

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего
образования

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Философский факультет

На правах рукописи

Кукушкин Иван Константинович

Философские воззрения раннего Гегеля: истоки и эволюция

Специальность 5.7.2. История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН
Васильев Вадим Валерьевич

Москва — 2026 год

Оглавление

Введение	4
Глава 1. Тюбинген. «Народная религия» как разумная религия сердца	18
1.1. От гимназических заметок к концепции субъективации	18
1.2. «Народная религия и христианство»: истоки и главный вопрос	26
1.3. Два полюса веры: субъективная и объективная религии.....	30
1.4. Разумное основание «народной религии»	38
1.5. Путь к реализации идеала «народной религии»	45
1.6. Поворот к «критической» позиции	52
Заключение главы 1	60
Глава 2. Берн: инструментальное кантианство и критика «позитивности»..	62
2.1. Разум против чуда	62
2.1.1. «Жизнь Иисуса»: содержание и значение	62
2.1.2. Образ Иисуса в рациональной перспективе	68
2.1.3. Учение Иисуса и его моральный смысл	72
2.1.4. Место «Жизни Иисуса» в эволюции взглядов	80
2.2. Разум против авторитета	83
2.2.1. «Позитивность христианской религии»: постановка проблемы.....	83
2.2.2. Понятие «позитивности» и его философский контекст.....	86
2.2.3. «Позитивность» и историческое развитие христианства	95
2.2.4. «Позитивность» в контексте отношений государства, религии и Церкви	102
2.2.5. Итоги и значение учения о «позитивности»	109
2.3. «Элевсин» и идея предморальности природы	112
2.4. От формализма к «любви»: начало концептуальной критики Канта	123
2.5. «Первая программа системы немецкого идеализма» – манифест новой философии?	134
Заключение главы 2	142
Глава 3. Франкфурт: «любовь», объединение и преодоление «позитивности»	145
3.1. К идее объединения: от морали к органическому целому.....	145
3.2. Иудаизм и христианство в свете концепции позитивности	154
3.2.1. Обзор фрагментов об иудейской и христианской религии	154
3.2.2. Иудаизм: закон, «разделение» и историческая функция	156

3.2.3. «Любовь» и «идеал» в контексте «позитивности»	166
3.2.4. Отказ от «позитивности»: теоретические и практические основания	175
3.2.5. «Любовь» как примирение «закона» и «склонности».....	183
3.2.6. «Жизнь» как проявленная «любовь»	191
3.2.7. «Дух», «судьба» и наказание	201
3.2.8. От формального закона к жизни духа: гегелевское преодоление кантовской этики	208
3.3. «Фрагмент системы» – переход к зрелой философии.....	217
3.3.1. Структура и задача «Фрагмента системы».....	217
3.3.2. «Жизнь» и «природа»: философское единство	220
3.3.3. «Прекрасная религия» как идеал	226
Заключение главы 3	231
Заключение	234
Библиография	248

Введение

Актуальность темы исследования

Изучение ранних работ Гегеля, написанных до его переезда в Йену в 1801 г., занимает важное место в исследовании его философской системы, поскольку позволяет проследить истоки его зрелых идей.

В научной литературе этот период принято делить на несколько этапов, соответствующих местам проживания мыслителя: штутгартский (до 1788 г.), тюбингенский (до 1793 г.), бернский (до 1796 г.) и франкфуртский (до 1801 г.); однако изменения в его взглядах определялись прежде всего кругом общения и осваиваемой литературой, а не просто сменой городов. В Штутгарте, в годы гимназического обучения, Гегель усваивал античное наследие, философию Просвещения и произведения Лессинга, Шиллера и Гете; в Тюбингене, где он учился в богословской семинарии вместе с Шеллингом и Гельдерлином, центральное место заняли изучение Канта, осмысление Французской революции и критика ортодоксальной теологии, что привело к формированию интереса к «народной религии» как основе общественной нравственности; в бернский период, работая домашним учителем, Гегель сосредоточился на проблемах политической философии, свободы и социальной справедливости; во Франкфурте же его размышления приобрели более глубокий философский характер – именно тогда начинают складываться такие категории будущей диалектики, как отчуждение, единство противоположностей и понятие органической «жизни».

Актуальность данного исследования обусловлена необходимостью системного анализа становления центральных категорий гегелевской философии раннего периода. В международном гегелеведении сохраняется теоретический дефицит в изучении трансформации ключевых идей – от критики кантовского морального формализма и «позитивности» через проект «народной религии» к франкфуртской философии объединения. Это требует реконструкции внутренней логики развития гегелевской мысли, преодолевающей традиционную дихотомию между «молодым» и «зрелым» Гегелем.

Актуальность обусловлена и текущим состоянием источниковой базы: издание *Gesammelte Werke* и уточненная В. Йешке датировка рукописей по водяным знакам делают возможной такую реконструкцию впервые на надежном текстологическом основании, тогда как большинство существующих интерпретаций – теологических, кантианских или социально-политических – рассматривают отдельные аспекты ранней мысли Гегеля изолированно друг от друга. Соединение этих аспектов в едином историко-философском нарративе – от тюбингенской критики «объективной религии» до франкфуртской «философии объединения» – отвечает не только задачам специального гегелеведения, но и более широкой потребности в понимании того, как формировались базовые категории немецкой классической философии на рубеже XVIII–XIX вв.

Степень разработанности темы исследования

В работе учитываются как классические труды по гегелеведению, так и новейшие монографии и статьи.

В настоящее время гегелевская философия сохраняет релевантность и в аналитической, и в континентальной традиции: значима инференциалистская интерпретация Р. Брэндома¹² и нормативно-функционалистское прочтение Питтсбургской школы, продолженное Д.К. Масловым³⁴; в континентальной мысли к ней обращаются С. Жижек, акцентирующий негативно-диалектический потенциал гегелевской онтологии⁵, и Р. Негарестани, развивающий на ее основе концепцию многоагентного разума⁶. Этот интерес лишь подчеркивает

¹ В частности, Brandom R. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge: Harvard University Press, 2019.

² Об интерпретации Брэндома «Феноменологии» Гегеля можно узнать в статье Джохадзе И.Д. «Новое прочтение «Феноменологии духа»: Брэндом о Гегеле» // *Философский журнал*. 2021. Т.14. №1. С.97-112.

³ См.: Sachs C. *A Conceptual Genealogy of the Pittsburgh School* // *The Cambridge History of Philosophy, 1945–2015* / ed. by K. Becker, I. D. Thomson. New York: Cambridge University Press, 2019. P. 664-676.

⁴ См.: Маслов Д.К. Понятие в субъективной логике Гегеля // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2022. №70. С. 119-136; Маслов Д.К. Холизм и индивидуализм в социальных науках (онтология и методология): современные дебаты и приближение к позиции Гегеля // *Respublica Literaria*. 2024. Т.5 №1. С. 61-70.; а также подготовленный Денисом Константиновичем в 2023 году номер журнала Логос «Гегель аналитический».

⁵ См.: Žižek, S. *In Defense of Hegel's Madness* // *Filozofija i društvo / Philosophy and Society*. 2015. Vol. 26, № 4. P. 785-812.

⁶ Negarestani R. *Intelligence and Spirit*. London: Urbanomic & Sequence Press. 2018.

необходимость обращения к более ранним этапам формирования гегелевской мысли.

Философия Гегеля от юношеских до зрелых работ претерпела масштабные изменения; ранние интерпретаторы читали ее сквозь призму зрелых сочинений, тогда как последующая историография позволяет выделить несколько направлений изучения этого периода.

Сведения о ранних сочинениях Гегеля восходят к его первому биографу К. Розенкранцу, имевшему доступ к семейному архиву; в «Жизни Гегеля» (1844) он, однако, пренебрежительно назвал эти наброски «реликвиями», лишенными особых достоинств⁷ – размышления о мифологии, христианстве и истории⁸, – а наследники и «Союз друзей усопшего» уничтожили все, что не вписывалось в образ строгого систематика⁹.

Кроме Розенкранца раннее творчество Гегеля исследовали Г.Ф. Таулов¹⁰, ограничившийся собранием текстов, хотя, по словам Н.С. Плотникова, «работа Таулова... имеет сегодня даже большее значение, чем во время первой публикации антологии, ибо в ней напечатаны документы юношеского развития Гегеля, ныне, видимо, полностью утраченные»¹¹, и Р. Гайм, которого считают критиком Гегеля¹², хотя признается и его методологический вклад в анализ его философии¹³.

Общая для них установка – представить раннее творчество Гегеля как путь к системе. Наиболее выразительно эту философию характеризует Р. Гайм: «...Система Гегеля в том виде, как она есть, ускользает от всякого анализа и исследования. Она представляется гладким шаром, который скорее можно катить,

⁷ Rosenkranz K. Hegels Leben. Berlin: Duncker & Humblot. 1844. S. 110.

⁸ Ibid., S. 110–111.

⁹ См.: Плотников Н.С. Дух и буква. К истории изданий Гегеля // Путь. 1995. №7. С. 263–265.

¹⁰ Thaulow G. Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht: in 3 Bd. Kiel: Akademische Buchhandlung (Universitäts-Buchhandlung), 1853/54.

¹¹ Плотников Н.С. Молодой Гегель в зеркале исследований // Вопросы философии. 1993. №11. С. 31.

¹² Там же, С. 32.

¹³ Перов Ю.В. Опыт «историзации» гегелевской мысли (о книге Рудольфа Гайма) // Гайм Р. Гегель и его время / пер. с нем. П.Л. Соляникова. СПб.: Наука. 2006. С. VII.

чем изловить. В ней сломаны подмости, с помощью которых воздвигнуто здание, и все входы и выходы к этому зданию идей засыпаны мусором»¹⁴.

История изучения ранних работ Гегеля восходит к В. Дильтею и Г. Нолю, представившим молодого мыслителя «мистическим пантеистом»¹⁵¹⁶; эта трактовка была резко раскритикована Д. Лукачем как «реакционная легенда»¹⁷, что стимулировало переход к историко-критическому подходу и создание боннского «Архива Гегеля»¹⁸. Кульминацией стал выход новых академических изданий – тома 1989 г., охватившего штутгартский и бернский периоды¹⁹, и тома 2014 г., охватившего бернский и франкфуртский периоды²⁰, – заложивших текстологическую основу современных прочтений раннего Гегеля.

Деятельность «Архива Гегеля» уточнила биографию мыслителя: Х. Бюхнер осветил историю «Критического журнала по философии» и роль скептицизма в становлении молодого Гегеля²¹; М. Ридель (1967) обратился к его критике естественного права²², а К. Дюсинг (1971) – к сотрудничеству с Шеллингом в йенский период²³.

Значителен вклад О. Пеггелера²⁴ в переосмысление раннего, особенно франкфуртского, творчества Гегеля²⁵: он реконструировал круг его общения и

¹⁴ Гайм Р. Гегель и его время / пер. с нем. П.Л. Соляникова. СПб.: Наука, 2006. С. 66-67.

¹⁵ Русскому читателю в основном знакомо издание Г. Ноля (Nohl H. Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907.), т.к. по нему производился перевод «Народной религии и христианства», «Позитивности христианской религии», «Жизни Иисуса» и других сочинений (см.: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1970.; Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. / отв. Ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975.).

¹⁶ Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus // Gesammelte Schriften. Band 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921. S. 138.

¹⁷ Лукач Г. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. С. 34, 53.

¹⁸ Плотников Н.С. Дух и буква. К истории изданий Гегеля // Путь. 1995. №7. С. 272.

¹⁹ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüller. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.

²⁰ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014.

²¹ Buchner H. Hegel und das Kritische Journal der Philosophie // Hegel-Studien. 1965. V.3. S. 98-115.; Buchner H. Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel. HSB 4 1965. S. 49–56.

²² Riedel M. Hegels Kritik des NaturRechts // Hegel-Studien. 1967. V.4. S. 177-204.

²³ Düsing K. Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena // Hegel-Studien. 1971. V.15. S. 95-128.

²⁴ Pöggeler O. Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1973.;

Pöggeler O. Hegels Kritik der Romantik. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1999.

²⁵ Pöggeler O. Hegels praktische Philosophie in Frankfurt // Hegel-Studien. 1974. V. 9. S. 73-107.

показал интерес молодого философа одновременно к политике, политэкономии, теологии и кантовской этике.

Наиболее радикальный пересмотр структуры раннего корпуса предложил В. Йешке²⁶, показавший, что издание Г. Ноля (1907), за исключением «Жизни Иисуса», содержало не завершенные произведения, а тематические черновики с произвольными названиями²⁷, и применивший датировку рукописей по водяным знакам бумаги²⁸. Таким образом, текстологическая база и датировка раннего корпуса в основном установлены; открытым остается вопрос о концептуальной логике, связывающей эти тексты, – реконструкции которой посвящена настоящая диссертация.

Важной темой для исследователей второй половины XX в. стало отношение раннего Гегеля к платонизму и неоплатонизму. Среди наиболее важных авторов, занимающихся данной проблематикой, стоит отметить работы Г.С. Харриса²⁹ и Й. Хальфвассена³⁰, в которых рассматриваются как источники знакомства Гегеля с Платоном в юношеские годы, так и рецепции средних платоников – Евсевия, Нумения, Плутарха и др.³¹

Эти исследования подробно реконструируют философские источники религиозных представлений молодого Гегеля, однако оставляют в стороне вопрос об их месте в общей динамике его религиозно-этических взглядов 1788–1801 гг., которая рассматривается в настоящей работе.

В зарубежных исследованиях активно обсуждается вопрос о кантианстве молодого Гегеля – о принятии или непринятии им строгого кантовского дуализма морально-разумного и чувственного мира, о постулатах, моральном доказательстве

²⁶ Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. 560 S.; Jaeschke W. Hegels Philosophie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019. 431 S.

²⁷ См.: Jaeschke W. Hegels Philosophie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019. S. 11–32.

²⁸ Jaeschke W. Hegels Philosophie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019. S. 18–24.

²⁹ Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770–1801. Oxford: Oxford University Press, 1972.

³⁰ Halfwassen J. Die Bedeutung des Spätantiken Platonismus für Hegels Denkentwicklung in Frankfurt und Jena // Hegel-Studien. 1998. V.33. S. 85–131.; Halfwassen J. Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH. 2016.

³¹ См.: Halfwassen J. Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH. 2016. S. 27–78.

бытия Бога и др. По этой проблематике следует отметить работы А. Пеперзака³², М. Фуджиты³³, М. Бондели³⁴, А.У. Вуда³⁵ и Т. Пинкарда³⁶. Учитывая новейшее издание гегелевских текстов, указанные авторы стремятся реконструировать эпоху Гегеля – политико-социальный и интеллектуально-культурный фон, формы немецкого Просвещения – и тем самым проследить идейную эволюцию молодого философа. Дискуссии вокруг ранней этики Гегеля актуализируют его аргументы против моральной философии Канта: так, Г. Финлейсон использует критику Гегелем кантовского формализма категорического императива против этики дискурса Хабермаса³⁷.

Указанные работы убедительно показывают избирательность рецепции Гегелем кантовской этики, однако вопрос о том, как критика кантовского формализма трансформируется во франкфуртский проект «философии объединения», остается разработанным фрагментарно.

Советское гегелеведение 60–70-х гг. XX в. в лице А.М. Деборина³⁸, М.Ф. Овсянникова³⁹ и А.В. Гулыги⁴⁰ наследовало интерпретациям Лифшица и Лукача. Труды отечественных исследователей значительны, но в основном касались общих проблем гегелевского наследия: ранние произведения Гегеля интерпретировались через призму общественно-исторических проблем, а его основной идеей считалось преклонение перед античным идеалом. Так, М.Ф. Овсянников пишет: «Гегель грезит о возрождении прекрасного античного мира, мечтает о политическом воспитании граждан через посредство «народной

³² Peperzak A. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. Den Haag 1960.

³³ Fujita M. *Philosophie und Religion beim jungen Hegel*. HSB 26. 1985.

³⁴ Bondeli M. *Hegel in Bern*. HSB 33. 1990.; Bondeli M. *Der Kantianismus des jungen Hegel*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997.

³⁵ Wood A.W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

³⁶ Pinkard T. *Hegel: A Biography*. New York: Cambridge University Press, 2000.

³⁷ Finlayson G. Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics? // *Hegel Bulletin*. 1998. V.19, Issue 1-2. pp. 17-34.

³⁸ Деборин А.М. *Диалектика в немецкой классической философии: Кант, Шеллинг, Фихте, Гегель*. М.: URSS: Либроком, 2012.

³⁹ Овсянников М.Ф. *Философия Гегеля*. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959.

⁴⁰ Гулыга А.В. *Гегель. Вехи творческого пути // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги*. М.: Мысль, 1970. С. 5-44.; Гулыга А.В. *Немецкая классическая философия*. М.: Мысль, 1986.; Гулыга А.В. *Гегель / Арсений Гулыга*. – 2-е изд., перераб. и доп. М.: Молодая гвардия, 2008.

религии»»⁴¹. А.В. Гулыга также отмечал глубокую связь гегелевских построений с философией Канта и идеями Просвещения, проявляющуюся в критике христианской религии и антиэтатизме⁴².

Советская, а затем и российская школа гегелеведения в 80–90-х гг. ознаменовалась выходом двух крупных монографий. Первая – «Путь Гегеля к Науке Логике» Н.В. Мотрошиловой, поставившей своей задачей проследить «зарождение новаторских гегелевских идей системности и историзма»⁴³. Первая часть этого исследования посвящена анализу ранних произведений и контексту, в котором они создавались, однако весь спектр ранних сочинений интерпретируется Н.В. Мотрошиловой как анализ социально-политических событий, переведенный молодым Гегелем на религиозно-нравственный язык⁴⁴.

Вторая монография – «Философия права Гегеля» В.С. Нерсисянца⁴⁵, первая глава которой посвящена формированию и развитию философско-правовых взглядов Гегеля. В ней кратко рассматриваются основные юношеские произведения Гегеля, в том числе доступные лишь на языке оригинала, однако это наследие анализируется только с точки зрения эволюции взглядов Гегеля на право и государство.

Социально-политическое прочтение раннего Гегеля, заложенное советской школой и продолженное Н.В. Мотрошиловой и В.С. Нерсисянцем, убедительно реконструирует правовой и политический контекст его идей, но, как правило, рассматривает религиозно-этическую проблематику лишь как производную от него, а не как самостоятельную линию развития.

В зарубежном гегелеведении не остается без внимания и теологический аспект ранних работ Гегеля. Рассматривая франкфуртские сочинения, Е. Сембу

⁴¹ Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. С. 34.

⁴² Гулыга А.В. Гегель. Вехи творческого пути // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 10.

⁴³ Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к Науке Логике. М.: Наука, 1984. С. 3.

⁴⁴ Там же, С. 24.

⁴⁵ Нерсисянц В.С. Философия права Гегеля. М.: Юрист, 1998.

пытается соединить дильтеевского мистика, протестанта Л. Дики⁴⁶, платоника Г.С. Харриса и практика Д. Лукача через понятие «жизни» Гегеля, показывая, что молодой Гегель объединяет бытие и существование, индивидуальное и всеобщее, Бога и материю в Логосе и даже в Человечестве. Сама же «жизнь», по Сембу, реализуется через понятие «истинной любви» – тенденции к единству бытия, которая рассматривается автором как центральная категория мировоззрения молодого Гегеля⁴⁷.

Работа Е. Сембу и близкие ей исследования убедительно выявляют роль категорий «жизни» и «любви» во франкфуртский период, однако не ставят задачи проследить их генезис из более ранней, тюрингенско-бернской проблематики морали и религии.

Среди отечественной гегелеведческой литературы XXI в. заслуживает внимания монография Т.И. Ойзермана, посвященная сравнительному анализу учений Канта и Гегеля. Наиболее близки к теме настоящего исследования главы «Кант и Гегель: философия религии» и «Социально-политическое и философско-историческое воззрения Канта и Гегеля»: в первой рассматривается эволюция взглядов Гегеля на религию в сопоставлении с Кантом и Лессингом, отмечается влияние протестантизма и мистической традиции (И. Таулер, М. Экхарт); во второй Гегель предстает не столько критиком капитализма, сколько мыслителем со сложной и внутренне неоднородной социально-политической позицией⁴⁸. Из

⁴⁶ Dickey L. Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770-1807. Cambridge: Cambridge University Press. 1987.

⁴⁷ Sembou E. The Young Hegel on 'Life' and 'Love' // Hegel Bulletin. 2006. V.27, Issue 1-2, №53/54. pp. 81-106.

⁴⁸ Ойзерман Т.И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). М.: Канон+, 2008. С. 137.

отдельных статей последних лет стоит выделить работы М.Ф. Быковой⁴⁹, А.А. Сочилина⁵⁰, А.Э. Савина⁵¹, А.А. Иваненко⁵² и С.Н. Мареева⁵³.

Таким образом, при значительном объеме накопленных знаний о текстологии, датировке, религиозно-философских, кантианских, социально-политических и антропологических аспектах раннего творчества Гегеля целостная реконструкция внутренней логики его идейной эволюции 1788–1801 гг. в единстве религиозно-этической и социально-политической проблематики остается невыполненной задачей, которую решает настоящее исследование.

Цель и задачи исследования

Целью данного исследования является построение историко-философской реконструкции стадий эволюции философских представлений Г.В.Ф. Гегеля до 1801 г., включающее выявление и описание тенденций трансформации его религиозно-этических и социально-политических идей, а также выявление связей между различными периодами творчества Гегеля.

Достижение цели требует решения ряда **задач**:

1) прояснить и систематически описать самые ранние философские представления Гегеля, предшествовавшие воззрениям, изложенным в опубликованных работах;

2) выявить специфику проблем, интересовавших Гегеля в его ранних произведениях;

3) проследить изменения взглядов Гегеля между работами и обобщить выявленные тенденции;

⁴⁹ Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности: о замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996. 236 с.; Быкова М.Ф., Кричевский А.В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М.: Наука, 1993. 269 с.; Bykova M.F., Kenneth R. The Palgrave Hegel Handbook. Westphal. London: Palgrave Macmillan, 2020. 602 p.

⁵⁰ Сочилин А.А. Этический смысл различения Гегелем «морали» и «нравственности» // Этическая мысль. 2014. №14. С. 160-173.

⁵¹ Савин А.Э. Критика иудаизма в ранних «теологических» сочинениях Гегеля // История философии. 2018. Т.23. №2. С. 68-80.

⁵² Иваненко А.А. «Спекулятивная страстная пятница» философии Гегеля // Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / Пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб., 2021. С. 5-37. Иваненко А.А. Ранние фрагменты Гегеля о религии // Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / Пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб., 2021. С. 289-298.

⁵³ Мареев С.Н. О практических чувствах: Гегель против Канта // Вопросы философии. 2020. №8. С. 157-165.

4) сформулировать целостную интерпретацию развития философии Г.В.Ф. Гегеля в период до 1801 г. как единого эволюционного процесса.

Объект исследования

В качестве объекта исследования выступает философское учение Г.В.Ф. Гегеля 1788–1801 гг., изложенное в корпусе его ранних текстов и рукописей этого периода.

Предмет исследования

Предметом настоящего исследования выступают философские взгляды Гегеля в их становлении на протяжении трех ранних периодов его творчества – тюрингенского, бернского и франкфуртского. В отличие от традиционного подхода, рассматривающего отдельные аспекты гегелевской мысли, подход, используемый в диссертации, сосредоточивается не на изолированном анализе этических, религиозных, государственно-правовых или метафизических представлений философа, но на их органической взаимосвязи и системном единстве.

Научная новизна исследования

Научная новизна исследования заключается в следующем:

1) предложена интерпретация ранней философии Гегеля как целостного эволюционного процесса, прослежена линия развития от тюрингенской критики «объективной религии» через бернский анализ «позитивности» к франкфуртской «философии объединения», что преодолевает фрагментарность ее изучения;

2) выявлена внутренняя логика трансформации взглядов философа – связь между критикой кантовского морального формализма, преодолением религиозного отчуждения и становлением концепции нравственности как синтеза этического и религиозного поиска;

3) показано, что философское становление Гегеля представляет собой не смену этапов, а единый процесс вызревания идей его системы; уточнена источниковедческая база на основе анализа комплекса ранних текстов;

4) диссертация – первое в отечественной науке исследование раннего периода Гегеля, комплексно учитывающее новейшие западные публикации, включая издание *Gesammelte Werke*;

5) впервые в отечественном гегелеведении учтена датировка и атрибуция ключевых фрагментов раннего корпуса по методологии В. Йешке, что уточняет ряд хронологических представлений об эволюции взглядов Гегеля;

6) установлена роль категории «любви» как звена между ранней религиозной этикой Гегеля и его диалектической методологией, уточняющая преемственность франкфуртского периода по отношению к тюрингенскому и бернскому.

Теоретическая и практическая значимость

Вопросы, которые решаются в рамках данной работы, могут поспособствовать разработке малоизученной в российской истории философии проблемы, которая относится к одному из самых важных и влиятельных периодов развития европейской мысли – Немецкой классической философии. Материалы могут быть использованы при подготовке курсов по истории философии Нового времени, а также немецкой классики в высших и средних учебных заведениях, гуманитарного и общественно-научного профиля.

Методология исследования

Настоящее исследование опирается, в первую очередь, на корпус текстов Гегеля, включающий в себя рукописи и работы, неопубликованные при жизни философа, а также на современную исследовательскую литературу по теме. При этом текстам Гегеля отдается предпочтение перед исследовательской литературой. Исследование основано на методологии историко-философского анализа: идеи Гегеля рассматриваются в контексте философии рубежа XVIII-XIX веков. В качестве дополнительного метода исследования применяется компаративистский анализ: сравнение взглядов Гегеля и философов Нового времени, Просвещения, немецких классиков, что позволяет выявить ряд сходств и различий между ними, а также факты влияния предшественников и современников Гегеля на его философию.

При работе с источниками применялся ряд методологических принципов. Во-первых, это принцип объективности анализа текстов: он требует непредвзятого отношения к источникам. В связи с этим, автор диссертации стремится к тому, чтобы представлять взгляды Гегеля через цитаты из текстов самого философа. Во-вторых, работая с комментаторской литературой, автор стремился охватить и представить в диссертации как можно больше различных точек зрения по исследуемым вопросам.

Источниковую базу составляют гегелевские тексты и материалы 1788–1801 гг. – рукописное наследие, дневники, черновые наброски и переписка с Шеллингом и Гельдерлином, – а также эталонное издание *Gesammelte Werke* (первые два тома). Анализ опирается на академическую нумерацию текстов и их хронологическую группировку, что позволяет проследить эволюцию ключевых понятий в разных редакциях; для удобства читателя приводятся ссылки на существующие русскоязычные переводы указанных сочинений⁵⁴.

Положения, выносимые на защиту

1. Раннее творчество Гегеля (1788–1801) представляет собой внутренне связанный процесс идейного развития, в котором религиозно-этическая проблематика последовательно трансформируется в философию единства разума и жизни, охватывающую мораль, религию, право и социальные институты.

2. Идеи «народной религии» и «разумной религии сердца» занимают центральное место в мировоззрении юного Гегеля и формируют основу его критики как ортодоксального протестантизма, так и кантовской моральной философии.

3. В ряде ключевых текстов («Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии», «Дух иудаизма», «Дух христианства») осуществляется переосмысление

⁵⁴ Все они находятся в разных томах сочинений Гегеля: «Жизнь Иисуса», «Дух христианства и его судьба», «Фрагмент системы 1800» опубликованы в: Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. / Отв. ред. А.В. Гулыга. Пер. с нем. М. И. Левиной. М.: Мысль, 1975; «Народная религия и христианство», «Позитивность христианской религии», а также письма в: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Сост., общая ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970-1971.

кантовской моральной философии: преодоление формализма, включение чувственного измерения и онтологизация разума в теологической рамке.

4. Переход от тюбингенского к бернскому и франкфуртскому периодам сопровождается смещением акцентов с религиозно-нравственной проблематики к социально-политической, что предвосхищает системное мышление зрелого Гегеля.

5. Категория «любви» занимает центральное место в ранней философии Гегеля, выступая объединяющим принципом, снимающим противоположность закона и склонности и задающим основу для будущей диалектической методологии.

6. Уточнение датировки ключевых фрагментов раннего корпуса на основе методологии В. Йешке (анализ водяных знаков бумаги) позволяет скорректировать хронологию перехода от бернского к франкфуртскому периоду и, соответственно, уточнить последовательность формирования категорий «позитивности», «народной религии» и «объединения» в мысли молодого Гегеля.

Степень достоверности результатов и апробация диссертации

Достоверность полученных в диссертации результатов определяется применяемой методологией, опорой на первоисточники и комментаторскую литературу.

Диссертация прошла обсуждение на кафедре истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова 16 сентября 2025 г. и рекомендована к защите.

Апробация результатов исследования осуществлена посредством представления их научной общественности в научных публикациях и обсуждения на научных конференциях:

1. 8-я ежегодная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых "Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска-2019";
2. История западной философии: классика и современность, МГУ имени М.В. Ломоносова, философский факультет, Россия, 17 ноября 2022;

3. Международная научная конференция студентов, магистрантов и молодых ученых "Ломоносов - 2020", МГУ, Россия, 10-27 ноября 2020;

4. XXX Международная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых "Ломоносов 2023" (Секция "Философия. Культурология. Религиоведение. Прикладная этика"), Москва, Россия, 10-21 апреля 2023.

По теме диссертации были опубликованы 4 научные статьи общим объемом 3,5 а. л., в том числе 4 в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова.

1) Кукушкин И.К. О бернском кантианстве Гегеля // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2025. №6. С. 38-54. Импакт-фактор: 0,522 (РИНЦ). EDN: QNYXVY. 0,6 п.л.

2) Кукушкин И.К. «Позитивность» раннего Гегеля в контексте практической философии // История философии. 2025. №2. С. 33-43. Импакт-фактор: 0,300 (РИНЦ). EDN: OJZODE. 0,8 п.л.

3) Кукушкин И.К. «Народная религия» Гегеля: этическое содержание проекта // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2026. № 123. С. 73–88. Импакт-фактор: 0,142 (SJR). EDN: WIUXKN. 1,1 п.л.

4) Кукушкин И.К. Понятие любви в ранней философии Гегеля: от единства к спекулятивному синтезу // Вопросы философии. 2026. № 7. С. 130–139. Импакт-фактор: 0,257 (SJR). EDN: JUMBRL. 1 п.л.

Структура работы

Диссертационное исследование состоит из введения, трех глав, разделенных на параграфы, заключения и библиографии. Логика построения работы определяется хронологическим принципом. Такой подход обеспечивает системность исследования, демонстрирует преемственность идей и позволяет выявить ключевые факторы, повлиявшие на становление гегелевской философии.

Глава 1. Тюбинген. «Народная религия» как разумная религия сердца

Цель этой главы – рассмотреть гегелевский концепт «народной религии» («*Volksreligion*») в тюбингенский период. На протяжении многих фрагментов Гегель формирует свое представление об «идеальной религии», ее месте в воспитании общества, а также ее отношении с этикой. Огромное значение для Гегеля в обозначенный период играли идеи Просвещения и Контрпросвещения. Рассмотрим ключевые из них, проанализируем гегелевскую аргументацию и наиболее важные ходы.

1.1. От гимназических заметок к концепции субъективации

В настоящее время исследователям философии Г.В.Ф. Гегеля доступна уникальная возможность изучить эволюцию его взглядов, начиная с самых ранних этапов. Такую возможность дают дневниковые записи, а также фрагменты сочинений и конспекты, составленные философом до публикации его первых работ в 1801 г.

Самая известная черта всего раннего творчества Гегеля – его увлечение Античностью. Со времен обучения Гегеля в гимназии у исследователей остался его дневник (1785-1788 гг.), а также ряд фрагментов, говорящий об интересе юноши к классической истории⁵⁵, религии⁵⁶, древнегреческой и римской литературе⁵⁷. В гимназии Гегель также самостоятельно изучал античную философию (в частности Сенеку и Цицерона⁵⁸). Стоические корни гегелевской ранней философии усматривает, например, М. Бондели⁵⁹.

О самом раннем проявлении интереса Гегеля к философской проблематике его времени можно судить, исходя из записи дневника от 22 марта 1786 г. В ней мы

⁵⁵ См.: Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 37-39.

⁵⁶ Ibid., S. 42-43.

⁵⁷ Ibid., S. 46-48, 51-54.

⁵⁸ Ibid., S. 18.

⁵⁹ Bondeli M. *Der Kantianismus des jungen Hegel*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. S. 195.

находим размышления о счастье и Просвещении, которые, однако, остаются незавершенными. Гегель не старался дать определение счастья (*Glück*); ему также трудно представить собственный план проекта просвещения простого человека. Юный философ оправдывал себя тем, что он «еще философски и основательно не изучил историю»⁶⁰.

В конце обучения в гимназии Гегель впервые знакомится с философией И. Канта. Об этом свидетельствует тот факт, что летом и осенью 1788 г. им были сделаны копии рецензий книг И.А.Ф. Ульриха и А.В. Рехберга⁶¹. Однако, по сообщениям биографов, в это время у Гегеля нет особого трепета и интереса к работам Канта⁶². Так, К. Розенкранц считал, что изучение Гегелем «Критики чистого разума» началось не ранее 1789 г⁶³. По всей видимости, до приезда Гегеля в Тюбингенскую богословскую семинарию (*Tübinger Stift*) он относился к Канту как к одному из ряда выдающихся философов Просвещения, наряду с Руссо и Монтескье.

После окончания гимназии в 1788 г. Гегель поступает в Штифт, где сначала два года изучает философию, а затем три года – теологию. Достоинством семинарии было, в первую очередь, то, что в ней можно было получить прекрасное образование по языкам (особенно по греческому и латинскому), а также по античной литературе⁶⁴.

Огромную роль в становлении Гегеля как философа сыграли споры преподавателей Штифта⁶⁵. Самой известной, пожалуй, является «Дискуссия в Штифте»⁶⁶, которая велась между Г.К. Шторром и К.И. Дицем. Гегель,

⁶⁰ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 30.

⁶¹ См.: Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 3: *Frühe Exzerpte* / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991. S. 184-200.

⁶² Bondeli M. *Der Kantianismus des jungen Hegel*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. S. 10.

⁶³ См.: Rosenkranz K. *Hegels Leben*. Berlin: Duncker & Humblot. 1844. S. 14.

⁶⁴ Vieweg K. *Hegel: The Philosopher of Freedom*. Stanford: Stanford University Press, 2023. P. 33.

⁶⁵ *Ibid.*, P. 43.

⁶⁶ Подробнее о дискуссии см.: Dickey L. *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770–1807*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 157-158.;

несомненно, был в курсе о ее содержании. Об этом можно судить, например, исходя из его письма к Шеллингу 1794 г.⁶⁷. На сегодняшний день известно, что Г.К. Шторр придерживался позиций супранатурализма, был основателем тюбингенской школы теологии, которая защищала традиционное лютеранское вероисповедание. К.И. Диц же был кантианцем, настаивал на разумности истинной религии, на ее неразрывной связи с этикой. Л. Дики в своем исследовании пишет о том, что во время своего обучения Гегель (в отличие от Ф.В.Й. Шеллинга, например) держался в стороне от этого спора⁶⁸. Однако, даже если это так, то Гегель вернулся к обсуждавшимся в Тюбингене идеям самостоятельно. Свидетельства в пользу данной версии предоставляет переписка Гегеля: в конце января 1795 г. в письме к Шеллингу Гегель говорит, что «вновь приступает к более тщательному изучению И. Канта для того, чтобы применить его выводы к разным привычным идеям»⁶⁹, а также отмечает использование определенного языка (в частности, понятий «субъективной» и «объективной» религии).

Современные исследования подчеркивают, что интеллектуальное формирование Гегеля происходило в среде, где вольфианство оставалось основой академической философии⁷⁰. Вольф разделял философию на четкие дисциплины – метафизику, логику, этику, – и эта классификация сохранялась даже у таких критиков, как Кант⁷¹.

Ранний Гегель, особенно в бернский и франкфуртский периоды, еще не разработал диалектический метод, но его попытки осмыслить религию, историю и общество в рациональных терминах отражают вольфианский идеал систематического знания⁷². Например, в работе «Народная религия и

⁶⁷ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. / Сост., общая ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1971. С. 214.

⁶⁸ Dickey L. Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770–1807. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 157-159.

⁶⁹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. / Сост., общая ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1971. С. 217.

⁷⁰ Beiser F.C. The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte. Cambridge: Harvard University Press, 1987. P. 44.

⁷¹ Watkins E. Kant and the Metaphysics of Causality. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 78.

⁷² Pinkard T. Hegel: A Biography. New York: Cambridge University Press, 2000. P. 56.

христианство» (1793) он стремится не просто описать религиозные феномены, но вывести их из разумных принципов, что перекликается с вольфианским рационализмом⁷³.

В этом стремлении видна как сила, так и ограниченность воспринятого им подхода. Гегель пытался применить к живой, исторической и часто иррациональной материи религии строгий аналитический инструментарий, унаследованный от Вольфа. Он искал универсальные, вневременные критерии для оценки религий, что является классической задачей вольфианского рационализма. Однако сам материал – жизненность народного духа, внутренние противоречия христианства – сопротивляется этой жесткой схеме, указывая на ее границы.

Ранний Гегель не был прямым последователем Вольфа, но его философский язык, стремление к систематичности и даже некоторые этические и теологические построения несут на себе отпечаток вольфианской традиции⁷⁴. По мере развития своей системы он преодолевает ее ограниченность, но сам этот процесс был бы невозможен без той академической среды, которую во многом сформировал Вольф⁷⁵. Как пишет Ф. Бейзер, «немецкий идеализм вырос не на пустом месте – он был одновременно и продолжением, и отрицанием школы Вольфа»⁷⁶.

В среде немецкого Просвещения во время гегелевского обучения огромное значение имело «историзирующее» направление, связанное с именами Г.Э. Лессинга и И.Г. Гердера. Лессинг верил в силу разума и критического мышления, выступал за рациональный подход к религии, этике и эстетике⁷⁷ (особое значение для Гегеля, как и многих других его современников здесь сыграл «Натан Мудрый»). Гердер же в контексте эпохи Просвещения известен прежде всего своей

⁷³ Dickey L. Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770–1807. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 102.

⁷⁴ Horstmann R.-P. The Metaphysical Foundations of Hegel's Philosophy of Right // Hegel on Ethics and Politics / ed. by R.B. Pippin, O. Höffe. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 45.

⁷⁵ Beiser F.C. Hegel. New York: Routledge, 2005. P. 29.

⁷⁶ Beiser F.C. The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 318.

⁷⁷ Redding P. Hegel's Philosophy of Religion // Oppy G., Trakakis N. History of Western Philosophy of Religion, Volume IV: Nineteenth-Century Philosophy & Religion. Chesham: Acumen, 2007. P. 4.

концепцией культурного релятивизма⁷⁸, оказавшей влияние на более поздних мыслителей. Стоит также добавить, что оба мыслителя (и Лессинг, и Гердер) вдохновлялись античностью, брали за образец древнегреческое понимание искусства, морали, полиса⁷⁹.

Еще одним значимым интеллектуальным противостоянием стала дискуссия о пантеизме⁸⁰. Для Гегеля, Шеллинга и Гельдерлина масштабная полемика, развернувшаяся вокруг заявления Ф.Г. Якоби о якобы раскрытом им пантеизме Г.Э. Лессинга, имела принципиальное значение. Обвинение Лессинга в приверженности Спинозизму оказалось крайне резонансным, поскольку последний пользовался огромным уважением. Критика в его адрес воспринималась как вызов самим идеалам Просвещения⁸¹. Свое утверждение о мнимом Спинозизме Лессинга Якоби изложил в серии писем, адресованных Мендельсону.

Под влиянием Французской революции и ее обсуждения просветительский мотив, связанный с новым пониманием свободы, подкрепленным моральной автономией И. Канта, описанной в «Основоположении к метафизике нравов» (1785), а также «Опытом критики всякого откровения» (1792) И.Г. Фихте, постепенно переходит в социальную плоскость⁸². Так, предметом обсуждения студентов Штифта (и Гегеля в том числе) становится программа обновления современного им общества. И если вначале речь шла о преобразовании внутреннего распорядка семинарии, то в дальнейшем вопрос разросся до реорганизации общества в целом⁸³.

Стоит также отметить, что по сравнению с французским Просвещением, немецкое отличалось большей умеренностью (особенно в вопросах критики

⁷⁸ Ripalda J.M. The Divided Nation: The Roots of a Bourgeois Thinker: G.W.F. Hegel. Assen: Van Gorcum, 1977. P. 87.

⁷⁹ Ibid., P. 92.

⁸⁰ Pinkard T. Hegel: A Biography. New York: Cambridge University Press, 2000. P. 30.

⁸¹ Förster E., Melamed Y.Y. Spinoza and German Idealism. New York: Cambridge University Press. 2012. P. 3.

⁸² О связи революционного характера философии Канта и Фихте с событиями Французской революции, а также об их собственном отношении к этим параллелям, см.: Круглов А.Н. Кант как немецкий теоретик Французской революции: возникновение догмы в марксистско-ленинской философии // Кантовский сборник. 2021. №3. С. 63-92.

⁸³ См.: Д'Онт Ж. Гегель. Биография / пер. с франц. А.Г. Погоняйло. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 73-84.

религии), а также нацеленностью на самоопределение и саморефлексию⁸⁴. Если французские философы-просветители, как правило, концентрировали свое внимание на применении разума к исследованию законов природы, что особенно характерно для появившихся механистических и материалистических проектов (самыми яркими представителями этих позиций являются Ж.О. де Ламетри, П.А. Гольбах и Д. Дидро), то немецкие просветители исследовали возможность применения разума к вопросам этики и религии.

В этой связи наибольшее влияние на внутри-немецкое Просвещение оказывали идеи Вольтера, Руссо, Монтескье, Шпальдинга и, особенно, И. Канта. Среди фрагментов тюбингенского периода читатель легко обнаружит у Гегеля не только прямые цитаты из работ французских просветителей (например, Монтескье⁸⁵), но и определенный интерес к работам Спинозы, Руссо, Канта и Шефтсбери⁸⁶. Как отмечает М. Фуджита, на юного Гегеля оказывали влияние как идеи философии Просвещения, так и Контрпросвещения⁸⁷.

Проблематика применения разума к вопросам религии и этики в конце концов привела немецких просветителей к постановке таких вопросов, как «Что такое человек?» и «Каким должно быть его воспитание?». В связке с отсутствием антиклерикализма на немецкой почве зародилось такое необычное явление, как просветительская теология (*Aufklärungstheologie*)⁸⁸, к которой можно причислить и юного Гегеля.

Именно в этой интеллектуальной атмосфере формировались первые самостоятельные идеи Гегеля. К последним годам обучения в семинарии – или, возможно, сразу после ее окончания – относятся самые ранние фрагменты

⁸⁴ Крыштоп Л.Э. Проблема соотношения морали и религии в философии немецкого Просвещения: дис. ...д-ра фил. наук: 09.00.03 / Крыштоп Людмила Эдуардовна. – М., 2020. С.30-31.

⁸⁵ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüller. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 128

⁸⁶ Ibid., 142.

⁸⁷ Fujita M. *Philosophie und Religion beim jungen Hegel* // *Hegel-Studien*. 1985. Beiheft 26. S. 17.

⁸⁸ Крыштоп Л.Э. Проблема соотношения морали и религии в философии немецкого Просвещения: дис. ...д-ра фил. наук: 09.00.03 / Крыштоп Людмила Эдуардовна. – М., 2020. С. 31.

философских сочинений Гегеля. Эти тексты отражают его интеллектуальные поиски, содержат множество свидетельств осмысления специальной литературы и представляют собой первые собственные попытки философа решить ряд фундаментальных философских и религиозных проблем.

Во время обучения Гегеля особенно занимали следующие вопросы:

- 1) кто такой «настоящий христианин»⁸⁹;
- 2) каково значение проповеди Христа⁹⁰;
- 3) что такое Царство Божие⁹¹ (в эсхатологическом и социальном смысле);
- 4) чем отличаются христианская и языческая (римская или древнегреческая) религии⁹².

Эти темы нашли отражение и в проповедях, которые он произнес в Тюбингене в последние годы пребывания в семинарии. Чтение проповедей в Штифте являлось обязательной проверкой для будущих пасторов: оно демонстрировало их умение толковать Писание, владеть богословским мышлением и ораторским искусством. Л. Дики отмечал: «В своих проповедях Гегель подчеркивает важность этического активизма, ассимиляционизма и религиозного возрождения как частей провиденциального плана искупления человечества в истории...»⁹³.

Как отмечает ряд исследователей, тематически соответствуя ранним тюбингенским черновикам, в период с 1792/93 по 1794 гг. центральным для Гегеля становится понятие «народной религии» («*Volksreligion*»)⁹⁴. Его содержание очень точно выразил Л. Дики, описывая «народную религию», как «этико-политический,

⁸⁹ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 68-69, 75-77.

⁹⁰ Ibid., S. 70-72.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid., S. 75-77, 80-82.

⁹³ Dickey L. *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770–1807*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 160.

⁹⁴ См.: Williamson R.K. *An Introduction to Hegel's Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York Press, 1984. P. 23; Dickey L. *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770–1807*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 173; Гулыга А.В. Гегель. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Молодая гвардия, 2008. С. 20.

этико-исторический или эсхатологический идеал»⁹⁵. По-видимому, Гегель полагал, что разработка этой концепции позволит воспитать нравственного человека, а это, в свою очередь, приведет к созданию нового типа общества.

Таким образом, в тюбингенский период своего интеллектуального формирования Гегель разрабатывал оригинальную концепцию обоснования морали через феномен «народной религии». Данный замысел представлял собой философский ответ на глубокий кризис религиозного сознания эпохи Просвещения, вызванный фундаментальным расколом между догматической верой и автономным разумом, а также утратой традиционным христианством своей экзистенциальной и социально-интегрирующей функции.

В рамках своего проекта мыслитель подвергал имманентной критике так называемое «позитивное» христианство, вскрывая его несостоятельность в качестве основания морального порядка. Кризис, по Гегелю, проявлялся в том, что религия, редуцированная до системы формальных догматов и механических обрядов, утратила этический пафос и более не способна была формировать живой, коллективно переживаемый нравственный закон – тот самый, что конституирует подлинный «дух народа» (*Volksgeist*).

Альтернативой выступала разрабатываемая Гегелем модель «народной религии», представляющая собой органическое единство трех взаимосвязанных компонентов: рационального основания моральных норм (восходящего к кантовской автономной этике), их эмоционально-аффективного переживания в религиозном чувстве и социально-институционального воплощения в практиках конкретного сообщества. Такой трехчастный синтез предполагал не просто психологизацию веры, но и создание целостной системы нравственной регуляции, где индивидуальное моральное сознание опосредовалось коллективными формами духовной жизни.

⁹⁵ Dickey L. Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770–1807. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 162.

Критика современного христианства велась именно с позиций этой модели, в рамках которой нарушение связи между элементами – рационального, эмоционального или институционального – рассматривалась как причина кризиса нравственности.

1.2. «Народная религия и христианство»: истоки и главный вопрос

Для анализа самых ранних гегелевских представлений о «народной религии» обратимся к комплексу текстов, известному как «Народная религия и христианство» (далее НРиХ). Именно в нем Гегель впервые постарался придать своему «идеалу» конкретную форму. Как будет показано далее, «субъективная религия» у Гегеля должна была достигнуть идеалов интеллектуального Просвещения и, одновременно воздействуя на «сердце», способствовать морали.

НРиХ представляет собой серию фрагментов, связанных тематически. Традиционно выделяют так называемые примечания к НРиХ (фрагменты 12-15)⁹⁶, сам НРиХ (в иностранной литературе известный под названием «Тюбингенский фрагмент», фрагмент 16)⁹⁷ и фрагменты, связанные с переработкой некоторых идей НРиХ (тексты 17-26, 28-30)⁹⁸.

Сохранившиеся до нас фрагменты по большей части представляют собой работы по философии религии. В. Йешке дает такую характеристику этим фрагментам: «...Это ранние свидетельства философии религии, которая вслед за этической теологией Канта в последнем десятилетии XVIII в. впервые появилась как самостоятельная дисциплина в каноне философских наук, как суррогат разрушенной Кантом естественной теологии, а также как свидетельство политического интереса Гегеля к социально-политическому измерению религии»⁹⁹.

⁹⁶ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 75-83.

⁹⁷ Ibid., S. 83-115.

⁹⁸ Ibid., S. 115-163, 195-205.

⁹⁹ Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 53.

Свое название НРиХ получил благодаря изданию Г. Нолем в 1907 г. *Hegels theologische Jugendschriften*¹⁰⁰. Различные исследователи расходятся в оценках наименования. Так, В. Йешке считает его удачным¹⁰¹, в отличие, например, от Г.С. Харриса, который отмечал, что понятия, указанные в нем, не находятся на одном уровне (одно является философским понятием, другое – историческим феноменом)¹⁰².

Стоит также отметить, что все указанные выше черновики были написаны достаточно молодым человеком и в течение довольно длительного срока (в настоящее время самые ранние фрагменты датируются 1792/93 г., а самые поздние 1795 г. (во время пребывания Гегеля в Берне)). Гегель стремился зафиксировать многие идеи на бумаге для того, чтобы самому в них разобраться. Поэтому при их анализе не стоит относиться к ним со всей философской строгостью. Так, второстепенные задачи, а также методы решения основной проблемы изменяются и/или развиваются в ходе повествования, однако центральная проблема остается той же.

Проблема, которую старается решить Гегель на протяжении всего повествования – это обоснование морали. Большинство его современников либо отвязывали этику от религии, либо, вслед за Кантом, обосновывали религию через этические построения: «...Она [мораль] для своей собственной надобности (как объективно, в отношении воления, так и субъективно, в отношении возможности [*Können*]) ни в коем случае не нуждается в религии, но, благодаря чистому практическому разуму, является достаточной в себе самой»¹⁰³. Гегель же проделывает обратный ход. Один из главных вопросов, интересующих юного

¹⁰⁰ Nohl H. *Hegels theologische Jugendschriften*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907.

¹⁰¹ Jaeschke W. *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 54.

¹⁰² Harris H.S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 121.

¹⁰³ Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова ; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль 2024. С. 83. (АА VI, 3).

философа: подходит ли христианская религия для утверждения морали¹⁰⁴. Форма этого вопроса напрямую связана с его философскими интересами: на протяжении всего повествования в НРиХ Гегель стремится показать, что теоретическое, или порочно абстрактное, изучение религии бесполезно для практических целей.

Как и Кант, Гегель рассматривает религию прежде всего как «практическую», т.е. строго связанную с моралью и действительностью морального закона. В первой половине 1790-х годов для Гегеля сохраняет значимость и просветительский мотив, связанный с новым пониманием свободы и обновлением современного ему общества¹⁰⁵.

Само понятие «народной религии» связано с ее противопоставлением как «объективной» (позитивной) религии, так и «субъективной» (религии сердца). Она, по мысли Гегеля, «...не есть просто историческое или рассудочное знание, в ней заинтересовано сердце, она имеет влияние на наши чувства и на определение нашей воли...»¹⁰⁶. Как отмечает Л. Дики, это определение отражает попытку Гегеля преодолеть кантовский формализм в понимании религии, придав ей социальное измерение¹⁰⁷.

Характерной особенностью гегелевского подхода является его обращение к античным моделям религиозности. Как будет показано, он противопоставляет греческую народную религию, которая была «религией свободы и красоты», современному ему христианству, ставшему «религией зависимости и морального закона». Этот античный идеал, как показывает Ф. Бейзер, был заимствован Гегелем у Винкельмана и Шиллера, но получил у него оригинальную философскую разработку¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 139.

¹⁰⁵ Althaus H. *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie: eine Biographie*. München: Hanser, 1992. S. 40.

¹⁰⁶ Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет: в 2 т. Т. 1.* / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 49.

¹⁰⁷ Dickey L. *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770–1807*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 45.

¹⁰⁸ Beiser F.C. *Hegel*. New York: Routledge, 2005. P. 78.

Важным аспектом гегелевского анализа является критика современного ему христианства: «Основные догматы христианской религии со времени ее возникновения оставались, пожалуй, теми же самыми, но обстоятельства времени один догмат отодвигали совершенно в тень, а другой преимущественно возносили, выдвигали на свет, искажали за счет принижаемого, либо слишком расширяя его значение, либо слишком ограничивая его»¹⁰⁹. Эта критика направлена прежде всего против лютеранской ортодоксии и отражает влияние на молодого Гегеля идей Просвещения.

Современные исследователи предлагают различные интерпретации гегелевского понятия «народной религии». Л. Дики акцентирует его политическое измерение, рассматривая как проект создания новой гражданской религии в духе Руссо¹¹⁰. Ф. Бейзер, напротив, подчеркивает эстетический аспект, связывая его с романтическими поисками «новой мифологии»¹¹¹.

Религия называется «народной» потому, что имеет имманентное происхождение. В противоположность «позитивной религии» она произрастает из самого «духа народа», является не импортированным или спущенным сверху установлением, а естественным и аутентичным продуктом коллективного сознания, исторического опыта и культурной идентичности нации. Как отмечает Л. Дики, это подчеркивает ее органическую природу, т.к. это религия, которую народ присваивает как свою собственную, а не получает в готовом виде¹¹².

Термин «народная» указывает на ключевую социально-политическую функцию этой религии. Ее предназначение – существовать не для частного спасения отдельного человека, а для сплочения всего общества в единое целое. Как пишет сам Гегель, она должна быть настолько тесно переплетена со всеми

¹⁰⁹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 50.

¹¹⁰ Dickey L. Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770–1807. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 67.

¹¹¹ Beiser F.C. Hegel. New York: Routledge, 2005. P. 82.

¹¹² Dickey L. Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770–1807. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 70.

общественными отношениями, чтобы «...с ней были соединены все потребности жизни...»¹¹³.

Еще один важнейший аспект, объясняющий название, – это форма выражения «народной религии». Она называется так потому, что ее содержание облечено в чувственные, образные и доступные для понимания всего народа формы, а не в схоластические догматы, понятные лишь теологам.

Эволюция этого понятия (и проблематика с ним связанная) в творчестве Гегеля представляет особый интерес. Если в ранних работах оно занимает центральное место, то в «Феноменологии духа» (1807) замещается концептом «нравственной субстанции»¹¹⁴, а в более поздних работах получает развитие в рамках учения об объективном духе. Эта трансформация, как замечает Т. Пинкард, отражает общую динамику гегелевской мысли от романтических идей к систематической философии¹¹⁵.

1.3. Два полюса веры: субъективная и объективная религии

Гегель конструирует «народную религию» вокруг двух других понятий – субъективной и объективной религий. «Субъективная» религия – «выражается только в чувствах и поступках»; она индивидуальна и представляет собой «живую книгу природы». «Объективная» религия – это *fides qua creditur* (вера, дающая уверенность). Ей содействуют рассудок и память, которые добывают, взвешивают и сохраняют знания. Гегель считает, что объективную религию можно привести в систему; она представляет собой «кабинет натуралиста»¹¹⁶.

В тюбингенский период Гегель однозначно выступает на стороне «субъективной» религии против «объективной», которая в более поздних

¹¹³ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 69.

¹¹⁴ См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / ответ. ред. М.Ф. Быкова, пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000. С. 225-244.

¹¹⁵ Pinkard T. Hegel: A Biography. New York: Cambridge University Press, 2000. P. 112.

¹¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 51-52.

фрагментах получит еще одно именование – «позитивная»¹¹⁷. Выступая против «объективной» религии, он критикует христианскую теологию, а также устаревшие ритуальные практики и формы веры.

Само сопоставление, вероятнее всего, было заимствовано Гегелем из теологических сборников. Толчком к различию «субъективной» и «объективной» религии является «Компендиум» К.Ф. Сарториуса, который использовался Г.К. Шторром в лекциях по догматике с зимнего семестра 1790/91 гг. по летний семестр 1792 г. (Шторр противопоставлял субъективную моральную веру и объективное моральное знание)¹¹⁸.

Гегель обозначает контраст между «субъективной» и «объективной» религией как контраст между «религией» и «теологией»¹¹⁹. Это соотношение он, очевидно, почерпнул из «Опыта критики всякого откровения» Фихте, работу которого он упоминает в примечаниях к НРиХ: «Насколько религию следует оценивать как субъективную или как объективную? – особенно в отношении чувств? Объективной является скорее теология. *Фихте Введение* (курсив мой)»¹²⁰. Однако, как отмечает Г.С. Харрис, конкретизация этих понятий наводит на мысль о том, что Гегель мог и самостоятельно прийти к разграничению терминов, еще до того, как в должной мере изучил «Опыт критики всякого откровения»¹²¹. Тем не менее Гегель все же использует фихтеанское понимание сущности «субъективной»

¹¹⁷ М. Бондели отмечает: «Сопоставление субъективной и позитивной религии, очевидно, является идиосинкразической адаптацией переноса различия между естественным и позитивным правом на область религии, что было распространено в конце XVIII в. Гегель, несомненно, узнал об этом переносе из «Эмиля» Руссо» (См.: Bondeli M. Der Kantianismus des jungen Hegel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. S. 51.).

¹¹⁸ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 21.

¹¹⁹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 53.

¹²⁰ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 75.

¹²¹ Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 129.

религии как той, что влияет на чувства и определяет волю¹²²: «субъективная религия выражается только в чувствах и поступках»¹²³.

Ключевым моментом является то, как Гегель трансформирует фихтеанскую дихотомию. Для Фихте субъективная религия – это прежде всего сфера индивидуального морального сознания, где религиозность сводится к внутреннему принятию нравственного закона. Гегель же, сохраняя фихтеанский акцент на чувствах и воле, радикально расширяет это понятие, связывая его не только с индивидуальной психологией, но и с коллективными формами жизни. Его субъективная религия – это не просто личная вера, а живая практика, воплощенная в конкретных социальных отношениях и исторических традициях («народная религия»). В этом смысле, даже используя фихтеанскую терминологию, он наполняет ее новым содержанием.

По мысли Гегеля, христианство в ходе истории не стало «народной религией», потому что потеряло связь с людьми, стало слишком «теологичным» (слишком «объективным»). В НРиХ он предпринимал попытку «субъективировать объективную религию»¹²⁴, объединить разум и рациональную мораль с чувственностью. Новая религия должна по мысли Гегеля воздействовать на «сердце» (*Gemüt*). Гегель также подчеркивает способность человека к самоопределению и пытается реабилитировать значение чувства, которое может перерасти в восприимчивость к моральным законам.

Гегель, очевидно, следует обозначенным выше различиям Шторра и Фихте, но идет дальше. Понятия «субъективной» и «объективной» религии у него программно связаны с кантовским различием субъективного и объективного

¹²² Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 51.

¹²³ Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792-1801 гг. / сост., общ. ред., вступ. ст. и примеч. П.П. Гайденко; пер. с нем. Т.Ю. Бородай, М.И. Левиной, Л.В. Успенского, Б.Б. Яковенко. М.: Ладомир, 1995. С. 122.

¹²⁴ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 139.

принципов действия, различием «максимы» (*Maxime*) и «закона» (*Gesetz*)¹²⁵. По Канту субъект должен сделать моральный закон своей максимой, чтобы объективный принцип воления гармонировал с субъективным. Однако, если в системе Канта выстроена иерархия подчинения субъективного принципа действия объективному, то у Гегеля «объективная» религия образует составную часть «субъективной»: «...она вплетена в субъективную религию, но составляет лишь небольшую, довольно пассивную часть ее по-разному модифицируясь в каждом человеке», «об объективной религии я также говорю лишь постольку, поскольку она образует составную часть субъективной»¹²⁶. Тем самым он подчиняет объективный принцип действия субъективному. Субъективизация, таким образом, становится не только религиозной, но и социально-политической задачей, заставляющей искать дополнительные движущие силы в царстве природы.

Почему же Гегель считает, что религия должна быть оформлена чувственно? В основе его рассуждений стоят следующие представления.

Он указывает, что его стремление к субъективности и чувственности, поиск зародышей разума в природе, вытекает из конкретного наблюдения за природой человека и его жизни. Религия сопровождает человека в быту (например, люди живут по религиозному календарю, постятся, отмечают праздники), а также выполняет социальные функции (например, фиксирует рождение, брак и т.д.)¹²⁷. Однако особенно важно, что именно «религиозный человек» осознает свои потребности в этическом прогрессе¹²⁸.

На практике же «религиозный человек» находит лишь мертвый ритуал современной теологии (Под «мертвым ритуалом» Гегель подразумевает

¹²⁵ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 81, 143. (AA IV. S. 400-401, 420-421).

¹²⁶ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 52, 54.

¹²⁷ Там же, С. 47.

¹²⁸ Там же, С. 49, 52.

некритическое, нерефлексируемое воспроизведение церковных догматических установлений, включая sacramентальную практику (таинства) и иные формализованные культовые действия, лишенные живого духовного содержания)¹²⁹. Это позволяет ему выступать против формальных религиозных действий и теорий, в основе которых лежит десенсуализация.

На протяжении всего повествования Гегель гораздо больше внимания уделяет опасности рационалистического ригоризма в этике, чем противоположным эксцессам гедонизма. Как отмечают исследователи, эта критика направлена против кантовской этики, причем Гегель использует против Канта его же собственное оружие – аргумент против механичности¹³⁰.

Эта полемика раскрывается через проблему субъективации морального закона. Кант в «Критике практического разума» подчеркивает, что без внутреннего принятия закона как максимы соблюдение моральных норм превращается в механическое подчинение под влиянием «выгод» и «лишений»¹³¹. Косвенным подтверждением обоснованности гегелевской критики служит то обстоятельство, что Кант, отступая от строгости собственного ригоризма, вынужден апеллировать к эмпирическим примерам и прибегать к оценке конкретных поступков. Это, с точки зрения Гегеля, демонстрирует нежизнеспособность этики, игнорирующей человеческую природу и коллективные формы сознания (В.И. Коротких связывает особый характер рассмотрения морально-нравственной проблематики у Гегеля с контекстом социально-исторических исследований, «с обнаруженной Гегелем трудностью описания содержания самосознания»¹³²), которые в НРиХ находят выражение в концепции «народной религии».

¹²⁹ Там же, С. 52-53.

¹³⁰ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 106.

¹³¹ Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 699-701. (AA V. S. 152-153).

¹³² Коротких В.И. Нравственность в царстве духа: к вопросу о специфике осмысления этической проблематики в философии Гегеля // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 21.

В тюбингенский период, реабилитируя чувственность в контексте морального закона, Гегель не утверждает, что мораль должна обрести эмпирическое или натуралистическое основание. Даже закладывая основы морали, он остается в рамках концепции автономного разума. Что касается «субъективной религии», Гегель настаивает на применении самостоятельного разума и активно поддерживает идею рациональной религии¹³³.

Конкретного решения или аргументов в пользу того, как объединить рассудочную и чувственную части религии, у Гегеля нет. Своим читателям Гегель предлагает метафоры соли и света: «...Подобно тому, как кушанье пропитано солью...или подобно тому, как свет пронизывает все, все наполняет...так же идеи разума оживляют всю ткань его ощущений...сами они редко обнаруживают себя в своем существе, но их действие пронизывает тем не менее все, подобно некоей тонкой материи и придает каждой склонности и каждому стремлению особую окраску»¹³⁴. Кроме того, Гегель отвергает картезианское представление о разуме, как о чем-то, что существует отдельно от чувственности. Разум (*Vernunft*) для него сам не является субстанцией, однако он оказывается все пронизывающим. На основании этих и подобных фрагментов некоторые исследователи усматривают элементы спинозизма в рассуждениях юного Гегеля.¹³⁵

«Субъективная религия», по мысли Гегеля, всегда влечет за собой некоторый этический активизм — практико-ориентированное единство индивидуального нравственного действия и коллективного духа, противопоставленное пассивному следованию догматическим нормам. Этот импульс движется изнутри наружу, и его

¹³³ Bondeli M. Der Kantianismus des jungen Hegel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. S. 57.

¹³⁴ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 48-49.

¹³⁵ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 99.; Moyer D. Thought and Metaphysics: Hegel's Critical Reception of Spinoza // Förster E., Melamed Y.Y. Spinoza and German Idealism. New York: Cambridge University Press, 2012. P. 197.

источником Гегель считает «сердце» (*Gemüt*)¹³⁶ – область интеграции религиозных чувств и действий¹³⁷.

Идея философа заключается в том, что человек, чтобы быть нравственным, должен слушать свое «сердце», не подавляя его чрезмерной рефлексивной критикой. Разум сам по себе не имеет практического направления; все, что он может сделать, – это создать видимость рационального обоснования. Эти рассуждения соотносятся с позициями Г. Гердера, согласно которым «просвещение не имеет ничего общего с нравственным совершенствованием человека; оно питает лишь голову, но не сердце»¹³⁸.

Тем не менее Гегель не становится проводником «иррационализма сердца», подобного тому, какой был представлен у Паскаля. «Сердце» должно признавать разум и быть связано с ним; оно признает его именно тогда, когда само «наполняется им»¹³⁹. Здесь Гегель следует за «Натаном» Лессинга¹⁴⁰. Как и для Лессинга, для Гегеля религия – это прежде всего внутреннее, сердечное переживание. Ранее он уже цитировал строки из «Натана», осуждающие «книжную премудрость», которая «давит мозг бесплодным грузом»¹⁴¹. Теперь, по всей видимости, он принимает позицию Лессинга о том, что религия – это не буква Библии, а сердечное переживание.

Идеалом объединения «сердца» и «разума» у Гегеля является «любовь» (*Liebe*): «Где сердце...говорит не громче, нежели рассудок, где оно зачерствело и дает рассудку время резонерствовать о поступке, оно негодно на многое, в нем не

¹³⁶ Об использовании термина *Gemüt* в конце XVIII в., его значении для Канта и Гегеля см.: Dickey L. *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770–1807*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 163–164.

¹³⁷ Bondeli M. *Hegel in Bern* // *Hegel-Studien*. 1990. Bd. 33. S. 98.

¹³⁸ Цит. по: Fujita M. *Philosophie und Religion beim jungen Hegel* // *Hegel-Studien*. 1985. Beiheft 26. S. 20.

¹³⁹ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 84.

¹⁴⁰ О чем говорят многочисленные ссылки на его работы (см.: Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет*: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 56–58, 65), а также письмо Шеллинга, в котором тот называет Гегеля «близким учеником Лессинга» (Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет*: в 2 т. Т. 2. / Сост., общая ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1971. С. 221.).

¹⁴¹ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 46.; Лессинг Г.Э. *Избранное*. Пер. с нем. / Вступ. статья и коммент. А. Гулыги. М.: Худож. лит., 1980. С. 333.

живет любовь»¹⁴². Как отмечает М. Бондели: «Идеал любви Гегеля, далекий от всякого понимания "утонченной любви к себе", близок к тому греческому Эроту, который Диотима изображает в «Пире» Платона как ступень объединяющей красоты, в высшей форме как самоцель, самопостижение»¹⁴³. «Любовь» для Гегеля находит себя в других, уподобляется законополагающему разуму, а общие ее принципы распознаются каждым разумным существом как собственные. Таким образом, «любовь» выступает как объединяющий идеал, становясь основополагающим принципом действительности, в то время как действие разума принадлежит лишь миру умопостигаемого.

Исходя из намеченных Гегелем путей мысли чувственного оформления религии, видно, что его концепция «народной религии» представляет собой глубокий синтез рационального и эмоционального начал в религиозном сознании. Анализируя эти пути, можно видеть, что он стремился преодолеть традиционную оппозицию между кантовской рациональной верой (которая, вопреки поверхностным трактовкам, не отрицает эмоциональное измерение, но требует его осмысленного включения) и религией сердца (нуждающейся в разумном оформлении).

Центральное место в этой концепции занимает идеал любви как живой объединяющей силы, которая:

- 1) превосходит рассудочные противопоставления,
- 2) становится конкретно-чувственным воплощением разумного начала,
- 3) служит подлинной основой «народной религии».

Таким образом, Гегелю кажется, что ему удастся избежать как холодного рационализма Просвещения, так и безрефлексивного чувственного пиетизма, предлагая модель «живого синтеза», где разум обретает сердечное измерение, а религиозная истина воплощается в конкретной практике общинной жизни.

¹⁴² Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 57.

¹⁴³ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 102.

1.4. Разумное основание «народной религии»

Выше уже отмечалось, что Гегель строит свою концепцию «субъективной религии», как той, что основана на кантовской рациональной этике. Фрагменты НРиХ, как кажется, не являются лишь протестом против современной социально-религиозной жизни (на чем настаивали такие известные отечественным читателям интерпретаторы, как А.В. Гулыга¹⁴⁴, Н.В. Мотрошилова¹⁴⁵ и др.). Вместо одностороннего отрицания Гегель стремится вернуть в философскую дискуссию кантовские постулаты практического разума – существование Бога и бессмертие души. Об этом свидетельствуют, в первую очередь, сами слова Гегеля. Так, показательным является один из более поздних тюрингенских фрагментов, в котором он отмечает: «Высшей целью человека является мораль, и среди предрасположенностей, способствующих ей, предрасположенность к религии является одной из самых лучших»¹⁴⁶.

Подобные рассуждения он заимствует у Канта. Например, в «Религии в границах одного только разума» о морали Кант пишет: «...Она для своей собственной надобности (как объективно, в отношении воления, так и субъективно, в отношении возможности [*Können*]) ни в коем случае не нуждается в религии, но, благодаря чистому практическому разуму, является достаточной в себе самой»¹⁴⁷ и «...неизбежно ведет к религии, посредством чего она расширяется до идеи наделенного властью морального законодателя, в чьей воле находится эта конечная цель (творение мира), что одновременно может и должно быть конечной целью

¹⁴⁴ Гулыга А.В. Гегель. Вехи творческого пути // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 12-13.

¹⁴⁵ Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к Науке Логике. М.: Наука, 1984. С. 21.

¹⁴⁶ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 139.

¹⁴⁷ Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова ; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль, 2024. С. 83. (АА VI, 3).

человека»¹⁴⁸. Эти положения являются для Гегеля самоочевидными; он не стремится отдельно их доказывать, но в качестве дополнительного аргумента, который, как он считает, подтверждает его истинность, отмечает, что несовершенство существующей религии заключается в отсутствии у нее чистого источника морали.

Гегель адаптирует и распространяет теорию Канта на любую религию (будь то христианство, ислам или иудаизм). По его мнению, все они содержат источник морали вовне. Более того, мораль, которую включают в себя такие религии, представляется ему *in abstracto*¹⁴⁹. Гегель считал, что мораль нельзя свести к разуму теоретическому. Преобладание одной из форм познания ведет либо к суевериям (если моральные поступки обосновываются чувственностью), либо к фанатизму (если они обосновываются рассудком): рассудочная мораль – «не превратит принципы в принципы практические»¹⁵⁰. Гегель считает, что моральные предписания должны приниматься в связи со всеобщим разумом, а не из всеобщего принуждения¹⁵¹.

Для Гегеля, как и для Канта, моральный закон ведет к религии только через понятие о высшем благе и через постулаты о существовании Бога и бессмертии души. Как отмечает М. Бондели: «Утверждение в тюбингенском фрагменте о религии в целом как о науке о Боге, его атрибутах, наших отношениях и отношениях мира к нему, которая интересует наше "сердце", выдает влияние рецензии Рехберга, вычитанной в гимназические годы»¹⁵². Гегель признает аргумент Канта о том, что высшее благо практически возможно только при условии бессмертия души и существования Бога. Для него, как и для Канта, вера в Бога –

¹⁴⁸ Там же, С. 86. (AA VI, 6).

¹⁴⁹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 48.

¹⁵⁰ Там же, С. 58.

¹⁵¹ Там же, С. 69.

¹⁵² Bondeli M. Der Kantianismus des jungen Hegel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. 62.

это не основание самого морального закона, а лишь основание достижения высшего блага.

Гегель признает кантовское моральное доказательство существования Бога, согласно которому о его существовании можно говорить в смысле практического знания, но не теоретического («Знание о боге и бессмертии я причисляю здесь к религии только потому, что такова потребность практического разума»¹⁵³).

Как отмечает В.А. Чалый, практическая философия Канта, в рамках которой строится это доказательство «была задумана как ответ на вопрос о возможности свободы в мире природной необходимости. Условием свободы является соответствие действий требованиям разума...»¹⁵⁴. В этом смысле гегелевское принятие кантовского морального доказательства является не просто заимствованием готового тезиса, но признанием той фундаментальной роли, которую практический разум играет в обосновании как морали, так и религии.

При этом, по всей видимости, его взгляд близок к кантовскому времени «Критики чистого разума»: «...Без какого-нибудь бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления, так как не исполняют всей цели...»¹⁵⁵; т.е. для Гегеля тюбингенского периода моральный закон не является достаточной движущей силой для исполнения этого закона. Он считал необходимым сотрудничество морального начала с чувственностью, а также подчеркивал необходимость добавить ощущения, оживленные идеями разума, к уважению к закону и тем самым оказать влияние на детерминацию воли¹⁵⁶.

¹⁵³ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 53.

¹⁵⁴ Чалый В.А. К кантианскому моральному фаллибилизму: недоопределенность в рассуждениях по первой формуле категорического императива // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2022. №1. С. 106.

¹⁵⁵ Кант И. Критика чистого разума // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 2. Часть 1. / под ред. Б. Тушлинга, Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006. С. 1021. (KrV. A 813, B 841).

¹⁵⁶ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 65.

Для Гегеля, как отмечает Г.С. Харрис, правильное развитие разума начинается не с религиозного обучения, а с развития «нравственных чувств», зачатки которых заложены в человеческой природе¹⁵⁷.

Эта идея исходит из идеала «любви», который объединяет «сердце» и «разум», и из влияния философии Шефтсбери и Руссо¹⁵⁸. Гегель видоизменяет практическую философию Канта (при этом он опирается на ее внутренние предпосылки, ведь и у самого Канта есть основания для постулирования морального чувства, возникающего из уважения к моральному закону). Моральный закон, по Канту, воздействует на чувственность и вызывает это моральное чувство: «...Уважение к моральному закону есть чувство, которое возникает на интеллектуальной основе; это чувство есть единственное, которое мы познаем совершенно а priori и необходимость которого мы можем усмотреть»¹⁵⁹.

Гегелевская рациональная «субъективная религия» основывается на «тонком чувстве моральности»¹⁶⁰, которая не является чувствительностью. Гегель подчеркивает, что это чувство является основным элементом человеческих поступков. Поэтому, чтобы привести человека к нравственности, необходимо пропитать всю ткань его ощущений идеями разума и тем самым поддержать уважение к закону. При этом основанием данного принципа выступает «любовь», которая не выводится из морали, но вбирает в себя элемент разумности: «Любовь, когда она находит себя самое в других людях или, лучше сказать, забывает самое себя, изгоняет себя из своего существования и начинает жить, чувствовать и действовать в других так же, как разум в качестве всеобщего принципа, вновь узнает себя как общезначимый закон...»¹⁶¹.

¹⁵⁷ Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 131.

¹⁵⁸ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 27.

¹⁵⁹ Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 471. (AA V. S. 73-74).

¹⁶⁰ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 53.

¹⁶¹ Там же, С. 66.

Оценка морального деяния у Гегеля происходит при помощи всеобщего разума. Моральный поступок выполняет функцию совершенствования отдельного человека в соответствии с духовной культурой и ступенью нравственности, на которой находится определенный народ¹⁶².

Гегель формулирует каноны «субъективной» / «народной религии»:

«I. Ее догматы должны быть основаны на всеобщем разуме.

II. Фантазия, сердце и чувственность должны уходить от нее не с пустыми руками.

III. Она должна быть таковой, чтобы с ней были соединены все потребности жизни – публичные государственные действия»¹⁶³.

Согласно первому канону, эмпирическое не может вмешиваться в установление принципов; они должны быть санкционированы только разумом. В НРиХ Гегель также часто сопоставляет «объективную религию» с кантовским пониманием веры в откровение – как веры, основанной на традиции, уважении и авторитете. Так, Кант пишет: «Священная книга приобретает себе даже у тех (и именно у них больше всего), кто ее не читает, – по крайней мере не может сложить себе из этого никакого связного понятия религии, – величайшее уважение, и всякое умствование ничего не может противопоставить ниспровергающему все возражения властному утверждению: *так написано*»¹⁶⁴.

Такая вера, основанная на авторитете, называется Гегелем «исторической»¹⁶⁵. Первый принцип «народной религии» Гегеля прямо направлен против подобной веры – против религиозной доктрины, опирающейся на божественное откровение без проверки разумом. Любая доктрина, по мысли Гегеля, должна быть проверяема при помощи человеческого разума.

¹⁶² Там же, С. 73.

¹⁶³ Там же, С. 69.

¹⁶⁴ Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова ; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль, 2024. С. 197. (АА VI, 109).

¹⁶⁵ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 110.

Второй канон «народной религии» связан с необходимостью донесения учения до народа в такой форме, чтобы оно могло воздействовать не только на разум, но и на воображение и чувства. Гегель подчеркивает важность наполнения воображения образами и пробуждения в сердцах людей добрых чувств, полагая, что без этого религия теряет живое воздействие. В этом вопросе он явно тяготеет к греческой религиозной традиции, а не к христианской¹⁶⁶. Философские основания такого предпочтения кроются в ранней гегелевской диалектике субъективного и объективного: историческое христианство, сосредоточенное на личном спасении, привело к индивидуализации веры и ослаблению связи религии с общественной моралью; греческая религия, напротив, обеспечивала непосредственное единство индивидуального и всеобщего через эстетически-эмоциональные формы, воплощенные в мифах, праздниках и культовых действиях. Это соответствовало гегелевской идее «духа народа» (*Volksgeist*)¹⁶⁷, согласно которой религия должна быть органически вплетена в жизнь общества.

Здесь можно увидеть предвосхищение двух ключевых тем зрелой философии Гегеля – учения об искусстве как форме абсолютного духа, способной выражать истину в чувственной форме¹⁶⁸, и концепции *Sittlichkeit* (нравственности), где мораль реализуется не через субъективную совесть, а через социальные и политические институты¹⁶⁹.

Третий канон фиксирует связь между «народной религией» и обычной человеческой жизнью, прежде всего в ее политическом измерении. Гегель подчеркивает, что для формирования духа народа огромное значение имеет политическая свобода, без которой невозможно устойчивое нравственное развитие общества: «Народная религия рождает и питает высокий образ мыслей – она идет

¹⁶⁶ Desmond W.D. Hegel's Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 15.

¹⁶⁷ Dickey L. Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770–1807. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 144.

¹⁶⁸ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / Отв. ред. Е. П. Ситковский. Ред. коллегия: Б. М. Кедров и др. М.: Мысль, 1977. С. 383–384.

¹⁶⁹ Сочилин А.А. Этический смысл различения Гегелем «морали» и «нравственности» // Этическая мысль. 2014. №14. С. 161, 165–166.

рука об руку со свободой»¹⁷⁰. Таким образом, религия у Гегеля выполняет не только духовную, но и политико-культурную функцию, способствуя созданию гражданского сознания.

С точки зрения Гегеля, современное ему христианство не соответствует идеалу «народной религии» ни по одному из трех канонов.

- 1) Его учение выходит за пределы общего и человеческого разума, опираясь на догматы откровения.
- 2) Оно не питает сердце и воображение, поскольку акцентировано на требовании поклонения Богу как внешней власти.
- 3) Оно не выполняет политических задач, потому что стремится воспитывать людей как «граждан неба», а не как ответственных участников земной жизни. Кроме того, Гегель утверждает, что Церковь как институт в принципе не способна морально улучшить человека, поскольку действует через авторитет и ритуал, а не через пробуждение внутренней нравственной воли.

Гегелевская «субъективная религия» – это очень своеобразная религия разума, в которой присутствует Бог, но как постулат практического разума, а не как объект догматической веры. Такая религия не требует соблюдения церковных обрядов и таинств, которые представляются Гегелю случайными и исторически обусловленными. В «народной религии» главное – это реализация нравственного закона как заповедей Бога. При этом страх перед Богом, надежда на награду или опасение наказания не могут заменить внутреннего нравственного принципа¹⁷¹.

Гегель резко противопоставляет свою религию разума «фетишистской вере», которая полагает, что Бога можно «задобрить» чем-либо иным, кроме внутренне доброй воли, питаемой моральным чувством. Таким образом, он отстаивает приоритет этического содержания религии над ее внешними формами.

¹⁷⁰ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 77.

¹⁷¹ См.: Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 136.

1.5. Путь к реализации идеала «народной религии»

В тюбингенский период Гегеля особенно интересует не абстрактная форма «идеальной религии», а ее реальное, практическое воплощение. Его заботит вопрос: как религия, построенная на разуме, может стать действенной силой, влияющей на поступки людей и на жизнь общества в целом. Этот практический фокус формирует саму логику его ранних религиозно-философских рассуждений: религия ценна не только как система идей, но как инструмент морального и политического преобразования.

Гегелевская «народная религия» в значительной мере перекликается с кантовскими понятиями «Царства Божия», «народа Божьего» и «этической общности» (*ethische Gemeinwesen*). Так, согласно Канту, «этическая общность может мыслиться только как народ, подчиненный божественным заповедям, т. е. как *народ Божий*, причем именно *законам добродетели*»¹⁷². Этическая общность должна быть построена на республиканских идеалах, основанных на законах добродетели (под добродетелью Кант понимает нравственно доброе уmonoстроение¹⁷³). А.Н. Круглов пишет: «Добродетель Кант истолковывает в том числе как моральное уmonoстроение *«в борьбе»*, и по всей видимости речь идет о борьбе, или споре со склонностями»¹⁷⁴. Моральный долг субъекта – объединиться по законам этой добродетели; Кант отмечает, что желанием всех благоуmonoстроенных является, «чтобы пришло Царствие Божие, чтобы была Его воля на земле»»¹⁷⁵.

Гегель видит в этом секуляризованное развитие августиновской темы противостояния *civitas Dei* и *civitas terrena*. У Августина победа «Града Божьего»

¹⁷² Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова ; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль, 2024. С. 188. (AA VI, 99).

¹⁷³ Круглов А.Н. О роли уmonoстроения (*Gesinnung*) в этике и философии религии Канта. Часть II // Кантовский сборник. 2019. №4. С. 36.

¹⁷⁴ Там же, С. 37.

¹⁷⁵ Там же, С. 190. (AA VI, 101).

над «Градом земным» носит метафизический характер; у Канта же это превращается в политико-нравственный проект установления этического государства – идею, которую Гегель позднее систематизирует в работе «Позитивность христианства».

Постановка задачи установления «Царства Божия» (*Reich Gottes*) в контексте богословского-политического видения становится отправной точкой гегелевского проекта социализации «народной религии». Истоки этой идеи можно увидеть в последней тюбингенской проповеди Гегеля, в которой он, используя кантовские понятия для анализа Нагорной проповеди, описывает грядущее Царство Божие¹⁷⁶. Бог, о котором идет речь, близок кантовскому «моральному законодателю»¹⁷⁷. В НРиХ эта мысль углубляется: развитие религиозного сознания напрямую связано с развитием политического и морального сознания. Таким образом, религия мыслится не как отдельная от общественной жизни сфера, а как одна из движущих сил общественного развития.

Гегель часто связывает правильные действия с идеалом добродетельной жизни¹⁷⁸, что в кантовской системе сопоставимо с понятием святости¹⁷⁹. Однако, как и Кант, он понимает святость не как реальное состояние, доступное человеку, а как предел нравственного устремления¹⁸⁰. Это важный момент: идеал «народной религии» у Гегеля не есть состояние, которое можно достичь раз и навсегда, а постоянный процесс формирования и совершенствования моральной жизни.

¹⁷⁶ См.: Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 70-72.

¹⁷⁷ Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова ; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль, 2024. С. 86. (АА VI, 6).

¹⁷⁸ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 142.

¹⁷⁹ См.: Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 353-355. (АА V. S. 32-33).

¹⁸⁰ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 68, 82, 85.

Отличительная черта гегелевского подхода – это внимание к исторической обусловленности религии. Так, над идеалом «народной религии» нависает проблема «позитивности», привязки к набору исторических традиций и обычаев. На этот аспект «народной религии» Гегель указывает с помощью понятия «духа», точнее «духа народа» (*Geist eines Volks*)¹⁸¹, обозначающего тотальность социальной жизни, складывающуюся через систему общественных институтов.

Именно поэтому идеал «народной религии» связан у Гегеля с политическими свободами, в том числе вдохновленными опытом Французской революции.¹⁸² Гегель пишет: «Дух народа, его история, религия, степень политической свободы не могут рассматриваться отдельно ни по их влиянию друг на друга, ни по их внутреннему существу, они связаны в один узел, подобно тому как ни один из трех сослуживцев не может делать ничего без другого, но каждый берет что-то у другого. Формировать моральность отдельного человека – это дело частной религии, родителей, собственных усилий и обстоятельств, формировать же дух народа – дело отчасти народной религии, отчасти политических условий»¹⁸³. Цитата Гегеля подчеркивает взаимосвязь истории, религии и политической свободы как взаимозависимых элементов: ни один не существует изолированно, каждый питается другим. При этом мораль отдельного человека – сфера «частной религии» и личных усилий, а формирование духа народа – задача «народной религии» и политических условий вместе.

Для Гегеля «дух народа» объединяет в себе различные сферы человеческой деятельности, которые кажутся независимыми, но на самом деле таковыми не являются (история, религия, семья и др.). Это единство естественно для человечества, потому что обеспечивает реализацию его свободы. К. Вивек отмечает: «Уже в Тюбингене Гегель был ярым сторонником отделения церкви от государства... Гегель также выступал против идеи о том, что религия и мораль

¹⁸¹ Там же, С. 73, 78.

¹⁸² Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 111.

¹⁸³ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 78.

неразделимы по своей сути...»¹⁸⁴. Признавая религию как важный элемент «духа народа», философ одновременно настаивал на ее функциональном различии с государственными институтами и моральной сферой. Гегелевская концепция не отрицает значение религии в жизни народа, но разводит три автономные сферы: религиозную, моральную и политическую (что в дальнейшем найдет отражение в «Философии права»), каждая из которых вносит свой вклад в развитие «духа народа», не подменяя при этом друг друга.

Таким образом, для Гегеля «народная религия» вдохновляет и оживляет политическую жизнь, наполняя реальным смыслом то, что без этого духа оставалось бы лишь сухими положениями закона. И религиозные, и политические институты совместно формируют «народный дух», который затем находит свое выражение как в сфере веры, так и в общественно-политической деятельности.

Еще одна сторона, с которой Гегель рассматривал религию – воспитательная или образовательная. Необходимость народного образования особенно подчеркивал Гердер¹⁸⁵. Как кажется, именно вслед за ним Гегель ставит целью «народной религии» воспитание «народного духа». В этом смысле Гегеля часто рассматривают как «популярного философа», который старался изложить рациональную моральную теорию на языке христианства.

Т. Левис отмечает, что Гегель подчеркивает значение воспитательной функции «народной религии», противопоставляя ее религии частной¹⁸⁶. Гегель отмечает, что «народная религия», воздействуя на воображение и эмоции, вдыхает в души людей силу, энтузиазм и дух, необходимые для возвышенной добродетели¹⁸⁷. В отличие от частной религии, которая ориентирована на разрешение столкновения обязанностей, а также на утешение и ободрение

¹⁸⁴ Vieweg K. Hegel: The Philosopher of Freedom. Stanford: Stanford University Press, 2023. P. 52.

¹⁸⁵ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 30.

¹⁸⁶ Lewis T.A. Religion, Modernity, and Politics in Hegel. New York: Oxford University Press, 2011. P. 28.

¹⁸⁷ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 68.

отдельного человека, она формирует широкую социальную и политическую культуру, определяющую образ жизни общества.

Попытки искусственно насаждать моральные нормы часто приносят больше вреда, чем пользы, лишая людей естественного развития. По мысли Гегеля, задача «народной религии» – не создание отдельных мудрецов, а воспитание общества в целом¹⁸⁸. Управлять же моральным развитием на микроуровне – значит смешивать две разные сферы: общедоступную «народную религию» и «частную религию», которая должна оставаться делом индивидуального выбора.

Осмысление реализации идеала «народной религии» сплетается у Гегеля с критикой Церкви как социального института. Гегель считал Церковь испорченной, впавшей в соблазн. Большую роль в такой оценке сыграло как протестантское образование Гегеля (которое часто соотносится с морально-политической философией¹⁸⁹), так и общая атмосфера философии эпохи Просвещения¹⁹⁰. Выступая на стороне логики просветителей, Гегель не был сторонником наиболее радикальных ее течений. Так, в одном из фрагментов мы находим цитату из Монтескье: «Неправильно рассуждать против религии, собирая в объемный труд многочисленные перечисления бедствий, которые она причинила, если при этом мы не делаем тоже самое с произведенными ею благами. Если бы я хотел поведать о всех тех бедствиях в мире, возникших из-за гражданских законов, Монархии, республиканского правительства, я бы говорил ужасающие вещи»¹⁹¹. Гегель, как кажется, согласен с приведенной цитатой, но при этом считает, что Церковь вообще не способна сделать человека лучше, не способна воздействовать на него морально.

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ Чалый В.А. Становление политической рациональности в политико-философских концепциях Реформации // Проблемы современного образования. 2017. №4. С. 11.

¹⁹⁰ Pinkard T. Hegel: A Biography. New York: Cambridge University Press, 2000. P. 26.

¹⁹¹ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 128.

При этом Гегель выступает против возвышения науки. Его позиция представляет собой попытку преодоления ограниченностей как традиционного религиозного сознания, так и радикального просветительского рационализма.

Просвещение в гегелевском понимании выполняет критическую функцию по отношению к институциональной религии. Оно выступает как сила, разоблачающая догматические искажения и суеверные наслоения, накопившиеся в исторических формах религиозности. Научное познание, а конкретнее, историко-критический анализ библейских текстов и религиозных традиций, способствует очищению религии от элементов слепой веры и внешнего авторитета. В этом аспекте Гегель во многом продолжает линию немецкого Просвещения, представленную Лессингом и Кантом, для которых разум выступал высшим арбитром в вопросах веры.

Однако Гегель подчеркивает, что Просвещение, отрицая суеверия, рискует отвергнуть и саму сущность религиозного сознания. Наука, будучи необходимым инструментом критики, не может заменить собой религию, так как она обращается исключительно к рассудочному началу в человеке, оставляя без внимания эмоционально-образную сферу¹⁹².

Парадокс гегелевской позиции заключается в том, что он пытается синтезировать достижения Просвещения с идеалом «народной религии». С одной стороны, он принимает просветительскую критику церковного авторитаризма и догматизма, с другой – стремится сохранить целостность религиозного переживания, характерную для античных культов. Этот синтез предполагает создание такой формы религиозности, которая была бы рациональной по своему содержанию (свободной от суеверий и мифологических наслоений), но образной по форме выражения (способной воздействовать на все стороны человеческой психики).

¹⁹² Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 137.

Роль Просвещения и науки в проекте «народной религии» у Гегеля носит амбивалентный характер. Они необходимы как критические инструменты, очищающие религиозное сознание от исторических наслоений, но недостаточны в качестве положительной программы. Подлинная «народная религия» должна преодолеть и ограниченность традиционной церковности, и односторонность просветительского рационализма, найдя форму, которая соединила бы глубину философского содержания с силой религиозного чувства и общезначимостью нравственного идеала.

Гегель, осознавая «позитивность» (т.е. историческую закреплённость в догматах и обрядах) современного ему христианства, видит своей задачей преодоление конфессионального раскола через создание новой «народной религии». Его критика католицизма и протестантизма сочетается не с отказом от христианства как такового, а с попыткой вернуть ему живое содержание – освободить от формальной догматики, восстановить связь с моралью и повседневной жизнью. При этом Гегель не ограничивается внутренними реформами христианства, он активно обращается к другим культурным источникам.

Одной из таких альтернатив он видит греческую интеллектуальную и религиозную традицию, в особенности модель полиса. Для Гегеля греческий полис – это не только политическая форма, но и целостная культурно-религиозная система, в которой индивидуальное и общественное, разум и чувственность, мораль и политика находятся в органическом единстве. Эта модель служит противовесом христианскому миру, который, по мнению Гегеля, исторически утратил гармонию этих сфер¹⁹³.

В отличие от Канта, который считал, что именно христианство в своей исторической форме лучше всего подходит для воплощения религии разума, Гегель критикует христианскую доктрину за «теологические предрассудки», в

¹⁹³ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 83-84.

частности – за представление о врожденной испорченности человека. Для него фундаментальной истиной остается «добродетель человеческой природы» (*Güte der menschlichen Natur*), которую невозможно уничтожить никакими внешними обстоятельствами¹⁹⁴.

Эта позиция приводит Гегеля к концепции двойственной чувственности:

- 1) в греческой религии – чувственность «здоровая», она естественным образом согласуется с разумом и моралью;
- 2) в христианстве – чувственность искажена, либо подавлена (аскетизм), либо патологически деформирована предрассудками и произвольными образами воображения.

Такое противопоставление у него не просто эстетическое, а мировоззренческое: от гармонии чувственного и разумного зависят и форма религии, и структура общества.

При этом Гегель в НРиХ не предлагает конкретных способов возродить греческую «народную религию». Он понимает, что ее прямое восстановление невозможно из-за несоответствия культурного и социального контекста античности и современности – или, говоря марксистской терминологией, несоответствия базиса и надстройки. Восхищение полисом для него – скорее ценностный ориентир, метафора целостной общественной жизни, чем реальный политико-религиозный проект.

1.6. Поворот к «критической» позиции

К концу тюрингенского периода Гегель начинает понимать, что проект «субъективации объективной религии» – т.е. переноса религиозного содержания в сферу индивидуального религиозного чувства – имеет внутренние ограничения. Первоначальное восхищение «субъективной религией» как основой морали сменяется осторожностью: он видит риск, что чрезмерная опора на чувство

¹⁹⁴ Ibid., S. 132, 142.

приведет к сенсуалистскому обоснованию морали, а это может скатиться в «опасный фанатизм»¹⁹⁵. То есть религия, задуманная как освобождение от догматизма, может сама породить новую форму иррациональности.

Этот кризис ранних взглядов не случаен. Как отмечает М. Бондели, парадоксальным образом «...субъективизм искушает вернуться к старой догматике...»¹⁹⁶ – той самой, которую Гегель ассоциировал с ортодоксальным супранатурализмом и против которой первоначально выступал. Если «объективная религия» (в ее формальной, догматической форме) критикуется за безжизненность, то чрезмерно индивидуализированная «субъективная религия» рискует привести либо к произвольному индивидуализму (каждый выстраивает религию «под себя»), либо к новому догматизму (индивидуальное чувство закрепляется в жестких формах). Это противоречие становится отправной точкой перехода Гегеля к «критической» позиции.

Гегель критически относился к тюбингенской теологической школе, которая утверждала, что существование Бога нельзя доказать через природу или разум, а только через сверхъестественное откровение – чудесное послание, Откровение, данное Христом и истолкованное апостолами и евангелистами. Такой подход, основанный на историческом, а не рациональном обосновании веры, противоречил кантовской этико-теологической аргументации и, по мнению Гегеля, подрывал саму идею разумного познания. Гегель считал, что разум должен сам формулировать принципы, а не зависеть от внешнего откровения. Сверхъестественная теология, выводящая законы и мораль из божественного откровения, отрицала автономию человеческого разума. Эта критика «позитивной веры» – слепого принятия догм без рационального осмысления – стала одной из ключевых тем в философии Гегеля бернского периода. Так, именно возобновление чтений Канта и Фихте, а также выход первой работы Шеллинга, в конце концов,

¹⁹⁵ См.: Ibid., S. 141.

¹⁹⁶ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 137.

убедило Гегеля в том, что только практический разум может обосновать веру в Бога (об этом свидетельствуют письма к Шеллингу зимой 1795 гг.¹⁹⁷).

При этом Гегель расходится с Кантом в оценке того, подходит ли современное христианство как форма «народной религии». Он решается сделать «обратный ход» – «объективировать субъективную религию», т.е. снова искать рациональные и всеобщие основания, но уже не в догматике, а в критическом подходе.

Для иллюстрации обращения Гегеля к кантовскому языку приведем несколько фрагментов:

1) «Мотивы в совершении нравственных поступков не указывают никаких других мотивов...кроме морально чистых»¹⁹⁸ – прямое следование кантовскому принципу автономии воли и приоритету морально чистых побуждений;

2) «...Дух морали Христа может быть приведен в гармонию с возвышенной моралью, т.к. в ней привито безусловное повиновение закону...»¹⁹⁹ – попытка согласовать христианскую этику с кантовским моральным законом;

3) «Действие религии заключается в усилении побуждений нравственности посредством идеи Бога как нравственного законодателя – и в удовлетворении задач нашего практического разума в отношении конечной цели, высшего блага, поставленного перед нами Богом...»²⁰⁰ – кантовская идея о религии как средстве усиления моральных побуждений через образ Бога как морального законодателя.

Все три примера показывают, что Гегель не просто заимствует кантовские формулировки, но и переориентирует проект «субъективной религии» на рациональные, универсальные основания. Это и есть его попытка «объективировать» то, что ранее строилось преимущественно на индивидуальном чувстве.

¹⁹⁷ См.: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. / Сост., общая ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1971. С. 217-222.

¹⁹⁸ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüller. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 143.

¹⁹⁹ Ibid., S. 150.

²⁰⁰ Ibid., S. 153-154.

Еще одним важным свидетельством обращения Гегеля к «критической» философии на новом уровне является фрагмент 28, получивший название «Трансцендентальная идея» (рукопись относят к первой половине 1795 г.). В нем мы читаем: «Трансцендентальная идея Бога как самого реального существа. Даже если бы спекулятивный разум был способен доказать реальность и существование этого существа или даже породить веру в него, тем не менее сама по себе [идея] была бы для нас совершенно непознаваема и не могла бы быть определена сама по себе в соответствии со своими свойствами, если бы не рассмотрение природы. Попытка спекулятивного разума дать сущность и определение своему идеалу, который, по-видимому, осуществляется, но только в той мере, в какой он имеет интерес для человека, а не для логики, была бы пустой, даже если бы он призвал на помощь рассмотрение природы. Только практический разум может основать веру в Бога»²⁰¹.

Аргумент строится следующим образом:

- 1) если бы теоретический разум мог доказать существование Бога или вызвать веру в него, это было бы возможно на основании наблюдения природы или идеи конечной цели;
- 2) теоретический разум не способен на это;
- 3) следовательно, только практический разум может обосновать существование Бога или веру в него.

Хотя такая схема выглядит стройно, она не является безупречной: невозможность доказательства со стороны теоретического разума сама по себе не подтверждает, что это может сделать практический разум. Тем не менее привлечение последнего переводит рассуждение в плоскость моральной философии.

Из писем к Шеллингу видно, что Гегель намеревался разработать систему, внутри которой рассматривался бы вопрос о соотношении физическо-

²⁰¹ Ibid., S. 195.

теологического и этического доказательств существовании Бога, а также определить статус практического разума, который здесь предстает как творец бытия объектов²⁰².

Эти рассуждения напрямую перекликаются с кантовскими аргументами о трансцендентальном идеале и невозможности физико-теологического доказательства из «Критики чистого разума», а также с формулировкой из «Критики способности суждения»: «Чистый разум как практическая способность, т.е. как способность определять свободное употребление нашей каузальности посредством идей (чистых понятий разума), не только содержит в моральном законе регулятивный принцип наших поступков, но тем самым дает нам также субъективно конститутивный принцип в понятии объекта, который лишь разум может мыслить и который согласно этому закону должен стать действительным через посредство наших поступков в мире»²⁰³. При этом, в отличие от Канта, ограничившего свое доказательство «субъективно-практической значимостью»²⁰⁴, Гегель склонен рассматривать разум как источник самого бытия.

В данном фрагменте впервые заметно сближение понятий Бога и разума – то, что мы увидим и в «Жизни Иисуса»: разум устанавливает высшее благо и конечную цель мира, а человек лишь подстраивает свою жизнь под эти принципы.

Однако, несмотря на это философское сближение, Гегель продолжал считать, что христианству его времени недостает нравственного содержания и богатства воображения. В поисках исторических причин он обращается к исследованию иудаизма, видя в нем пример религии, лишенной подлинной нравственности.

Формирование гегелевской концепции иудаизма как воплощения безнравственности следует рассматривать в рамках его общей критики «позитивной религии» и поисков органичной «народной религии». Данная позиция представляет собой сложный синтез просветительских, кантовских и

²⁰² Ibid.

²⁰³ Кант И. Критика способности суждения // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 4. / общ. ред. Н.В. Мотрошиловой, Т.Д. Длугач, Б. Тушлинга, У. Фогеля. М.: Наука, 2001. С. 753. (AA V. S. 453 (§ 88)).

²⁰⁴ Там же.

романтических влияний, подвергшихся существенной трансформации в гегелевской мысли.

Ключевым методологическим основанием для гегелевской критики выступает противопоставление двух парадигм религиозного сознания. С одной стороны, иудаизм интерпретируется как архетипический пример религии гетерономного типа, где нравственные императивы навязываются извне в форме механических предписаний. С другой – греческая религиозность предстает как модель автономной этики, органично вырастающей из «народного духа». В этом противопоставлении явно прослеживается влияние кантовской дихотомии автономной и гетерономной воли, однако Гегель радикализирует этот подход, придавая ему историко-культурное измерение.

Содержательно гегелевская критика иудаизма разворачивается по трем основным направлениям. Во-первых, акцентируется формализация нравственной жизни, выражающаяся в редукции этики к ритуальной практике. Такой подход подменяет подлинную моральную мотивацию внешним конформизмом. Во-вторых, отмечается политическая пассивность иудейской традиции, принимающей социальную несправедливость как божественное установление, что противоречит революционным идеалам молодого Гегеля. В-третьих, подчеркивается эстетическая бедность иудейской культуры по сравнению с греческим идеалом калокагатии (*καλοκαγαθία*).

Современная исследовательская традиция²⁰⁵ интерпретирует эту раннюю позицию Гегеля как выражение характерного для немецкого идеализма поиска синтеза между религиозной традицией и философской свободой. В этой интерпретации иудаизм предстает для молодого Гегеля символом того, что должно быть преодолено на пути к подлинно разумной религиозности: от внешнего закона

²⁰⁵ Yovel Y. *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press. 1998. P. 23-47; Hodgson P.C. *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 87-93.

– к внутренней убежденности, от национальной замкнутости – к универсальному сознанию, от ритуального формализма – к живой нравственной культуре.

Именно поэтому Гегель придавал особое значение анализу связи христианских и иудейских текстов. Он видел в этой преемственности источник некритического заимствования христианской Церковью политических принципов, основанных на праве сильного, что неизбежно ведет к подавлению свободы²⁰⁶.

Переходя к историческим примерам, философ рассматривал деградацию религиозно-нравственных основ позднеантичного общества через призму правления Константина Великого и его преемников. В контексте собственной концепции он описывал, как христианство трансформировалось из живой «народной религии» в институционализированную государственную систему. Этот процесс, по Гегелю, был противоречив: формальное утверждение христианства как государственной религии (Миланский эдикт 313 г., Фессалоникийский эдикт 380 г.) сопровождалось внутренним кризисом, проявившимся в политизации церкви, расхождении между официальным и реальным исповеданием веры и ослаблении нравственных устоев.

Ключевой причиной этого кризиса он считал некритическое усвоение ранними христианами иудейских принципов, что, в конечном счете, привело к нравственной деградации внутри самой церкви. При этом Гегель не противопоставлял целиком христианский и иудейский «способы жизни» (как это интерпретирует А.Э. Савин²⁰⁷), а стремился выявить, каким образом одни принципы жизнеустройства влияют на другие. Христианство, по его мнению, переняло иудейский тип мышления, и это стало одной из главных преград для формирования подлинной «народной религии». Исправить ситуацию можно, отделив закон от морали, устранив несвободу теократических государств и воспитав республиканский дух. Здесь показательна его оценка монашеской

²⁰⁶ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 198.

²⁰⁷ Савин А.Э. Критика иудаизма в ранних «теологических» сочинения Гегеля // *История философии*. 2018. Т.23. №2. С. 68.

традиции: «Примеры бесчисленных монахов и монахинь, которые любили Иисуса и верили, что обнимут его – идея республиканца такова, что все его благороднейшие силы находят свое удовлетворение в истинном труде»²⁰⁸.

Изучая раннее христианство и учение Иисуса, Гегель пришел к выводу, что оно изначально представляло собой «частную религию» (*Privatreligion*), пригодную лишь для воспитания отдельных людей²⁰⁹. Такая религия имеет три ключевых признака.

Во-первых, она представляет собой индивидуализированную форму религиозности, акцентирующую личное спасение в ущерб коллективному благу, субъективную веру вместо общезначимых культурных форм, внутреннюю духовность в противоположность социально-политическому измерению.

Во-вторых, ей свойственна ограниченная социальная эффективность, она пригодна преимущественно для воспитания отдельных индивидов, но лишена механизмов интеграции в общественную жизнь и демонстрирует принципиально пассивное отношение к государственным институтам.

В-третьих, исторически раннее христианство воплощает эти характеристики через эсхатологический индивидуализм, отсутствие связей с конкретной национальной культурой и акценте на моральном совершенствовании вне социальных ролей.

Противоположность «частной религии» – идеал «народной религии», найденный Гегелем в греческой традиции. Она соединяет религиозную жизнь с политическим устройством, выполняет интегративную роль и использует искусство и миф как способы передачи ценностей. Именно это противопоставление дает философу инструмент для критики современного ему христианства за утрату общественного измерения и позволяет обосновать необходимость видеть в религии не только индивидуальный, но и общественный феномен.

²⁰⁸ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 203.

²⁰⁹ Ibid., S. 200-201.

Философское значение этого различия проявляется на нескольких уровнях. Во-первых, оно служит основанием для критики христианства за утрату социального измерения. Во-вторых, обосновывает необходимость понимания религии как формы общественного, а не только индивидуального сознания.

Кроме того, Гегель постепенно вырисовывает новое место для Христа в своей теории. Если изначально роль Богочеловека была лишь в привнесении формального морального закона, то в конце 24 фрагмента Иисус постепенно начинает представать как персонифицированная идея добродетели²¹⁰. Таким образом он старается разрешить проблему согласования здравого смысла и Писания. Эта его позиция максимально подробно изложена во фрагменте 31, который в историографии получил название «Жизнь Иисуса».

Заключение главы 1

Гегелевский проект «народной религии» – его этическая, политическая, а также религиозная части – уже в самых ранних дошедших до нас фрагментах, представляет собой достаточно сложный конгломерат идей. Центральной проблемой для Гегеля в Тюбингене является обоснование морали, которая объединяет в себе два вопроса: о природе человека и о его предназначении внутри сообщества. При этом для философа мораль была немыслима вне религиозного контекста.

Ранние разработки Гегеля находились под влиянием трех источников: традиционной теологии Штифта (особенно учения о различии субъективной и объективной религии), идей немецкого Просвещения (лессинговской «религии сердца», гердеровской концепции народного образования, критики церковных институтов) и кантовской рациональной этики с ее философией религии.

Весь тюбингенский период можно разделить на три этапа.

²¹⁰ Ibid., S. 151-152.

Первый этап (от проповедей 1792/1793 гг. до предварительных заметок к НРиХ, фрагмент 15) был временем поиска и проб. Философ формулировал ключевые проблемы своей ранней мысли, примеряя религиозно-этическую проблематику к традиционной христианской теологии. Основные трудности были связаны с отсутствием у него собственного философского языка. Этот период отличался неустойчивостью и фрагментарностью идей – Гегель только нащупывал те темы, которые впоследствии станут центральными.

Второй этап (от НРиХ, фрагмент 16, до фрагмента 23) ознаменовался открытием и разработкой проблематики «народной религии». В это время он формулирует понятия «субъективной» и «объективной» религии, критикует чрезмерную объективность, а также намечает проект сенсуализации религии, придавая ей живое эмоциональное содержание. Важным направлением его работы становится попытка синтезировать кантовскую моральную философию с лессинговской религией сердца. Здесь же Гегель уделяет особое внимание политическому и воспитательному потенциалу «народной религии».

Третий этап (от фрагмента 24 до первых бернских заметок, фрагмент 30) стал временем пересмотра исходных позиций. Гегель осознает бесперспективность «субъективации объективной религии», понимая, что ее толкование лишь через субъективность ведет к сенсуализму и релятивизму в морали. Он обращается к «критической» философии Канта и под влиянием обсуждений практической философии уточняет свое понимание кантовских принципов. Существенным шагом становится обращение к изучению раннего христианства и иудаизма – это исследование было необходимо, чтобы оценить, способно ли современное христианство стать основой для подлинной «народной религии» и какие его черты требуется изменить.

Глава 2. Берн: инструментальное кантианство и критика «позитивности»

Цель данной главы – проанализировать обращение Гегеля к кантовской философии в бернский период, выявить ключевые аргументы и особенности их применения. В частности, будет рассмотрен центральный «кантианский» фрагмент – «Жизнь Иисуса», определены аспекты идеи «объективирования субъективной религии» и раскрыты основные представления Гегеля об учении и личности Иисуса. Также будет показано значение данного текста для эволюции ранней гегелевской мысли.

Отдельное внимание будет уделено понятию «позитивность», введенному Гегелем как инструмент не только критики Церкви, но и обоснования морали. В этом же контексте будет рассмотрена конкретизация идеала «народной религии» и его связь с проблематикой отношений государства, церкви и права. Завершает анализ обзор первых попыток Гегеля критиковать практическую философию Канта – как в крупных сочинениях («Жизнь Иисуса» и «Позитивность христианской религии»), так и в более коротких фрагментах бернского (№№ 36, 40, 41) и раннего франкфуртского (№ 42) периодов.

2.1. Разум против чуда

2.1.1. «Жизнь Иисуса»: содержание и значение

После окончания Штифта Гегель переезжает в Берн и начинает вести репетиторскую деятельность. Как отмечает К. Вивек: «Переехать в Берн означало оставить позади студенческую жизнь, университет и научные круги. Для двадцатитрехлетнего Гегеля это была большая перемена»²¹¹. О его повседневной жизни в Швейцарии в 1793–1796 гг. известно немного. Однако одна из последующих анонимных публикаций – «Конфиденциальные письма...» (1798), представляющая собой комментированный перевод писем адвоката Жака Карта, –

²¹¹ Vieweg K. Hegel: The Philosopher of Freedom. Stanford: Stanford University Press, 2023. P. 55.

свидетельствует о несомненном интересе Гегеля к общественной жизни города. Это дает основания предполагать его знакомство с идеями интеллектуальной элиты Берна – швейцарских протестантов-кантианцев, среди которых выделялся Ф.А. Штапфер, популяризатор философии Канта в Швейцарии, а затем и во Франции.

Программа швейцарских кантианцев в тот период была ориентирована на применение «практического разума» к религии, церкви и государству, то есть на соединение социальной критики с кантовской этикой.²¹²

Как было отмечено в главе I, еще в Тюбингене Гегель разделял кантовскую позицию по вопросам морали и религии, начал разрабатывать проект «объективирования субъективной религии». Наиболее известным текстом, отражающим, по мнению большинства исследователей²¹³, его обращение к кантовской философии, стал фрагмент №31 (он же «Жизнь Иисуса», далее – ЖИ).

ЖИ, по сравнению с другими ранними гегелевскими фрагментами, – сочинение уникальное. Этот небольшой по объему текст имеет самодостаточную и определенную форму (он структурирован, предложения логически связаны). К тому же ЖИ – единственная точно-датируемая бернская рукопись. Работа была написана в течение одиннадцати недель: на первой странице (справа внизу) указана дата – «9 мая 95г», на последней (также справа внизу) – «25 июля 95г» (в это время Гегель жил в Цутге, имении Карла Фридриха фон Штайгера)²¹⁴.

Значение ЖИ выходит за рамки отдельного произведения: благодаря этой датировке исследователи смогли установить ориентировочные сроки написания и других текстов, например, «Позитивности христианской религии»²¹⁵. Многие

²¹² Подробнее о философском климате Берна в 1780-90е гг. см: Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 36-43.; Dickey L. Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770–1807. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 174-175.

²¹³ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 44.; Crites S. Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1998. P. 105.; Lewis T.A. Religion, Modernity, and Politics in Hegel. New York: Oxford University Press, 2011. P. 37.

²¹⁴ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 491.

²¹⁵ Ibid., S. 496-497.

авторы²¹⁶ считают ЖИ завершенной работой, готовой к публикации, хотя при жизни Гегеля она так и не была издана.

Рукопись сочинения демонстрирует специфическую структуру организации текстового материала: каждый лист разделен продольным сгибом, образуя два семиотических пространства: основной текст располагается на левых половинах, тогда как правые отведены под маргиналии, включающие евангельские цитаты, авторские исправления и дополнения. Система пагинации, обозначенная строчными буквами от a до t в правом верхнем углу каждого листа, отражает авторскую концепцию композиционного построения работы.

Такая структура важна не только с текстологической точки зрения. Она предоставляет исследователям уникальные аналитические возможности: во-первых, позволяет проследить динамику текстопорождения и редакторской правки в процессе создания сочинения; во-вторых, дает ключ к пониманию методологической работы Гегеля по гармонизации евангельских нарративов. Особый интерес представляет стратегия умолчания, сознательно применяемая автором при интерпретации чудесных событий.

Наиболее показательными примерами являются эпизод пересечения Тивериадского озера и чудо умножения хлебов²¹⁷. В данном случае текстологический анализ маргиналий позволяет выявить сознательную редукцию сверхъестественных элементов нарратива, что соответствует общей установке Гегеля на реконструкцию жизнеописания Иисуса как целостного историко-биографического повествования, очищенного от мифологических наслоений. Подобная текстологическая стратегия отражает фундаментальную методологическую позицию автора, направленную на демифологизацию сакрального текста и выявление его этико-философского ядра.

²¹⁶ Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 59.; Pinkard T. Hegel: A Biography. New York: Cambridge University Press, 2000. P. 60.

²¹⁷ См.: Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 55-56.

Таким образом, материальные характеристики рукописи выступают не только как формальные элементы текстообразования, но и как значимые семиотические маркеры, раскрывающие глубинные принципы гегелевской герменевтики сакральных текстов.

Историческое измерение работы Гегеля, которое характеризуется выборочным обращением к Евангелиям, свидетельствует о попытке создания историографической работы. Нельзя сказать, что молодой философ руководствовался именно этим, но его работа является не только рационально-этической реконструкцией жизни Иисуса, но и историко-фактической.

ЖИ, как и многие другие ранние сочинения Гегеля, была обнаружена К. Розенкранцем. Своим заголовком она также обязана ему. На обложке имеется надпись: «Гегель / Жизнь Иисуса / – / Гармония / Евангелий / после / собственного / перевода» («*Hegel / Leben Jesu / – / Harmonie der / Evangelien / nach / eigener Übersetzung*»²¹⁸). В. Йешке считает, что Розенкранц дал такое название из-за разгоревшихся богословско-политических споров 1835/36 гг. вокруг одноименного произведения ученика Гегеля Д.Ф. Штрауса²¹⁹.

По своей форме ЖИ представляет собой биографию, составленную на основе комбинированного изложения канонических Евангелий. Материал упорядочен хронологически – от рождения до смерти Иисуса. Текст принято делить на три части²²⁰:

- 1) описание рождения, воспитания и учения Иисуса²²¹;
- 2) описание завязки и развития конфликта между учением Иисуса и иудейским священством²²²;
- 3) кульминация конфликта – предательство, заточение и распятие Иисуса²²³.

²¹⁸ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 491.

²¹⁹ Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 59.

²²⁰ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 157.

²²¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 35-49.

²²² Там же, С. 49-88.

²²³ Там же, С. 89-100.

В структуре можно выделить следующие элементы: рассказы о самом Иисусе, рассказы о его проповеди, притчи, апофтегмы (полемиические и учительные), которые пересказываются Гегелем довольно вольно²²⁴. Стиль повествования предельно лаконичен и сдержан. Как отмечает М. Бондели: «Там, где на первый план выходит жизнь Иисуса, повествование приближается к сухому историческому изложению»²²⁵.

В отличие от устоявшегося канона Евангелий, в ЖИ опущены все «мифологические» эпизоды жизни Иисуса, вроде чудесного рождения и Воскресения. Отсутствуют также все места, в которых Иисус творил чудеса. Например, все истории о чудесах исцеления воспринимаются как опыт духовного обращения и рационального озарения. Рассказы о восстановлении зрения и слуха относятся к тому же типу опыта, что и предписание Иисуса: «Имеющий уши слышать, да слышит» (Мф. 13:9). Родителями Иисуса являются Мария и Иосиф, а испытания, которые выпадают на его долю (такие, как, например, искушение дьяволом во время сорокадневного поста в пустыне), происходят не в реальности, а только в воображении: «...В часы одиноких размышлений ему явилась мысль...»²²⁶.

Такого рода «демифологизация» Евангелий позволяет вписать гегелевский текст в череду работ, посвященных поиску исторического Иисуса, которые были особенно популярны в XVIII в. в среде немецких просветителей. Направление это восходит к исторической критике Священного Писания, основателем которой был С.Я. Баумгартен; наиболее ярким представителем считается Г.С. Реймарий²²⁷.

Однако ЖИ – не только историко-фактическая реконструкция жизни Иисуса, но и рационально-этическая. «Демифологизация» Евангелий становится частью

²²⁴ Гулыга А.В. Гегель. Вехи творческого пути // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 9.

²²⁵ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 150.

²²⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 37.

²²⁷ Крыштоп Л.Э. Проблема соотношения морали и религии в философии немецкого Просвещения: дис. ...д-ра фил. наук: 09.00.03 / Крыштоп Людмила Эдуардовна. – М., 2020. С. 239.

задачи переосмысления религии посредством разума (*Vernunft*). Метод, который использует Гегель, можно представить как осуществление программы третьей части первого раздела шестой главы «Религии в границах одного только разума» (1793), т.е. как «истолкование оказавшегося в наших руках откровения, т.е. всепроникающее толкование его так, чтобы его смысл согласовывался с всеобщими практическими правилами чистой религии разума»²²⁸ (на чем, кстати, настаивал еще В. Дильтей²²⁹, вслед за ним Х. Ренц²³⁰). Цель такого подхода – содействие нравственному поведению, а не сохранение догматических формул.

В этой области Гегель продолжает уже существующую интеллектуальную традицию. Так, уже К. Розенкранц в «Hegels Leben» проводил аналогию между работами Гегеля и Й.Я. Гесса. Кроме того, В. Йешке, пусть и со значительными оговорками, указывает на возможное влияние на Гегеля работ Г.С. Реймария («Апологии», «О цели Иисуса и его учеников» и др.), часть которых уже после смерти автора опубликовал многократно цитируемый Гегелем Г.Э. Лессинг²³¹. Однако в работах Реймария Иисус предстает прежде всего как политический деятель, борец с римским владычеством. «Царство Божие» представляется им как независимое государство для иудеев. Кроме того, для Реймария возможно лишь политическое толкование Евангелий; они не являются источником для преобразования религиозной или моральной жизни, т.к. апостолы шли на сознательный обман, когда объясняли учение Иисуса духовно-возвышенно²³².

²²⁸ Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль, 2024. С. 200. (AA VI, 110).

²²⁹ Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus // Gesammelte Schriften. Band 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921. S. 19.

²³⁰ См.: Renz H. Geschichtsgedanke und Christusfrage. Zur Christusanschauung Kants und deren Fortbildung durch Hegel. Band. 29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. S. 55-58.

²³¹ См.: Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 59-60.; Wood A.W. Kant and Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. P. 10-11.

²³² См.: Крыштоп Л.Э. Проблема соотношения морали и религии в философии немецкого Просвещения: дис. ... д-ра фил. наук: 09.00.03 / Крыштоп Людмила Эдуардовна. – М., 2020. С. 238-248.

Гегель, вслед за Гессем и всей традицией раннего рационализма (в классификации А. Швейцера²³³), считал, что учение Иисуса должно быть представлено как прежде всего «разумное». Акцент на разумности христианства соответствует его проекту «объективирования субъективной религии», представленному и в более ранних фрагментах.

2.1.2. Образ Иисуса в рациональной перспективе

Разбор основных идей ЖИ стоит начать с характеристики главного героя повествования – Иисуса. М. Бондели отмечает, что, по сравнению с предыдущими работами, в аргументации Гегеля присутствует более благосклонная и сочувственная оценка личности Иисуса²³⁴. Гегель в самом начале своего произведения выделяет следующие его черты: «неординарное мышление и интерес к вопросам религии» («...als daß er früh Spuren von einem nicht gemeinen Verstand [zeigt], und Interesse an religiösen Gegenständen genommen habe...»), «способность выносить суждения» («Urtheilungsvermögen») и «образованность» («Gebildeter Mann»)²³⁵.

Как уже отмечалось выше, далее мы узнаем, что Иисус не творил чудес, не был властен над естественными законами, после смерти не воскресал и не возносился на небеса (ЖИ заканчивается его погребением). Иными словами, Иисус не был богочеловеком, как на том настаивает церковное предание; он не соединял в себе две природы: божественную и человеческую.

Гегелевский Иисус – это революционер, выступающий против «позитивного» (традиционного, авторитарно-опосредованного, т.е. проистекающего не из автономного нравственного сознания, а опосредованного

²³³ Schweitzer A. The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/albert-schweitzer-the-quest-of-the-historical-jesus/page/713/mode/2up>

²³⁴ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 36-43, 148.

²³⁵ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 208.

институциональными структурами²³⁶) законодательства иудеев. Гегель также пишет: «Личным примером и поучениями [Иисус] старался изгнать из них иудейский дух с его ограниченностью и предрассудками, а также национальное высокомерие иудеев и [наполнить] их своим духом, который ценит только добродетель, не связанную с каким-либо отдельным народом или позитивным устройством...»²³⁷.

Иисус у Гегеля – это учитель, который своими речами и поступками старался избавить израильский народ от предрассудков и высокомерия в пользу одной единственной истинной добродетели (*Tugend*) – разума (*Vernunft*).

Этот образ близок кантовскому образу Иисуса, как персонифицируемой идеи добродетели: «...В явлении Богочеловека собственным объектом спасительной веры является не то, что в нем улавливается чувствами или может быть познано посредством опыта, но находящийся в нашем разуме прообраз, который мы кладем в его основу (так как, насколько можно воспринять из его примера, он обнаруживается в соответствии с ним [первообразом]), и такая вера равносильна принципу благоугодного Богу образа жизни»²³⁸. Кроме того, у обоих философов Иисус является идеалом нравственного совершенства и архетипом морального поведения.

Гегель принимает кантовскую интерпретацию Иисуса: реальность этой персонифицированной идеи нравственности лежит только в морально-законодательном разуме человека, однако он исключает божественность Иисуса. Таким образом, «"простая" историзация включает в себя более сложный набор фактов, с которыми Гегель, должно быть, столкнулся при создании «Жизни Иисуса» и в которые он впоследствии попытался интеллектуально вникнуть»²³⁹.

²³⁶ См.: Yovel Y. Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit. Princeton: Princeton University Press, 2005. P. 67-72.

²³⁷ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüller. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 210.

²³⁸ Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова ; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль, 2024. С. 211-212. (АА VI, 119).

²³⁹ Renz H Geschichtsgedanke und Christusfrage. Zur Christusanschauung Kants und deren Fortbildung durch Hegel. Band. 29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1977. S. 62.

Гегель обожествляет разум: «Разум – это сам Бог» («*Vernunft ist die Gottheit selbst*»)²⁴⁰. Эта идея, с которой начинается все повествование, в дальнейшем не получает развернутого концептуального анализа, а лишь тематизируется как призыв к нравственности. Среди характеристик Иисуса особенно важно, что он является тем, в чьем сердце запечатлен вечный закон нравственности: «...Твердо решил вечно хранить верность тому, что неугасимо было запечатлено в его сердце: чтить только вечный закон нравственности...»²⁴¹.

При этом гегелевский Иисус не уникален: он не отделял себя от обычной жизни своего времени и не стремился к особому статусу, который мог бы стать источником авторитета. Закон нравственности присутствует во всех людях, и тем самым они в некотором смысле причастны Богу – царству разума.

Иисус Гегеля не является тем, кто принес совершенно новое учение. Так, Иоанн Креститель так же пытался пробудить в людях указанное «достоинство»²⁴². Как отмечает Г.С. Харрис: «Иисус и Иоанн представлены у Гегеля как учителя «Евангелия Разума»»²⁴³. В отличие от канонических Евангелий, в ЖИ Иоанн не крестил Иисуса. Гегель никак это не поясняет, а лишь добавляет: «Обнаружив большие способности Иисуса, которые тот впоследствии действительно проявил, Иоанн уверил его, что ему не надо креститься, а другим советовал следовать за Иисусом и внимать его поучениям»²⁴⁴.

Иоанн изображен как более аскетичный, тогда как Иисус предстает более мягким, гармоничным и жизнерадостным идеалом, объединяющим все человеческие способности и чувства. По сути, их учения тождественны, причем проповедь Иоанна неизбежно подводит к учению Иисуса.

²⁴⁰ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 207.

²⁴¹ Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 38.

²⁴² Там же, С. 35.

²⁴³ Harris H.S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 199.

²⁴⁴ Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 37.

Основная цель учения Иисуса, по Гегелю, состояла в исправлении человеческих максим (правил поведения), направленных на истинную мораль и правильное служение Богу. Это исправление возможно только посредством разума (*Vernunft*), который является источником «истины и успокоения» («*der Wahrheit, und der Beruhigung*»)²⁴⁵. Принятие законов разума, являющихся истинной нравственностью, возвращает человека к самому себе – к божественной искре, заключенной в нем самом.

Гегель следует за каноническими Евангелиями, он также приводит заповеди блаженства. Однако важно, что Иисус пришел не нарушить закон, а исполнить его²⁴⁶. Исполнение закона проблематизируется через споры Иисуса с фарисеями и законниками, глухими к голосу совести.

На первый взгляд может показаться, что Иисус в НРиХ и Иисус в ЖИ не имеют существенных отличий. Тщательный анализ показывает, что это не так. Первый – (фрагменты 12-23) прежде всего наделен божественной силой, благодаря которой он не знает конфликта чувственности и долга²⁴⁷ («народная религия» также гармонизирует эти сферы). Во втором случае (фрагменты 24-26, 28, 32) он лишен божественной силы и выступает лишь как персонификация нравственности, как ее носитель или исполнитель.

В отношении верующих лучше всего это видно там, где Гегель толкует Писание. Например, крещение – важнейшее таинство христианской церкви – трактуется Гегелем не как мистический акт, но как символический, смысл которого состоит в снятии нравственной порчи, подобно очищению тела от грязи. Иисус в ЖИ Гегеля не только рекомендует религию добродетели иудеям, но (как будет показано Гегелем в более поздней «Позитивности христианской религии») неизбежно вводит себя в качестве учителя этой религии. Вера в его личность

²⁴⁵ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 207.

²⁴⁶ *Ibid.*, S. 215.

²⁴⁷ О преодолении Гегелем данного конфликта см.: Pinkard T. *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 75-110.

становится неотъемлемой частью учения, а благодаря его авторитету – также и обязательством обращенных перед моралью.

2.1.3. Учение Иисуса и его моральный смысл

Гегель, представляя учение Иисуса, опирается на концепцию рациональной веры, близкой идеям Канта и Фихте конца 1794 г. Он рассматривает разумную мораль, которая либо преобладает над чувственностью, либо гармонично сочетается с ней, а божество трактует в рамках моральной имманентности. Согласно Гегелю, чистый разум, свободный от ограничений, сам является божественным началом, миропорядок основан на разумных принципах. Хотя эту идею можно толковать по-разному, сам Гегель не развивает ее системно, а лишь повторяет в виде призыва к нравственности.

Разум у Гегеля часто выступает признаком реализации истинной морали и даже ассоциируется с самим Богом. Хотя множество исследователей считают ЖИ наиболее кантовской по духу работой Гегеля, в ней, также как и в более ранних тюбингенских фрагментах, встречается отождествление чистой морали и религии сердца. Исследователи связывают это отождествление то с популярным изложением идей Канта²⁴⁸, то с влиянием романтизма²⁴⁹, хотя, как кажется, оно является естественным продолжением развития более ранних гегелевских идей.

В данном контексте необходимо провести концептуальное разграничение между кантовским и гегелевским пониманием разума, учитывая их принципиальные эпистемологические и онтологические различия. У Канта разум выступает прежде всего как критическая инстанция, выполняющая регулятивную функцию в сфере познания и устанавливающая априорные основания морального закона (категорический императив в «Критике практического разума»).

²⁴⁸ См.: Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 36-43, 152.; Pinkard T. Hegel: A Biography. New York: Cambridge University Press, 2000. P. 61.; Henrich D. Hegel im Kontext. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. S. 51-61.

²⁴⁹ Jamme C. Ein ungelehrtes Buch: Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800 // Hegel-Studien. 1983. Beiheft 23. S. 112-115.

Гегелевская трактовка разума предполагает его радикальную онтологизацию: разум становится не только познавательной способностью, но и субстанциальной основой бытия. Это проявляется в том, что Гегель отождествляет разум с божественным началом: «Чистый, не знающий пределов разум есть само божество. В соответствии с разумом упорядочен план мироздания...»²⁵⁰ (в примечании Гегеля дана сноска на Иоан. I). Вместо библейского «В начале было Слово» он использует формулировку «В соответствии с разумом» (*Nach Vernunft*). Тем самым разум у Гегеля выступает не просто как атрибут, а как субстанциальная основа бытия – на что указывает не только отождествление разума с божественным, но и постановка разума на место «Слова» (Логоса). Онтологизация разума в ЖИ предвосхищает позднейшую идею Абсолютного Духа, а также находит выражение в концепции «хитрости мирового разума» в «Философии истории», где разум действует как имманентная сила, направляющая историческое развитие.

Кроме того, уже в ЖИ обнаруживается существенное преобразование кантовских положений. Вопреки кантовскому разделению сфер чистого и практического разума, Гегель осуществляет их синтез через теологическую категорию, что, по его мнению, позволяет преодолеть формализм кантовской этики. Этот подход не является простой эклектикой, но демонстрирует преемственность с более ранними тюрингенскими фрагментами (1793-1794), где уже намечается критика абстрактной морали через обращение к концепции «религии сердца».

Гегелевская программа включает:

- 1) преодоление кантовского дуализма морального долженствования и религиозного переживания;
- 2) концептуализацию разума как имманентной силы, опосредующей связь между божественным и человеческим;

²⁵⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 35.

3) критику формальной автономии морального субъекта.

Методологически значимо, что этот синтез предвосхищает ключевые положения зрелой гегелевской системы, в частности: 1) учение о «примирении» (*Versöhnung*) как диалектическом преодолении противоположностей («Феноменология духа»)²⁵¹; 2) концепцию конкретной свободы («Философия права»)²⁵², где индивидуальная автономия реализуется через институциональные формы (семью, гражданское общество и государство); 3) понимание религии как формы самосознания Абсолютного Духа²⁵³.

Разум, ориентированный на простого человека, предстает перед читателем в качестве голоса сердца (совести)²⁵⁴. Этот внутренний голос есть закон свободы, подобный кантовскому, которому человек подчиняется добровольно, поскольку он исходит непосредственно из него самого. Разумность человеческого существа и наличие внутри него нравственного закона являются критериями его уникальности среди других живых организмов. Гегель поясняет это так: «Человек, будучи человеком, – сказал Иисус, – не только чувственное существо, его природа не ограничена одной жадой наслаждений, в нем есть и дух; искра божественной сущности, данная всем разумным существам...»²⁵⁵. По Гегелю, человек является прежде всего разумным существом, а чувственность отходит на второй план. Разумность же является необходимым условием спасения, которое понимается как возможность пребывания в Царстве Божием.

Гегель видит в учении Иисуса воплощение внутренней морали разума, противопоставленной внешней, формальной религиозности – духу закона в его букве. В предыдущей главе давалась характеристика «субъективной» и

²⁵¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / ответ. ред. М.Ф. Быкова, пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000. С. 392-394.

²⁵² См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. / пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсисянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсисянц. М.: Мысль, 1990. С. 67-75.

²⁵³ См.: Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 252-262.

²⁵⁴ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 234.

²⁵⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 39.

«объективной» религий; Иисус в ЖИ отвергает механическое следование иудейским ритуалам и Моисееву закону, утверждая приоритет нравственного сознания над буквальной законностью. Так, он изгоняет торгующих из храма, нарушает субботные запреты – не потому, что отрицает закон как таковой, а потому, что моральный долг выше формальных предписаний. Для него важно не слепое повиновение, а осмысленное следование закону – подобно кантовскому «действию из уважения к долгу». Иисус не отменяет заповеди, но наполняет их подлинным смыслом.

Гегель стремится изобразить учение Иисуса возвышенным и очищенным от искажений. Сам Иисус, согласно этой трактовке, хотел сохранить его в чистоте, предостерегая от ложного культа своей личности и превращения веры в сектантство. Суть его послания – не слепая вера в Мессию, а следование истинному духу морали.

Следуя Канту, Гегель полагает, что у этики и религии общая задача – воспитание лучшего человека, для которого высшая цель – Царство Божие и нравственность («*Das höchste Ziel eures Bestrebens sei das Reich Gottes, und die Sittlichkeit*»)²⁵⁶. Религия, проистекающая из морали, должна отвечать на два вопроса: что является нравственным поступком (поступок является нравственным, если его принципом является закон нравственности) и к чему такие поступки ведут (к Царству Божию).

Понятие нравственного закона служит принципом, в соответствии с которым люди совершают моральные поступки. Основной закон нравственности (Гегель также называет его всеобщим правилом мудрости) формулируется так: «Поступать согласно такой максиме, которую вы могли бы хотеть видеть всеобщим законом для людей, включая вас самих – это и есть основной закон нравственности, суть всякого законодательства, а также священных книг всех народов»²⁵⁷. В русском

²⁵⁶ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 220.

²⁵⁷ Ibid., S. 221.

переводе отсутствует слово «максима», которое бы непосредственно отсылало читателя к формулировке категорического императива И. Канта: «Я не должен никогда поступать иначе, как только *по такой максиме, относительно которой я мог бы также желать, чтобы она стала всеобщим законом*»²⁵⁸. Как и кантовский категорический императив (в формулировке всеобщего закона), гегелевский закон нравственности говорит не о том, каков мир, а о том, как мы должны поступать и к чему стремиться.

Размышления Гегеля о нравственном законе очевидным образом связаны с Золотым правилом морали («Поступай с другими так, как хочешь, чтобы поступали с тобой» – Мф. 7:12). Однако в ЖИ Гегель по всей видимости считал, что исторический Иисус ошибался, тогда как Кант говорил истину. Принципиальная разница состоит в гносеологическом статусе: Золотое правило не обладает всеобщностью и необходимостью, которые требуются от подлинного нравственного закона, тогда как категорический императив выводится из автономии чистого практического разума. Более того, Гегель сознательно модернизирует евангельский текст, вкладывая в уста Иисуса формулировки, восходящие к «Основоположению к метафизике нравов» и «Критике практического разума».

Противопоставление категорического императива и Золотого правила в данном случае – методологический прием, характерный для раннего периода гегелевской мысли, когда философ еще находился под сильным влиянием кантовского трансцендентализма и не выработал собственной методологии. В зрелой системе этот дуализм снимается через концепцию объективного духа, где религиозное и философское сознание предстают как взаимодополняющие моменты единого процесса самопознания Абсолютного.

²⁵⁸ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 85. (AA IV. S. 402).

В ЖИ Гегель не приводит, подобно Канту, примеров ложных императивов, позволяющих проверить максиму на универсальность. Вместо этого он использует притчи, которые выполняют иллюстративную функцию. Для Гегеля притча – это вымышленная история, содержащая нравственное поучение. В отличие от басни, где действуют животные, или мифа, где действуют демоны и аллегорические фигуры, притча повествует о поступках людей²⁵⁹. Все притчи в ЖИ можно разделить на две группы: одни иллюстрируют закон нравственности, другие критикуют позитивное законодательство иудеев.

Главное, что должны вынести слушатели речей Христа – сам нравственный закон, который является универсальной и необходимой нормой. Например, в притче о сеятеле мы находим: «Тот, кто по природе своей способен воспринять нечто превосходящее обычные представления, сможет извлечь пользу из моих поучений; тем же, у кого нет этой способности, не поможет и то ничтожное познание добра, которое они, быть может, имеют. Они имеют глаза, но не видят, имеют уши, но не слышат, поэтому-то я и говорил им притчей, которую я вам теперь поясню. Посеянное семя – это знание нравственного закона»²⁶⁰.

Таким образом, Гегель стремится раскрыть содержание морали через христианские вероучительные формы и метафоры, придавая им педагогическое значение. Его Иисус – прежде всего учитель, цель которого – научить человека правильно поступать.

В ЖИ Христос говорит о Царстве Божиим (*über das Reich Gottes*) как о Царстве Блага (*über das Reich des Guten*), «где повелевают лишь разум и закон»²⁶¹. Гегель видит в этой идее не просто символ свободы, характерный для философии его времени, а органичную часть своей религиозной концепции.

Опираясь на евангельские слова: «Царство Божие не придет приметным образом... ибо вот, Царство Божие внутри вас» (Лк. 17:20–21), Кант трактовал его

²⁵⁹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 53.

²⁶⁰ Там же, С. 54.

²⁶¹ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 235.

как моральное единение людей, «невидимую церковь», а в рамках своей практической философии – как идеальное государство, скрепленное исключительно принципами добродетели: «...*Этическим государством*, т. е. *царством* добродетели (доброго принципа), идея которого находит в человеческом разуме ее вполне хорошо обоснованную объективную реальность (как долга присоединиться к подобному государству)...»²⁶²; «Этическая общность, подчиненная божественному моральному законодательству, есть *церковь*, которая, поскольку она не является предметом возможного опыта, называется *невидимой церковью* (одна только идея объединения всех праведных под божественным непосредственным, но моральным мироправлением, как она служит прообразом для каждого основываемого людьми [объединения])»²⁶³.

Гегелевский Иисус говорит апостолам: «...Царство божие выражает себя не в пышности, не в каких-либо внешних признаках, и никто не скажет: смотри, вот оно здесь или там, ибо царство божие должно быть воздвигнуто внутри вас...», а также: «...Не надейтесь увидеть царство божие во внешнем, пусть самом блистательном, объединении людей, – ни в виде государства, ни в виде общества, подчиненного твердо установленным законам»²⁶⁴.

Иисус не обещает своим последователям земных благ и не считает себя Мессией²⁶⁵. Исполнение нравственного закона – лишь «чаяние», за которым не последует восстановление еврейского государства. Само же Царство Божие (*das Reich Gottes*) понимается Гегелем как такое состояние, в котором все разумные существа подчиняют все свои поступки всеобщему моральному закону – по сути, аналог царства целей и идеала человечества у Канта.

²⁶² Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова ; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль, 2024. С. 183. (AA VI, 94-95).

²⁶³ Там же, С. 190. (AA VI, 101).

²⁶⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 75.

²⁶⁵ Там же, С. 41.

Развивая кантовские идеи, Гегель формулирует собственное понимание высшей цели человеческого развития – будь то личное совершенствование или воспитание народа. Для него эта цель заключается в осознанном вхождении в идеальный миропорядок через нравственность. Оба философа действительно рассматривают высшее благо как Царство Божие, основанное на моральном законе, но понимают пути его реализации принципиально по-разному.

У Канта идея высшего блага (совершенного соответствия добродетели и счастья) требует постулирования Бога как гаранта морального миропорядка, поскольку человеческий разум признает невозможность полной реализации этого идеала в эмпирическом мире. При этом моральный закон у Канта автономен и имеет своим источником сам разум, а Бог выступает лишь необходимым условием возможности высшего блага, но не его основанием.

Гегель же совершает радикальный переворот в этой схеме: божественное начало у него не трансцендентно, а имманентно присутствует в человеческом разуме и историческом процессе. Человек не просто подчиняется моральному закону, но через свою разумность оказывается непосредственным участником божественного самораскрытия. Таким образом, если у Канта сохраняется различие между человеческой автономией и божественной гарантией, то Гегель снимает это различие, показывая, как нравственный идеал не навязывается свыше, а вырастает из глубины человеческой свободы и разума.

По аналогии с гражданами в идеальном государстве Ж.Ж. Руссо, в гегелевском Царстве Блага люди обладают свободой не потому, что свободны от всех законов, а потому, что подчиняются власти тех законов, которые устанавливают для себя и для других членов идеального морального сообщества. Каждый человек является одновременно и автором законов, и их субъектом. Такой идеал позволяет связать естественную и нравственную телеологию; только в нем человек способен полностью проявить свою нравственную составляющую. Таким образом, Гегель переводит вопросы христианской веры (в ее иррациональной

форме) в сферу веры рациональной. Изменяя статус Царства Божия, он привносит в свое учение отчетливо выраженное социальное измерение.

2.1.4. Место «Жизни Иисуса» в эволюции взглядов

Согласно Гегелю, учение Иисуса неотделимо от его жизни; оно не просто набор идей, а воплощение его пути как учителя. Его проповеди и притчи – это отражение собственного опыта, мировоззрения и вызовов, с которыми он столкнулся. Однако именно эта глубокая связь между жизнью и учением становится источником противоречия: его идеи, рожденные в личном духовном поиске, вступают в конфликт с общественными нормами и институтами. Гегель, анализируя этот феномен, стремится демистифицировать образ Иисуса, показав его не как Богочеловека, а как человека, чье учение вырастает из конкретных жизненных обстоятельств (гл. 2.1.2). Он акцентирует внимание на реализме истории Иисуса и тем самым рационализирует религиозное повествование.

Некоторые исследователи акцентируют внимание на том, что ключевым моментом гегелевской интерпретации является мысль о том, что учение Иисуса – продукт индивидуального, а не коллективного опыта²⁶⁶. Иисус формирует себя в уединении, отвергая мирские соблазны и погружаясь в размышления. Его духовный путь начинается с внутренней борьбы, с фантазий о власти, которые в итоге приводят его к осознанию собственной исключительности. Лишь затем, уже как «прекрасная душа», нравственно чистый и цельный человек, он выходит к людям, проповедуя не обществу, а отдельным личностям. В этом видят главный парадокс: учение Иисуса, обращенное к внутреннему миру человека, оказывается нежизнеспособным в масштабах общества²⁶⁷. Такая сосредоточенность на внутреннем совершенствовании при отсутствии учета социальных условий обостряет разрыв между личным идеалом и коллективной жизнью.

²⁶⁶ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 36-43, 157.

²⁶⁷ Эта идея является сквозной для фрагментов 31-34.

Учение не может стать основой для социального порядка, поскольку игнорирует сложность коллективных институтов. Даже моральная чистота Иисуса, свободная от догм, по сути, становится слабостью, т.к. не учитывает необходимость закона и потому воспринимается как угроза. Еврейские религиозные власти осуждают Его не из-за злого умысла, а потому, что Его свобода от традиций подрывает саму идею системной религиозности.

Иисус становится жертвой собственного учения: его нравственный максимализм, лишенный компромиссов, обрекает его на конфликт с миром, который не готов принять индивидуальную духовность как норму. Гегель показывает, что величие Иисуса – в его человечности, но его поражение – в неспособности этой человечности найти место в жестких структурах общества.

Нравственно чистая, свободная от компромиссов мораль несет в себе зерно собственной гибели. Чем возвышеннее идеал, тем страшнее его столкновение с реальностью. Иисус, проповедуя чистую мораль, рано или поздно осознает, к чему ведет его путь: не к миру и гармонии, а к раздорам, гонениям и мучительному распаду. Еще до того, как личная трагедия настигает его, он предвидит судьбу своего учения и предупреждает последователей: «Или вы думаете, что я призвал вас к спокойному наслаждению жизнью? И что для себя я уготовил беззаботное и счастливое будущее? Вы заблуждаетесь, преследования ждут меня и вас! Раздоры и споры принесет в мир мое учение»²⁶⁸.

В гегелевской концепции ключевая трагедия Иисуса заключается не в возможном исчезновении его учения, а в его неизбежной догматической трансформации: первоначальный призыв к разумной свободе и нравственному обновлению постепенно окостенеет в систему формальных предписаний²⁶⁹. Иисус, боровшийся против косности религиозной традиции, после смерти видит свое учение институционализированным в рамках той самой традиционной системы, которую он стремился преодолеть. Этот процесс приводит к возникновению

²⁶⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 68.

²⁶⁹ Там же.

«позитивного христианства» – религии, основанной на внешнем авторитете и нормативных установлениях, что вступает в противоречие с идеалом духовной свободы, составлявшим суть первоначального послания и приведшим Иисуса к гибели.

Гегель, анализируя этот парадокс, не дает однозначных оценок: понимал ли сам Иисус неизбежность такой судьбы? Осознавал ли, что его нравственная чистота обречена на поражение в мире, где правит сила и закон? В «Позитивности христианской религии» Гегель намекает, что корень будущего искажения учения лежит уже в самой жизни и учении Иисуса, в его оторванности от общества и идеализме. Абстрактная мораль, даже самая прекрасная и чистая, обречена на трагедию, если она не находит способа воплотиться в реальных общественных формах. Иисус велик именно как нравственный идеал, но его судьба – доказательство того, что чистая мораль, не переработанная разумом и не встроенная в ткань социальной жизни, либо гибнет, либо превращается в свою противоположность.

Гегель не отбрасывает моральные принципы, но переосмысляет их: они уже не существуют в вакууме, а вплетены в ткань истории, культуры и власти. Иисус в этой интерпретации – не просто проповедник универсального нравственного закона, а фигура, чье учение сталкивается с реальностью социальных структур и в итоге либо терпит крах, либо искажается. В этом и заключается гегелевская коррекция моральной философии: он показывает, что любая этическая система должна учитывать свою собственную историческую судьбу и социальные условия, иначе она останется прекрасной, но беспомощной утопией.

Тем не менее, ЖИ можно считать наиболее кантианским фрагментом среди ранних сочинений Гегеля. Об этом можно судить, исходя не только из идей, непосредственно высказанных в ЖИ, но и из более ранних, сохранившихся до нашего времени, фрагментов. Речь идет о тех, в которых Гегель обсуждает проект объективирования религии, ее рационализации. Пусть и опосредованно, но о знакомстве Гегеля с учением Канта также свидетельствует ряд биографических

сведений: место обучения (Штифт), переписка с Шеллингом, место написания ЖИ (Берн). Идеи, высказанные Гегелем в ЖИ, пропитаны «духом» критической философии. Гегель согласен с Кантом в том, что у религии и этики – одна цель, что разум является единственным источником проверки правильности поступков, что высшая цель человечества – Царство Блага и др.

Однако кантианство Гегеля можно считать и сугубо инструментальным. Как уже было отмечено выше, гегелевское повествование заканчивается смертью и погребением Иисуса. Таким образом, в предложенном автором повествовании рациональная мораль, обращенная к индивидуумам, сталкиваясь с действительностью, проигрывает. Означает ли это, что проект «объективирования субъективной религии», задуманный Гегелем, вероятно, еще до приезда в Берн, обречен на провал? В рамках повествования ЖИ – да. Однако кантианство Гегеля становится лишь одним из этапов развития его религиозной и моральной философии.

2.2. Разум против авторитета

2.2.1. «Позитивность христианской религии»: постановка проблемы

Среди бернских фрагментов, сохранившихся до нашего времени, особое место занимают фрагменты 32–34, получившие в отечественной исследовательской литературе название «Позитивность христианской религии» (далее ПХР). Они образуют тематически целостный комплекс²⁷⁰, а своим заголовком обязаны изданию Г. Ноля²⁷¹.

В современном гегелеведении утвердилось мнение, что ПХР представляет собой не единое целое, а три отдельных фрагмента. Исследователи полагают, что они, вероятно, были объединены общим замыслом, однако создавались в разное

²⁷⁰ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 493.

²⁷¹ Nohl H. Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907.

время²⁷². Первый из фрагментов датируется предположительно ноябрем 1795 г. (работа над ним началась вскоре после завершения «Жизни Иисуса», то есть после 25 июля того же года²⁷³), тогда как последний был написан в конце апреля 1796-го. Если об окончании работы мы знаем благодаря указаниям самого Гегеля, то вопрос о времени ее начала остается открытым: первые страницы рукописи, по всей видимости, утрачены²⁷⁴. В этой связи Г.С. Харрис высказывает предположение: «Кажется вполне вероятным, что "Позитивность христианства" он задумал одновременно с "Жизнью Иисуса" и в координации с ней. Оба эссе вместе отвечают на вопрос, поставленный в плане 1794 года: "Насколько христианская религия пригодна (для развития морали)"²⁷⁵»

Различные высказывания и заметки в письмах Гегеля показывают, что, как минимум, с середины бернского периода он предполагал исследование применения практического закона, а также постулатов чистого практического разума. Свое внимание он также сосредотачивал на расхождении христианства с «народной религией», которая все еще выступает для него идеалом.

Свою главную задачу Гегель видел в применении результатов философии Канта к традиционным метафизическим и теологическим идеям (религиозным догматам, метафизическим категориям и этическим нормам): «С некоторых пор я вновь начал изучение философии Канта, с тем чтобы применить его основные выводы к разным привычным идеям и разработать их в соответствии с этими выводами»²⁷⁶. Гегель озабочен процедурой применения морального закона, которая должна пониматься не как субъективизация морального закона для чувственного человека, а как перенос морального закона на связанные с ним

²⁷² Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 62.

²⁷³ По другим данным между «Жизнью Иисуса» и «Позитивностью христианства» существовал промежуток, в который Гегель занимался Посланиями Павла. Считается, что Гегель был настроен провести над ними такую же работу, что и над Евангелиями в «Жизни Иисуса» (см.: Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 208).

²⁷⁴ См.: Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 496-497.

²⁷⁵ Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 207.

²⁷⁶ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. / Сост., общая ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1971. С. 217.

моральные принципы (идею Бога и бессмертия). Гегель в письме к Ф.В.Й. Шеллингу от 30 августа 1795 г. писал: «В какой-нибудь статье выяснить себе, что может значить приближение к богу...», а также: «Если удастся, то найти удовлетворительное объяснение постулата, согласно которому практический разум управляет миром явлений, и других постулатов»²⁷⁷. В этом же письме Гегель просит Шеллинга о помощи в связи с намеченной им работой: «...через некоторое время я пришлю тебе план одной вещи, которую я намерен разработать, причем со временем, между прочим, буду просить о дружеской помощи и по части истории церкви, в чем я очень слаб и относительно чего я лучшие советы смогу получить у тебя»²⁷⁸.

В исследовательской литературе принято считать, что в ПХР Гегель занимается критикой религии в контексте историко-социальной действительности²⁷⁹, описывает контраст между христианской религией и религией разума²⁸⁰, анализирует причины ухудшения христианства²⁸¹, формулирует неразрешимость противоречия между «позитивной религией» (мертвым внешним миром) и человеческой свободой²⁸². Как отмечает М. Фуджита: «...[в ПХР] Гегель пытается подвести итог подходам бернского периода»²⁸³. Кроме того, понятие «позитивность» не использовалось Гегелем лишь для критики христианства, а включалось им в контекст философских дебатов о постулатах практического разума.

Считается, что ПХР является «наиболее зрелым произведением молодого Гегеля»²⁸⁴. Связано это, в первую очередь, с тем, что концептуально ПХР наследует

²⁷⁷ Там же, С. 228.

²⁷⁸ Там же, С. 231.

²⁷⁹ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 165.

²⁸⁰ Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 212.

²⁸¹ Williamson R.K. An Introduction to Hegel's Philosophy of Religion. Albany: State University of New York Press, 1984. P. 25.

²⁸² Лукач Г. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. С. 67.

²⁸³ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 46.

²⁸⁴ Ойзерман Т.И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). М.: Канон+, 2008. С. 110.

«Народной религии и христианству» и «Жизни Иисуса», а также является следующим этапом идейной эволюции представлений Гегеля об идеальной религии. Как и в более ранних фрагментах, в ПХР Гегеля интересует вопрос о том, насколько христианская религия пригодна для развития морали. Однако, как отмечает Г.С. Харрис, в отличие, например, от ЖИ в ПХР Гегель не использовал Евангелие в качестве опоры для написания текста, вследствие чего многое в ПХР излагалось более подробно и ясно²⁸⁵.

При жизни Гегеля ПХР так и не была завершена, а, значит, и не была опубликована. Причины на сегодняшний день неизвестны. Считается, что это связано с цензурой, «атмосферой гнета», возможным наказанием за подобную публикацию²⁸⁶. По другой версии, это связано с отдаленностью Гегеля от философского сообщества, его друзей (Шеллинга и Гельдерлина), а также с творческим и экзистенциальным кризисом²⁸⁷. Так, в письме от 20 июня 1796 г. Шеллинг пишет Гегелю: «Позволь сказать тебе еще несколько слов. Ты, как кажется, находишься сейчас в состоянии нерешительности и, если судить по твоему последнему письму, упадка духа, что совершенно недостойно тебя. Позор какой! Человек твоих сил и способностей никоим образом не должен допускать такой нерешительности...»²⁸⁸.

2.2.2. Понятие «позитивности» и его философский контекст

Как уже отмечалось выше, основной вопрос, который интересовал Гегеля в ПХР, – в какой степени христианская религия подходит для обоснования морали. Если во фрагментах НРиХ Гегель старался субъективировать религию²⁸⁹, в ЖИ –

²⁸⁵ Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 207.

²⁸⁶ Д'Онт Ж. Гегель. Биография / пер. с франц. А.Г. Погоняйло. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 113.

²⁸⁷ Vieweg K. Hegel: The Philosopher of Freedom. Stanford: Stanford University Press, 2023. P. 58.

²⁸⁸ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. / Сост., общая ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1971. С. 232.

²⁸⁹ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 139.

объективировать ее²⁹⁰, то в ПХР обозначенный вопрос рассматривается им с двух сторон: 1) определение чисто морального и характерно-позитивного в учении Иисуса; 2) исследование истории возникновения христианства, его институционализации.

Форма вопроса связана с интересами молодого Гегеля. Однако в ПХР происходит смещение акцентов. Гегель ставит целью показать, что христианство в своей основе является «позитивным». Гегель вводит понятие, под которым он понимает такую систему религиозных положений, которые почитаются истинными исключительно в силу их авторитарной заповеданности, а не вследствие внутреннего убеждения или разумного постижения. В основании подобной религии лежит не доверие к нравственным способностям человека, но внешнее принуждение авторитета – соответственно, и моральное поведение обосновывается здесь не свободным самоопределением субъекта, а лишь подчинением предписанной норме.

При этом критика «позитивности» естественным образом соседствует у Гегеля с желанием вернуть живой дух христианства. Он продолжает рассматривать христианскую религию в контексте прояснения проблемы, которую он поставил еще в НРиХ, т.е. в контексте наличия «субъективного» и «объективного» в религии, а также в связи с понятием «народной религии» (*Volksreligion*).

С помощью понятия «позитивный» Гегель старается уточнить терминологию и переосмыслить противопоставление «субъективной» и «объективной» религий. (гл. 1.3.) «Позитивное» обозначает аспект, который не зависит от субъективного восприятия и не может быть сведен к нему. Новый смысл, который вводится Гегелем в традиционное противопоставление, позволяет не просто уточнить указанное противопоставление, но и позволяет четче разграничить проявления «субъективной религии». Как справедливо замечает В. Йешке, в ПХР Гегеля интересовал не только вопрос о том, как создать «народную религию»; он хотел

²⁹⁰ Ibid., S. 143, 150.

понять, как изначально моральная религия извратилась в религию «позитивную»²⁹¹.

Основной вопрос ПХР тесно переплетается с принципами действия, определением морального и «позитивного» в христианстве, а также с этическим идеалом Гегеля. Таким образом, введение «позитивного» как категории позволяет не только уточнить термины, но и переосмыслить диалектику «субъективного» и «объективного», открывая новые перспективы для анализа религии и морали.

«Позитивность» (*Positivität*) Гегеля имеет глубокие корни в философии Просвещения, где происходил радикальный пересмотр традиционных представлений о религии, морали и общественных институтах. Просветительская мысль в целом выступала против слепого подчинения авторитетам и традициям, противопоставляя им принцип разумного самоопределения. В этом контексте можно выделить несколько ключевых фигур, оказавших непосредственное влияние на формирование гегелевской концепции.

Так, И. Кант в своей этической философии провел фундаментальное различие между автономной и гетерономной моралью. Автономная мораль, основанная на разуме и категорическом императиве, предполагала способность человека самостоятельно определять нравственный закон²⁹². В противоположность этому, гетерономная мораль подчинялась внешним правилам и авторитетам, будь то религиозные заповеди или социальные нормы²⁹³.

Это кантовское различие, как показывает В.А. Чалый, не является чисто теоретическим, но имеет глубокие политические импликации. «Чистая моральная метафизика» Канта, по мнению исследователя, «предписывает внутреннее перерождение, связанное с революционным шагом принятия морального образа

²⁹¹ Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 63.

²⁹² Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 321-325. (AA V. S. 19-21).

²⁹³ Там же, С. 325-327. (AA V. S. 21-22).

мыслей и обретения автономии»²⁹⁴. Именно этот «революционный» потенциал кантовской этики, ее требования автономии, и привлекает Гегеля, который, однако, идет дальше, ставя под вопрос саму возможность реализации этой автономии в рамках кантовского формализма. Кантовский дуализм во многом предвосхитил гегелевское противопоставление внутренней свободы и «позитивности».

Немалое значение имеют идеи Руссо, которые внесли в дискуссию важный социально-политический аспект. Его критика формализма в религии и государственном устройстве, выраженная в работах «Об общественном договоре» и «Эмиль», строилась на противопоставлении искусственных социальных институтов естественной свободе человека²⁹⁵. Особенно значимой для Гегеля оказалась концепция «естественной религии»²⁹⁶ из «Исповеди савойского викария», где Руссо противопоставлял внутреннюю веру, основанную на совести, внешней, обрядовой религиозности²⁹⁷.

Кроме того, Г.Э. Лессинг и И.Г. Гердер развивали исторический подход к религии, отвергая догматизм в пользу живого, развивающегося понимания религиозной истины. Лессинг в работе «Воспитание человеческого рода» представлял религию как прогрессирующее откровение²⁹⁸, а Гердер подчеркивал значение исторического контекста в формировании религиозных представлений²⁹⁹. Эти идеи оказали существенное влияние на гегелевскую концепцию исторического развития религиозного сознания.

Огромное значение на Гегеля оказали и немецкие теологи, у которых по словам А.В. Гулыги, он заимствовал понятие «позитивности»³⁰⁰ (речь идет прежде

²⁹⁴ Чалый В.А. Порядок и революция в политической философии Канта // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т.1. №2. С. 40.

²⁹⁵ Подробнее о влиянии Руссо на немецкий идеализм см.: James D. Rousseau and German Idealism: Freedom, Dependence and Necessity. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

²⁹⁶ См.: Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения в 2 т. Т.1. М.: Учпедгиз, 1981. С. 320-321.

²⁹⁷ Bondeli M. Der Kantianismus des jungen Hegel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. S. 51.

²⁹⁸ См.: Лессинг Г.Э. Воспитание человеческого рода // Лессинг Г.Э. Избранные философские сочинения. М.: Соцэкгиз, 1937. С. 387-408.

²⁹⁹ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 19-20

³⁰⁰ Гулыга А.В. Гегель. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Молодая гвардия, 2008. С. 18.

всего о представителях рационалистического неологизма, например, И.С. Землера). Так, в XVIII в. немецкая протестантская теология переживала период интенсивных дискуссий между защитниками ортодоксального лютеранства и представителями рационалистического направления. Центральным был вопрос о соотношении разумного основания веры и внешних церковных установлений.

Неологический рационализм, представленный такими мыслителями, как, например, И.С. Землер, проводил четкое различие между «теологией» (совокупности теоретических положений), основанной на универсальных принципах разума, и «религией», связанной с конкретными историческими догмами и обрядами³⁰¹. Землер доказывал, что многие элементы христианского учения являются позднейшими наслоениями, а не частью изначального послания Христа. Этот историко-критический подход создал методологическую основу для последующего анализа религиозных институтов. Особое значение для формирования взглядов Гегеля имела Тюбингенская теологическая школа, где он обучался с 1788 г. по 1793 г. Тюбингенские теологи пытались синтезировать традиционное лютеранское богословие с идеями Просвещения³⁰².

Гегель определяет «позитивную религию» как противоположность естественной. По его словам, это понятие возникло и приобрело значимость лишь в новое время, когда стало предполагаться, что существует только одна-единственная естественная религия – поскольку человеческая природа едина, – но множество религий позитивных³⁰³. «Позитивная религия», по Гегелю, противоестественна или сверхъестественна: она содержит понятия и сведения, недостижимые для рассудка и разума, требует чувств и действий, которые никогда не возникли бы у человека «естественного». Такие чувства вызываются

³⁰¹ Крыштоп Л.Э. Проблема соотношения морали и религии в философии немецкого Просвещения: дис. ...д-ра фил. наук: 09.00.03 / Крыштоп Людмила Эдуардовна. – М., 2020. С. 237.

³⁰² См.: Heinz G. Positivität und Freiheit: Studien zur Frühschrift Hegels „Die Positivität der christlichen Religion“. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.

³⁰³ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 89.

искусственно, а действия совершаются лишь по указанию или из послушания, без личной вовлеченности³⁰⁴.

Гегель окрашивает «позитивность» религии ценностно-негативно. Он не выстраивает оппозицию «позитивности» и «негативности» религии. Используемое Гегелем понятие нацелено на продолжение критики «объективного» в религии, а именно – критики традиционного и авторитарно-опосредованного. Авторитарное Гегель определяет как случайное, которое, становясь должным, порождает необходимое. Случайное, таким образом, претендует на роль истины, поскольку устанавливается через авторитет самого Бога.

Ключевой момент заключается в том, что «позитивное» у Гегеля – это форма истины, которая обладает значимостью и авторитетом независимо от субъективного признания. Отсюда возникает вопрос: если некоторые истины претендуют на абсолютную объективность, в каких случаях и как следует учитывать «истину для нас»? Для Гегеля задача состоит в том, чтобы преобразовать объективные истины в «истины для нас», которые приобретают ценность через сознательное усвоение субъектом. Это предполагает не механическое признание, а проверку истины субъективным измерением – ее способность быть значимой в контексте человеческого разума, воли и практики.

Таким образом, проблема истины у Гегеля больше не сводится к чисто логической корректности или прагматической полезности. Она становится диалектическим процессом, в котором объективное и субъективное взаимодействуют, а познание разворачивается постепенно, через последовательные ступени рационального осмысления.

С исторической точки зрения Гегель обосновывает это так: иудейский закон был дан народу Израиля самим Богом. Следовательно, новое толкование, которое было предложено Иисусом, с необходимостью претендовало на подобный авторитет (апелляция к разуму (*Vernunft*) в случае Иисуса была подобна проповеди

³⁰⁴ Там же.

рыбам, т.е. проповеди неразумным существам³⁰⁵). Те же, кто принимал слова Иисуса в условиях иудейской культуры, должны были в конце концов поверить в то, что он – Мессия.

Однако Гегель в ПХР выступает против: 1) чудес, которые посредством авторитета отдаляют субъект от чистой морали, лишают его самостоятельности мышления (разум должен быть способен полагаться только на самого себя)³⁰⁶, 2) магизма чисел (вроде количества апостолов), 3) ученичества в целом³⁰⁷, 3) мессианства 4) и даже традиционного понимания Евхаристии, которая в ходе развития христианства становится таинственным актом поклонения: «Человеческая просьба друга, прощающегося с друзьями, христианами, ставшими сектой, вскоре была превращена в заповедь, равную повелению божества»³⁰⁸.

Особое место занимает его трактовка Тайной вечери: Гегель видит в ней не буквальное превращение хлеба и вина в тело и кровь Христа, а поэтический символ человеческого единения. Хлеб и вино для него – это чувственные образы нравственной связи между людьми, лишённые мистического одухотворения материи. Здесь Гегель близок к шиллеровской эстетике, где природные формы служат выражением моральных идей, а природная необходимость возвышается в моральную свободу – «Но делает его человеком как раз то, что он не остается человеком, сделанным природой, а способен разумно проделать в обратном порядке те шаги, которые предвосхитила, ведя его, природа; он может пересоздать дело необходимости в дело свободного выбора и возвысить физическую необходимость в моральную»³⁰⁹.

³⁰⁵ Там же, С. 98.

³⁰⁶ Там же, С. 109-110.

³⁰⁷ Там же, С. 113.

³⁰⁸ Там же, С. 120.

³⁰⁹ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Собрание сочинений. Том 6. Статьи по эстетике / общ. ред. Н.Н. Вильмонта, Р.М. Самарина; пер. с нем. под ред. Л.Е. Пинского. М.: Государственное издательство художественной литературы. 1957. С. 255.

В этом проступает гегелевская идея синтеза – поиск примирения крайностей через мораль, которая, следуя лессинговской традиции, признает ценность сердечного чувства наряду с разумом.

Тем не менее вера в чудеса для Гегеля была бы оправдана, если бы она действительно побуждала людей к морально-добрым поступкам; однако по сути своей, как замечает Г.С. Харрис, она является, согласно Гегелю, лишь «окольным путем» (*Umweg*) к морали³¹⁰. Гегель выступает против чудес и магизма не потому, что они непостижимы для разума, а потому что разум должен уметь полагаться на самого себя.

В ПХР Гегель анализирует проповедь Иисуса как попытку преодолеть «позитивные» формы иудейской религии через обращение к внутренней морали. Хотя Иисус, по Гегелю, учитывал сознание современников (например, используя притчи), это не означает, что люди способны воспринимать только исторически подготовленные идеи. Ключевой тезис Гегеля в ПХР иной: истинное содержание учения Христа – не догматические предписания, а требование автономии разума, аналогичное кантовскому.

Таким образом, в основе рассуждений Гегеля лежит следующая установка: Иисус не выдвигал никаких принципиально новых моральных доктрин, но стремился восстановить и развить моральное содержание и смысл существующих обычаев и традиций посредством разума. А то, что учение Иисуса стало в ходе своей истории «позитивным», немецкий философ считал лишь определенного рода случайностью. Она возникла благодаря «духу народа», который сам о «позитивности» религии еще ничего не говорит³¹¹. Так, при жизни Иисус был неправильно понят самыми близкими ему людьми (Гегель, в данном случае, ссылается на два случая: просьбу жены Зеведея (Мф. 20:20-28)³¹² и предательство

³¹⁰ Harris H.S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 217.

³¹¹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 92-93.

³¹² См.: Jaeschke W. *Hegel's Philosophy of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1990. P. 178-185.; Fackenheim E. *The Religious Dimension in Hegel's Thought*. Bloomington: Indiana University Press, 1967. P. 72-80.

Иуды³¹³). Мысль о том, что моральное учение может быть неправильно истолковано народом, Гегель высказывал еще в НРиХ³¹⁴. Понятие «дух народа» использовалось им для обозначения тотальности социальной жизни, которая конституируется посредством социальных институтов. «Позитивная вера», таким образом, есть лишь еще неразвитое сознание народа.

Проблематизируя понятие «позитивного», Гегель связывает его с нормами «субъективной религии» («выраженной только в чувствах и поступках»), упраздняя при этом из религии «объективное». Истинное в религии, по замечанию М. Бондели, «имплицитно связывается им [Гегелем] с эпистемологическим генезисом рациональной морали»³¹⁵. «Позитивность» христианства исторически становится неотделимой от чистой религии добродетели, а в конце концов является и причиной, по которой Гегель был вынужден их различить, разделить учение Иисуса и вытекающее из него христианство.

Таким образом, в ПХР Гегель стремился утвердить примат разума над традицией, видя в «позитивности» религии форму отчуждения человека от собственной моральной автономии. Ключевая идея Гегеля заключалась в том, что религия должна стать рациональной этикой, ее истины должны утверждаться разумом, а не внешним принуждением. Аргументация Гегеля направлена на выявление противоречия между свободой мышления и авторитарными структурами. Однако, сама «позитивность» является неотъемлемой частью всякой религии, включенной в нее подобно тому, как «объективная религия» включена в «субъективную».

³¹³ См.: Jaeschke W. Hegel's Philosophy of Religion. Berkeley: University of California Press, 1990. P. 250-257.; Fackenheim E. The Religious Dimension in Hegel's Thought. Bloomington: Indiana University Press, 1967. P. 112-120.

³¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 73, 78.

³¹⁵ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 172.

2.2.3. «Позитивность» и историческое развитие христианства

В ПХР прослеживается эволюция представлений Гегеля об образе Иисуса. Если в ЖИ он представлял его как носителя нравственности, освобожденного от внешних (позитивных) черт (гл. 2.1.2.), то впоследствии его взгляд приобретает более сложный и диалектический характер.

Гегель постепенно приходит к осознанию парадоксального факта: хотя Иисус провозглашал принципы чистой морали, противопоставленные формальному закону, сама его личность и деятельность стали источником «позитивности» — христианской догматики и институционализированной церкви. Даже личность, воплощающая идеал чистой морали, неизбежно оказывается вписанной в конкретный историко-культурный контекст. С одной стороны, Иисус критиковал иудейский закон, с другой — его учение стало основанием для новых форм институционализированной религии. Тем самым Гегель показывает, что чистая мораль в процессе исторического развития неизбежно обретает «позитивные» формы выражения и организации.

Так происходит переход от абстрактного противопоставления морали и «позитивности» к исследованию их конкретного единства в контексте исторического христианства. Внутреннее нравственное содержание неизбежно воплощается во внешних формах, которые, в свою очередь, требуют постоянного критического переосмысления.

Гегель выделяет три основные стадии, через которые прошло христианство:

- 1) первоначальное учение Иисуса;
- 2) христианство первых веков;
- 3) христианство в эпоху государственных религий.

Все эти этапы представляют собой последовательные стадии омертвления христианства, усиления черт его «позитивности». Даже первоначальное учение Иисуса из-за особенностей его реализации в первые века нашей эры содержало в себе элементы «позитивности».

Для понимания истоков христианской «позитивности» Гегель обращается к анализу иудейской религии. Она, по его мнению, является «проявлением расколотости духа»³¹⁶, характерной для восточных культур, и прежде всего отличается деспотизмом закона. Иудейский народ, оказавшись под тяжестью предписаний, утратил внутреннюю свободу: «Тем упрямее стал этот народ придерживаться твердо предписываемых заповедей своей религии; законодательство свое он вел непосредственно от особого, исключительного Бога: в религии существенным было исполнение бесчисленных действий, лишенных смысла и толка, а педантичный рабский дух этой нации и для самых незначительных повседневных поступков установил правило и целой нации придал вид некоего монашеского ордена – служение Богу и добродетели было жизнью под принуждением, в покорности мертвым схемам, и духу оставалось лишь одно – упрямо гордиться этим послушанием рабов, послушанием законам, данным им не от них самих»³¹⁷.

Таким образом, иудейская религия предстает как изначально «позитивная» – навязанная, оторванная от живой морали. Вместе с тем Гегель видит в ней необходимый этап в диалектике духа: формализм закона, достигнув предела, вызывает стремление к свободе. Несмотря на внешнюю жесткость, иудаизм выполняет важную историческую функцию, демонстрируя противоречивость, через которую должно пройти сознание на пути к подлинной свободе.

На фоне этого религиозного формализма учение Иисуса предстает как попытка вернуть религии внутреннюю свободу и нравственное содержание. Он открывает путь к подлинной морали, однако его учение, изначально чистое и свободное, быстро превратилось в «позитивную» религию – систему догм и предписаний. Гегель видит причины этого не только в позднейших искажениях церкви, но и в самой изначальной форме учения Иисуса, а также в духе эпохи³¹⁸.

³¹⁶ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 177.

³¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 101.

³¹⁸ Там же, С. 102.

Он отвергает версию, согласно которой «позитивность» возникла исключительно из-за последующих наслоений, и подчеркивает внутреннюю неоднородность религии Иисуса, соединяющую «философскую» и «позитивную» традиции.

Первое напряжение проходит между универсализмом внутреннего нравственного закона и партикуляризмом исторической среды. Иисус учит о Царстве Божиим как о царстве разума и добродетели, доступном каждому как свободному субъекту, – это «философская» сторона учения. Но он говорит изнутри иудейской традиции, пользуется языком пророчеств, мессианских ожиданий, апеллирует к Закону («не нарушить, а исполнить»). В результате то, что, по сути, призвано быть всеобщим принципом нравственности, неизбежно получает форму «позитивной» истины: оно закрепляется в авторитетных формулировках, соотносится с конкретным народно-историческим преданием и потому становится предметом внешнего усвоения.

Второе напряжение – между внутренней моралью и законом-ритуалом. Иисус, как его читает Гегель, систематически подчиняет Субботу человеку, очищает храм, интерпретирует крещение и трапезу как символы внутреннего обновления и единения, а не как магические действия. Это линия «субъективной религии» («религии сердца»). Но те же символические жесты – именно потому, что они заметны и повторяемы – легко превращаются в «позитивные» обряды: притча становится догматом, свободная трапеза – таинством, нравственное наставление – предписанием, обязательным, «потому что так сказано». Рационально очищенное содержание почти автоматически обретает внешнюю форму.

Третье напряжение – между личной харизмой и институцией. Гегелевский Иисус избегает сакрализации своей персоны и настаивает на первенстве нравственного закона; однако сама структура ученичества, выбор «Двенадцати», авторитет Учителя и апелляция к его «имени» вводят момент личного авторитета. Там, где разум должен был бы самообосновываться, он начинает «поддерживаться» ссылкой на Лицо; отсюда прямой путь к «вере на основании свидетельства» и к формированию церкви как института, охраняющего предание.

Четвертое напряжение – между эсхатологическим ожиданием и этической имманентностью. Иисус говорит о близости Царства как внутреннем событии совести («Царство Божие внутри вас») – это чисто моральная, имманентная трактовка. Но риторика «часа», образ грядущего суда, языки пророчества несут трансцендентный, историко-событийный заряд. Эсхатологический тонус, необходимый как педагогическое средство для пробуждения совести, в массе сознаний легко переходит в ожидание внешних знамений и, следовательно, подпитывает «позитивную» веру во внешнее подтверждение истины.

Перенос религиозных норм учения Иисуса на общество также оказывается проблематичным. Некоторые принципы, такие как христианские идеалы «общности имущества» и «равенства» (Деян. 2:44-45, 4:32-37), приходится отвергнуть. «Общность имущества», по Гегелю, в условиях неравенства становится принудительным, а потому нежизнеспособным принципом: «...Этот принцип, если бы стали строго придерживаться его, едва ли способствовал бы распространению христианства, и он действительно был рано оставлен – из осторожности или же вынужденно, – оставлен в той мере, в какой от человека, желавшего теперь быть принятым в общество, уже не требовали выполнения такого условия, но тем более «внушали» необходимость как можно более крупных добровольных вкладов в кассу общества – как средство купить себе место на небе...»³¹⁹.

Требование «равенства» также теряет силу при масштабировании, но формально сохраняется в виде идеи христианского единства, которое лишь маскирует реальные социальные противоречия: «Эта теория хотя и сохранена была во всем своем объеме, но только теперь очень благоразумно добавляется, что так дело обстоит в глазах неба, и далее уже в сей земной жизни она никак не принимается во внимание»³²⁰.

В своем анализе Гегель сосредотачивается на проблеме государства и его связи с религией и церковью, рассматривая «позитивное» (формально-

³¹⁹ Там же, С. 118.

³²⁰ Там же, С. 119.

догматическое начало) в новом историческом измерении – как выражение институциональной власти. Критикуя превращение христианства в инструмент государственного принуждения, он противопоставляет этому свой идеал – государство как «моральное существо», органичное сообщество, пронизанное духом единства и основанное на «народной религии».

Гегель выделяет два подхода к христианству. Согласно первому, «позитивность» не является частью его сущности и может быть отброшена, а долг перед божественным существует независимо от исторически сложившихся форм религии. Этот подход близок кантовскому пониманию: человек как разумное существо обладает врожденным чувством сверхчувственного и сознанием долга перед божественным³²¹. Согласно второму, преимущество одной религии над другой заключается именно в наличии «позитивных» элементов. «Позитивное» считается подлинно священным и полагается, что всю нравственность нужно строить на ней. Оба подхода сходятся в том, что христианство опирается на авторитет Иисуса и на естественное стремление человека к добру, однако их различие заключается в понимании роли позитивных установлений.

Гегель противопоставляет два подхода к религии:

1) критический (долг перед божественным отделен от исторических форм религии);

2) догматический («позитивные» элементы – основа нравственности). Гегель решительно отвергает второй, догматический подход, так как он требует безусловного подчинения внешним нормам, что противоречит идеалу автономного разума. Эта оппозиция двух взглядов на религию непосредственно связана с его размышлениями о «сектах» (*Sekte*).

Философ различает два их типа. Первый – «религиозная» секта, почти всегда совпадающая с «позитивной», которая наряду с нравственными предписаниями

³²¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 83, 627, 629.

признает обязательными элементы, не основанные на разуме, и делает их частью вероучения («...Не считает несущественным для морали помимо нравственности и то, что, собственно говоря, не основывается на разуме, а основанием верования делает фантазию народов, но или считает это попросту греховным и остерегается всего такого...»³²²). Второй – «философская» секта, которая связывает моральную оценку лишь с нарушениями нравственности, а не с отклонениями в способах ее обоснования («...Порочность и позорность связывает только с отклонениями от нравственности, но не с ошибками, касающимися способа, какими надлежит дедуцировать ее...»³²³).

Вторую Гегель оценивал скорее положительно, так как она характеризуется как особая религиозная доктрина со своими «представлениями о Божестве»³²⁴, через которые она непосредственно выражает практические аспекты, а также представления о чистой морали. Философская секта у Гегеля во многом схожа с лессинговской религией терпимости³²⁵, поскольку более свободно относится к внутреннему содержанию религии. Как отмечает Л.Э. Крыштоп, имея в виду Г.Э. Лессинга (в нашем случае это применимо и к воззрениям Гегеля): «Разумная религия безусловно заслуживает похвалы и ее не следует отделять от христианства, так как ядро истинного христианства составляет именно она. <...> ...Все истины Откровения суть не что иное, как разумные истины, которые, возможно, не кажутся человеку таковыми сейчас, на его современном уровне развития, однако обязательно предстанут перед ним таковыми в процессе его дальнейшего просвещения»³²⁶.

Гегель проводит принципиальное различие между двумя типами религиозных объединений. С одной стороны, существуют секты, которые трактуют

³²² Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 105.

³²³ Там же.

³²⁴ Там же.

³²⁵ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 178.

³²⁶ Крыштоп Л.Э. Проблема соотношения морали и религии в философии немецкого Просвещения: дис. ...д-ра фил. наук: 09.00.03 / Крыштоп Людмила Эдуардовна. – М., 2020. С. 249, 254.

моральные нормы как систему внешних, формально закрепленных предписаний, дополняя их другими нормативными установлениями. Такой подход формирует специфические черты сообщества, которые коренным образом отличаются от характеристик «философской секты» – сообщества, где религиозные доктрины подлежат рациональной критике и не признают иного авторитета, кроме разума.

В условиях ограниченного круга последователей эти особенности «позитивных» сект действительно выполняют организующую функцию: жесткая система предписаний и четкие поведенческие рамки помогают поддерживать единство небольшой группы верующих. Однако, как отмечает Гегель, ситуация кардинально меняется при расширении масштабов такого сообщества.

Когда «сектантское» учение начинает распространяться в масштабах всего государства, изначально эффективные механизмы групповой идентификации теряют свою целесообразность. То, что служило инструментом сплочения в малой группе, превращается в фактор социального напряжения. Более того, эти механизмы приобретают качественно новые характеристики – из организующих принципов они трансформируются в репрессивные институты.

Гегель предупреждает об опасности некритического переноса сектантских моделей на уровень государственного устройства. В общегосударственном масштабе жесткие догматические установки, сохраняя формальную структуру, утрачивают первоначальный смысл и начинают выполнять совершенно иную – подавляющую – функцию.

Для Гегеля первоначальное учение Иисуса соответствует философской секте. В ней, конечно, присутствовал «позитивный» принцип, но он не являлся ее сущностной характеристикой. Само учение было чистым и морально оправданным, т.к. объявляло своим фундаментом веру и познание того, что есть долг и в чем состоит воля Бога, осмысленные посредством разума.

Главным свидетельством «позитивности» христианства для Гегеля становится то, что последователи Иисуса наделили разум лишь функциями воспринимающими, а не законодательными (т.е. возвысили гетерономную волю

над автономной, устранив таким образом свободу). Свободное принятие морального закона – вот подлинная добродетель.

Для демонстрации позиции Гегеля приведем его рассуждения о праведнике (*rechtschaffene Mann*): «...Праведный человек, приверженцем какой бы позитивной секты ни был он, признает мораль как высшее достояние своей веры и во всяком верующем другой секты, в котором встретит друга добродетели, обнимет брата, сторонника той же самой религии, – такой христианин такому иудею скажет, как сказал монах Натану:

Вы – христианин! Боже! Лучшего

Не видела земля!

И такому христианину иудей ответит:

И благо нам!

В чем я кажусь вам христианином,

В том вы – евреем мне»³²⁷.

Диалог между христианином и иудеем иллюстрирует, что подлинная добродетель превосходит конфессиональные различия. Гегель показывает, что мораль универсальна и не зависит от «позитивных» элементов религии. Этот аргумент усиливает его тезис о приоритете разума и нравственности над формальными правилами, духа – над законом.

2.2.4. «Позитивность» в контексте отношений государства, религии и Церкви

В ПХР Гегель подробно рассматривает отношения государства с религией и Церковью, связывая их с проблемой «позитивного» – формально-догматического начала, воплощенного в институтах власти. Как отмечает Т.А. Льюис, государство у Гегеля способно «навязывать» обществу «позитивную религию», что превращает

³²⁷ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 122.; Лессинг Г.Э. Натан Мудрый // Лессинг Г.Э. Избранное. Пер. с нем. / Вступ. статья и коммент. А. Гулыги. М.: Худож. лит., 1980. С. 311.

ее в инструмент политического принуждения³²⁸. Гегель также тематизирует государство как институционализацию «позитивного»³²⁹. При этом философ различает два типа государств: естественное («позитивное», буржуазное) и моральное (государство как «моральное существо»).

Ключом к пониманию этой классификации служит гегелевское различие типов обязанностей (*Pflichten*). Для него действительно обязательным является поступок, основанный не на внешнем требовании государства или общества, а на внутреннем законе морали – на акте, который сам над собой «законодательствует» и исходит «из недр» субъекта³³⁰.

Первый тип обязанностей – гражданский (естественный). Обязанности следуют из прав отдельного человека. Их можно описать с точки зрения права: они вытекают только из признания прав другого человека; в сфере государства их выполнение реализуется посредством принуждения. Этот тип не является обязательным в строгом смысле, поскольку формально может быть закреплён в законодательстве государства, не имеет своим источником самого субъекта.

Второй тип обязанностей – моральный. Обязанности эти следуют из прав человечества в целом, их источник – чистая мораль. Пример, который приводит Гегель, – это благотворительность, которая понимается им не как обязательство внести деньги в кассу для больных или нищих, а как обязанность граждан вообще, как подлинное моральное требование, вытекающее из нравственного закона. Этот закон еще с ЖИ полностью отождествлялся Гегелем с категорическим императивом Канта: «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом»³³¹. Связанный

³²⁸ Lewis T.A. Religion, Modernity, and Politics in Hegel. New York: Oxford University Press, 2011. P. 40.

³²⁹ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 182.

³³⁰ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 175.

³³¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 143. (AA IV. S. 420-421).

с этим долг – чисто моральный, возлагается он на «моральное» государство или на людей в целом.

Стоит также отметить, что при обсуждении гегелевских моральных обязанностей исследователи часто говорят об антигосударственном настрое юного философа³³². Однако, кажется, что его замечания о том, что требования со стороны государства абсурдны, касаются только моральных обязанностей: «...Государству не пристало издавать законы о том, что граждане должны быть моральными»³³³, но не обязанностей гражданских (или естественных).

Добавим также, что моральные понятия и практики у Гегеля теряют всякую актуальность при отсутствии свободы воли, так как сущность морали основана на свободе и является принципом автономии воли. Кроме того, у Гегеля с моральными обязанностями тесно связано понятие справедливости, под которым он понимает уважение к правам других людей, но такое, которое не является требованием: «Понимаемая как обязанность, справедливость является добродетелью»³³⁴.

Третий тип обязанностей – волевой. Эти обязанности не вытекают ни из прав отдельного человека, ни человечества в целом, а принимаются добровольно. Действительны такие обязанности только в рамках предварительного согласия и отменяются после принятия определенного типа решения. Гегель здесь говорит об обществах, в которые можно вступить (вроде религиозных институтов, различных Церквей и т.д.).

Выделяя два типа государств (естественное и моральное), Гегель, по сути, различает и два типа договоров – гражданский и церковный³³⁵. Гегель утверждает их автономию. Согласно его позиции, гражданский договор, лежащий в основе государства, не должен регулировать вопросы морали, религиозных убеждений и духовных установок личности. В свою очередь, церковный договор не может

³³² Гулыга А.В. Гегель. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Молодая гвардия, 2008. С.21-22.

³³³ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 128.

³³⁴ Там же, С. 127.

³³⁵ Там же, С. 137.

вмешиваться в сферу гражданско-правовых отношений (вроде вопросов собственности, личной безопасности и других аспектов правового регулирования).

Гегелевский подход означает отказ от двух моделей организации общества. Во-первых, он отвергает теократическую модель церковного государства, где религиозные институты обладают политической властью. Во-вторых, он противостоит этатистской модели, при которой государство присваивает себе право предписывать моральные и религиозные нормы.

Однако здесь возникает важный вопрос: если Гегель отказывает государству в создании регулирующих институтов, то что остается от государства как такового? Ведь даже в его идеальной модели сохраняются элементы принуждения, необходимые для обеспечения порядка. В некоторых работах (особенно ярко это проявляется в «Первой программе системы немецкого идеализма») его концепция государства приобретает черты абстрактной утопии. Это противоречит зрелой гегелевской методологии, где любая категория развивается через синтез и снятие (*Aufhebung*) предыдущих ступеней.

В ПХР Гегель развивает концепцию добровольного религиозного сообщества, основанного на разумном выборе его членов. Идеальная религия должна объединять людей на основе универсальных нравственных законов. Такой подход позволяет преодолеть конфессиональные разделения, не нарушая при этом принципа добровольности религиозного объединения.

Понятие «позитивного» у Гегеля важно рассматривать не только в рамках терминологических уточнений и переосмыслений, оно также выводит читателя на более конкретную проблематику. Речь идет о таких институтах, как государство, церковь и их правовые системы. Именно здесь Гегель начинает действовать более последовательно, исследуя, как эти структуры функционируют и легитимируются. Гегель различает формально закрепленный характер норм в противовес естественному праву, которое выводится из разума. Нельзя не заметить параллели с кантовским различием морали и законности. Кант не только разделяет эти

понятия в своей религиозной философии, но и последовательно воспроизводит это различие в правовой теории³³⁶.

Гегелевское понятие «позитивного» терминологически уточняет его философию, вступает в диалог с кантовской традицией, поднимает вопросы о границах государственного регулирования, природе законности и соотношении принуждения и свободы в правовом поле. Гегель считает, что государство не должно навязывать конкретную религию, но при этом оно не может полностью отстраняться от религиозной сферы, поскольку религия формирует отношение граждан к обществу и власти. Поэтому он ищет баланс: избегая принудительного насаждения веры, государство должно косвенно влиять на религиозные взгляды, чтобы поддерживать здоровые социальные и политические институты.

Особое внимание Гегель уделяет вопросам взаимодействия церкви и государства. Он формулирует принципы их координации, исключая иерархическое подчинение одной сферы другой. Внутреннее устройство религиозного сообщества, по его мнению, не должно копировать государственные формы правления, а требует разработки особой «церковно-республиканской» модели. При этом Гегель настаивает на необходимости правовых гарантий автономии обеих сфер.

Эти идеи перекликаются с кантовским противопоставлением этической и политической общностей: «Можно назвать объединение людей под одними только законами добродетели, в соответствии с предписаниями этой идеи, *этическим*, и, поскольку эти законы будут публичными, *гражданско-этическим* (в противоположность *гражданско-правовому*) обществом или же *этической общностью*»³³⁷, а также с вытекающим из него типов общественно договора. Однако это не значит, что Гегель был вдохновлен лишь Кантом, у кантовской

³³⁶ См.: Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S 167.

³³⁷ Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова ; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль, 2024. С. 182. (AA VI, 94).

трактовки договора были важные предшественники – Спиноза, Мендельсон и, возможно, Руссо, чьи идеи были хорошо знакомы Гегелю.

Кроме того, как отмечает М. Бондели, идея свободного этического государства, которое должно возвышаться над буржуазно-правовым, встречается во многих социально-философских трудах, близких по духу Канту. Например, в речи бернского кантианца Штапфера «Наиболее плодотворный метод развития» конечная цель человечества описывается то, как «призрачная республика», то, как «невидимое общество» или «невидимая церковь»³³⁸.

Подобное разграничение находим и у Ф. Шиллера. В «Письмах об эстетическом воспитании человека» он пишет: «Таким способом возникает и находит оправдание попытка достигшего совершеннолетия народа превратить свое естественное государство в нравственное. Это естественное государство (каким может называться всякое политическое тело, основывающее свое первоначальное устройство на силах, а не законах) противоречит моральному человеку, которому простая закономерность должна служить законом...»³³⁹. Опираясь на кантовскую дихотомию этического и гражданского государств, Шиллер предлагает более сложную модель, в которой эстетическое начало выступает медиатором между двумя противоположными принципами. Эстетическое воспитание формирует человека, способного жить одновременно в обоих мирах. Эстетическое государство – не политический институт, а культурное пространство, где люди взаимодействуют через красоту, искусство и свободное общение. Оно не отменяет ни права, ни морали, но снимает их противоречие.

Прежде, чем перейти к теории обязанностей у Гегеля, обратимся к его взглядам на отношения государства с Церковью и религией. Для Гегеля Церковь – это добровольное общество, существующее внутри государства. Как верно замечает Г.С. Харрис: «Права, которые гражданин уступает своей Церкви, никогда

³³⁸ Bondeli M. Der Kantianismus des jungen Hegel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. S. 70.

³³⁹ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Собрание сочинений. Том 6. Статьи по эстетике / общ. ред. Н.Н. Вильмонта, Р.М. Самарина; пер. с нем. под ред. Л.Е. Пинского. М.: Государственное издательство художественной литературы. 1957. С. 256

не могут быть такими, чтобы привести к нарушению его гражданских прав»³⁴⁰. Церковь не может лишить гражданина свободы, а значит, и моральных обязанностей. Если человек вступает в религиозное сообщество свободно, оно может как способствовать развитию морали, так и препятствовать ей: «...Религии лучше или хуже в зависимости от того, воздействуют ли они страхами на воображение и затем на волю или же больше воздействуют моральными стимулами для того, чтобы произвести на свет это умонастроение, рождающее соответствующее действие, отчасти сообразное с гражданскими, а отчасти с моральными законами»³⁴¹.

Есть основания полагать, что в рассуждениях о взаимоотношениях церкви и государства Гегель опирался не только на общую кантовскую традицию, но и на конкретные идеи Канта о «невидимой» и «истинной» церкви. Как и Кант, он резко осуждает религиозные расколы, особенно в христианстве, считая, что вера должна основываться не на догматах или обрядах, а на нравственных принципах. Церковь, погрязшая в формализме и междоусобицах, утрачивает свою суть – духовное и этическое единство.

Гегель отвергает подчинение церкви государству и наоборот. Вместо иерархии он предлагает принцип координации: церковь и государство должны быть автономными сферами, каждая со своей внутренней логикой. Государство регулирует внешние законы, а церковь – внутренние убеждения, но они не должны подавлять друг друга. Религиозное сообщество должно строиться на участии верующих в его жизни, но без копирования государственных институтов. Такой подход сближает его с кантовским идеалом «невидимой церкви» – духовного союза людей, основанного на разуме и морали, а не на внешнем авторитете.

Гегель утверждает, что рациональная мораль, которая является одной из ключевых сфер в религии, не должна устанавливаться или навязываться

³⁴⁰ Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 222.

³⁴¹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 129.

государством или любой другой властью. Мораль, основанная на разуме и внутренних убеждениях, должна быть свободной от внешнего контроля. Государство не имеет права диктовать, что является морально правильным или неправильным, так как это противоречит самой природе морали как внутреннего, личного выбора. Кроме того, Гегель подчеркивает, что принуждение в религиозной или моральной сфере не только нарушает права человека, но и подавляет человеческий разум. Разум, как способность критически мыслить и самостоятельно принимать решения, не может быть подчинен внешним силам.

Рассматривая религиозное воспитание, Гегель не апеллирует напрямую к свободе мысли или совести (поскольку это вопросы гражданского права), его интересует качество самой веры. «Позитивная вера», по его мнению, неспособна воспитать граждан, соответствующих идеалу гегелевского сообщества (морального государства или «народной религии»), поскольку подавляет главное – человеческую свободу.

2.2.5. Итоги и значение учения о «позитивности»

В ПХР Гегель показывает, что изначально положительная фигура Иисуса невольно стала источником искажения истинной религии³⁴². По мере распространения христианства оно все дальше отходило от своей сути. С одной стороны, были утрачены важные первоначальные черты – общность имущества, подлинное равенство между людьми и естественный, неформальный характер религиозных практик. С другой – появились новые элементы: стремление к бесконечному расширению и доктрина об исключительном праве на спасение³⁴³. Окончательный разрыв произошел, когда религия слилась с государством, получив в свое распоряжение инструменты принуждения.

³⁴² Там же, С. 91, 95, 96.

³⁴³ Williamson R.K. An Introduction to Hegel's Philosophy of Religion. Albany: State University of New York Press, 1984. P. 29.

Гегель анализирует, как христианская церковь, превратившись в «духовное государство», переняла черты государственной власти. Кант называл такую систему «поповством»³⁴⁴, поскольку она заменила внутреннюю нравственность слепым соблюдением церковных догм. В этой системе только духовенство, а не разум, толкует волю Бога, что неизбежно ведет к духовному деспотизму. Став государственной религией, церковь перестала быть добровольным объединением и начала принудительно требовать подчинения от всех граждан. Это привело к замене морали на механическое следование церковным правилам, основанным на авторитете, а не на свободе. В результате, христиане, подобно древним иудеям, оказались в «рабстве духа»³⁴⁵, несмотря на изначальные идеалы свободы.

Нигде больше в бернских фрагментах Гегель так резко не разоблачает христианство (Д. Лукач отмечает, что во многом ПХР предвосхищает будущую левогегельянскую критику религии³⁴⁶). Он видит в нем символ испорченности человеческой природы. Христианство, подобно государству, разделяет мир, мистифицируя реальные социальные противоречия. Гегель подчеркивает взаимосвязь природы и духа и рассматривает религию как часть жизни, которая, наряду с иллюзиями, содержит противоречия, требующие преодоления.

Он последовательно проводит мысль о том, что «позитивность» – это исторически обусловленный негативный процесс, ведущий к отчуждению религии от ее сути. Его аргументы остаются актуальными в контексте критики религиозного фундаментализма и поиска универсальной этики, основанной на разуме.

Особое внимание в ПХР уделено взаимоотношениям церкви и государства. Гегель утверждает, что подлинная мораль, составляющая суть религии, не может быть установлена сверху – ни государством, ни какой-либо другой властью.

³⁴⁴ Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова ; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М., Мысль, 2024. С. 277-278. (АА VI, 175-176).

³⁴⁵ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 102.

³⁴⁶ Лукач Г. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. С. 117.

Религия должна оставаться делом свободного выбора, поскольку любое принуждение в этой сфере нарушает фундаментальные права человека и подавляет разум. Просвещенное государство обязано препятствовать такому насилию над личностью. Однако Гегель замечает парадокс: даже когда разум прорывается сквозь оковы принуждения, это часто приводит лишь к новой форме догматизма и угнетения.

Критикуя этот процесс, он, вслед за Кантом, подчеркивает, что слияние церкви и государства подавило человеческую автономию. Главная ошибка христианства в том, что оно представило моральный закон как нечто внешнее, а не как продукт разума. Гегель настаивает: истинная свобода возможна только через восстановление самоопределяющегося разума.

При этом понятие «позитивности» Гегель использует не только для критики церкви, но и для обоснования морали. Этическая сторона «позитивности» раскрывается посредством рассуждений Гегеля о соотношении «субъективного» и «объективного» в религии, ценностно определяет их. «Позитивность» соотносится с «объективным» в религии, определяется Гегелем как основанное на авторитете. Концептуально понятие «позитивного» включается в понятие «субъективной религии», связывается с ее нормами. Исторически же Гегель описывает противостояние «позитивного» и чисто-морального в религии в рамках противопоставления буквы и духа христианства (иудейского закона и рационального учения Иисуса). Философ однозначно выступает на стороне второго.

Как и в более ранних произведениях, этика для Гегеля объединяет в себе два вопроса: о природе человека и о его месте в сообществе. Анализ представлений Гегеля об обязанностях показывает, что он считал приоритетным для сообщества, как понимал идеальное устройство общества (государство как «моральное существо» или идеал «народной религии»).

Понятие «позитивности» использовалось Гегелем не столько для описания конкретной исторической среды, сколько для рассмотрения отношений между

различными сферами внутри религии (субъективного и объективного), а также для описания идеального устройства общества («народной религии»). Воспитание морального человека, полагал философ, невозможно без автономии воли и главенства разума, формирование же духа народа – без политических условий и «народной религии».

В целом, в ПХР Гегель подвергает критике все виды принуждения в сфере морали и религии, подчеркивая важность свободы выбора и автономии разума. Однако он также указывает на сложность достижения этой свободы, так как история показывает, что освобождение от одного вида принуждения часто ведет к возникновению другого. Таким образом, Гегель видит в христианстве не просто религию, требующую реформ, а систему, изначально несущую в себе противоречия между духовными идеалами и реальной практикой. Его анализ показывает, как вера, возникшая как ответ на отчуждение, в итоге сама стала его инструментом, подменяя активное нравственное действие пассивной надеждой на спасение в ином мире.

2.3. «Элевсин» и идея предморальности природы

Как уже отмечалось выше, в бернский период творчества Гегель находился в напряженном поиске новой формы синтеза «субъективного» и «объективного», свободы и необходимости. Если в работах, посвященных «позитивности» христианства (ПХР), он анализировал механизмы отчуждения духа в сфере религиозных институтов (гл. 2.2.4.), то в поэтическом фрагменте «Элевсин» (*Eleusis*, фрагмент 36) философ обращается к иной модальности опыта – к дорефлексивному, эстетическому переживанию природы. Гегель как поэт малоизвестен: его стихи традиционно рассматривают лишь как маргиналии к философским трудам. Однако данное стихотворение многие исследователи, включая И.А. Болдырева, считают не просто историческим документом, но

«главным стихотворением Гегеля»³⁴⁷, определившим вектор его духовного развития.

Произведение создано в августе 1796 г., хотя точную дату установить невозможно³⁴⁸. Оно посвящено Гельдерлину, но неясно, кому именно предназначалось для отправки. Как отмечает Ж. Д'Онт, биографы нередко ошибочно отождествляют посвящение с адресацией³⁴⁹. По его версии, упоминание Гельдерлина и желание воссоединиться с ним должны были побудить адресата, вероятно, И.Ф. Гогеля – будущего работодателя Гегеля во Франкфурте – содействовать встрече друзей. Таким образом, стихотворение могло иметь и прагматическую цель – расположить к себе возможного покровителя. Однако, сводить «Элевсин» только к прагматике значило бы игнорировать его философскую глубину.

Появлению «Элевсина» предшествовало письмо Гельдерлина, отправленное Гегелю в начале лета, в котором он рассказывал о возможности переехать во Франкфурт. Сам текст письма утрачен, но о нем известно из ответа Гегеля в ноябре того же года. В нем философ выражает радость и надежду на скорую встречу: «Я просто не могу тебе сказать, сколь много радости оно мне принесло, и еще больше надежды – скоро увидеть и обнять тебя»³⁵⁰. Эта переписка важна не только для установления биографического контекста, но и для понимания интеллектуальной атмосферы, в которой рождался «Элевсин». Гельдерлин в это время работал над первыми набросками «Гипериона» и развивал свою концепцию «бытия в красоте» как преодоления кантовского дуализма. Гегель находился в интенсивном диалоге с этими идеями, хотя и двигался в ином направлении – от эстетического созерцания к спекулятивному понятию.

³⁴⁷ Болдырев И.А. Тайна и сообщество: место истории в «Элевсине» URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/139_nlo_3_2016/article/11969/

³⁴⁸ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüller. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 504

³⁴⁹ Д'Онт Ж. Гегель. Биография / пер. с франц. А.Г. Погоняйло. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 134, 140.

³⁵⁰ Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет: в 2 т. Т. 2.* / Сост., общая ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1971. С. 233.

Известно, что в тот период Гегель совершал путешествие через Бернские Альпы (в конце июля), но само стихотворение, скорее всего, было написано не в Берне, а в Цугге, в загородном имении семьи Штайгеров, где философ провел все лето. Это обстоятельство имеет принципиальное значение: альпийский пейзаж, который Гегель созерцал в путешествии, вызвал у него скорее чувство отчуждения и даже скуки, чем эстетического восторга³⁵¹. В «Элевсине» же природа предстает не как возвышенный объект созерцания, а как живое, одушевленное целое, в котором субъект может раствориться. Это различие указывает на то, что Гегеля интересует не эмпирический ландшафт, а природа как философская идея – как тотальность, предшествующая расколу субъекта и объекта.

Рукопись оказалась у К. Розенкранца в ходе работы над биографией Гегеля: он впервые упомянул ее в 1840 г., а в 1841 г. получил полный текст. Стихотворение было опубликовано им дважды – в 1843 и 1844 гг..³⁵² Если допустить, что в 1796 г. оно было отправлено Гельдерлину, остается загадкой, как оно вернулось обратно: ни переписка, ни другие источники этого не поясняют. Вероятнее всего, дошедший до нас текст – черновик, который так и не был отправлен, что, однако, не умаляет его значения как документа, фиксирующего момент в становлении гегелевской мысли.

Некоторые исследователи считают «Элевсин» поэтически слабым, «совершенно беспомощным» как художественное произведение³⁵³. Действительно, с точки зрения чисто литературной техники стихотворение уступает поэтическим опытам Гельдерлина или Новалиса. Тем не менее поэма, вдохновленная греческой мифологией и переосмысленная в духе эпохи, несет философскую нагрузку, напоминая поэтически оформленный манифест. В «Элевсине» Гегель пытается сделать то, что позже станет отличительной чертой его диалектического метода:

³⁵¹ См.: Гулыга А.В. Гегель. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Молодая гвардия, 2008. С. 22-23.

³⁵² Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüller. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 503.

³⁵³ Болдырев И.А. Тайна и сообщество: место истории в «Элевсине» URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/139_nlo_3_2016/article/11969/

удержать в единстве противоположности, не снимая их напряжения. В центре – прославление Деметры (Цереры), богини земли. Мотив обращения к «детям Земли», метафорически обозначающий все человечество, перекликается с творчеством Гельдерлина (например, в стихотворении «Матери-земле»)³⁵⁴, однако гегелевская трактовка существенно отличается от гельдерлиновской, что требует отдельного рассмотрения.

В «Элевсине» соединены мифология, философия и лирика. Среди источников вдохновения называют «Богов Греции» Шиллера и стихотворения Гельдерлина³⁵⁵, «Исповедь» Руссо³⁵⁶ (чаще в контексте личности автора, чем конкретного текста) и «Масонские беседы» Лессинга³⁵⁷. В поэме исследователи усматривают пантеистические обертоны: «...Я в нем, я – все и лишь оно...» («...*Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es...*»)³⁵⁸, и интерес к мистической традиции (особенно на фоне занятий Экхартом и Таулером³⁵⁹). Однако сводить ее смысл к этим элементам – значит, обеднять философское содержание.

В отличие от Шеллинга, который в ранних работах сближается со Спинозистским пониманием Бога как природы («За это время я стал Спинозистом – не удивляйся! Ты спросишь, каким образом? Ведь для Спинозы мир (собственно, объект в противоположность субъекту) был *всем*. Для меня же он есть *Я*. Мне кажется, что действительная разница между критической и догматической философией заключается в том, что первая исходит из абсолютного (никаким объектом еще не обусловленного) *Я*, а вторая – из абсолютного объекта или *не-Я*»³⁶⁰), Гегель не превращает пантеизм в сознательную философскую позицию. В

³⁵⁴ См.: Д'Онт Ж. Гегель. Биография / пер. с франц. А.Г. Погоняйло. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 135.

³⁵⁵ Болдырев И.А. Тайна и сообщество: место истории в «Элевсине» URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/139_nlo_3_2016/article/11969/

³⁵⁶ Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33. S. 74.

³⁵⁷ Д'Онт Ж. Гегель. Биография / пер. с франц. А.Г. Погоняйло. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 137.

³⁵⁸ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüller. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 400.

³⁵⁹ Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 230.

³⁶⁰ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. / Сост., общая ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1971. С. 221.

«Элевсине» он осторожно избегает догматических утверждений о тождестве Бога и мира, исследуя прежде всего возможность их синтеза. Более того, гегелевская позиция этого периода может быть охарактеризована как «осторожный спинозизм» или даже «критический пантеизм», который не утверждает субстанциального тождества, а лишь указывает на возможность единства как на регулятивную идею. Это методологическая осторожность – черта, которая в дальнейшем проявится в его критике романтиков и в стремлении к строгой понятийности.

Шеллинг в своих ранних работах активно развивал идеи абсолютного тождества («Идеи к философии природы» (1797); «О мировой душе» (1798); статьи в «Философском журнале»)³⁶¹. Гельдерлин же в поэтико-философских фрагментах стремился художественно воплотить гармонию бытия, «...обеспечить свободу чувства и красоту жизни в мысли»³⁶². В отличие от них, Гегель в «Элевсине» не пытается дать окончательного ответа на вопрос о высшем начале. Напротив, он словно отказывается от прямых определений, оставляя проблему открытой. Это говорит не о его приверженности к пантеизму или мистицизму, а скорее о фундаментальной философской установке: истина не может быть дана в готовом виде, она должна быть развернута в процессе познания.

Как справедливо замечает Д'Онт, интерпретации, связывающие «Элевсин» с христианской мистикой, ошибочны³⁶³. Более релевантно рассматривать его в контексте концепции предморальности природы. Хотя в поэме действительно можно увидеть антихристианские интенции, их смысл отличается от того, который предполагает Д'Онт. Гегель не противопоставляет христианству языческий пантеизм как более истинную религию; скорее, он ищет в до-христианском, античном опыте природы ту форму непосредственного единства, которая в христианстве была утрачена и заменена «позитивностью». Однако это не означает, что он считает возможным простой возврат к античности. Как и в случае с критикой

³⁶¹ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 94.

³⁶² Henrich D. Hegel im Kontext. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. S. 69.

³⁶³ Д'Онт Ж. Гегель. Биография / пер. с франц. А.Г. Погоняйло. СПб.: Владимир Даль, 2012. 137-138.

«позитивной» религии, Гегель видит в «предморальности природы» не конечную цель, а необходимый момент в движении духа.

Понятие «предморальности» в данном контексте требует терминологического уточнения. Если «позитивность» обозначала внешнее, авторитарное принуждение к морали, то «предморальность» указывает на состояние сознания, которое предшествует расщеплению на субъект и объект, на долг и склонность. Это та «нулевая точка» этического развития, в которой индивид еще не подчинен императивам разума, но и не поработен мертвой буквой закона. Ключевой мотив поэмы – переживание тотального единства: «...Мой ум себя теряет в созерцанье, что называл своим я – исчезает, и беспредельному всецело отдаюсь, я в нем, я – все и лишь оно...»³⁶⁴. Здесь выражено полное растворение субъекта в природной целостности, где моральные категории еще не предъявлены. Это состояние – не пантеистическое тождество Бога и мира, а доэтический опыт, в котором отсутствует принуждение и сохраняется чистая свобода. Такое «растворение» субъекта не означает его уничтожения; напротив, оно является условием для последующего, более высокого самосознания, которое уже не будет абстрактно противопоставлено природе.

Стилистически и содержательно Гегель в «Элевсине» продолжает полемику с кантовским формализмом, начатую еще во фрагментах о народной религии. Кантовская автономия воли требовала полного разрыва с чувственностью как с гетерономным началом. Гегель же пытается показать, что моральный закон не может быть просто наложен на эмпирическую природу человека; он должен быть из нее выращен. В этом смысле «предморальность природы» – это поиск онтологического основания свободы, которое не сводилось бы ни к абстрактному долгу, ни к слепому влечению.

³⁶⁴ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften I* / hrsg. von Friedhelm Nicolai und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 400.

Особое значение в поэме приобретает мотив немоты языка перед лицом этого опыта: «...Понадобится ангелов язык, и немощь слов он ощущает»³⁶⁵. Это не поэтическая банальность, а строгая философская констатация границ рассудка. Понятийное мышление (*Verstand*) фиксирует различия и противоположности; оно бессильно там, где сознание переживает непосредственное единство бытия. Здесь Гегель вплотную подходит к проблеме, которую позже в «Феноменологии духа» он обозначит как «чувственную достоверность» – самую бедную и абстрактную истину, которая, пытаясь высказать это единичное, неизбежно проговаривает всеобщее. Однако в «Элевсине» Гегель еще не готов полностью отдать предпочтение спекулятивному понятию; он экспериментирует с возможностью эстетического и символического постижения истины.

Гегель подчеркивает, что природа способна действовать на человека изнутри, не через внешние ритуалы или правила, а через внутреннее побуждение к действию: «...Но жизнь их воздаст тебе хвалу, а в их деяньях жива и ты»³⁶⁶. Здесь предморальное переходит в моральное – природа вдохновляет поступки, но не диктует их, сохраняя пространство автономии. Это принципиально важный момент, отличающий гегелевскую концепцию от руссоистского натурализма. Для Руссо природа есть источник подлинной нравственности, которая затем искажается цивилизацией. Для Гегеля же природа есть лишь потенция нравственности, которая должна быть актуализирована через работу духа.

Идея «предморальности природы» в «Элевсине» служит не возвратом к мифу как самоцели, а является переходной стадией к синтезу природы и духа. Гегель показывает, что ни абстрактный рационализм, ни мистическое созерцание не могут исчерпать опыт бытия; он ищет форму, в которой социальное и естественное соединяются без взаимного подавления. Это «очеловечивание» природы предвосхищает его позднюю философию, где природа становится моментом

³⁶⁵ Ibid.

³⁶⁶ Ibid., S. 401.

саморазвития абсолютного духа³⁶⁷. В зрелой системе Гегеля природа предстает как «инобытие идеи», как необходимая ступень, на которой дух обретает свою предметность, чтобы затем, через снятие этой предметности, вернуться к себе в форме абсолютного знания. В «Элевсине» эта диалектика еще не эксплицирована, но она уже присутствует в зародыше.

В отличие от пантеизма, который видит в природе проявление божественного Абсолюта, «предморальность природы» у Гегеля не наделяет природу статусом окончательной реальности. Она выступает как «нулевая точка» в развитии духа – момент, в котором исчезает давление как религиозных догм, так и социальных условностей. Это состояние не удерживается как цель, но используется как отправная точка для движения к более высокому единству природы и духа.

Такое понимание позволяет объяснить, почему Гегель не принимает романтического обожествления природы: оно застывает на стадии «предморальности», превращая ее в самоцель. Для него важно, чтобы субъект, пройдя через очищающее растворение в природе, вернулся в сферу духа с новым, более глубоким пониманием свободы, где разум и природа уже не противостоят друг другу, а взаимно обогащаются.

Как и в более ранних фрагментах, Гегель сохраняет интерес к проблеме «позитивности», но отходит от попыток «объективации субъективной религии» (гл. 2.1.-2.2.), сосредотачиваясь на исследовании «разумности природы». Это смещение фокуса не случайно. Если в работах, посвященных христианству, Гегель анализировал механизмы отчуждения духа в сфере религиозных институтов, то в «Элевсине» он обращается к истоку, к тому первоначальному единству, из которого эти институты выросли и которое они в себе исказили. Природа здесь выступает как своего рода «пра-феномен» духа, как то, что предшествует всякой «позитивности» и потому может служить критерием для ее критики.

³⁶⁷ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы / Отв. ред. Е. П. Ситковский. Ред. коллегия: Б. М. Кедров и др. М.: Мысль, 1975. С. 25, 30.

Отношение Гегеля к природе здесь двойственное – восторженное, но сдержанное. Миф о природе возникает в эпоху разума и свободы: с одной стороны, она (природа) предстает союзницей свободы, противостоящей холодному рассудку, с другой – легко уступает место разуму, не становясь его полноценной альтернативой. Возникает вопрос: может ли обожествление природы, как прежде обожествление разума, привести к подлинному освобождению субъекта? Гегель пишет: «...Лишь истине свободной подчиняться, / И никогда по правилам не жить, диктующим нам чувства или мнения...» («...*der freyen Wahrheit nur zu leben, Frieden mit der Sazung, die Meinung und Empfindung regelt, nie nie einzugehn...*»)³⁶⁸. По мысли Гегеля, чистый этический рационализм в столкновении с действительностью терпит поражение. И все же в «Элевсине» обожествление природы, превращение ее в «мать-землю», способно дать особую форму освобождения – но ценой отказа от автономии разума. Именно это противоречие и делает «Элевсин» не окончательным ответом, а проблемой, требующей дальнейшего развертывания.

Через мифологизацию Гегель пытается преодолеть противопоставление природы и свободы, но миф, в свою очередь, должен уступить место более высокой стадии – Духу, синтезирующему природу и разум: «Ты высший смысл, ты истинная вера, и пусть погибнет все, ты, божество, пребудешь нерушимо»³⁶⁹. Эта заключительная строка особенно показательна. Гегель не называет это «божество» ни Богом христианского откровения, ни природой спинозистского пантеизма. Он оставляет его неназванным, указывая лишь на его неуничтожимость. Это – предвосхищение гегелевского Абсолютного Духа, который не есть ни субстанция, ни субъект по отдельности, но их диалектическое единство.

В отличие от Руссо и Гельдерлина, склонных идеализировать природное начало, Гегель сознательно вводит социальное измерение. Он ищет не просто

³⁶⁸ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. 399.

³⁶⁹ Ibid., S. 402.

воспевание природы, а органичный синтез естественного и социального. Этот синтез – не механическое соединение, а новое качество, где сохраняется напряжение между компонентами: «...И потому не появлялась ты на их устах, / Но жизнь их воздаст тебе хвалу, а в их деяньях / Жива и ты» («...*drum lebstest du auf ihrem Munde nicht, / ihr Leben ehrte dich, in ihren Thaten lebst du noch*»)³⁷⁰. Здесь Гегель формулирует важнейший принцип своей будущей философии: истинное не проговаривается прямо, но проявляется в действии, в практике, в жизни духа. Это – критика как пустого морализирования, так и пассивного созерцания.

Особенно показательно, как Гегель переосмысляет традиционный культ Цереры. Если в архаических мистериях человек пассивно принимал природные циклы³⁷¹, то у Гегеля акцент смещается на человеческое действие. Фраза о духах «величья» знаменует этот поворот: теперь божественное проявляется не в стихийных силах, а в человеческом творчестве и социальных достижениях. Это «очеловечивание» природы приводит Гегеля к более глубокому ее пониманию. Его система не отвергает природное начало, но включает его в более сложную структуру, где социальное не подавляет естественное, а раскрывает его потенциал.

«Элевсин» выделяется на общем фоне бернских текстов Гегеля. Здесь философ, обычно сосредоточенный на противопоставлении активного морального субъекта и «позитивности», обращается к созерцательной чувственности. Некоторые исследователи считают, что этот контраст неслучаен, а отражает глубокий экзистенциальный кризис³⁷², пережитый Гегелем в конце бернского периода. Разочарование в революционных идеалах, крушение надежд на новую эру свободы и ощущение социального распада приводят его не просто к интеллектуальному тупику, а к своего рода экзистенциальной капитуляции. Эта интерпретация, однако, требует уточнения: кризис, пережитый Гегелем, был не отказом от идеалов свободы, а пересмотром путей их достижения.

³⁷⁰ Ibid., S. 399.

³⁷¹ Burkert W. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge: Harvard University Press, 1987. P. 75.

³⁷² Vieweg K. *Hegel: The Philosopher of Freedom*. Stanford: Stanford University Press, 2023. P. 58.

Гегель ищет опору в «природе» – не как в рационально постигаемом объекте, а как в стихийной, предморальной реальности, где еще нет жестких требований этики и истории. Природа в «Элевсине» не просто убежище, а пространство досознательного примирения, где субъект, утративший социальные и моральные ориентиры, временно растворяется в объективном, восстанавливая нарушенную связь с миром. Однако было бы ошибкой видеть здесь просто бегство от противоречий.

Гегель не остается в этой «предморальной» стадии, а использует ее как переходную фазу. «Элевсин» не просто исповедь разочарованного сознания, а акт самокритики, в котором субъект, пережив распад своих прежних установок, заново выстраивает отношение к действительности. «Природа» здесь не конечная цель, а промежуточная ступень, на которой происходит переоценка: разочарование не подавляется, а переплавляется в новое понимание свободы и необходимости. Этот процесс объясняет и скепсис Гегеля по отношению к мистицизму и символическим системам, будь то античные мистерии или масонские ритуалы. Предморальное переживание природы, как и мистический символизм, может быть лишь моментом на пути к подлинному философскому синтезу.

Таким образом, «Элевсин» является ключевым текстом для понимания будущего гегелевского метода: природа выступает как необходимая, но преодолеваемая стадия, на которой субъект, пройдя через разочарование и созерцательное самоустранение, готовится к новому, более осознанному возвращению в мир Духа. «Предморальность» здесь – это не регресс, а условие движения вперед. Как и в случае с критикой «позитивности» христианства, Гегель не отвергает свой предмет, но стремится понять его внутреннюю диалектику, его необходимость и его границы. В «Элевсине» эта диалектика еще облечена в поэтическую форму, но именно здесь впервые намечается тот путь, который приведет Гегеля от критики религии к построению системы абсолютного идеализма – системы, в которой природа и дух, необходимость и свобода, чувство и разум обретут свое спекулятивное единство.

2.4. От формализма к «любви»: начало концептуальной критики Канта

Как уже отмечалось выше, в бернский период творчества Гегель находился в процессе интенсивного пересмотра кантовского наследия. Если в работах, посвященных «позитивности» христианства (ПХР), он анализировал механизмы отчуждения духа в сфере религиозных институтов, а в «Элевсине» обращался к дорефлексивному опыту «предморальности природы», то во фрагментах 40, 41 и 42 его мысль совершает следующий шаг – от критики внешнего авторитета к критике самого принципа формальной морали. Эти тексты, несмотря на их фрагментарный характер и отсутствие авторских заголовков, фиксируют важнейший интеллектуальный переход: от следования кантовской традиции к ее систематическому критическому переосмыслению. Здесь уже заметно, как Гегель постепенно смещается от этики автономного субъекта к будущей диалектике духа, в которой мораль и вера трактуются не как статичные принципы, а как моменты развивающегося самосознания, «завершенно-бесконечного опосредствования сознания со своим предметом»³⁷³. В зародышевой форме появляются идеи, которые впоследствии получат системное развитие в «Феноменологии духа», хотя пока они выражены сжато и афористично.

Фрагмент 40 «Позитивной называется вера...» (*«Positiv wird ein glauben genannt...»*) создан в период с 1795 по 1796 гг..³⁷⁴ Рукопись не содержит заголовка, последний добавлен немецкими издателями. В этом тексте Гегель предпринимает попытку синтеза кантовских идей с собственной философской программой, однако уже здесь заметно напряжение, которое вскоре приведет к разрыву с кантовским формализмом.

Центральное положение фрагмента раскрывает диалектическую природу веры, где практическое начало (моральный императив) получает теоретическое

³⁷³ Коротких В.И., Мещеряков И.В. Сознание, социально-историческое бытие, культура: к вопросу о становлении субъекта спекулятивной философии в «Феноменологии духа» Гегеля // Философская мысль. 2025. № 12. С. 63.

³⁷⁴ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 633.

выражение, а субъективное обретает объективный статус: «Вера, в которой практическое имеется теоретически – изначально субъективное лишь как нечто объективное...»³⁷⁵. Ключевая мысль заключается в том, что вера, в которой практическое дано теоретически, изначально субъективна, но предстает как нечто объективное. Это положение имеет принципиальное значение для понимания гегелевской критики Канта.

Чтобы уяснить суть расхождения, необходимо восстановить кантовскую архитеконику отношений между теоретическим и практическим разумом. У Канта практический разум обладает неоспоримым приматом над теоретическим, однако примат этот реализуется особым образом. Как подчеркивает сам Кант, практический разум расширяет наше познание, придавая объективную реальность идеям свободы, Бога и бессмертия через моральный закон. Это расширение, однако, происходит только в практическом отношении и, как следствие, ничего не прибавляет к нашему теоретическому знанию о сверхчувственных предметах; оно не носит регулятивный характер, но конституирует реальность исключительно для сферы практического. Теоретический разум, со своей стороны, получает от этого акта не новое знание, а высшее систематическое единство, которого он сам по себе достичь не в состоянии³⁷⁶.

Гегель же стремится показать нечто иное: моральная деятельность изначально содержит в себе синтез субъективного и объективного, а религия, напротив, фиксирует их в окостеневшей, «позитивной» форме. Моральные заповеди рассматриваются здесь не как внешние предписания, а как внутренние принципы, утверждающие единство в противостоянии человеческим влечениям. В этом фрагменте Гегель имплицитно связывает истинное в религии с

³⁷⁵ Гегель Г.В.Ф. Позитивной называется вера // Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2021. С. 299.

³⁷⁶ См.: Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 611-617. (AA V, S. 119-122).

эпистемологическим генезисом рациональной морали, что указывает на его стремление преодолеть кантовский дуализм теоретического и практического.

Стремление Гегеля преодолеть формализм кантовской этики находит свое объяснение в той напряженности, которую, по мнению В.А. Чалого, испытывает философия Канта «на стыке морального и политического»³⁷⁷. «Чистая моральная метафизика» Канта, требующая автономии и внутреннего перерождения, сталкивается с «эмпирической» политической философией, требующей подчинения внешней власти. Гегель, по сути, пытается разрешить это противоречие, показывая, что подлинная мораль не может оставаться лишь внутренним императивом, но должна быть реализована в конкретных формах социальной и религиозной жизни.

Важнейшим элементом фрагмента становится проведенное Гегелем различие между теоретическими и моральными понятиями. Так, он пишет «... [У моральных понятий] нет объектов в том смысле, в котором имеют объекты теоретические понятия. Объект первых это всегда Я; объект вторых это всегда не-Я – Объект морального понятия есть некоторое определение Я, которое, чтобы стать понятием, чтобы мочь стать познанным, чтобы стать объектом, противопоставляется Я определенным иначе, рассматривается не как акциденция Я, исключается из определения Я, которое сейчас познает, – понятие есть рефлексированная деятельность...»³⁷⁸.

Эта сжатая и насыщенная формулировка содержит в себе программу будущей гегелевской диалектики самосознания. Чтобы яснее представить ее структуру, необходимо эксплицировать логику трехступенчатого движения, которое Гегель здесь описывает. Если теоретические понятия направлены на внешний мир (не-Я), то моральные – исключительно внутрь человеческого

³⁷⁷ Чалый В.А. Порядок и революция в политической философии Канта // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т.1. №2. С. 40.

³⁷⁸ Гегель Г.В.Ф. Позитивной называется вера // Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2021. С. 300.

сознания. Моральное понятие предстает как сложный процесс самопознания, в ходе которого Я:

- 1) противопоставляет себе собственные определения;
- 2) исключает их из непосредственного самосознания;
- 3) тем самым конституирует себя как морального субъекта.

Это трехступенчатое движение предвосхищает гегелевскую модель «опыта сознания» из «Феноменологии духа», где сознание последовательно теряет свои предметы и в этой потере обретает новое, более высокое самопознание³⁷⁹. Однако необходимо подчеркнуть ограниченность данного фрагмента: Гегель здесь все еще остается в рамках рефлексивной модели, где Я и его определения остаются внешними друг другу.

Такой подход позволяет Гегелю преодолеть статичность кантовского понимания морального закона, представив его как динамический процесс самоопределения сознания. Если у Канта моральный закон дан разуму как факт (*Faktum der Vernunft*), который не может быть выведен из чего-либо предшествующего и не требует обоснования³⁸⁰, то у Гегеля он становится результатом деятельности самого сознания, которое проходит через самоотчуждение и возвращение к себе. Это различие имеет фундаментальный характер: для Канта моральный закон есть нечто найденное разумом в себе, для Гегеля – нечто произведенное деятельностью духа.

В завершающей части фрагмента Гегель раскрывает природу практического Я, подчеркивая его способность выходить за пределы наличной действительности. Практическая вера понимается здесь не как пассивное принятие внешних норм, а как активная сила, утверждающая себя через авторитет, способный творить чудеса, т.е. пробуждать добродетель как имманентное свойство человеческого духа. Эта мысль прямо направлена против кантовского тезиса о невозможности моральных

³⁷⁹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / ответ. ред. М.Ф. Быкова, пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000. С. 51.

³⁸⁰ Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 351. (AA V, S. 31).

чудес: для Канта чудо как нарушение законов природы не может служить основанием морали, ибо мораль требует автономии разума и не нуждается в сверхъестественных подтверждениях³⁸¹.

Гегель переосмысляет само понятие «чуда»: истинное чудо – не нарушение природного порядка, а пробуждение добра в человеческом сердце, актуализация того, что уже заложено в духе как его сущностная возможность. Тем не менее, оставаясь в рамках рефлексивного подхода, Гегель здесь еще не может объяснить, как именно эта актуализация происходит – он лишь постулирует ее как факт практического Я.

Фрагмент 41 «Религия...» («*Religion...*»), относящийся к бернскому или раннефранкфуртскому периоду (1795–1796 гг.), продолжает традицию текстов без заголовков, характерную для ранних работ Гегеля³⁸². В нем философ развивает критику кантовской морали, противопоставляя ей понятие «любви» (*Liebe*) как единства субъекта и объекта. Если фрагмент 40 останавливался на рефлексивном характере морального самосознания, то фрагмент 41 делает решающий шаг за пределы рефлексивной модели, вводя понятие, в котором противоположности не просто соотносятся, а снимаются в живом единстве. Кроме того, здесь намечается смена акцентов в гегелевской мысли: если раньше его интересовало устройство нравственной религии, то теперь он задается вопросом о ее искажении и возможном восстановлении утраченной гармонии.

Ключевой аспект фрагмента – это критика кантовской морали через концепцию «любви». Чтобы оценить радикальность этой критики, необходимо четко зафиксировать позицию Канта. Для Канта нравственный поступок ценен лишь тогда, когда совершается исключительно из чувства долга, без участия эмоций и склонностей. В «Основоположении к метафизике нравов» он

³⁸¹ См.: Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова ; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль 2024. С. 171-178. (AA VI, 84-90).

³⁸² Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Frühe Schriften II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 634.

формулирует этот принцип с предельной ясностью³⁸³. Склонности и чувства рассматриваются Кантом как гетерономные начала, затемняющие чистоту моральной воли. Более того, Кант специально подчеркивает, что поступок, совершенный из склонности, даже если он объективно совпадает с требованиями долга, не имеет подлинной моральной ценности – ценность придает ему только мотив, а именно уважение к закону (*Achtung fürs Gesetz*).

Гегель же видит в такой позиции фундаментальное отчуждение: человек оказывается расколотым между разумом и чувствами, между всеобщим законом и конкретной жизнью. В его понимании кантовская этика превращает мораль в насилие над человеческой природой, требуя подавления естественных склонностей во имя абстрактного закона. Формальный закон не только вступает в конфликт с чувственной природой человека, но и не может дать содержательного ориентира для конкретного нравственного действия, оставляя субъекта в состоянии мучительной раздвоенности.

В гегелевской философии «любовь» выступает как преодоление этого отчуждения. Принципиально важно, что она понимается им не просто как эмоция или чувственная склонность – такое понимание вновь вернуло бы нас к кантовской дихотомии долга и склонности. «Любовь» для Гегеля – это особое онтологическое состояние, в котором снимается сама противоположность между субъектом и объектом, между разумом и чувством. Это конкретное единство, сохраняющее индивидуальность сторон, в отличие от абстрактного единства кантовского морального закона, которое достигается ценой подавления индивидуального. В «любви» достигается подлинная свобода, поскольку здесь нет принуждения – ни внешнего (как в «позитивной» религии), ни внутреннего (как в кантовской этике долга, где разум принуждает чувственность).

³⁸³ См.: Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 71. (AA IV. S. 397).

Гегель иллюстрирует эту мысль поэтической историософской картиной: «В старые времена Боги ходили меж людей; чем более возрастало разделение, удаленность, тем более и Боги отделялись от людей, вместо этого они получали больше жертв, фимиама и поклонения – их больше боялись, пока разделение не стало настолько глубоким, что соединение может происходить лишь посредством насилия. Любовь может иметь место лишь по отношению к равному...»³⁸⁴.

Этот фрагмент содержит в сжатом виде целую философию истории религии. Исторический аспект гегелевской концепции показывает, что «любовь» представляет собой возврат к утраченной целостности, но на новом, более высоком уровне. Логика этого движения такова: изначальное единство богов и людей (мифологическая эпоха) сменяется нарастающим отчуждением – чем сильнее разделение, тем больше религия сводится к формальным ритуалам (жертвоприношениям, молитвам), а божественное превращается в объект страха. В крайних случаях единство достигается лишь через насилие – и здесь Гегель, по видимому, имеет в виду христианскую концепцию греха и искупления, в которой примирение человека с Богом совершается через насильственную смерть Христа на кресте. Этот мотив будет подробно разработан им в «Духе христианства».

Пытаясь найти подлинное божественное, Гегель заключает, что практическая деятельность уничтожает объект как внешнюю данность и делает его внутренним. Такая деятельность, направленная на соединение с равным, и есть «любовь».

Важнейшая особенность этого понятия в его отличии как от мистических, так и от эмотивистских трактовок: любовь, по Гегелю, возможна лишь между равными, она исключает господство и подчинение и восстанавливает гармонию естественным образом, без принуждения. Это положение прямо противоречит кантовской иерархии, где долг стоит выше склонностей, а разумное всеобщее – выше чувственного особенного. Для Гегеля подлинная нравственность рождается не из подчинения абстрактному закону, а из взаимного признания равных

³⁸⁴ Гегель Г.В.Ф. Позитивной называется вера // Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2021. С. 303.

субъектов. В этом смысле его понятие «любви» предвосхищает более поздние разработки о взаимном признании (*Anerkennung*) в «Феноменологии духа», где борьба за признание выступает движущей силой развития самосознания³⁸⁵. Гегелевский переход от «любви» к «признанию» не был отказом от ранних интуиций, а их понятийным углублением: любовь есть первая, еще непосредственная форма признания, которая затем диалектически развивается в правовое и государственное признание. Этот пункт имеет решающее значение для понимания логики гегелевской эволюции: «любовь» во фрагменте 41 – это еще не зрелое понятие духа, но уже и не просто эмпирическое чувство; это спекулятивный принцип, в котором конкретное единство различных моментов впервые схватывается как таковое.

Таким образом, в данном фрагменте уже намечены ключевые темы зрелой философии Гегеля: диалектика единства и разделения, критика формализма, исторический подход к религии и проблема отчуждения. «Любовь» здесь выступает не только как этическое понятие, но и как модель истинной религии, способной соединить свободу и целостность на новом уровне. Чтобы избежать терминологической путаницы, необходимо подчеркнуть: «любовь» для Гегеля – это не отказ от разума в пользу чувства, а разумное чувство или чувствующий разум, в котором снимается кантовская дихотомия долга и склонности. Это первый набросок того, что позже станет гегелевским понятием «духа» (*Geist*) как конкретного единства субъективного и объективного. Однако фрагмент 41 оставляет открытым вопрос: как возможно удержать это спекулятивное единство в мысли, если рассудок по самой своей природе фиксирует противоположности? Ответ на этот вопрос потребует обращения к фрагменту 42, где вера осмысливается именно как способность удерживать антиномии в сознании.

Фрагмент 42 «Вера есть тот способ...» (*«Glauben ist die Art...»*), созданный Гегелем в бернский период (1795 г.)³⁸⁶, содержит важные предпосылки его

³⁸⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / ответ. ред. М.Ф. Быкова, пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000. С. 97-104.

³⁸⁶ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Frühe Schriften II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 634.

будущей серии фрагментов, известных в отечественной исследовательской литературе как «Дух христианства и его судьба». Этот текст представляет особый интерес как ранний образец гегелевской критики кантовской философии через анализ природы веры – темы, которая станет центральной в «Феноменологии духа» и «Лекциях по философии религии».

Гегель предлагает оригинальную трактовку веры как когнитивного механизма, позволяющего удерживать в сознании антиномичные представления. Такой подход действительно соответствует обыденному опыту; так, мы часто принимаем на веру положения, которые рационально несовместимы (например, спортсмен может верить, что его предматчевые ритуалы влияют на исход матча). Однако философ углубляет этот анализ, рассматривая веру как особую духовную деятельность, синтезирующую противоположности. Примечательно, что объектом веры в такой интерпретации становится само это соединение антиномий (тем самым вера выполняет функцию удержания противоречащих определений до их философского разрешения), что создает своеобразный логический круг:

- 1) вера в представление (формальный акт) – акт веры как таковой;
- 2) вера в представляемое (содержательный аспект) – содержание веры (представляемое);
- 3) вера в саму веру (метауровень) – возможность веры как способа бытия.

Однако здесь необходимо сделать важное терминологическое уточнение. Выражение «вера в представление» может создать ложное впечатление, что речь идет о психологическом акте доверия к некоторому ментальному образу. В действительности Гегель говорит о вере как способе, которым сознание относится к своим собственным содержаниям, когда оно еще не способно постичь их в понятии. Трехуровневая структура описывает не три разных акта, а три аспекта одного и того же духовного движения: в вере сознание одновременно (1) полагает некоторое содержание как предметное, (2) удерживает его в форме представления и (3) соотносится с самим собой как с верующим. Эта трехуровневая структура предвосхищает гегелевское понимание спекулятивного как единства рефлексии в

себе и рефлексии в иное; в зрелой системе это будет соответствовать логике самореференциальных понятий, где форма и содержание, субъективное и объективное совпадают в конкретном тождестве.

Вера как синтетическая способность сознания способна удерживать антиномии в едином мыслительном пространстве, соединять логически противоречивые положения, не снимая их немедленно, а удерживая в форме представления (*Vorstellung*). Именно эта функция веры у раннего Гегеля подготавливает переход к подлинно диалектическому снятию (*Aufhebung*), когда единство достигается уже не силой субъективного «удержания», а в понятии. Термин «предспекулятивная» применительно к этой функции означает, что вера выполняет работу синтеза, еще не располагая адекватной логической формой для этого синтеза: она предвосхищает спекулятивное единство, но не может обосновать его необходимость.

Критика кантовской концепции веры у Гегеля носит системный характер. У Канта речь идет о «моральной вере» как рациональной уверенности практического разума в постулатах (Бог, свобода, бессмертие), необходимой для идеи высшего блага; в теоретическом отношении эти идеи имеют регулятивный статус. Гегель же настаивает, что вера не сводится к субъективному долженствованию и регулятивности, подчеркивая, что такая трактовка оставляет веру в сфере субъективного долженствования, не достигая объективности Духа. В отличие от Канта, для которого моральная вера – это рациональная уверенность практического разума в постулируемых условиях нравственности³⁸⁷, Гегель видит в вере конституирующую силу, активно формирующую как субъективность верующего, так и его отношение к миру.

Гегелевский анализ веры как духовной деятельности демонстрирует важный этап преодоления кантовского трансцендентализма. Вера понимается здесь не как

³⁸⁷ Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова ; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль, 2024. С. 197. (AA VI, 106).

статичное состояние, а как динамический процесс, в котором осуществляется работа сознания по синтезу противоположностей. Это понимание принципиально меняет саму парадигму рассмотрения религиозного сознания, открывая новые перспективы для философского анализа веры. Уже в этом раннем фрагменте просматриваются контуры будущей гегелевской диалектики, где противоречия не просто сосуществуют, а сохраняются и преодолеваются в более высоком синтезе.

Историко-философское значение этого фрагмента трудно переоценить. Здесь мы видим раннее формирование таких ключевых для зрелого Гегеля понятий, как «снятие» (*Aufhebung*), «конкретное тождество», «диалектическое отрицание». Эти идеи получают полное развитие в «Феноменологии духа», где вера предстанет как необходимая ступень на пути духа к абсолютному знанию, как ступень, которая должна быть преодолена, но преодолена через раскрытие заложенных в ней собственных возможностей³⁸⁸. В разделе «Феноменологии», посвященном «несчастному сознанию», Гегель покажет, как вера, отчуждая сущность в потустороннее, порождает внутреннее противоречие, которое разрешается только в разумном самосознании. Но корни этой диалектики – уже в бернском фрагменте 1795 г., где вера осмыслена как синтетическая деятельность духа, удерживающая антиномии в живом единстве до той поры, пока разум не созреет для их понятийного разрешения.

Во всех трех текстах Гегель движется в одном направлении: от критики формализма – через поиск живого единства – к предвосхищению спекулятивного метода, который станет отличительной чертой его зрелой системы. Эта линия развития убедительно показывает, что гегелевская диалектика не была внезапным открытием йенского периода, а вызревала постепенно, в ходе критического преодоления кантовского наследия и осмысления тех апорий, к которым приводил последовательный трансцендентализм.

³⁸⁸ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / ответ. ред. М.Ф. Быкова, пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000. С. 270-275, 399-411.

2.5. «Первая программа системы немецкого идеализма» – манифест новой философии?

Следующей рукописью, которую мы рассмотрим в этой главе, является «Первая программа системы немецкого идеализма», фрагмент 76 («...eine Ethik»)³⁸⁹. Этот небольшой текст, состоящий всего из двух печатных страниц, занимает уникальное положение в корпусе ранних сочинений немецкого идеализма. Впервые он был опубликован Ф. Розенцвейгом в 1917 г., который не только ввел его в научный оборот, но и придумал для него то самое звучное название, под которым он известен сегодня. Однако публикация сразу же породила интенсивную дискуссию об авторстве, которая не утихает уже более столетия и которая сама по себе проливает свет на переходный характер философской ситуации 1790-х годов.

Проблема авторства имеет принципиальное значение для понимания эволюции взглядов Гегеля, и потому на ней необходимо остановиться подробнее. Розенцвейг, опубликовавший текст, считал, что эта рукопись является гегелевским конспективным изложением системы Шеллинга. Его позиция была связана как с его собственным «антигегельянством» – он рассматривал Гегеля как мыслителя, который систематизировал, но и догматизировал живые интуиции своих предшественников, – так и со стилем самой работы³⁹⁰. Иного мнения относительно авторства придерживался В. Бем, который на основе филологического анализа выдвинул гипотезу, согласно которой идеи, содержащиеся в тексте, принадлежат Гельдерлину³⁹¹. В 1969 г. Пеггелер пересмотрел позицию, приведя доводы в пользу того, что автором является сам Гегель, но Гегель, находившийся под сильнейшим влиянием Гельдерлина и формулировавший идеи, которые в тот момент были общим достоянием круга друзей.

³⁸⁹ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 615-619.

³⁹⁰ Bubner R. Das Älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus // Hegel-Studien. 1969. Beiheft 9. S. 233.

³⁹¹ Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 69.

Споры об авторстве, несмотря на свою продолжительность, имеют твердую эмпирическую основу: достоверно установлено, что текст написан рукой Гегеля³⁹². Почерковедческий анализ не оставляет в этом сомнений. На сегодняшний день рукопись датируют 1796/1797 гг., отмечая при этом, что для черновика она выполнена слишком тщательно, будто бы Гегель аккуратно переписал чей-то текст³⁹³ или же готовил свой собственный набросок для обсуждения с друзьями. Это обстоятельство, а также наличие в тексте идей, которые впоследствии будут развиты разными представителями немецкого идеализма, приводит к формированию компромиссной позиции в исследовательской литературе: «Программу» можно рассматривать как плод коллективного философского творчества трех мыслителей – Гельдерлина, Шеллинга и Гегеля – и как документ, фиксирующий общие интуиции раннего немецкого идеализма на этапе его становления.

Для понимания эволюции взглядов Гегеля игнорировать этот фрагмент нельзя, независимо от того, был ли он автором, соавтором или просто переписчиком. Даже если Гегель лишь фиксировал идеи Гельдерлина или Шеллинга, сам факт того, что он счел нужным сохранить и тщательно переписать этот текст, свидетельствует о его глубокой вовлеченности в проблематику, которую этот текст очерчивает. Более того, многие темы «Программы» – соотношение этики и метафизики, природа творения, роль искусства в познании, необходимость новой мифологии – станут сквозными для всего последующего творчества Гегеля, от франкфуртских фрагментов до «Феноменологии духа» и берлинских лекций по эстетике.

Сам текст представляет собой фрагментарное, хотя и вполне связанное изложение философской системы, которая сознательно противопоставляет себя как кантовскому критицизму, так и субъективному идеализму Фихте. Слово «этика», с

³⁹² Более подробно об аргументах в пользу той или иной позиции см Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 69-72.

³⁹³ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 665.

которого начинается фрагмент, по всей видимости, является окончанием предложения, которое было написано на предыдущем, утраченном листе. Дальнейшее повествование погружает читателя в содержание метафизической системы, основанием которой – и в этом состоит первый радикальный новаторский жест автора – выступает не теоретическая философия, не логика и не натурфилософия, а мораль.

Первую часть системы составляет этика. Автор начинает с поразительного по своей смелости заявления: Кант лишь «проиллюстрировал, но не исчерпал» идею этики, и теперь задача состоит в том, чтобы построить такую этику, которая станет «завершенной системой всех идей»³⁹⁴. Это утверждение содержит в себе одновременно и признание заслуг Канта, и радикальную критику его проекта. В чем именно, с точки зрения автора «Программы», Кант не дошел до конца? Кантовская этика, при всем своем величии, остается формальной: она устанавливает критерий нравственности (категорический императив), но не выводит из него содержательного наполнения моральной жизни. Как мы видели выше при анализе фрагментов 40–42, именно формализм кантовской этики стал главным предметом критики со стороны молодого Гегеля, который искал пути к конкретному, содержательному единству разума и чувственности. «Программа» делает следующий шаг в этом направлении: она не просто критикует формализм, но предлагает перестроить всю систему философии таким образом, чтобы этика стала ее фундаментом.

Центральный этический постулат, из которого разворачивается вся система, гласит: представления о Я – это представления о «самом себе как абсолютно свободном существе»³⁹⁵ (что является своеобразной интерпретацией идей Канта, на которые автор прямо ссылается). Эта формулировка представляет собой своеобразную интерпретацию идей Канта (на которого автор прямо ссылается), но

³⁹⁴ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 211.

³⁹⁵ Там же.

интерпретацию, которая существенно трансформирует исходный кантовский смысл. У Канта свобода есть *ratio essendi* морального закона, но сама она постигается только через этот закон как *ratio cognoscendi*. Автор «Программы» переворачивает это отношение: не моральный закон делает для нас очевидной свободу, а свобода как первичное, непосредственное самопереживание Я становится источником идей морального мира. В отличие от традиционных подходов, рассматривающих этику как один из разделов философии наряду с логикой и физикой, здесь она выступает в качестве фундамента, на котором строится все здание метафизики. Автор переосмысливает кантовское понятие автономного субъекта, смещая акцент с абстрактного носителя нравственного закона на деятельного творца моральной реальности. Такой подход позволяет преодолеть характерный для Канта дуализм теоретического и практического разума, предлагая взамен целостную концепцию, в которой познание мира неразрывно связано с его нравственным преобразованием. Именно этот ход – превращение свободы из постулата практического разума в онтологическое первоначало – станет отличительной чертой всего немецкого идеализма, от Фихте до Гегеля.

Второй частью системы является физика. Здесь автор делает еще один радикальный шаг, формулируя концепцию, которая порывает как с кантовским пониманием природы как совокупности явлений, подчиненных законам рассудка, так и с традиционным креационизмом. Мир, согласно представлениям автора, возникает из ничего, он есть «единственное истинное и мыслимое *творение из ничего (ex nihilo)*»³⁹⁶. Это утверждение на первый взгляд может показаться возвратом к теологической догматике, однако его подлинный смысл раскрывается в контексте споров о творении, которые велись в немецкой философии конца XVIII века. Уже Кант в «Религии в границах одного только разума» доказывал, что идея творения из ничего не может быть предметом теоретического познания, но имеет

³⁹⁶ Там же.

практический смысл как выражение абсолютной зависимости мира от Бога³⁹⁷. Фихте в «Основах общего Наукоучения» радикализировал этот подход, представив творение как полагание не-Я со стороны абсолютного Я³⁹⁸. Автор «Программы» идет дальше обоих: он переосмысляет творение из ничего не в теологическом смысле (как единовременный акт божественной воли) и не в трансцендентальном смысле (как полагание объекта субъектом), а как непрерывный процесс становления, в котором свобода проявляется через природную необходимость. Физика здесь становится не эмпирической наукой о наличных закономерностях, а «метафизической физикой», которая рассматривает природу как пространство реализации моральных принципов.

Особый интерес представляет намеченная в этом разделе методология. Автор предлагает сочетать генеалогический анализ (исследование того, как возникали и развивались те или иные природные формы) с трансцендентальной редукцией (выявлением тех априорных структур, которые делают возможным сам опыт природы). Это предвосхищает гегелевскую методологию «Феноменологии духа», где каждая ступень развития сознания одновременно и генетически выводится из предыдущей, и трансцендентально обосновывается как необходимый момент целого. Такой подход позволяет преодолеть разрыв между естественнонаучной и гуманитарной картинами мира, создавая основу для их органического синтеза — идея, которая впоследствии будет детально разработана в гегелевской «Философии природы».

Третья часть системы не имеет в тексте специального названия, но ее содержание позволяет реконструировать его с достаточной определенностью. Очевидно, что она должна изучать «дела человеческие», т.е. то, что впоследствии получит название «объективного духа» или культуры. В тексте предложен метод исследования главных «творений человека» — государства, конституции,

³⁹⁷ См.: Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова ; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль, 2024. С. 86. (АА VI, 6).

³⁹⁸ См.: Фихте И.Г. Философские произведения. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2013. С. 56-60.

правительства, законодательства – через анализ принципов истории человечества. Здесь мы видим первый набросок того, что позже станет гегелевской философией истории и философией права. По мысли автора, такую деконструкцию можно провести вплоть до идей морального мира и Бога, вскрывая глубинные основания социальных институтов и показывая их связь с развитием свободы: «Наконец, дело дойдет до идей морального мира, божества, бессмертия. Разум сам опрокинет любую ложную веру и будет преследовать духовенство, которое ныне заискивает перед разумом. Абсолютную свободу одухотворенных существ, которые несут в себе интеллектуальный мир, им нельзя искать в боге и бессмертии *за пределами самих себя*»³⁹⁹.

Этот фрагмент содержит в себе материал, который исследователи часто недооценивают. Автор не просто предлагает академическую программу исследования культуры; он ставит задачу практического преобразования общества на основе разума. Примечательно, что духовенство здесь упоминается не как абстрактный пример «ложной веры», а как конкретная социальная сила, которая «заискивает перед разумом» – формулировка, отсылающая к актуальным дебатам о соотношении церкви и государства в Германии 1790-х годов. Тезис о том, что абсолютную свободу нельзя искать в Боге и бессмертии «за пределами самих себя», прямо продолжает гегелевскую критику «позитивности» религии: подлинная свобода имманентна, она находится не в потустороннем, а в самом человеке как разумном и свободном существе.

Анализируя такие феномены, как государство, право и законодательство, автор показывает их глубинную связь с этическими принципами. Этот анализ строится как движение от конкретных исторических форм к их трансцендентальным основаниям, что позволяет выявить универсальные структуры, лежащие в основе многообразия культурных проявлений. В результате возникает целостная система, в которой индивидуальное моральное сознание,

³⁹⁹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 212.

природный мир и социальная реальность предстают как взаимосвязанные моменты единого процесса самореализации свободы. Эта системная интуиция – предвосхищение гегелевской идеи абсолютного духа, который проходит через природу и историю, чтобы в конце концов постичь себя в философском понятии.

Четвертую, завершающую часть системы составляет эстетика. И здесь автор делает самый неожиданный ход во всей «Программе». Эстетика не просто завершает систему как ее венец; она выполняет функцию, которую традиционно приписывали логике или метафизике, – функцию синтеза всех идей в высшее единство. Автор пишет: «Я убежден, что высший акт разума, охватывающий все идеи, есть акт эстетический и что *истина* и *благо* соединяются родственными узами *лишь в красоте*»⁴⁰⁰. Эта формулировка поражает своей радикальностью. В философской традиции от Платона до Канта истина и благо мыслились как высшие, но различные идеи, которые могут быть согласованы, но не слиты воедино. Кант развел теоретический и практический разум, связав их через примат практического, но сохранив их автономию. Автор «Программы» предлагает третий путь: истина и благо соединяются не в теоретическом познании, не в моральном действии, а в красоте. Тем самым красота трактуется по-платоновски – как единство истины и блага, – но это платоновское понимание переосмыслено в контексте новоевропейской эстетики.

Высшую стадию эстетического автор усматривает в поэзии, выступающей «наставницей человечества». Эстетика здесь же предстает связующим звеном между мифом и разумом. Эта идея – ключ к пониманию всей «Программы» как манифеста новой мифологии. Автор не просто предлагает вернуться к мифу как к наивной форме сознания; он ставит задачу создать новую мифологию – «мифологию разума», которая будет не противоположна рациональности, а станет ее высшим выражением. Эта идея была общей для всего круга ранних немецких идеалистов и романтиков: и Гельдерлин, и Шеллинг, и Фридрих Шлегель искали

⁴⁰⁰ Там же.

пути к синтезу античной мифологической образности и новоевропейской субъективности. Гегель, как мы видели при анализе «Элевсина», также обращался к мифу, но с характерной для него осторожностью, не превращая мифологизацию в самоцель. «Программа» в этом контексте представляет собой наиболее радикальную версию этой общей для эпохи интуиции.

Историко-философское значение «Программы» выходит далеко за рамки спора об авторстве. Этот текст фиксирует момент перехода от кантовского критицизма к спекулятивному идеализму, момент, когда основные интуиции нового философского направления были впервые сформулированы в виде целостной, хотя и эскизной, системы. Композиция этой системы – от этики через физику и философию культуры к эстетике – предвосхищает структуру гегелевской «Энциклопедии философских наук», где субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух (завершающийся философией, а не искусством) образуют триадическую структуру. Различие в том, что в «Программе» завершающую роль играет искусство, тогда как зрелый Гегель отведет эту роль философии, оставляя искусству статус первой, но не высшей формы абсолютного духа. Эта эволюция от эстетического идеала молодости к спекулятивной философии зрелости сама по себе является важнейшим сюжетом истории немецкого идеализма.

Таким образом, название «Первая программа» в известном смысле оправданно: перед нами действительно первая, хотя и фрагментарная, программа построения философской системы, в которой свобода – первооснование, природа – ее необходимый момент, история – ее саморазвертывание, а искусство – первичный синтез, предвосхищающий позднейшую гегелевскую триаду искусства, религии и философии. Даже если автором этого текста был не Гегель в узком смысле слова, он, несомненно, был одним из тех, кто вдохновлялся этими идеями, развивал их и в конечном счете реализовал в своей зрелой системе. Для понимания эволюции гегелевских взглядов «Программа» важна не только своим содержанием, но и тем, что она показывает: тот поворот от этики к эстетике, от морального ригоризма к идеалу красоты как единства истины и блага, который был не индивидуальным

отклонением Гегеля, а общей тенденцией целого поколения мыслителей, искавших выхода из тупиков кантовского формализма.

Заключение главы 2

Представления о Гегеле бернского периода как о безусловном приверженце кантовской практической философии опровергаются его собственными текстами; точнее, его можно назвать мыслителем кантианского толка, критически переосмысляющим исходные положения Канта. Рассматривая моральную позицию прежде всего как «богоугодную», Гегель объяснял фигуру Иисуса как дарителя морального закона, но при этом дискредитировал у Канта само понятие Бога – как принципа, сохраняющего противоположности, но не способного устранить разделение субъективного и объективного, природы и свободы.

Эта критическая линия проходит через два этапа бернской философии Гегеля, отчетливо прослеживаемых в сохранившихся фрагментах.

Первый этап (фрагменты № 31–34) связан с восприятием Иисуса как дарителя морального закона и освоением «Критики практического разума» и «Религии в границах одного только разума». Здесь Гегель формулирует основы своей нравственной теории: представление о внемирности источника моральных требований, разумности моральных принципов, исключительности человека как морального существа и полном отказе от мистического в обосновании этики. Он опирается на идеи «народной религии» и критику Канта, стремясь обосновать мораль через автономию разума.

В «Жизни Иисуса» влияние Канта проявляется в ключевых мотивах: единстве религии и этики, верховенстве разума, Царстве Блага как высшей цели. Однако Гегель использует кантианство как инструмент. В этом произведении рациональная мораль терпит поражение: смерть Иисуса становится символом несостоятельности индивидуалистической этики, неспособной противостоять социальным и историческим реалиям. Тем самым под вопрос ставится успех задуманной ранее объективации религии. Но этот «провал» оказывается не концом,

а этапом развития: в последующих работах Гегель выходит за рамки кантовского подхода, формируя более широкое понятие «любви» и связывая его с историей духа.

Вторая линия (фрагменты «Позитивности христианской религии») показывает, что гегелевская этика объединяет антропологию и социальную философию. Анализируя религию как носителя «позитивных» элементов, Гегель одновременно проектирует идеальное общество, где мораль основывается на автономии разума, а «дух народа» формируется через политические и религиозные институты. Историческое противоречие он видит в конфликте между формальным законом (иудейская традиция) и нравственным учением Иисуса, отдавая предпочтение последнему.

Гегель отвергает принуждение в религии и морали, защищая свободу и разум, но признает, что освобождение от одной формы несвободы нередко ведет к новой. Христианство он трактует как религию, изначально содержащую противоречие между духовным идеалом и практикой: возникнув как ответ на отчуждение, оно само стало его источником, подменив активную этику пассивным ожиданием спасения.

Таким образом, понятие «позитивности» становится для Гегеля ключом к пониманию религии и общества. Его критика – не отрицание рациональной этики, а этап на пути к подлинной свободе, где мораль и вера перестают быть внешними предписаниями и превращаются в формы разумной жизни духа.

Второй этап (фрагменты № 35–42) знаменует переход к критике кантовского морального закона. Гегель разрабатывает аргументы против «формализма» кантовской этики, формирует основы философии объединения (особенно заметно в «Элевсине»), разрабатывает понятие веры. На этом фоне особый интерес представляет «Первая система» (даже если ее авторство спорно), где предпринята попытка описать философскую систему в целом. Стремление к систематическому охвату всех сфер – онтологии, этики, эстетики – станет одной из отличительных черт зрелой философии Гегеля.

Глава 3. Франкфурт: «любовь», объединение и преодоление «позитивности»

Цель данной главы – рассмотреть создание Гегелем проекта «религии объединения» развивавшегося как независимо, так и в связи с кантовской моральной теологией, а также на основе переработки идей Фихте, Шеллинга, Гельдерлина, христианских мистиков и античной философии. В центре внимания – анализ ключевых понятий франкфуртского периода: «любовь», «жизнь», «природа», «дух». Особое внимание уделено аргументации Гегеля против этики долга Канта, реконструкции его новой «прекрасной религии» и анализу отношений веры и знания.

3.1. К идее объединения: от морали к органическому целому

Франкфуртский период хронологически охватывает годы жизни Гегеля во Франкфурте-на-Майне – с 1797 по 1800 гг. В интеллектуальном плане его рамки можно расширить до 1801 г., когда философ переехал в Йену и опубликовал работу «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга». Гегель переехал из Берна во Франкфурт, по пути остановившись в родном Штутгарте⁴⁰¹. Франкфурт был богатым торговым и банковским центром, отличавшимся высокой культурой, образованностью и космополитичной атмосферой⁴⁰². Политически город оставался консервативным: власть принадлежала патрицианской аристократии, строго контролировавшей экономику и сопротивлявшейся промышленным новшествам.

Благодаря помощи Гельдерлина Гегель получил место домашнего учителя в семье банкира И. Гогеля и его жены М. Сибиллы. В письме к Гельдерлину он выражал радость переезда: «Из каждой строки твоего письма говорит твоя неизменная дружба. Я просто не могу тебе сказать, сколь много радости оно мне принесло...я без всяких рассуждений и сомнений следую твоему зову и отказываюсь от других перспектив, которые открывались мне. С удовольствием я

⁴⁰¹ Гулыга А.В. Гегель. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Молодая гвардия, 2008. С. 23.

⁴⁰² Vieweg K. Hegel: The Philosopher of Freedom. Stanford: Stanford University Press, 2023. P. 83.

вступлю в почтенную семью, где я могу надеяться, что участие, которое я буду принимать в образовании моих будущих воспитанников, принесет счастливые плоды...»⁴⁰³.

Гегель занимался воспитанием двух племянников Гогеля (11 и 9 лет), чьи родители рано умерли. Сам Гогель был влиятельным банкиром, виноторговцем и сенатором (позже консулом), обеспечивавшим Гегелю стабильное положение до 1800 г. В отличие от предыдущего места работы, здесь обязанности Гегеля как репетитора оставляли ему время для философии, и он философствовал интенсивнее, чем когда-либо ранее. Он следил за новинками литературы и участвовал в общественной жизни и дискуссиях Франкфурта. К. Розенкранц отмечает, что во Франкфурте Гегель окончательно и бесповоротно решил посвятить свою жизнь философии, разорвав связи с карьерой в сфере образования и издательского дела, которые были возможны ранее⁴⁰⁴.

Исследователи раннего творчества Гегеля нередко характеризуют франкфуртский период как «некантианский» или даже «антикантианский» – время, когда его мысль активно дистанцировалась от идей Канта, вступая с ними в полемику⁴⁰⁵. Вопрос о характере этой полемики остается дискуссионным. Тем не менее этот этап совершенно точно отражает важный поворот в философских взглядах Гегеля, предвещающий его дальнейшее развитие.

Некоторые исследователи полагают, что Гельдерлин ошибался, считая, будто Гегель быстро оправился от депрессии после переезда во Франкфурт. По их мнению, подавленное состояние философа сохранялось дольше, и именно это якобы спровоцировало идейный переворот в его взглядах в тот период. Эту гипотезу, в частности, поддерживают Г. Лукач⁴⁰⁶ и Т. Нокс⁴⁰⁷. Кратко сформулируем ее суть: Гегель, пытаясь преодолеть меланхолию, углубился в

⁴⁰³ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. / Сост., общая ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1971. С. 233.

⁴⁰⁴ Rosenkranz K. Hegels Leben. Berlin: Duncker & Humblot. 1844. S. 81.

⁴⁰⁵ Гулыга А.В. Гегель. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Молодая гвардия, 2008. С. 28.

⁴⁰⁶ См.: Лукач Г. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. С. 135-136.

⁴⁰⁷ См.: Knox T.M. Hegel's Attitude to Kant's Ethics // Kant Studien. 49 (1-4). 1957. P. 73.

изучение античной культуры, истории и политики, что в итоге привело к переосмыслению учения Христа.

Например, Г.С. Харрис подвергает эту версию сомнению⁴⁰⁸. Он отмечает, что, во-первых, в работах Гегеля нет следов резкого идейного разрыва, его философия развивалась плавно, без признаков кризиса или резкой смены парадигмы. Во-вторых, единственное документально зафиксированное свидетельство о психологическом дискомфорте Гегеля во франкфуртский период содержится в черновике письма, адресованного Синклеру (датируется 1810 г.). Содержащийся в данном документе эмоциональный подтекст, с высокой степенью вероятности, отсылает не к субъективным переживаниям самого философа, но к душевному кризису, пережитому Гельдерлином в семействе Гонтардов, который впоследствии привел к психическому расстройству⁴⁰⁹.

Что касается философского развития Гегеля, то действительно в обозначенный период Гегель активно взаимодействовал с идеями Фихте, Якоби, Гельдерлина, Синклера, Цвиллинга, Шеллинга и Спинозы. Особое влияние на Гегеля оказал Гельдерлин, который отвергал идею того, что «Я» может быть основой единства, поскольку самосознание сохраняет разделение. Вместо этого он предлагал эстетико-поэтический монизм, где абсолютное бытие открывается через интеллектуальную интуицию и красоту, а не через логику: «И мы не имели бы никакого понятия о том бесконечном мире и покое, о том бытии, в единственном смысле слова, мы не стремились бы к соединению с природой, мы не думали и не действовали бы, это было бы вообще ничто (для нас), мы сами были бы ничто (для себя), если бы все же не существовало то бесконечное соединение, то бытие, в единственном смысле слова. Оно существует – и это есть Красота; нас ждет, если сказать словами Гипериона, новое царство, где царит королева Красота»⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ См.: Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 259-260.

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Гельдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма. / Отв. ред. Н.С. Павлова. М.: Наука, 1988. С. 38.

В «Гиперионе», как отмечает К. Вивек, он связывал скептицизм с поиском недостижимой совершенной гармонии⁴¹¹. Разум для Гельдерлина лишь бесконечно приближается к ней, но истинное единство – в невыразимом идеале красоты. Поэтому философия в его теории в конце концов уступает место поэзии и религии, где противоречия разрешаются в идеальном бытии прекрасного мира: «Поэзия, – отвечал я, уверенный в своей правоте, – есть начало и конец этой науки; философия, как Минерва из головы Юпитера, рождается из поэзии бесконечного божественного бытия. И таким образом все, что есть в ней несоединимого, в конце концов сливается воедино в таинственном источнике поэзии»⁴¹².

Нельзя однозначно сказать, что учение Гегеля целиком зависело от идей Гельдерлина. Так, Р. Гайм отмечал, что особое значение для формирования гегелевской мысли во Франкфурте имела работа Фихте «Основа общего наукоучения» (1794), которую Гегель высоко ценил. По словам Гайма, он тщательно изучал этот труд, который стал важной вехой на пути к созданию его собственной системы⁴¹³. Гегель действительно признает фундаментальный вклад Фихте, который, по его мнению, разработал истинный идеализм в его наиболее последовательной и чистой форме. Особую ценность Гегель видит в фихтеанском тезисе о единстве субъекта и объекта, который он характеризует как «истинный спекулятивный принцип» монистической идеалистической системы⁴¹⁴.

Однако Гегель считал этот подход принципиально незавершенным. Несмотря на все достижения Фихте, в его системе сохраняется неразрешенный дуализм: с одной стороны, субъективный идеализм (где реальность конструируется сознанием), с другой – объективизм (признающий независимую от субъекта реальность). Этот раскол между субъективным и объективным, между конструирующим разумом и данной действительностью, оставался главной

⁴¹¹ Vieweg K. Hegel: The Philosopher of Freedom. Stanford: Stanford University Press, 2023. P. 92.

⁴¹² Гельдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма. / Отв. ред. Н.С. Павлова. М.: Наука, 1988. С. 147.

⁴¹³ Гайм Р. Гегель и его время / пер. с нем. П.Л. Соляникова. СПб.: Наука, 2006. С. 93.

⁴¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга // Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2021. С. 86.

теоретической проблемой, требующей нового, более глубокого синтеза. Так, находясь в Йене, анализируя абсолютный принцип Фихте, Гегель приходит к выводу, что предлагаемое тождество (Я=Я) трансцендентального сознания и эмпирического не выявляется системой, а значит в системе одно всегда будет подчинено другому и не возможен подлинный синтез: «Посредством теоретической способности Я не становится объективным для себя. Вместо того, чтобы достичь Я=Я, перед ней возникает объект как Я+не-Я, или чистое сознание оказывается не равным эмпирическому»⁴¹⁵. Перед ним стояла задача не просто развить идеи Фихте, а радикально переосмыслить саму основу идеалистического монизма, преодолев сохраняющийся дуализм через более высокую форму спекулятивного мышления.

Параллельно Гегель углублялся в изучение античной философии, уделяя особое внимание Платону, Аристотелю, Сексту Эмпирику⁴¹⁶.

Анализ рукописных материалов этого периода выявляет существенное влияние платоновской диалектики единства в разработке ключевой для раннего Гегеля категории «жизни» (*Leben*) как органической целостности, преодолевающей рассудочные антиномии⁴¹⁷. Особое внимание философ уделяет диалогу Федр⁴¹⁸. Кроме того, мысль Платона для него, в целом, пример философии, которая снимает односторонность посредством диалектики.

Аристотелевский элемент выражен в телеологическом понимании исторического развития (структура энтелехии из «Метафизики»⁴¹⁹) и в критике кантовского формализма, методологически созвучной аристотелевской полемике с платоновскими идеями⁴²⁰.

⁴¹⁵ Там же, С. 89.

⁴¹⁶ Rosenkranz K. Hegels Leben. Berlin: Duncker & Humblot. 1844. S. 100.

⁴¹⁷ Ferrarin A. Hegel and Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press. 2004. P. 395.

⁴¹⁸ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 97, 137, 273.

⁴¹⁹ Аристотель. Метафизика, (Θ 8). Пер. А.В. Кубицкого.

⁴²⁰ Desmond W.D. Hegel's Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 294-295.

Античный скептицизм, представленный в работах Секста Эмпирика, привлекал Гегеля своей критикой догматических оснований знания. К. Вивек замечает, что пять тропов Агриппы стали для него инструментом философской критики⁴²¹. Так, хотя прямых отсылок в текстах Гегеля найти сложно, в работах франкфуртского периода действительно прослеживаются параллели, например, с тропом разногласия (ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας [τρόπος]) – когда Гегель деконструирует кантовские антиномии, доводя их до внутренних противоречий (прежде всего речь идет о свободе, моральном законе, Боге). Троп ухода доказательства в бесконечность (ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων) можно продемонстрировать на примере невозможности конечного обоснования теологических понятий в рамках формальной рефлексии. Гегелевский историко-религиозный анализ конкретных форм сознания (прежде всего на примере иудейского и христианского) реализует установку тропа относительности (ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι), показывая обусловленность любых понятий их системным контекстом. Критика кантовской этики раскрывается с помощью тропа о гипотетичности знания (ὁ ἐξ ὑποθέσεως) – выявление нерелексируемых предпосылок в догматических системах. При этом гегелевское понимание «жизни» как органического единства преодолевает порочный круг определений (троп круга в доказательстве (ὁ δι' ἀλλήλων)), характерный для рассудочного мышления. Гегель не просто заимствовал скептические методы, но и стремился их преодолеть, рассматривая скептицизм как необходимый, но преходящий момент философского познания⁴²².

В творчестве Гегеля прослеживается значительное, хотя и имплицитное влияние неоплатонической традиции, в трансформированном виде проявляющееся в его ключевых философских конструкциях. Генезис центральной для этого периода категории «жизни» как нераздельного единства демонстрирует

⁴²¹ Vieweg K. Hegel: The Philosopher of Freedom. Stanford: Stanford University Press, 2023. P. 88.

⁴²² Подробнее об отношении Гегеля к скептицизму см.: Buchner H. Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1969. Bd. 4. S. 49–56.; Forster M.N. Hegel and Skepticism. Cambridge: Harvard University Press. 1989. 256 p.

структурное сходство с платиновской концепцией Единого (τὸ Ἕν)⁴²³, особенно в аспекте его понимания как дорефлексивной и допонятийной целостности, предшествующей всякому субъект-объектному разделению: «...Находится сама жизнь, как дублирование себя, и единство одного и того же...» («...*In ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdopplung seiner Selbst, und Einigkeit desselben...*»⁴²⁴). Кроме того, во «Фрагменте системы» присутствует мотив эманации и возвращения⁴²⁵, также характерный для неоплатоников.

Важным компонентом философских исканий Гегеля стала христианская мистика, особенно труды М. Экхарта и И. Таулера⁴²⁶. Их идеи о единстве человеческого духа с абсолютном⁴²⁷, концепция «божественного ничто» («...Если ты хочешь постоянно воспринимать дела Божьи, опустишь из своей самости в свое "Ничто"...»⁴²⁸, «Когда Бог создавал все вещи, перед Ним ничего не было, кроме Ничто. Ни одну вещь не создал Он из чего-либо – все из Ничто. Там, где Он действует, Ему ничего не нужно, кроме Ничто. Потому, если ты хочешь постоянно воспринимать дела Божьи, опустишь из своей самости в свое «Ничто», ибо твое нечто, твоя привязанность к своему Я мешают Богу действовать в тебе и через тебя открываться»⁴²⁹) нашли отражение во франкфуртских работах Гегеля, а также оказали значительное влияние на формирование гегелевского понимания абсолютного духа. Эти мистические элементы органично вошли в его метод, обогатив понятие «снятия» (*Aufhebung*) и идею развития через противоречие.

Переход от бернского к франкфуртскому периоду в развитии мысли Гегеля действительно демонстрирует значительные сдвиги, которые на первый взгляд могут казаться радикальным разрывом с прежними идеями. Однако при более

⁴²³ Plotin. Enn. VI, 9, 1.

⁴²⁴ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 85.

⁴²⁵ Ibid., S. 415.

⁴²⁶ Desmond W.D. Hegel's Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 21.

⁴²⁷ Peperzak A. Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001. P. 145.

⁴²⁸ Eckhart M. Predigten und Traktate. Stuttgart: Reclam, 1993. S. 87.

⁴²⁹ Таулер И. Царство Божие внутри нас. / Пер., вступ. статья И.М. Прохоровой. СПб.: РХГИ, 2000. С. 32.

глубоком анализе становится ясно, что этот переход не означает полного отрицания предыдущих взглядов. Напротив, новая философская программа Гегеля формируется как ответ на проблемы, связанные с практическим применением кантовского морального закона, которые нашли отражение в критике «результатов» Канта⁴³⁰.

Согласно свидетельствам К. Розенкранца, можно предположить, что Гегель, по крайней мере, продолжал изучать «Критику практического разума». В частности, сохранились упоминания о гегелевском анализе кантовской «Метафизики нравов» (август 1798 г.), где он, по словам Розенкранца, выделил учение о праве и добродетели⁴³¹. Хотя сам текст утрачен, известно, что в нем Гегель высказывал собственные идеи о соотношении государства и церкви, а также пытался синтезировать кантовские категории «законность» и «мораль» в более широкую концепцию «жизни».

Изучение «Метафизики нравов» не только усилило критику Гегелем кантовского объективного морального закона, наметившуюся еще в бернский период, но и повлияло на формирование его собственной философской позиции. Кроме того, интересно и то, что во введении «Метафизики нравов» Кант сам дает определение «жизни»: «*Способность желания – это способность через свои представления быть причиной предметов этих представлений. Способность существа поступать сообразно своим представлениям называется жизнью*»⁴³², что созвучно гегелевским размышлениям. Кроме того, кантовская трактовка любви, хотя и не центральная для его системы, могла сыграть роль в развитии идей Гегеля.

Франкфуртский период творчества Гегеля характеризуется сложным и противоречивым восприятием философии Канта. С одной стороны, немецкий мыслитель видел в нем великого революционера, открывшего новую эпоху в философии благодаря учению об автономии субъекта. С другой – Гегель

⁴³⁰ Bondeli M. Der Kantianismus des jungen Hegel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. S. 38.

⁴³¹ Rosenkranz K. Hegels Leben. Berlin: Duncker & Humblot. 1844. S. 87.

⁴³² Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собрание сочинений в 8 т., Т.6. / общ. ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. С. 231.

усматривал в кантовской системе принципиальную половинчатость и непоследовательность.

Особенной критике подвергалась этическая концепция Канта. Если кантовский принцип субъективности и категорический императив были для Гегеля безусловными достижениями, то их развитие в учении о «высшем благе» представлялось ему уступкой религиозной традиции. Гегель утверждал, что, провозгласив моральный закон продуктом автономного разума, Кант затем – через постулаты бытия Бога и бессмертия души – фактически подчинил мораль требованиям религиозной ортодоксии. Таким образом, вместо последовательного проведения принципа автономии, кантовская философия, по мнению Гегеля, воспроизвела традиционную метафизику, лишь придав ей новую форму.

Кроме того, Гегель критиковал кантовский принцип субъективности за его формализм и «пустоту», которые, с его точки зрения, не позволяли вывести из морального закона конкретное содержание этики и преодолеть разрыв между долгом и склонностью, всеобщим и единичным. Если раньше Гегель считал кантовскую философию вершиной мысли, то теперь он видел в ней лишь этап, который нужно преодолеть.

В своей новой теории Гегель сохраняет и переосмысляет ключевые элементы кантовской философии, особенно из эстетико-телеологического учения о разуме. М. Бондели характеризует подход Гегеля как «очищенное кантианство»⁴³³, т.е. не просто повторение идей Канта, но их творческое развитие и преобразование. Сам Гегель в ранний йенский период прямо указывал на то, что его философия возникает из разделения «буквы» и «духа» кантовского учения, где он стремится раскрыть глубинный смысл, скрытый за формальными положениями⁴³⁴.

К концу франкфуртского периода Гегель приходит к пониманию кантовской философии как системы, требующей спекулятивного очищения, т.е. освобождения

⁴³³ Bondeli M. Der Kantianismus des jungen Hegel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. S. 35.

⁴³⁴ Гегель Г.В.Ф. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2021. С. 41.

от догматических ограничений и раскрытия ее подлинного диалектического потенциала. Таким образом, франкфуртский период Гегеля – это не разрыв с прошлым, а его преодоление, в котором старое не отбрасывается, а включается в новую, более глубокую концептуальную структуру.

3.2. Иудаизм и христианство в свете концепции позитивности

3.2.1. Обзор фрагментов об иудейской и христианской религии

Следующими рассматриваемыми нами сочинениями являются фрагменты об иудейской и христианской религии, датируемые 1795-1800 гг. Отечественному читателю известна лишь часть из них, получившая название «Дух христианства и его судьба»⁴³⁵ (название другой части «Дух иудаизма», или фрагменты об иудейской религии⁴³⁶). Название демонстрирует отношение Г. Ноля к Гегелю, представляя философа как активного богоискателя и мистика. Как выяснится позже, Ноль сократил отдельные, как ему казалось, ненужные места, из-за чего читатели получили ошибочное представление о франкфуртской философии Гегеля.

Тем не менее, результат «реконструкции» Ноля во многом предопределил гегелевский ренессанс начала XX в. Однако, как справедливо отмечает В. Йешке, Гегель не писал такой работы, как «Дух христианства», а «реконструкция одной из самых прекрасных работ Гегеля»⁴³⁷ – это плод редакторского воображения самого Ноля⁴³⁸.

В настоящее время исследователям, благодаря изданию *Gesammelte Werke* 2014 г., доступно около двадцати фрагментов, различных по тематике и степени проработки (в новом издании применялся анализ водяных знаков на бумаге). Сохранившиеся тексты представляют собой разрозненные фрагменты: некоторые

⁴³⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 101-194.

⁴³⁶ Так, как отдельное сочинение их рассматривает, например, Г.С. Харрис (См.: Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 270-286.).

⁴³⁷ Nohl H. Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907. S. V.

⁴³⁸ Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 77.

написаны заглавными буквами, другие содержат лишь краткие пометки или маргиналии, что делает их статистическое сопоставление, на основе которого было создано издание Ноля, практически невозможным⁴³⁹. К тому же Гегель нередко перерабатывал свои тексты, создавая новые версии с незначительными изменениями, а некоторые фрагменты и вовсе представляют собой компиляции из материалов разных периодов.

Отсутствие дат на листах позволяет сказать интерпретаторам о том, что Гегель не планировал их издавать, скорее они были рабочими материалами (так, «Жизнь Иисуса», например, завершенная и датированная рукопись, а к «Позитивности христианства» Гегель вернулся во Франкфурте⁴⁴⁰). Кроме того, на сегодняшний день известно, что многие тексты, по всей видимости, могли быть уничтожены самим Гегелем, а часть – его наследниками.

С предыдущими работами, написанными в Берне, их объединяет проблематика: большая часть из них посвящена рассмотрению корней «позитивности» в учении Иисуса, в текстах Нового и Ветхого Заветов. Однако есть и существенное отличие. Если по крайней мере в ранний бернский период Гегель анализировал религию через кантовскую призму и понятие «позитивности», противопоставляя моральную автономию внешней догматике, то теперь его подход кардинально меняется. Центральной становится философия объединения⁴⁴¹. Неоплатонический ее контекст помогает понять, что гегелевская концепция «объединения» – это не просто романтический порыв, а продуманная метафизическая программа⁴⁴².

В свете новой парадигмы Гегель переосмысляет ключевые понятия своей философии. Понятие «позитивности» теперь означает для него не просто внешнюю регламентацию религии, а насильственное соединение несоединимых элементов –

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Frühe Schriften II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 351-367.

⁴⁴¹ Jaeschke W. *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 91.

⁴⁴² Halfwassen J. *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2016. S. 45.

например, догматики и индивидуальной веры. Кантовская «мораль» подвергается критике как подавление индивидуального всеобщим, тогда как истинное единство, по Гегелю, предполагает взаимное снятие противоположностей. Истоки «позитивности» находятся в неверно выбранном пути развития иудаизма. В частности, Гегель связывает возникновение «позитивности» с последствиями библейского Потопа⁴⁴³, который, по его мнению, разрушил изначальную гармонию между человеком и природой.

В целом франкфуртский период творчества Гегеля можно рассматривать как важный переходный этап от его раннего увлечения Кантом к зрелой системе «Феноменологии духа», где идеи, намеченные во франкфуртский период, получают свое полное развитие.

3.2.2. Иудаизм: закон, «разделение» и историческая функция

Переход к франкфуртскому периоду творчества Гегеля знаменуется значительным расширением его теоретического горизонта. Анализ приобретает систематический историко-философский характер. Теперь Гегель ставит перед собой задачу проследить генезис того типа религиозного сознания, который сделал возможным само возникновение «позитивности» – иными словами, понять иудаизм как историческую и логическую предпосылку христианства. Именно этой задаче посвящены фрагменты 43-45, составляющие корпус ранних франкфуртских очерков о еврейской истории.

Самый ранний из этих очерков – фрагмент 43 «История иудеев учит...» («*Die Geschichte der Juden lehrt...*»). Г.С. Харрис отмечает, что вполне возможно, он был написан еще в последние месяцы пребывания Гегеля в Берне⁴⁴⁴, и эта текстологическая деталь имеет принципиальное значение: она указывает на то, что углубленный интерес к иудаизму возник у Гегеля не спонтанно после переезда во

⁴⁴³ Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 272.

⁴⁴⁴ Ibid.

Франкфурт, а вызревал постепенно, как закономерное продолжение его бернских штудий. Текст представляет собой философский анализ становления еврейского государства и эволюции национального самосознания, причем метод анализа существенно отличается от того, что мы видели в ПХР. Если там Гегель рассматривал иудаизм преимущественно как негативный фон для учения Иисуса, то здесь он предпринимает попытку имманентного понимания внутренней логики иудейской истории.

Гегель утверждает, что еврейская государственность сформировалась не органически, а под влиянием внешних сил, что привело к насильственному разрыву с прежним пастушеским укладом жизни⁴⁴⁵. Этот тезис вводит центральную для всего последующего анализа категорию «разрыва» или «разделения» (*Trennung*) – ту самую категорию, которая, как мы покажем ниже, станет ключевой для понимания гегелевской диалектики франкфуртского периода, и которая существенно трансформирует проблематику «позитивности», разрабатывавшуюся в Берне. Если «позитивность» фиксировала статическое состояние отчуждения, то «разделение» схватывает динамику этого отчуждения, его генезис и его возможное «примирение» (*Versöhnung*).

Особое внимание философ уделяет роли выдающихся личностей в этом процессе. Такие фигуры, как Моисей, обладавшие уникальным жизненным опытом (образование у египетских жрецов, жизнь при дворе, последующее уединение⁴⁴⁶), пытались преобразовать общество, но их усилия, по мысли Гегеля, оказались тщетными. Эта констатация имеет далеко идущие методологические последствия. Гегель здесь фактически формулирует проблему соотношения индивидуального действия и исторической необходимости: даже величайшая личность не может преодолеть инерцию «духа народа», если ее деятельность не резонирует с объективной логикой развития этого духа. Данный тезис предвосхищает зрелое гегелевское учение о «хитрости разума» (*List der Vernunft*), согласно которому

⁴⁴⁵ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Frühe Schriften II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 17.

⁴⁴⁶ Ibid.

исторические деятели, преследуя свои частные цели, бессознательно служат осуществлению всеобщего, являются «доверенными лицами всемирного духа»⁴⁴⁷.

Иудейский народ возвращался к привычным формам мышления и поведения, несмотря на вводимые законы и попытки воспитать в нем новый идеал. Гегель подчеркивает, что политическое устройство еврейского государства основывалось на формальном равенстве, которое на деле было «равенством незначительности» (*«Gleichheit der Unbedeutsamkeit»*)⁴⁴⁸ – формальным, пустым равенством, лишенным свободы участия граждан в жизни государства. Это понятие требует специального комментария, поскольку оно непосредственно связано с гегелевской критикой кантовского формализма, развернутой во фрагментах 40-42 (гл. 2.4). Там Гегель показал, что абстрактный моральный закон, лишенный содержательной связи с конкретной жизнью субъекта, превращается в репрессивную инстанцию, подавляющую чувственность. Здесь мы видим политико-правовое измерение той же самой проблемы: формальное равенство, не наполненное реальным участием граждан в политической жизни, становится «равенством незначительности», при котором каждый равен другому лишь в своей бесправности перед абсолютным властелином. Эта параллель между этическим и политическим формализмом проливает свет на глубинное единство гегелевской мысли: критика Канта и критика иудаизма суть два аспекта одной и той же критики абстрактного, не допускающего конкретного опосредования.

Философская аргументация Гегеля строится на нескольких ключевых положениях. Во-первых, на противопоставлении насильственного становления государства и подлинной свободы: внешний порядок вступает в противоречие с внутренней идентичностью, порождая то состояние отчуждения, которое мы уже наблюдали при анализе «позитивной» религии. Во-вторых, на критике формализма: механическое соблюдение законов противопоставляется осознанному

⁴⁴⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / пер. с нем. А.М. Водена; ред., сост. и вступит. статья Ю.В. Перова, К.А. Сергеева. СПб.: Наука, 1993.. С. 82.

⁴⁴⁸ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Frühe Schriften II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 17.

бытию, подобно тому, как во фрагменте 41 «любовь» противопоставлялась абстрактному долгу. В-третьих, на акценте роли исключительных личностей в историческом процессе, которые, однако, способны лишь на время преодолеть инерцию массового сознания, но не изменить ее фундаментально.

В тексте раскрывается чрезвычайно важная мысль о диалектике становления подлинного национального самосознания⁴⁴⁹. Гегель утверждает, что истинное духовное пробуждение народа возникает не просто как стихийная реакция на внешние потрясения – такое пробуждение было бы лишь реактивным и потому несвободным. Напротив, оно начинается лишь тогда, когда народ осознанно переносит на отношения с другими народами ту позицию, которую он изначально занял вынужденно⁴⁵⁰. Эта мысль представляет собой раннюю формулировку гегелевского принципа, согласно которому свобода есть осознанная необходимость. То, что изначально было навязано судьбой, должно быть принято как свое собственное определение, и только тогда оно становится источником самосознания, а не отчуждения.

Фрагмент 44 «Развитие законодательства...» («*Fortschreiten der gesetzgebung...*») представляет собой дальнейшее углубление анализа. Гегель прослеживает развитие иудейского законодательства и религиозного сознания, формулируя основную идею, которая будет определять всю его последующую философию истории: становление еврейской правовой и религиозной системы происходило через прогрессирующее «разделение» (*Trennung*) и последующее частичное «примирение» (*Versöhnung*) элементов, что отражает общий закон исторического развития народа. Если в бернский период Гегель оперировал преимущественно оппозицией «субъективного» и «объективного», «позитивного» и «морального», то теперь он вводит диалектическую пару «разделение – примирение», которая станет центральной для всех франкфуртских рукописей.

Гегель выделяет три ключевых этапа законодательного прогресса:

⁴⁴⁹ Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 274.

⁴⁵⁰ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 18.

1) от простейших запретов Ноя (не убий, запрет на употребление крови), 2) через благословение Авраама (установление института собственности), 3) к сложной системе Моисеевых заповедей⁴⁵¹. Эта прогрессия демонстрирует, как с развитием культуры увеличивается как «разделение», так и потребности, что приводит к парадоксальному эффекту: чем выше культура, тем более аморальными становятся люди из-за находящихся в них внутренних противоречий. Этот парадокс имеет прямое отношение к центральной проблеме ПХР: «позитивность» возникает не как случайное искажение изначально чистого учения, а как необходимый момент развития духа.

Особое внимание уделяется анализу Моисеевой религии как «религии несчастья» (*«religion aus unglück und für unglück»*)⁴⁵², основанной на принципе абсолютного подчинения трансцендентному Богу. Гегель подчеркивает, что такая система, где «бесконечный объект есть все, а человек – ничто» (*«Wenn das unendliche Objekt alles ist, so ist der mensch nichts»*)⁴⁵³, исключает возможность свободного союза, допуская только отношения господства и рабства. Он показывает, что это подчинение не просто навязывается извне, а укоренено в самой структуре отношения человека к божественному. Если божественное мыслится как абсолютно трансцендентное, как «бесконечный объект», то человек с необходимостью становится «ничем» – и его моральность может быть только гетерономной.

Это проявляется в нескольких аспектах, которые Гегель методично анализирует:

1) в политическом устройстве, где формальное равенство граждан оставалось пустой абстракцией, не давая реальных механизмов участия в управлении;

⁴⁵¹ Ibid., S. 19.

⁴⁵² Ibid., S. 21.

⁴⁵³ Ibid., S. 22.

2) в экономике, где запрет на отчуждение земли препятствовал формированию устойчивой собственности, ограничивая инициативу и закрепляя зависимость от общинных структур;

3) в религиозной практике, где внешние ритуалы и регламентация подменяли внутреннюю духовную работу, закрепляя привычку подчинения, а не самостоятельности.

Гегель аргументирует свою позицию, анализируя библейские тексты⁴⁵⁴. Он демонстрирует пассивность евреев, которые даже в момент Исхода вели себя как рабы, а не как свободный народ. Характерный пример – когда фараон усилил гнет после требований Моисея, народ обвинил не угнетателя, а своего освободителя, демонстрируя ту самую «рабскую психологию», которая является психологическим коррелятом «позитивного» религиозного сознания. Еврейская религия, по его мнению, была «дана извне» и потому оставалась «мертвой для народа», в отличие от естественной религии греков. Особенно показательным для Гегеля становится сравнение с практиками Элевсинских мистерий⁴⁵⁵ – тех самых, которые вдохновили его на создание поэмы «Элевсин» (гл. 2.3). В мистериях сакральное передавалось через живые образы и переживания, а не через формальные запреты; божественное присутствовало внутри человеческого опыта, а не как трансцендентный законодатель. Это сравнение не случайно: оно позволяет Гегелю показать, что альтернатива «позитивности» существует не только в форме кантовской моральной автономии, но и в форме эстетически-религиозного опыта, который был доступен античному миру и который был утрачен в иудео-христианской традиции.

Гегель также отмечает дальнейшую эволюцию еврейского сознания (*Bewußtsein*): от пророков, пытавшихся сохранить целостность нации, до фарисеев и саддукеев, по-разному реагировавших на кризисы. Его анализ демонстрирует, как исходное «объективное единство» религии, не подкрепленное внутренним

⁴⁵⁴ Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 78.

⁴⁵⁵ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 20.

принятием, привело к рассеянию и расколам. Тем самым он подтверждает основной тезис о том, что подлинное духовное развитие требует не внешнего принуждения, а сознательного внутреннего преодоления противоречий.

Во фрагменте 45 «Иосиф. Иудей...» («*Joseph. jüd. Alterth...*») Гегель формулирует еще одну идею: еврейская идентичность сложилась как реакция на разрыв с природой и необходимостью создания искусственных социальных институтов для выживания. Эта идея связывает анализ иудаизма с проблематикой «предморальности природы». Если в «Элевсине» природа представала как пространство дорефлексивного единства, в котором субъект может пережить слияние с бытием, то в истории иудаизма Гегель показывает, что происходит, когда это единство разрушается. Разрыв с природой – в данном случае через катастрофу Потопа – порождает травму, которая становится источником особого типа религиозного сознания: сознания, воспринимающего природу как враждебную силу, от которой нужно защищаться с помощью искусственных, созданных человеком институтов.

Центральным аргументом здесь становится анализ фигуры Нимрода, олицетворяющего переход от теоцентрического мировоззрения к антропоцентрическому. Его тиранический режим и строительство Вавилонской башни интерпретируются как попытка преодолеть последствия Потопа через человеческую самонадеянность – попытка, которая с самого начала обречена на неудачу, поскольку она лишь воспроизводит на новом уровне то же самое отчуждение, которое призвана преодолеть. Вавилонская башня, по Гегелю, есть символ искусственного, насильственного единства, которое не вырастает органически из жизни народа, а навязывается ему внешней властью – подобно тому как «позитивная» религия навязывает верующим внешние заповеди, не укорененные в их внутреннем убеждении.

Данный момент Гегель рассматривает как ключевой для понимания генезиса государственности: государство возникает как искусственный механизм защиты от природной стихии, но в этом качестве оно само становится источником нового

отчуждения. Г.С. Харрис предлагает видеть в «разрыве с природным состоянием» символическое начало исторического процесса⁴⁵⁶. Будучи изначально произвольным и обусловленным внешними обстоятельствами этот разрыв тем не менее открывает пространство для сознательного человеческого выбора и активного отношения к ситуации. Подлинное становление национального самосознания наступает не на этапе спонтанной реакции, а лишь тогда, когда народ переосмысливает свое вынужденное отношение к судьбе и сознательно проецирует его на отношения с другими народами. Здесь Гегель формулирует принцип, который станет центральным для его зрелой философии истории: история есть прогресс в осознании свободы, и этот прогресс совершается не автоматически, а через свободное принятие судьбы.

Контраст между еврейским и другими типами сознания Гегель раскрывает через анализ Исхода. Пассивность еврейского народа, их неспособность к самостоятельному освобождению и постоянные жалобы на Моисея противопоставляются активной позиции других народов⁴⁵⁷. Это противопоставление имеет не только исторический, но и систематический смысл: Гегель разрабатывает здесь типологию религиозного сознания, которая впоследствии ляжет в основу его «Лекций по философии религии».

Наконец, Гегель фиксирует важное культурологическое противопоставление: если греческий дух выражается в красоте, а восточный – в величии, то еврейский менталитет формировался в условиях кочевого существования. Образ Авраама как «богатого пастуха» на «бескрайней равнине» под «бесконечным небосводом» символизирует отсутствие глубокой связи с конкретной землей, что предопределило особенности еврейского отношения к пространству и собственности. Это наблюдение имеет глубокие философские импликации: отсутствие укорененности в конкретном пространстве коррелирует с отсутствием укорененности божественного в конкретном образе, что, в свою

⁴⁵⁶ Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 274.

⁴⁵⁷ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 27.

очередь, ведет к тому абстрактному монотеизму, который станет парадигмальным выражением «позитивного» религиозного сознания.

Таким образом, аргументация Гегеля строится как многоуровневое сопоставление: религиозная модель → структура сознания → политико-экономические институты → культурный тип. Это позволяет ему вывести «позитивность» иудаизма не как случайный изъян, а как закономерный результат исходных мировоззренческих предпосылок.

Как показал проведенный анализ, интерпретация иудейского религиозного и политического сознания в данном контексте выходит за рамки традиционного кантовского вопроса о «позитивности» религии, где акцент делался на противоречии между внешней догматикой и внутренней моральной автономией. У Гегеля ключевым концептуальным горизонтом становится не просто критика внешнего закона, а фундаментальное противопоставление «разъединения» (*Trennung*) и «объединения» (*Vereinigung*), которое раскрывает глубинную структуру еврейского национального самосознания.

Изначальное «разъединение» проявляется в нескольких измерениях: как травматический разрыв с природой после Потопа, как насильственное формирование государственности, как отчуждение от сакрального через трансцендентного и недоступного Бога. Это разъединение закрепляется в пассивности народа, принимающего свободу как вынужденный дар, и в формализации религии, где живое религиозное переживание подменяется системой ритуалов и запретов. При этом «объединение», оставаясь утопическим идеалом, принимает парадоксальные формы: в политике оно выражается в иллюзорном равенстве перед священством, в экономике – в отрицании частной собственности, в теологии – в тотальном подчинении трансцендентному Богу.

Ключевой вывод Гегеля, имеющий далеко идущие последствия для его понимания не только иудаизма, но и религии вообще, заключается в следующем:

механизм «объединения» через жесткую регламентацию не только не устраняет изначальное «разъединение», но и закрепляет его, делая непреодолимым. Институты, призванные соединить народ с Богом, делают Его еще более удаленным; меры, направленные на консолидацию общества, ведут к его внутренней фрагментации (сектантские разделения, конфликты толкований). Этот парадокс является точным структурным аналогом того парадокса, который Гегель обнаружил в кантовской этике: моральный закон, призванный сделать человека свободным, превращается в инструмент внутреннего подавления. И там, и здесь причина одна и та же – абстрактное единство, не проходящее через момент различия и конкретного опосредования, неизбежно оборачивается своей противоположностью.

Таким образом, специфика еврейского сознания раскрывается не через моральный конфликт (как у Канта), а через экзистенциальное напряжение между травмой изначального рассеяния (Вавилонская башня, египетское рабство) и навязчивым стремлением к абсолютному единству (идея Завета, мессианские ожидания). Эта антиномия определяет уникальную историческую судьбу еврейского народа, где даже мессианская надежда становится не столько разрешением противоречий, сколько способом их экзистенциального преодоления – надеждой, которая, не находя осуществления в действительности, закрепляет отчуждение в форме ожидания.

В отличие от кантовского подхода, акцентирующего моральную автономию, данный анализ выявляет более глубокий пласт: трагическое противоречие между стремлением к единству («объединению») и неизбежным воспроизводством «разъединения» на всех уровнях: теологическом, политическом и социальном. Именно это противоречие, а не просто конфликт между моралью и «позитивностью», становится ключом к пониманию особенностей еврейского религиозного сознания и его исторического пути.

3.2.3. «Любовь» и «идеал» в контексте «позитивности»

Рассматриваемые в данном параграфе фрагменты 49 и 50, датируемые 1797–1798 гг.⁴⁵⁸, представляют собой важнейшее звено в эволюции ранней гегелевской мысли. Если в бернский период Гегель разрабатывал критику «позитивности» преимущественно как противопоставление внешней, авторитарной догматики и внутренней моральной автономии, а во фрагментах 40–42 (гл. 2.4) перешел к критике кантовского формализма через понятие «любви», то во франкфуртских текстах проблема переносится в более глубокий, онтологический план. Центральным становится вопрос: как возможно такое единство, которое не подавляет индивидуальное, а производит его как свой необходимый момент?

Фрагмент 49 «Для чего...» («*welchem Zwecke...*»), как и многие другие, не содержит заголовка – последний добавлен немецкими издателями⁴⁵⁹. В этом тексте Гегель исследует фундаментальные противоречия человеческого существования через призму напряжения между индивидуальным и коллективным, материальным и духовным. Он показывает, что расширение форм общности – от семейно-родовых структур (пример Авраама и его потомков) до религиозных и, в перспективе, универсальных сообществ – приводит к парадоксальному эффекту: чем универсальнее объединяющая идея, тем сильнее риск утраты индивидуальной ценности человека, его права на самоопределение.⁴⁶⁰

Этот парадокс имеет прямое отношение к центральной проблеме «позитивности». В ПХР Гегель показал, что «позитивная» религия именно потому и является формой отчуждения, что она подчиняет индивида внешнему авторитету, лишая его самостоятельности. Теперь он обнаруживает, что та же опасность угрожает любому универсалистскому проекту – религиозному, моральному или политическому. Чем более всеобщим становится принцип объединения, тем абстрактнее он делается, и тем легче он превращается в репрессивную силу по

⁴⁵⁸ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Frühe Schriften II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 639.

⁴⁵⁹ Ibid., S. 638.

⁴⁶⁰ Ibid., S. 83.

отношению к конкретному индивиду. Однако – и в этом состоит диалектический поворот – данный процесс не является однозначно негативным. Он не просто разрушает индивидуальность, но и ставит задачу ее восстановления на новом уровне: задача состоит в том, чтобы преодолеть отчуждение, не растворяя личность в абстрактном всеобщем.

Человек, по Гегелю, обладает двойственной природой, которая и составляет движущее противоречие всей его экзистенции: с одной стороны, он утверждает себя через противопоставление внешнему миру, через обособление и саморазличение; с другой – он страстно стремится к снятию этого разделения, к восстановлению утраченного единства. Именно в этом контексте феномен «любви» предстает как высшая форма конкретного единства, в котором исчезают противоположности, но не исчезают сами противоположенные стороны. В отличие от «позитивного» единства, навязанного внешним авторитетом, и в отличие от абстрактного единства кантовского морального закона, «любовь» сохраняет различное в самом акте объединения.

В тексте «любовь» раскрывается как сложный феномен, преодолевающий традиционные противопоставления субъекта и объекта, конечного и бесконечного, материального и духовного⁴⁶¹. Гегель развивает глубокую онтологическую концепцию «любви», которая предстает не просто как эмоция или чувство, а как фундаментальный способ бытия, преобразующий саму природу человеческого существования⁴⁶².

Центральной идеей является понимание «любви» как чувства («*Weil die liebe ein gefühl*»)⁴⁶³, способного преодолеть разобщенность и создать подлинное единство. В отличие от рационального познания, которое всегда сохраняет дистанцию между познающим и познаваемым – дистанцию, которая в кантовской системе закреплена как фундаментальное различие между феноменом и ноуменом,

⁴⁶¹ Henrich D. Hegel im Kontext. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. S. 64.

⁴⁶² Ibid.

⁴⁶³ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 85

– «любовь» устраняет эту дистанцию, создавая качественно новую реальность⁴⁶⁴. Влюбленные перестают быть отдельными индивидами, а становятся «живым целым» («*Lebendiges Ganzes*»)⁴⁶⁵: более не существует отдельных, изолированных субъектов, а есть лишь Единое – бессмертное в своей целостности⁴⁶⁶. Это единство, однако, не является механической суммой частей (как в случае «позитивного» объединения через внешний закон), а представляет собой органическую целостность (*Organisation*), новую форму жизни, в которой каждая сторона сохраняет свою индивидуальность именно потому, что признает индивидуальность другой.

«Любовь» как сила преобразует человеческое существование. Она предстает как живой процесс обмена не просто эмоциями, а самими основаниями бытия. Через взаимное проникновение мыслей и чувств любящие обретают неведомое прежде богатство «жизни», открывая бесконечные возможности соединения. В момент подлинного соединения «смертное» утрачивает характер делимости, преодолевает свою конечность и становится бессмертным: это мистическое состояние чистого единства, где нет больше разделения на «Я» и «не-Я», а есть только целостность.

Понимание «любви» как органической целостности у Гегеля тесно связано с его восприятием натурфилософии Шеллинга, где природа и дух образуют единое целое. В этот период Гегель разделял с Шеллингом ключевое положение о том, что «природа» представляет собой не мертвый механизм, не картезианскую *res extensa*, но «живое воплощение духа», его объективированную форму⁴⁶⁷. Для обоих мыслителей природа выступала как «видимый дух», а «жизнь» понималась как процесс самоорганизации и самопознания абсолютного начала⁴⁶⁸. Однако Гегель в

⁴⁶⁴ См.: Halfwassen J. Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2016. S. 48–49.

⁴⁶⁵ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 85

⁴⁶⁶ Ibid.

⁴⁶⁷ Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения / Пер. с нем., вступ. ст., коммент., примеч.: И.Л. Фокин. СПб.: Алетея, Государственный Эрмитаж, 2000. С. 69.

⁴⁶⁸ Там же, С. 156.

данном случае не просто заимствует шеллингианскую идею, но творчески ее перерабатывает, делая ее не только теоретическим тезисом натурфилософии, но и ключом к пониманию исторического и культурного развития, а главное – к пониманию структуры человеческих отношений.

Природа и дух у Гегеля не являются противоположными⁴⁶⁹, а образуют единую развивающуюся реальность⁴⁷⁰. Для Шеллинга философия природы должна показать, как «жизнь», исходя из бессознательных форм, поднимается к сознанию, и тем самым соединяется с философией духа. В восприятии Гегеля этот синтез стал методологическим ориентиром, но был переработан в рамках его собственной теории. Если Шеллинг акцентировал тождество природы и духа, то Гегель все более отчетливо формулирует идею их диалектического единства – такого единства, которое проходит через различие и возвращается к себе.

Понятие «любви» у Гегеля предстает как категория, призванная преодолеть традиционные оппозиции морали, религии и метафизики. С одной стороны, оно понимается как внутреннее единство разума и чувственности в самом моральном субъекте, т.е. как гармоничное состояние, в котором исчезает характерное для кантовской этики жесткое противопоставление долга и чувства. С другой стороны, Гегель расширяет это понятие, выводя его за пределы индивидуального сознания: «любовь» становится также единством субъекта и объекта, человека и божественного. В этом синтезе снимается сама возможность отношений господства и подчинения, которые Гегель ранее критиковал в христианстве (где человек зависит от Бога как высшей власти) и в иудаизме (где к этому добавляется элемент страха перед трансцендентным Богом, подробно проанализированный в гл. 3.2.2).

Гегель подчеркивает, что подлинная «любовь» возможна лишь в отношении «того же самого», то есть такого другого, который, однако, не является чуждым, а

⁴⁶⁹ См.: Резвых П. В. Ранний Шеллинг и Кант: поиски безусловного // Историко-философский ежегодник. 2005. №2004. С. 250-278.

⁴⁷⁰ Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения / Пер. с нем., вступ. ст., коммент., примеч.: И.Л. Фокин. СПб.: Алетей, Государственный Эрмитаж, 2000. С. 40, 50, 52, 228.

напротив, отражает нашу собственную сущность, подобно зеркалу. Эта мысль явно восходит к платоновскому пониманию любви, которое Гегель усвоил еще в тюбингенский период. У Платона (особенно в «Пире») любовь (Эрот) есть стремление к воссоединению с родственной душой, в которой человек узнает себя. Влюбленные у Платона – имеется ввиду миф об андрогинах, рассказываемый Аристофаном – не просто вступают в отношения взаимности: они находят друг в друге собственное отражение, что делает их одновременно тождественными и различными: «Свойственно людям любовное влечение друг к другу, которое, соединяя прежние половины, пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу»⁴⁷¹.

В этом же диалоге устами Сократа, пересказывается учение Диотимы, описывающее Эрота как гения, находящегося между смертными и бессмертными, между мудростью и невежеством. Эрот рожден от Пороса (изобилия) и Пеннии (нужды), что символизирует его природу: он вечно стремится к тому, чего ему не хватает, но одновременно несет в себе силу достижения⁴⁷². Эта двойственность делает Эрота не просто эмоциональным переживанием, а метафизическим принципом опосредования: он есть то, что связывает мир становления с миром бытия, конечное с бесконечным. Кроме того, Эрот предстает как фундаментальная метафизическая сила, движущая душу от восприятия телесной красоты к постижению красоты духовной и, в конечном счете, к созерцанию самой идеи красоты. Этот восходящий путь любви выполняет важнейшую объединяющую функцию, позволяя преодолеть разобщенность мира и осознать причастность к высшему единству.

Гегель творчески перерабатывает эту традицию, делая «любовь» центральным принципом, разрешающим ключевые противоречия его собственной философской программы. В отличие от платоновской трансцендентной направленности Эрота, стремящегося к постижению вечных идей, существующих

⁴⁷¹ Платон. Пир. пер. С. К. Апта (191d).

⁴⁷² Там же, (203b-204c).

в умопостигаемом мире, Гегель акцентирует внимание на имманентном характере «любви» как конкретного взаимоотношения, в котором преодолевается отчуждение между сознаниями здесь и сейчас, в самой ткани человеческой жизни. Это смещение акцента имеет принципиальное значение: оно позволяет Гегелю перевести проблему единства из метафизической плоскости в плоскость социальной онтологии. Он также подчеркивает, что в подлинной «любви» исчезает иерархия господства и подчинения, характерная для религиозных отношений – как иудейских, так и христианских.

Несомненно, на эту интерпретацию повлиял и Гельдерлин, который в своих философско-поэтических работах развивал идею любви как мистического единства, опираясь именно на платоновский миф о происхождении Эрота⁴⁷³. Так, у Гельдерлина: «Если я стану даже растением, что за беда? Я пребуду вечно. Как я могу исчезнуть из круговорота жизни, в котором вечная любовь, присущая всем, объединяет все создания?»⁴⁷⁴.

Влияние Гельдерлина, переосмыслившего платоновский миф об андрогинах и концепцию Эрота в духе романтической философии, помогает Гегелю увидеть в любви не просто этический или психологический феномен, а прообраз будущей диалектики самосознания. «Любовь» становится у него первой конкретной формой «жизни» как органической целостности (*Organisation*), в которой сняты абстрактные противоположности. Впоследствии это учение разовьется в «Феноменологии духа» в концепции взаимного признания сознаний, где отношение «Я» и «Другого» станет движущей силой развития духа.

Однако именно здесь, в самых ранних франкфуртских фрагментах, Гегель с поразительной честностью фиксирует и ограниченность «любви» как принципа единства. Эти ограничения не являются случайными или маргинальными – они указывают на внутреннюю границу самой концепции «любви» и объясняют, почему Гегель впоследствии перейдет к более сложным формам опосредования в

⁴⁷³ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 78.

⁴⁷⁴ Гельдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма. / Отв. ред. Н.С. Павлова. М.: Наука, 1988. С. 245.

сфере объективного духа. Во-первых, сохраняется фундаментальное разделение между любящими, связанное с их смертной природой: даже в самом глубоком единении они остаются отдельными существами, обреченными на конечность. Во-вторых, Гегель рассматривает материальную собственность как барьер для полного единства, и этот пункт заслуживает особого внимания. Он пишет: «...Если владение и собственность составляют столь важную часть забот и мыслей человека, то даже влюбленные не могут воздержаться от размышлений об этой стороне их отношений»⁴⁷⁵; вещи по своей природе не могут быть по-настоящему общими, они всегда сохраняют характер объекта, принадлежащего кому-то. Попытки создать общность имущества оказываются иллюзорными, так как право владения продолжает существовать даже если оно формально отрицается.

Таким образом, в рассматриваемом фрагменте раскрывается трагическая диалектика человеческого существования: с одной стороны, наше бытие возможно только через противопоставление себя миру, с другой, люди страстно стремятся к единству, которое оказывается недостижимым в полной мере. «Любовь» представляет собой наивысшую, но все же несовершенную попытку преодоления этого противоречия.

Фрагмент 50 «Точно так же, как они...» (*«So wie sie mehrere gattungen...»*) представляет собой дальнейшее углубление анализа, переводя его из сферы межличностных отношений в сферу религиозного сознания и его диалектики. В его основе лежит критика механистического объединения противоположностей – та самая критика, которая была центральной для анализа «позитивности» в бернский период, но теперь она получает более глубокое онтологическое обоснование. «Позитивность» рассматривается здесь как искусственное соединение противоречий, которое не преодолевает, а лишь маскирует разрыв между идеалом и реальностью. В тексте это выражено в формуле, которая может считаться одним

⁴⁷⁵ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Frühe Schriften II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 95.

из ключевых определений «позитивности» во всем корпусе ранних гегелевских текстов: «Там, где человек соединяет непримиримое, возникает позитивность»⁴⁷⁶.

Гегель начинает с социально-религиозного аспекта: принятие чужих богов создает основу для единства народов, тогда как религиозная исключительность неизбежно порождает враждебность. Этот тезис прямо перекликается с гегелевской критикой «позитивной религии» и с его анализом иудаизма, где было показано, что монотеистическая исключительность иудейского Бога с необходимостью ведет к обособлению и враждебности по отношению к другим народам. Однако здесь Гегель идет дальше, показывая, что проблема не сводится к содержанию той или иной религии – она коренится в самой структуре отношения человека к идеалу.

Примером служит ситуация, когда человек испытывает боль от разделения (например, с Богом или идеалом) и при этом сохраняет одновременно и автономию, и зависимость от Бога или идеала. Если истинного синтеза противоположностей – в данном случае свободы и зависимости – не происходит, возникает «позитивность», которая проецируется в будущее субъекта и приводит, в конце концов, говоря языком более позднего Гегеля, к отчуждению. Если разрыв между желаемым и действительным становится невыносимым, человек оказывается перед фундаментальным экзистенциальным выбором: либо сохранить внутреннюю свободу, признав разделение как факт и приняв его на себя, либо раствориться во внешнем объекте (Боге), перенося надежды на будущее или в область трансцендентного.

Здесь возникает важное различие, которое будет иметь далеко идущие последствия для всей последующей философии Гегеля: слабый духом проецирует единство вовне, создавая образ божества, с которым можно вступить в отношения зависимости, тогда как сильный принимает разделение как данность и противостоит безличной судьбе, отказываясь от рабского примирения⁴⁷⁷. Это

⁴⁷⁶ Ibid., S. 96.

⁴⁷⁷ Ibid.

различение предвосхищает знаменитую гегелевскую диалектику господина и раба из «Феноменологии духа».

Особый интерес представляет анализ механизма «позитивности», который Гегель дает в этом фрагменте. Когда человек пытается соединить несоединимое, например, боль и ее причину, он одушевляет страдание, превращая его во враждебную сущность. Это процесс мифологизации страдания, в ходе которого оно приобретает черты карающего божества. Если прежде человек верил в благосклонность этой силы, он интерпретировал страдание как временное наказание; если же он осознает свою чистоту и обладает внутренней силой, он отказывается от этой проекции и сталкивается с безличной судьбой, сохраняя свою автономию.

Центральная философская интуиция Гегеля раскрывается в анализе природы идеала: он не может быть ни чисто внешним (так как тогда становится всего лишь объектом), ни чисто внутренним (поскольку теряет свою идеальную природу)⁴⁷⁸. Это противопоставление, как и в предыдущем рассматриваемом фрагменте, растворяется в феномене «любви», который сравнивается с религиозным переживанием: возлюбленный одновременно и «Я», и «не-Я», что создает то самое «чудо» (*Wunder*), которое невозможно рационально постичь в терминах рассудочных категорий. Идеал предстает не как статичное существо, а как динамичный принцип, который в религии становится объектом объединения, но рискует превратиться в инструмент отчуждения, если воспринимается как чисто внешняя сила.

В тексте это выражено в словах: «народ, отвергающий чужих богов, носит в себе ненависть»⁴⁷⁹. Эта фраза – не просто политическое или этическое замечание; она фиксирует фундаментальный закон религиозного сознания: исключительность в отношении божественного с необходимостью порождает враждебность в

⁴⁷⁸ Ibid., S. 97.

⁴⁷⁹ Ibid., S. 96.

отношении человеческого. В «любви», как у Платона в «Федре»⁴⁸⁰, богоподобный образ вызывает и ужас, и поклонение, что отражает двойственность божественного: оно одновременно близко (как часть нашего существа) и недостижимо (как чудо).

Таким образом, в рассматриваемых текстах можно увидеть основы того, что в будущем станет спекулятивным методом, где позитивность – результат борьбы с противоречиями, а не их устранения; объективная реальность – это поле битвы между свободой человека и «силой судьбы»; а бог – символ идеала, который должен оставаться диалектическим единством внутреннего и внешнего. Эти идеи позже разовьются в учении об Абсолютном Духе, где бог предстает не как персона, а как процесс самореализации свободы через отрицание и синтез.

3.2.4. Отказ от «позитивности»: теоретические и практические основания

Как было показано в предыдущих параграфах, во франкфуртский период Гегель продолжает развивать идеи, сформированные еще в бернский период. Он вновь обращается к проблеме «позитивности» религии и ее преодоления. Под этим термином Гегель понимает религию, основанную не на внутреннем нравственном законе человека, а на подчинении внешней, объективной идее, закреплённой в авторитетных предписаниях и догматах⁴⁸¹.

Уже в анализе иудаизма Гегель выделяет два принципиально разных способа постижения религиозного опыта и открытия истинного бытия: путь авторитета (позитивный путь) и путь «любви»⁴⁸². Это различие, однако, не является простой констатацией. Оно служит отправной точкой для более глубокого аргумента: для некоторых народов путь авторитета оказывается неизбежным. Обретая самосознание и способность к рефлексии, люди сталкиваются с фундаментальным

⁴⁸⁰ Платон. Федр. пер. А. Н. Егунова. (250a-b).

⁴⁸¹ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Frühe Schriften II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 41, 95.

⁴⁸² *Ibid.*, S. 19.

вопросом – «Что является подлинной реальностью: субъект или объект?»⁴⁸³. Так, еврейский народ, по мысли Гегеля, сделал выбор в пользу объективного начала – выбор, который предопределил всю его последующую историческую судьбу. Однако – и в этом состоит диалектический момент – сознание не остается на этой стадии навсегда. Оно проходит естественную эволюцию: от первоначального принятия объективной реальности как единственно подлинной – через переживание радикального противоречия между субъектом и объектом – к их окончательному примирению в более высокой форме единства.

В собственных теологических исканиях Гегель долгое время видел резкий разрыв между «позитивной» религией, основанной на внешнем авторитете, и «рациональной» религией, выстроенной разумом. Это видение лежало в основе его ранних бернских работ, где кантовский категорический императив служил эталоном для критики церковной догматики. Однако со временем он пришел к выводу, который ознаменовал решающий поворот в его философском развитии: даже учение Канта, при всей его рациональности, сохраняет элементы «позитивности» и авторитарности⁴⁸⁴. Логика этого вывода такова: кантовский моральный закон, хотя и проистекает из самого разума, а не из внешнего авторитета, тем не менее противостоит чувственной природе человека как чуждая ей сила. Форма закона здесь отделена от его содержания, и это отделение структурно воспроизводит разрыв между «субъективной» и «объективной» религией, который Гегель критиковал еще в НРиХ. Различие лишь в том, что место внешнего Бога-законодателя занимает сам разум, но отношение принуждения сохраняется. Это осознание стало поворотным моментом, заставившим философа искать более глубокий синтез, выходящий за рамки традиционного противопоставления разума и веры, долга и склонности, субъекта и объекта. Именно в этом контексте следует понимать обращение Гегеля к фигуре Иисуса как к антикантовскому мыслителю *par excellence*.

⁴⁸³ Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 310.

⁴⁸⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 108-109.

Во фрагменте 52 «Во времена, когда Иисус...» («*Zu der Zeit da Jesus...*»), который, как считается, написан не позднее 1798 г., Гегель описывает развитие религии как движение от объективных заповедей иудаизма – через рациональную религию Канта – к религии любви Христа.⁴⁸⁵ Эпоху, в которую жил Иисус, он считает революционной: дух отходит от состояния, закрепленного законом, и устремляется к новому.

Вопрос об Иисусе становится для Гегеля одним из центральных, и его трактовка претерпевает существенную эволюцию. Как видно из анализа «Жизни Иисуса» и «Позитивности христианской религии», его понимание этой фигуры и ее роли в этических построениях неоднократно менялось. В ЖИ Иисус представал как провозвестник кантовской морали, учитель добродетели, чье учение может быть очищено от позднейших «позитивных» наслоений. В ПХР эта трактовка усложнилась: Гегель показал, что даже изначально чистое моральное учение Иисуса содержало в себе зародыш будущей «позитивности». Теперь, во франкфуртский период, характеристика Иисуса как дарителя или исполнителя кантовского морального закона уже не удовлетворяет философа. Гегель переходит к более радикальной интерпретации: Иисус не был кантианцем до Канта; напротив, его учение представляет собой альтернативу кантовскому формализму.

В более позднем осмыслении Иисус предстает как антикантианец в строгом смысле слова. Он не проповедует слепое уважение к моральному закону, но выступает против позитивности моральных заповедей как таковых – против самого принципа, согласно которому моральность состоит в подчинении закону, будь то внешнему (иудейскому) или внутреннему (кантовскому). Своим ученикам он показывает, что законность – это всеобщее, и «вся ее обязательность заключена в ее всеобщности»⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ Гегель Г.В.Ф. Во времена, когда Иисус...// Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2021. С. 310.

⁴⁸⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 106.

При таком подходе внешняя законность иудеев и внутренняя законность кантовской этики оказываются структурно тождественными. В обоих случаях закон противостоит человеку как чуждая сила – различие лишь в источнике этой чуждости. По словам Гегеля, Иисус «...боролся не против одной стороны судьбы иудеев, так как он не находился во власти другой ее стороны, но противопоставил себя всей этой судьбе; тем самым он возвысился над ней сам и пытался возвыситься над ней свой народ»⁴⁸⁷. Недостаточно заменить внешнего законодателя внутренним; необходимо преодолеть саму форму законодательства, при которой закон противостоит живому субъекту как абстрактное требование.

Целью Иисуса, в интерпретации Гегеля, было не формулировать абстрактное веление долга и проповедовать его, именно в этом, по Гегелю, состояла ошибка Канта, превратившего мораль в систему императивов. Напротив, Иисус стремился соединить всеобщий закон с частным или особенным – инстинктами, склонностями, чувственными влечениями, которые в кантовской терминологии обозначаются как «патологические» (*pathologisch*). Там, где Кант видел непримиримый антагонизм между долгом и склонностью, Иисус, по Гегелю, демонстрировал возможность их гармонического единства. «Иисус превратил неопределенную субъективность, характер, в совсем иную сферу, не имеющую ничего общего с точным соблюдением объективных заповедей»⁴⁸⁸. Это соединение всеобщего и индивидуального составляет «жизнь», высшим проявлением которой является чувство любви.

Антикантианство Гегеля – один из ключевых моментов в развитии и эволюции его франкфуртской философии. Проанализировав противоречие между авторитетом и любовью, Гегель приходит к давно назревшему выводу: сама идея разума как внешнего законодателя, подавляющего чувственность, глубоко ошибочна. Еще во фрагменте 41 он отвергает жесткую дихотомию между разумом и чувственностью, предлагая вместо нее иерархическую модель человеческих

⁴⁸⁷ Там же, С. 101.

⁴⁸⁸ Там же, С. 105.

способностей, где любовь, хотя и подчинена разуму, сохраняет важное значение для моральной жизни.⁴⁸⁹ Теперь он делает следующий шаг: не просто включает чувственность в моральную жизнь в качестве подчиненного элемента, но показывает, что сама противоположность между разумом и чувственностью снимается в более высоком единстве любви.

Гегель сосредоточивает внимание на том, что Кант проводит различие между формой морального принципа и его эмпирическим содержанием. Основной тезис Гегеля заключается в том, что кантовская мораль, основанная на подчинении чувственности универсальному закону, не преодолевает, а лишь маскирует оппозицию между долгом и человеческой природой.

Философ отмечает, что эта противоположность в теории Канта не только не снимается, но последовательно сохраняется на всех уровнях: «...Одно становится господствующим, другое – подчиненным»⁴⁹⁰; «Практический разум Канта есть способность всеобщего, т.е. способность исключать»⁴⁹¹. Последняя формулировка особенно сильна: она фиксирует фундаментальный изъян кантовского универсализма. Всеобщее у Канта конституируется через исключение особенного, чувственного, индивидуального. Но такое всеобщее, очищенное от всякой особенности, неизбежно остается пустым и формальным. Оно не может стать принципом конкретной нравственной жизни именно потому, что исключает из себя все конкретное. Здесь Гегель применяет к этике тот же аргумент, который в ПХР он применял к религии: формальное единство, не проходящее через момент различия, неизбежно оборачивается репрессивной силой.

Гегель также отмечает двойственность кантовского императива. С одной стороны, моральный закон является продуктом человеческого разума, что отличает его от слепого следования религиозным догмам. С другой – для чувственной

⁴⁸⁹ Гегель Г.В.Ф. Религия...// Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2021. С. 302.

⁴⁹⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 109.

⁴⁹¹ Гегель Г.В.Ф. Во времена, когда Иисус... // Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2021. С. 312.

природы он остается внешним принуждением, требующим подавления естественных склонностей. Это создает ситуацию «частичного рабства»: человек подчиняется не внешнему господину, но собственному разуму, что, по Гегелю, все равно является формой насилия. Даже «уважение», которое Кант вводит как единственное моральное чувство, не решает проблему, так как сохраняет «позитивность» закона, то есть его внешнюю заданность по отношению к чувственной природе.

Кроме того, Кант, по мысли Гегеля, смешивает веление долга (состоящее в противопоставлении понятия и действительности) и внесущественную манеру высказывания. Так, первая заповедь («Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею» (Мк. 12:30)) превращается у него в готовность исполнять долг любви. Но такая заповедь не может быть предписана, «...ибо в любви вообще нет места идее долга, и честь, воздаваемая им (вопреки вышесказанному) этой заповеди Иисуса, которую он считает недостижимым идеалом святости, столь же излишня, ибо подобный идеал, предполагающий готовность выполнить свой долг, внутренне противоречив, так как долг требует противопоставления, а готовность выполнения его не требует»⁴⁹².

Таким образом, долг предполагает различие между разумом и склонностями, тогда как «любовь» снимает это различие, предстает как субъективный аспект жизни, возвышающийся над обязанностями. Вместе с тем Гегель отмечает, что целесообразное теоретическое обоснование этики Канта не имеет никакого смысла без практического применения, и, по словам С.С. Ханн, «...призывает к критической реконструкции, которая возродит наше понимание формы таким образом, чтобы оно соответствовало бы обычным человеческим существам и содержанию их социальных и этических практик»⁴⁹³.

⁴⁹² Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 108.

⁴⁹³ Hahn S.S. Logical Form and Ethical Content // Hegel Bulletin. 2011. V.32, Issue 1-2. P. 144.

Отвергая моральный закон как «субъективистскую редукцию», Гегель ищет новую основу для единства – не в принуждении, а в религии любви. Общество теперь понимается как синтез автономии и открытости миру, где субъект и объект сливаются в «единое целое». Гегель проводит параллель между кантовской «религией разума» и «позитивной религией», подчеркивая их общую слабость: обе основаны на рефлексивной антиномии «должного» и «сущего»⁴⁹⁴.

Кантовская философия, по его мнению, оказывается разновидностью «позитивной религии», поскольку сохраняет противоречие между священной волей Бога (абсолютным отрицанием человеческого) и его представлением (*Vorstellung*) как чисто мыслимой сущности. Это противоречие аналогично Спинозовскому разделению *natura naturans* (природы творящей) и *natura naturata* (природы сотворенной)⁴⁹⁵. Таким образом, Гегель усматривает в обоих случаях фундаментальный разрыв между абсолютным принципом и его конкретным осуществлением.

В Спинозизме этот разрыв проявляется как неподвижная оппозиция между творящей субстанцией (причина самой себя) и производными модусами; тогда как у Канта он принимает форму непреодолимой дистанции между трансцендентальным моральным законом и эмпирической действительностью. В обоих случаях абсолютное оказывается по ту сторону конечного, и их соединение остается либо невозможным (как у Спинозы, где модусы лишь выражают субстанцию), либо бесконечно отсроченным (как у Канта, где соответствие счастья и добродетели откладывается в бесконечность).

Развитие этой мысли можно найти в переосмыслении Гегелем природы божественного. Если в бернский период он понимал божественное как разумное, совершенную мораль, возвышающуюся над природными влечениями, то теперь оно предстает как гармоничное единство свободы и природы, субъекта и

⁴⁹⁴ Harris H.S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 320.

⁴⁹⁵ Förster E., Melamed Y.Y. *Spinoza and German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2012. P. 195.

объекта⁴⁹⁶. В этом единстве исчезает не только конфликт разума и чувственности, но и более глубокая оппозиция между авторитетом (объектом) и подчиненным субъектом. Божественное больше не мыслится как внешний законодатель, противостоящий конечному субъекту; оно есть сама жизнь, пронизывающая и объединяющая все сущее.

Таким образом, «позитивность» религии, которую Гегель ранее отвергал за ее принудительный характер, преодолевается через идею гармоничного союза свободы и природы. Этот союз раскрывается через понятия «действительного» (*Wirklichsein*) и «возможного» бытия (*Möglichsein*)⁴⁹⁷. «Позитивная» религия разделяет мир на действительное (земное) и возможное (Царство Божье), что приводит к вере в непостижимую тайну вместо живого опыта божественного.

Гегель противопоставляет этому «любовь» как единственную форму подлинного единства (*Vereinigung*), где снимаются все рефлексивные оппозиции. «Позитивность» религии, которую Гегель ранее отвергал за ее авторитарный характер (подчинение внешнему догмату), теперь преодолевается через религию любви. В отличие от систем, где абсолют мыслится как объективная данность, отчужденная от человека, «любовь» становится принципом, объединяющим субъект и объект в неразрывное целое.

Религия теперь понимается не как «...частичное рабство перед собственным законом, самопринуждение кантовской добродетели, а добродетели (добродетельную направленность – выражение «направленность» неудобно тем, что оно не включает в себя деятельность, действующую добродетель – *примечание Гегеля*), свободные от господства и подчинения, модификации любви»⁴⁹⁸. Без такой свободы религия деградирует в простую «праведность» – формальное, несвободное соблюдение закона, которое одинаково характеризует и иудейского законника, и кантовского морального субъекта.

⁴⁹⁶ См.: Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 119-120.

⁴⁹⁷ Там же, С. 109.

⁴⁹⁸ Там же, С. 139.

«Любовь» для Гегеля становится аналогом кантовского «синтеза», но в отличие от последнего, она не механически соединяет противоположности, а органически их преодолевает. В этом синтезе свобода не подавляет человеческую природу, а существует в неразрывной связи с ней. Тем самым снимается не только конфликт между разумом и чувственностью, но и более общая оппозиция между господствующим объектом (внешним авторитетом) и подчиненным субъектом. «Любовь» оказывается той силой, которая превращает абстрактный абсолют в переживаемую реальность – не через отрицание религии, а через ее радикальное обновление изнутри.

3.2.5. «Любовь» как примирение «закона» и «склонности»

Проделанный выше анализ (гл. 3.2.3–3.2.4) показал, что во франкфуртский период Гегель последовательно переходит от критики «позитивности» как внешнего принуждения к критике кантовского морального закона как принуждения внутреннего. Если в бернских фрагментах 40–42 (гл. 2.4) эта критика только намечалась, а в гл. 3.2.4 получила развернутое обоснование через демонстрацию структурного тождества «позитивной» религии и кантовской этики, то теперь перед Гегелем встает позитивная задача: не просто показать несостоятельность формализма, но и предложить конструктивную альтернативу – принцип, способный примирить закон и склонность без взаимного подавления. Этим принципом становится «любовь» в ее новом, спекулятивно углубленном понимании.

Понятие «любви» используется Гегелем для снятия фундаментального противоречия, пронизывающего всю кантовскую этику, – противоречия между всеобщим и индивидуальным, законом (*Gesetz*) и склонностью (*Neigung*). Гегель исходит из того, что этот дуализм не является случайным недостатком кантовской системы, но составляет саму ее суть: «Действовать в духе законов не могло означать для него (для Иисуса – *И.К.*) действовать из уважения к долгу вопреки человеческим склонностям, ибо тем самым обе части духа (при подобной

внутренней разорванности это нельзя назвать иначе) совсем не находились бы внутри духа законов, но противостояли бы ему, одна часть потому, что она является исключаящей, следовательно, сама собой ограничена, другая потому, что она подчинена»⁴⁹⁹. В этом пассаже Гегель формулирует аргумент, структуру которого можно эксплицировать следующим образом: (1) Если моральное действие совершается «в духе законов», то все способности души должны находиться внутри этого духа, а не противостоять ему; (2) В кантовской этике разум и чувственность именно противостоят друг другу как господствующее и подчиненное; (3) Следовательно, кантовская этика не достигает подлинного «духа законов», но лишь воспроизводит «позитивное» отношение господства/подчинения в интернализированной форме.

Этот дуализм возникает, согласно Гегелю, в результате исторического процесса, в котором моральные принципы, изначально выражающие внутренние убеждения человека, превращаются в «позитивные» законы – внешние, принудительные предписания. Логика этого превращения была детально проанализирована в гл. 2.2.3 на материале истории христианства, а в гл. 3.2.2 – на материале иудаизма. Теперь Гегель показывает, что тот же самый механизм действует и в сфере моральной философии: то, что начиналось как выражение автономии разума (кантовский категорический императив), неизбежно приобретает черты «позитивности», как только оно фиксируется в форме абстрактного долженствования.

По Гегелю, здесь кроется фундаментальное противоречие: закон, по своей природе, фиксирует абстрактные нормы («не убий», «не укради»), но не способен охватить всю сложность жизни. Вывод из этой антиномии Гегель формулирует через критику кантовского идеала: «Кант считает возможным сохранить в своем идеале это противоречие, не стремясь свести его к единству и утверждая, что разумные создания (странное сопоставление) "способны" пасть, но не способны

⁴⁹⁹ Там же, С. 107.

достигнуть этого идеала»⁵⁰⁰. Иными словами, Кант увековечивает противоречие, превращая его в неустранимую структуру морального сознания, тогда как задача подлинной философии состоит в его разрешении.

Закон, как показывает Гегель, всегда существует в модусе «долженствования» – он представляет собой идеальную модель, которая никогда не совпадает с реальностью. Это несовпадение не случайно, а структурно необходимо: именно оно и конституирует закон как закон. Если бы закон полностью совпадал с действительностью, он перестал бы быть законом и стал бы простым описанием сущего. Но именно поэтому закон, притязающий на универсальность, неизбежно вступает в конфликт с конкретностью жизни. Этот дуализм иллюстрируется Гегелем на материале ветхозаветной этики, где заповеди Бога интерпретируются как буквальные указания и в этой буквальности теряют связь с внутренним смыслом, ради которого были созданы. Однако та же судьба постигает и кантовский моральный закон: претендуя на то, чтобы быть выражением автономии разума, он в действительности остается внешним по отношению к живой чувственности субъекта.

Закон требует подчинения, но не объясняет, как жить по установленным принципам – то есть по «духу» принципов, а не по их «букве». В результате возникает раздвоенность: человек может формально соблюдать правила, оставаясь внутренне чуждым их сути. Гегель подчеркивает, что такой подход не только искусственен, но и опасен, поскольку подменяет подлинную этику – основанную на любви, взаимопонимании и гармонии – механическим выполнением предписаний⁵⁰¹.

Для прояснения структуры этого дуализма Гегель вводит важное различие, которое исследователи реконструируют как две точки зрения на законы⁵⁰²,

⁵⁰⁰ Там же, С. 108.

⁵⁰¹ Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 79.

⁵⁰² Bondeli M. Der Kantianismus des jungen Hegel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. S. 39.

моральную и гражданскую⁵⁰³. Рассуждения Гегеля могут быть представлены в виде последовательности следующих тезисов:

- 1) Закон – это соединение противоположностей в понятии, которое, однако, сохраняет сами эти противоположности;
- 2) Понятие противостоит действительности;
- 3) Моральный закон – это понятие, взятое с точки зрения его формы. Долженствование морального закона не привносится извне, граница противоположностей находится в человеке;
- 4) Гражданский закон – понятие, взятое с точки зрения его содержания. Долженствование гражданского закона привносится чуждой силой, граница его противоположностей находится между рядом людей.

Этот дуализм проявляется и в фундаментальном конфликте между автономией морального субъекта и принуждением гражданского закона. На моральном уровне человек, по Канту, свободен и руководствуется разумом – но эта свобода покупается ценой подавления чувственности. На уровне гражданском человек вынужден подчиняться власти, которая держит общество в страхе перед наказанием. Это создает напряженную структуру, в которой внутренняя свобода и внешнее принуждение, личное убеждение и общественная норма находятся в постоянном конфликте – конфликте, который не может быть разрешен в рамках формалистской парадигмы, поскольку он коренится в самом ее основании.

Однако Гегель не останавливается на констатации этого дуализма. Он указывает на третий, высший уровень, где исчезает сама оппозиция закона и реальности – уровень отношений с божественным. Здесь поведение человека определяется не страхом наказания и не абстрактным долгом, а благоговением – непосредственным чувством связи с чем-то большим, которое делает формальные правила излишними. Это благоговение не есть гетерономное подчинение

⁵⁰³ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 106.

внешнему авторитету; оно есть признание божественного как имманентного духу, как того, что составляет подлинную сущность самого человека

В этом контексте Гегель вновь переосмысливает роль Иисуса – переосмысление, которое опирается на эволюцию его взглядов. Если раньше он видел в нем просто «учителя добродетели» в кантовском духе (преодолевающего иудейские законы через моральный закон)⁵⁰⁴, то теперь Иисус становится тем, кто отменяет саму логику внешнего принуждения: «Позитивности иудеев Иисус противопоставил человека, законам и их требованиям – добродетель, сняв в ней аморальность позитивного человека»⁵⁰⁵.

Этот сдвиг в интерпретации имеет принципиальное значение. Иисус в понимании Гегеля не просто заменяет один закон другим – он преодолевает саму форму закона как внешнего долженствования. Иисус, по словам Гегеля, не борется с рабством по отношению к другим или рабством по отношению к самому себе (гражданский и моральный законы) – все это лишь проявления единой структуры «позитивности»; он стремится преодолеть подчинение в принципе. Этот тезис непосредственно связывает анализ с выводами гл. 3.2.4: если кантовская этика оказывается разновидностью «позитивной религии», то учение Иисуса, как его понимает Гегель, есть единственная последовательная альтернатива «позитивности» во всех ее формах.

Франкфуртский Иисус Гегеля выступает против понимания заповеди как требования или веления долга – понимания, которое объединяет иудейского законника и кантовского моралиста. Так, закон «не убий»⁵⁰⁶ заменяется призывом ко всеобщему примирению, «более высокому духу», который делает такой закон излишним, «...ибо этот дух заключает в себе такую полноту жизни, что для него вообще не существует нечего, столь скудное по своему содержанию, как этот

⁵⁰⁴ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 85.

⁵⁰⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 118.

⁵⁰⁶ К похожим выводам Гегель приходит при анализе брака.

закон»⁵⁰⁷. В этой формулировке отчетливо виден спекулятивный принцип: «полнота жизни» здесь – не расплывчатая метафора, а строгое философское понятие, обозначающее конкретное единство, в котором сняты абстрактные противоположности.

Ключевым понятием для Гегеля становится *πλήρωμα* («исполнение», «наполнение») из Нагорной проповеди (Мф. 5:17). В традиционном христианском толковании этот термин обозначает «исполнение закона» через совершенство заповедей, то есть движение по той же самой линии, что и закон, но с большей интенсивностью. Гегель же предлагает радикально иную интерпретацию, в которой *πλήρωμα* означает внутреннее преодоление заповедей: закон перестает быть внешним предписанием и становится естественной склонностью человека. Склонность действовать «как следовало бы по предписаниям» – *πλήρωμα* закона – устраняет различие между удостоверяемым действием и объективным моральным содержанием⁵⁰⁸.

Это толкование имеет далеко идущие последствия. Заповеди в таком понимании уже не объединяют людей через отказ от греха и отречение от земного, не выражают дистанцию от сообщества, но выступают как «принцип любви» – как готовность отбросить разногласия, достичь взаимопонимания и подняться над сферой формальной справедливости или несправедливости. Цель Нагорной проповеди, по Гегелю, заключается не в том, чтобы призвать людей к строгому соблюдению закона, а в том, чтобы показать внутренний источник, из которого этот закон наполняется жизнью. Главная задача Иисуса в таком прочтении – не заменить один свод норм другим, а преобразить отношение к закону так, чтобы он перестал быть внешней, принудительной формой и стал органичным выражением человеческой природы. Иисус у Гегеля – не моралист, а освободитель от «господства и рабства» в сфере морали. Добродетель у него не навязанный долг, а естественная форма бытия.

⁵⁰⁷ Там же, С. 110.

⁵⁰⁸ Там же, С. 109.

Исходя из этого, Гегель развивает идею «прекрасной религии» (*schöne Religion*), основанной на добродетели как внутренней склонности, а не на внешних предписаниях. Добродетель здесь – это не простое соблюдение правил, а их внутреннее преодоление, когда внешнее требование становится естественным движением души.

Склонность к добродетели заключается в том, что истинно нравственное поведение возникает не из подчинения внешнему закону, а из свободной воли субъекта, когда моральный поступок становится органичным выражением его внутренней природы – подобно тому, как в греческом искусстве прекрасное было не навязанным извне каноном, а органическим проявлением жизни духа. Такой подход радикально меняет традиционное понимание этики: закон теряет свою принудительную функцию, поскольку сливается с внутренними побуждениями человека.

Ключевой аргумент Гегеля строится на концепции «соответствия» (*Entsprechung*) между законом и склонностью, которую он заимствует у Шиллера⁵⁰⁹. Гегель считает, что Шиллер предлагает более гармоничную модель, где добродетель понимается как «склонность к долгу». Это не господство одного над другим, а их органичное единство: «...размышляющий человек представляет себе добродетель, истину, блаженство; но человек действующий станет обнаруживать только *добродетели*, схватывать только *истины* и наслаждаться только *блаженными* днями. Дело физического и морального образования состоит в том, чтобы поставить на место добрых нравов – нравственность, на место сведений – познание, на место счастья – блаженство, то есть чтобы свести-вторые первым...»⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ См.: Hoffheimer M.P. The Influence of Schiller's Theory of Nature on Hegel's Philosophical Development // Journal of the History of Ideas. 1985. Vol. 46. № 2. P. 295.

⁵¹⁰ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Собрание сочинений. Том 6. Статьи по эстетике / общ. ред. Н.Н. Вильмонта, Р.М. Самарина; пер. с нем. под ред. Л.Е. Пинского. М.: Государственное издательство художественной литературы. 1957. С. 304-305.

Гегель развивает эту идею, наполняя ее собственно спекулятивным содержанием. Он подчеркивает, что такое единство возможно только через «любовь» – силу, которая естественным образом согласует разум и чувства, устраняя противоречие между общим законом и индивидуальными побуждениями. В отличие от Шиллера, у которого эстетическое воспитание остается преимущественно педагогическим проектом, Гегель онтологизирует «любовь»: она становится не просто средством гармонизации душевных способностей, но самой субстанцией нравственной жизни, живым единством, в котором закон и склонность суть лишь абстрактные моменты.

Однако, продвинувшись столь далеко в утверждении «любви» как принципа, Гегель не теряет из виду и границы этого принципа. Добродетель сама по себе раскрывается только в конкретных действиях, которые всегда зависят от обстоятельств и потому не могут полностью выразить внутреннее отношение: «...каждая добродетель как в своем понятии, так и в своей деятельности имеет границу, преступить которую она не может. Если человек обладает данной определенной добродетелью, то, оставаясь ей верным, т. е. добродетельным в данном отношении, вне границ этой добродетели он может быть в своих действиях только порочным. Если же в душе его живет и иная добродетель, сфера которой находится вне пределов первой, то можно, правда, утверждать, что добродетельная направленность сама по себе, рассмотренная в рамках всеобщего, т. е. как абстрагированная от положенных в данной сфере добродетелей, не вступает в коллизии, ибо добродетельная направленность есть нечто единое, однако тем самым снимается принятая предпосылка»⁵¹¹.

Это рассуждение фиксирует центральную апорию любой этики добродетели: отдельные добродетели, будучи определенными, неизбежно ограничены, и их множественность создает возможность коллизий; но «добродетельная направленность» как таковая, взятая в абстракции от конкретных добродетелей, не

⁵¹¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 140.

может служить руководством к действию именно в силу своей абстрактности. Гегель видит решение этой апории в «любви» – силе, которая объединяет добродетели в живое целое, не упраздняя их различия, но и не допуская их распада на изолированные и потенциально конфликтующие требования.

В этом контексте Гегель переосмысливает проблему конфликтов добродетелей, которая со времен античности составляла предмет философских дискуссий. Споры о том, какая добродетель важнее – мужество или справедливость, милосердие или правдивость – бессмысленны, если понимать добродетели как «модификации любви»⁵¹². «Любовь» устраняет искусственное разделение обязанностей, поскольку ее логика – не в выборе между обязательствами, а в цельном восприятии «жизни» как органической целостности. Решение добродетельного человека интуитивно: оно исходит не из расчета, не из взвешивания «за» и «против», а из внутренней гармонии, где ближний и собственное «Я» перестают быть противоположностями и впервые обретают свою подлинную действительность в живом единстве.

3.2.6. «Жизнь» как проявленная «любовь»

Развитие Гегелем понятия «любви», прослеженное в предыдущих параграфах, с необходимостью подводит его к формулировке более фундаментальной онтологической категории – категории «жизни» (*Leben*). Если «любовь» была осмыслена как примирение закона и склонности, как конкретное единство, в котором снимается кантовский дуализм долга и чувственности, то «жизнь» становится тем всеобъемлющим началом, которое обосновывает саму возможность такого примирения. Переход от «любви» к «жизни» не является простой сменой терминов; он отражает углубление гегелевской мысли, ее движение от этической проблематики к собственно метафизической.

⁵¹² Там же, С. 110.

Уже в ранних франкфуртских фрагментах, где впервые появляется понятие «любви», формулируется и ключевое определение, связывающее его с «жизнью»: «Истинный союз, настоящая любовь, имеет место только между *живыми* существами, равными по силе, а потому абсолютно *живыми* друг для друга...»⁵¹³. Здесь «любовь» мыслится не как абстрактное чувство или субъективное переживание, а как форма взаимодействия полноценных, самодостаточных индивидуальностей, каждая из которых обладает собственной «жизнью» и именно в силу этого способна к подлинному единению с другой. Это определение сразу же обнаруживает онтологический фундамент гегелевской этики: моральные отношения между людьми суть не что иное, как отношения между «живыми» существами, и потому подлинная моральность не может быть понята в терминах абстрактного долженствования.

Встраивая понятие «жизни» в дискуссии о морали, Гегель противопоставляет кантовскому формализму, где моральный закон выступает как мертвое всеобщее, свое понимание «жизни» как органического единства общего и частного. Если для Канта закон отделен от живой индивидуальности, то для Гегеля подлинная моральность возможна только там, где закон внутренне согласуется с живой природой человека.

Критикуя Канта, Гегель использует понятие «жизни» как альтернативу абстрактному моральному закону: «Однако тем самым справедливость не будет удовлетворена; справедливость же непреклонна, и, до тех пор, пока законы суть наивысшее, от нее нельзя уйти, и индивидуальное должно быть принесено в жертву всеобщему, т. е. умерщвлено. Поэтому в идее, что закон может быть удовлетворен наказанием одного из многих одинаковых преступников, заключено противоречие, ибо, поскольку *в нем одном* понесли бы наказание и другие, он стал бы их всеобщим понятием; между тем закон, предписывающий или карающий, есть закон лишь постольку, поскольку он противостоит особенному»⁵¹⁴.

⁵¹³ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 84.

⁵¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975 С. 121.

Однако Гегель не ограничивается негативной критикой. Продолжая мысль, он формулирует позитивный принцип: «Лишь по отношению к объектам, к мертвому, справедливо утверждение, что целое есть нечто другое, чем части. В живом, напротив, часть есть в той же мере единое, как и целое»⁵¹⁵. Здесь «жизнь» предстает как синтез всеобщего закона и конкретной человеческой природы. Мораль, по Гегелю, должна быть не внешним принуждением, а внутренним состоянием живого существа, где закон уже не отделен от индивида.

Это понимание «жизни» получает дальнейшее развитие в более поздних франкфуртских фрагментах, где Гегель отходит от ее раннего понимания как чувства любви или простой противоположности объективности. Теперь «жизнь» предстает как динамическое, саморазвивающееся целое, проходящее через определенные стадии. Основная мысль заключается в том, что «жизнь» – это процесс самоформирования, в котором изначальное единство, пройдя через разделение, возвращается к себе на более высоком уровне.

Философ выделяет три ключевых этапа этого процесса⁵¹⁶. Первый этап представляет собой потенциальную целостность, связанную «с объектами и с условиями», – единство, лишенное внутренней дифференциации⁵¹⁷. На этом этапе «жизнь» существует как нерасчлененная тотальность, подобная исходному единству богов и людей в мифологическую эпоху. Второй этап характеризуется расколом, удвоением жизни через рефлексию, что создает видимость объективности и самостоятельности отдельных моментов⁵¹⁸. Именно этот болезненный разрыв с самим собой позволяет «жизни» преодолеть свою изначальную ограниченность – мотив, который мы уже встречали в анализе иудаизма как «религии разделения» и кантовской этики как внутреннего раскола. Однако именно этот болезненный разрыв с самим собой позволяет «жизни»

⁵¹⁵ Там же, С. 156.

⁵¹⁶ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 87.

⁵¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 116.

⁵¹⁸ Там же.

преодолеть свою ограниченность. Третий этап есть результат процесса, когда «жизнь», пройдя через разделение, восстанавливает свою целостность, но уже обогащенную всем многообразием пройденных форм⁵¹⁹.

Эта триадическая структура позволяет эксплицировать аргументацию Гегеля в форме трех взаимосвязанных тезисов. Во-первых, подлинное единство невозможно без предшествующего ему разделения: тождество, не прошедшее через различие, остается абстрактным и пустым. Во-вторых, «объективность» и «позитивность» предстают не как внешние по отношению к «жизни» феномены, а как ее собственные необходимые моменты – подобно тому как «позитивная» религия была осмыслена не как случайное искажение, а как необходимая стадия исторического развития духа. В-третьих, завершающее единство принципиально отличается от исходного: оно есть «конкретное тождество», содержащее в себе пройденные различия в снятом виде.

Этот триадический подход содержит в зародыше основные принципы поздней гегелевской диалектики: принцип отрицания как движущей силы развития, идею снятия (*Aufhebung*) как сохранения пройденных этапов в преобразованном виде и понятие конкретного единства как результата, а не предпосылки развития.

В подлинном единстве любви «жизнь» обретает свою высшую форму, преодолевая изначальную ограниченность и достигая полноты самопознания. Рефлексия не разрушает, а наполняет бытие, позволяя «жизни» осознать саму себя. Первоначальное природное единство, цельное и нераздельное, встречает на своем пути феномен разделения (*Trennung*), возникающего при столкновении с «Другим». Этот «Другой» одновременно и отражает мое собственное «Я», становясь зеркалом, в котором я узнаю себя, и в то же время изначальное противостоит мне как чуждая сила, как соперник в борьбе за существование.

⁵¹⁹ Там же.

Однако подлинная «любовь» преобразует это противоречие. В ней разделение не исчезает – напротив, оно сохраняется как необходимое условие подлинного единства. Враждебность, присущая изначальному столкновению, уступает место глубокому взаимопониманию. Единство (*Einigkeit*) и разделение (*Trennung*) перестают быть противоположностями: они сливаются в синтезе, где каждая сторона, сохраняя свою индивидуальность, одновременно ощущает жизнь другого как продолжение собственного бытия. Это не растворение одного в другом, а рождение нового качества отношений, где «Я» и «Другой», не теряя своей отдельности, образуют «Мы» – целостность более высокого порядка. В этом пространстве любви преодолевается как слепая враждебность природного инстинкта, так и отчужденность абстрактного мышления, открывая путь к подлинной гармонии.

«Жизнь» для Гегеля – это фундаментальная метафизическая категория, модель любого подлинного развития, где единство достигается не путем упрощения, а через усложнение и интеграцию противоречий. Такая трактовка, как отмечает М. Фуджита, очень близка шеллинговской⁵²⁰, и эта близость не случайна: оба мыслителя в этот период ищут альтернативу кантовскому дуализму. Однако если Шеллинг акцентирует тождество природы и духа, то Гегель все более отчетливо формулирует идею их диалектического единства, проходящего через различие.

В связи с развитием понятия «жизни» Гегель по-новому интерпретирует значение Иисуса, продолжая линию, намеченную в гл. 3.2.4. Гегелевский Иисус теперь выступает не только как тот, кто отменяет логику принуждения кантовского закона, но и как выразитель подлинного религиозного опыта, который невозможно свести к набору правил или догматов. Ключевая идея Гегеля заключается в том, что подлинное единение с божественным происходит не через подчинение внешним нормам, а через внутреннее переживание: «Сама же любовь не выражает

⁵²⁰ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 96-97.

долженствования, она не есть противопоставляемая особенности всеобщность, не есть единство понятия, она – единение духа, божественность. Любить бога означает беспредельно ощущать себя в бесконечности вездесущей *жизни*»⁵²¹.

Это переживание, по Гегелю, принципиально не поддается концептуальной фиксации: любые попытки его рационального выражения неизбежно искажают суть, вводя искусственные оппозиции и противопоставления⁵²². Позднее философ откажется от этой позиции, утвердив в зрелой системе, что истина религии должна быть рационально постижима и концептуализируема. Так, в «Лекциях по философии религии» он напишет: «Предмет религии, как и философии, есть *вечная истина* в ее объективности...»⁵²³. Это расхождение между ранним и зрелым Гегелем весьма показательно: оно маркирует переход от романтического интуитивизма, вдохновленного Якоби и молодым Шеллингом, к спекулятивной диалектике.

Божественное в этом контексте – сама «жизнь» в ее чистом проявлении, и потому любые размышления о нем не должны содержать ничего, что противоречило бы его сути. Нельзя сводить божественное к объективным отношениям или действиям, направленным на внешний мир. Оно открывается лишь в моменты подлинного экстаза, вдохновения, а его реальность подтверждается только одним – объединяющей силой любви, тем «единением душ», где исчезают границы между «Я» и «Другим».

Для иллюстрации своего понимания «жизни» как динамического единства Гегель прибегает к выразительной метафоре дерева⁵²⁴. Люди представлены как ветви, Христос-Сын – как ствол, а Бог-Отец – как корень. Ключевая идея заключается в том, что эти роли условны и обратимы. Если дерево перевернуть или расчленишь, «жизнь» не прекратится: ветви могут укорениться и стать новыми

⁵²¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. 143.

⁵²² Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 81.

⁵²³ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 219.

⁵²⁴ Там же, С. 156-157.

деревьями, ствол – дать побеги, а корень – прорасти. Метафора подчеркивает онтологическое равенство всех элементов: различие между Отцом, Сыном и верующими оказывается не сущностным, а функциональным, зависящим от положения в системе. Однако для перехода из одной формы в другую требуется промежуточная стадия: корень (Отец) должен сначала стать ветвью (принять ограниченную форму, как Логос, ставший плотью), прежде чем сможет проявиться как ствол (Христос воскресший).

Метафора усложняется, если учесть полный цикл жизни дерева, включающий листья, цветы и плоды. Здесь Гегелем намечается тринитарное устройство бытия: (1) стадия Отца – дерево обнажено, видна лишь его основа, единство без явленных форм; (2) стадия Сына – почки и листья символизируют рефлексия, явленность, воплощение жизни в конкретных образах; (3) стадия Духа – цветение и опыление выражают любовь как силу связи, благодаря которой рождается семя новой жизни. Таким образом, статичная иерархия (корень→ствол→ветви) сменяется циклическим процессом, где каждая ипостась выполняет свою роль в круговороте бытия.

Это аналог «исхождения Духа» – невидимой, но витальной энергии, которая одновременно исходит от Отца (корня) и пронизывает Сына (ствол) и верующих (ветви). Важно, что сок движется в обе стороны: не только нисходит сверху вниз, но и поднимается снизу вверх, что подчеркивает взаимность отношений. Дух не просто «даруется», но и возвращается – в молитве, в плодах духовных, в завершенном цикле. Эта гегелевская модель отвергает жесткий субординационизм: корень не «главнее» ствола или ветвей, так как без любого из элементов дерево погибнет. Ее суть – в единстве жизненного потока, где формы преходящи, но субстанция вечна.

Божественное, таким образом, предстает как «чистая жизнь»⁵²⁵, которая может быть познана только в преобразующем воздействии, оказываемом ею на человека: «Ибо воздействие божественного есть лишь единение одного духа с другим»⁵²⁶. Любые попытки объективировать этот опыт, представить его как нечто внешнее по отношению к переживающему субъекту, обречены на неудачу, так как разрушают саму суть этого переживания.

Исследователи, анализируя исторические истоки гегелевской концепции «чистой жизни», обращаются к философским исканиям Гельдерлина. Так, М. Фуджита замечает, что последний в «Гиперионе» формулирует центральную задачу своей философии как восстановление утраченного изначального единства⁵²⁷. Искомое Гельдерлином единство есть «ἐν διαφερον ἑαυτῷ» (Единое, различенное в себе)⁵²⁸. Эта формула, восходящая к «Федру» Платона⁵²⁹, предполагает не статичное тождество, а динамическое единство, содержащее в себе момент различия.

Платоновский «Федр», оказавший значительное влияние как на Гельдерлина, так и на Гегеля (уже в более ранних фрагментах Гегель ссылаясь на «Федр» Платона⁵³⁰), предлагает важную метафизическую модель: душа стремится вернуться к созерцанию истинно сущего (ὄντως ὄν), которое она лицемерила до земного существования⁵³¹. Этот платонический мотив, восхождения от разъединения к единству получает у Гегеля переосмысление⁵³². Гегелевская «чистая жизнь» понимается как:

⁵²⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 150.

⁵²⁶ Там же, С. 151.

⁵²⁷ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. 1985 S. 87.; Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 81.

⁵²⁸ Гельдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма. / Отв. ред. Н.С. Павлова. М.: Наука, 1988. С. 148.

⁵²⁹ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 87.; Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 87.

⁵³⁰ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 97.

⁵³¹ Платон. Федр. пер. А. Н. Егунова. (248a-250c). С. 157-159

⁵³² Halfwassen J. Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH. 2016. S. 46.

- 1) Изначальное единство, предшествующее разделению (восходящее к гегельдерлиновскому бытию «*Seyn*»⁵³³);
- 2) Процесс саморазличения и самоопосредования;
- 3) Восстановленное единство, обогащенное пройденными моментами различия.

Другим важнейшим источником гегелевской концепции «жизни» является философия Ф.Г. Якоби. Огромное значение для Гегеля играет мысль Якоби о Боге не как о далеком трансцендентном существе, а как о самом бытии, которое открывает себя в непосредственных отношениях между живыми существами, в их взаимном тяготении и любовной связи⁵³⁴. центре учения Якоби находится идея «внутренней жизни» как глубинного источника человеческого мышления и деятельности, принципиально не поддающегося концептуальному выражению⁵³⁵. Особое значение в философии Якоби приобретает концепция любви как субстанции жизни: «Любовь есть жизнь, она сама есть жизнь»⁵³⁶.

Это положение имеет явные неоплатонические корни – Якоби отходит от традиционного христианского учения о Христе как единственном посреднике и вслед за Плотинем рассматривает человеческую жизнь (ζωή) как эманацию божественного первоначала. В этой перспективе конечной целью человеческого существования становится отождествление с совершенной божественной жизнью через акт любви⁵³⁷. Гегель, безусловно, учитывал это неоплатоническое возрождение в философии Якоби, однако с самого начала занимал по отношению к ней критическую позицию. Основное расхождение касается вопроса о природе божественного откровения: если Якоби выводит все человеческое познание из откровения Бога как личностной причины мира, то Гегель стремится преодолеть эту субъективную модель через диалектическое понимание жизни. Принимая от

⁵³³ Гельдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма. / Отв. ред. Н.С. Павлова. М.: Наука, 1988. С. 261.

⁵³⁴ Halfwassen J. Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2016. S. 48.

⁵³⁵ Ibid.

⁵³⁶ Цит. по: Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 87.

⁵³⁷ Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 88.

Якоби саму проблематику жизни и ее связь с божественным, Гегель радикально трансформирует ее решение, отказываясь от интуитивизма в пользу того, что в будущем станет спекулятивной диалектикой.

Итоговое выражение эта трансформация получает в гегелевской интерпретации пролога Евангелия от Иоанна⁵³⁸. В данном контексте иоанновский Логос осмысляется как категория, выражающая процесс самоопосредования божественной жизни. Тезис «В начале был Логос» (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Ин. 1:1)) интерпретируется не как хронологическое утверждение, а как указание на логическую первичность (ἀρχῇ) саморазличения в структуре божественного бытия. Отношение между Богом и Логосом приобретает характер единства, где различие носит не субстанциальный, а модальный характер, выражая момент самоотчуждения «жизни», необходимый для ее возвращения к себе.

Гегель эксплицирует принципиальную невозможность адекватной концептуализации феномена «жизни» средствами рефлексивного мышления, поскольку последнее по своей имманентной природе оперирует процедурами определения и абстрагирования, неизбежно редуцируя живое многообразие к дискретным категориям. В гегелевской терминологии жизнь как «связь» (*Zusammenhang*) между бесконечным и конечным приобретает статус «святой тайны» (*heiliges Geheimnis*) для познающего субъекта⁵³⁹, что находит параллели в философской системе Якоби, трактующего жизнь как трансцендентную для рассудка «загадку» (*Rätsel*). Гносеологический доступ к этой онтологической реальности, согласно Гегелю, возможен исключительно через акты интуитивного постижения (*Ahnung*) или веры (*Glaube*) – тезис, от которого зрелый Гегель впоследствии откажется, утвердив, что истина жизни должна быть постигнута в понятии.

Таким образом, гегелевская концепция «жизни» в ее франкфуртской версии представляет собой кульминацию его поисков альтернативы «позитивности».

⁵³⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 153-155.

⁵³⁹ Там же, С. 151.

Пройдя путь от критики внешнего авторитета через критику внутреннего принуждения в кантовской этике к утверждению «любви» как примирения закона и склонности, Гегель приходит к «жизни» как всеобъемлющему онтологическому принципу. «Жизнь» есть то, что делает возможной саму «любовь», и одновременно то, что раскрывается через нее. В этой концепции уже различимы контуры будущей гегелевской системы: триадический ритм развития, конкретное тождество как результат, а не предпосылка, понимание духа как саморазвивающейся тотальности. Однако во франкфуртский период эти идеи еще облечены в форму поэтических метафор и теологических спекуляций – форму, которую зрелый Гегель снимет в пользу строгого понятийного мышления.

3.2.7. «Дух», «судьба» и наказание

Разработка понятий «любви» и «жизни» (гл. 3.2.5–3.2.6) с необходимостью подвела Гегеля к вопросу о том, почему «живое единство», достигаемое в любви, столь часто оказывается нарушенным и каким образом оно может быть восстановлено. Ответ на этот вопрос потребовал введения еще одного ключевого понятия франкфуртской философии – понятия «судьбы» (*Schicksal*). Г.С. Харрис отмечает, что уже в ранних набросках выкристаллизовывается момент соединения «духа» и «судьбы» как взаимосвязанных элементов культурного развития⁵⁴⁰. Это соединение становится концептуальной основой для более поздних фрагментов об иудейской и христианской религии. Для его правильного понимания необходимо реконструировать ту неявную теорию человеческой культуры, которую Гегель не изложил систематически, но которая последовательно прослеживается в его заметках и черновиках.

В тюбингенских и бернских фрагментах о «народной религии» Гегель рассматривал «дух» («дух народа») как структуру, через которую сообщество осознает свое единство (тотальность социальной жизни, включающая в себя в том

⁵⁴⁰ Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 272.

числе социальные институты)⁵⁴¹. В то время «дух» ассоциировался прежде всего с греческим идеалом, т.е. с той формой коллективного самосознания, которая была воплощена в «прекрасной религии» и которую Гегель противопоставлял «позитивности» иудаизма и христианства. «Судьба» же трактовалась в этот период как безличная сила природной необходимости, перед которой склоняются и люди, и боги⁵⁴². Это классическое античное понимание, где судьба (μοῖρα, ἀνάγκη) выступает как неотвратимый закон, противопоставленный свободе, – та сила, против которой не могут устоять даже боги.

Однако во франкфуртский период Гегель переосмысляет эту категорию радикальным образом. «Судьба» становится не внешним роком, противостоящим человеку извне, а имманентным коррелятом «духа», исторической динамикой, возникающей из внутренних противоречий коллективного сознания. Теперь она не просто подчиняет себе индивидов, а раскрывается как результат их собственных действий и культурных конфликтов. Логика этого превращения может быть эксплицирована следующим образом: (1) «Дух» народа есть живое единство, подобное тому, что было описано в концепции «жизни»; (2) Когда это единство нарушается – через «позитивность» закона, через формализм морали или через отчуждение от природы – возникает «разделение» (*Trennung*); (3) Это разделение, будучи не внешним, а внутренним для самого духа, и есть «судьба» – не наказание, наложенное извне, а самоотчуждение духа от собственной целостности. Таким образом, «судьба» перестает быть чисто внешней необходимостью и становится выражением внутренних противоречий духа, которые должны быть сняты в процессе исторического развития.

Примером этого нового понимания является фрагмент 61 «С Авраама...» («*Mit Abraham...*»). Данный текст представляет собой философско-историческое осмысление ранних этапов становления человеческого общества через призму

⁵⁴¹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970. С. 73, 78.

⁵⁴² Там же, С. 79.

библейских нарративов. Центральная идея заключается в противопоставлении взаимоотношений человека с природой и формирования социальных структур как ответа на экзистенциальные вызовы.

Ключевым элементом анализа вновь становится интерпретация Потопа, которая уже рассматривалась в контексте генезиса иудейского сознания (гл. 3.2.2). Однако теперь Гегель выделяет не один, а два принципиально различных способа преодоления его последствий – ноахический и нимродиаанский, – которые становятся архетипами последующего развития цивилизации.

Ноахическая модель воплощает стратегию гармонизации через подчинение высшему закону, где контроль над природой осуществляется через систему табу (запрет на убийство и употребление крови) и установление сакральных границ.⁵⁴³ Здесь закладывается основа для этического регулирования, в котором господство над природой компенсируется ее почитанием. Нимродиаанская модель, напротив, олицетворяет антропоцентрическую парадигму: единство достигается через тираническую централизацию власти и агрессивное подчинение природы, символом чего выступает строительство Вавилонской башни как вызов божественному⁵⁴⁴. Такой подход основан на трансформации реального в воображаемое, что приводит к отчуждению от природного мира и установлению отношений враждебности.

Особое внимание уделяется концепту «судьбы» как формы проявления исторического духа (*Geist*), который, воплощаясь в фигуре Авраама, объединяет исторический опыт борьбы, подчинения и нравственных падений. При этом доавраамический период реконструируется как эпоха, следы которой сохраняются лишь в виде мифологических реминисценций⁵⁴⁵.

В тексте имплицитно присутствует третий путь – девкалионовская модель, предлагающая альтернативу через эстетизацию природного бытия и установление

⁵⁴³ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Frühe Schriften II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 331-334.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, S. 334-335.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

органической социальности на основе принципа «любви»⁵⁴⁶. Эта модель отсылает к тому идеалу «прекрасной религии», который Гегель разрабатывал в ранних размышлениях о греческой религиозности. Особая значимость этой трехчастной реконструкции заключается в демонстрации механизмов кристаллизации культурных парадигм, где экзистенциальные вызовы становятся катализаторами формирования этических систем, политических структур и антропологических концептов⁵⁴⁷.

Гегель также утверждает, что анализ природы «судьбы» как результата враждебного отношения к «жизни» неизбежно приводит к страданиям и насилию. В качестве исторического примера он приводит иудейский народ, который, не сумев принять свою «судьбу» и ища спасения в мессианстве, в конечном итоге столкнулся с трагедией восстания 70 г. – событием, в котором «судьба» явила себя как неотвратимое следствие внутреннего разлада. Этому противостоит учение Иисуса, обращенное к тем, кто уже вышел за рамки борьбы и потому был свободен от власти судьбы⁵⁴⁸.

Особое значение имеет проведенное Гегелем сопоставление «судьбы» и «наказания». Аргумент строится на строгом различении этих понятий: если наказание предполагает конкретную вину и ответное воздаяние, налагаемое внешней инстанцией (законом, судьей, государством), то судьба предстает как более общая и безличная сила, возникающая из самого способа отношения к миру⁵⁴⁹. Наказание всегда опосредовано законом; судьба же непосредственна – она есть сама реакция поврежденной целостности жизни на ее нарушение. «Любовь» в этом смысле представляет собой принципиально иную парадигму: не реактивную, а активную; не разделяющую, а объединяющую; не знающую чуждого и потому свободную от самой категории «судьбы»⁵⁵⁰.

⁵⁴⁶ Ibid.

⁵⁴⁷ Harris H.S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 274.

⁵⁴⁸ Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 101.

⁵⁴⁹ Jaeschke W. *Hegels Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019. S. 83.

⁵⁵⁰ Bondeli M. *Der Kantianismus des jungen Hegel*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. S. 41.

Гегель развивает это различие через противопоставление формального юридического закона и объективного «закона жизни». «Судьба», по его мысли, — это естественный механизм равновесия живого целого, который активируется при нарушении гармонии жизни⁵⁵¹. В отличие от юридического закона, допускающего возможность помилования (поскольку закон исходит от суверенной воли, которая может и отменить собственное решение), судьба действует по принципу неотвратимой причинно-следственной связи. Закон может быть «преодолен» или «исполнен» (πλήρωμα, гл. 3.2.5); судьба же должна быть принята и прожита.

В подтверждение этой идеи Гегель приводит несколько аргументов: (1) мифологические примеры, показывающие, что возмездие исходит не от формального закона, а от самой оскорбленной жизни (Эринии, преследующие Ореста); (2) различие между нарушением формального закона (например, срывание колосьев в субботу, Мф. 12:1-8, что может быть актом освобождения от мертвой буквы) и преступлением против самой жизни, которое всегда разрушает гармонию существования; (3) теологический аргумент о едином живом Боге как источнике всего бытия — перед лицом этого единства всякое преступление есть преступление против самого себя.

Особо важно различие между «законом как внешним предписанием» и «законом жизни» как имманентным принципом саморегуляции: первый может быть преодолен, тогда как второй действует неотвратимо⁵⁵². «Судьба» предстает не как слепой рок, а как органический принцип саморегуляции, действующий по иным законам, чем формальная юриспруденция, но при этом оставляющий пространство для восстановления целостности через осознание и примирение⁵⁵³.

Природа «судьбы» как имманентного принципа «жизни» раскрывается через ее представление в качестве процесса саморегуляции живого. Гегель подчеркивает, что нарушитель обращается не к трансцендентному судье, а к самой «жизни»,

⁵⁵¹ Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 131, 133.

⁵⁵² Там же, С. 109-110.

⁵⁵³ Jaeschke W. *Hegels Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019. S. 84.

которую он повредил. «Преступник полагал, что нанесет удар чужой жизни, но разрушил лишь свою собственную, так как жизнь от жизни неотделима, ибо жизнь есть лишь в едином божестве. В своем высокомерии он, правда, совершил разрушение, но разрушил он лишь доброжелательность жизни, он превратил жизнь в своего врага»⁵⁵⁴. Логическая структура этого аргумента такова: (1) Жизнь едина и неделима (тезис, обоснованный в гл. 3.2.6); (2) Всякое действие против другого есть одновременно действие против самого себя; (3) Следовательно, преступник не нуждается во внешнем наказании – он сам, своим действием, превратил жизнь во враждебную силу, и эта враждебность есть его «судьба».

Гегель также опровергает механистическое понимание возмездия как жесткой причинно-следственной связи. Возможность превращения Эриний в Эвменид⁵⁵⁵ показывает, что закон жизни допускает восстановление гармонии через добровольное принятие последствий.

В этой связи особенно важно противопоставление кантовскому «закону свободы». Кант пишет: «Моральный закон выражает не что иное, как *автономию* чистого практического разума, т.е. свободы, и эта свобода сама есть формальное условие всех максим, при котором они только и могут быть согласны с высшим практическим законом»⁵⁵⁶. Он противопоставляет это природной необходимости, которую понимает как гетерономию действующих причин: «...Каждый результат был возможен только по тому закону, что нечто другое определяло действующую причину к причинности»⁵⁵⁷. Принцип, по Канту, формулируется так: «...Воля во всех действиях есть сама для себя закон – означает только принцип: не поступать

⁵⁵⁴ Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 124.

⁵⁵⁵ Там же.

⁵⁵⁶ Кант И. *Критика практического разума* // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 355. (AA V. S. 032-033).

⁵⁵⁷ Кант И. *Основоположение к метафизике нравов* // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 223. (AA IV. S. 446-447)

иначе, как по такой максиме, которая может иметь для себя предметом также в качестве всеобщего закона»⁵⁵⁸.

Структурное различие между двумя концепциями может быть эксплицировано следующим образом. Кантовский закон действует через оппозицию автономии и гетерономии: моральный субъект автономен, но именно поэтому он противостоит природе как сфере гетерономии. Гегелевский «закон жизни», напротив, имманентен самой природе существования: он не противостоит жизни как внешний императив, а есть сама логика ее саморазвертывания. Соответственно, если кантовский закон, будучи внешним императивом, не способен восстановить утраченное единство – он может лишь предписать, но не исцелить, – то гегелевский «закон жизни» содержит в себе механизмы этого восстановления. Нарушение гармонии жизни не просто запрещено; оно невозможно без последствий для самого нарушителя не в силу внешней санкции, а в силу онтологического устройства бытия.

«Судьба» в гегелевском понимании предстает как единство противоположностей – она одновременно и результат отчуждения от изначального единства, и путь к его восстановлению. Это парадоксальное совмещение негативного и позитивного моментов является прямым предвосхищением будущей диалектики: судьба есть отрицание, но такое отрицание, которое, будучи пройденным и принятым, ведет к восстановлению целостности на более высоком уровне. Рефлексивное сознание, возникшее из первичного единства, пытается воссоздать утраченную целостность через построение рациональных иерархий – моральных, правовых, политических. Однако эти конструкции остаются механическими системами равновесия противоположных сил, где элементы сохраняют свою обособленность (подобно тому как в кантовской этике долг и склонность остаются внешними друг другу). Религия в этом контексте есть рефлексивная попытка выразить идеал живого союза. Но если этот идеал начинает

⁵⁵⁸ Там же.

противоречить естественной гармонии жизни, возникает феномен судьбы – не как чего-то внешнего, а как объективированного выражения внутреннего разлада между сознательными устремлениями и подлинной природой существования.

Таким образом, гегелевская концептуализация «судьбы» осуществляется не через категории вины и возмездия, но через парадигму органической целостности (*Organisation*), где нарушитель сталкивается не с внешней санкцией, а с последствиями дисгармонизации собственного бытия-в-мире. Подчеркивается неотчужденность судьбы от жизненного процесса: она есть модус самого бытия, который приобретает негативную валентность в результате деструктивных действий. Эта концепция, по мысли Гегеля, преодолевает антиномию свободы и необходимости, представляя судьбу как форму бытийной саморефлексии, где жизненный процесс одновременно обладает структурной устойчивостью, допускает возможность реинтеграции и сохраняет динамический характер развития. В этом пункте гегелевская мысль наиболее близко подходит к будущей диалектике: судьба есть не что иное, как самодвижение духа, который через самоотчуждение возвращается к себе.

3.2.8. От формального закона к жизни духа: гегелевское преодоление кантовской этики

Проведенный в предыдущих параграфах анализ позволяет теперь реконструировать внутреннюю логику гегелевского движения от критики кантовской практической философии к построению оснований собственной системы. Это движение не было простым накоплением отдельных возражений; оно обладало внутренней последовательностью, каждый шаг которой подготавливал следующий и одновременно раскрывал позитивное содержание формирующейся гегелевской мысли. Вместе с тем уже во франкфуртских текстах можно различить те проблемные узлы, которые впоследствии потребуют пересмотра ранних интуиций в рамках зрелой диалектики.

Уже в бернский период (гл. 2.4) Гегель начал осознавать, что кантовский дуализм долга и склонности не является нейтральным инструментом анализа, но представляет собой определенную философскую позицию с далеко идущими последствиями. Практический разум Канта обнаружил себя как «способность всеобщего, т.е. способность исключать»⁵⁵⁹ – исключать чувственность, особенное, индивидуальное. Именно здесь пролегает первый и решающий акцент гегелевской критики: формальный закон не просто регулирует чувственность, но конституирует ее как нечто подлежащее подавлению. В этом исключении Гегель распознал структурное родство между кантовской этикой и «позитивной» религией, которую он критиковал в ПХР (гл. 2.2). Подобно тому как «позитивная» религия подчиняет верующего внешнему авторитету, кантовский моральный закон подчиняет чувственного индивида абстрактному всеобщему. Различие в источнике принуждения – внешний авторитет или собственный разум – не меняет существа дела: в обоих случаях конкретная жизнь субъекта приносится в жертву формальному принципу. Примечательно, что кантовская религия морального закона, вопреки ожиданиям, не формирует антитезиса легализму. Ее место рядом с иудейской нормативностью, впоследствии она реконструируется как первая, но неудачная фаза морального просвещения⁵⁶⁰.

Логика этого уподобления потребовала более детального анализа природы закона как такового. Закон, взятый в его формальном аспекте, всегда есть соединение противоположностей в понятии, которое, однако, сохраняет сами эти противоположности, не допуская их живого опосредования. Понятие противостоит действительности как «должное» – «сущему», и этот разрыв является для закона конститутивным. Моральный закон, рассмотренный с точки зрения его формы, фиксирует раскол между разумом и чувственностью в самом субъекте, тогда как гражданский закон, взятый с точки зрения его содержания, переносит этот раскол

⁵⁵⁹ Гегель Г.В.Ф. Во времена, когда Иисус... // Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2021. С. 312.

⁵⁶⁰ Bondeli M. Der Kantianismus des jungen Hegel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. S. 37.

вовне, создавая оппозицию между индивидами (гл. 3.2.5). Гегель усматривает здесь не случайный недостаток, а родовую черту всякого формализма: он не может не порождать отчуждения, поскольку само его функционирование основано на фиксации разрыва между всеобщей нормой и конкретной жизнью. Кант, по мысли Гегеля, абсолютизировал эту раздвоенность, превратив ее в неустранимую структуру морального сознания, тогда как задача подлинной философии состоит в ее диалектическом преодолении.

Вместе с тем гегелевское прочтение Канта не было лишено избирательности. Кантовское учение об уважении к закону (*Achtung fürs Gesetz*) предполагало более сложное отношение между разумом и чувственностью, нежели простое подавление. Сам Кант характеризовал уважение как «моральное чувство», которое не является эмпирической склонностью, а порождается самим разумом: «Таким образом, это чувство (под именем морального) возбуждается исключительно разумом. Оно служит не для того, чтобы судить о поступках или же обосновать сам объективный нравственный закон, оно лишь побуждает нас сделать этот закон своей максимой»⁵⁶¹. Это чувство занимает у Канта промежуточное положение между чистым разумом и эмпирической аффектацией, и именно через него моральный закон получает доступ к субъективной мотивации.

Гегель, акцентируя момент исключения чувственности, оставил без достаточного внимания эту опосредующую функцию уважения. Как показывает А. Вуд, гегелевская рецепция кантовской этики тяготела к ее прочтению через призму наиболее ригористических формулировок самого Канта, оставляя в тени те элементы его мысли, которые могли бы быть созвучны гегелевскому стремлению к конкретности⁵⁶². Это смещение акцента не было случайным: Гегелю важно было показать, что даже наиболее тонкий опосредующий механизм кантовской этики не

⁵⁶¹ Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 479. (AA V. S. 76).

⁵⁶² См.: Wood A.W. Hegel's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 128-131..

устраняет, а лишь смягчает фундаментальный дуализм, оставляя в силе саму логику противостояния долга и склонности.

Наиболее показательным симптомом кантовского формализма Гегель считал понятие «долга любви». Кант определял долг как необходимость действия из уважения к закону, исключая при этом всякое участие склонности в моральной мотивации: «*«Долг есть необходимость действия из уважения к закону. К объекту, как последствию моего предполагаемого действия, я хотя и могу иметь склонность, но никогда не уважение, и именно потому, что он только следствие моей воли. Точно так же я не могу иметь уважения к склонности вообще, будет ли она моею или склонностью кого-нибудь другого; самое большее, что я могу, это – в первом случае ее одобрить, во втором иногда даже любить, т.е. рассматривать ее как благоприятствующую моей собственной выгоде»*⁵⁶³. Гегель усмотрел в этой конструкции логическую невозможность. Любовь по самой своей сути есть состояние, в котором различие между требованием и тем, к кому оно обращено, оказывается снятым. Предписывать любовь в форме долга – значит требовать того, что по природе своей не может быть предметом требования. Для Гегеля так понятая «любовь» утрачивает свою сущностную характеристику – подлинность и непосредственность. Он идет дальше простого отрицания: Гегель осуществляет радикальную инверсию традиционной иерархии ценностей, утверждая примат любви над законом⁵⁶⁴.

Из этой критики родилась центральная для франкфуртского периода инверсия: «любовь» была осмыслена не как подчиненный момент в иерархии моральных способностей, но как высшая синтетическая категория, выполняющая функцию снятия (*Aufhebung*) формальной нормативности (гл. 3.2.5). Она не просто противопоставляется закону, но преодолевает его ограниченность, растворяя жесткие границы долженствования и трансформируя их в органическое единство.

⁵⁶³ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 81. (AA IV. S. 400-401).

⁵⁶⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. / Отв. Ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 108.

«Любовь» становится высшей синтетической категорией, превосходящей партикулярность закона и устанавливающей гармоническую целостность, в которой снимается противопоставление общего и частного. Таким образом, гегелевская критика кантовского формализма закона – это критика абсолютизации формальной автономии морального субъекта. Для Гегеля категория закона ассоциируется прежде всего с принуждением. Апология любви представляет собой не просто этическую альтернативу кантианству, но радикальную переоценку самих оснований нормативности.

Однако в самой гегелевской концепции «любви» франкфуртского периода содержалось внутреннее напряжение, не позволившее ей стать окончательным ответом на критику формализма. Провозглашая «любовь» высшим принципом, преодолевающим закон, Гегель одновременно фиксировал ее эмпирические границы. В гл. 3.2.3 было показано, что «любовь» сталкивается с неустранимыми барьерами: сохраняется фундаментальное разделение между любящими, связанное с их смертной природой, а материальная собственность выступает как препятствие для полного единства. Эта двусмысленность предопределила вектор дальнейшего развития гегелевской мысли: от «любви» как непосредственного чувственного единства к более сложным формам опосредования в сфере объективного духа. В зрелой системе место «любви» как центральной категории займут «признание» (*Anerkennung*) и «нравственность» (*Sittlichkeit*), в которых конкретное единство достигается не в обход социальных институтов, а через них.

Следующий шаг гегелевской критики был направлен на выявление непоследовательности в самом фундаменте кантовской системы – в соотношении морального закона и постулатов практического разума. Кант утверждал моральный закон как факт разума, не нуждающийся в дальнейшем обосновании: «Сознание этого основного закона можно назвать фактом разума, так как этого нельзя

измыслить из предшествующих данных разума...»⁵⁶⁵. Однако для обеспечения возможности высшего блага он вводил постулат бытия Бога, без которого соединение добродетели и счастья оставалось бы неосуществимым. Гегель зафиксировал здесь фундаментальное напряжение: если моральный закон обладает безусловной значимостью, его теоретическое обоснование не может апеллировать к трансцендентному постулату, не впадая в противоречие с принципом автономии. Практический разум, который должен был стать самодостаточным основанием морали, в решающем пункте обращается к инстанции, лежащей за его пределами. Автономия морального субъекта оказывается неполной, зависимой от внешнего гаранта – и в этом пункте кантовская этика «позитивной» религиозности.

Кант, разумеется, осознавал это напряжение и стремился его смягчить, последовательно различая практическую веру, «религию разума» (*Vernunft Glaube*) и «позитивную», историческую веру (*Historischer Glaube*). Религия разума, по его замыслу, не есть слепое принятие догмата, но рациональное признание постулатов, необходимое для осуществления целей практического разума⁵⁶⁶. Гегель, однако, находил это различие недостаточным. В его интерпретации кантовская моральная вера сохраняла родовые черты «позитивной» религиозности – опосредованное отношение к абсолютному, при котором божественное остается внешним по отношению к субъекту, будь то в форме церковного догмата или в форме практического постулата. При этом Гегель, сохраняя кантовскую критику спекулятивного богопознания, подвергает деконструкции сам принцип практического постулирования, интерпретируя его как форму «позитивной веры», для которой характерно опосредованное отношение к абсолютному. В результате вся система практического разума оказывается редуцированной к феномену веры, причем игнорируется важное различие между регулятивным статусом

⁵⁶⁵ Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 351. (AA V. S. 31).

⁵⁶⁶ См.: Кант И. Религия в границах одного только разума // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль, 2024. С. 236-237. (AA VI, 139-140).

практических постулатов и догматическими утверждениями о существовании Бога. Гегелевская критика в этом пункте не столько опровергала Канта, сколько выявляла латентное структурное сходство между двумя формами веры, которое сам Кант не тематизировал. Значение этого сближения для гегелевской программы трудно переоценить: если даже самая рациональная из религий не может преодолеть «позитивность», то и сама дихотомия «позитивного» и «рационального» должна быть пересмотрена в пользу более фундаментальной категории – категории «жизни», в которой снимается противоположность субъекта и объекта, веры и знания (гл. 3.2.6).

Еще одна линия гегелевской критики развернулась в сфере философии права и непосредственно соприкоснулась с проблематикой «судьбы» и «наказания» (гл. 3.2.7). Кантовское обоснование смертной казни как морально необходимой санкции за убийство стало для Гегеля парадигмальным примером, демонстрирующим глубинные противоречия всей системы практической философии Канта⁵⁶⁷. Кантовская аргументация, формально выведенная из принципов категорического императива⁵⁶⁸, фактически приводит к сакрализации карательной функции права. Это создает опасный прецедент, при котором моральный закон вместо того, чтобы служить основанием автономии разумного субъекта, становится инструментом легитимации государственного насилия.

Для Гегеля, отвергающего смертную казнь на антропологических и политико-философских основаниях, подобная позиция представляет собой грубую редукцию морали к механистической логике возмездия. Он противопоставил этой логике образ человека, возвысившегося над правовыми отношениями и потому не нуждающегося в наказании обидчика: «Человеку, душа которого возвысилась над правовыми отношениями и не подчинена ничему объективному, нечего прощать обидчику, ибо тот ни в чем не затронул его права; как только кто-либо посягнет на

⁵⁶⁷ Bondeli M. Der Kantianismus des jungen Hegel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. S. 39.

⁵⁶⁸ См.: Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собрание сочинений в 8 т., Т.6. / общ. ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. С. 367-369.

объект права, он тотчас же отказывается от этого права. Душа такого человека открыта для примирения, ибо он сразу же может восстановить любую живую связь, вступить вновь в отношения дружбы, любви: ведь этот человек не оскорбил в себе жизнь, в нем нет враждебного чувства, которое могло бы препятствовать примирению, нет сознания нарушенного права, желания предъявить другому какие-либо требования, нет гордости, которая бы побуждала его настаивать на признании другим того, что он в значительно более низкой сфере, в области права, подчинен ему»⁵⁶⁹. За этим противопоставлением стояло фундаментальное различие между наказанием и судьбой: наказание есть внешняя санкция, опосредованная законом и налагаемая извне; судьба есть имманентная реакция поврежденной целостности жизни, ее собственная логика самовосстановления. Кантовская теория, по Гегелю, остается всецело в рамках первой, «позитивной» модели, не достигая понимания судьбы как органического процесса.

Гегель усматривает в кантовском подходе фундаментальную методологическую ошибку – неправомерное отождествление формальной всеобщности морального закона и конкретной нормативности правовых институтов. Такое смешение, по его мнению, искажает оба элемента: мораль утрачивает свою спекулятивную глубину, превращаясь в систему принудительных предписаний, а право абсолютизирует репрессивные механизмы под видом «нравственной необходимости».

Вместе с тем гегелевское понятие судьбы не было свободно от собственных концептуальных трудностей. Противопоставляя судьбу наказанию как имманентный принцип – внешнему, Гегель в то же время утверждал, что судьба может быть «примирена» через любовь. Но если судьба есть объективный закон жизни, действующий с неотвратимостью, то возможность ее примирения через субъективное чувство оказывалась проблематичной. Понятие судьбы у молодого Гегеля колеблется между античным понятием неотвратимого рока и христианской

⁵⁶⁹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. / Отв. Ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 131.

идеей примирения. Эта амбивалентность так и не была полностью преодолена в рамках франкфуртской концепции; потребовался переход к зрелой диалектике, чтобы переосмыслить «судьбу» как момент саморазвития духа, в котором необходимость и свобода совпадают в конкретном единстве.

За всеми этими линиями критики просматривалась более глубокая философская задача, которую Гегель решал на протяжении всего франкфуртского периода. Пафос гегелевской критики направлен на вскрытие фундаментальной антиномии кантовского трансцендентализма: с одной стороны, радикальное ограничение познавательных способностей субъекта, с другой – сохранение теологической перспективы в практической философии. Эта антиномия для Гегеля является симптомом более глубокой проблемы – неспособности кантовской системы преодолеть дуализм между долженствованием и бытием. Критика кантовской концепции долженствования демонстрирует фундаментальную онтологизацию моральной проблематики, выражающуюся в требовании субстанциального обоснования нормативности. Здесь происходит радикальная трансформация кантовского подхода: тезис о непознаваемости ноуменального основания трансформируется в утверждение о бытии как единственно возможном фундаменте подлинной веры.

Отвергая моральный закон как внешний императив, Гегель намечает переход к диалектической концепции нравственности (*Sittlichkeit*), где синтез универсального и партикулярного достигается не через нормативное принуждение, а через органическое развитие объективных форм духа⁵⁷⁰.

Этот переход от абстрактной морали к конкретной нравственности, по мысли В.И. Коротких, является одним из ключевых результатов гегелевской «Феноменологии». Он подчеркивает, что опыт «Феноменологии» доказывает

⁵⁷⁰ См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсисянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсисянц. М.: Мысль, 1990.

недопустимость разрыва социально-исторического бытия и нравственного сознания⁵⁷¹.

Таким образом, критика Канта становится важным этапом в формировании спекулятивно-диалектического метода, претендующего на преодоление ограничений трансцендентального подхода. В этой перспективе фигура Христа, как было показано в гл. 3.2.4 и 3.2.6, интерпретируется не столько как воплощение религии любви, альтернативной иудейскому легализму, сколько как персонификация «судьбы»⁵⁷² – исторически обусловленной неудачи проекта религиозного освобождения, которая, однако, в силу диалектической логики самой судьбы, открывает путь к подлинному примирению.

3.3. «Фрагмент системы» – переход к зрелой философии

3.3.1. Структура и задача «Фрагмента системы»

В так называемом «Фрагменте системы» (*«Systemfragment»*) 1800 г., относящемся к завершающему этапу франкфуртского периода, наблюдается концептуальное размежевание философского и религиозного дискурсов – процесс, подготовленный всем предшествующим развитием гегелевской мысли. Если в бернских работах религия рассматривалась по преимуществу в этической перспективе, а во франкфуртских фрагментах (гл. 3.2.3–3.2.6) получила онтологическое обоснование через понятия «любви» и «жизни», то теперь Гегель впервые ставит вопрос об их систематическом соотношении. Данный текст фиксирует момент, когда религиозная проблематика, оставаясь содержательным центром, начинает оформляться в структуру, предвосхищающую будущую систему.

⁵⁷¹ Коротких В.И. Нравственность в царстве духа: к вопросу о специфике осмысления этической проблематики в философии Гегеля // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 31.

⁵⁷² Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. / Отв. Ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 101.

От рукописи сохранилось лишь два листа, последний из которых датирован 14 сентября 1800 г.⁵⁷³. Г. Ноль, впервые опубликовавший текст, охарактеризовал его как «Фрагмент системы» на основании двух соображений: во-первых, Гегель в письме к Шеллингу от 2 ноября 1800 г. упоминал о работе над «системой»; во-вторых, значительный объем первоначальной рукописи⁵⁷⁴ – сохранившиеся листы пронумерованы как «hh» и «uu» – позволяет предположить, что изначальный текст состоял из двух «алфавитов» по 24 листа каждый, то есть 47 листов⁵⁷⁵. Такая нумерация указывает на масштабную работу, что косвенно свидетельствует в пользу системного замысла.

Однако отождествление утраченной рукописи с «системой» в строгом смысле слова сталкивается с рядом трудностей. К. Розенкранц, цитировавший эти фрагменты, ошибочно полагал, что они относятся к завершающей части работы, и выдвигал гипотезу об их связи с развитием гегелевской системы⁵⁷⁶. Р. Гайм, в свою очередь, отмечал, что в этот период Гегель стоял на пороге создания собственной системы⁵⁷⁷. Между тем точная структура «Фрагмента» остается неясной, и нет уверенности, что рукопись носила именно системный характер, а не была посвящена религиозной тематике как таковой. Некоторые исследователи считают атрибуцию текста как «системы» спорной, указывая на признание самого Гегеля в незавершенности систематизации⁵⁷⁸. В. Йешке подмечает характерную деталь: из-за схожих названий «Фрагмент системы» и «Старейшая программа системы немецкого идеализма» нередко смешивались, хотя ни один из этих текстов не является ни законченной системой, ни программой системы в собственном смысле⁵⁷⁹. Это наблюдение возвращает нас к вопросу о жанровой природе ранних

⁵⁷³ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Frühe Schriften II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 348.

⁵⁷⁴ Nohl H. *Hegels theologische Jugendschriften*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907. S. 345.

⁵⁷⁵ Jaeschke W. *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 84.

⁵⁷⁶ Rosenkranz K. *Hegels Leben*. Berlin: Duncker & Humblot. 1844. S. 94.

⁵⁷⁷ Гайм Р. Гегель и его время / пер. с нем. П.Л. Соляникова. СПб.: Наука, 2006. С. 65.

⁵⁷⁸ Fujita M. *Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien*. 1985. Beiheft 26. S. 107.

⁵⁷⁹ Jaeschke W. *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 85.

гегелевских текстов: все они суть поисковые наброски, в которых систематическая форма еще не найдена, но уже предчувствуется.

Более убедительной представляется гипотеза, согласно которой утраченная рукопись представляла собой развернутый трактат о религии. В пользу этого говорит как содержательный анализ сохранившихся фрагментов, так и общая направленность гегелевских штудий франкфуртского периода. Центральной темой дошедшего до нас текста выступает концепт религии как «возвышения от конечной жизни к бесконечной»⁵⁸⁰ – формулировка, в которой «жизнь» уже не просто метафора или этический принцип, но категория, претендующая на то, чтобы стать фундаментом философского осмысления религии. Эта трансформация понятия «жизни» от его первых набросков через диалектику любви и разделения (гл. 3.2.5–3.2.6) к статусу системообразующей категории составляет один из центральных сюжетов интеллектуальной биографии молодого Гегеля.

М. Фуджита отмечает, что прогресс Гегеля в разработке философии религии в этот период был обусловлен восприятием шеллингианской натурфилософии, в особенности спекулятивным осмыслением категории «жизнь»⁵⁸¹. Это наблюдение позволяет провести важное различие: если у Шеллинга «жизнь» оставалась по преимуществу натурфилософским понятием, то Гегель, напротив, переносит ее в сферу философии религии, делая ключом к пониманию отношения конечного духа к бесконечному. Тем самым намечается контур будущей гегелевской системы, в которой философия религии займет место не прикладной дисциплины, а необходимого момента саморазвития абсолютного духа.

Наиболее существенным аспектом «Фрагмента системы» является предпринятая Гегелем попытка систематизировать предыдущие исследования, пропустив их через призму теоретического обоснования. Центральный вопрос, который решается в сохранившемся тексте, может быть сформулирован так: каким образом конечная жизнь может возвыситься к бесконечной, не утратив при этом

⁵⁸⁰ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Frühe Schriften II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 343.

⁵⁸¹ Fujita M. *Philosophie und Religion beim jungen Hegel* // *Hegel-Studien*. 1985. Beiheft 26. 1985 S. 108.

своей конкретности и не превратившись в абстрактное единство? Ответ, намеченный Гегелем, предполагает, что религия есть не внешнее отношение человека к трансцендентному, а имманентное движение самой жизни, в котором конечное сознание, проходя через рефлексию и разделение, возвращается к своей бесконечной основе. Эта логика прямо продолжает диалектику «разделения» и «примирения», разработанную во фрагментах об иудаизме (гл. 3.2.2) и о судьбе (гл. 3.2.7).

Таким образом, «Фрагмент системы» занимает уникальное положение в корпусе ранних гегелевских текстов. Он одновременно подводит итог франкфуртским исканиям и указывает направление дальнейшего движения – к той системе, в которой религиозное содержание будет «снято» в философском понятии. Именно эта двойственность – итога и предвосхищения – делает данный текст одним из ключевых свидетельств становления гегелевской диалектики.

3.3.2. «Жизнь» и «природа»: философское единство

Понятие «жизни», эволюция которого была прослежена в предшествующих главах, достигает во «Фрагменте системы» 1800 г. нового уровня концептуальной зрелости. Если в бернский период «жизнь» фигурировала преимущественно как метафора живого религиозного чувства, противостоящего «позитивности», а во франкфуртских фрагментах получила онтологическое обоснование через связь с «любовью» и божественным началом, то теперь она становится системообразующей категорией, призванной обосновать единство природы и духа.

Этот переход был подготовлен интенсивным усвоением гегелевской мыслью двух влияний – натурфилософии Шеллинга и спекулятивной теологии Якоби с Гельдерлином. От Якоби и Гельдерлина Гегель унаследовал понимание «жизни» как божественного Единого, в котором сохраняется значимость как целого, так и частей. От Шеллинга – представление о «жизни» как бесконечном многообразии форм, организованных в динамическую тотальность. Собственный вклад Гегеля заключался в переосмыслении этих влияний: «жизнь» стала пониматься не как

статичное единство, но как процесс, проходящий через саморазличение и возвращающийся к себе.

Во «Фрагменте системы» «жизнь» впервые предстает в двух взаимосвязанных аспектах. С одной стороны, она мыслится как организованное целое (*Organisation*), в котором каждая часть существует в неразрывной связи с тотальностью. С другой – как совокупность индивидов (*Individuum*), существующих во взаимном противопоставлении. Это различие не является констатацией двух рядоположенных состояний; оно фиксирует диалектическую природу «жизни», которая одновременно и едина, и множественна. Индивид у Гегеля – не просто обособленность, но форма, предполагающая одновременно разрыв и связь с бесконечной множественностью жизни⁵⁸². В этом пункте гегелевская мысль прямо продолжает диалектику «разделения» и «примирения», разработанную во фрагментах об иудаизме (гл. 3.2.2) и о судьбе (гл. 3.2.7).

«Природа» в данной перспективе получает парадоксальное определение. Она оказывается результатом рефлексивного разделения жизни на конечное и бесконечное: это «неподвижная жизнь» (*fixirtes Leben*), формализованное, но лишенное подлинной динамики отражение живого⁵⁸³. Иными словами, природа есть жизнь, остановленная рефлексией, зафиксированная в своих внешних проявлениях и потому утратившая собственную бесконечность. Эта трактовка существенно отличается от зрелой гегелевской концепции, где природа понимается как «идея в форме *инобытия*»⁵⁸⁴ и включает в себя системную организацию механических, химических и органических процессов. Различие между ранней и зрелой концепциями фиксирует направление эволюции гегелевской мысли: от понимания природы как продукта рефлексии к пониманию ее как необходимого момента саморазвития абсолютного духа.

⁵⁸² Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 341.

⁵⁸³ Ibid., S. 342.

⁵⁸⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы / Отв. ред. Е. П. Ситковский. Ред. коллегия: Б. М. Кедров и др. М.: Мысль, 1975. С. 25.

Аналогичную эволюцию можно проследить и в понимании истории. Как отмечает В.И. Коротких, на фундаменте «воспоминания» у Гегеля выстраивается «феноменология истории», которая принципиально отличается от его поздней «Философии истории»: «...субстанция истории здесь – не понятие, а образы («гештальты») сознания, сводить их к понятиям недопустимо, следовательно, и отождествлять «феноменологию истории» с последующим лекционным курсом «Философии истории» также нельзя»⁵⁸⁵. Это различие фиксирует тот же самый поворот в гегелевской мысли: от живого движения образов к систематическому изложению в понятиях.

Сопоставление гегелевской и шеллинговской трактовок единства жизни позволяет отчетливее увидеть специфику гегелевского подхода. Для Шеллинга единство противоположностей коренится в их изначальной гомогенности – общем позитивном принципе, исходящем из абсолютного Единого. Природные антиномии существуют как производные модусы этого единого принципа, сохраняя свою условность и временный характер⁵⁸⁶. Множественность возникает через процесс индивидуализации, оставаясь вторичной по отношению к изначальному единству. Гегель же радикализирует эту схему, перенося акцент на диалектику целого и частей в органической системе. В его трактовке множественность приобретает онтологический статус как совокупность живых существ; единство реализуется не через редукцию к общему принципу, а через взаимосвязь элементов системы; каждая часть существует одновременно в двух модусах: как элемент целого и как противопоставленная другим элементам⁵⁸⁷.

Центральное место в тексте занимает понятие «бесконечной жизни» (*unendliches Leben*)⁵⁸⁸, которая преодолевает ограниченность конечного через

⁵⁸⁵ Коротких В.И. Структура субъекта «опыта сознания» и путь постижения духа в философии Гегеля: время, история, «воспоминание» // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 45.

⁵⁸⁶ Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения / Пер. с нем., вступ. ст., коммент., примеч.: И.Л. Фокин. СПб.: Алетейя, Государственный Эрмитаж, 2000. С. 40, 45.

⁵⁸⁷ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Frühe Schriften II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 341-342.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, S. 343.

живое единство многообразия. Это понятие вводится Гегелем как альтернатива «дурной бесконечности» – бесконечному ряду конечных определений, в котором рассудок тщетно пытается схватить бесконечное, но лишь воспроизводит конечное вновь и вновь. «Бесконечная жизнь» не сводится к абстрактному единству, а представляет собой одухотворенную целостность, где многообразие не отрицается, но включается в динамическую связь. Именно здесь впервые появляется понятие «духа» (*Geist*) как того, что «одухотворяет» множественность, делая ее формой своего проявления. Дух не противостоит жизни как нечто внешнее, но есть сама жизнь в ее возвращении к себе из разделения.

Религия в этом контексте трактуется как акт возвышения от конечной жизни к бесконечной, где человек преодолевает разделение через соединение с божественным. В отличие от абстрактного мышления, которое лишь противопоставляет конечное и бесконечное, религия устраняет это противоречие, предлагая живое, непосредственное единство. При этом философия, хотя и противостоит религии как форма рефлексии, вынуждена признать ее значение, поскольку религия выходит за рамки ограниченности конечного, открывая путь к подлинно бесконечному.

Разграничение философии и религии приобретает во «Фрагменте системы» принципиальное значение. Философия понимается как деятельность, основанная на разделяющей рефлексии, которая неизбежно фиксирует и тем самым ограничивает живое единство бытия. Исходным пунктом философии выступает, с одной стороны, нерасчлененная жизнь как изначальная целостность, а с другой – рефлексирующий субъект, противопоставляющий себя объекту познания. В этом процессе рефлексия превращает живые проявления бытия в статичные, зафиксированные формы, создавая тем самым непреодолимую оппозицию между единством и множественностью, субъектом и объектом. Гегель показывает, что философское мышление изначально содержит в себе фундаментальное противоречие: стремясь постичь бесконечное, оно неизбежно ограничивает его

через противопоставление конечному, тем самым воспроизводя ту самую «дурную бесконечность», которую призвано преодолеть⁵⁸⁹.

Этот парадокс рефлексивного мышления особенно ярко проявляется в философии Фихте. Попытка синтеза Я и не-Я через принцип делимости, предпринятая в «Основе общего наукоучения», остается в плену рефлексивных категорий и не способна выйти к подлинному единству бытия⁵⁹⁰. Гегель усматривает здесь ту же самую ошибку, которую он ранее диагностировал у Канта (гл. 3.2.8): абсолютизацию формального единства, не проходящего через конкретное содержание. Критика фихтеанского подхода, намеченная уже во франкфуртский период, свидетельствует о раннем формировании гегелевской спекулятивной перспективы, где синтез противоположностей требует преодоления самой рефлексивной установки – перехода от рассудка к разуму.

Альтернативу ограниченности философской рефлексии Гегель видит в религии, которая предлагает непосредственное единство с бесконечной жизнью, не опосредованное категориальными противоположностями. Эта позиция складывается под заметным влиянием франкфуртского кружка, особенно идей Гельдерлина о невозможности сведения абсолютного бытия к тождеству самосознания⁵⁹¹. Однако религия во «Фрагменте системы» не просто отрицает философию, но устанавливает ее границы, подготавливая тем самым почву для более высокой формы познания – спекулятивного мышления, способного удерживать противоречия в диалектическом единстве. В этой перспективе религиозный опыт понимается как преодоление конечности через единение с бесконечным, а бесконечное – не как абстрактная противоположность конечному, а как конкретное «живое целое», органически включающее в себя многообразие конечных форм.

⁵⁸⁹ Ibid., S. 344.

⁵⁹⁰ Гегель Г.В.Ф. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга // Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2021. С. 42.

⁵⁹¹ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 114.

Опираясь на Евангелие от Иоанна, Гегель переосмысливает понятие Бога как духа, подчеркивая его имманентность человеческому сознанию. Это позволяет преодолеть дуализм трансцендентного и имманентного, характерный как для «позитивной» религии, так и для кантовской философии: божественное не противостоит человеческому, но присутствует в нем как его глубинное основание. Примечательно, что гегелевская трактовка богослужения как «самого тесного соединения» уже содержит в зародыше идею спекулятивного синтеза, который получит полное развитие в зрелой системе.

Хотя франкфуртское понимание природы расходится с шеллингианской моделью априорной данности, пронизанной единым идеальным принципом, Гегель сохраняет интерес к анализу индивидуальности живых существ, заимствуя у Шеллинга отдельные мотивы, но переосмысляя их в рамках собственной методологии. Косвенным свидетельством углубленного интереса Гегеля к естествознанию во франкфуртский период могут служить свидетельства К. Розенкранца о подготовительных работах к диссертации «*De orbitis planetarum*», включавших изучение трудов Кеплера, Ньютона и других ученых⁵⁹². Хотя точное содержание и хронология этих исследований остаются неясными, их наличие позволяет предположить, что Гегель начал систематическое освоение естественнонаучного материала, что впоследствии нашло отражение в его зрелой натурфилософии. Уже в ранних лекциях 1801/02 г. прослеживается преемственность с идеями «Фрагмента системы», особенно в трактовке индивидуальности как единства обособленности и связи с целым⁵⁹³.

Таким образом, во «Фрагменте системы» Гегель впервые выводит понятие «жизни» на уровень системообразующего принципа, связывающего философию природы и философию духа. Итогом его рассуждений становится понятие Духа, обнаруженное еще во Франкфурте, но по-настоящему продуманное лишь в Йене. Истинное единство Духа позволяет ему познать природу как «свое другое» – не как

⁵⁹² Rosenkranz K. Hegels Leben. Berlin: Duncker & Humblot. 1844. S. 151.

⁵⁹³ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 115.

формальное целое, но как абсолютное, прошедшее через саморазличение и вернувшееся к себе. Именно эта логика – от «жизни» через «природу» к «духу» – составит впоследствии архитектурный каркас гегелевской системы.

3.3.3. «Прекрасная религия» как идеал

Вторая часть «Фрагмента системы» 1800 г. содержит первый у Гегеля систематический набросок учения о религиозном культе⁵⁹⁴, в котором центральные категории его ранней философии – «жизнь», «любовь», «разделение» и «примирение» – получают конкретное воплощение в анализе сакральных практик. Если в предшествующих франкфуртских фрагментах эти понятия разрабатывались преимущественно в онтологическом и этическом планах (гл. 3.2.3–3.2.7), то теперь Гегель обращается к их предметному, пространственно-временному осуществлению.

Фрагмент открывается анализом диалектики сакрального пространства, который задает общую логику всех последующих рассуждений. Гегель фиксирует центральную антиномию религиозного сознания: священное место, с одной стороны, предстает как чистое пространственное определение – «бесформенное определенное пространство», т.е. нечто всецело объективное и внешнее; с другой стороны, оно способно трансцендировать свою объективность через символическую форму и возвращаться к субъективному измерению⁵⁹⁵. Для Гегеля эта антиномия составляет саму сущность религиозного опыта. Логика здесь такова: чистая объективность, лишенная субъективного наполнения, остается неполной и требует восполнения; но восполнение это не может быть простым прибавлением субъективного, а должно представлять собой возврат объективного к субъекту через снятие собственной непосредственности.

⁵⁹⁴ Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 86.

⁵⁹⁵ Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. S. 345.

Считается, что вторая часть «Фрагмента системы» уже содержит ключевые категории, на основе которых Гегель выстраивает отправные точки для учения о религиозном культе.

В самом начале фрагмента Гегелем раскрывается диалектика сакрального пространства как точки пересечения объективного и субъективного начал в религиозном опыте. Центральная антиномия проявляется в двойственном статусе священного места: с одной стороны, оно предстает как чистое пространственное определение («бесформенное определенное пространство»), а с другой – способно трансцендировать свою объективность через символическую форму, возвращаясь к субъективному измерению

Центральной темой всего фрагмента выступает процесс преодоления конечным сознанием своей ограниченности через возвышение к бесконечному, что составляет сущность религиозного опыта. Гегель анализирует этот процесс через призму антиномий пространственной объективности и субъективного переживания, показывая, как чистое пространственное бытие может через форму вернуться к собственной субъективности. При этом подчеркивается, что божественное чувство достигает своей завершенности лишь через рефлексию, которая, возвышаясь над непосредственным чувством, признает его субъективность, но одновременно фиксирует его как отдельный момент.

Эта двойственность определяет трехчастную структуру религиозного процесса, которую Гегель разворачивает последовательно⁵⁹⁶. Первый момент – изначальная пространственная объективность храма. Она служит точкой объединения для религиозного сообщества, но именно в силу своей чистой предметности остается неполной: камень и очертания стен сами по себе не несут в себе божественного присутствия. Второй момент – чувство божественного как синтез конечного и бесконечного – достигает завершенности лишь через рефлексивное осознание. Рефлексия возвышается над непосредственным

⁵⁹⁶ Ibid.

переживанием, но одновременно ограничивает его, фиксируя как отдельный субъективный акт. Здесь Гегель воспроизводит на материале культа ту диалектику рефлексии, которую он ранее разрабатывал в критике кантовской этики: рефлексия одновременно и необходима для конституирования религиозного опыта, и разрушительна для его непосредственной целостности. Третий момент – образованная объективность – представляет собой диалектическое единство, в котором противоположности конечного и бесконечного, объективного и субъективного оказываются снятыми.

Иллюстрацией этого третьего момента служит образ Богородицы, в котором бесконечное бытие одновременно пребывает и в безмерности («все небеса»), и в конкретной точке пространства («чрево Марии»): «...*den aller Himmel Himmel nicht umschloß, / der liegt nun in Mariä Schooß...*»⁵⁹⁷. Этот образ – не просто поэтическая метафора, но точная спекулятивная конструкция: он показывает, каким образом абсолютное может присутствовать в конечном, не утрачивая своей абсолютности. Пространственная метафора храма и Богородицы становится у Гегеля моделью для понимания механизма сакрализации – процесса, в котором чистая объективность преодолевает свою ограниченность через возврат к субъективности в символической форме, не утрачивая при этом своего объективного статуса⁵⁹⁸.

Антиномия отражает более общую диалектику религиозного сознания, где абсолютное должно одновременно утверждать свою трансцендентность и имманентность. Пространственная метафора храма и Богородицы становится у Гегеля моделью для понимания механизма сакрализации – процесса, в котором чистая объективность преодолевает свою ограниченность через возврат к субъективности в символической форме, не утрачивая при этом своего объективного статуса⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ Ibid.

⁵⁹⁸ Ibid.

⁵⁹⁹ Ibid.

Центральная антиномия религиозного культа разворачивается затем в анализ практики жертвоприношения. Жертвоприношение интерпретируется Гегелем не просто как отказ от имущества, но как символическое уничтожение самой особенности через двойной акт отрицания – уничтожение ради уничтожения. Логика этого двойного отрицания такова: первое отрицание (уничтожение предмета) освобождает субъекта от зависимости от предметного мира; второе отрицание (рефлексивное осознание самого акта уничтожения как религиозного) преодолевает привязанность к самому акту, возвращая субъекта к бесконечной жизни. В этом пункте гегелевский анализ прямо продолжает диалектику «судьбы» и «наказания» (гл. 3.2.7): подобно тому, как судьба есть имманентная реакция жизни на ее нарушение, жертвоприношение есть добровольное принятие этого нарушения с целью восстановления целостности.

Особое внимание Гегель уделяет коллективным формам культа – пению, танцу, ритуальным действиям, – усматривая в них способы преодоления противоположности между субъективным и объективным⁶⁰⁰. В этих практиках внешнее оформление (обряды) служит не самоцелью, а указанием на трансцендентное; субъективное переживание получает объективное выражение, а объективная форма насыщается субъективным содержанием. Степень совершенства такого синтеза напрямую зависит от уровня целостности народной жизни: счастливые, неразделенные народы способны к более полным формам религиозного единства, тогда как разделенные сохраняют напряжение между стремлением к единству и осознанием своей особенности. Этот тезис прямо связывает анализ культа с гегелевской критикой «позитивности» (гл. 2.2): «позитивная» религия есть продукт разделенного сознания, и ее культ неизбежно несет на себе печать этого разделения.

В этом контексте Гегель вновь обращается к критике Фихте, обнаруживая структурное родство между его философией и традиционной «позитивной»

⁶⁰⁰ Ibid, S. 347.

религией. Аргумент строится на выявлении общего механизма: радикальное разделение конечного и бесконечного в обоих случаях приводит к аналогичным последствиям. В «позитивной» религии это разделение проявляется в образе абсолютно трансцендентного Бога, вызывающего страх и поклонение; у Фихте – в абсолютизации субъективного «Я», возносящего себя над всей природой. Несмотря на кажущуюся противоположность исходных позиций, Гегель усматривает в них единую логику: усиление одного полюса (божественного или человеческого) неизбежно возвышает другой. Эта критика обобщает аргументы, ранее развернутые против Канта (гл. 3.2.8): в обоих случаях формализм и абсолютизация одной из сторон противоположности ведут к воспроизводству отчуждения.

В противовес этим моделям Гегель выдвигает идеал «прекрасной религии человечества»⁶⁰¹, где преодолевается сама оппозиция конечного и бесконечного. Речь идет не об абстрактном отрицании конечности – это был бы лишь возврат к формализму, – а о ее преодолении через конкретное единство божественного и человеческого, подобное тому, которое было описано в понятии «любви». В заключительной части фрагмента Гегель проводит различие между двумя типами религиозного сознания: страх перед абсолютно трансцендентным божеством, сохраняющий радикальную оппозицию конечного и бесконечного, и «прекрасная религия человечества», ориентированная на гармоничный синтез. Первый тип оценивается как «возвышенный», но лишенный подлинной человечности – характеристика, прямо отсылающая к гегелевскому анализу иудаизма.

Гегель признает чувственное восприятие бесконечного необходимым, но недостаточным элементом религии. В отличие от Шлейермахера, сводящего религию к «созерцанию Вселенной»⁶⁰², Гегель настаивает на необходимости рефлексивного опосредования: должна существовать «рефлексия, обитающая над

⁶⁰¹ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 108.

⁶⁰² См.: Vander Schel K.M. Schleiermacher's Speeches and the Modern Critique of Religion // Religions. 2024. Vol. 15. № 3.; Беляева А.В. Общий корень философии и теологии в лекциях по диалектике Ф.Д.Э. Шлейермахера // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2019. №4. С. 478.

ним»⁶⁰³. Однако рефлексия выполняет двойственную функцию – с одной стороны, она расчленяет целостность религиозного чувства, с другой, служит необходимым условием для достижения полного единства. Эта двойственность рефлексии была центральной темой гегелевской критики Канта, и теперь она получает позитивное разрешение в учении о культе: именно в сакральных практиках рефлексия перестает быть внешней по отношению к религиозному чувству и становится моментом самого религиозного опыта.

Таким образом, подлинное религиозное единство, по Гегелю, должно удовлетворять трем условиям: преодолевать противопоставление субъекта и объекта; сохранять объективную реальность, а не растворять ее в субъективном переживании; находить конкретное выражение в формах народной жизни. Эта позиция во многом предвосхищает более позднюю полемику в «Вере и знании», где Гегель будет настаивать на необходимости концептуального опосредования религиозного содержания. Гегелевская позиция не отрицает значение чувства, но требует его преодоления через рефлексия и объективацию – процесс, который найдет свое завершение в системе абсолютного духа, где религия займет место между искусством и философией, сохраняя свою специфику, но утрачивая претензию на окончательную истину.

Заключение главы 3

Философия Гегеля франкфуртского периода во многом предопределяет его зрелую теорию. В настоящее время вопрос о генезисе спекулятивного метода в ранних работах Гегеля является спорным. Исследователи стараются избегать как ретроспективного проецирования современных представлений о диалектике на гегелевскую мысль, так и гиперболизации его роли в становлении диалектической традиции.

⁶⁰³ Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26. S. 121.

Однако, анализируя тексты Гегеля, можно – пусть и с осторожностью – говорить о нескольких стадиях нарастания философии объединения. В этом смысле разграничение фрагментов об иудейской и христианской религии на «Дух иудаизма» и «Дух христианства» можно считать вполне оправданным. Эти тексты послужили фундаментом для будущего спекулятивного метода.

Большая часть сохранившихся франкфуртских фрагментов посвящена вопросам философии религии. Если учитывать историко-философский контекст этих работ, становится очевидно, что Гегель разрабатывал прежде всего проблемы генезиса морали, а также соотношения моральной религии и религии позитивной.

В середине бернского периода исторический анализ христианства и критика «позитивности» привели его к разграничению моральных обязанностей и вытеснению вопросов свободы из этики. Однако в конце этого периода, оставаясь в общем русле кантовской мысли, Гегель начинает деконструировать понятия божественного, природы и свободы, субъекта и объекта.

Начало франкфуртского периода стало продолжением «разбирательства» Гегеля с вопросом «позитивности». Критика моральной интерпретации религии сохраняет здесь свою значимость, а поставленные вопросы не будут решены вплоть до создания зрелой системы.

Пересмотр базовых положений кантовской этики становится отправной точкой для снятия противоречий морального законодательства. Для обоснования своей новой позиции Гегель обращается к философии объединения, концентрируя внимание на понятиях «любви» и «жизни».

Он разворачивает серию аргументов против этики Канта:

- 1) против ее законнической формы (создающей ограничительные рамки применения морали),
- 2) против сохранения противоположностей морального принципа и эмпирического содержания,
- 3) против самого понятия долга и его применения.

Эти аргументы подкрепляют позицию Гегеля, но пока не формируют положительного содержания новой теории и не демонстрируют отсутствия альтернатив.

Идеи, высказанные в критике вульгарного кантианства, получают развитие в более поздних работах Гегеля. Наиболее ярко они будут выражены в «Философии права», оказавшей значительное влияние на последующую философскую традицию.

Зарождение протодиалектики в это время напрямую связано с активной рецепцией кантовской философии. Франкфуртский период характеризуется критической апроприацией кантовских идей через призму гегельдерлин-якобианской интерпретации спинозизма, а также включением кантовского понятия «антиномии» в контекст философии объединения.

Заключение

Интерпретации гегелевского учения, характерные для начала XX в., нередко реконструировали ранний период творчества Гегеля исключительно в теологическом ключе, что обуславливалось методологическими предпосылками самих исследователей и вело к определенным неточностям. Как справедливо отмечает Н.В. Мотрошилова, немецкие интеллектуалы той эпохи следовали за Кантом в осмыслении социально-политических процессов, транслируя их через призму религиозно-нравственного дискурса⁶⁰⁴.

Во введении к своему исследованию, посвященному этике зрелого периода философии Гегеля, А.У. Вуд ставит ключевой вопрос: почему как апологеты, так и критики гегельянства нередко утверждают, что в его системе отсутствует самостоятельная «этика», а моральная философия оказывается редуцированной либо к социологии, либо к политической философии⁶⁰⁵?

Этот вопрос важен по нескольким причинам. Во-первых, он затрагивает саму структуру гегелевской системы. Если этика действительно оказывается вторичной по отношению к социально-политическому анализу, то это меняет наше понимание гегелевского проекта в целом. Вуд справедливо отмечает, что система Гегеля – это прежде всего спекулятивная метафизика, направленная на преодоление отчуждения разума и примирение природы с обществом. Но значит ли это, что этика в ней растворяется?

Во-вторых, ответ на этот вопрос позволяет прояснить эволюцию гегелевской мысли. Как показывает анализ его ранних работ, этика изначально занимала центральное место в его философии (например, в бернских и франкфуртских текстах). Однако в зрелый период она действительно подверглась своеобразной «редукции» – не в смысле упрощения, а в смысле интеграции в более широкий социально-политический контекст. Это не означает, что Гегель отказался от этики, но он переосмыслил ее как часть объективного духа, где мораль реализуется не

⁶⁰⁴ Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к Науке Логике. М.: Наука, 1984. С. 24.

⁶⁰⁵ Wood A.W. Hegel's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 8.

через индивидуальные максимы (как у Канта), а через институты, законы и историческое развитие.

В-третьих, понимание этой трансформации помогает объяснить, почему интерпретаторы расходятся в оценках гегелевской этики. Те, кто ищет у Гегеля автономную нормативную теорию (подобную кантовской), разочаровываются, сталкиваясь с его акцентом на социальных формах нравственности (*Sittlichkeit*). Напротив, те, кто рассматривает его философию как целостную систему, видят в этой интеграции не редукцию, а углубление этической проблематики.

Таким образом, ответ на вопрос Вуда заключается в том, что этика у Гегеля не исчезает, но трансформируется: из индивидуально-моральной рефлексии раннего периода она становится частью теории объективного духа, где моральные нормы воплощаются в социальных и политических структурах.

Ранние философские изыскания Гегеля, прослеженные в тюрингенский, бернский и франкфуртский периоды, демонстрируют поступательную эволюцию его взглядов от «религии сердца» Просвещения к зарождению собственной «философии объединения». Центральным звеном эволюции стал концепт «народной религии», который молодой Гегель рассматривал как этико-политический и исторический идеал, способный воспитать добродетельных граждан и обновить общество.

Уже в самых ранних фрагментах (от проповедей 1792-1793 гг. до ранних заметок к работе «Народная религия и христианство»,) Гегель пытается обосновать мораль через религию: он ставит вопрос, подходит ли христианство для утверждения нравственности в обществе. В качестве ответа им выдвигается проект «народной религии», которая, опираясь на всеобщий разум, но одновременно воздействуя на «сердце», объединяет людей в нравственном отношении. Стремясь избежать односторонностей, Гегель синтезирует рациональное и эмоциональное начала религии, и, как ему кажется, преодолевает крайности холодного просветительского рационализма и чувственного пиетизма.

Идеал «народной религии», по Гегелю, должен был выполнять не только духовную, но и этическую, политическую и социальную функции: воздействуя на воображение и чувства, такая религия вдохнет в народ энтузиазм и возвышенную добродетель, необходимую для гражданского единства. В отличие от «частной» религии, ориентированной лишь на личное спасение, «народная религия» мыслится Гегелем как фундамент общественной морали. В этом сказалось влияние на Гегеля идей Гердера о «духе народа» и просвещенческих проектов гражданского воспитания.

Гегель подчеркивал неразрывную связь между «народной религией», историей и степенью политической свободы: эти элементы формируют единый организм духовной жизни народа. Тем самым уже в Тюбингене намечается ключевая для Гегеля идея о том, что нравственность неотделима от коллективных ценностей и институтов, мораль должна быть укоренена в народном духе и поддержана разумной религиозной традицией.

В рамках главы I показано, что молодой Гегель развивал тему субъективации и объективации религии как методологическое основание своего проекта. Он различал «субъективную религию» – непосредственную веру, живущую в чувствах и поступках индивида – и «объективную религию» – веру в догматы и внешние авторитеты, закрепленную теологией и обрядами. Первое понятие отражало «религию сердца» (идеал Лессинга), второе – церковную догматику. На стороне «субъективной религии» Гегель видел подлинно нравственное чувство, тогда как «объективную» (ее он же назвал впоследствии «позитивной») связывал с окостеневшими традициями и слепой верой в авторитет.

В Тюбингене Гегель безоговорочно встает на сторону «субъективной» религии против «позитивной» догматической религии, полагая, что только живая внутренняя вера способна мотивировать моральное поведение. При этом важна не просто чувственность, но ее согласование с разумом: Гегель предлагает каноны «народной религии», согласно которым ее догматы должны основываться на всеобщем человеческом разуме, а религиозное чувство – питать нравственность.

Такой подход тяготеет к идеям Канта, но идет дальше абстрактной морали популярного кантианства: религия должна «оживлять» этический закон, делая его достоянием народного воображения. Гегель считал, что одна лишь рациональная мораль (в духе вульгарного кантианства) не способна захватить «сердца» людей, а чистое чувство без разума вырождается в фанатизм. Его «народная религия» призвана была объединить эти полюсы, став прочной основой этического, политического и социального бытия сообщества.

В итоге, несмотря на неопытность и эклектику самых ранних опытов, Гегель уже тогда намечает путь к интеграции личной добродетели и общественного идеала через религиозное сознание народа. Однако заключительные фрагменты тюбингенского периода показывают и кризис прежних идей, наметивший поворот к критической философии. Философ осознает, что чрезмерный акцент на субъективном переживании религии, без должного учета ее социального и институционального измерения, может привести к релятивизму нравственных норм.

Идеал «народной религии», будучи понятый только со стороны субъективности, рисковал утратить всеобщность морали. Осознав бесперспективность односторонней «субъективации объективной религии», Гегель обращается к философии Канта. Конец тюбингенского периода отмечен переходом к более строгому языку рациональной морали: молодому мыслителю становится ясно, что для укрепления этического закона недостаточно апеллировать лишь к чувствам – необходима принципиальная опора на автономный разум. Тем самым Гегель делает первый шаг к «объективации субъективной религии», стремясь вплести кантовские рациональные основания в свой первоначальный эмоционально-религиозный проект.

В главе II разобран бернский период, где Гегель активно использует и переосмысливает идеи Канта, а также вводит понятие «позитивности» для критики религии авторитета. Особое внимание уделено фрагменту «Жизнь Иисуса» (1795), в котором Гегель переосмысляет евангельскую историю в духе нравственной

философии. Здесь фигура Христа представлена прежде всего как учителя нравственности, проповедника внутреннего закона разума, призванного вытеснить дух внешнего легализма.

Гегелевский Иисус освобождает свой народ от ветхозаветных предрассудков и формализма во имя единственной истинной добродетели – Разума. По сути, Гегель трактует Христа как носителя кантовского морального закона, тем самым связывая религию и этику в неразрывное единство. Эта кантианская интерпретация христианства показывает, что Гегель усвоил ключевые идеи «Религии в пределах только разума»: религия для него должна служить укреплению моральных побуждений посредством идеи Бога как нравственного законодательного Разума.

В ранних бернских фрагментах утверждается примат морально чистых мотивов и безусловное повиновение долгу – прямая отсылка к кантовской автономии воли. Таким образом, на первом этапе бернского периода Гегель фактически отстаивает точку зрения Канта: источник нравственных норм надмировой (Божественный разум), а человек ценен прежде всего как свободное моральное существо.

В это время из философии исключается всякий мистицизм – этика сознательно строится на рациональных, трансцендентально-этических основаниях. Характерно, что Гегель применяет кантианство инструментально, испытывая его на прочность в реальном контексте истории. В самом тексте «Жизни Иисуса» заложена драма: хотя Иисус принес идеал чистой рациональной морали, его трагическая гибель знаменует крах этой индивидуалистической этики перед лицом социального отчуждения. Гегель дает понять, что одна абстрактная добродетель, вне живого сообщества, бессильна изменить мир – смерть Христа символизирует поражение нравственного идеала, остающегося «вне общества». Это важный вывод: чисто рациональная мораль терпит поражение, если не поддержана коллективными формами жизни. Тем самым бернский период приводит Гегеля к критическому пересмотру кантовских постулатов.

Уже к 1795 г. (в «Позитивности христианской религии» и др. фрагментах) Гегель выходит за рамки строгого кантовского подхода, интегрируя в свою теорию понятие «любви» и историческое измерение религии. Фактически Гегель начинает искать более широкую категорию, способную примирить разум и чувственность, субъективное и объективное – ту категорию, которой станет «любовь» как принцип объединения.

Большое значение в бернских работах приобретает используемый Гегелем термин «позитивность», под которым понимается все исторически обусловленное, авторитарно закрепленное содержание религии (догматы, культы, институты), принимаемое вне проверки разумом. Первоначально это понятие служит Гегелю для резкой критики «слепой веры», опирающейся на внешнее откровение и церковный авторитет. Так Гегель выступает против господствовавшей в Тюбингенском Штифте ортодоксальной теологии откровения, утверждавшей сверхъестественное обоснование веры: он настаивает, что признание догм без рационального осмысления подрывает саму идею разумности религии. Его позиция однозначна: только автономный практический разум способен обосновать веру в Бога и моральные принципы, а апелляция к чуду и традиции ведет к духовному рабству.

Однако Гегель пытался представить еще и то, как могла бы выглядеть рационально реформированная религия общества. В анализируемых бернских фрагментах он соединяет вопросы антропологии и социальной философии – исследует, каковы природные склонности человека и как должно быть устроено идеальное сообщество с точки зрения морали. Здесь появляются проекты вроде «государства как морального существа» и обновленной «народной религии», где этика укоренена в общественных институтах.

Понятие «позитивности» становится для Гегеля своеобразной призмой, через которую он рассматривает взаимоотношение субъективного и объективного в религии, а также критикует современное христианство с целью выявить, почему оно не выполняет своей нравственной миссии. Исторический анализ приводил его

к противопоставлению религии Закона (иудаизма с его формальными предписаниями) и религии любви (изначального духа христианства).

Гегель однозначно встает на сторону последнего: нравственное учение Христа, по его мнению, выражало требование свободного духа, тогда как фарисейско-легалистическая традиция олицетворяла отчуждение и принуждение. Постепенно Гегелевская критика углубляется: он приходит к выводу, что христианство в своем историческом виде само породило новое отчуждение. То, что начиналось как религия свободы и духа, со временем стало «позитивной» религией – системой внешних догм и обрядов, внушающей лишь надежду на спасение.

Гегель подчеркивает внутреннее противоречие: христианство возникло как ответ на отчуждение (на духовный кризис античного мира), но обернулось новой формой отчуждения, когда живой моральный дух подменился авторитетом Церкви. Отсюда его требование: никакого принуждения ни в религии, ни в морали – истинная вера и этика должны основываться на свободном разуме.

Концепт «позитивности» позволил Гегелю одновременно обличить несвободу в религии и указать путь к ее преодолению. В перспективе он видел идеальное общество, где моральные обязанности выполняются не из страха наказания или слепого подчинения, а добровольно, по разумному убеждению, поддержанному «духом народа». Критика «позитивной веры» у Гегеля не разрушительна, а диалектична: отрицая ветхие формы религии, он прокладывает путь к более высокой форме духовности, в которой религия и этика перестают быть внешним законом, а становятся выражением разумной жизни духа.

Бернский период можно условно разделить на два этапа. Первый – это тексты вплоть до «Жизни Иисуса» и непосредственно после нее (фрагменты 31–34), где преобладает попытка обосновать мораль средствами кантовской теологии. Второй – фрагменты 35–42, когда Гегель, осмыслив уроки «неудачи» чистой моральной религии, переходит к разработке новых категорий и к критике кантовского формализма. Именно на этом втором этапе зарождаются ключевые идеи, ведущие к «философии объединения».

Во фрагменте «Элевсин» (1796) Гегель обращается к древнегреческим мистериям и природе как прообразам цельного мироощущения, где еще нет разрыва между чувственным и моральным. Он рассуждает о «предморальном переживании природы», заключенном в символизме античных культов, считая, что эстетико-мифологическое начало должно быть включено в философский синтез.

Здесь чувствуется влияние романтиков и одновременно интерес Гегеля к античности. Кроме того, во фрагментах конца бернского периода Гегель разрабатывает понятие истинной веры не как откровения, а как доверия духу жизни, что также полемически направлено против Канта. Наконец, в так называемой «Первой программе системы немецкого идеализма» (анонимном тексте 1796–97 гг., приписываемом то Гегелю, то его друзьям) провозглашается синтез разума, чувства и творчества: говорится о необходимости новой мифологии Разума, о единстве истинного и благого в образе Красоты, о примирении философии с поэзией. Эти идеи отражают устремления того времени: рациональная философия должна обрести живой образ, чтобы воздействовать на народ, а искусство и религия – просветиться разумом.

Таким образом, к концу бернского периода Гегель уже намечает контуры системы, охватывающей все стороны действительности (онтологию, этику, эстетику и пр.). Это прямой предвестник его зрелой философии: потребность в целостной системе знаний, объединяющей разрозненные сферы в одну концептуальную картину.

Франкфуртский период (1797–1800), раскрытый в главе III, закрепляет поворот Гегеля к собственной оригинальной философской позиции. Здесь созревает его концепция «религии объединения», в которой он стремится преодолеть противоположность между моральной религией разума и «позитивной» религией откровения.

Гегель изучает истории иудаизма и раннего христианства (фрагменты, известные как «Дух иудаизма» и «Дух христианства»), пытаясь понять, как происходит эволюция религиозного сознания от разъединения – к единству. В

анализе иудейской религии он видит воплощение принципа разъединения: строгий Закон Моисея раскалывает человеческую природу, противопоставляя долг и склонность, Бога и мир, человека и внешнюю букву закона. Отсюда проистекает отчуждение: человек выполняет долг из страха и повиновения, не находя примирения со своими естественными стремлениями.

Напротив, исходный дух христианства, по Гегелю, нес в себе принцип «любви» как объединения, примиряющего личности друг с другом и с Богом. Христос явил миру идеал всеобъемлющей любви, которая устраняет отчуждение, соединяя субъективное и объективное, нравственный закон и живое чувство. «Любовь» у Гегеля – не просто добродетель, а начало метафизическое: в опыте любви индивид перестает быть замкнутым в себе и становится частью единого духовного целого.

В указанных фрагментах Гегель показывает, что «любовь» преодолевает абстрактные противоположности долга и склонности, свободы и необходимости, устанавливая между людьми отношения взаимного признания и сердечной привязанности. Тем самым предвосхищается будущая диалектика: «любовь» представлена как первая конкретная форма «жизни», понимаемой как органическое единство, где противоположности объединены в высшем синтезе. Не менее важно, что во Франкфурте Гегель осознает: один лишь внутренний порыв «любви» нуждается в опоре объективного духа.

Так, раннехристианский идеал терпит историческую трагедию – «судьбу»: после смерти Христа религия любви неизбежно институционализируется, превращаясь опять в «позитивную религию» с догмами и культом. Гегель замечает, что этот исход был предопределен самой фигурой Иисуса: он проповедовал абсолютную идею добра, но отстраненно от реальных общественных структур, и потому его учение, будучи совершенным в теории, было искажено последующими поколениями.

В результате возникло церковное христианство, снова разделившее небесное и земное, священное и мирское – то есть породившее новую «позитивность».

Анализируя эту диалектику идеала и реальности, Гегель не просто констатирует упадок, но выдвигает задачу: найти способ воплотить идею любви в устойчивых формах жизни, чтобы преодолеть трагическое разделение. Религия должна стать основой этического целого – и не в отвлеченном сердце индивида, а в конкретных нравах, институтах, культуре народа. Так Гегель подводит мысль к тому, что в высшей форме духа (к которой он стремится) религия будет полностью тождественна нравственности и свободному самосознанию, потеряв характер чуждой навязанной силы. Это уже прямой мост к феномену Абсолютного духа его зрелой системы, где религия выступает необходимым моментом в развитии Абсолютного знания.

Франкфуртские рукописи свидетельствуют о стремительном интеллектуальном развитии Гегеля. Он погружается в изучение античной философии и культуры, черпая оттуда параллели и вдохновение для своей «философии объединения». В этот период Гегель сближается с идеями своего друга Гельдерлина и через него – с пантеистической традицией Спинозы (преломленной Якоби).

Кроме того, Гегель штудировал античных мыслителей – Платона, Аристотеля и скептиков. Влияние платоновской диалектики единого и блага угадывается в разработке гегелевской категории «жизни» как всеохватывающего единства. Античные скептики (через труды Секста Эмпирика) дают Гегелю методологический инструмент: пять тропов Агриппы подсказывают ему идеи для критики догматических противоречий разума. Все эти параллели с античностью не случайны: Гегель стремится показать, что его собственные идеи «философии объединения» противоположностей укоренены в вечной философской проблематике, над которой размышляли еще древние. В то же время он преодолевает односторонний романтический энтузиазм по отношению к античности, превращая уроки древних в основу для метафизической программы единства.

Таким образом, философия Гегеля на пороге 1800 г. – это уже не просто эклектичный «теологический» поиск, но сознательная работа над синтезом всех пройденных идей. Можно с осторожностью говорить о появлении у Гегеля прото-диалектики – метода, с помощью которого он пытается примерить противоречия, не снимая их абстрактным образом, а возвышая на новый уровень.

В ранних фрагментах видно несколько стадий зарождения «философии объединения», которая впоследствии трансформируется в спекулятивно-диалектический метод его зрелой системы. На первой стадии (конец бернского – начало франкфуртского периода) Гегель все еще работает в русле кантовской мысли, решая конкретные проблемы моральной теологии и «позитивности». К середине франкфуртского периода он пересматривает основы этики долга: критически разбирает понятия Бога, природы, свободы, субъекта и объекта, как они даны у Канта. Гегель разворачивает серию аргументов против кантовской морали: против ее односторонней законности, против разрыва между формальным принципом долга и живым содержанием, против абсолютизации самого понятия долга. В центре его новой позиции – понятия «любовь» и «жизнь» как основы целостной этики.

«Любовь» позволяет снять жесткую противоположность закон–склонность, а категория «жизни» – представить мораль не как отвлеченный долженствующий принцип, а как органическую самореализацию духа. Однако Гегель пока только намечает контуры этой концепции: его критика «вульгарного кантианства» убедительна, но позитивное содержание новой теории еще формулируется лишь в общих чертах.

Тем не менее, идеи раннего Гегеля о единстве морали, природы и духа явно предвосхищают темы его зрелых работ. Можно утверждать, что уже во Франкфурте заложен фундамент тех принципов, которые разовьются в «Феноменологии духа», «Энциклопедии философских наук» «Философии права»: примирение субъективной свободы с объективным порядком, историзм и конкретность этических категорий, понимание истины как целого.

В итоге проделанное исследование выявило сквозные темы и логику эволюции ранних взглядов Гегеля. Концепт «народной религии» прошел путь от мечты о народно-нравственном воспитании (под влиянием просветителей) до элемента целостной системы духа. Если в Тюбингене «народная религия» мыслилась как утопический синтез просвещенной морали и религиозного чувства для перестройки общества, то через критику и уточнение в Берне и Франкфурте этот синтез обрел более твердые основания.

Учение о «субъективной» и «объективной» религии позволило Гегелю четче понять, как взаимодействуют личная вера и институты: ранний идеал требовал сделать религию делом сердца, но к 1800 г. Гегель уже осознает необходимость разумной объективации чувства – через рефлексию и философскую систему.

Было прослежено, как Гегель постепенно пришел к требованию синтеза: подлинное религиозное единство, по его мысли, должно преодолеть противопоставление субъекта и объекта, но не уничтожая объективную реальность, и найти конкретное выражение в формах народной жизни. Эти критерии – преодолеть отчуждение, сохранить реальность и укорениться в народной культуре – станут принципами его зрелой концепции абсолютного духа.

Существенную роль сыграл и концепт «позитивности», с помощью которого Гегель раскрыл историческую диалектику религии: «позитивная религия» сначала необходима как элемент традиции, но затем подлежит критике со стороны разума. Через анализ «позитивности» Гегель фактически указал слабое место кантовской философии религии – ее неспособность предложить живой механизм внедрения морали в общество. Кантовская «религия разума» мыслится индивидуально и абстрактно (Богу отведена роль гаранта, остающегося вне мира, поддерживая тем самым разрыв между долгом и счастьем). Гегель же, разобрав противоречия этого подхода, пришел к выводу, что мораль должна реализоваться внутри человеческого сообщества, в «царстве духа» на земле, иначе она остается бесплотной идеей. В этом смысле его ранняя критика Канта предвосхищает гегелевскую категорию

«нравственности» (*Sittlichkeit*), согласно которой этика укоренена в семье, гражданском обществе и государстве.

Особое место в эволюции взглядов Гегеля занимает переосмысление фигуры Христа. Первоначально Гегель видел в Иисусе лишь харизматичного проповедника морального закона, своего рода носителя кантовской этики. Но шаг за шагом образ Христа обретал для него новые черты: Иисус стал представлять как персонифицированная идея Добра, соединяющая божественное предписание и человеческий разум. Во франкфуртских рукописях фигура Христа – это уже не просто учитель, а символ всеобъемлющей любви, которая объединяет людей и дарует им новую жизнь духа.

Гегель прослеживает судьбу этого символа в истории: трагедия Христа состоит в том, что идея любви, не будучи сразу воплощена институционально, после его смерти была извращена – однако именно понимание этой трагедии дает ключ к дальнейшему развитию философии. Гегель делает вывод, что для преодоления отчуждения необходим «Богочеловек» в более широком смысле – то есть единство божественного и человеческого, осуществленное в народной жизни и государстве. Впоследствии эта интуиция выльется в идею Абсолюта, являющего себя в мире через искусство, религию и философию. Но корни ее – в ранних размышлениях о Христе как центре объединяющей религии будущего.

Подводя итог, можно сказать, что истоки и эволюция ранней философии Гегеля представляют собой движение от религиозно-этических утопических концептов конца XVIII в. к порогу великой системы немецкого идеализма. В ходе этого движения Гегель последовательно решал взаимосвязанные задачи: обоснование морали, критика исторической религии, примирение рационального и эмоционального начал, поиск целостного единства истины и блага.

Каждая из рассмотренных глав показала новый аспект этого пути. В Тюбингене Гегель заложил фундамент своим концептам, формулируя идеал «народной религии» как воспитателя нравов и «духа народа». В Берне он обогатил свой подход философией критицизма: через Канта и понятие «позитивности» были

проанализированы условия реализации нравственного идеала и разобраны препятствия в виде догматизма и легализма. Наконец, во Франкфурте Гегель выработал категориальный аппарат («любовь», «жизнь», «Единство»), с помощью которого он начал преобразовывать моральную философию в философию духа.

На всем протяжении этого развития Гегель сохранил верность ключевой цели – создать этическую философию, способную стать основой общественного единства. Его ранние работы, несмотря на жанровое разнообразие (проповеди, эссе, фрагменты), объединены пафосом преодоления раздвоенности человека и мира. Через религиозные образы и философские аргументы юный Гегель искал то, что соединит разум и веру, личность и общество, свободу и необходимость. Эта проблематика делает раннего Гегеля близким нам и сегодня.

Библиография

1. Аристотель. Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984.
2. Беляева А.В. Общий корень философии и теологии в лекциях по диалектике Ф.Д.Э. Шлейермахера // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2019. №4. С. 476-487.
3. Болдырев И.А. Тайна и сообщество: место истории в «Элевсине» URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/139_nlo_3_2016/article/11969/
4. Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности: о замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996.
5. Быкова М.Ф., Кричевский А.В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М.: Наука, 1993.
6. Гайм Р. Гегель и его время / пер. с нем. П.Л. Соляникова. СПб.: Наука, 2006.
7. Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2021.
8. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / пер. с нем. А.М. Водена; ред., сост. и вступит. статья Ю.В. Перова, К.А. Сергеева. СПб.: Наука, 1993.
9. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1970.
10. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. / Сост., общая ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1971.
11. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / ответ. ред. М.Ф. Быкова, пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000.
12. Гегель Г.В.Ф. Философия права / пер. с нем.; ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсисянц; авт. вступ. ст. и примеч. В.С. Нерсисянц. М.: Мысль, 1990.
13. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975.

14. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы / отв. ред. Е. П. Ситковский. Ред. коллегия: Б. М. Кедров и др. М.: Мысль, 1975.
15. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / отв. ред. Е. П. Ситковский. Ред. коллегия: Б. М. Кедров и др. М.: Мысль, 1977.
16. Гельдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма. / отв. ред. Н.С. Павлова. М.: Наука, 1988.
17. Гулыга А.В. Гегель. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Молодая гвардия, 2008.
18. Гулыга А.В. Гегель. Вехи творческого пути // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 5-44.
19. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986.
20. Деборин А.М. Диалектика в немецкой классической философии: Кант, Шеллинг, Фихте, Гегель. М.: URSS: Либроком, 2012.
21. Джохадзе И.Д. «Новое прочтение «Феноменологии духа»: Брэндом о Гегеле» // Философский журнал. 2021. Т.14. №1. С.97-112.
22. Д'Онт Ж. Гегель. Биография. / пер. с франц А.Г. Погоняйло. СПб.: Владимир Даль, 2012.
23. Иваненко А.А. «Спекулятивная страстная пятница» философии Гегеля // Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2021. С. 5-37.
24. Иваненко А.А. Ранние фрагменты Гегеля о религии // Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / пер. с нем., вступ. статья, примеч. А.А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2021. С. 289-298.
25. Кант И. Собрание сочинений в 8т., Т.6. / общ. ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994.
26. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 2. Часть 1. / под ред. Б. Тушлинга, Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006.

27. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 3. / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997.
28. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 томах. Том 4. / Общ. ред. Н.В. Мотрошиловой, Т.Д. Длугач, Б. Тушлинга, У. Фогеля. М.: Наука, 2001.
29. Кант И. Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах. Т.3. / под ред. А. Н. Круглова; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. М.: Мысль, 2024.
30. Коротких В.И. Нравственность в царстве духа: к вопросу о специфике осмысления этической проблематики в философии Гегеля // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 21–34.
31. Коротких В.И. Структура субъекта «опыта сознания» и путь постижения духа в философии Гегеля: время, история, «воспоминание» // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 37–50.
32. Коротких В.И., Мещеряков И.В. Сознание, социально-историческое бытие, культура: к вопросу о становлении субъекта спекулятивной философии в «Феноменологии духа» Гегеля // Философская мысль. 2025. № 12. С. 59-72.
33. Круглов А.Н. Кант как немецкий теоретик Французской революции: возникновение догмы в марксистско-ленинской философии // Кантовский сборник. 2021. №3. С. 63-92.
34. Круглов А.Н. О роли умонастроения (Gesinnung) в этике и философии религии Канта. Часть II // Кантовский сборник. 2019. №4. С. 34-50.
35. Крыштоп Л.Э. Проблема соотношения морали и религии в философии немецкого Просвещения: дис. ...д-ра фил. наук: 09.00.03 / Крыштоп Людмила Эдуардовна. – М., 2020.
36. Лессинг Г.Э. Избранное. Пер. с нем. / Вступ, статья и коммент. А. Гулыги. М.: Худож. лит., 1980.

37. Лессинг Г.Э. Избранные философские сочинения. М.: Соцэкгиз, 1937.
38. Лукач Г. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987.
39. Мареев С.Н. О практических чувствах: Гегель против Канта // Вопросы философии. 2020. №8. С. 157–165.
40. Маслов Д.К. Понятие в субъективной логике Гегеля // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. №70. С. 119-136.
41. Маслов Д.К. Холизм и индивидуализм в социальных науках (онтология и методология): современные дебаты и приближение к позиции Гегеля // Respublica Literaria. 2024. Т.5 №1. С. 61-70.
42. Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к Науке Логике. М.: Наука, 1984.
43. Нерсесянц В.С. Философия права Гегеля. М.: Юрист, 1998.
44. Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959.
45. Ойзерман Т.И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). М.: Канон+, 2008.
46. Перов Ю.В. Опыт «историзации» гегелевской мысли (о книге Рудольфа Гайма) // Гайм Р. Гегель и его время / пер. с нем. П.Л. Соляникова. СПб.: Наука, 2006. С. V-LIV.
47. Платон. Соч. В 4 томах. М.: Мысль, 1993.
48. Плотников Н.С. Дух и буква. К истории изданий Гегеля // Путь. 1995. №7. С. 263–272.
49. Плотников Н.С. Молодой Гегель в зеркале исследований // Вопросы философии. 1993. №11. С. 29–57.
50. Резвых П. В. Ранний Шеллинг и Кант: поиски безусловного // Историко-философский ежегодник. 2005. №2004. С. 250-278.
51. Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения в 2 т. Т.1. М.: Учпедгиз, 1981.

- 52.Савин А.Э. Критика иудаизма в ранних «теологических» сочинения Гегеля // История философии. 2018. Т.23. №2. С. 68-80.
- 53.Сочилин А.А. Этический смысл различения Гегелем «морали» и «нравственности» // Этическая мысль. 2014. №14. С. 160–173.
- 54.Таулер И. Царство Божие внутри нас. / Пер., вступ. статья И.М. Прохоровой. СПб.: РХГИ, 2000.
- 55.Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792-1801 гг. / сост., общ. ред., вступ. ст. и примеч. П.П. Гайденко; пер. с нем. Т.Ю. Бородай, М.И. Левиной, Л.В. Успенского, Б.Б. Яковенко. М.: Ладомир, 1995.
- 56.Фихте И.Г. Философские произведения. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2013.
- 57.Чалый В.А. К кантианскому моральному фаллибилизму: недоопределенность в рассуждениях по первой формуле категорического императива // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2022. №1. С. 105-114.
- 58.Чалый В.А. Порядок и революция в политической философии Канта // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т.1. №2. С. 40-60.
- 59.Чалый В.А. Становление политической рациональности в политико-философских концепциях Реформации // Проблемы современного образования. 2017. №4. С. 9-17.
- 60.Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения / Пер. с нем., вступ. ст., коммент., примеч.: И. Л. Фокин. СПб.: Алетейя, Государственный Эрмитаж, 2000.
- 61.Шиллер Ф. Собрание сочинений. Том 6. Статьи по эстетике. / общ. ред. Н.Н. Вильмонта, Р.М. Самарина; пер. с нем. под ред. Л.Е. Пинского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957.
- 62.Althaus H. Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie: eine Biographie. München: Hanser, 1992.
- 63.Beiser F.C. Hegel. New York.: Routledge, 2005.

- 64.Beiser F.C. The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- 65.Beiser F.C. The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- 66.Bondeli M. Der Kantianismus des jungen Hegel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997.
- 67.Bondeli M. Hegel in Bern // Hegel-Studien. 1990. Bd. 33.
- 68.Brandom R. A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology. Cambridge: Harvard University Press, 2019.
- 69.Bubner R. Das Älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus // Hegel-Studien. 1969. Beiheft 9.
- 70.Buchner H. Hegel und das Kritische Journal der Philosophie // Hegel-Studien. 1965. Bd. 3. S. 98–115.
- 71.Buchner H. Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1969. Bd. 4. S. 49–56.
- 72.Burkert W. Ancient Mystery Cults. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- 73.Bykova M.F., Westphal K.R. (Eds.) The Palgrave Hegel Handbook. L.: Palgrave Macmillan, 2020.
- 74.Crites S. Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1998.
- 75.Desmond W.D. Hegel's Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- 76.Dickey L. Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770–1807. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- 77.Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus // Gesammelte Schriften. Band 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.
- 78.Düsing K. Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena // Hegel-Studien. 1971. Bd. 15. S. 95–128.
- 79.Eckhart M. Predigten und Traktate. Stuttgart: Reclam, 1993.

- 80.Fackenheim E. The Religious Dimension in Hegel's Thought. Bloomington: Indiana University Press, 1967.
- 81.Ferrarin A. Hegel and Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- 82.Finlayson G. Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics? // Hegel Bulletin. 1998. Vol. 19, Issue 1-2. pp. 17-34.
- 83.Förster E., Melamed Y.Y. Spinoza and German Idealism. New York: Cambridge University Press, 2012.
- 84.Forster M.N. Hegel and Skepticism. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- 85.Fujita M. Philosophie und Religion beim jungen Hegel // Hegel-Studien. 1985. Beiheft 26.
- 86.Hahn S.S. Logical Form and Ethical Content // Hegel Bulletin. 2011. Vol. 32, Issue 1-2. pp. 143-162.
- 87.Halfwassen J. Die Bedeutung des spätantiken Platonismus für Hegels Denkentwicklung in Frankfurt und Jena // Hegel-Studien. 1998. Bd. 33. S. 85–131.
- 88.Halfwassen J. Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.
- 89.Harris H.S. Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- 90.Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften I / hrsg. von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.
- 91.Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 2: Frühe Schriften II. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014.
- 92.Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 3: Frühe Exzerpte / hrsg. von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.
- 93.Heinz G. Positivität und Freiheit: Studien zur Frühschrift Hegels „Die Positivität der christlichen Religion“. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.
- 94.Henrich D. Hegel im Kontext. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- 95.Hodgson P.C. Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion. Oxford: Oxford University Press, 2005.

96. Hoffheimer M.P. The Influence of Schiller's Theory of Nature on Hegel's Philosophical Development // *Journal of the History of Ideas*. 1985. Vol. 46. № 2. pp. 289–308.
97. Horstmann R.-P. The Metaphysical Foundations of Hegel's Philosophy of Right // *Hegel on Ethics and Politics* / ed. by R.B. Pippin, O. Höffe. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
98. Jaeschke W. Hegel's Philosophy of Religion. Berkeley: University of California Press, 1990.
99. Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016.
100. Jaeschke W. Hegels Philosophie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019.
101. James D. Rousseau and German Idealism: Freedom, Dependence and Necessity. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
102. Jamme C. Ein ungelehrtes Buch: Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800 // *Hegel-Studien*. 1983. Beiheft 23.
103. Knox T.M. Hegel's Attitude to Kant's Ethics // *Kant-Studien*. 1957. Bd. 49. № 1–4. pp. 70-81.
104. Lewis T.A. Religion, Modernity, and Politics in Hegel. New York: Oxford University Press, 2011.
105. Moyer D. Thought and Metaphysics: Hegel's Critical Reception of Spinoza // Förster E., Melamed Y.Y. *Spinoza and German Idealism*. New York: Cambridge University Press. 2012. pp. 197-214.
106. Negarestani R. Intelligence and Spirit. L.: Urbanomic & Sequence Press, 2018.
107. Nohl H. Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907.
108. Oppy G., Trakakis N. History of Western Philosophy of Religion, Volume IV: Nineteenth-Century Philosophy & Religion. Chesham: Acumen, 2007.

109. Peperzak A. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1960.
110. Peperzak A. *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
111. Pinkard T. *Hegel: A Biography*. New York: Cambridge University Press, 2000.
112. Pinkard T. *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
113. Plotinus. *The Enneads* / Ed. and trans. by L. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
114. Pöggeler O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1973.
115. Pöggeler O. *Hegels Kritik der Romantik*. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1999.
116. Pöggeler O. *Hegels praktische Philosophie in Frankfurt // Hegel-Studien*. 1974. V. 9. S. 73-107.
117. Renz H. *Geschichtsgedanke und Christusfrage. Zur Christusanschauung Kants und deren Fortbildung durch Hegel*. Band 29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1977.
118. Riedel M. *Hegels Kritik des Naturrechts // Hegel-Studien*. 1967. Bd. 4. S. 177-204.
119. Ripalda J.M. *The Divided Nation: The Roots of a Bourgeois Thinker: G.W.F. Hegel*. Assen: Van Gorcum, 1977.
120. Rosenkranz K. *Hegels Leben*. Berlin: Duncker & Humblot. 1844.
121. Sachs C.A *Conceptual Genealogy of the Pittsburgh School // The Cambridge History of Philosophy, 1945–2015* / ed. by K. Becker, I. D. Thomson. New York: Cambridge University Press, 2019. pp. 664-676.

122. Schweitzer A. The Quest of the Historical Jesus. London, 1910.
[Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/albert-schweitzer-the-quest-of-the-historical-jesus/page/713/mode/2up>
123. Sembou E. The Young Hegel on 'Life' and 'Love' // Hegel Bulletin. 2006. V.27, Issue 1-2, №53/54. pp. 81-106.
124. Thaulow G. Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht: in 3 Bd. Kiel: Akademische Buchhandlung (Universitäts-Buchhandlung), 1853/54.
125. Vander Schel K.M. Schleiermacher's Speeches and the Modern Critique of Religion // Religions. 2024. Vol. 15. № 3. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/3/311>
126. Vieweg K. Hegel: The Philosopher of Freedom. Stanford: Stanford University Press, 2023.
127. Watkins E. Kant and the Metaphysics of Causality. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
128. Williamson R.K. An Introduction to Hegel's Philosophy of Religion. Albany: State University of New York Press, 1984.
129. Wood A.W. Hegel's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
130. Wood A.W. Kant and Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
131. Yovel Y. Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1998.
132. Yovel Y. Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit. Princeton: Princeton University Press, 2005.
133. Žižek, S. In Defense of Hegel's Madness // Filozofija i društvo / Philosophy and Society. 2015. Vol. 26, № 4. pp. 785-812.