

ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ КУЛЬТА И МОЛИТВЫ В УЧЕНИИ ГЕГЕЛЯ

Делается попытка определить условия, при которых можно говорить о познавательном аспекте молитвы в учении Гегеля. Для выявления такого подхода автор останавливается на общих положениях учения Гегеля и толковании этого учения А. Кожевным и А.В. Кричевским, представляющими различные точки зрения в плане интерпретации взглядов Гегеля на природу Абсолютного духа. Эти подходы абсолютизируют либо имманентный, либо трансцендентный аспект понимания и познания Абсолюта. В результате анализа автор приходит к выводу, что для изучения молитвы в качестве способа познания трансцендентный аспект является наиболее перспективным.

Ключевые слова: культ; молитва; познание.

Любое реальное продвижение, попытка уяснить сложную природу познания Бога обязывает к принципиальному расширению самих подходов к данной проблеме. Одним из них, притом, на наш взгляд, важнейшим, может и должно стать специальное рассмотрение пафоса и системной логики учения Гегеля о познании.

В данной статье мы попытаемся определить условия, при которых в принципе возможно говорить о познавательном аспекте молитвы в учении Гегеля. Дело в том, что, на наш взгляд, не всякий подход позволяет выделить этот аспект. Для выявления такого подхода мы прежде остановимся на общих положениях учения Гегеля, а затем рассмотрим толкование учения Гегеля А. Кожевным и А.В. Кричевским. Эти исследователи представляют различные подходы к интерпретации взглядов Гегеля на природу Абсолютного духа, и их работы в этом направлении как нельзя более подходят для решения нашей задачи.

Гегель начал построение своей системы с понятия идеи как логического, т.е. с абстрактного понятия разума. Он понимает под этим такое мышление, которое возвышает себя над противоположностью субъекта и объекта к чистому понятию. Гегель начинает свою систему с логики, потому что, по его мнению, все другие науки без нее невозможны и имеют в ней свои предпосылки. В науке абстрактное должно предшествовать конкретному. Гегель не начинает с понятия бога, потому что это понятие как абсолютное предполагает все другие, оно является высшим, поэтому также труднейшим, содержащим в себе и природу, и историю. Гегель строит свою систему снизу вверх.

Гегель попытался вопреки теоретико-познавательному разрыву субъекта и объекта и зависимого от него онтологического отрыва явлений и вещей в себе вернуться к субстанциальному единству мира и к объективно-реалистическому характеру познания. Тотальность, являющаяся предметом метафизики, является мышлению всегда лишь как идея. Гегелевская система есть единство логики и метафизики. Мир предстал в ней как самоосуществление абсолютного духа.

Философии духа Гегеля как части его системы свойственно различие духа субъективного, объективного и абсолютного. В рамках субъективного духа Гегель в «Феноменологии духа» рассматривает его постепенное восхождение от чувственности через восприятие, рассудок и самосознание к разуму. Дух достигает в теоретическом мышлении и в свободе воли самоопределения, возвышается над своей субъективностью и проявляет свою сущность в объективном духе – праве, нравственности, государстве. В совершенном

государстве дух объективируется как действительность. Однако, поскольку он носит в себе абсолютную идею, он из объективации возвращается в себя и проявляется как Абсолютный дух, проходя три ступени: искусство, религию и философию.

В нашу задачу входит изучение молитвы в аспекте познания в учении Гегеля. Гегель не был богословом и теологом, однако некоторые исследователи относят его к религиозным мыслителям. Внимание к религиозно-философской природе гегелевской философии, конечно же, не ново. Его философия носила религиозно-практический характер. Здесь следует иметь в виду, что в гегелевской трактовке теоретическая и практическая деятельность представляют единство, которое воплощено в абсолютной идее. Причем под практической деятельностью понималась не предметно-материальная, а только духовная деятельность. В связи с этим профессор А.А. Мигولاتев замечает, что учение Гегеля об абсолютной идее несет на себе отпечаток религиозности, увлечения мифологией и мистикой, а также полученного им образования в Тюбингенской богословской семинарии [1. С. 59].

Другая точка зрения представлена у В.Г. Пушкина, который считает, что собственно теология у Гегеля отсутствует и Гегеля более всего заботит, чтобы идею бога провести через все части философии. То, что создает Гегель, есть метафизическая основа христианской религии, которую он полагает как абсолютную. В.Г. Пушкин указывает: «Гегель часто говорит, что вся философия является теологией: разум есть бог; природа есть бог; дух есть бог; человек есть бог; человечество есть бог; Абсолютный дух есть бог... Религия есть прямое отношение конечного духа к Абсолютному духу, к Богу. Это отношение есть высшее, абсолютное, в котором все другие себя снимают, в котором исчезает мистическая глубина всего, включая блеск красоты. Религия больше относится к умонастроению, к небу сердца, она дает всем утешение и возвышает душу отдельного человека в нем самом, но не имеет отношения к собственно действию как таковому» [2. С. 191].

Таким образом, считаем мы философию Гегеля теологией или нет, зависит от нашего понимания теологии, от расширения этого понятия до пределов миропознания либо ограничения его рамками традиционного богословия. В философии Гегеля явно прослеживается ориентация западного христианства на интеллектуальное познание Бога.

Для Гегеля именно интеллектуальным познанием достигается вершина познания вообще, которая не сводится к познанию эмпирического наличного бытия и

жизни, а является познанием того, что есть Бог, какова его природа. Основой такого познания является соприродность человеческого и Божественного ума. Гегелевская философия является в значительной степени протестантской философией. Именно для протестантизма характерно понятие духа как живого единства истины и уверенности в ее присутствии [2. С. 31].

Всеобщий путь познания по Гегелю идет от ощущений к образам, от образов к представлениям. Но ощущений и образов недостаточно, чтобы познать предмет религии. Представления входят в пределы фрагментарности, связанной с ощущениями, и дают возможность познать мир как нечто целое и единое. Но и представление не до конца свободно от чувственности. Для приближения к истине необходимо вытеснение чувственности мышлением.

Гегель полагал, что, только мысля разумно, в понятиях, человек может познать Бога, потому что познание Бога заключается в определении его мышлением: «Предмет разума есть бог, который должен быть познан, т.е. должен быть определен мышлением» [3. С. 169]. Гегель утверждал, что разум, проявляющийся в логических определениях и доказательствах, может дойти до Божественной истины. Бог в христианстве сообщает себе форму понятия и таким образом выражает абсолютное содержание истины.

Размышляя о взаимоотношении философии и религии, Гегель пишет, что эти формы познания совпадают: «В самом деле, и философия сама есть также богослужение, религия, ибо она по существу не что иное, как тот же отказ от субъективных домыслов и мнений в своём занятии богом. Следовательно, философия тождественна с религией» [Там же. С. 220]. Однако философия отличается от религии методами своего постижения Бога.

Религия стоит через свое содержание выше искусства и философии, которая имеет то же содержание, что и религия откровения, но превосходит последнюю в форме.

Гегель при этом рационализирует веру в Бога, считая, что не следует ограничивать религию областью чувства. Религиозное переживание – хотя и необходимое, но недостаточное условие веры. Любое чувство немощно, субъективно и к тому же случайно. Напротив, Бог должен быть познан в его всеобщности, форма которой – разум.

В религии абсолютное проявляется с более общим объективным и вместе с тем более субъективным характером, чем в искусстве как более низкой ступени познания. Оно открывается представлению и душевному чувству как сверхчеловеческое, совершенно независимое от конечного субъекта, но теснейшим образом с ним связанное. В религиях восточного типа язычества Бог представляется как субстанция природного мира. На дальнейшей ступени религиозного сознания, монизма евреев, прекрасной телесности у греков, целостного отношения или практического разума у римлян Бог открывается как субъект. Христианство как абсолютная религия признает Бога в безусловном единстве или примирении бесконечного и конечного. Примирение достигается в чувстве внутреннего единства между духом конечным и абсолютным. Это при-

мирение находит выражение в духовном культе общины и в самосознании, как святой Церкви или духовного царства святых. Но Гегель полагает, что такого внутреннего примирения недостаточно. Религиозная сфера в своей целостности противопоставляется «светской» действительности и должна быть примирена с ней в нравственности и государстве. Однако для самого религиозного представления эти внутренние и вечные процессы между конечными и абсолютными определениями духа, различные степени их противоположения и воссоединения – все это является в форме единичных исторических фактов, связанных с единичными индивидуальностями.

Таким образом, несмотря на истинность своего содержания, христианство в силу общей формы религиозного представления являлось для Гегеля неадекватным выражением абсолютной истины. Такое выражение оно получает в философии. Познание истины для Гегеля связано с восхождением к абсолютному и вечному Богу, понятому как единство понятия и бытия, мысли и бытия. Мысль о Боге и его бытие, таким образом, нераздельны. Гегель интерпретировал христианство как задачу познания Абсолюта. Бог для него открывается как всеобщее в себе содержание, как предмет мыслящего духа, как определяемое понятие, доступное естественному человеческому разуму.

Таким образом, «Всеобщий дух», выраженный в своей целостности и мыслимый в своём единстве, есть, по его убеждению, «Абсолютный дух». Этот дух развивается в трёх формах: 1) интуиция в искусстве; 2) представление в религии; 3) понятие в философии. Другими словами, эстетическая, религиозная и философская жизнь – это только различные проявления одного и того же абсолютного принципа. Религия для Гегеля была лишь одной из ступеней познания, остающейся на уровне представления. С другой стороны, философия, являющаяся высшей ступенью познания, не может существовать без религии. Она содержит религию внутри себя. Философия имеет дело с мыслью, которая одновременно есть бытие. Но единство понятия и бытия возможно только в Боге. И это необходимо помнить, когда мы трактуем взгляды Гегеля.

Практической конкретностью религии, утверждал Гегель, является культ. Культ входит естественным образом в структуру любой религии и является служением богам, или богослужением. Молитва – один из элементов культовой деятельности. Именно с помощью молитвы человек способен наиболее полно удовлетворить свою потребность в контакте со сверхъестественным. Она признается важнейшей формой выражения религиозных чувств. Однако было бы ошибкой считать, что молитва ограничивается только областью чувств. Она включает в себя психологический, теологический, лингвистический, дидактический и другие аспекты.

Гегель утверждал, что Бог в качестве идеи есть субъективное для объективного и объективное для субъективного. Он проводил различие между Богом как предметом и познающим его духом. Субъективная сторона в этом различии предстает как ничтожность, а предмет – как абсолютное, как субстанция. Здесь обнаруживается, прежде всего, такое отношение к абсо-

лютому объекту, которое основано на страхе, так как единичное сознает, что по сравнению с абсолютным объектом оно является акциденцией, преходящим, тем, что должно быть снято. «Субъект знает абсолютную субстанцию, в которой он должен быть снят, – пишет Гегель, – одновременно и как свою сущность, свою субстанцию, где самосознание сохранено в себе. Это единство, примирение, восстановление субъекта и его самосознания, позитивное чувство причастности к абсолютному и единение с ним, это снятие раздвоенности и составляет сферу культа» [3. С. 257]. Культ, таким образом, охватывает всю совокупность внутренних и внешних действий, цель которых – восстановление упомянутого единства. Гегель не согласен понимать под культом лишь внешние, публичные действия: «Мы же будем под культом понимать такую деятельность, – говорит Гегель, – которая охватывает как внутренние, так и внешние проявления, восстанавливает единство с абсолютным и есть тем самым существенное внутреннее преобразование духа и души. Так, например, в христианский культ входят не только таинства, церковные обряды и обязанности, но и так называемое спасение как чисто внутренний процесс, как последовательность ступеней в деятельности души, вообще как движение, которое происходит и должно происходить в душе» [Там же]. Гегель проследивает развитие культа в истории религий, которая имеет свою собственную внутреннюю логику.

Сущность религии, по Гегелю, заключается в том, чтобы быть представлением Абсолютного духа. Отдельные религии в его учении образуют ступени представления. Соответственно, молитва как общение с Богом на этих разных ступенях понимается по-разному.

На стадии фетишизма эмоции человека приобретают часто характер мольбы или просьбы, и тем самым признается власть другого, власть его произвола. Однако в просьбе заключено и «требование действия» со стороны другого, в силу чего мы осуществляем власть над ним. Когда первобытные люди приносили жертву природному объекту, они осознавали свою зависимость от этого объекта. Объект (гора, река), принявший жертву от человека, должен был отблагодарить его. Этот объект, следовательно, обладал душой и являлся «понимающим» сознанием.

Впервые Бог и человек встречаются друг с другом в религии греков [3. С. 124]. Гегель определяет ее культ как то, благодаря чему возвышается эмпирическое сознание и человек сознает и чувствует присутствие в нем божественного и свое единство с божественным: «...Он представляет собой отношение, посредством которого снимается внешняя объективность бога по отношению к субъективному знанию и устанавливается тождество обоих. Тем самым, следовательно, снимается внешнее наличное бытие божественного как оторванное от наличного бытия в субъективном духе, и благодаря этому бог погружается в субъективность. Всеобщий характер этого культа состоит в том, что субъект по существу утверждает своего бога» [Там же. С. 149]. Когда признается такое тождество с богами, задачей культа становится, по словам Гегеля, «лишь признать эти силы, почитать их и тем самым поднять

тождество до уровня формы сознания и сделать предметом теоретического рассмотрения» [3. С. 160].

Греческий мир, считает Гегель, как бы демонстрирует глубинные потенции человеческого существования. Свобода, духовность и красота проникают в самую повседневную жизнь греков. Их религиозный культ представляет собой продолжение поэзии жизни.

В иудейском мире Божественная мудрость была непонятной и недоступной для человека. Иудейская религия была религией духа на почве мысли. Греческая же «религия красоты» напомнила человеку о его силах, подвела его вплотную к пониманию того, что всё красивое пребывает не просто в состоянии слитности с природой, а есть своеобразное слияние души и тела, духа и материи.

Представление современного человека отличается от греческого. Выделяя, как и греки, из нашего непосредственного сознания всеобщее и мысля его, считал Гегель, даже придавая всеобщим силам духовный облик, мы все же не можем молиться этим образам, наделять их обособленной самостоятельностью и персонифицировать их, хотя они не являются плодом воображения или простой фантазией. Для греков мыслящая фантазия сама становится по существу почитанием богов. В греческой религии истина выступает не в форме мысли. Божественное предстает здесь, по словам Гегеля, «в имманентной связи с действительностью и поэтому вновь и вновь поднимается и возникает в ней и из нее» [3. С. 161]. Религия в таком случае заканчивается, и начинается искусство. Божественное почитается в форме искусства (праздников, игр, зрелищ, песнопений), в форме представления.

Говоря о римской религии, Гегель отмечает, что характер ее культа вытекает из того, что содержанием и целью ее является цель, заданная человеком. Римляне почитали богов, потому что нуждались в них, особенно в трудные периоды, во время войны. Это религия зависимости. Господствующим в ней является несвобода. Гегель определяет такого рода религию как суеверия, потому что цели, предметы ее ограничены и конечны по своему содержанию, но выступают в качестве абсолютных.

Гегель подчеркивает, что римская религия существенно обогатила духовное со стороны формы. В этом и заключается самая характерная черта римлян: «Абстрактное лицо приобретает большой вес, – пишет Гегель, – Абстрактное лицо – это лицо правовое: важной чертой является поэтому разработка права, определения собственности. Это право ограничивается юридическим правом, правом собственности» [Там же. С. 194]. Римскую религию Гегель определяет как религию целесообразности и называет ее «точкой перехода к христианской религии». И в греческой, и в римской религиях, в их философии, считал Гегель, хотя принцип мышления уже и развился, но всеобщее еще не стало предметом сознания.

Полным осуществлением религиозной идеи для Гегеля стало христианство. Гегель называет его «абсолютной» и «бесконечной» религией. В христианстве свершилось, наконец, примирение Бога и человека. В результате религия достигла стадии самосознания, стала «реализованным понятием» религии. Именно в ней

Бог знает себя в конечном духе, в духе своей общины, но это знание отрицает конечность и непосредственность. Бог есть свободный и бесконечный дух. «Здесь впервые, – говорит Гегель, – дух как таковой становится предметом, содержанием религии, дух есть лишь для духа» [4. С. 202]. В христианской религии, полагал Гегель, неразрывно связаны всеобщее и отдельный дух, бесконечный и конечный. Их абсолютное тождество является содержанием христианства. В познании мы имеем две стороны: сознание и объект. Однако религия, согласно Гегелю, имеет самое себя своим содержанием. Содержанием религии становится знающая себя сущность, т.е. дух, который, являясь содержанием, предметом, есть знание себя, различие. Он дает самому себе другую сторону субъективного сознания, которое выступает как конечное.

Гегель указывает на два подхода к познанию Бога. Один из них, осуществляемый обычно теологией, под познанием Бога имеет в виду познание в его предметности, оторванности от субъективного сознания, чего-то внешнего, другого. Второй подход выдвигает сознание субъекта как момент абсолютный. С этой точки зрения, которую Гегель обозначает как «точку зрения настоящего времени» [4. С. 203], речь должна идти не об объекте, а о религиозности, благочестии. Другими словами, можно не знать Бога как предмет, не познавать его. Главным становится поведение субъекта, его позиция.

Одна из самых распространенных трактовок взглядов Гегеля, по сути, сводит наличное бытие Абсолютного духа к человеческому духу.

Ярким, хотя и не совсем типичным представителем этой точки зрения является А. Кожев. Исследуя взгляды А. Кожева, А.М. Рутуевич отмечает: «Для Кожева все сводится к миру человеческой истории, начинающейся с “борьбы за признание”, в которой победители делают господами, а побежденные под страхом смерти соглашаются на рабскую долю... История осмыслена только как тотальность, которая имеет начало и конец. Все абсолюты содержатся в истории и принадлежат свободному человеку, но свобода его есть свобода отрицания и самоотрицания – выбора, в том числе и выбора жизни или смерти в борьбе» [5. С. 123]. А.М. Рутуевич полагает, что атеизм А. Кожева диалектически снимает всю истину христианства, которое пришло к саморастворению в историческом становлении, о котором и говорил Гегель.

А. Кожев настаивает на атеистичности философии Гегеля, хотя и не в привычном значении этого слова, поскольку Гегель не отрицал христианского понятия Бога, не отвергал и самого его существования.

В этом вопросе А. Кожев, на наш взгляд, впадает в некоторое утрирование и форсирование изложения. Он обращает внимание на то, что единственной реальностью христианского понятия Бога для Гегеля выступает Человек, взятый в тотальности его исторической эволюции, проходившей в пределах природы; эта тотальность завершается абсолютным знанием – философией [6. С. 128–129].

«Гегель постиг это, – пишет А. Кожев, – и провозгласил, что именуемая ранее “Богом” действительность есть человеческая действительность, взятая в тотально-

сти своего завершеного исторического развития. До пришествия гегелевского знания “абсолютное сознание казалось внешним” человеку. Именно поэтому догегелевский человек называл его “Богом”. Но это было лишь иллюзией. На деле теология всегда была бессознательной антропологией; человек, не отдавая себе в том отчета, проецировал вовне идею о самом себе, или идеал того совершенства, к которому сам стремился» [Там же. С. 132].

Таким образом, Бог получает объективную действительность, потому что «конечное сознание перестало быть конечным». Человеческая реальность больше не выступает для него пределом или определением. А. Кожев называет это завершением истории. До этого завершения «абсолютное сознание» было только «представлением», проецируемым вовне и называемым «Богом». По сути, приписывая Гегелю свои взгляды, А. Кожев утверждал, что Абсолютный Дух объективно реален лишь как конечное или человеческое сознание, которое перестало быть конечным, вернувшись к себе в циклическом движении абсолютного Знания, т.е. полного или совершенного самопостижения. Абсолютный Дух поэтому «бесконечен» только в смысле неконечности: он бесконечен как достигнутое деятельное отрицание конечности тождественной, или природной, данности, которая им предполагается. Именно поэтому Дух не является Богом, но просто пространственно-временной тотальностью объективной действительности, природы и человека, или Человека – в – мире.

А. Кожев полагал, что, с одной стороны, «диалектическая» духовность есть отрицание природного; она есть чистое ничто «до» существования природы, и она оказалась бы чистым ничто, не будь природы или если бы последняя перестала существовать. Нет внемирского, т.е. трансцендентного, Духа в теистическом смысле этого слова. С другой стороны, «диалектический» человек творит себя как человек, отрицая себя как часть природы или как некую «данность» вообще; поэтому он пребывает в становлении, он «историчен», становясь во времени иным, чем он был в любой заданный момент. Однако он остается человеком, преодолевая самого себя, а потому духовное осуществляется через трансцендирование природной реальности, но никогда не может трансцендировать человеческую реальность. Духовно все то, что неприродно, но не все природное является человеческим и только человеческим.

А.М. Рутуевич справедливо указывает, что А. Кожев хотя и пользовался терминологией Гегеля, его понимание радикально отличается и от панлогизма Гегеля, и от всех неогегельянских интерпретаций [5. С. 123].

Действительно, А. Кожев подвергает критике попытки интерпретировать диалектическую метафизику Гегеля как описание «становления Бога», как «пантеизм». «Становление Бога» сводится им к историческому становлению, по сути своей конечному: «История с необходимостью имеет начало: ведь если человек есть отрицание природы, то должен существовать мир без человека до того, как в мире появились люди. У истории имеется столь же необходимый конец. Точнее говоря, мы не можем сказать что-либо доказательное или

истинное относительно наличия у истории цели и не была ли она уже достигнута. В самом деле, если имеется Тотальность, а не просто Тождество, т.е. если Бытие есть Становление, становление (=изменению) бытия постепенно превратит в относительное заблуждение (относительную) истину рассуждения, корректно раскрывшего бытие как оно есть на данный момент (в его тождестве с самим собой). Чтобы в том, что становится, имелась (абсолютная) истина, становление должно было бы завершиться. А в бытии меняется или не меняется человеческая реальность» [5. С. 132].

Другая точка зрения, менее распространенная, представлена А.В. Кричевским. Он, критикуя взгляды И.А. Ильина на гегелевское учение, подчеркивает односторонность подхода, абсолютизирующего момент имманентности Абсолютного духа человеческому сознанию [7. С. 163]. Автор указывает, что в основе кажущегося парадокса лежит глубоко продуманное концептуальное единство. Конечное существует лишь потому, что бесконечное полагает и вместе с тем снимает его в едином акте и этот процесс снятия конечного есть по существу лишь манифестация этой в себе и для себя осуществленной снятости конечного в бесконечном. При этом, утверждает А.В. Кричевский, было бы ограничением считать, что Абсолютный дух у Гегеля есть лишь самосознание логической идеи. Абсолютный дух есть осознание Абсолютным духом самого себя в качестве именно Абсолютного духа. Он есть чистый акт самосознания, в котором субъект и объект тождественны. Абсолютный дух как первая метафизическая реальность, как абсолютная рефлексия трансцендентен. Он открывается только самому себе как Абсолютному духу, но не конечному сознанию. Однако это не означает, полагает А.В. Кричевский, что Абсолютный дух непознаваем для человека. Он существует вне и независимо от человеческого самосознания и вместе с тем имманентен ему: «Абсолютное Самосознание вездесуще. Абсолютный дух присутствует повсюду, и это его присутствие есть именно его самосознание. Абсолютный дух осознает себя во всем, – и это есть основание самого бытия всего сущего» [7. С. 165].

Следует признать, отмечает А.В. Кричевский, что Гегель утверждал изначальную самодостаточность и первичность метафизической реальности, называемой им Абсолютным духом. Реальность этого абсолютно первоначала не зависит ни от чего конечного. Здесь опять наблюдается некий парадокс у Гегеля: Абсолютный дух предстает у него и как результат, и как абсолютное первоначало. Размышляя над этим парадоксом, А.В. Кричевский приходит к выводу, что для Гегеля потусторонность Абсолютного духа есть граница для обозначения конечности, однако это граница лишь для конечного сознания, но не для Абсолютного духа. Абсолютный дух у Гегеля, утверждает А.В. Кричевский, осознает себя и в конечном самосознании как таковым. Это есть основание самого бытия конечного самосознания как такового, которое, осознавая себя, остается слепым по отношению к осознанию себя в нем Абсолютному духу. Это состояние А.В. Кричевский отождествляет с объективным бытием человека в Боге.

Однако конечное самосознание может актуализировать для себя заложенную в нем имманентность Абсолютного духа, что проявляется наиболее адекватно в акте спекулятивного мышления. Это, в свою очередь, субъективное бытие человека в Боге. Однако о таком состоянии самосознания нельзя сказать, что человек как таковой познает Абсолютный дух. Напротив, Абсолютный дух в человеке и через человека совпадает с самим собой и познает самого себя. А.В. Кричевский говорит, таким образом, о двух уровнях Абсолютного духа: макроуровне и микроуровне. Абсолютный дух, взятый в аспекте извечного пребывания в самом себе независимо от конечного сознания, есть Абсолютный дух макроуровня. Он же, реализуемый в человеке и через человека, есть Абсолютный дух микроуровня. С этой точки зрения познание Бога, Абсолюта на макроуровне имеет своим метафизическим условием познание Богом человека. Бог присутствует в человеке объективным образом, как он присутствует во всем. Субъективное же бытие человека в Боге означает наличие его именно в человеческом сознании и для него. Бог познает себя в человеческом сознании и через него.

Независимо от того, какой точки зрения придерживается исследователь – точки зрения имманентности Абсолютного духа человеку или точки зрения двухуровневого подхода, рассмотрение соотношения объект – субъект требует ответа на вопрос о природе субъективности, о структуре познания средствами веры. Результаты такого познания переживаются как безусловное знание и убеждение. Эти убеждения субъективны по своему характеру и находят свое преломление в личности, опыте человека. Такие убеждения имеют духовное содержание и несут общезначимый смысл.

Согласно Гегелю, религия пытается установить тождество объекта и субъекта, но не способна устранить разрыв так, как это делает философия. Гегель полагал, что в религии содержание уходит от нее и, по видимости, остается чем-то чуждым: «Религия может иметь какое угодно содержание, ее содержание, удержанное на точке зрения сознания, оказывается чем-то стоящим по ту сторону, и, хотя к этому добавляется определение откровения, тем не менее, содержание выступает для нас как нечто данное и внешнее» [4. С. 203]. Божественная объективная идея противостоит сознанию как другое, как нечто, что дано авторитетами и отчасти присваивается в молитве. Такое представление приводит к выводу о том, что божественное содержание не может и не должно быть познано, оно лишь пассивно сохраняется в вере. С другой стороны, содержание религии приводит также к субъективности ощущения, попытке снять разрыв иным путем, чем познание. Это достигается как результат богослужения и молитвы. Молящийся погружается в свой предмет своим сердцем, своей молитвой, своей волей. В этом молитвенном экстазе снимается разрыв, существующий на точке зрения сознания. В результате погружения содержание постигается не как что-то далекое, а как абсолютная близость, присутствие.

Молитва, таким образом, является одним из способов достижения этого тождества. Это один из видов деятельности, благодаря которой внутренний мир субъекта может прийти в соответствие с боже-

ственной идеей так, чтобы это нашло выражение в его поступках. Иное бытие, конечность, слабость человеческой природы не разрушает единства, которое составляет субстанциальное начало примирения. Возможность примирения состоит в том, что сознается в себе сущее единство божественной и человеческой природы. Бог не есть нечто чуждое для человека. Человек может сознавать себя принятым в Бога по своей сущности, по своей свободе и субъективности. Смыслом молитвы как раз и является это снятие раздвоения, цель ее есть бытие Бога в человеке. Она направлена против особенной субъективности. Человек должен быть в духе, а предмет в качестве духа – в нем. Культ, молитва как действие в качестве одной из сторон имеет милость Бога. Гегель отмечает, что перед этим действием представление испытывает замешательство в связи со свободой человека. Учение о духе исключает всякие представления об отчуждении, об отношениях господства и рабства. Акцент на это учение рождает антиномию Абсолюта и человеческой свободы. Этот момент Гегель поясняет следующим образом. Свобода человека заключается в знании и волеии Бога. В этом знании и волеии снимается человеческое знание и волеие. Поэтому в акте милости Бога человек не является просто пассивным материалом. Цель осуществляется в человеке и через человека и то, на что направлено действие, есть отказ от себя. Эта двойная деятельность Бога и человека и есть культ. Только дух, говорит Гегель, может установить связь между словом и действием, и эта живая связь находится в самом человеке. Молитва может быть либо вполне объективной, предписанной обязанностью, либо действием, основанным на определенной потребности [3. С. 115], но она не может быть моральным долгом. Гегель указывает, что Иисус порицал видимость благочестия в молитве, выражающуюся, в частности, в излишнем многословии, посредством которого ей придается характер долга и его выполнения [Там же. С. 116].

Гегелевское учение часто называют пантеизмом, а пантеизм несовместим с личностным пониманием Абсолюта. Это, в свою очередь, ведет к отрицанию возможности личного контакта человека с Абсолютом через молитву.

Однако Гегелевское учение едва ли можно назвать пантеизмом в прямом смысле слова. Личностное понимание Абсолюта вытекает из его диалектической конкретизации. Абсолютная диалектика составляет природу Абсолюта и выражается в учении о Троиединстве.

Бог, постигаемый мыслящим разумом как Абсолютный дух, есть, согласно Гегелю, триединый Бог: «Для подобного разума, – писал Гегель, – бог – не пустота, а дух; и определение, согласно которому бог есть дух, для него не только слова или поверхностное определение, но природа духа развивается для этого разума таким образом, что он познает в нем бога как триединого. Тем самым бог постигается так, как он делает себя предметом для себя, как предмет в этом саморазличении остается тождественным богу и бог любит себя в нем» [3. С. 228].

Однако следует иметь в виду, что когда Гегель говорит о Боге как о личности, он подразумевает не особенную, а всеобщую личность, которая есть мысль и принадлежит мышлению. Поэтому он открывается человеку в пространстве чистой мысли и может быть мыслим диалектически. Понимание Бога как единства субъекта и объекта позволяет, по словам А.В. Кричевского, более определенно выразить то, в чем состоит метафизическая свобода бога как абсолютной Личности.

Религия и философия для Гегеля представляют собой единый процесс приобщения конечного духа к абсолютной реальности. Их единство А.В. Кричевский обозначил термином «спекулятивная теология». Действительно, она есть, с одной стороны, философия, чисто философскими средствами познающая Бога и жизнь в нем. С другой стороны, она есть теология, которая выходит за пределы культурно-исторических и конфессиональных различий и освобождается от формы религиозного представления, переходя в сферу умозрения.

Таким образом, дух осуществляет себя в нескольких элементах объективности: объективность в качестве внешнего, непосредственного мира (сердце), объективность рефлексии (абстрактного мышления, рассудка), когда чистое сердце наслаждается присутствием в нем Бога. Но это примирение абстрактно. В нем идеальная сторона выступает для себя, внутреннее знает себя как сущее у себя самого. А это и есть мышление.

«Таким образом, – говорит Гегель, – возникает бесконечное требование, чтобы содержание религии подтверждалось также и мышлением, и эту потребность нельзя не удовлетворить» [4. С. 324]. Но это абстрактное мышление. Его правилом является абстрактное тождество, оно стремится уничтожить в Боге все конкретное, все определения, все содержание. Бог предстает для такого мышления высшей сущностью, чистой абстракцией, лишенной определений. Он становится непознаваемым, потому что познание есть знание о некотором конкретном содержании. Рефлексия занимает враждебную позицию по отношению к представлению в религии к конкретному содержанию. И тогда, по словам Гегеля, религиозный дух спасается в понятии. Здесь мышление может постигнуть себя как конкретное и свободное. Философия стоит выше предшествующих ступеней, хотя и устанавливает связь с ними. Она не останавливается на форме представления, а стремится постигнуть в мысли. Но и форму представления она познает как необходимую. Гегель признает в вере истинное содержание, но он полагает, что ей недостает формы мышления. Философия не исключает чувство, но содержание этого чувства должно быть истинным, т.е. оно должно в мышлении доказать свою истинность.

Таким образом, в познании Гегель прослеживает три ступени. Первая ступень – это состояние непосредственной, простой религии и веры, вторая – состояние рассудка, рефлексии, третья – философии. Философское познание примиряет разум с религией, познает религию во всем многообразии ее форм как

необходимую. С одной стороны, речь идет о снятии религиозной формы спекулятивным мышлением, с другой – это снятие не есть отрицание религиозности вообще, оно имеет диалектический характер. Отношение к Богу здесь не упраздняется, а переводится в более адекватную форму своей реализации. Философия, таким образом, выступает в качестве высшей формы религиозности.

У Гегеля явно прослеживается познавательный аспект культа и молитвы. Однако это познание предстает у него только одной из ступеней истинного познания, достижимого только в философии.

Подводя итог, мы с известной уверенностью решаемся говорить о том, что даже все состоявшиеся на сегодняшний день исследования не закрыли многие вопросы навсегда. Существующие подходы абсолютизируют либо имманентный, либо трансцендентный аспект понимания и познания Абсолюта. Для изучения молитвы в качестве способа познания трансцендентный аспект кажется нам более перспективным, более того, единственно возможным. Сам Гегель, указывая на культ, включающий молитву, как на один из моментов познания, направляет нашу мысль именно к трансцендентному пониманию Абсолюта.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мигольцев А.А. Гегелевская философская система // Социально-гуманитарные знания. 2000. № 2. С. 56–69.
2. Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. СПб. : Лань, 2003. 480 с.
3. Гегель Г. Философия религии : в 2 т. М. : Мысль, 1975. Т. 1. 536 с.
4. Гегель Г. Философия религии : в 2 т. М. : Мысль, 1977. Т. 2. 574 с.
5. Рутуевич А.М. «Левое» гегельянство А. Кожева // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 122–127.
6. Кожев А. Гегель, Маркс и христианство // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 128–143.
7. Кричевский А.В. Учение Гегеля об Абсолютном духе как спекулятивная теология // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 161–172.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 7 июля 2012 г.