

## ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCHES

УДК 1(091)

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-1

Муравьев А. Н.

Отношение разума и веры в лекциях Гегеля  
о доказательстве наличного бытия Бога\*

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

**Аннотация:** «Лекции о доказательстве наличного бытия Бога», читанные Гегелем в 1829 г. и им самим подготовленные к печати, стали его последним авторизованным произведением. Несмотря на свое итоговое значение, они до сих пор не были у нас предметом специального исследования, а современные зарубежные, даже немецкие, исследователи уделяют им мало внимания. В статье излагается и исследуется отношение разума и веры, достигнутое Гегелем в названном курсе лекций, ибо выяснение определенности этого отношения необходимо как само по себе, так и в силу относительно недавнего включения нашим государством теологии в официальный перечень научных специальностей.

**Ключевые слова:** Гегель; разум; вера; доказательство; логический метод; философия; религия

**Для цитирования:** Муравьев А.Н. Отношение разума и веры в лекциях Гегеля о доказательстве наличного бытия Бога // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. С. 4-12. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-1

A. N. Muravyov

The relation of reason and faith in Hegel's lectures on the proof  
of the existence of God\*

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

**Abstract:** "Lectures on the proofs of the existence of God", read by Hegel in 1829 and prepared for publication by him, became his last authorized work. Despite their final significance, they have not yet been the subject of special research, and modern foreign, even German researchers pay little attention to them. The article describes and explores the relationship between reason and faith, which Hegel achieved in the course of lectures, because it is necessary to clarify the definiteness of this relation-

\*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.

ship both in itself and due to the relatively recent inclusion of theology in the official list of scientific specialties by our state.

**Keywords:** Hegel; reason; faith; proof; logical method; philosophy; religion

**For citation:** Muravyov, A. N. (2020), "The relation of reason and faith in Hegel's lectures on the proof of the existence of God", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (4), 4-12, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-1

250-летие со дня рождения Гегеля, отмеченное в 2020 г. не только в узких философских кругах, вновь повысило градус внимания к его работам, изучение которых вместе с трудами других классиков философии составляет базу образования настоящего разумного мышления. Весьма поучительные «Лекции о доказательстве наличного бытия Бога» занимают в наследии великого немецкого идеалиста особое место. Читанные Гегелем за два года до скоропостижной кончины, они уникальны тем, что были единственным лекционным курсом, им самим подготовленным к печати, став, по сути, его последним авторизованным произведением. Мыслитель развивает в нем тему, к раскрытию которой он приступил на заре научной карьеры во второй своей большой публикации «Вера и знание или философия рефлексии субъективности в полноте ее форм как философия Канта, Якоби и Фихте». Если к тому же учесть, что природа доказательства связывает названный курс с «Наукой логики», основой всей гегелевской системы, то следует признать, что, обращаясь к ним, мы обращаемся к самому развитому Гегелем отношению его логической философии к наиболее близкой ей по форме и содержанию сфере абсолютности духа – к сфере религии откровения, исторически представленной христианским вероучением.

Несмотря на столь важное, в определенном смысле итоговое значение этих лекций, они до сих пор не стали у нас предметом специальных исследований, а в современных зарубежных, в том числе немецких, исследованиях им уделяется весьма скромное место. Обзор их содержания занимает в «Справочнике немецко-

го идеализма» (Sandkühler, 2005) лишь около страницы, Т. С. Хоффман (Hoffmann, 2012) столь же кратко характеризует их с точки зрения герменевтики религии, К. Фивег (Vieweg, 2019), автор новейшей гегелевской биографии, только упоминает их в примечании, причем ни в одном из указанных источников отношение разума и веры в этих лекциях никак не артикулируется, а в монографии В. Янке (Janke, 2009), равно как в совместной работе В. Йешке и А. Арндта (Jaeschke, Arndt, 2012), не прошедших мимо отношения веры и разума, эти лекции даже не упоминаются. Цель настоящей статьи – выделить, изложить и сформулировать отношение разума и веры, достигнутое Гегелем в названном курсе лекций, ибо выяснение определенности этого отношения необходимо как само по себе, так и в силу относительно недавнего включения нашим государством теологии в официальный перечень научных специальностей.

Гегель начинает свои лекции с констатации того, что, приступая к такому предмету, как доказательство наличного бытия Бога, приходится сталкиваться с предубеждением современной образованной публики против самой идеи доказывания религиозной истины. «Невозможность такого доказывания есть уже всеобщий предрассудок, – говорит он, – более того, считается даже иррелигиозным искать на его пути убеждение о Боге и его природе или только о его бытии. Это доказывание настолько претит теперь, что доказательства вряд ли известны лишь исторически даже теологам, т. е. тем, кто желают иметь научное знакомство с религиозными истинами» (Hegel, 1969: 348; ср.: Hegel, 1977:

338). Хотя доказательства бытия Бога родились из потребности удовлетворить разум, описанная ситуация, по Гегелю, сложилась не случайно, так как именно внутри христианства образовалась противоположность мышления и веры, чей распад надвое отнял у многих людей всякий покой.

Полемическое обособление мышления и веры было вызвано тем, что христианство возникло не без влияния философского мышления древних (скажем это от себя, поскольку Гегель об этом прямо не говорит, а только указывает на известные из внешней истории философии столкновения этого мышления с чувственными образами господствовавшей в античности религии фантазии). Поскольку же мышление изначально заложено в христианском вероучении, постольку присущая мысли рефлексия со временем изнутри расколола дух христианства на противоположность единого и многого – мыслящего духа и чувствующих душ, тем самым поколебав веру. «Вера выражает внутренность достоверности, причем самую глубокую, концентрированную, остро противоположную ко всякому иному мнению, представлению, убеждению или волею; но эта внутренность как глубочайшая непосредственно содержит к тому же абстрактнейшее – само мышление; противоречие мышления этой вере есть поэтому самое мучительное раздвоение в глубине духа. Однако такое несчастье, – замечает Гегель, – по счастью, если можно так выразиться, не единственный вид, в котором находится отношение веры и мышления» (Hegel, 1969: 349-350; ср.: Hegel, 1977: 339). Так, в Средние века отношение откровения и позитивной религии, с одной стороны, и разума с другой было вполне мирным, ибо тогда верили в то, что всеобщий божественный и особенный человеческий дух в его собственной сущности, т. е. в разумном мышлении, едины. Поэтому теология не принимала в то время за науку историческое знание о вере и трактовалась (например, Ансельмом Кентерберийским,

которого Гегель называет здесь *великим теологом*) как научное познание истин христианства, неотделимое от философии и обязанное доказательно познавать его догматы, превышающие человеческий разум, но не направленные против него.

«Всё духовное конкретно; – замечает Гегель, – а здесь оно перед нами в своем глубочайшем определении, дух именно как конкретное веры и мышления; они не только многообразнейшими способами, непосредственно переходя друг в друга, смешаны, но и внутренне связаны так, что нет никакой веры, которая не содержала бы в себе рефлексирования, резонирования или мышления вообще, равно как нет никакого мышления, которое не содержало бы в себе, пусть как момент, веры, ибо вера вообще есть форма той или иной предпосылки, откуда бы эта предпосылка ни происходила, твердого допущения, лежащего в основе, причем именно так, что даже в свободном мышлении то, что теперь есть как предпосылка, после или до нее есть мыслимый, понятый результат, однако и в этом превращении предпосылки в результат опять-таки имеется некая сторона предпосылки, допущения или бессознательной непосредственности деятельности духа» (Hegel, 1969: 352-353; ср.: Hegel, 1977: 342). Поскольку же в христианстве вера и мышление как коренящиеся в конкретном единстве духа не индифферентны друг другу, постольку развитие их различия в противоположность по необходимости привело ту и другое к самоизоляции и противоречию. В XVIII столетии их духовное противоборство извлекло мышление из погруженности в веру, сообщив ему абстрактное сознание своей отрицательной свободы, полной независимости от ее авторитета, ибо без такого сознания мышление не может стать действительно свободным. Это заставило и веру не менее абстрактно полагаться только на саму себя – попытаться вполне отрешиться от мышления: «Закутавшись в *бессознательность* крайне незначительного мышления, которое не могло при ней не остаться, она да-

лее полагает мышление неспособным к истине и гибельным для нее, так что мышление якобы в состоянии усмотреть лишь свою несостоятельность в постижении истины и доказать себе свое ничтожество – доказать, что самоубийство есть его высшее предназначение» (Hegel, 1969: 353; ср.: Hegel, 1977: 342-343). Вот из-за чего, говорит Гегель, вера как непосредственное знание считается теперь единственным способом знания истины и противопоставлена доказательному мышлению, которому как опосредующему в этом отказано.

Эта установка, обязанная своим распространением Просвещению, исказила, согласно Гегелю, взгляд на познание вообще и на познание Бога в особенности. Познание стало рассматриваться новой философией, в том числе кантовской, как инструмент, приводимый лишь во внешнюю, механическую связь с предметом. Выступая чуждой содержанию формой, между которыми просвещающий рассудок вырыл непреходимую пропасть, оно определялось исключительно как познавание *конечного* (т. е. того, что есть только через иное, лишь как опосредствованное), а потому – исключительно как конечное *познавание* <Erkennen>. Однако действительное *познание* <Erkenntnis>, заслуживающее этого имени, так как оно не остается вне предмета, но на деле входит, вникает в предмет, есть имманентное саморазвитию содержания саморазвитие формы, в котором выражает себя собственная природа предмета познания, принятая в сознание человеком как разумно мыслящим духом.

Истинный смысл, который Гегель усматривает в доказательстве наличного бытия Бога, состоит в том, что оно во всех трех его основных вариантах (как космологическое, телеологическое и онтологическое доказательство) содержит и выражает в форме мысли «возвышение человеческого духа к Богу, так как само возвышение есть возвышение мысли и происходит в царстве мысли», или, другими словами, *в царстве логоса*, который разверты-

вается из себя через себя к себе самому, ибо по своей логической природе это доказательство есть «возвышение мыслящего духа к тому, что само есть высшая мысль, к Богу» (Hegel, 1969: 356; ср.: Hegel, 1977: 345). Поскольку же человек как знающий существо есть сознание, постольку содержание любого его чувства и представления есть содержание сознания, или знания. Если же его чувство и представление становятся религиозными (чувством и представлением божественного содержания), то это их всеобщее содержание человек познаёт и действительно знает лишь в форме мысли: «Бог есть дух, только для духа, и только для *чистого духа*, т. е. для мысли; она есть корень такого содержания, если даже далее к ней приобщается сила воображения и созерцание, а содержание это выступает в чувстве» (Hegel, 1969: 356; ср.: Hegel, 1977: 345). Поэтому доказательство бытия Бога существенно укоренено в природе человеческого духа – в логике разумного мышления, которое включает в себе как свою собственную необходимую предпосылку момент веры. Выступая возвышением духа к духу, это доказательство необходимо не только для человека, но и для Бога, ибо без такого возвышения нет *религии – восстановления связи* Бога и человека в его сознании, без чего Бог остался бы безжизненным, лишь тождественным себе представлением, номинальной абстракцией рассудка. Последовательное развертывание этой необходимой связи и есть то, что называется настоящим доказательством, которое, по Гегелю, доказывает себя не человеком извне, а доказывает себя в себе самом. Человеку надлежит только следить за логическим процессом этого доказательства, в форме мысли отдавая себе сознательный отчет в саморазвитии его всеобщего, или божественного содержания.

После такой экспозиции замкнутого на себе конкретного целого отношения разума и веры Гегель переходит к его деталям.

Несмотря на то, что настоящее доказательство «есть только сознание соб-

ственного движения предмета в себе» (Hegel, 1969: 357; ср.: Hegel, 1977: 346), оно, прежде всего, кажется чисто субъективным ходом рассудочной мысли людей – процессом аргументации, необходимым лишь для нас, так как он происходит исключительно благодаря нашей деятельности, прокладывающей дорогу к заранее поставленной нами цели. Таким доказательство выступает не только в юридической практике, но и в науках о конечных вещах и их конечном содержании, в том числе – в математике. Она наиболее совершенным, по общему мнению, способом применяет этот вид доказательства в геометрической демонстрации отношений между пространственными формами вещей и в алгебраическом вычислении их величин, находящихся друг с другом в определенной количественной связи. Кроме того, в области конечного познания и знания как доказательство широко используется то, что, согласно Гегелю, есть не доказывание <Beweisen>, а указывание <Weisen>, т. е. вскрытие, обнаружение субъектом познания, действующим в эмпирических науках о природе, объективных законов ее явлений. Историческое же доказательство есть самый несовершенный вид доказывания (опирающегося, как и в науках о природе, на опыт), ибо оно выводит свои определения событий истории из восприятий и представлений людей, тем самым являясь субъективным не только по форме, но и по материалу познания. В любом из этих видов доказательства содержание составляют только реляции <Relationen>, или отношения предмета. Эти предметные отношения, даже если они объективны, помещаются во внешние им субъективные формы познания и во всяком случае остаются лишь агрегатами множества отношений, не становясь единым понятием, бесконечным в себе и для себя, мышление которого имманентно бытию его предмета. «Если такое содержание познания берется в кривом смысле как содержащее лишь реляции, которые суть только явления реляций субъективному познанию, то в ре-

зультате нельзя не признать великим вывод новой философии, – соглашается Гегель с Кантом, – что описанный способ мышления, доказывания, познания не способен достичь бесконечного, вечного, божественного» (Hegel, 1969: 362; ср.: Hegel, 1977: 350), служащего лишь предметом веры.

Гегель также признаёт, что противоположность субъекта и объекта конечного познания допустима и вполне уместна там, где, как в математике, имеют дело с исключительно внешними друг другу отношениями и определениями. Там безупречным, исчерпывающим образом доказательно познают их природу, действуя по формально-логическим правилам вывода определений большего или меньшего объема – правилам, родственным математическому исчислению. Вместе с тем, подчеркивает он, противоположность субъекта и объекта нельзя полагать как абсолютную, т. е. непреодолимую никаким иным способом доказательного мышления, на чем как раз настаивает точка зрения бездоказательного, непосредственного знания. Эта точка зрения, которая отстаивается, наряду со многими современными Гегелю теологами, Фридрихом Генрихом Якоби, совершенно согласна с находящейся в теснейшей связи с нею точкой зрения инструментального (абстрагирующего и выводящего) конечного познания в том, что непосредственное знание есть единственный способ приобщения к высшей, божественной истине. По Гегелю же, предметом этой абстрактной, замкнутой на себя веры может быть что угодно, ибо она сводится к простоте равного лишь себе самосознания, тем самым редуцируя содержание к тощей и случайной определенности формы чувства. Окопавшись в этой форме словно в неприступной крепости, эта голая и потому сверхчувствительная субъективность знания фанатически защищает себя как первую и последнюю религиозную истину внешними средствами, одинаково чуждыми истинной вере, религии и познанию. В отличие от такой предвзятой, лишенной

познания веры и слепого, лишённого мышления чувства, непредвзятая вера «предъявляет познаванию тем меньше претензий, чем больше она при нужде могла бы сделать их только этому лишь рассудочному, сухому, полемическому утверждению веры» (Hegel, 1969: 365; ср.: Hegel, 1977: 352-353). Будучи в себе прочной и нерушимой, непредвзятая вера в ходе своего дальнейшего образования бесстрашно выходит на суд разума и приступает к доказательному познанию абсолютной истины, преисполненная доверия к нему так же, как к себе самой.

Любая вера, по Гегелю, отнюдь не противоположна знанию вообще, но есть некоторая особенная форма знания, так как принадлежит сознанию человека, достоверно знающего то, во что он верит. Однако при том, что в достоверности лежит нерв всякой веры, достоверность, замечает мыслитель, еще не есть познанная истина (иначе, если взять самый банальный пример, Солнце действительно вращалось бы вокруг Земли). Поэтому вера – это не исключительно непосредственное знание, как кажется Якоби, ибо в сфере реальности нет ничего абсолютно первого и последнего: «Нет никакого предмета природы и духа, ни на небе, ни на земле, ни под землей, который не заключал бы в себе определения опосредствования, точно так же, как и определения непосредственности, что логическая философия устанавливает в совокупном объеме определений мышления как всеобщий факт – разумеется, заодно с его необходимостью, к которой нам здесь, впрочем, не требуется апеллировать» (Hegel, 1969: 367; ср.: Hegel, 1977: 354). Сверх того, предмет сознания в христианской вере есть Бог как дух, т. е. как свободная, сама себя порождающая и опосредствующая деятельность, а не только как ветхозаветный творец мира. «Творение как мир остается стоять в представлении вне Бога, как нечто иное ему самому, так что Бог есть в себе и для себя по ту сторону своего мира, без него. Но в христианстве нам менее всего надлежит знать Бога

лишь как творческую деятельность, не как дух; – полагает Гегель, – этой религии, напротив, свойственно *эксплицированное* сознание того, что Бог есть дух, что он именно так, как он есть в себе и для себя, относится к себе самому как к иному себя (который зовется Сыном), что он в нем самом относится к себе как любовь, существенно есть как это опосредствование с самим собой. Бог есть, пожалуй, творец мира и так достаточно определен; но Бог – более, чем это: *истинный* Бог есть так, что он есть опосредствование себя с самим собой, есть эта любовь» (Hegel, 1969: 368; ср.: Hegel, 1977: 355).

Гегелю ясно, что хотя всеобщее содержание религиозной веры не может быть сведено к форме чувства, эта субъективная форма находится в ближайшем родстве с верой как таковой. Чтобы быть религией, полагает он, религия должна чувствоваться человеком – быть интимным достоянием его единичной самости, *этой* сущей личности, субъективности духа. Бог не может остаться для человека лишь внешним предметом представления, ибо человеку предстоит целиком проникнуться им, не оставив ничего для себя, а Богу – заполнить и тем самым завершить человеческий дух, стать его качественной определенностью. Поэтому вера захватывает всю конкретность человеческого духа в ее внутренней глубине. Это и заставляет биться *духовное сердце* человека, которое есть единство всех его чувств как единичных в их массе и длительности. Оно хранит в себе их особенную сущность, чем обеспечивает непрерывную текучесть их явления, выхода вовне. Однако идущий от сердца пульс этой живой духовности есть только одна (субъективная) сторона. В связи с этим Гегель указывает, что религия меньше всего есть истинная религия потому, что она находится в чувстве, или в сердце, откуда выходит не одно хорошее, но и много дурного – неистинного, несправедливого и безбожного, если не богохульного. Стало быть, суть заключается здесь в другой (объективной) стороне – в стороне

определенности содержания, которое наполняет саму по себе пустую форму чувства, живущего в сердце. «Это настолько тривиальная истина, что опасаясь ее оглашать, – признаётся лектор. – Но образование заходит при анализе представлений так далеко, что ставит под вопрос самое простое и самое всеобщее; этому уплощению или вычищению <Ausklärung> (Гегель использует здесь наименование Просвещения <Aufklärung>, которое дал ему Фихте в своих лекциях "Основные черты современной эпохи". – А. М.), кичащемуся своей дерзостью, кажутся незначительными и мнимыми тривиальные истины вроде той, о которой, громко отвечая ему, тут вновь можно вспомнить, что человек различается от животных мышлением, а чувство с ними делит» (Hegel, 1969: 373; ср.: Hegel, 1977: 359).

Поэтому если пустая форма чувства, которое есть не что иное, как человеческая субъективность в ее простоте и непосредственной неопределенности, делается принципом, то это сводит религиозное содержание вместе его с правовым и нравственным содержанием к неопределенному минимуму. Определение содержания неизбежно оказывается при этом на острие произвола, для оправдания которого как в теоретическом умонастроении, так и в практическом действии у сколько-нибудь образованного рассудка всегда найдутся хорошие основания. Объективным следствием реализации этого субъективного принципа является разрушение духовной общности всех людей (то есть сектантство, добавим еще раз от себя). Осколки этой общности страдают мучительной духовной болезнью, причина которой, согласно Гегелю, есть их расколотое рефлексией и потому крайне узкое, сосредоточенное на себе, недействительное, пустое сердце. Вступив друг с другом в более или менее случайный союз, только усугубляющий их внутреннее одиночество, эти неистовые фанатики собственной формальной веры, внешней по отношению к всеобщему содержанию, возбужденные своим чувством,

чинят неправый суд и расправу. Бессильное томление по самой высокой религиозной цели, какая только может быть у человека, ставит их пленный дух на грань безумия, над которым, замечает мыслитель, в наше время все чаще берет верх ирония, романтически умиротворенная субъективным своеобразием истомленных сердец.

Единственным же настоящим лекарством от этой тяжелой сердечной болезни духа является обращение мышления человека к самому широкому, всеобщему содержанию веры, дающему себя знать в любви. Любовь вообще есть отказ сердца от ограничения своей особенной единичностью: «Принятие любви Бога в него есть принятие развертывания его духа, который понимает в себе все истинное содержание и в этой объективности поглощает своеобразие <Eigenheit> сердца» (Hegel, 1969: 377; ср.: Hegel, 1977: 362). Согласно Гегелю, этот решительный шаг спасителен потому, что он с необходимостью ведет к преобразованию исторически сложившегося круга религиозных представлений о Боге, его отношении к природе и конечному человеческому духу во вполне разумное (включающее в себя рассудок, но не сводящееся к нему) мышление того истинного содержания, которое посредством христианского воспитания было принято в сердце духа лишь как чувствуемое и представляемое. Преобразование религиозного представления в познанное логической философией единое понятие абсолютной истины делает христианскую веру, включенную в разум и сознательно включающую его в себя, истинной верой, или доказательным знанием Бога. Только как таковая она есть вера в конкретное тождество Бога и человека, который без сердца, неисполненного любовью, не может стать действительно разумным, а действительно сердечным – без разума. Вот почему Аристотель верно назвал в «Метафизике», ставшей одним из античных философских источников христианского вероучения, разум (мышление, которое мыслит себя

самого как мыслящее) *высшей мудростью самой по себе и для человека – первой философией, или теологией*, то есть познанием Богом себя самого, которое тождественно познанию его человеком.

Завершая вводные лекции своего курса, лектор рекомендует аудитории изданные в том же 1829 г., когда Гегель его читал, «Афоризмы о незнании и абсолютном знании в отношении к христианскому познанию веры» Карла Фридриха Гёшеля, популярно изложившего в них гегелевские аргументы против теории незнания Бога, в альянсе с которой благочестивое сознание ополчилось против логической философии. Это сознание трактует веру только как наше отношение к Богу и потому предпочитает говорить не о Боге, познания которого (и, стало быть, положительной теологии) оно не признаёт, а лишь о религии, о ее необходимости и пользе. «Но одностороннее отношение есть вообще не отношение, – утверждает Гегель. – Если бы на деле под религией следовало понимать лишь отношение, исходящее от нас к Богу, то не допускалось бы самостоятельное бытие Бога; он *был бы только в религии, чем-то положенным*, произведенным нами» (Hegel, 1969: 382; ср.: Hegel, 1977: 367), то есть лишь постулатом веры – только отрицательным, апофатическим определением нашего сознания, «голым протягиванием линий томления в пустоту» (Hegel, 1969: 382; ср.: Hegel, 1977: 367). Вот чем осталась бы религиозная вера без философского разума, без логического познания абсолютной истины. По Гегелю, положение «Бог есть» означает не то, что он просто есть как исключительно бесконечное, совершенно неопределенное бытие, но то, что он есть определенное, именно *наличное бытие* <Dasein> Бога. Его человек познаёт и действительно знает как такового – как реально сущего Бога, открывающегося ему в разумном мышлении, который в этом качестве превосходит все созданные фантазией человека и вымышленные его рассудком представления о Боге. «Нелепо говорить о христианской

религии, что через нее Бог стал откровением людям, однако сообщил он им в откровении только то, что он не откровенен и не откроется им», – заключает мыслитель (Hegel, 1969: 384; ср.: Hegel, 1977: 368-369). Теория незнания Бога, как и согласная с нею формальная вера благочестия суть для Гегеля только плоды Просвещения – произвола человеческого рассудка, называющего себя разумом и аффектирующего свое смирение в атмосфере современного образования. Однако настоящий разум и истинная вера не таковы. Они знают, что со стороны Бога путь к его доказательному познанию человеком отнюдь не закрыт, ибо Бог есть дух точно так же, как и разумно мыслящий человек. Гегелевская наука логики, где понятие абсолютной истины полностью раскрывает себя в определенном числе категорий, выступает первым и пока последним образцом методически доказывающего себя самого доказательства – единой истиной всех исторически выдвинутых доказательств бытия Бога, которые могут быть поняты и по достоинству оценены только исходя из нее. Это Гегель и демонстрирует в остальных лекциях своего курса, в частности, подробно разбирая под конец логическое содержание космологического доказательства.

Подводя итог всему изложению, остается кратко сформулировать действительное отношение разума и веры, постигнутое Гегелем вслед за Фихте, который через Канта унаследовал отрицательные результаты Просвещения (прокладывавшего, таким образом, путь к истинной вере) и начал их перевод в положительно-разумную форму. Будучи сознательным выражением взаимного отношения Бога и человека, развитое отношение разума и веры тоже не может не быть двусторонним. Вера, с одной стороны, есть необходимая предпосылка и неотъемлемый момент разума, а разум, с другой, есть доказательное раскрытие всеобщего содержания непредубежденной и истинной христианской веры. Поскольку же логическая

разработка разумом объективной почвы веры, развивающая религиозное представление о Боге в философское понятие абсолютной истины, есть необходимое условие обретения людьми действительной свободы, постольку Гегель с полным правом мог бы резюмировать свои лекции о доказательстве наличного бытия Бога словами Христа, переданными евангелистом и апостолом Иоанном: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32).

### Литература

Гегель, Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога // Гегель. Философия религии. В двух томах. Т. 2. Общ. ред. А. В. Гулыги. Пер с нем. Гайдено П. П. и др. М.: «Мысль», 1977. С. 335-495.

Hegel, G. W. F. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes // G. W. F. Hegel. Werke [in 20 Bänden]. Bd. 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1969. S. 345-535.

Hoffmann, T. S. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik. Wiesbaden: Marixverlag, 2012. 544 S.

Jaeschke, W., Arndt A. Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik, 1785-1845. München: Verlag C. H. Beck, 2012. 749 S.

Janke, W. Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre. Amsterdam – New York: Verlag Rodopi, 2009. 374 S.

Sandkühler, H. J. Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2005. x, 430 S.

Vieweg, K. Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biografie. München: Verlag C. H. Beck, 2019.

### References

Hegel, G. W. F. (1969), “Lectures on the Proofs of the Existence of God”, G. W. F. Hegel. Werke (in 20 Bänden), Bd. 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II [G.W.F. Hegel. Works (in 20 volumes), Vol. 17. Lectures on the philosophy of Religion II], Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main, 345-535 (in Germ.).

Hegel, G. W. F. (1977), *Lektsii o dokazatelstve bytiya Boga* [Lectures on the proofs of

the existence of God] in: Hegel, G. W. F. Philosophy of religion. In two volumes. Vol. 2., in Gulyga, A. V. (ed.), translated by Gaidenko, P. P., Mysl, Moscow, Russia, 335-495 (in Russ.).

Hoffmann, T. S. (2012), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik* [Georg Wilhelm Friedrich Hegel. A Propaedeutic], Marixverlag, Wiesbaden (in Germ.).

Jaeschke, W. and Arndt, A. (2012), *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik, 1785-1845* [The classical German philosophy after Kant. Systems of pure reason and its critique, 1785-1845], Verlag C. H. Beck, München (in Germ.).

Janke, W. (2009), *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre* [The threefold completion of German idealism. Schelling, Hegel and Fichte's unwritten teaching], Verlag Rodopi, Amsterdam - New York (in Germ.).

Sandkühler, H. J. (2005), *Handbuch Deutscher Idealismus* [Handbook of German Idealism], Verlag J. B. Metzler, Stuttgart - Weimar (in Germ.).

Vieweg, K. (2019), *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biografie* [Hegel. The philosopher of freedom. Biography], Verlag C. H. Beck, München (in Germ.).

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

### ОБ АВТОРЕ:

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

### ABOUT THE AUTHOR:

**Andrei N. Muravyov**, 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](mailto:muravyovan@yandex.ru)