

ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCHES

УДК 1(091)

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-4-0-1

Муравьев А. Н.

Гегель об отношении спекулятивной философии
и ортодоксальной теологии¹

Санкт-Петербургский государственный университет, Университетская наб., 7-9,
г. Санкт-Петербург, 199034, Россия; *muravyovan@yandex.ru*

Аннотация. Лекции по философии религии, которые Гегель, меняя только детали, читал в 1821, 1824, 1827 и 1831 гг., весьма актуальны по своему содержанию, ибо в них поднимается тема отношения спекулятивной философии и ортодоксальной теологии, без раскрытия которой невозможно прекратить конфликт между наукой и религией, начавшийся в XVIII столетии и до сих пор не закончившийся. Об этом свидетельствует всё возрастающая масса проблем современного человечества, которые оно не в состоянии решить, опираясь даже на самые высокие технологии. В статье излагается взгляд Гегеля на указанное отношение и на абсолютную религию истины и свободы. Поскольку эта религия, с точки зрения этого философа, является необходимым результатом истории религии и истории философии, постольку только она в состоянии изменить способ мышления и бытия человечества, гарантирующий ему решение всех этих все более острых проблем.

Ключевые слова: Гегель; философия; религия; теология; разум; рассудок

Для цитирования: Муравьев А. Н. Гегель об отношении спекулятивной философии и ортодоксальной теологии // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 4. С. 4-14. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-4-0-1

A. N. Muravyov

Hegel on the relation of speculative philosophy
and orthodox theology*

Saint Petersburg State University, 7-9 Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034,
Russia; *muravyovan@yandex.ru*

Abstract. Lectures on the philosophy of religion, which Hegel, changing only the details, read in 1821, 1824, 1827 and 1831, are very relevant in their content, because they raise the topic of the relationship between speculative philosophy and orthodox theology, without the disclosure of which it is impossible to end the conflict between science and religion, which began in the 18th century and has not yet ended. This is

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 А.

*Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00746 А.

evidenced by the increasing mass of problems of modern mankind, which it is not able to solve, relying even on the highest technologies. The article presents Hegel's view on this attitude and on the absolute religion of truth and freedom. Since this religion, from the point of view of this philosopher, is a necessary result of the history of religion and the history of philosophy, only it is able to change the way of thinking and being of mankind, which guarantees him the solution of all these increasingly acute problems.

Keywords: Hegel; philosophy; religion; theology; intelligence; reason

For citation: Muravev A. N. (2021), "Hegel on the relation of speculative philosophy and orthodox theology", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (4), 4-14, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-4-0-1

В рамках своей уникальной системы, венчающей историческое развитие классической философской мысли, Гегель особое внимание уделял трем темам: во-первых, логическому основанию системы, во-вторых, отношению гражданского общества и государства, в-третьих, отношению философии и религии. При этом разработка логического метода в силу его непреходящей, вневременной актуальности велась Гегелем в строгой научной форме, ибо предназначалась только ученым, специально подготовленным к ней, отчего и получила имя *науки* логики, а *философия* права и *философия* религии как предметы, обладающие самым широким значением в современную ему эпоху, разрабатывались великим немецким идеалистом в форме более популярной, доступной всем образованным людям того времени. И если логическая проблематика стояла для Гегеля на первом месте в теоретическом аспекте, то проблематика общественно-политическая и религиозно-философская имела, с его точки зрения, первостепенную важность в аспекте практическом, т. е. в нравственном и духовном.

Именно практическая весомость третьей темы побудила мыслителя предварить свои лекции по философии религии, которые будут служить в настоящей статье материалом для экспликации гегелевского взгляда на отношение спекулятивной философии и ортодоксальной теологии, выяснением отношения философии религии к

принципам того исторического периода, который начался в XVIII столетии, названном веком Просвещения, и, судя по всему, до сих пор не закончился. Почему это время еще не истекло, станет понятно в конце статьи, а начать ее нужно с упомянутых принципов, так как без них трактовка Гегелем отношения философии и теологии, скорее всего, покажется многим нашим современникам, особенно из церковной среды, устаревшей, предвзятой и произвольной. В этом случае она останется ни к чему не обязывающим личным мнением немца-лютеранина первой трети XIX столетия, которое давно кануло в Лету, а лютеранству, по собственному признанию, Гегель надеялся остаться верен и, добавим, остался верен всю свою жизнь, внезапно оборванную берлинской эпидемией холеры в 1831 году. По поводу пожизненного лютеранства Гегеля скажем в скобках, что об обстоятельствах смерти и похорон немецкого философа подробно пишет современный биограф Гегеля Жак Д'Онт, который в задиристой французской манере выдвигает предположение о франкмасонстве Гегеля. Подтверждение его членства в тайном обществе Д'Онт вычитывает из печатной версии надгробной речи Фридриха Фёрстера, что в его глазах ставит под вопрос гегелевскую религиозность (Д'Онт, 2012: 20-23). Возражая Д'Онту, заметим, что даже доказанное, а не лишь предположенное масонство кон-

гениального Гегелю Фихте отнюдь не нарушило его верности лютеранству.

Говоря о принципах эпохи, Гегель указывает, что дух настоящего времени уже вступил в противоположность к непредубежденной вере благочестия, так что в утверждении современника, что он верит в Бога, по необходимости проступает потребность в полемике со свободным, мирским сознанием, которое по праву гордится своей самостоятельностью. Благодаря ей рассудочное мышление инициирует бесконечный процесс эмпирического *познавания* <Erkennen> законов и порядка конечных явлений природы, а воля человека выступает причиной его труда и поступков. С этой мирской стороны испорченность и раздвоение проникают в религию, говорит Гегель, поскольку вера в Бога перестает освящать всю посюстороннюю действительность, отчего предмет этой веры становится трансцендентным, то есть представляется потусторонней миру абстракцией неопределенного всеобщего начала. Тем не менее, мирская деятельность, несмотря на свою самостоятельность, вынуждена порой испытывать на опыте обусловленность, конечность познания и воли – власть над ними чего-то иного как *данного* независимо от человека. Поэтому обе стороны самодеятельности, ее независимость и обусловленность, вступают друг с другом в необходимое отношение, толкающее человека к допущению того, что мир и он сам созданы Богом. Однако эта уступка светского сознания религиозному представлению, не будучи результатом действительного *познания* <Erkenntnis>, остается, как правило, несерьезной и мертвой: от Бога-творца его вынужденным признанием отделяются раз и навсегда. Религия, констатирует Гегель, для большинства сводится ныне к этой холодной уступке, которую с просвещенным рассудком разделяет и благочестие, так как оно вслед за секулярным сознанием тоже впадает в раздвоение. Восхищенное мудростью божьей, явленной в разумном устройстве, например, природы животных,

благочестивое сознание на своем опыте убеждается в ничтожестве этих тварей, пожирающих друг друга, и, сверх того, в ветхости созданного Богом мира и человека. Вступившая в свои права рефлексия растворяет непосредственность наивной веры, остужает ее теплоту, ранее согревавшую благочестие, заставляя и его опираться в познании на Я как источник всеобщей формы определений природных явлений рассудочным мышлением. Оказывается, что Я в познании всеобщих законов природы по особым категориям (причины и действия, основания и существования, силы и ее обнаружения и т. д.) относится только к себе самому. Конкретность Я выступает определенным всеобщим, а неопределенная абстракция Бога становится для Я непознаваемой рассудком и разумом сущностью – тайной, в которую можно только верить. Таким образом, настоящее время неумолимо утверждает два отрицающих друг друга принципа – *принцип обусловленности и зависимости опыта* наряду с *принципом самостоятельности мышления*, вполне развитым с обеих его сторон, светской и религиозной. Их наличие вносит в дух раскол полностью противоположных науки и религии, ибо эмпирическое познание создает систему конечного универсума, лишённого абсолютной цели, а Бог остается на долю религии лишь в качестве абстрактного представления – предмета слепой, лишённой познания веры. «Поскольку наука подчинила себе познание и есть сознание о необходимости конечного, – заключает Гегель свой анализ принципов современной эпохи, – постольку религия стала утратившей познание, сжалась в простое чувство, в бессодержательное обращение духовного ввысь, к вечному, но о вечном ничего не высказывают; ибо всё, что было бы его познанием, было бы сведением вечного в сферу и связь конечного» ((Hegel, 1969a: 24); ср.: (Гегель, 1975: 216)).

Напряжение этой противоположности вызывает взаимное недоверие религии,

опирающейся на авторитет церкви, и науки, апеллирующей к авторитету опыта. Первая упрекает вторую в суетности познания конечного, а вторая опасается утратить свободу, приняв за истину непознаваемое, отчего все его определения, навязываемые религией, возмущают сознание ученых. Отсюда, указывает Гегель, возникает потребность в примирении конечного и бесконечного. Оно возможно лишь при том условии, что бесконечное являлось бы в конечном, а конечное – в бесконечном, перестав казаться обособленными друг от друга царствами благодаря развитию представления об истине в ее разумное мышление и понятие. Наиболее остро из различных религий эта потребность дает себя знать в христианстве, провозгласившем познание истины, ведущее к свободе, необходимым условием спасения всех и каждого. Однако именно тем, что эта религия острее других нуждается в истинном познании, она способствует тому, что познание развивается как форма, противопоставляющая себя форме откровения, в которой содержание есть *данная* истина. Данность истины человеку есть тот пункт, в котором заключается, согласно Гегелю, *позитивность* христианской религии, ибо познанию истины предстоит преодолеть эту данность, поняв то, что было дано откровением.

Как и почему произошел принципиальный духовный раскол нашего времени – раскол между наукой и религией, настоятельно требующий преодоления?

Вера христианской церкви в виде догматики, исторически связанной с античной философией, была первоначально установлена как учение о разумном мышлении Бога и человека в их неразрывном отношении друг к другу. С субъективной стороны это учение выступало как знание того, во что веруют, а с объективной – как то, что дано человеку в форме откровения, позитивно изложенного в Библии, нуждающейся в силу данности божественного откровения в истолковании, доступном человеческому рассудку и разуму. Экзегеза

за отправляется от писанного слова и интерпретирует его смысл в духе времени, которому принадлежит толкователь священного текста. Именно таким образом возникает *ортодоксальная* теология, из экзегезы развивающаяся далее в свободное познание, делая предметом своих занятий саму религию и ее содержание вообще. Поскольку же по форме это познание было и остается еще не мыслящим, а только представляющим разумом, то есть рассудком, постольку в качестве *рациональной* теологии оно своим конечным способом трактует бесконечное как абстрактное, вместе с тем обнаруживая, что никакие даваемые им конечные определения содержания религии не соответствуют бесконечной природе Бога. Так ортодоксальная теология в своей рациональной форме становится к тому же *апофатической* – отрицающей в интересах представления и рассудка разумное содержание религиозных догм. Тем самым это конечное познание бесконечного «уничтожает религиозное содержание и совершенно обедняет предмет, – утверждает Гегель. – Конечное и определенное, втянутое им в свой круг, указывает, правда, этому познанию на некое ему *потустороннее*, но оно схватывает само потустороннее конечным способом, т. е. как абстрактную, высшую сущность, которой не присущ никакой характер. Просвещение – а именно оно есть уже описанное завершение конечного познания – мнит, что оно ставит Бога невесть как высоко, называя его Бесконечным, которому все предикаты несоразмерны как неправомерные антропоморфизмы. Но в действительности оно, схватывая Бога как высшую сущность, до крайности опустошает и обедняет его» ((Hegel, 1969 a: 37); ср.: (Гегель, 1975: 227-228)).

Рассудочная абстракция бесконечного, лишённого какого-либо конечного определения, логически есть не более, чем чистое бытие, тождественное чистому ничто. Этим тождеством и объясняется, по Гегелю, *универсальное безразличие* современности к религиозной догматике, кото-

рым заражено не только секулярное сознание, мыслящее в духе просвещенного рассудка, но и специфическая наука позитивной религии – ортодоксальная теология, замкнутая в пределах буквы ее догматов, поскольку как рассудочная и апофатическая она не способна к их разумному постижению. «В наше время, – говорит Гегель, – никого не тревожит, что он никак не познаёт Бога; напротив, в высшей степени проницательной считается установка, будто это познание решительно невозможно» ((Hegel, 1969a: 43); ср.: (Гегель, 1975: 232)). Всеобщий характер нашего времени, сосредоточенного на познании исключительно конечных вещей, превратил Бога в бесконечно далекий от человека призрак, ибо знание и наука превращены эпохой в зеркало, способное отражать лишь призраки, схемы, явления, но никак не саму истину. Эта установка, подчеркивает Гегель, есть крайнее унижение человека, парадоксальным образом делающее его более высокомерным, так как свою униженность человек принимает за свое высокое, истинное призвание. Она находится в вопиющем противоречии с возвышенным требованием Христа из Нагорной проповеди: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный», которое в наше время стало пустым звуком. Ортодоксальная теология, несмотря на многословие ее представителей, настолько обеднила содержание христианства, что важнейшие его догматы о триединстве Бога, о тождестве божественной и человеческой природы и Воскресении сына человеческого, вера в которые прежде считалась христианами залогом спасения, ныне, по существу, почти забыты, ибо утратили свою актуальность. В современной теологической литературе об основных положениях христианского вероучения проявлены большое рвение и еще большая ученость, признаёт Гегель, но теологи в лучшем случае рассматривают догматику в историческом аспекте – как повествование о событиях прошлого, поскольку внимание пишущих направлено только на внешние обстоя-

тельства описываемых событий и страсти, разгоревшиеся вокруг них. Однако при историческом подходе к догматам «абсолютный способ возникновения этих учений из глубины духа, а тем самым их необходимость – истина, которую они имеют для нашего духа, – остается в стороне. <...> Если познание религии стало лишь историческим, то теологов, доведших его до этого состояния, можно уподобить конторщикам торгового дома, которые ведут счета и книги лишь чужому богатству и торгуют за других без выгоды для себя. Они, правда, получают жалование, однако их заслуга состоит только в том, чтобы зарегистрировать и обслуживать имущество других. Такая теология не находится даже в поле мысли, не имеет больше дела с бесконечной мыслью в себе и для себя, но орудует ею лишь как *конечным фактом*, мнением, представлением и т. д. <...> Истинным содержанием, познанием Бога такие теологи отнюдь не заняты. Они знают о Боге столь же мало, сколь мало слепой видит картину, когда ощупывает ее раму. Они знают лишь, как определенный догмат был установлен тем или иным собором, какие основания имели к тому сидевшие на том соборе, каким образом возобладала та или иная формулировка. Вроде бы при этом всегда имеют дело с религией, и все же сама религия в рассмотрение при этом не входит» ((Hegel, 1969a: 48); ср.: (Гегель, 1975: 236-237)). В таком положении любые инвективы теологов в адрес философии утратили смысл, так как истинное содержание этих догматов, которым философия некогда как будто бы угрожала, самим теологам перестало быть интересно, и со стороны ортодоксальной теологии опасность философии, принявшей за познание этого содержания, грозить не должна. Исходя из этого, Гегель утверждает: «По существу ортодоксальная теперь философия – не она одна, но она преимущественно; ею берегаются и подтверждаются положения, которые всегда ценились как основные истины христиан-

ства» ((Hegel, 1969b: 202); ср.: (Гегель, 1977: 213)).

Но почему именно философия в наше время возрождает, по Гегелю, христианскую ортодоксию?

Она делает это, прежде всего, потому что теология как таковая – как разумный способ познания единства божественной и человеческой природы – возникла в ходе исторического развития философии как таковой. Христианская теология сформировалась на основе античной философии в целом, резюмированной неоплатониками. Через труды Дионисия Ареопагита в христианство вошли постигнутое Аристотелем (ему, кстати сказать, принадлежит авторство самого термина *теология*) понятие триединого бога как разума, мыслящего мышление, и представление стоиков о том, что мыслящий дух человека есть мера всего сущего, отчего Сенеку не зря прозвали *дядей христианства*. В раннем христианстве эти философские достижения, которые превратили, по определению Гегеля, народных языческих *богов фантазии* в персонального *бога мысли*, слились в по-детски наивное представление об Отце, Сыне и Святом Духе как различных ликах божественного триединства, исторически вошедшее в комбинацию с ветхозаветным иудейским представлением о потустороннем творце мира. В силу своей противоречивости смысл указанной комбинации требовал от членов христианских общин непродуманной веры в чудо, тайну и авторитет откровения. Благодаря этому требованию и, вместе с тем, вопреки ему религиозность наиболее выдающихся отцов церкви носила, по замечанию Гегеля, спекулятивный характер, поскольку они исходили из правильной предпосылки, что теология есть философское познание понятия Бога как предмета религии, отчего первыми началами разумного содержания христианского вероучения церковь обязана их философскому образованию. «Еще более проникновенным это соитие религии и философии стало в Средневековье, – продолжает Гегель. – То-

гда настолько мало верили, что понимающее познание может причинить вере вред, что даже полагали его существенно необходимым для продолжения ее образования. Такие великие мужи, как Ансельм и Абельяр, отправляясь от философии, далее разрабатывали определения веры» ((Hegel, 1969a: 29); ср.: (Гегель, 1975: 220)). Поскольку же в Новое время и особенно в век Просвещения дело дошло до того, что эмпирическое познание выстроило в противоположность религии свой собственный и почти автономный мир, овладев конечным содержанием с помощью рассудочного мышления, постольку развитие этого содержания в разумное познание логическим методом истинной (то есть включающей в себя конечное, но не сводящейся к нему) бесконечности абсолютной идеи сделало содержание философии в гегелевской системе совершенно тождественным истинному содержанию христианства.

Конкретное тождество абсолютно истинного содержания христианской религии, ставшей итогом исторического развития религии как таковой, и логической философии, возникшей в конечном итоге исторического развития философии, отнюдь не исключает, согласно Гегелю, определенного различия его форм. Религия занята всеобщим содержанием как *предметом* сознания – в форме представления о Боге как единой истине, вне которой не остается ничего конечного, ибо она имеет начало и конец всех своих определений в себе самой. Логическая философия, продолжая и завершая начатое религией дело познания истины, логически постигает истинное содержание религиозного представления в форме разумного мышления всех определений понятия истины, или идеи Бога от начала и до конца в ней самой, в природе и духе. Поэтому в своем отношении к религии она в системе философии, развернутой Гегелем на основе изложенного им в «Науке логики» логического метода, по необходимости выступает в виде философии религии.

Как начинающая с представления о Боге, философия религии, говорит Гегель, рассматривает то значение этого представления, что Бог есть идея, или абсолют – схваченная разумной мыслью и раскрытая в понятии сущность. Это кровно роднит ее с наукой логики, где логическая идея развертывается как Бог, сущий в себе самом до природы и человеческого духа, которые суть способы манифестации Бога – его представления себя только себе самому, то есть нам, людям. Поэтому природа, дух человека, мир его сознания, человеческий разум и воля для философии религии суть ступени воплощения и реализации божественной идеи, особенные способы явления Бога как всеобщей сущности, в которых она начинает быть для себя, становясь в искусстве (как художественном творчестве), религии и философии абсолютным духом, производящим все эти свои определения из себя и себя из них.

В этом представлении, восходящем через разумное мышление в понятие и идею Бога, философия религии бесконечно ближе к позитивной религии откровения, чем может показаться, ибо ее задачей является восстановление церковного учения из того минимального минимума, к которому его свела в наше время ортодоксальная теология. Свою философию, в том числе и философию религии, Гегель называет *спекулятивной* именно потому, что она отрицает отрицание рассудком религиозного содержания в положительный разум, мыслящий и постигающий в понятии идею Бога. Противоречие между позитивной религией и спекулятивной философией есть лишь мнимое противоречие, ибо нет и не может быть двойственной истины – божественной и человеческой, двойственного разума и двойственного духа, божественного и человеческого, которые были бы совершенно разными. «Человеческий разум, сознание своей сущности, есть разум вообще, божественное в человеке; – убежден Гегель, – и дух, поскольку он есть дух божий, есть не дух по ту сторону звезд, не по ту сторону мира, но Бог

настоящий, вездесущий и как дух он есть во всех духах. Бог есть живой Бог, который действителен и деятелен. Религия есть создание Бога; не человеческое изобретение, но произведение божественной действительности и творчества в человеке» ((Hegel, 1969a: 40); ср.: (Гегель, 1975: 230)). Чем радикальнее человек откажется от своей частичности, перестанет искать свое в смысле лишь конечного, особенного и проникнется в религии сознанием всеобщего содержания, тем больше он сам станет разумом, источником мирового порядка и гармонии, а человеческий дух – божественным духом. Именно из-за истинности содержания спекулятивной философии религии, указывает Гегель, ортодоксальная теология в качестве апофатической обличает ее сегодня в помрачении и затмении духа, так как это негативное направление вместе с эмпирическим познанием «желает оставаться в ночи, называемой им Просвещением, которой луч света познания как раз и должен казаться враждебным» (там же). Страх рассудка и его ненависть к философии, соперником которой он себя высокомерно воображает, происходят из вполне оправданного опасения, что она поглотит его тускло мерцающее в этой ночи рефлексирование, сведя в познании природы Бога рассудок к тому положительному, что лежит в его основании.

Положительное содержание ортодоксальной теологии раскрывает спекулятивная философия религии, вырабатывая понятие религии как таковой, которое со всей определенностью выражает *абсолютная религия*, или *религия истины и свободы* (ее рассмотрением Гегель завершает свои лекции по философии религии). Бог определяется в ней как самосознание, знающее себя в ином, отличном от него сознании, которое в себе есть сознание Бога и таково же оно для себя, поскольку оно знает свое тождество с Богом – тождество, опосредствованное радикальным отрицанием конечности человеческого сознания. Предпосылки такого определения были вполне развиты в ходе истории религии, в

подробностях прослеженной Гегелем в лекциях об определенной религии, составляющих самую пространную часть всего его курса лекций по философии религии. Это понятие Бога составляет содержание истинной веры, знающей, что «быть Богом значит отличать себя от себя самого – быть предметом, но в этом различии быть совершенно тождественным с собой, т. е. быть духом. Это понятие теперь реализовано, сознание знает это содержание и знает, что оно вплетено в это содержание, так как в понятии, которое есть процесс Бога, оно само есть момент. Конечное сознание знает Бога лишь постольку, поскольку в нем Бог знает себя; так есть Бог дух, и именно дух своей общины, т. е. тех, кто его почитает» ((Hegel, 1969b: 187); ср.: (Гегель, 1977: 200)). Такова, по Гегелю, совершенная религия – религия не первого откровения, каковым было историческое христианство, а религия откровения окончательного, завершенного. Другими словами, она есть религия второго пришествия Христа – религия абсолютного духа, или манифестации Бога, знающего себя в конечном человеческом духе, поскольку дух человека сам стал абсолютным, божественным духом. Поэтому в этой религии открылось то, что есть *истинный* Бог – Бог, открывший себя не просто в библейской истории, где он явился отчасти еще чем-то потусторонним, непознанным, а в сознании человеческого духа, уже не нуждающемся в тайне, чуде и каком-либо авторитете. В прошлом они были необходимы, потому что намекали на то, что будет и вели за собой дух в это его светлое будущее, но в настоящем чудо, тайну и авторитет отменяет спекулятивная философия, свидетельствующая духу о его абсолютности высшим способом доказательства – научно-логическим, включающим в себя рассудок только как первый абстрактный момент, претерпевающий диалектическое отрицание и спекулятивное отрицание этого отрицания в положительный разум. При этом Гегель справедливо замечает: никогда «нельзя требовать, чтобы все люди по-

стигали истину философским способом» ((Hegel, 1969 b: 198); ср.: (Гегель, 1977: 209-210)), хотя это, разумеется, не есть знак ее немощи или оторванности от действительной жизни духа, ибо без спекулятивной философии религия истины и свободы невозможна.

Что означают, согласно Гегелю, истина и свобода как определения религии? Истина, говорит он, состоит в том, чтобы не относиться к предметному как чему-то чуждому, а свобода выражает то же самое отношение, только с определением *дейтельного отрицания* чуждости предметного бытия природы и духа. Если быть истинным духом значит быть теоретически адекватным, то есть конкретным тождеством субъекта и объекта, предметом познания для себя самого, то его свобода заключается в практическом отрицании их абстрактного различия – в примирении Бога и мира посредством нравственного единения людей друг с другом в обществе и государстве, которые образуют благодаря этому единую невидимую церковь духа. Благодаря этому каждая из сторон абсолютного отношения Бога и человека найдет в другой свою собственную сущность, ибо всем людям (с помощью спекулятивной философии, проясняющей в философии религии разумное содержание ортодоксальной теологии) станет понятно, что Бог становится человеком ровно настолько, насколько человек становится Богом, на деле реализуя тем самым единство божественной и человеческой природы, то есть сущей независимо от субъекта субстанции и субъекта, который сам себя порождает. Что только такая идея есть абсолютная истина – познание этого есть результат всей истории философии. Как спекулятивная философия она доказывает этот результат в науке логики и в ходе систематического рассмотрения процесса развития природного и духовного мира: «Истина есть то, что природа, жизнь и дух насквозь органичны, что каждое различное есть только отражение этой идеи, так что она представляет себя в нем как еди-

ничное, как процесс в единичном, манифестируя в нем самом это единство» ((Hegel, 1969 b: 204); ср.: (Гегель, 1977: 215)). Но к той же самой идее пришла (в силу своей связанности с историей философии) история религии, которая через естественную и духовную религию, как показывает Гегель, становится религией философского познания истины и нравственной свободы людей.

О том, что время этой религии наступает, говорит, по Гегелю, состояние современного мира. В нем дух как конечный субъект настолько углубился в себя, что открыл в себе бесконечность, хотя он и отягощен еще объективностью как своей противоположностью, что выражает основной духовный конфликт современности – конфликт между наукой и религией, конфликт рассудка с самим собой и с разумом. «Какой выход из своего раскола найдет временное, эмпирическое настоящее, как оно себя преобразует, следует предоставить ему, ибо это [еще] не есть непосредственно практическое дело и забота философии», – этими словами Гегель прощается со слушателями своих лекций по философии религии ((Hegel, 1969 b: 344); ср.: (Гегель, 1977: 333)). К его словам нельзя не добавить, что воз этот поныне находится в той самой точке, где оставил его, отходя в вечность, великий немецкий философ, так что описанная им эпоха, как уже сказано, еще длится. Видно, что быстро такое дело не делается, ибо многим не ясно, что без истинной религии, которой надлежит преобразить сам способ бытия и мышления человечества, с ним не сладить. Это, однако, не означает, что философия может продолжать оставаться беззаботной, а практика – отлынивать от этого насущного дела, так как болезненный раскол между субъектом и субстанцией, человеческим духом и природой, рассудком и разумом, начавшийся в век Просвещения, за прошедшие почти два столетия углубился и расширился настолько, что его духовное исцеление, которого настоятельно требуют теперь не только экологические проблемы,

но и пандемия коронавируса, уже встало на повестку дня. Эти обстоятельства усилили актуальность обращения к спекулятивной философии религии Гегеля, содержание которой темой настоящей статьи, как и самой статьей, конечно, далеко не исчерпывается.

Литература

Д’Онт, Ж. Гегель: биография. Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: «Владимир Даль», 2012. 511 с.

Гегель, Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель. Философия религии. В двух томах. Т. 1. Общ. ред. А. В. Гулыги. Пер с нем. П. П. Гайденоко и др. М., «Мысль», 1975. С. 205-530.

Гегель, Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель. Философия религии. В двух томах. Т. 2. Общ. ред. А. В. Гулыги. Пер с нем. П. П. Гайденоко и др. М., «Мысль», 1977. С. 5-333.

Hegel, G. W. F. (1969a), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* // G. W. F. Hegel. *Werke* [in 20 Bänden]. Bd. 16. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main. S. 9-442.

Hegel, G. W. F. (1969b), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* // G. W. F. Hegel. *Werke* [in 20 Bänden]. Bd. 17. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main. S. 7-344.

References

Hegel, G. W. F. (1969a), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [Lectures on the philosophy of religion] in: *G. W. F. Hegel. Werke* [in 20 Bänden], Bd. 16. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, [Works in 20 volumes. Vol. 16. Lectures on the Philosophy of Religion I], Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main, 9-442 (in German).

Hegel, G. W. F. (1969b), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [Lectures on the philosophy of religion] in: *G. W. F. Hegel. Werke* [in 20 Bänden]. Bd. 17. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II* [Works in 20 volumes. Vol. 16. Lectures on the Philosophy of Religion II], Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main, 7-344 (in German).

Hegel, G. W. F. (1975) *Lektsii po filosofii religii* [Lectures on the philosophy of Religion] in: Hegel, G. W. F. *Philosophy of religion*. In two

volumes. Vol. 1. General ed. A.V. Gulygi. Transl. by Gaidenko, P.P. et al., Mysl, Moscow, 203-530 (in Russ.).

Hegel, G. W. F. (1977) *Leksii po filosofii religii* [Lectures on the philosophy of Religion] in: Hegel, G. W. F. *Philosophy of religion*. In two volumes. Vol. 2. General ed. A.V. Gulygi. Transl. by Gaidenko, P.P. et al., Mysl, Moscow, 5-333 (in Russ.).

d'Hondt, Jacques. (2012), *Gegel: biografiya* [Hegel: Biography]. Translated from the French by A. G. Pogonyailo. Vladimir Dal, St. Petersburg, (in Russ.).

Конфликты интересов: у автора нет конфликта интересов для декларации.

Conflicts of Interest: the author has no conflict of interest to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Муравьев Андрей Николаевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Университетская наб, д. 7-9, г. Санкт-Петербург, 199034, Россия; *muravyovan@yandex.ru*

ABOUT THE AUTHOR:

Andrei N. Muravev, Dr. Sci. in Philosophy, Professor of the Department of History of Philosophy, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, 7-9 University Emb., Saint Petersburg, 199034, Russia; *muravyovan@yandex.ru*