

А.Э. Савин

Критика иудаизма в ранних «теологических» сочинениях Гегеля

Савин Алексей Эдуардович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: savin@pochtamt.ru

Целью работы является раскрытие характера критики иудаизма молодым Гегелем и лежащих в ее основе интуиций. Исследование базируется на феноменологическом подходе. Автор стремится эксплицировать горизонт мышления раннего Гегеля. Выявляется революционная роль реактивации идей раннего Гегеля в истории философии. Раскрывается принципиальное значение критики иудаизма для развития гегелевской мысли. Выявляются источники тематизации и проблематизации Гегелем иудаизма: его протестантское теологическое образование в рамках супранатурализма и дискуссии того времени о правах человека и политической эмансипации евреев. Раскрывается гегелевская трактовка истории еврейского народа и генезиса иудаизма из разрушения доверия к природе, фундаментального настроения недоверия к миру и страха перед ним, ведущего к развитию отчуждения. Демонстрируется ложность распространенного тезиса об антисемитизме раннего Гегеля. Выявляются причины перехода раннего Гегеля от «теологии» к философии.

Ключевые слова: Гегель, иудаизм, история, критика, антисемитизм, доверие, природа, отчуждение, тирания, философия

Целью работы является экспликация характера критики иудаизма молодым Гегелем и лежащих в ее основе основных интуиций, приобретающих в этой критике предельную глубину и остроту. На мой взгляд, эти интуиции имеют основополагающее значение для истории философии и для философии как таковой. Их экспликация позволяет выявить причины перехода Гегеля от теологии к философии, заставляет подвергнуть критическому анализу ставшие само собой разумеющимися теории отношений Гегеля с материалистической традицией и дать этим отношениям новую и радикальную интерпретацию, а также установить прямую связь между гегелевской мыслью и современной – особенно хайдеггерианской – феноменологией.

Я исхожу из принципиального убеждения (основания которого будут продемонстрированы ниже), что ранняя гегелевская разработка проблематики религии является раскрытием истории и логики не определенной (религиозной в отличие от повседневной, научной, политической, хозяйственной и т. п.) сферы жизни, а способа жизни в целом и, соответственно, противопоставляется не другим сферам жизни, а другим ее способам. Критика иудаизма не есть история религии, религиозоведение или даже философия религии – но экспликация генезиса, структуры и следствий «теистического принципа» существования, т. е. способа жизни, определяемого идеей единого всемогущего бога. Раскрытие способа жизни, характерного для культур с

монотеистическими религиями, принимает у немецкого мыслителя форму критики иудаизма лишь постольку, поскольку, во-первых, в ранний период Гегель считает религию единственной формой выражения связи человека с целым, т. е. с жизнью как таковой, а, во-вторых, естественным образом раскрывает генеалогию «теистического принципа» посредством исследования истока, логики развития и следствий иудаизма как первой монотеистической религии. Попросту говоря, согласно раннему Гегелю, какова религия народа, такова его жизнь и судьба: таковы его семья, государство, право, его отношения с другими народами; таковы способы отношения принадлежащего ему индивида к природе, другим людям (своим и чужим) и к самому себе; такова в конечном счете национальная и личная история.

Гегелевская генеалогия иудаизма не есть его эмпирическая история. Об этом говорит сам Гегель [Hegel, 1907, S. 248–249], и это подчеркивает Дильтей как отличительную черту гегелевского осмысления традиции [Dilthey, 1990, S. 69]. Но она не есть и психологическая история, «история еврейской души»: «еврейской фантазии», «еврейской рациональности», «еврейской памяти» и т. п. Она есть генеалогия и логика «настроения» (Гегель использует здесь термины *Stimmung* или *Gesinnung*), определяющего существо пра-учреждающего акта (*Urstiftung*) образования народа и характер принадлежащего ему индивида, а также последующих актов духа, развивающих или трансформирующих логику этого изначального акта. Генеалогия и логика настроения не есть психологическая логика, но у «раннего» Гегеля, подобно Хайдеггеру, определяет способ бытия-в-мире. Сама «душа» в своем бытии и в своей определенности производна от этого фундаментального настроения (*Grundstimmung*). Гегелевская история иудаизма есть трансцендентальная история в гуссерлевском смысле.

Мотивами исследования выступили как неразработанность этой важной темы в отечественной философии – а иногда ее намеренное и искусственное игнорирование, вызванное отчасти политическими обстоятельствами, отчасти ложной и неуместной в философии политкорректностью, – так и неудовлетворенность традиционными (негегельянскими и марксистскими) и современными интерпретациями гегелевской критики иудаизма. Вместе с тем без этих интерпретаций – особенно новейших западных дискуссий по вопросу о гегелевском антисемитизме – настоящее исследование было бы невозможным.

Краткое историографическое введение

Ранний этап жизни Гегеля охватывает 1770–1807 гг. В жизни и творчестве «раннего» Гегеля выделяют штуттгартский, тюбингенский, бернский, франкфуртский и йенский периоды.

Интересующие нас сочинения написаны в бернский (1793–1796) и франкфуртский (1797–1800) периоды – время работы Гегеля в качестве домашнего учителя сначала в семье влиятельного бернского аристократа Штайгера фон Чугга, затем в доме богатого и образованного франкфуртского вино торговца Гогеля, активного участника немецкого масонского движения. Наиболее значительными результатами бернского периода являются рукописи, которые их первый издатель объединил под названием «Народная религия и христианство», рукопись 1794 г. «О психологии и трансцендентальной философии», большой манускрипт 1795 г. «Жизнь Иисуса», а также ряд фрагментов и набросков, часть из которых была позднее объединена издателем под названием «Позитивность христианской религии», часть – в существенно переработанном и дополненном во франкфуртский период виде – вошла в работу под издательским названием «Дух христианства и его судьба». Во Франкфурте Гегель преимущественно занимается переработкой и дополнением бернских рукописей, вошедших в «Позитивность христианской религии» и «Дух

христианства и его судьбу», делает в дополнение к бернским ряд набросков по истории иудейской религии. В этот период немецкий мыслитель детально изучает также английские и французские политэкономические сочинения, однако рукописи по этой теме почти не сохранились, и характер гегелевских разработок здесь может лишь быть реконструирован. Кроме того, он готовит три политических сочинения. Во-первых, «О внутренних отношениях в Вюртемберге» (1798); во-вторых, переведенные Гегелем с французского письма швейцарского адвоката Карта, сопровождаемые гегелевскими комментариями, – первое опубликованное сочинение Гегеля (1798), изданное, однако, анонимно (касательство к данной работе, ввиду резкой критической заостренности этого памфлета, немецкий мыслитель скрывал столь тщательно, что после его смерти все экземпляры ее, хранившиеся в его личной библиотеке, были распроданы, поскольку даже его жена и дети не знали, что Гегель является ее переводчиком и автором); в-третьих, начатое во Франкфурте, продолженное в Йене, но так и оставшееся незавершенным сочинение «Конституция Германии» (1798–1802).

Выражение «ранние теологические сочинения» охватывает четыре работы Гегеля бернского и франкфуртского периодов: «Народная религия и христианство», «Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии» и «Дух христианства и его судьба», очевидным образом развертывающие одну тему, а также примыкающие к ним фрагменты и наброски по истории религии. Под этим общим названием эти сочинения и часть соответствующих фрагментов были впервые опубликованы.

Именованное не является удачным, поскольку уже в наиболее ранней из перечисленных работ, «Народной религии и христианстве», теология подвергается Гегелем столь жесткой критике, что Дьердь Лукач в своей – составившей эпоху в гегелеведении – работе «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» (1946) справедливо называет их «антитеологическими сочинениями» [Лукач, 1987, с. 106]. Более того, он идет дальше, именуя их, по меньшей мере, по их тенденции, направленными против религии [там же, с. 53–55]. Трактовка Лукачем этих сочинений как антирелигиозных, однако, ошибочна ввиду явных религиозно-обновленческих устремлений Гегеля в «Народной религии и христианстве» и «Жизни Иисуса» и его религиозно-мистической настроенности в «Духе христианства».

Несмотря на то, что обозначение «теологические» для указанных работ молодого Гегеля по существу неверно, оно закрепилось в истории философии и используется и в настоящее время. В дальнейшем необходимо принимать во внимание сделанные оговорки.

Долгое время, несмотря на то, что некоторые фрагменты работ Гегеля бернского и франкфуртского периода были опубликованы учеником Гегеля и его первым биографом Карлом Розенкранцем в его книге «Жизнь Гегеля» (1844) – отчасти в качестве приложений, отчасти в тексте самой биографии, – ранние сочинения Гегеля рассматривались, выразимся здесь гуссерлевским языком, как “irrelevanter Durchgang”, т. е. как не имеющая самостоятельного значения и содержания переходная ступень на пути к системе гегелевской философии.

Это трактовка была обусловлена точкой зрения учеников Гегеля, образовавших «Союз друзей покойного» и предпринявших первое издание собрания сочинений учителя сразу после его смерти. Разумеется, издаваясь в такой спешке, сочинения Гегеля выходили без необходимой филологической и исторической критической обработки. Так, например, «Философия религии» была издана в 1832 г. – напомним, что Гегель умер в 1831, – учеником Гегеля, преподавателем и проповедником Филиппом Мархайнеке, ставшим в то время ректором Берлинского университета. Однако выпущена она была столь небрежно, что ему во втором издании 1840 г. пришлось, ссылаясь на трудность обработки множества конспектов лекций Гегеля по философии религии разных лет и бремя выбора, самому извиняться за многочисленные ошибки, содержащиеся в первом издании [Marheineke, 1840, S. XI–X].

Хайнц Хаймзёт описывает ситуацию с первым изданием собрания сочинений Гегеля следующим образом. «О филологической верности и различиях во всем этом предприятии не могло быть и речи. У нацеленных на распространение и применение учеников речь шла не о “букве”, а лишь о целом системе, вместе с подтверждением ее верности (*Bestaetigungen*) в различных областях: в этом смысле о “духе” гегелевской философии. Они верили, что столь посвящены в этот дух и столь укоренены в нем, что даже присвоили себе право свободно обращаться со словами Гегеля. Они считали, что только улучшат дело, если, редактируя, изменят даже опубликованные тексты, сданные в печать самим учителем. Что удалось в то время – это своевременно издать гегелевские произведения в оказывающей значительное влияние форме. Это издание выполнило свою миссию. Девятнадцатое столетие – даже Киркегор и Маркс – читали Гегеля в этом и ни в каком ином издании; от этого издания исходило воздействие философа на весь мир. Фактически дана была при этом только часть, причем и та из очень определенной перспективы: ученики хотели представить законченное произведение как в себе замкнутое и в основном завершающее. Они брали и давали систему (*Systemwerk*) как надежный фундамент для дальнейшего развертывания и применения, и для боев за истину с другими системами и современными им направлениями мысли. Вследствие этой позиции и цели все те документы, которые столь настойчиво ведут нас сегодня к началам и этапам развития гегелевской мысли, оставались, в их собственном смысле, сокрытыми, и поэтому даже не были включены в первое издание. Сам Гегель был погребен среди этих произведений» [Heimsoeth, 1989, S. VI].

Вышедшая в 1905 г. «История молодого Гегеля» Дильтея и опубликованные в 1907 г. дильтеевским учеником Германом Нолем «Ранние теологические сочинения», наряду с вышедшим в том же 1907 г. юбилейным изданием «Феноменологии духа», подготовленным Георгом Лассоном, – каковое содержало объемистое предисловие издателя, посвященное пути Гегеля к «Феноменологии», – произвели революцию в гегелеведении. Они сделали достоянием широкой философской общественности ранние произведения Гегеля, предложили направления их истолкования и продемонстрировали их значимость для гегелевской философии и философии как таковой. Более того, они породили в Германии широкое философское движение, названное позднее немецким неогегельянством. Дильтей и Лассон стали его крупнейшими ранними представителями.

Еще в своей «Истории молодого Гегеля» Дильтей отмечает, что, согласно плану Гегеля, его работа по истории христианства должна начинаться с истории еврейской религиозности, поскольку изложение христианства нуждается для своего обоснования в противопоставлении иудейскому закону. «...И, чтобы понять содержание и значение этой точки зрения (т. е. точки зрения закона. – А.С.), Гегель все глубже погружался в исследование иудаизма» [Dilthey, 1990, S. 69]. Эту мысль Дильтея развивает и радикализует Георг Лассон в предисловии к своему юбилейному изданию «Феноменологии духа» 1907 г. Он полагает, что история евреев и их религии является необходимой отправной точкой развертывания гегелевской мысли, поскольку в «Духе христианства и его судьбе» «главное – это противопоставление иудаизма и христианства» [Lasson, 1907, S. XLIX].

Итак, в развитии гегелеведческих исследований, соотносительно с изданиями работ мыслителя, можно выделить три этапа. Первый этап начинается публикациями «Союза друзей покойного» в 1832 г. и выходом в 1844 г. книги Карла Розенкранца «Жизнь Гегеля» [Rosenkranz, 1844]. Он длится до 1905–1907 гг., т. е. до выхода монографии Дильтея «История молодого Гегеля» и «Ранних теологических сочинений», изданных Нолем, а также «Феноменологии духа», изданной Лассоном. Третий этап начинается в 2016 г., когда было завершено начатое в 1989 г. с выпуска «ранних сочинений» гамбургское академическое издание собрания сочинений Гегеля. Эта совместная работа представителей академий наук различных немецких земель (в последние

годы отвечающий за публикации собрания центр исследований находится в «Архиве Гегеля» в Бохуме) – благодаря тому, что широкой философской общественности наследие мыслителя представлено во всей его полноте и сложности – создает новую ситуацию в гегелеведении. Следствия этой ситуации, однако, еще рано оценивать.

Вершиной творчества Гегеля до «Феноменологии духа» является работа «Дух христианства и его судьба». Это произведение, согласно Жаку Деррида, является «концептуальным истоком» гегелевской философии. «Дух иудаизма» – сочинение, которое долгое время было основным источником по гегелевской критике иудаизма, в издании Ноля является частью «Духа христианства и его судьбы». Гамбургское издание 2014 г. существенно расширяет и обогащает наши знания о гегелевской истории еврейского народа благодаря публикации фрагментов, объединенных под заглавиями «К истории Израиля» и «Об иудейской религии».

Несмотря на то, что базовые работы, входящие в «Ранние теологические сочинения», были переведены на русский язык полностью, фрагмент «Дух иудаизма» был выброшен: отчасти по собственно политическим соображениям, отчасти, в более поздний период, по соображениям политкорректности, ввиду того, что гегелевская критика иудаизма является непримиримой и неприкрытой. Между тем эта критика имеет существенный для понимания логики развития гегелевской мысли характер. Ее игнорирование, по моему убеждению, делает понимание философии Гегеля невозможным. Надеюсь, настоящее исследование станет началом заполнения этого пробела в отечественном гегелеведении. При этом я стремился принять в расчет достижения западной историко-философской мысли в этой области, учитывая, во-первых, новое – 2014 г. – издание бернских и франкфуртских сочинений, во-вторых, новейшие западные дискуссии по теме.

Источники гегелевской тематизации и проблематизации иудаизма

Существуют две основные линии, приведшие Гегеля к тематизации и проблематизации иудаизма.

Первая из них связана с ортодоксальным протестантским воспитанием и образованием Гегеля, в частности с его обучением в протестантском теологическом институте в Тюбингене. Составной частью этого образования было изучение истории Израиля и иудаизма, нацеленное на демонстрацию духовной пропасти, лежащей между иудейской «религией закона» и христианской «религией любви». В Тюбингене лекции о Евангелиях студентам-теологам, среди которых был Гегель, читал Готтлоб Христиан Шторр, известный историком герменевтики экзегет, ортодоксальный лютеранин и представитель супранатурализма – течения в теологии, стремившегося совместить ортодоксию с рядом идей кантовской философии. Свой вклад в формирование этой линии гегелевской проблематизации иудаизма внесла и кантовская критика статутарных религий.

Второй линией, приведшей Гегеля к тематизации и проблематизации иудаизма, было как прямое, так и опосредованное влияние Французской революции и ее идей. Немецкий историк, председатель «общества Ранке» (*Rankegesellschaft*) Михайэль Залевский, описывая воздействие Французской революции на Германию, в своей монографии по политической истории Германии (1993) констатирует, что почти все немецкие литераторы, философы и художники понимали события 1789 г. как зарю новой эпохи. «Каждый, кто мог себе это позволить, отправлялся в Париж, потому что там, казалось, наконец, произошел синтез просвещенного мышления и реальной политики, т. е. именно то, что, при диктовке сверху, с необходимостью должно было провалиться. И те, кто не мог ничего приобрести от французского эксперимента, находились под его воздействием и были охвачены страхом, что он “заразен”, как выра-

зился барон фон Штайн. Он мог считать, что, по меньшей мере, в Майнце, его слова подтвердились: учрежденная там “республика” фактически была не только государством-сателлитом из французской милости, но и всерьез принятой и всерьез осуществляемой попыткой “немецких якобинцев” действительно установить царство свободы, равенства и братства на определенном клочке земли. ...Для Георга Форстера и его людей дело шло об интернациональных идеалах революции. Их насильственное распространение спровоцировало прямо противоположное: ненавидящее все французское, подвигающее к насильственному действию национальное самосознание» [Salewski, 1993, S. 243].

Важной составляющей распространения революционных идеалов являлось распространение идеи гражданских прав, «прав человека и гражданина», в том числе и предоставления полноты гражданских прав евреям. Здесь мы сталкиваемся с крайне интересной ситуацией, в которой оказался Гегель, появившийся во Франкфурте в 1797 г.

Дело в том, что в свободном имперском городе Франкфурте было самое большое в Германии еврейское гетто. В нем ранее неоднократно устраивались погромы, а жители гетто изгонялись. Однако в 1796 г., в результате артиллерийского обстрела в ходе наступательных действий французских войск, стена, отделявшая гетто от остального города, была разрушена. Как для франкфуртских евреев, так и для остальных жителей города возник вопрос: воспользоваться этим обстоятельством, как *de facto* отменившим принцип раздельного проживания евреев, и установить равноправие *de jure* или восстанавливать стену и сохранить *status quo*?

Как евреи, так и полноправные граждане города раскололись. Среди консервативных иудеев, в том числе раввинов, выделилась партия, противостоявшая идее равноправия евреев из-за опасений, что это приведет к распространению, а также юридическому и административному сопровождению ростовщических еврейских практик, следствием которого станет закабаление и обнищание нееврейского населения города, вытекающие из этого отток жителей и обеднение города, что будет – в долгосрочной перспективе – иметь негативные последствия для самой еврейской общины Франкфурта. (О том, что опасения консервативных иудеев не были пустыми, говорит тот факт, что уроженец Франкфурта Мейер Амшель Ротшильд – родоначальник династии финансовых спекулянтов – после долгих путешествий начал свою успешную ссудную деятельность именно во Франкфурте около 1800 г.) Само собой разумеется, предоставлению евреям гражданских прав активно и жестко противодействовали также консервативные и реакционные представители христианских общин города, особенно протестантской.

Процесс решения проблемы, однако, не был автономным, он осуществлялся, во-первых, в контексте общегерманского процесса освобождения евреев, во-вторых, под французским давлением, опосредованным Майнцской республикой и ее «немецкими якобинцами». Они действовали – совместно с теми франкфуртскими евреями, которые стремились к равноправию, – иногда подкупом и дипломатическими методами, а иногда – методами прямой военной угрозы. Миха Брумлик, долгое время возглавлявший Институт истории Холокоста во Франкфурте-на-Майне, пишет в этой связи: «После пожара на Еврейской улице (Judengasse) в 1796 г. ...для франкфуртских евреев начался “путь к просвещению”. Посредством множества прошений, делегаций и заявлений, часто при поддержке французского коменданта Майнца, города, где евреи уже были полностью равноправными гражданами, франкфуртские евреи пытались ускорить освобождение... На Еврейской улице существовал даже “якобинский клуб”» [Brumlick, 2015, S. 236–237].

Итак, Гегель оказался во Франкфурте в разгар дискуссии о политическом равноправии евреев. Она стала вторым источником гегелевской тематизации и проблематизации иудаизма. Двойственное отношение его к освобождению евреев было обусловлено тем, что он, с одной стороны, был сторонником идеалов Французской

революции, с другой, – немцем и протестантом, притом имеющим специальное теологическое образование, в страну которого еврейская эмансипация была принесена на штыках французских оккупационных сил.

Гегелевская реконструкция «истории» и религии еврейского народа

Можно выделить четыре фазы в ранней гегелевской «истории» еврейского народа. Первая фаза характеризует его предысторию, три последующих – собственно «исторические» (история Авраама, период от Авраама до Моисея, и от Моисея до времени появления Иисуса, когда с еврейским народом, в духовном отношении, по мнению Гегеля, все уже было решено, и до современной Гегелю жизни). Рассмотрим здесь – ввиду недостатка места – только предысторию и первую собственно историческую фазу, предопределяющую, согласно Гегелю, все дальнейшее развитие евреев.

Предысторию еврейского народа, равно как и человечества в целом, Гегель связывает с реакцией на всемирный потоп, когда, прежде дружественная, природа «вышла из равновесия стихий» и в слепой ярости произвела беспощадное опустошение. Тем самым было разрушено и изначальное чистое и наивное настроение доверия природе. «Впечатлением, которое оказал потоп на души людей, был глубокий разрыв, а воздействием – самое чудовищное недоверие природе... На доверие, которое человеческий род питал к ней, она ответила самой разрушительной, неодолимой, самой неотразимой (*unwiderstehbarste*) враждебностью» [Hegel, 1907, S. 243–244].

Человечеству для того, чтобы жить в новых условиях, необходимо было ответить на эту смертельную угрозу. Гегель различает три ответа, каковые, по моему мнению, исчерпывают все логически возможные реакции на манифестацию чудовищности, чуждости, нечеловечности природы и ее непреодолимой силы.

Первый ответ состоит в том, чтобы признать эту нечеловечность природы, осознать себя как ее неразрывную часть, зависящую от игры стихий и вплетенную в естественные связи, и на этой основе примириться с природой. Этот способ существования, по мнению Гегеля, избирают для себя греки. «Прекрасная пара» Девкалион и Пирра радостью и наслаждением заставили забыть нужду и вражду с природой, став прародителями новых, счастливых, поскольку живущих в гармонии с природой, народов. Они заключают с природой мир на основе любви.

Евреи, по мнению Гегеля, дают иной ответ на разрушение первичного единства с природой и идут противоположным грекам путем.

Ной отвечает на последовавший в результате потопа разрыв целостности жизни на идею и действительность, на то, что мыслится, и то, что есть на самом деле, избранием идеала (бога) и подчинением ему всего сущего. Тем самым он добивается господства над природой (разумеется, в «фантазии», но нужно помнить, что Гегель и пишет «историю фантазии» и что эта фантазия жизне- и «душеобразующая», задающая способ существования и определяющая характер восприятия и понимания природы и, соответственно, обращения с ней, т. е. характер практики). Из перспективы такого рода соединения противоположностей жизни Ной предписывает еврейскому пранароду нормы протополитического существования (запрет убивать людей и пить кровь животных, поскольку в крови содержится душа). Однако эти запреты, диктуемые стремлением не дать людям самим разрывать единство жизни, задаются в свете уже состоявшегося разрыва, поскольку все они опосредованы идеалом бога, стоящего над природой, и божественным законодательством.

В противоположность Ною, Нимрод соединяет разорванное единство не на основе бога, а на основе человека, превращая тем самым человека в единственное сущее, в действительность, т. е. в единственно живое. Все остальное действительное становится для него только помысленным (*Gedachte*), а для раннего Гегеля это

означает – мертвым, над которым человек господствует и может неограниченным образом распоряжаться. Нимрод, будучи человеком невероятной храбрости, убедил людей в том, что все, что они имеют, они приобрели сами благодаря своей силе и смелости и могут противостоять даже ярости бога, построив башню. «Он попытался овладеть природой настолько, чтобы она больше не могла стать опасна для людей... Он объединил потерявших доверие, отчужденных друг от друга людей, которые хотели рассеяться, не снова в радостной, доверяющей друг другу и природе общительности (Geselligkeit), а, хотя и удержал их вместе, но посредством насилия» [ibid., S. 244–245]. И, разумеется, на основе такого фундаментального отношения к миру и так установленного единства Нимрод вскоре установил тиранию.

Подводя итог своим размышлениям о предыстории человечества, Гегель констатирует, что «от враждебной силы (природы. – А.С.) Ной обезопасил себя тем, что подчинил ее и себя более могущественному (т. е. богу. – А.С.), Нимрод – тем, что сам ее связал; оба заключили с врагом мир, но мир в силу нужды (Not), и таким образом увековечили враждебность» [ibid., S. 245]. Однако, по Гегелю, еврейское соединение (Zusammenbauen) противоположного не есть греческое примирение (Versöhnen) с природой, основанное на любви. Оно есть нечто ему противоположное, а именно – увековечение разрыва с природой и вражды с ней.

С моей точки зрения, греческое предрешение (Vorentscheidung) и вытекающее из него предпонимание (Vorverstehen) мира и своего места в нем можно трактовать как материалистическую «пра-позицию», еврейскую – как идеалистическую. При этом пра-позицию Ноя, в гегелевском изложении – как объективно-идеалистическую, а Нимрода – как субъективно-идеалистическую. Обе версии идеалистической пра-позиции объединяет культивирование недоверия к природе. Оно осуществляется посредством господства над природой с помощью формирования в «фундаментальной фантазии» посредника-идеала (в одном случае – всемогущего бога, в другом – всемогущего человеческого рода), каковой предписывает еврейскому народу способы обращения с природой. Последующая гегелевская история еврейского народа есть, как мне представляется, не что иное, как история идеалистической «пра-позиции», принявшей форму «теистического» принципа.

Итак, если гегелевская предыстория еврейского народа заключается в раскрытии генезиса фундаментального настроения, которое определяет его жизнь и историю, – страха перед враждебной природой и недоверия к миру, то его история начинается с экспликации акта праучреждения (Urstiftung) еврейского народа, т. е. кристаллизации настроения в собственно позицию, объединения евреев в политическое целое – государство – и в вырастающие на их основе институты.

История еврейского народа, согласно Гегелю, начинается с Авраама, дух которого определяет, по его мнению, способ единения, душу и судьбу его потомков. Этот дух «проявляется в различной форме (Gestalt) в зависимости от того, против каких сил он боролся; а следовательно, в различной форме (Form) вооружения (Waffenrüstung) и конфликта (Streit), или, если он при помощи насилия или обмана терпел поражение, посредством принятия чуждой сущности терял чистоту, в способе, которым он носил оковы сильнейшего; форме (Form), каковая зовется судьбой» [ibid., S. 243].

Духовная конституция Авраама, по Гегелю, определяется разрывом естественных связей с родной землей и семьей, отношений, основывающихся на любви. В ходе своих странствий Авраам не стремится осесть, облагородить и украсить землю, ни с кем не вступает в дружеские отношения и сознательно отвергает открывающиеся возможности для установления таких связей.

«Первый акт, благодаря которому Авраам становится отцом-основателем нации, – разделение, разрывающее связи совместной жизни и любви, почти все те отношения, в которых он жил до сих пор с людьми и природой, эти прекрасные отношения он отталкивает от себя» [Hegel, 2014, S. 35–36]. В другом фрагменте Гегель развивает эту мысль следующим образом. «Авраам, полностью отделенный от всего

мира и от всей природы, должен был [в своей семье] править над всем, но его мысль противостояла действительности, т. к. в последней он был ограничен и, гонимый нуждой, везде скитался (*wand sich mit Not überall durch*); итак, господство было его идеалом, в этом идеале все объединяется посредством подавления – Авраам был тираном в мысли; реализованным идеалом-богом, которому ничего в мире более не было причастно (***an dem nichts in der Welt mehr Antheil haben***), но который всем правил. Где его потомки обладали властью, где они могли что-либо реализовать в действительности, там они правили посредством самой возмутительной, самой безжалостной тирании... т. к. там, где оскорблено бесконечное, там должно и бесконечно мстить, т. е. искоренять, потому что вне бесконечного все есть материя, т. к. оно [все] есть вне его, непричастно ему (*keinen Theil an ihm hat*), есть лишенный права и любви материал (*Stoff*)» [ibid., S. 33].

Итак, логика Гегеля здесь предельно проста: из недоверия к природе, другим людям (как к своим, так и к чужим) и народам и к самому себе рождается иудаизм как религия трансцендентного бога. Бог вмещает в себя полноту бытия, сил и жизни, делая в глазах иудея все остальное, включая его самого, ничтожным, бессильным и безжизненным. Этот идеал, в свою очередь, – ввиду вытекающего из него сознания избранности, поскольку этот бог есть только их бог, – еще больше отделяет евреев от других народов и тем самым оказывает обратное воздействие на еврейский народ. С каждой ступенью этого челночного движения веры и ее обратного воздействия отчуждение усугубляется, делая положение еврея в мире все более невыносимым.

Из гегелевских рассуждений об Аврааме вытекает, что еврей является существом, разорвавшим все виды связей с природой и родиной, а также естественные привязанности (любовные, семейные, дружеские) и заменившим их искусственным, т. е. рефлексивным и насильственным, соединением противоположного. Этот тезис Гегеля был подхвачен впоследствии немецкими националистами в рамках так называемого “*völkische Bewegung*”. Поль де Лагард, один из проповедников националистического (*völkisches*) мышления, в 1881 г. заявил следующее: «Евреи и либералы естественным образом являются союзниками, потому что как первые, так и вторые есть не естества (*Naturen*), а искусственные продукты. Кто не хочет, чтобы германская империя (*das deutsche Reich*) стала местом сбора гомункулов, тот должен образовать фронт... против евреев и либералов» [цит. по: Hoffmann, 1994, S. 185].

Но ход мысли Гегеля отличается от позиции немецких националистов уже в этом пункте. Для них искусственность еврейской жизни, продиктованная иудаизмом, – это то, что делает евреев отсталыми, противодействующими развитию немецкого народа и тянущими назад все человечество, в то время как для Гегеля логика развертывания отчуждения – это логика, определяющая ход исторического развития (у раннего Гегеля это выражается в том, что она, – описанная как влияние обычаев и условий еврейской жизни на «позитивность» формы проповеди Иисуса и на его учеников, – предначертала способ вырождения и крах христианского проекта освобождения). Для молодого Гегеля это делает евреев народом, способ жизни и мысли которого определяет судьбу современного человечества, т. е. авангардом человечества, хотя тенденцию развития человечества по пути рефлексии и отчуждения он оценивает отрицательно. Этот путь ведет человечество к пассивности, насильственному соединению противоположностей, вытекающей из него тирании и в конечном счете к ложной тотальности.

Двоякая ложность концептуализации молодого Гегеля как антисемита

В современных западных дискуссиях характеристика молодого Гегеля как антисемита стала общим местом. Poleмика идет лишь о том, насколько изменилась позиция Гегеля по отношению к евреям и иудаизму в ходе развития его мысли. Здесь

показательны позиции крупных исследователей гегелевской философии Тимо Слутвега и Михи Брумлика. Оба разделяют тезис о «раннем» гегелевском антисемитизме [Slootweg, 2012, p. 141; Brumlik, 2015, S. 239]. Однако М. Брумлик полагает, что Гегель в поздний период полностью изменил отношение к еврейскому народу и иудаизму, стал подчеркивать универсализм последнего и сближать его с греческой религией прекрасного, поскольку обе религии имеют общую черту подчинения природы идеальному [Brumlik, 2015, S. 243–244]. Т. Слутвег, напротив, считает, что Гегель по существу сохраняет свою антииудаистскую и антисемитскую позицию, а смягчение формулировок в поздний период есть лишь результат развития диалектичности его мышления. «Что же тогда заставляет гегелевскую позднюю трактовку иудаизма звучать более благожелательно? ... Это главным образом диалектическая структура “Лекций” (по философии религии. – А.С.) (цель которых не критиковать, а развить строго логически понятие религии)» [Slootweg, 2012, p. 125–125]. Соответственно, по Т. Слутвегу, открытие поздним Гегелем положительных черт в иудаизме и в роли еврейского народа в истории есть следствие вписывания последних в контекст понятой диалектически истории религии и истории как таковой.

Между тем сам тезис об антисемитизме «раннего» Гегеля ложен. Уже в ранних сочинениях Гегель отказывается от положения о том, что еврейский народ является самым развращенным народом на земле, и утверждает, что народы, в той мере, в которой они принимают монотеизм, т. е. «теистический принцип», как способ организации своей национальной и личной жизни, являются равным образом развращенными. Эта трансформация позиции вытекает из его понятия судьбы. Если дух народа предначертывает способ его рецепции чужих влияний, то рецепция позитивной религии – (иудаизированного) христианства показывает, что принявшие христианство народы уже готовы к этому, уже развращены. На тезисе о равноразвращенности базируется вся разработка истории христианства ранним Гегелем.

Из тезиса о равноразвращенности вытекает, что «ранний» Гегель также латинофоб, германофоб [Гегель, 1978, с. 65], франкофоб, русофоб и т. д. Но если в этом аспекте нет различия в его отношении к евреям и к другим, по меньшей мере, европейским, народам – само понятие антисемитизма теряет смысл. (Тем более что ни о каком «натуралистически-онтическом» отличии еврея от остальных народов на основе его естества (крови и почвы) у Гегеля нет и речи. Напротив, телесное отличие еврея производно от его истории, особенно от истории его духа. Гегель пишет: «Он [Авраам] придерживался своей обособленности (Absonderung), каковую он посредством отпечатавшей на нем и его потомках телесной особенности сделал бросающейся в глаза» [Hegel, 1907, S. 246]. Еврей, по Гегелю, не есть тем самым недочеловек. Тем более он не есть нечеловек, поскольку, как верно отмечает Пауль Коббен, согласно раннему Гегелю, если у существа есть религия, то оно уже вышло за границы природы, оно – человек [Cobben, 2012, p. VII]. Ничтожное существование еврея, по Гегелю, есть результат процесса его самоуничтожения и самоуничтожения. Внутренне противоречивый характер еврейского государства и еврейского народа – есть результат духовного учреждающего акта этого народа и его развертывания.)

Тезис о смягчении антисемитской позиции Гегеля, вызванном его диалектикой (Слутвег), или даже о его отказе от антисемитизма (Брумлик) [Brumlik, 2015, S. 239] в поздний период в «Философии религии» – бьет мимо цели, поскольку «ранние» и «поздние» исследования религии здесь – несмотря на все их сходство – находятся на разных плоскостях. Для раннего Гегеля религия определяет характер всей жизни, для позднего Гегеля она лишь одна из сфер жизни и одна из ступеней – причем с необходимостью преодолеваемая – на пути к ее постижению. Поэтому ничто из сказанного о религии в ходе ее вписывания в гегелевскую философскую систему в поздний период не может быть подвергнуто сравнению в одной плоскости с ранними размышлениями о ней – нет основания для сравнения. Ранние размышления Гегеля о религии могут быть сопоставлены лишь с его размышлениями после 1800 г.

о философии – поскольку только они имеют дело с целым, религия же после 1800 г. трактуется лишь регионально, выражает не всю жизнь, но лишь ее часть и ступень. А следовательно, высказывания типа: «в ранних исследования больше антисемитизма, а в поздних – меньше» (Слутвег) или «в ранних исследования Гегель антисемит, а в поздних – нет» (Брумлик) являются бессмысленными.

Клаус Дюзинг формулирует причины перехода Гегеля от «теологии» к философии следующим образом. «Удивительно, что Гегель... сразу в начале йенского периода (1801) без указания причин оставляет позицию превосходства религии над философией, которую он занимал во франкфуртский период... и требует отныне разумного, спекулятивного познания абсолютного. Так как внешние влияния, по-видимому, не играли при этом роли, причины должны находиться в самих франкфуртских фрагментах. Более того, однажды в ходе переработки сочинения о позитивности (осенью 1800) он уже указывает, что определение отношения конечного к бесконечному есть задача *метафизики*. – Можно предположить, что Гегеля заставили изменить свою концепцию, во-первых, метафизически-теологические, во-вторых, – методологические причины. Так как, во-первых, для Гегеля религия является синтезом чувства и рефлексии и так как бесконечный дух связан с конечным духом и его многообразиями и противоречиями рефлексии, и последние ему как истинно бесконечному даже имманентны, то и для раскрытия (*Darstellung*) бесконечного духа могут применяться рефлексивные определения. Они являются даже необходимыми, хотя и недостаточными для этого раскрытия. В йенский период, по меньшей мере сначала, Гегель определяет спекулятивное познание как синтез рефлексии и интеллектуального созерцания. Во-вторых, собственное гегелевское раскрытие религии и бесконечной жизни и духа во франкфуртских набросках не является ни мистической, ни поэтической, но теоретической экспликацией, каковая использует, например, такие основные понятия, как бытие, жизнь, единство и множество и т. д. Если этот методический образ действий не сводится к абсурду религиозным содержанием и годится для постижения истины, то бесконечное, жизнь и дух должны мочь разумно схватываться и познаваться...» [Düsing, 1977, S. 40–41]. По моему убеждению, оба обозначенных Дюзингом события в развитии мысли Гегеля имеют своим истоком гегелевскую критику иудаизма и происходят в ее ходе, ввиду осознания им онтологического значения недоверия, отчуждения и рефлексии и необходимости разработки понятия бытия в их свете.

Заключение

Итак, можно констатировать, что актуализация мысли раннего Гегеля оказывала и оказывает революционизирующее воздействие на гегелеведение. Критика иудаизма является ее существенной составляющей, без которой нельзя понять развитие гегелевской мысли и философию XX в. **Тематизация и проблематизация** Гегелем иудаизма имеет два истока: во-первых – его протестантский теологический background с противопоставлением иудейской «религии закона» и христианской «религии любви», наряду с влиянием кантовской критики статутарных религий; во-вторых – франкфуртские дискуссии о предоставлении евреям гражданских прав в 1797–1800 гг.

В ранний период Гегель трактует религию как способ отношения к целому и ставит ее выше философии. Способом осмысления жизни и религии у франкфуртского Гегеля является экспликация фундаментального настроения. Гегель считает истоком иудаизма и способа жизни еврейского народа разрушение доверия к природе и миру-в-целом и институализацию недоверия. Исторический процесс он понимает как развитие вытекающего из недоверия к природе отчуждения. Соответственно, еврей является «функционером отчуждения» и авангардом человечества. Гегель испы-

тывает к еврейской жизни и иудаизму с его теистическим принципом презрение, а иногда и отвращение. Однако эти чувства имеют не натуралистическую природу, но являются результатом осмысления историчности. В процессе развития его мысли в ранний период эти чувства распространяются на все европейские народы, поскольку последние принимают теистический принцип, и выливаются в положение об их равноразвращенности. В этой связи распространенный тезис об антисемитизме раннего Гегеля является ложным.

Наиболее важным у раннего Гегеля является его осмысление историчности. Оно принимает форму экспликация фактичности (недоверия к миру) и наброска – христианского проекта освобождения. Исследование смысловой истории разрыва доверия к природе, рефлексии и отчуждения в целом ведет Гегеля от «теологии» к философии.

Список литературы

- Гегель, 1978 – *Гегель Г.В.Ф.* Конституция Германии / Пер. с нем. М.И. Левиной // *Гегель Г.В.Ф.* Полит. соч. М.: Наука, 1978. С. 65–184.
- Лукач, 1987 – *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / Пер. с нем. А.Г. Новохатько и др. М.: Наука, 1987. 616 с.
- Brumlik, 2015 – *Brumlik M.* Juden in Frankfurt um 1800 – Hegel und die Juden // *Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext* / Hrsg. v. T. Hanke u. T.M. Schmidt. Frankfurt a/M.: Klostermann, 2015. S. 235–249.
- Cobben, 2015 – *Cobben P.* Volume Foreword // *Hegel's Philosophy of the Historical Religion* / Ed. by B. Labuschagne and T. Slootweg. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. VII.
- Dilthey, 1990 – *Dilthey W.* Jugendgeschichte Hegels // *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Bd. IV. 6 Aufl. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990. S. 5–282.
- Düsing, 1977 – *Düsing K.* Jugendschriften // *Hegel. Einführung in seine Philosophie* / Hrsg. von O. Pöggeler. Freiburg; München: Karl Alber, 1977. S. 28–42.
- Hegel, 1907 – *Hegel G.W.F.* Theologische Jugendschriften. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1907. 246 S.
- Hegel, 2014 – *Hegel G.W.F.* Frühe Schriften / Hrsg. v. W. Jaeschke. Bd. II. Hamburg: Meiner, 2014. 714 S.
- Heimsoeth, 1989 – *Heimsoeth H.* Vorwort // *Hegel G.W.F.* Frühe Schriften / Hrsg. v. F. Nikolin u. G. Schueler. Bd. I. Hamburg: Meiner, 1989. S. V–XI.
- Hoffmann, 1994 – *Hoffmann L.* Das deutsche Volk und seine Feinde. Köln: Papirossa, 1994. 227 S.
- Lasson, 1907 – *Lasson G.* Einleitung // *Hegel G.W.F.* Phaenomenologie des Geistes / Hrsg. v. G. Lasson. Leipzig: Verlag der Duerr'schen Buchhandlung, 1907. S. XVII–CXVI.
- Marheineke, 1840 – *Marheineke Ph.* Vorrede zur zweiten Auflage // *Hegel G.W.F.* Werke. Vollständige Ausgabe. Bd. I: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Theil I / Hrsg. v. Ph. Marheineke. Berlin: Duncker u. Humblot, 1840. S. V–X.
- Rosenkranz, 1844 – *Rosenkranz K.* Hegel's Leben. Berlin: Duncker u. Humblot, 1844. 566 S.
- Salewski, 1993 – *Salewski M.* Deutschland: eine politische Geschichte. Bd. I. München: Beck, 1993. 291 S.
- Slootweg, 2015 – *Slootweg T.* Hegel's Philosophy of Judaism // *Hegel's Philosophy of the Historical Religion* / Ed. by B. Labuschagne and T. Slootweg. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 125–155.

Criticism of Judaism in Hegel's Early "Theological" Writings

Alexey E. Savin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: savin@pochtamt.ru

The aim of the article is to reveal the nature of criticism of Judaism by the "young" Hegel and underlying intuitions. The investigation is based on the phenomenological approach. It seeks to explicate the horizon of early Hegel's thinking. The revolutionary role of early Hegel's ideas reactivation in the history of philosophy is revealed. The article demonstrates the fundamental importance of criticism of Judaism for the development of Hegel's thought. The sources of Hegelian thematization and problematization of Judaism – his Protestant theological background within the framework of supranaturalism and the then discussion about human rights and political emancipation of Jews – are discovered. Hegel's interpretation of the history of the Jewish people and the origin of Judaism from the destruction of trust in nature, the fundamental mood of distrust and fear of the world, leading to the development of alienation, is revealed. The falsity of the widespread thesis about early Hegel's anti-Semitism is demonstrated. The reasons for the transition of early Hegel from "theology" to philosophy are revealed.

Keywords: Hegel, Judaism, history, criticism, anti-Semitism, trust, nature, alienation, tyranny, philosophy

References

- Brumlik M. Juden in Frankfurt um 1800 – Hegel und die Juden, in: *Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext*, hrsg. v. T. Hanke u. T.M. Schmidt. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2015. S. 235–249.
- Cobben P. Volume Foreword, in: *Hegel's Philosophy of the Historical Religion*, ed. by B. Labuschang and T. Sloodweg. Leiden; Boston: Brill, 2012, p. VII.
- Dilthey W. Jugendgeschichte Hegels, in: W. Dilthey. *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. 6. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990. S. 5–282.
- Düsing K. Jugendschriften, in: *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, hrsg. von O. Pöggeler. Freiburg; München: Karl Alber, 1977. S. 28–42.
- Hegel G.W.F. *Frühe Schriften*, hrsg. v. W. Jaeschke. Bd. II. Hamburg: Meiner, 2014. 714 S.
- Hegel G.W.F. Konstituciya Germanii [The Constitution of Germany], trans. by. M.I. Levina\, in: G.W.F. Hegel, *Politicheskie sochineniya*. [Political Writings]. Moscow: Nauka Publ., 1978, pp. 65–184. (In Russian)
- Hegel G.W.F. *Theologische Jugendschriften*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1907. 246 S.
- Heimsoeth H. Vorwort, in: G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, hrsg. v. F. Nikolin u. G. Schueler. Bd. I. Hamburg: Meiner, 1989. S. V–XI.
- Hoffmann L. *Das deutsche Volk und seine Feinde*. Köln: Papirossa, 1994. 227 S.
- Lasson G. Einleitung, in: G.W.F. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, hrsg. v. G. Lasson. Leipzig: Verlag der Duerr'schen Buchhandlung, 1907. S. XVII–CXVI.
- Lukacs G. *Molodoj Gegel i problemy kapitalisticheskogo obshestva* [The young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics], trans. by A.G. Novohatko etc. Moscow: Nauka Publ., 1987. 616 p. (In Russian)
- Marheineke Ph. Vorrede zur zweiten Auflage, in: G.W.F. Hegel, *Werke. Vollständige Aufgabe*, I. Bd. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. I. Theil. Hrsg. v. Ph. Marheineke. Berlin: Duncker u. Humblot, 1840. S. V–X.
- Rosenkranz K. *Hegel's Leben*. Berlin: Duncker u. Humblot, 1844. 566 S.
- Salewski M. *Deutschland: eine politische Geschichte*. Bd. I. München: Beck, 1993. 291 S.
- Sloodweg T. Hegel's Philosophy of Judaism, in: *Hegel's Philosophy of the Historical Religion*, ed. by B. Labuschang and T. Sloodweg. Leiden; Boston: Brill, 2012, pp. 125–155.