

*Д. В. Масленников**

ЕДИНСТВО МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ В ГЕГЕЛЕВСКИХ «ЛЕКЦИЯХ О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ БЫТИЯ БОЖИЯ»**

«Лекции о доказательстве Бытия Божия» — исключительное по глубине и степени синтеза произведение позднего Гегеля, в котором творчески переосмысляются и излагаются в сжатой, емкой форме важнейшие темы всей его философии: проблема единства логического и исторического, духовного и природного, субъективного и объективного, места человека в мироздании, сущности познания, критики кантовской философии, проблема соотношения идеи Бога и идеи абсолюта, взаимосвязи философии и богословия. Высокая степень целостности изложения достигается за счет того, что в каждой из этих тем Гегель высвечивает ее глубочайший смысл, заданный отношением к предмету философии: процессу всеобщего единства мышления и бытия. Развитие логической основы доказательств вплоть до онтологического доказательства соответствует общей логике философской системы, но вместе с тем имеет собственные смыслы, высвечивающие новые аспекты в содержании философии Гегеля.

Ключевые слова: бытие Божие, логика, цель, бытие, мышление, Декарт, Кант, Гегель.

D. V. Maslennikov

UNITY OF THOUGHT AND BEING

IN HEGEL'S "LECTURES ON THE PROOF OF THE EXISTENCE OF GOD"

"Lectures on the proof of the Existence of God" is a significant work of the late Hegel, which creatively rethinks and presents the main theme of his entire philosophy in a concise, succinct form: the problem of the unity of the Logical and the Historical, Spiritual and Natural, subjective and objective, of man's place in the universe, the essence of knowledge,

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

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

criticism of the Kantian philosophy, the problem of the relation of the idea of God and the idea of the Absolute, the relationship of philosophy and theology. A high degree of integrity of the presentation is achieved by the fact that in each of these themes Hegel highlights its deepest meaning, given by the relation to the subject matter of philosophy: the process of universal unity of thought and being. The development of the logical basis of proofs up to the ontological proof of the Existence of God corresponds to the general logic of the philosophical system, but at the same time it has its own meanings that express new aspects in the content of Hegel's philosophy.

Keywords: Existence of God, logic, goal, being, thinking, Descartes, Kant, Hegel.

В своих «Лекциях о доказательстве Бытия Божия» 1829 г. Гегель рассматривал три исторически сложившихся доказательства: космологическое, телеологическое и онтологическое. При этом он специально оговорил, что лишь последнее для него — единственно истинное [7, с. 491]. Лекции позднего Гегеля имеют сложное синтетическое содержание. В той или иной мере они затрагивают все вопросы философского и богословского характера, которые были важны для великого мыслителя.

С точки зрения философской, эта тема интересна как опыт гегелевской рефлексии на отношение логической философии и истории этой науки. Гегель не интегрирует доказательства непосредственно в свою систему, сохраняя их историческую форму, но при этом дает их содержанию логическую интерпретацию.

...Логика в этом смысле есть метафизическая теология, которая рассматривает эволюцию идеи Бога в эфире чистой мысли, так что она, собственно, только смотрит за тем, как совершается эта эволюция — эволюцию, в себе и для себя решительно самостоятельную относясь к ним как достойному истории [7, с. 398].

Космологическое доказательство Бытия Божия, анализом которого Гегель открывает основную содержательную часть своих лекций, скрывает в себе требование перейти от «конечного определения» наличного бытия вещи («началом в них служит нечто данное» [7, с. 490]) к «бесконечному» понятию чистого бытия. «Исходный пункт — эмпирические вещи и их целое — мир» [7, с. 392].

Основная посылка космологического доказательства состоит в том, что конечные вещи не имеют в себе причину своего существования, причина — вне их, в других вещах: «отдельные вещи не приходят сами от себя и не уходят сами от себя» [7, с. 422]. Но цепочка бесконечного ряда причинности должна иметь всеобщее основание, хотя бы в силу той бесконечности, которую она собой являет. Таким образом, понятие причины необходимо предполагает понятие *causa sui*, понятие конечности вещи — понятие бесконечности всеобщего, а истиной случайности оказывается необходимость. Именно этими логическими категориями (конечное — бесконечное, случайное — абсолютно необходимое [7, с. 392, 399]) оперировали богословы при построении космологического доказательства Бытия Божия. С богословской точки зрения, тот вывод, который мы получаем в результате космологического «доказательства», подводит нас к представлению о могуществе Бога [7, с. 467].

Однако здесь Гегель указывает, что сам выбор именно этих категорий для проведения космологического доказательства Бытия Божия, с точки зрения

науки логики, является случайным, и безразлично, какого уровня логической конкретности берется конечное определение. Гегель говорит, что для этого подходит любая категория: «... здесь прибавляются уже другие определения, и вообще число таких доказательств может расти дюжинами, потому что любая ступень логической идеи может для этого служить» [7, с. 481]. Таким образом, оказывается, что «доказательств» Бытия Божия — множество [7, с. 381]. И в конечном итоге развернутой формой космологического доказательства является вся логика Гегеля, представляющая ряд развивающихся до уровня «идеи», переходящих друг в друга категорий. В понимании автора «Науки логики», спекулятивная логика, подобно космологическому и телеологическому доказательствам бытия Божия, заключает в себе движение «от бытия к идее Бога» [7, с. 387]. Но одновременно она есть и логика движения, заключенная в онтологическом доказательстве Бытия Божия, которое идет «от идеи Бога, истины самой по себе, к бытию этой истины» [7, с. 387].

Наука логики, таким образом, есть изображение идеи Бога, о чем говорит здесь сам Гегель. Однако идея Бога — это еще не сам Бог, и логическое изображение идеи Бога еще не является изображением самого Бога. Если не обратить внимание на это различие, которое в данном случае Гегель проводит вполне определенно, то у историка философии вполне может возникнуть соблазн именно такого рода интерпретации науки логики Гегеля, как некоего рода «умной иконы» [3, с. 144–145], что, на наш взгляд, является просто недопониманием сути дела.

Телеологическое доказательство бытия Божия представляется для Гегеля доказательством более высокого логического уровня по сравнению с космологическим доказательством. «Рефлектирующая способность», осуществляющая телеологическое доказательство, опирается уже не на случайно взятую категорию логики. «Опорной» категорией здесь может служить только понятие, достигшее уровня идеи, а именно идеи жизни. Для космологического доказательства логическое содержание представляется еще чем-то внешним, поэтому выбор исходной категории здесь случаен, не опосредован самим логическим содержанием. Но если телеологическое доказательство бытия Божия имеет исходным пунктом и результатом определенную (и даже одну из высших) категорию логики, значит логическое вошло в ее содержание и в значительной мере определяет его развитие от идеи конечной цели до идеи мировой души, всеобщей жизненности.

Телеологическое доказательство основано на имплицативном суждении о том, что если цель понимается в философии как начало любой вещи, то следует предположить конечную всеобщую цель всего сущего. Однако при этом телеологическое доказательство в своей исторической форме исходило из чисто механического соединения понятия цели с единичной вещью. Переход от таких целей ко всеобщему, на что претендовало это доказательство, выглядел, поэтому, неубедительно: «Цели, расчлняясь, специализируясь, становятся сами для себя чем-то незначительным, мы не испытываем почтения к ним...» [7, с. 482].

Истинное понятие цели Гегель находит в идее живого организма, которое трактуется им как «налично положенная цель». При этом он ссылается на учение Аристотеля о душе как энтелехии [7, с. 483], а также на учение Канта о це-

лесообразности как объекте рефлектирующей способности суждения, которое кенигсбергский философ конкретизировал в своей «Критике способности суждения», обращаясь к идее органического, «где цели и средства не внешни друг другу, но средство производит цель и цель производит средство» [7, с. 483]. Сам Гегель развивал понятие души живого организма как «налично положенной цели» в «Феноменологии духа» [8, с. 139–144], а более высокое понятие жизни как идеи — в «Науке логики» [10, с. 696–709; 14, с. 273–277, 280–282].

Переход к понятию жизни как ступени развития абсолютной идеи Гегель связывает с представлением о мире в целом, составляющем единый живой организм. Обосновывая свой особый гилозоизм, Гегель выдвигает удивительное по убедительности суждение о том, что неживая материя существует в мире лишь в «существенной сопряженности» с жизнью. Последняя, таким образом, не является чем-то случайным или эпизодическим, а значит, целесообразность как внутреннее определение жизни составляет и существенное определение мира в целом:

Неживое существует в существенной сопряженности с живым — таковы неорганическая природа, солнце, звезды — с человеком в той мере, в какой он отчасти принадлежит к живой природе, отчасти же ставит себе особые цели. Вся конечная целесообразность приходится на человека [7, с. 483].

Впрочем, можно вспомнить, что Гегель и планеты считал образом живого организма [5, с. 306].

Таким образом, в полном соответствии с духом и буквой своего учения Гегель смотрит на человека как высшее явление целесообразности в природе. Истина учения о всеобщей целесообразности мира раскрывает бытие Божие через образ и понятие человека. Совершенно таков ход мысли Гегеля и в «Философии природы», где он говорит о человеке как о «кульминационном пункте» природы и организм человека берет в качестве образца для изложения понятия органического, поскольку человек есть

совершенное животное, в котором органические принципы выявлены наиболее полно и отчетливо. В этом высшем организме присутствует всеобщий тип, на котором и из которого только и может быть познано и выведено значение неразвитого организма» [5, с. 468].

Природа — через сопричастность неживого живому, через развитие живого — сосредотачивается на человеке. В этом контексте вполне очевидна несостоятельность попыток философии XXI в. сконструировать онтологию без человека. Впрочем, такого рода онтология стала совершенно невозможной уже после Боговоплощения.

Душа человека для Гегеля — это высшая ступень концентрации природы. Такого рода антропологизированный мир есть мир живой. Гегель поэтому говорит о мире «абсолютной, всеобщей целесообразности», обращаясь при этом к античному понятию космоса, видя в нем «систему, в которой все состоит в существенной сопряженности друг с другом» [7, с. 483]. Поскольку эта целесообразность на уровне всеобщего реализуется в единстве материи и формы, а потому она в аристотелевском смысле актуальна, постольку само

всеобщее является «налично положенной целью», органичной жизнью. В этом контексте Гегель говорит о «всеобщей жизненности», «единой всеобщей жизни», о душе мира.

Аналогичным образом и в «Лекциях по философии религии» истина «природных религий» (постигающих, по Гегелю, божественное и духовное начало в природных образах: небо, фетиш, огонь, образы чувственности и т. п.) в конечном итоге раскрывает себя через обращение к образу человека. Именно так Гегель трактует аллегорическое значение сфинкса: человеческое лицо, вырывающееся из животного тела, а также знаменитый ответ, данный Эдипу на загадку сфинкса: «Человек» [12, с. 48]. Это — образы, к которым Гегель возвращается неоднократно, находя в них особое созвучие своему пониманию логики истории природы и духа.

Гегель в «Энциклопедии философских наук» раскрывает переход от органической души «Философии природы» к чувствующей (собственно человеческой) душе в «Антропологии» и от нее — к понятию свободной души, объективного и абсолютного духа. Следуя той же логике метода, он и в «Философии религии» переходит от религии человеческой индивидуальности, видящей Бога в антропологических образах, к религии абсолютного духа — к христианству, знающему Бога в лице Человека, несущего бесконечное нравственное содержание.

Несложно заметить, что логика трактовки доказательств бытия Божия воспроизводит общий логический ритм гегелевской системы. А именно: космологическое доказательство, опирающееся на интерпретацию логических категорий причинности, необходимости, случайности и т. п., в общем и целом соответствует науке логики как началу философской системы. С телеологическим доказательством мы переходим к проблематике философии природы и философской антропологии с их учением об органической и антропологической душе и о душе мира [6, с. 52]. В онтологическом доказательстве актуализируется проблематика абсолютного духа как наиболее конкретной формы единства мышления и бытия. Переходя на язык богословских понятий, Гегель дает несколько иное толкование доказательствам: космологическое доказательство бытия Божия подводит нас к богословскому представлению о могуществе Бога, а результатом телеологического доказательства для богословия становится представление о жизненности Бога, с учетом всего многообразия философского, богословского и естественно-научного аспектов понятия жизни [7, с. 478].

Но эти доказательства бытия Божия только подводят нас к необходимости подумать о могуществе и жизненности Бога. Они скрывают за собой логический вывод о необходимости всеобщего и его понимание как высшей «жизненности», они несут в себе понимание необходимости человека в системе мироздания, но достаточных оснований для того, чтобы вывести отсюда всю полноту теологической идеи Бога, ни космологическое, ни телеологическое доказательства в себе не содержат. Об этом вполне определенно говорит и сам Гегель:

И здесь вновь следует, что этого определения — Бог есть единая всеобщая деятельность жизни, душа, созидаящая, полагающая, организующая единый космос, что этого понятия недостаточно для понятия Бога. В понятии Бога существенно содержится то, что Бог — дух [7, с. 484].

Логическое содержание телеологического доказательства бытия Божия Гегель раскрывает, обращаясь, собственно, к понятию цели:

Цель истинна только тогда, когда опосредствующее и средство тождественны и реальность тождественна с целью; тогда цель наличествует, обладая в самой себе реальностью, и тогда цель не нечто субъективное, одностороннее, такое, что моменты цели пребывают вне его. Такова истинность цели, а целесообразная сопряженность в конечном — это, напротив того, неистинное [7, с. 473].

Логический смысл движения к такому понятию цели — «опосредствование, являющееся отрицанием первой непосредственности» [7, с. 472]. «Вторая непосредственность», снимающая опосредствование и утверждающая свою положительность в полном тождестве с ним [11, с. 27–29] (Гегель предпочитает здесь говорить об «аффирмативности» отрицания), раскрывает свое действительное содержание в понятии духа. Однако философия, достигшая точки зрения духа в том специфическом категориальном значении, которое вкладывал в это понятие Гегель [5, с. 147–148], уже должна быть выше внешних «доказательств» бытия всеобщего. Эти определения «снимаются» в движении к логической философии духа, как снимается и само понятие цели в «Феноменологии духа», возвышающей сознание до уровня «науки» (в том особом смысле, которое вкладывал в понятие науки Гегель [8, с. 1–3; 9, с. 55–65]).

Поэтому, стремясь показать, что мы имеем дело с ходом мысли, истинным лишь в исторической форме, Гегель предпочитает перипатетический язык. Так, он говорит о понятии всеобщего, которого мы достигаем посредством телеологического доказательства, как о понятии «деятельности вечного разума», как о понятии единства средства и материи, как о космосе, как о мировой душе [7, с. 472–473]. Мировую душу в контексте телеологического доказательства бытия Божия Гегель также называет λόγος [7, с. 478]. Эту лексему Гегель здесь употребляет более в историческом, в античном, чем в собственном спекулятивно-логическом или даже в христианском смысле, на что указывает его интерпретация λόγος как развития понятия νοῦς во фрагменте, который мы приведем ниже.

Истиной понятия всеобщего, к которому направлено телеологическое доказательство, является понятие духа [6, с. 29], как и в «понятии Бога существенно содержится то, что Бог — дух» [7, с. 484]. Но схоластическое мышление телеологического доказательства не достигает понятия духа, останавливаясь на понятии жизненности, составляющем то высшее спекулятивно-логическое содержание, которого смогла достичь античность. Это понятие

есть сама живая деятельность, но такая деятельность еще не дух, не разумное созидание: соответствие понятия, то есть органического, реальности, то есть неорганическому, — это лишь значение самой жизни; определеннее это же самое содержится в том, что древние называли νοῦς; мир — гармоническое целое, органическая жизнь, определяемая в согласии с целями; такую жизнь древние понимали как νοῦς, то же самое с дальнейшим определением называли и мировой душой, λόγος. Этим полагается лишь жизненность, а не отличие мировой души как духа от своей жизненности; душа — это просто живое начало в органическом, она не есть нечто обособленное от тела, нечто материальное, но душа есть все-

проникающая жизненная сила в нем. Поэтому Платон назвал бога бессмертным «живым существом», то есть вечно живым. Над определением жизненности он не поднялся [7, с. 478].

В конечном итоге Гегель подводил критический анализ космологического и телеологического доказательств бытия Божия к критике метода мышления, который он связывал со старой метафизикой и в котором видел прежде всего неотрефлексированное взаимное противопоставление мышления и бытия, характерное именно для исторической ступени развития философии, которую она достигла к эпохе Нового времени [7, с. 346–347]. Когда Гегель эксплицирует логический смысл этих богословских доказательств бытия Божия, становится ясно, что для самого логического содержания метод «доказательств бытия Божия» представляет собой чистую историческую форму случайности. Во-первых, постольку, поскольку сама постановка вопроса о переходе от одной логической категории (от конечного к бесконечному или от случайного к необходимому) возникла из интереса внефилософской сферы знания, а именно из богословия. Поэтому со стороны философского интереса сама форма познавательной проблемы (о бытии Бога) представляется превращенной формой вопроса о всеобщем единстве мышления и бытия. Во-вторых, постольку, поскольку требования доказательства, т. е. рассудочного, внешнего опосредствования содержания, также не соответствуют философской ступени мышления, т. е. эти требования обращаются к философии как бы «извне» [7, с. 346–352].

Разумеется, если исходить из понимания предмета философии как всеобщего единства мышления и бытия, то наиболее интересным будет доказательство бытия Божия, которое Гегель называл доказательством истинным, имеющим спекулятивный интерес [7, с. 491], т. е. онтологическое доказательство. Суть онтологического доказательства состоит в необходимом переходе от субъективно полагаемого понятия Бога к объективности Бога. Именно здесь единство мышления (о Боге) и бытия (Бога) должно не просто обнаружить, явить, себя, но и положить для сознания само себя как нечто непосредственно данное (что для исторической формы философии фиксировалось понятием «очевидности»).

Онтологическое доказательство бытия Божия, сформулированное впервые Ансельмом Кентерберийским, которого Гегель называл великим, глубоким спекулятивным мыслителем [7, с. 485], играло принципиально важную роль преимущественно в философии Декарта, о чем ниже мы будем говорить подробнее. Гегель специально анализирует картезианскую интерпретацию онтологического доказательства в своих «Лекциях по истории философии» [9, с. 328–332]. Однако в «Лекциях о доказательстве Бытия Божия» Декарт, как и Спиноза, упоминается лишь мельком. Но при этом Гегель постоянно возвращается к элеатам и специально останавливается на критике онтологического доказательства Кантом. Впрочем, анализ доказательств бытия Божия в «Критике чистого разума» сам по себе является рефлексией на исторические формы картезианства (включая сюда и вольфианскую метафизику). Поэтому гегелевская метакритика кантовской критики имплицитно включает в себя и отношение к системе Декарта.

Для спекулятивной логики онтологическое доказательство бытия Божия имеет чисто исторический интерес. В качестве материала, пригодного для конструктивного элемента философской системы, оно осталось в истории. Как уже отмечалось, содержание, которое составило логический смысл исторических доказательств бытия Божия — единство мышления и бытия во взаимном снятии и полагании друг друга непосредственностью и опосредствованием, — растворено в движении категорий науки логики. Вся наука логики, по сути, и является не чем иным, как экспликацией единства, с одной стороны, непосредственности начала и непосредственности результата, и их опосредствования — с другой.

Однако в отношении онтологического доказательства бытия Божия данная оценка все же представляется не совсем точной. Дело в том, что логическое содержание, обозначенное онтологическим доказательством бытия Божия, необходимо там, где опосредствование простой непосредственности начала философской системы и непосредственности ее результата само по себе является проблематичным, где сама эта логическая проблема только ставится и только еще ждет своего разрешения, как это имело место в философской системе элеатов и Декарта.

Обращение Гегеля к элеатам в контексте проблематики онтологического доказательства бытия Божия, конечно же, не было случайным. Именно у Парменида мы впервые находим своего рода интеллектуальную операцию по полаганию тождества мышления и бытия как непосредственного тождества, что для теологии означает первый шаг в разработке «инструментария» онтологического доказательства бытия Божия, а для философии составляет исходный пункт становления ее исторической и логической форм одновременно. Суть этой «интеллектуальной операции» состоит в том, что в акте отрицания «мышления небытия», т. е. того, что невозможно ни помыслить, ни выразить, ни назвать, осуществляется своего рода «самонегация» мысли небытия. Результатом этой отрицательности мышления является самополагание «мышления бытия» как абсолютного единства бытия и мышления. Это содержание отдельный мыслитель, тот же Парменид, находит как нечто для себя объективное, где самому мыслителю принадлежит лишь наблюдение за отрицательностью мышления, полагающего аффирмативность своего бытия.

Объективность открытого Парменидом тождества мышления и бытия является условием возможности заключать об объективности наших мыслей. Однако самим Парменидом отрицательность мышления еще не определяется сознательно как внутреннее содержание самого бытия, как своего рода «оборотная» (или «лицевая», все равно) сторона бытия, что неизбежно оборачивается абстрактностью также и самого единства:

У Парменида, правда, можно встретить определение Одного как мышления или то, что мыслящее есть сущее, и у Спинозы субстанция определена как единство бытия (протяженности) и мышления; но по одному этому еще нельзя сказать, что бытие, или субстанция, полагается тут как мыслящее, то есть как деятельность, определяющая себя в себе самой, но единство бытия и мышления по-прежнему понимается как Одно, недвижимое, окостенелое... Здесь Одно не выявлено эксплицитно как саморазвивающаяся необходимость, не выявлено

в согласии с тем, каким было указано ее понятие, как процесс, опосредствующий ее с нею в ней самой [7, с. 465].

Движение в определениях отрицательности мышления составляет существенный момент философской системы Декарта. Стремление развернуть саму эту отрицательность в конкретный процесс мышления, показать ее творческую мощь декларировано уже в самом картезианском сомнении. Радикальное сомнение Декарта, отрицающее всякую мысль, не заключающую в себе силы достоверности бытия, является конкретизацией того процесса самонегации мысли о небытии, который мы видели у Парменида. Однако если у античного философа мы имели мысль бытия (и, соответственно, ее самоотрицание) как нечто непосредственное, то картезианское сомнение, постулируемое как требование «очевидности», уже заключает в себе опосредствование и снятое знание о конкретности абсолютного. «Очевидность» — это мысль о непосредственном единстве мышления и бытия в научном положении, однако поскольку это положение имеет особенное, а не всеобщее содержание, то эта непосредственность может быть лишь «положенной» непосредственностью. Точнее, может быть лишь результатом рефлексии. Результатом радикального сомнения у Декарта, как и результатом самонегации мысли у Парменида, было открытие всеобщего единства мышления и бытия. Однако поскольку сам процесс отрицания безбытийной мысли заключал в себе рефлексию, определенную всем опытом предшествующей философии от Сократа до Григория Богослова, постольку и бытие открывалось здесь не как объект, предлежащий мысли человека, философа, а как субъект.

В положении «*Cogito ergo sum*» как высшем основоположении науки Декарт фиксирует абсолютное тождество мышления и бытия. Но у него, в отличие от Парменида, это тождество полагается и рассматривается не как бытие, единое с мышлением, а как мышление, непосредственно являющееся бытием. С некоторым упрощением можно сказать, что тождество видится философу не со стороны бытия, а со стороны мышления. Отметим еще раз, такой подход не является плодом произвольной установки ученого, его своего рода прихотью. Он оказался возможным лишь постольку, поскольку объективное единство мышления и бытия было опосредовано мышлением в историческом процессе развития философии. Определения, которые дает мышление, имеющее исходным пунктом свою отрицательность и движущееся в этой отрицательности, могут быть только определениями рефлексии. Ведь рефлектирующее мышление и есть движение сущности «от ничто к ничто и тем самым движение обратно к самой себе» [10, с. 360], благодаря чему единство мышления и бытия полагается как «негативная сопряженность с самим собой» [7, с. 494].

В «Лекциях о доказательстве Бытия Божия» Гегель, комментируя это отношение субъективности и объективности в тождестве мышления и бытия, писал:

Древние не знали такого перехода; чтобы он был, требуется глубочайшее нисхождение духа внутрь самого себя. Когда дух созревает до своей величайшей свободы, до субъективности, он впервые постигает мысль о Боге как мысль субъективную и впервые приходит к этой противоположности субъективного и объективного [7, с. 486].

В философии Декарта само чистое мышление, обладая качествами активности и самоопределяемости, позволяло полагать свое тождество с бытием не только в форме объекта, но и в форме субъекта. Однако достижение этого, более глубокого по сравнению с античностью, принципа философии заключало в себе и новый вызов, т. к. теперь от мышления требовалось вывести (дедуцировать) из своего собственного содержания определения объективности мышления и бытия.

Решить эту задачу Декарт не мог, как не мог и Парменид в силу первоначальной абстрактности мысли о бытии решить проблему единства и множественности бытия. Абсолютный субъект Декарта, ставший исходным пунктом новой философии, был лишь полагаем им, а потому абстрактен в своем содержании. Иначе и быть не могло, раз мы находимся в исходной точке новой философии. Конкретизация этого принципа стала возможной благодаря столетнему рефлексирующему мышлению философов от самого Декарта до Лейбница и Вольфа. И только после этого Кант поставил задачу эксплицировать конкретность субъекта, а Фихте — вывести из этой конкретности все объективные положения науки.

В самом субъекте, маркируемом афоризмом «*Cogito ergo sum*», не проявляется ни содержащаяся в нем объективность, ни необходимость ее полагания. Декарт правильно связывает импульс к этой объективности с абсолютной природой субъекта, но делает это совершенно невнятно. Поэтому призыв на помощь онтологического доказательства бытия Божия на этой исторической ступени философии совершенно подобен «*Deus ex machina*» Анаксагора. Правильно, что развитие мышления должно иметь результатом идею объективности как саму наличную объективность. Но процесс этого мышления только постулируется, а не излагается Декартом. В итоге и постулирование объективного тождества двух субстанций, мышления и протяжения, потребовало от Декарта инкорпорации в его философию нефилософского содержания. А именно мифологема бога. И никто не сможет сказать, что мы имеем здесь дело с богословским содержанием и Декарт ведет речь о живом Боге Авраама, Исаака и Иакова. Таким образом, в философии Декарта значение имеет исключительно логическое, а не богословское содержание онтологического доказательства бытия Божия.

Именно это логическое содержание онтологического доказательства бытия Божия в метафизике Нового времени подвергается критике Кантом, а эта критика, в свою очередь, — метакритике Гегеля. Кант постулирует разрыв мышления и бытия, который он видит в доказательствах бытия Божия, особенно же в онтологическом доказательстве. Мысль о предмете еще не означает его бытие. В знаменитом примере о 100 талерах говорится, что если я помыслию их существующими, то монеты не появятся в моем кармане. Против этой критики нечего возразить, если понимать под мыслью только некоторое единичное суждение, рефлексию опыта. Но вовсе не это имели в виду философы, когда говорили о мышлении бытия как единственно истинном мышлении. Аргумент о 100 талерах может быть убедителен в домашнем обиходе, но он теряет свою силу перед лицом всеобщих сущностей. Так, если мы переходим от суждения о талерах как вещественных монетах (и даже о талерах как со-

циальном отношении) к обсуждению проблем нравственности, морали, права, то грань между мыслимым и действительным становится весьма расплывчатой. Если я допускаю возможность присутствия у меня не только 100 талеров Канта, но и 30 сребреников Иуды, не совершаю ли я уже тем самым реальное предательство Христа? И не становлюсь ли я в каком-то смысле подлинным обладателем этих 30 сребреников?

Согласно оценке Манфреда Хольцлейтнера, лишь Гегелю принадлежит заслуга того, что он раскрыл величие и границы онтологического доказательства.

Но он смог это лишь постольку, поскольку он узнал абстрактное, аналитическое тождество мышления и бытия как таковое в аргументах Ансельма и понял необходимость расширения этой истинной в себе мысли до синтетического и абсолютного тождества [13, с. 245].

Давая доказательству Ансельма такую форму развития, Гегель, на взгляд немецкого богослова, как раз и доказывает необходимость понимания Бога как духа, что М. Хольцлейтнер считает одной из конечных задач «Науки логики»:

Именно «Наука логики» показала в своем конце не только возвращение в непосредственность бытия, которое теперь постигается как исполненное бытие, но и необходимость расширения до тринитарной системы в целом. От этого пункта не только зависит жизненность, действительность, равно как и истина онтологического доказательства — здесь разрешается в целом гегелевская система. Логическое понятие Бога как абсолютной идеи постигло самое себя как иное. То, что Бог может быть помыслен конкретно лишь как триединый, является гегелевским развитием онтологического доказательства [13, с. 248].

Дело в том, что сама возможность онтологического доказательства бытия Божия, согласно Гегелю, определяется конкретностью понимания единства мышления и бытия, теоретическим выражением которого он видел науку логики. Трактовку этой конкретности Гегель подробно излагает в своей теории логического понятия и в своем учении о понятии абсолютного духа. Так как изложение данного вопроса в «Лекциях о доказательстве Бытия Божия» увело бы в сторону от основной проблематики последних, Гегель может лишь в самых общих чертах обозначить это содержание, отсылая слушателя к своим основным трудам [7, с. 486–489, 492–494]. Гегель прав, утверждая, что проблема онтологического доказательства снимается, когда мы понимаем, что его исходным пунктом является не абстрактная непосредственность (Я, бытие и т. п.), как это видели и Декарт, и Кант, а конкретное «понятие», которое несет в себе процесс снятия противоположности субъективного и объективного, непосредственного и опосредствованного. Такой подход оправдан для философа, преодолевающего на уровне логической философии все превращенные формы единства мышления и бытия, которые имели место в истории философии.

Вместе с тем мы не должны забывать, что в исторической форме — и у элейтов, и у Декарта — имела место чистая непосредственность единства мышления и бытия. И в полагании ее опосредствования как раз и состояла вся проблема философского познания, которая разрешалась последующим историческим развитием философии. Поэтому Гегель оправданно апеллирует

к «понятию» и к «духу», если он следует интересу теологической дисциплины: сохранить в богословском обороте (прежде всего в пропедевтических целях [7, с. 338]) содержание и форму доказательства бытия Бога. Интерес же собственно философского знания состоит в том, чтобы рассмотреть процесс становления рефлексии единства мышления и бытия в истории философии. А для этого нужно прежде всего учитывать особенности исторических форм философии, фиксирующих непосредственность этого единства как простую непосредственность, в т. ч. и в форме доказательств бытия Божия. В этом случае предложенная философом апелляция к «понятию» представляется необязательной в силу того, что для познавательного интереса философии оказывается безразличной сама форма доказательств бытия Божия.

В своих «Лекциях о доказательстве Бытия Божия» Гегель дает образец содержательного синтеза многообразного философского содержания, призванного выразить сущность и смысл высшего единства — всеобщего единства мышления и бытия. Это единство позволяет ему ставить вопрос о важнейшем предмете, об абсолютной истине. К этой теме он также обращается в своих лекциях. В ней фокусируется главное: смысл философии (в т. ч. и трудов самого Гегеля) для человека, для его личности, для самосознания и для самой его жизни. Гегель снова, как в других работах, повторяет, что философия — это знание абсолютной истины [4, с. 75–76, 81–83]. Но знакомясь с текстом «Лекций о доказательстве Бытия Божия», мы понимаем, что значила для него абсолютность истины. Согласно Гегелю, философия постигает абсолютную истину не потому, что она якобы смыкается с собой и ей больше нечего познавать (так интерпретировали Гегеля в XIX в. большинство философов от Энгельса до Соловьева). Для Гегеля истина абсолютна исключительно потому, потому что она есть истина Христа.

Гегель писал:

Мы стоим на точке зрения христианства, и нам надлежит рассмотреть и развить эту точку зрения в более конкретном виде... У нас тут конкретное представление о Боге как духе: понятие духа — сущее в себе и для себя, понятие, знание; это бесконечное понятие есть негативная сопряженность с самим собой; если положить это, то понятие будет суждением, различием самого себя; однако различное, что поначалу является внешним, бездуховным, внебожественным, тождественно с понятием. Развитие этой идеи есть абсолютная истина. Христианская религия знает, что Бог открыл себя и Бог как раз и есть это откровение самого себя; открывать себя — значит различать себя; откровенное и есть именно то, что Бог есть Бог явленный [7, с. 494–495].

Философское мышление и Откровение при этом не сливаются, но благодаря Боговоплощению становятся открыты друг другу [1, с. 221–229; 2, с. 225–232].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурлака Д. К. Метафизика культуры. — СПб.: Изд-во РХГА, 2009.
2. Бурлака Д. К. Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011.

3. Быкова М. Ф., Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. — М.: Наука, 1993.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1975. — Т. 2.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3.
7. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — М.: Мысль, 1977. — Т. 2.
8. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992.
9. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. — СПб.: Наука, 1994.
10. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Ч. 1: Объективная логика. Ч. 2: Субъективная логика. — СПб.: Наука, 1997.
11. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях метафизики права. — М.: Юрлитинформ, 2019.
12. Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. von W. Jaeschke // Hegel G. W. F. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. — Hamburg, 1985. — Bd. 4.
13. Holzleitner M. Gotteslogik — Logik Gottes? Zur Gottesfrage bei G. W. F. Hegel. — Frankfurt am Main, 1987.
14. Pippin R. B. Hegels realm of shadows: logic as metaphysics in the Science of logic. — Chicago; London: University of Chicago Press, 2018.