

ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ ІСТОРІОСОФІЇ РЕЛІГІЇ ГЕГЕЛЯ

Як відомо, основи сучасної історіософії релігії були закладені Гегелем. “Лекції з філософії релігії”, які він читав в Берлінському університеті, являють собою не лише унікальну систему філософії релігії, але й, що не менш важливо, є також прикладом глибокого історіософського дослідження релігійного феномену. Проте, на жаль, ця частина гегелівської спадщини залишається майже не дослідженою у вітчизняній філософській та релігієзнавчій літературі.

Релігія виступає у Гегеля як єдиний, закономірний, всеохоплюючий процес становлення духу. Кожний окремих момент в цьому русі набуває особливого значення для цілого, завдяки чому він виступає як необхідний, як такий, що в певний проміжок часу сам є вираженням цього цілого в його становленні. Гегель протиставляє свій підхід до релігії простому історичному пізнанню її, яке, на його думку, не виходить за межі суто зовнішніх, несуттєвих зауважень щодо свого предмету. Проблема полягає в тому, що, як він вірно зауважує, “історія має справу з істинами, які *були* істинами, тобто істинами для *інших*, а не істинами для тих, хто ними займається” [Гегель Г. Философия религии. - М., 1976. - Т. 1. - С. 237], в той час як для духу найбільш суттєвим є вступити у *внутрішнє* відношення з тим, що являє для нього найвищий інтерес, завдяки чому для нього розкривається його власний зміст, він сам для себе стає предметом, а отже й розкривається як дух. В такий спосіб переорієнтований погляд на історичний розвиток релігії спонукає поставити питання про ті елементи гегелівського вчення, які обумовлюють цей розгляд релігії в її історичному розвитку, тобто поставити питання: що є основою поєднання історичного та релігійного у Гегеля або, інакше, чому релігія в гегелівській філософії розвивається в просторі та часі, яку він розробляє структуру історичного розвитку релігії та який момент гегелівського підходу нам слід подолати для того, щоб історіософія релігії мала змогу розвиватись вже на новому рівні?

Тотальність процесу самопізнання в гегелівській філософії. Основу гегелівської системи складає його вчення про дух. Саме тому слід з’ясувати те, як Гегель тлумачить сутність духу.

* Кірюхін Денис Ігорович – стажист-дослідник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

В гегелівській філософії в межах духу відбувається зрошування субстанційності та суб'єктивності. Це в першу чергу забезпечує тотальність того процесу, основою якого є буття духу, що полягає не в деякій абсолютній сталості, а саме в діяльності самопізнання через самопокладання себе як зовнішнього самому собі, а потім поверненні до себе на основі подолання цієї відчуженості. Згідно з Гегелем, дух є завжди ідея, проте, в якості першопочаткового, він є лише поняття ідеї або ідея в її невизначеності. Відтак, як субстанція, тобто собі самій рівна постійна сутність, дух є “незмінна і непохитна основа й вихідний пункт дії всіх та їх кінцева мета”, а в ролі для-себе-буття ця субстанція є “розчинена, така, що приносить себе в жертву, милостива сутність, в якій кожен здійснює свій власний витвір”; проте ці ізольовані моменти є лише моменти або величини, які зникають, що доводиться їх поверненням в основу та сутність, “й саме ця сутність і є цим рухом і розчиненням цих моментів” [Гегель Г. Феноменологія духа. - СПб., 1994. - С. 234]. Отже, свідомість лише через подолання своєї чуттєвої достовірності стає самосвідомістю, а подолання це, як особливо відзначає Гегель, не є простою грою любові з самою собою. Воно містить в собі як суттєві елементи страждання, терпіння, роботу негативного.

Відтак, згідно Гегеля, реалізація субстанціальності неможлива без здійснення принципу “самосвідомості”. Крім того, сутністю духу є свобода, оскільки він є само-для-себе-сущє, що має себе своїм предметом. Дух володіє здатністю переносити нескінченне страждання заперечення власної індивідуальної безпосередності, в своїй розірваності зберігати тотожність самому собі. Слід відмітити, що ця здатність до подолання духом страждання базується в Гегеля на розрізненні ним, з одного боку, духу як “абсолютно першого”, як принципу, а з другого — як “дійсного духу”, який складає предмет філософії духу. “В тих випадках, коли Гегель каже про дух як про “абсолютно перший”, і про те, що в “дійсному дусі” такий дух може лише повертатись до самого себе”, то духу, який було усвідомлено як абсолютно перше, “надається “ієрархічна” першість навіть по відношенню до логічної ідеї” [Мотрошилова Н.В. Современное исследование философии Гегеля: новые тексты и проблемы // Вопросы философии. - №7, 1984. - С. 87]. Саме в такий спосіб реалізується можливість того, що страждання розірваності знімається в абсолютній тотожності духу з самим собою. Ця можливість зберігати себе в своїй розірваності, як зазначає Гегель, є “абстрактна для себе суцїа в собі всезагальність” [Гегель Г. Энциклопедия

філософських наук. - М., 1977. - Т. 3. - С. 25], яка виступає також і як *наявне* буття духу, що в такий спосіб є певною маніфестацією його визначеності. Весь розвиток духу являє собою лише його самозвільнення від усіх форм наявного буття, що не відповідають його поняттю, адже через зняття свого інобуття логічна ідея, або в-собі-сущий дух, розкривається самому собі. А його одиничність, субстанційність забезпечує те, що цей процес не розпадається на багато історій, а є єдиним, тотальним процесом.

Процес становлення відбувається у просторі та часі. Відчужуючи себе від самого себе, дух озовнішнює себе і в цьому зовнішньому існує як природа. Характерними рисами природного існування якраз і є простір та час. Дух у своєму спокої є позачасовим, але ідея, як конкретне, не є спокій. Вона розвивається, вступаючи у зовнішню сферу.

Проте слід мати на оці і те, що простір та час є у Гегеля лише абстрактними моментами ідеї. Дух, тобто конкретна всезагальність, охоплює собою всі моменти, а відтак і зняття цих абстрактних моментів в процесі становлення. Але велике значення гегелівського підходу полягає в тому, що для нього є характерним не захоплення пустим результатом, а сконцентрованість на самому процесі, результат сам по собі починає для нього щось значити лише разом зі своїм становленням. Саме ця увага до процесу становлення дала можливість Гегелю у всьому багатстві форм історичного існування побачити втілення духу, а відповідно й усвідомити ціннісність кожної з цих форм, причому ця ціннісність не зникає разом із зняттям (*Aufheben*) даного моменту наступним, а, навпаки, є необхідною умовою ціннісності нового моменту.

Таким чином, буття розуміється Гегелем як наділена волею свідомість. Ізольований об'єкт є для нього не більше, ніж абстракція. На основі цього такі дослідники, як О.Кожев, І.Льїн, Ф.Кессіді, абсолютно справедливо вбачають в Гегелі засновника феноменологічного методу в філософії, оскільки в нього і суб'єкт не відокремлений від об'єкту, а отже, “дискурс-розкриваючий-реальність” (О.Кожев) — це не рефлексія *над* Реальністю, а “сама Реальність рефлектує над собою або ж відображається в дискурсі або мисленні” [Кожев А. Ідея смерті в філософії Гегеля. - М., 1998. - С. 20]. На основі цього О.Кожев робить висновок про те, що метод у Гегеля не діалектичний. Його діалектика - не метод мислення або викладу, а результат реальної діалектики світової історії, яку нібито відтворює Гегель. Проте в такому витлумаченні діалектики О.Кожев залежить від марксистського підходу. Але цінним тут є усвідомлення,

що гегелівський метод має споглядальний та дескриптивний характер, що зближує його з феноменологічним (в гусерлівському сенсі). Цьому відповідають і розмірковування І. Ільїна про те, що в межах гегелівської філософії формується уявлення про істинну об'єктивність, яка дається не зовнішнім чином, а внутрішнім. Незважаючи на складну історію цього положення в філософії, воно, на думку І. Ільїна, може вважатися гегелівським *par excellence* [Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. - СПб., 1994. - С. 52].

На основі вищезазначеного стає зрозумілою та обставина, чому релігія в гегелівській “Феноменології духу” виступає як форма свідомості. При цьому тут наголошується: в релігії дух, що знає себе самого, вже безпосередньо є власна чиста самосвідомість. Крім того, Гегель відзначає, що в попередніх щодо релігійної форми формоутвореннях (свідомість, самосвідомість, розум та дух) вже з'являлась релігія. Це засвідчує те, що в міру становлення свідомості відбувається наповнення змістом й її релігійної сторони, як усвідомлення абсолютної сутності, яка, проте, до рівня релігії не проявлялась в собі самій та для себе самої, а лише як деяка абстракція.

Як показано в “Феноменології духу”, релігійна свідомість розвивається. В основі цього розвитку лежить розкриття духом себе самого в своєму іншому, пізнання ним самого себе, що відбувається в просторі та часі. Це означає, що релігія має свою географію та історію. Перехід від в-собі-буття до для-себе-буття, від потенційності до дійсності лежить в основі цього процесу розвитку. Коли дух, що був в собі, стає для себе, тоді він приходить “до розкриття і дійсності своєї в-собі-і-для-себе-сущої сутності, стаючи водночас і зовнішньо-всезагальним — світовим духом” [Гегель Г. Энциклопедия философских наук. - Т. 3. - С. 366].

Таким чином, суб'єктом розвитку у Гегеля виступає дух. В історії він виражається як дух народу, що містить в собі історичну та географічну визначеність. Цей дух народу існує в часі, володіє притаманним йому особливим принципом, що зумовлює його історію. Кожний окремих дух народу виражає певний момент не лише історичного розвитку, а й розвитку правового, естетичного, релігійного, філософського. Все це є окремі моменти цілісного становлення духу, причому духи окремих народів виступають в ролі його одиничних моментів. Мова йде про розвиток єдиної свідомості, яка знімає тотальність окремих свідомостей. При цьому в самопізнанні духу історичне та релігійне співпадають, виступаючи в

якості різних моментів цього єдиного процесу. Відтак історичне, в даному випадку не в якості всесвітньої історії, що є щодо релігії іншим моментом єдиного процесу самопізнання духу, а як протяжність та становлення в часі та просторі, співпадає водночас з релігійним, оскільки в цьому процесі йде осягнення духу себе як духу в уявленні.

Гегелівська історіософія релігії. Вихідною передумовою для філософії релігії слугує у Гегеля розуміння самого феномену релігії, що є одним з його найголовніших досягнень, не просто в якості одного з елементів людського буття, а перш за все як сутнісно притаманної людині лише остільки, оскільки вона є людиною. В релігії, в думці, в свідомості, в чутті Бога, який є початком та кінцем всього, людина, в якості конкретного історичного індивіду, який є одиничним та конечним, згідно Гегелю, перш за все ставить себе у певне відношення до божества. Це відношення настільки поглинає всі інші відношення, що людина завдяки цьому “піднімається на вищу ступінь свідомості, в сферу, яка вільна від всякого співвідношення з іншим, повністю самодостатня, безумовна, вільна і є кінцевою метою самої себе” [Гегель Г. Філософія релігії. - Т. 1. - С. 206]. Але істина полягає в тому, що це відношення, згідно Гегеля, не є дещо зовнішнім для людини. Воно є частиною її сутності, вірніше - сама ця сутність, оскільки в цьому відношенні дух відкривається духу. Ось чому “релігія не привносить нічого нового в субстанцію людини” [Там само. - С. 207]. Вона є в кожній людині. Філософія, відповідно цьому, призначена не пробуджувати в душі людини релігійне чуття, бо ж їй потрібно показати “необхідність релігії в собі та для себе”, зрозуміти цей рух духу до абсолюту, що стверджує “долю духу в його всезагальності”, а не “суб’єкту в його індивідуальності”, адже сама людина, як вільна істота, може ухилитись від цієї необхідності духовної природи, втративши через це свою істину в абстрактній одиничності. На основі цих міркувань Гегель висуває основну вимогу до філософії: “Пізнавати релігію, яка є” [Там само. - С. 208], а не пробуджувати її в окремому емпіричному суб’єкті. Релігія, яка є, є в часі, а відповідно їй дослідження — це дослідження в історичному контексті процесу її становлення, оскільки момент “є” несе в собі точність заперечення заперечення, тобто час.

Гегель пише про те, що в релігійному чутті людина вперше відкривається собі як істота духовна, тобто така, яка долає власну конечність та одиничність через самовіднесеність з уявленням про Бога. При цьому виявляється, що всезагальне має своє осереддя в самій людині, а божественна та людська природа тотожні. Саме в

своїй тотожності вони породжують Абсолютний дух. Шлях до знання цієї тотожності є шлях до звільнення духу через поступове пізнання його моментів. Ось тому Гегель вважає можливим прослідкувати розвиток релігії по етапах, відповідно до ступенів свободи людини. Відтак, релігія для нього є перш за все *історичною* формою свідомості. Саме поняття релігії здійснюється лише у визначених релігіях, які є його абстрактними моментами. Те, що визначене, каже Гегель, є *для іншого*, а невизначеного взагалі немає. “Ці певні релігії суть лише особливі моменти поняття, і саме тому вони йому не відповідають, бо ж воно не є дійсно в них” [Гегель Г. Філософія релігії. - Т. 1. - С. 410]. Протягом тисячоліть дух працював над тим, щоб виробити поняття релігії та зробити його предметом для свідомості. Саме тому релігійна істина є одна й та ж істина, а поняття релігії є прагненням до реалізації цієї істини.

Гегель виокремлює чотири стадії розвитку ідеї Бога, який йде паралельно з людським усвідомленням свободи, а відтак - і з всесвітньою історією. На першій стадії ідея Бога виступає як субстанція, деяка абсолютна сила природи, перед якою людина відчуває свою нікчемність та несвободу. На другій стадії ця ідея постає у вигляді переходу від субстанціальності до духовної індивідуальності. На третій стадії вона виступає як духовна індивідуальність. Зрештою, на четвертій - як Абсолютний дух. Першій стадії відповідають релігія чаклунства, фетишизм, китайська й індійська релігія та буддизм; другій - персидська релігія, сирійська та єгипетська релігія; третій - іудейська, грецька та римська релігія, а четвертій - абсолютна релігія або християнство.

На питання про те, яким чином субстанційний дух досягає свідомості народів, тобто як виникає релігія, Гегель відповідає, що початком слугує страх. В своєму пошуку першого стану, в якому людина відкриває для себе релігію, він піддає критиці дійстичну позицію Просвітництва, а також теорію прамонотеїзму, згідно якої перша релігія була істинною та найкращою релігією, де Бог безпосередньо був відкритий людині. Першопочатковий людський стан Гегель, згідно з християнською традицією, витлумачує як стан єдності з Богом, з природою в загальному сенсі, яка є *в собі*. А відтак тут цей першопочатковий стан позбавлений тієї абсолютної істинності, тієї божественності, яку він має в християнстві. Виходить, що Гегель наслідує йому значною мірою, лише за формою. Із стану невинності, який для нього є станом невідання, людина виходить в стан провини, часовості, а отже й кінечності, яка є водночас необхідною для пізнання, адже в акті першої людської дії, духу

відкривається його інше, яким, по суті, є він сам. І ця поступовість розвитку, оскільки вона відбувається в часі, обумовлює собою й те, що початком мудрості є, у Гегеля, саме страх. Страх переживається як людиною, так і твариною. Проте тварині притаманний страх перед могутністю природи, страх несвободи, а людина здатна відчувати страх релігійний, тобто страх перед Богом, який укорінений в свободі і є свідченням того, що в своїй одиниці людина пізнала неістинність свого стану, свою слабкість та здійснила в собі ту абстракцію, яка зробить її вільним духом.

Цей момент в гегелівській філософії засвідчує її відмінність від істин християнського світогляду, що має прояв як в тому, що абсолютна істина не втрачається у Гегеля на самому початку шляху, але досягається лише після його завершення, в тому, що акт гріхопадіння, в принципі, здійснює сам дух, і, нарешті, в тому, що саме страх, а не смерть (як вважав В.Соловйов), дає, згідно цієї філософії, людству перших богів. Водночас, в тому моменті, що, за Гегелем, найвищий рівень релігійної свідомості є лише поглиблення та розширення того змісту, який ми знаходимо на перших рівнях, засвідчує християнськість основ його філософії. Виходячи з цього, можна твердити, що в його філософії переплелись елементи християнського світосприйняття та новоевропейської філософії, завдяки чому й виникає таке багатоманіття її витлумачень.

Згідно Гегеля, для окремої людини основою її віри є дух того народу, до якого вона належить. Індивідуум з самого народження набуває віри своїх батьків. Відтак він не вибирає релігію свідомо, а тому в цьому аспекті є несвободним, бо ж на нього чинить визначальний вплив даний в історичному розвитку дух народу, який складає “субстанційну основу індивідууму” [Гегель Г. Філософія релігії. - Т. 1. - С. 381]. Але людина пасивна лише на початковому етапі свого життя. В подальшому вона має можливість проявити свою активність, яка зокрема виражається і в релігійному культі. Таким чином, ми не створюємо свою віру, а сприймаємо її, згідно Гегелю, історичним шляхом. Але слід відзначити, що мова йде при цьому про те, що ми сприймаємо історичну, мінливу форму існування релігії, яка для людини визначається тим, на якому рівні розвитку знаходиться суспільство. Проте сама релігійність, як потенційна здатність, належить індивідуальному історичному суб'єкту, істинну буття якого складає дія, як актуалізація потенційного, під впливом принципів часу, в яких міститься авторитет.

В межах досліджуваної тут філософської системи вперше в історії філософії будується цілісна картина розвитку релігії. Тому

було б корисно дещо зупинитись на певних, як здається, найбільш характерних проблемах цієї структури. Мова насамперед йде про проблему міфу в філософії Гегеля. Досліджуючи релігію, релігійну форму свідомості, Гегель не побачив, що існує ще й міфологія. Взагалі він згадує про міфи в “Філософії релігії” та в “Естетичі” [Див.: Гегель Г. Философия религии. - Т. 1. - С. 317-318; Гегель Г. Эстетика. - М., 1969. - Т. 2. - С. 22]. Проте в першій з цих праць, міф витлумачується як така історія, яка містить в собі “якусь алегорію, як, наприклад, міфи Платона”, а в другій правда присутній деякий натяк на те, що міф — це певна форма свідомості. Однак ця тема не розвинута філософом, міфологічна свідомість у нього поглинається її більш високим рівнем та перетворюється на один з його моментів, оскільки Гегель пише, що “в ту епоху, коли народи створювали свої міфи, вони жили поезією, а тому усвідомлювали свої найбільш внутрішні й глибокі переживання не у формі думки, а в образах фантазії, не відриваючи загальних абстрактних уявлень від конкретних образів”.

В радянські часи в науці існувала фундаментальна теза атеїстичної етнографії про міфологію як “зародковий ступінь релігії”. Теза ця без сумніву мала своїм витоком гегелівську філософію, бо ж взагалі весь марксизм вийшов з гегельянства. Проте вже сучасник Гегеля — Шеллінг, який розробив свою філософію міфології не без впливу романтичної школи, вважав міфотворчість невід’ємним, завжди живим елементом людського духовного життя і насамперед — мистецтва. З другого боку він пише також про те, що існує “незалежна міфологічна релігія”, а сама міфологія є такою “релігією людства”, яка перевершує всіляке мислення, досягається “лише на основі природної здібності свідомості покладати Бога, причому свідомість не може вийти із такого відношення, не підпадаючи разом з тим необхідному процесу, за якого вона буде повернута до свого вихідного становища” [Шеллинг В.Ф. Введение в философию мифологии // Соч. В 2-х тт.- М., 1989.- Т. 2.- С. 367-368]. Міф у Шеллінга позбавлений рефлексії. Можливо тому Гегель не надав цьому моменту філософії свого університетського товариша належної уваги й не помітив те, що тут Шеллінг виявився більш проникливим.

Тема міфу у ХХ ст. була широко представлена в працях К. Леві-Строса, Ф. Кессіді, О. Лосева та багатьох інших. В даному випадку немає потреби детально зупинятися на цьому. Потрібно лише зазначити, що в сучасній науці мова йде не лише про міфологію, а й про особливу міфологічну форму свідомості. Тому “міф як такий, чиста міфічність як така — аж ніяк не повинні бути обов’язково

принципово релігійними” [Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. - М., 1990. - С. 483]. Виявляється, що міфологія ширша за релігію, не вичерпується нею. Вона може бути в науці, мистецтві (як це показав Шеллінг). Але водночас і релігія, згідно О. Лосєву, не може обійтися без міфу, оскільки міф є феноменальним самоствердженням особистості, незалежно від проблеми взаємовідношення вічності й часу. Проте недооцінка міфу в гегелівській філософії не применшує її значення, адже в ній подається велична картина становлення релігії в історії зі Сходу на Захід.

Гегелівська історіософія релігії дуже часто піддавалась критиці за, так би мовити, вибірковий підхід до емпіричного матеріалу. Так Н. Мотрошилова зауважує на тій обставині, що в гегелівському співпадинні системно-логічного та історичного є каверза: “Зовнішнє субсумування з боку системи приховує те, що поза нею насправді включається — в критичному або некритичному сприйнятті — реальне, позитивне, історичне, що зображується то більш конкретно, то більш абстрактно” [Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к “Науке логики”. - М., 1984. - С. 103]. Водночас в останні роки в гегелізнавчій літературі з’являються праці, які характеризують Гегеля як універсаліста, культуролога, який показав своєрідність культур. Такою, наприклад, є книга Шаймухамбетової Г.Б. “Гегель та Схід”. Там, зокрема, відмічається, що в гегелівській системі зрощування різних культур відбувається не в реальності, а лише в потенційному вимірі свідомості, “всезагальність лише ідеальна, можливою є лише всезагальність ідеалу, а “реалізація” завжди вільна й багатоманітна в своїх формах” [Шаймухамбетова Г.Б. Гегель и Восток. Принципы подхода. - М., 1995. - С. 215]. При цьому “лінійність прогресу” є лише визначеною спрямованістю в становленні структур свідомості. Проте ця точка зору здається нам невірною, оскільки вона, власне, відстоює ту позицію, яку критикував Гегель в усіх своїх працях — абсолютизацію емпіричної одиничності. В його філософії скоріше має місце те відношення до історичного матеріалу, про яке пише Н. Мотрошилова. В філософії релігії це зокрема проявилось у відношенні до ісламу, який Гегель характеризує як протилежність християнству, що, як і іудаїзм, є духовною релігією, “але лише в абстрактному знаючому дусі цей Бог (магометанської релігії. — Д.К.) виступає для свідомості і стоїть на одній сходинці з християнським Богом, оскільки в ньому не зберігається ніяких часткових властивостей” [Гегель Г. Философия религии. - М., 1977. - Т. 2. - С. 327]. Але проблема в тому, що іслам виник набагато пізніше

християнства, однак, як же це може бути, якщо Абсолютний дух в християнстві втілюється в адекватній собі формі? Це питання постає для тих, хто вважає, що, згідно Гегелю, історія релігії завершилась, таким, яке спростовує всю його філософію. Проте вивчення гегелівської спадщини дає можливість вирішити проблему ісламу. Мова йде про те, що іслам для нього виступає перш за все і більш за все як естетичний, а не релігійний феномен, адже згадаймо з цього приводу про майже повну відсутність згадування ісламу в “Філософії релігії” й водночас високу оцінку філософом магометанської поезії в “Естетиці”. Для адекватного розуміння гегелівської філософії нам необхідно усвідомити, що на християнстві завершилась лише та історія, в якій дух досягає своєї абсолютності; в подальшому можлива поява нових релігій, але всі вони не зможуть перевершити християнство. Це ми якраз бачимо на прикладі ісламу, оскільки в християнстві Бог був пізнаний як триєдиний дух, а відтак воно вже є завершенням історії духу. Адже, в принципі, вся історія є не історія релігій, а історія розкриття, здійснення поняття релігії, яке в процесі становлення не заперечує попередні рівні, а знімає (Aufheben), тобто підносить та зберігає їх, завдяки чому розвиток завершується в абсолютній релігії, яка містить в собі моменти всіх попередніх.

Для більш всебічного охоплення нашої теми слід звернутися до ще одного рівня проблеми гегелівської історіософії релігії, досить важливої для сучасного розвитку цього напрямку в релігієзнавстві. Кожна релігія розглядається та оцінюється Гегелем з точки зору християнства, так само як кожна філософська система — з точки зору його філософії. Внаслідок цього, і особливо враховуючи ту тотальність процесу, про який пише Гегель, навіть виникає враження, що кожна з історичних форм релігії є, так би мовити, “недорозвинутим” християнством. Проте слід пам'ятати, що в цій філософській системі мова в принципі йде не стільки про християнство, скільки про поняття релігії як таке. Це можна побачити на прикладі співвідношення історичного та позаісторичного в історії релігії. Адже слід пам'ятати, що кожна релігія володіє у Гегеля певною абсолютністю для даного конкретного історичного етапу розвитку. Гегель пише, що ми маємо існуючу релігію, при цьому визначено існуючу з того моменту, як Бог, Поняття здійснюють розділення і коли з'являється категорія визначення. А визначені форми релігії є, з одного боку, моменти релігії взагалі, а з другого - мають і самостійний образ, який виражається в часі та історії. Тому на даному конкретному етапі розвитку релігія виступає як історична релігія, тобто особлива форма релігії, а сам процес цих

формування складає історію релігії. Відтак, цінність кожної цієї історичної форми проявляється в тому, який момент “релігії взагалі” вона втілює в собі. Без сумніву, в певних релігіях моменти Поняття, Всезагального присутні у спогляданнях, проте, за Гегелем, усвідомлення цих моментів ще не є розвинутим, бо ж ще не піднеслось до визначення абсолютного предмету.

На рівні даної історичної релігії дух виступає як одиничне, проте всі рівні охоплює собою конкретність духу як такого. Саме тому “*певний народ і певний час виражають лише певну форму*” [Гегель Г. История философии. - М., 1993. - Т. 1. - С. 95; Див. також: Гегель Г. Энциклопедия философских наук. - Т. 3. - С. 365-366], яка за своєю суттю є лише одним з моментів ідеї. Завдяки цьому Гегель забезпечує перш за все включеність конкретної релігії у всезагальний процес, але водночас вона, як щойно це було зазначено, виявляється *лише* моментом ідеї. Релігійні уявлення певного народу втрачають ту абсолютну значимість, яку вони мають для цього народу, коли розглядаються на основі ідеї всезагального процесу становлення, як розкриття поняття релігії. Адже в релігії дух перш за все пізнається, а вже потім переживається знання про нього, що розкривається в уявленні. Саме тому кожна конкретна релігія є лише певний рівень розкриття ідеї. Водночас це надає важливості даній історичній релігії, яка виражає дух в притаманній лише їй формі. Щодо цього Гегель зауважує: “Форми саме й важливі: вони суть не що інше, як докорінні відмінності самої ідеї” [Гегель Г. История философии. - Т. 1. - С. 96]. Окремі релігійні форми, доповнюючи одна одну, складають образ цілого. Для Гегеля формою, що виражає це ціле, є християнство.

Таким чином, ми бачимо, що в межах гегелівської філософської системи позаісторичне для історії релігії — поняття релігії, втіленням якого і є ця історія — є саме те, що позбавляє певну історичну релігію її значимості в самій собі, перетворюючи її на момент розвитку поняття. Водночас історичний розвиток релігії і ті конкретно історичні умови, які визначають її особливості, породжують абсолютну значимість даної релігії в даний період історії, оскільки саме в ній найбільш повно за даних умов розкривається дух.