстанции как предмету или тому, что непосредственно, или чистой сущности. Таким образом, это знание есть *одушевление*, в силу которого субстанция стала субъектом, ее абстракция и безжизненность умерли, она, следовательно, стала *действительной* и простым и всеобщим самосознанием [ibid.].

Однако сама смерть здесь понимается двояким образом. Божественная сущность уже в своем воплощении в человеческую природу, в которой она обретает свое действительное самосознание, отрицает себя в своем высшем, но только мысленном бытии, но именно поэтому она в своем воплощенном бытии оказывается отчуждена от самой себя.

Только благодаря такому двойному отрицанию божественная сущность становится для себя самой собой, каковой она сама по себе не была, не обладая действительным для себя бытием и самосознанием. Ее непосредственное наличное бытие, воплощенное в человеческой природе, равно как и все остальное наличное бытие, перестает быть внешним ей, будучи снятым и возведенным в высшую мыслимую действительность, поэтому такая двоякая смерть божественной сущности есть ее воскресение в качестве духа. Определяя истинное бытие Бога как такую действительность, в которой он осуществляет себя как абсолютный реальный, а не просто логический субъект, Гегель развивает также свое понимание бытия как полагания.

Познание действительности духа, в котором он осуществляет себя, понимается у Гегеля как его самополагание в виде абсолютного субъекта. Этот субъект создает и осуществляет бытие всего сущего и сам себя в своем наличном бытии. Осуществление этого познания абсолютного духа представляет собой для человека, который в своем самосознании реализует его, возведение его единичного сознания к познанию себя в своей высшей сущности, которая как всеобщее самосознание представляет собой основание и действительное бытие всех вещей.

Тем самым бытие из полагающего себя присутствия и высшего определяющего основания существования и мыслимости всего сущего, в каком виде оно понималось Гегелем в его Логике, превращается в наличную действительность высшего реального субъекта, который, полагая себя в единстве с нашим мыслящим его разумом, выступает основанием всего создаваемого нами сущего. В «Лекциях по философии религии» Гегель говорит о том, что «абсолютный дух есть истинное, полагание (Setzen) идеи, природы и конечного духа. Или абсолютный, сознающий себя самого дух есть первое и единственно истинное, в котором конечный мир — подобным образом положенный — есть его момент» [Гегель 1976, 368].

При этом «дух, обладающий абсолютным, высшим бытием, есть только в качестве деятельности, т. е. постольку, поскольку он сам полагает себя, есть для себя и создает самого себя. В этой своей деятельности он есть *знающий* и тем, что он есть, он является только в качестве знающего. Таким образом, для религии существенно не только пребывать в своем *понятии*, но быть *сознанием* того, что есть понятие» [ibid., 262–263]. Дух как полагание себя через деятельность самосозидания в Логике «есть сначала только в себе, или в своем понятии, затем он вступает в сферу существования, развивается, творит, достигает зрелости, создает понятие самого себя — то, что он есть в себе, — но создает таким образом, что его понятие — то, что он есть в себе, — теперь есть понятие для него самого» [ibid., 263].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Brauch 1986 — *Brauch R.* Hegels «Wissenschaft der Logik»: Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Ontologie. [Dissertation. Universität Tübingen, 1986].
- Jaeschke 1986 — *Jaeschke W.* Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Stuttgart, 1986.
- Peperzak 1987 — *Peperzak A. T.* Philosophy and politics. A comment on the Preface to Hegels Philosophy of Right. Dordrecht, 1987.
- Rothhaar 1999 — *Rothhaar M.* Metaphysik und Negativität Eine Studie zur Struktur der Hegelschen Dialektik nach der «Wissenschaft der Logik». [Dissertation. Universität Tübingen, 1999].
- Гегель 1974 — *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. М., 1974.
- Гегель 1976 — *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии религии (Ч. 1) // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 205–530.
- Гегель 1977а — *Гегель Г. В. Ф.* Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 3. М., 1977.
- Гегель 1977б — *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии религии (Ч. 2) // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 5–333.
- Гегель 1977в — *Гегель Г. В. Ф.* Лекции о доказательстве бытия бога // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 337–495.
- Гегель 1997 — *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. СПб. 1997.
- Гегель 2000 — *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. М., 2000.
- Дюзинг 1987 — *Дюзинг К.* Силлогистика и диалектика в спекулятивной логике Гегеля // Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987. С. 199–224.
- Ильенков 2011 — *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика: Очерки истории и теории. М., 2011.
- Ильин 1994 — *Ильин И.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994.
- Ипполит 2006 — *Ипполит Ж.* Логика и существование. Очерк логики Гегеля. СПб., 2006.
- Йешке 2008 — *Йешке В.* Об условиях возможности философии религии после эпохи просвещения // Вера и Знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии. СПб., 2008. С. 44–60.
- Кант 2006 — *Кант И.* Критика чистого разума. 2-е изд. // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз.: в 4 т. Т. 2 (1). М., 2006. [Цитируется как «KrV В», с указанием страницы.]
- Кант 1994 — *Кант И.* Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т.1. М., 1994. С. 383–499.
- Кричевский 1993 — *Кричевский А. В.* Метафизический смысл учения Гегеля об абсолютном духе // Быкова М. Ф., Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. С. 134–267.
- Лёвит 2002 — *Лёвит К.* От Гегеля к Ницше. СПб., 2002.

- Фихте 1998 — *Фихте И. Г.* Назначение человека // Фихте И. Г. Несколько лекций о назначении ученого; Назначение человека; Основные черты современной эпохи. Минск, 1998. С. 61–217.
- Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 381–391.
- Шеллинг 2009 — *Шеллинг Ф. В. Й.* Лекции о методе университетского образования. СПб., 2009.
- Шеллинг 1989 — *Шеллинг Ф. В. Й.* К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 387–561.