

*Епископ Мстислав (М. В. Дячина)\**

## ГЕГЕЛЬ О ЗНАЧЕНИИ БИБЛИИ И ЕЕ СОДЕРЖАНИЯ ДЛЯ РЕЛИГИОЗНОГО МЫШЛЕНИЯ

В понимании Гегеля Библия является стержнем абсолютной формы христианской религиозности, которая соединяет объективность мышления и субъективность чувства в религиозном отношении. Без Библии религия не могла бы достичь формы, адекватной историческому уровню христианства, для которого чувство, представление и понятийное мышление оказываются равно необходимыми способами познания и переходят друг в друга, а личное благочестие и теологическая образованность оказываются одинаково необходимыми формами религиозного сознания. Гегель развивает метод интерпретации Священного Писания, основанный на актуализации всеобщего мышления как первоисточника всякого знания и всякого высказывания. В процессе становления своего метода Гегель окончательно преодолевает атеистические установки Просвещения и возвращает мышления в русло христианской традиции, что также отражается на его интерпретации библейских текстов.

**Ключевые слова:** Христос, Библия, религия, христианство, Гегель, Шлейермахер, мышление

*Bishop Mstislav (M. V. Dyachina)*

## HEGEL ON THE SIGNIFICANCE OF THE BIBLE AND ITS CONTENTS FOR RELIGIOUS THINKING

In Hegel's understanding, the Bible is the core of the absolute form of Christian religiosity, which combines the objectivity of thinking and the subjectivity of feeling in a religious sense. Without the Bible, religion could not have reached a form adequate to the historical level of

\* Епископ Мстислав (Дячина Михаил Валерианович) — Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.  
Bishop Mstislav (Mikhail Valerianovich Dyachina) — ANO «RCAH», nab. r. Fontanki, d. 15, lit. A, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

Christianity, for which feeling, representation and conceptual thinking turn out to be equally necessary ways of cognition and pass into each other, and personal piety and theological education turn out to be equally necessary forms of religious consciousness. Hegel develops a method of interpreting Holy Scripture based on the actualization of universal thinking as the primary source of all knowledge and all utterance. In the process of establishing his method, Hegel finally overcomes the atheistic attitudes of the Enlightenment and returns thinking to the mainstream of the Christian tradition, which is also reflected in his interpretation of biblical texts.

**Keywords:** Christ, Bible, religion, Christianity, Hegel, Schleiermacher, thinking

Интерес Г. В. Ф. Гегеля к Священному Писанию многопланов. С одной стороны, мы никогда не должны забывать, что в его лице имеем дело с профессиональным теологом. Это определяется не только базовым образованием автора «Науки логики», но и его постоянным, все возрастающим интересом к проблемам взаимосвязи религиозного и философского содержания, опосредованным развитием всей мировой культуры. Его религиозность не являлась следствием интеллектуальной эволюции философа, но была связана с исконной принадлежностью к лютеранству как традиционной христианской конфессии [10, с. 169]. С другой стороны, сама философия Гегеля в силу своей специфики с необходимостью должна была актуализировать проблематику философско-культурологической и религиоведческой интерпретации Библии как одного из системообразующих элементов в историческом развитии культуры.

Христианство Гегель понимал как высшую религию, абсолютную религию, религию «истины и свободы» [5, с. 214–215]. Основание такого понимания философ находил и в историческом процессе развития религии, и более того — в реальности явления Спасителя. При этом он стремился определить те формы, в которых религия может воспроизводить свою абсолютность.

Абсолютное — это изначальное единство субъективного и объективного. Это единство, во-первых, должно быть конкретным, а не абстрактным; а во-вторых, в качестве абсолютного оно не может быть чем-то обусловленным. Последнее означает, что оно должно быть именно *изначальным* единством, т. е. являющимся логически первым пунктом познания и включающим в себя импульс к познанию и сам процесс познания. Говоря проще, для философского мышления абсолютное предполагает позицию самопознания.

Для обозначения такого рода начала Гегель вводит понятие духа, которому именно он впервые в работах 1803–1804 гг. придал характер философской категории [7, с. 109]. «Абсолютное есть дух; таково высшее определение абсолютного» [6, с. 29]. Понятие духа очевидным образом является конкретным и внутренне различенным понятием, а не абстракцией. В нем соединены характеристики изначального объекта познания, т. е. познаваемого, и субъекта познания, т. е. познающего. Ведь, как писал Гегель уже в 1800 г., «дух может быть познан только духом» [4, с. 160]. Религия «истины и свободы», таким образом, должна иметь форму религиозного отношения, заданную диалектикой субъекта и объекта. Именно так мы получаем характеристики абсолютного.

При этом стоит оговорить, что эти характеристики относятся не к Богу, вопреки соблазну отождествить абсолютное именно с Богом. Хотя к такому

подходу был порой близок и сам Гегель, но скорее как к гипотезе. Прямые высказывания на этот счет можно найти прежде всего в текстах лекций, подготовленных для печати учениками философа. Там же, где мы имеем дело с категориально точно проработанными текстами (основные параграфы и примечания к ним в «Энциклопедии философских наук», тексты «Науки логики», «Феноменологии духа»), Гегель достаточно осторожен с формулировками. Во всяком случае, эти формулировки не допускают прямолинейной интерпретации [10, с. 167–170]. В любом случае, независимо от рефлексий самого философа относительно созданной им системы, мы не найдем логических оснований для отождествления абсолюта с Богом [8, с. 596–597]. Философские определения абсолютного в качестве духа относятся не к Богу как объекту нашего познания, а к *форме* самого познания, в данном случае — к религиозной форме. Отметим, что именно в соответствии с этим Гегель определял значение философской науки для теологии, которую он называл «научной религией», «где содержание, являющееся свидетельством духа, познается научным образом» [5, с. 210]. А именно — познается в качестве исследования формы всеобщего мышления, как оно выступает в сфере религиозного отношения: в вероучении, в культе и в особенности в теологии.

Гегель в философии религии стремится прежде всего обосновать именно мыслящую сущность религии. Во многом его внимание к этому вопросу определялось той популярностью, которой стала пользоваться в религиозных кругах и в философском сообществе Германии начала XIX в. иррационалистическая модель религиозного отношения, сводящая его к форме чувственности. Своим успехом она была в значительной мере обязана учениям немецких романтиков, опиравшихся на субъективистски истолкованного Канта, а затем усиленных спекулятивным разумом Шеллинга, вошедшим в резонанс с растущим влиянием мистического крыла пиетизма. Особой силы эта тенденция достигла благодаря идеям и деятельности Ф. Шлейермахера. Взгляды последнего стали преимущественной теоретической основой для радикального крыла внутри лютеранской церкви, которая с этого времени начала все более дрейфовать в сторону индивидуализации религиозного сознания [11, с. 28–42]. Не случайно К. Барт уже в XX столетии говорил об исключительном влиянии Шлейермахера на лютеранскую теологию благодаря опыту привития ей достижений новейшей немецкой философской мысли Канта, Фихте и Шеллинга [13, с. 397].

Согласно позиции Шлейермахера, заявленной им еще в своем раннем и наиболее влиятельном труде «Речи о религии к образованным людям, ее презирующим» [12], религия не зависит от мышления, тем более не зависит она от каких бы то ни было эмпирических форм мышления. Она не исследует отношение конечных предметов к другим таким же конечным предметам, как это делает чисто эмпирическая наука. Религия не ищет также и высшей причины всех единичных предметов, как это делала рационалистическая метафизика XVIII века. Шлейермахер видит в религии прежде всего непосредственное и живое чувствование определенным конечным существом, каким является единичный человек, бытия Бога как сущности вечной и бесконечной, как раскрытия этого бесконечного божественного бытия в конечном человеческом бытии. Суммарное и самое известное определение религии, которое дает немецкий теолог: «Религия есть чувство и вкус к бесконечному».

Гегель рассматривал учение Шлейермахера о религии прежде всего как продукт мышления, находящегося «в связи с кантовской и особенно с фихтевской философией» [3, с. 536]. Нужно заметить, что при этом Гегель ни в коей мере не называл Ф. Шлейермахера последователем Фихте. Речь идет лишь об осторожной формулировке: «в связи с фихтевской философией». В основе гегелевских рассуждений лежит мысль о влиянии на характер мышления интеллектуалов своего времени самой формы мышления, развитой немецким идеализмом. Плоды этого влияния Гегель усматривает в том, что у немецкого теолога «я» находит в субъективности и индивидуальности собственного мирозерцания свое наивысшее тщеславие — свою религию» [3, с. 537]. Здесь «знание об абсолютном становится делом сердца» [3, с. 538]. Гегель не касается в своей критике Шлейермахера того основного определения субъективности, которым теолог пользуется в попытке ее конкретизации, т. е. понятия чувства. Достаточно отсылки к общей форме — к понятию субъективности. Выступает ли она в определениях чувства, как у Шлейермахера, или созерцания, как у Шеллинга, уже не имеет принципиального значения.

Обосновывая роль мышления для религиозного отношения, Гегель опирается на свое глубокое и всестороннее исследование чувственной формы познания, которое мы находим в «Феноменологии духа» и особенно в «Антропологии», в первой части третьего тома «Энциклопедии философских наук». Чувство Гегель определяет в качестве всего лишь начальной формы познания, способного иметь своим предметом всеобщее [4, с. 310]. Для него чувство — это простая непосредственность тождества «я» и Бога, выражающаяся в простом знании того, что Бог есть. Поэтому и «Бог здесь еще не имеет содержания, дальнейшего значения» [4, с. 297]. Здесь нужно, однако, оговорить, что в философии религии Гегель рассматривает чувство не так, как оно дано непосредственно в антропологической природе человека, а преимущественно как такую форму познания, которую он называет «чувственным сознанием». При этом субъектом чувства все равно выступает мыслящий дух. Чувствует духовное содержание именно мыслящий разум. Поэтому религиозное чувство все равно оказывается именно мыслящим чувством. С той лишь разницей, что здесь мышление еще не обращено на само себе, не знает себя. А потому по отношению к чувственным образам оно выступает только как субстанция по отношению к своим акциденциям, а не как субстанция-субъект. Другими словами, мыслящая основа религиозного отношения является здесь в объективной форме, но еще не в форме субъекта. Таким образом, абсолютная форма религиозного отношения содержит в себе и объективное, и субъективное начало, но и то, и другое еще совершенно не развито. Моменту объективного не хватает субъективности, а моменту субъективного — объективности. Разрешение этого противоречия в гегелевском изложении составляет источник исторического развития религии.

Здесь нужно отметить, что для Гегеля мышление — это не только некоторая способность эмпирического субъекта, но и само по себе — объективный процесс. Ведь мысль воплощается не только в продуктах размышления, но в первую очередь — в поступках и делах человека, зачастую не рефлексированных. Эти

дела — объективированные мысли — фиксируются в устойчивых формах отношения к другому человеку, закрепляются в институтах семьи и государства, в нормах морали и права. «Мышление есть всеобщее, деятельность всеобщего...» [5, с. 324]. Субъектом этого процесса как раз и выступает то, что Гегель определяет через понятие духа. Таким образом, и сущность, и явления духа можно рассматривать как некое объективированное мышление, но мышление, еще не знающее себя. В силу этого противоречия мышление объективно существует на ранних ступенях религии, но существует во внешней себе форме — в форме чувства.

Чувство — основная форма, в которой религиозное сознание относится на ранних этапах исторического развития религии к себе и к своему предмету, к Богу. Гегель определяет древние религии как «природные религии» и как «религии духовной индивидуальности». Предметом чувства могут быть только природные объекты. Поэтому религиозное сознание облекает постигаемое им духовное содержание в формы природных предметов: деревьев, животных или неба, как в китайской государственной религии. Эти чувственные образы содержат в себе мысль о Боге, которая, однако, еще не поднимается выше уровня представления о нем как о некоторой духовной мощи, объединяющей собой его объективность и его субъективность [4, с. 487].

Однако для осмысления духовных понятий оказывается недостаточным ни стихийного мышления, ни чувства. Поэтому религиозное сознание должно быть развито до формы представления. Впервые это собственно духовное содержание, осознаваемое уже не как субстанция природных явлений, Гегель находит в представлении о различии добра и зла в древней религии зороастризма. С ней философ связывает переход к более высокой форме развития религиозности, которое видит божественное в особенных формах духа: в прекрасном человеке (греческая религия) или в государстве (римская религия) [4, с. 487]. Объективное мышление находит здесь себя в формах субъективности, а субъективность познается как нечто, несущее объективное содержание.

Этот результат предуготовляет выступление «абсолютной религии», т. е. христианства. В ней должны совпасть друг с другом содержание и форма религиозного отношения, каждое из которых несет в себе черты и объективного, и субъективного. В абсолютной религии мыслительное содержание, о котором говорит философ, приобретает не только объективный, как в природных религиях, но и субъективный характер.

Тем, благодаря чему такая религия, т. е. абсолютная религия тождества субъективного и объективного, может «институционализироваться» и воспроизводить себя, по Гегелю, как раз и является Библия. Философ говорит об этом так:

«Поскольку учение христианской религии изложено в Библии, оно тем самым дано позитивным образом, и если оно становится субъективным, если дух свидетельствует о его истине, то это может происходить совершенно непосредственным образом: самое внутреннее в человеке — его дух, его мышление, его разум — затрагивается этим и откликается на него. Библия является для христианина той основой, главной основой, которая оказывает на него подобное воздействие, влияет на него, дает прочность его убеждениям» [5, с. 210].

Понятие позитивности в данном контексте означает, что мы имеем содержание религиозного предмета в качестве чего-то непосредственно данного. В терминологии Гегеля позитивному знанию обычно противопоставляется знание спекулятивное, т. е. включающее в себя рефлексию познающего. Поскольку знание дано здесь как *только* позитивное, оно должно содержать в себе лишь объективное содержание. Тем самым понятия позитивного и объективного в данном контексте максимально сближаются. Но это объективное знание, зафиксированное в тексте Библии, имеет и всеобщее духовное содержание, поэтому дух, мышление и разум человека затрагиваются им и откликаются на него. Тогда это объективное знание «становится субъективным».

Это как раз и означает, что Библия является стержнем абсолютной формы христианской религиозности. Гегель хочет донести до нас ту мысль, что Библия — это не просто главная книга христианства, заключающая в себе знание о Боге. Без Библии религия не могла бы достичь формы, адекватной историческому уровню христианства. То есть не могла бы достичь формы абсолютной религии, где чувство, представление и понятийное мышление оказываются равно необходимыми способами познания и переходят друг в друга, а личное благочестие и теологическая образованность оказываются одинаково необходимыми формами религиозного сознания: «Это ведет к дальнейшему развитию религии и в своей наиболее развитой форме переходит в теологию...» [5, с. 210].

Отталкиваясь от этой диалектики логического мышления и личного благочестия, сформированного знакомством с текстом Библии, Гегель объясняет и изменения в интерпретации текста, и саму необходимость таких интерпретаций. Он пишет: «Объяснение Библии придает ее содержанию форму, образ мышления каждой эпохи; первое объяснение было совсем другим, чем современное» [5, с. 211]. Раз под воздействием философии исторически развивается мышление, то должна развиваться и теология, хотя это развитие обусловлено изменением ее «инструмента», а не изменением содержания. В противоположность Шлейермахеру, Гегель предлагает свою «герменевтику», основанную не на анализе контекстов, а на актуализации первоисточника всякого знания и всякого высказывания — на актуализации всеобщего мышления. Тем самым Гегель раскрывает необходимость теологической интерпретации Библии и указывает на метод философско-теологической интерпретации содержания и смыслов библейских текстов. Достаточно масштабные опыты в этом направлении мы находим уже в его ранних, так называемых «теологических», рукописях.

Первым развернутым опытом такой интерпретации стала рукопись «Жизнь Иисуса» 1795 г. Можно предположить, что, вероятно, изначальный замысел состоял в том, чтобы дать философскую интерпретацию наиболее известным евангельским сюжетам, словам Спасителя, притчам и др. Но в своей совокупности эти фрагменты сложились в цельный текст, воспроизводящий жизнь Христа по евангельским источникам, прежде всего по текстам Евангелий от Матфея и от Иоанна. При этом Гегель не считает нужным привлекать какие-либо другие исторические источники или апокрифические евангелия. Нужно отметить, что мы ни в коем случае не имеем дело с результатом какого-либо текстологического исследования, связанного с критическим разбором

источников. Скорее текст напоминает философское эссе, стилизованное под художественное повествование.

Автора прежде всего интересует содержание евангельского учения, интересует возможность дать ему развернутое обоснование, согласующееся с установками критического разума. Вопрос о божественной сущности Иисуса, о реальности творимых Им чудес, о самом Воскресении здесь не ставится. Иисус изображается только как проповедник нравственного закона. Сам по себе закон, правда, Гегель определяет как божественный, а потому божественным является и его проповедник. Но в данной случае божественность следует понимать скорее как эпитет, не дословно. Из этого, впрочем, не следует, что мы, следуя букве гегелевского текста, не можем признавать в Иисусе Богочеловека. Гегель этого факта отнюдь не оспаривает. Оставляя этот вопрос за скобками своей работы, соответственно он не касается истории чудес, творимых Христом. Излагаемая история завершается только Его распятием и погребением. Воскресение и Вознесение Господне в тексте не отражено и трудно судить, является ли это следствием сознательного гегелевского подхода или же просто результатом того, что рукопись не завершена.

Нужно отметить резкий контраст в акцентировке содержания и смысла евангельской истории у раннего и позднего Гегеля. В «Жизни Иисуса» мы видим всего лишь человека, о божественности Которого, нам остается только догадываться. В поздних работах мыслителя, в особенности в «Лекциях по философии религии», напротив, для Гегеля важно не только и даже не столько содержание евангельского учения, но прежде всего сам Христос как Богочеловек, как воплотившийся Бог-Сын. То, что в западной теологии принято называть гегелевской христологией, в «Лекциях по философии религии» излагается в разделе «Царство Сына». И основное внимание здесь уделяется именно теологическому, философскому и всемирно-историческому смыслу смерти и Воскресения Спасителя [5, с. 291, 294].

Вместе с тем, видя всю ограниченность гегелевского секулярного прочтения евангельской истории, следует обратить внимание на то, с каким почтением и глубоким уважением философ изображает фигуру Спасителя. Здесь нет даже самого малого намека на кощунство или сколько-нибудь вольное обращение с евангельскими образами. Ни одно из евангельских высказываний в вольном пересказе Гегеля не искажено по своей принципиальной сути.

Напротив, нужно признать, что если в словах Спасителя в Новом Завете заключена истина, а иначе и быть не может, то евангельская истина не может противоречить моральным выводам, которые мы делаем, исходя из чистого разума, как и наоборот. Ведь и разум также дарован человеку Богом и есть творение Божие. Такой ход рассуждения был предложен в XVII в. Гуто Гроцием, работы которого Гегель высоко ценил. Согласно Гроцию, нормы морали даны Богом человеку как напрямую, через библейские заповеди, так и косвенно, через реализацию самой природы человека, заключающей в себе стремление к общению. Поскольку природа человека — также от Бога, то не может быть принципиального противоречия между двумя источниками морали: божественным и чисто человеческим. Другое дело, что человеческий разум склонен заблуждаться и уклоняться от пути истины. Поэтому, безусловно, полезен

опыт соотнесения выводов человеческой логики (в данном случае это преимущественно этические выводы из трансцендентальной философии Канта) с истинами Откровения.

Важным шагом на пути преодоления понимания Священного Писания в духе установок Просвещения стала рукопись 1800 г., озаглавленная издателем: «Дух христианства и его судьба». Значительное место в ней составляет спекулятивная интерпретация Священного Писания, преимущественно Евангелия от Иоанна, которая представляет собой первый развернутый опыт такого рода, во многом превосходящий философский анализ богословского материала в будущих Лекциях по философии религии. Большое внимание Гегель уделяет вопросам трактовки Христа как Логоса [4, с. 154–155], что может помочь глубже понять сущность спекулятивной интерпретации природы логического в философии религии и в логической философии Гегеля в целом.

Интересна интерпретация Гегелем евангельской истории о грешнице, умастившей ноги Спасителя миром, омывшей их своими слезами и оттершей волосами. Характерно, что первоначальную греховность женщины философ видит исключительно в том, что она преступила закон и обычай иудеев, т. е. слишком откровенно и чрезмерно экзальтировано, в глазах фарисеев, выразила публично свою духовную любовь к Спасителю. Если с позиции фарисеев всё ясно с самого начала, то позиция учеников Христа заслуживает особого внимания, и ее философ подробно анализирует. В чувстве Симона, не усомнившегося в грешности женщины, но усомнившегося в том, что Иисус — пророк, отразилась, как указывает Гегель, лишь сила суждения (это выражение заставляет снова вспомнить гносеологию Канта). Про других же учеников, предлагавших продать драгоценное миро и раздать деньги бедным, философ говорит не без иронии: «Их высококоморальная тенденция помогать бедным... внимание и добродетель в сочетании с рассудочностью не что иное, как душевная грубость» [4, с. 138].

Гегель уходит от понимания Христа как только человека, как только учителя моральной добродетели и восстанавливает для себя идею божественности Спасителя. Так, он прямо говорит об отношении Иисуса к Богу как об отношении Сына к Отцу [4, с. 159]. Это отношение, указывает Гегель, может быть постигнуто либо познанием, либо верой. Для философа, конечно, более интересен первый случай. Гегель здесь всецело отвергает притязания рассудка на познание этого отношения: если рассудок принимает единство вопреки собственным правилам, то он в итоге отрицает, «разрушает», это единство; если он отвергает его, то возносит сам рассудок как высшую способность. Именно этот второй подход Гегель связывает с образом мышления древних иудеев. Их специфическая религиозность вытекает из их рассудочности, а как мы помним: «Дух может быть познан только духом» [4, с. 160]. При этом Гегель говорит о том, что разумное познание божественной природы Христа возможно лишь в единстве с верой. Это познание даровано человеку самим Богом, справедливо указывает Гегель, приводя в подтверждение своего вывода многочисленные евангельские фрагменты [4, с. 161–163].

Но в целом текст рукописи «Дух христианства и его судьба» отмечен определенными колебаниями между признанием евангельской истины и уклонением

от ортодоксального прочтения Священной истории. Наиболее показательна интерпретация молодым Гегелем богочеловеческой природы и истории Воскресения Христа. Мы вполне определенно видим, что зачастую и здесь Гегель представляет Иисуса как всего лишь проповедника, снова как «глашатая кантовской этики», и, говоря о божественной природе Спасителя, все же не связывает эту божественность с земной историей Иисуса, всецело относя ее к бытию после Воскресения [4, с. 185]. Такое глубоко ошибочное, по сути, еретическое, понимание отношения божественной и человеческой природы Христа, явившееся результатом влияния философии Просвещения с ее секулярными тенденциями, будет постепенно преодолеваться философом по мере его возвращения к традиционной религиозности в рамках лютеранской конфессии. Чтобы понять, насколько глубока была духовная эволюция ученого на рубеже XVIII—XIX вв., достаточно сравнить сказанное с теми страницами «Лекций по философии религии», где идет речь именно о двуединой, богочеловеческой природе Христа [5, с. 246–295]. В позднем творчестве Гегеля смерть и Воскресение Христа трактуются в контексте его тринитологии именно как смерть и Воскресение Бога, Богочеловека. Из самого этого факта единства божественной и человеческой природы Спасителя автор Лекций по философии религии делает целый ряд глубоких и концептуально важных для него выводов: от философской трактовки морального примирения человека до понимания возможности преодоления зла, от учения о грехопадении до обоснования понятия личности как субъекта истории и как субъекта права [9, с. 167–172].

Участие в таинстве евхаристии понимается Гегелем как способ реального приобщения человека к священной истории Христа [5, с. 319–320]. А значит, поскольку евангельскую историю Гегель трактует как стержень мировой истории, как своего рода прафеномен мировой истории, то литургия — это еще и путь возвышения человека до уровня всемирно-исторического субъекта [2, с. 254]. Гегель, конечно, в чисто лютеранском смысле обуславливает реальность Святого Духа для члена церкви познанием истины [5, с. 313]. Хотя в действительности дело обстоит прямо наоборот, если только под истиной не понимается Сам Спаситель, сказавший о себе: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Но фрагмент гегелевского текста не содержит для нас указаний на однозначную интерпретацию.

В любом случае исторической заслугой великого философа можно считать окончательное преодоление атеистических установок философии Просвещения и возвращение мышления в русло христианской традиции, хотя и в духовно ограниченных рамках лютеранской конфессии. В итоге содержание библейских текстов стало источником гегелевской философии, а сам ученый еще раз указал своему народу на Библию как на «средство спасения от всякого духовного рабства» [5, с. 282].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 2022. 1376 с.

2. Богатырёв Д. К., Масленников Д. В. Дух истории и суд истории в диалектике Гегеля // В сборнике: Диалектика в истории философии и культуры: Сборник научных статей. СПб: Умозрение, 2023. С. 247–257.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: В 3 кн. Кн. 3. СПб.: Наука, 1993. 583 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Философия религии в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 531 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия религии в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1977. 573 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
7. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях суверенной метафизики права. 2-е изд., испр. и доп. М.: Норма: ИНФРА-М, 2024. 376 с.
8. Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна: Коллективная монография / Под общ. ред. Д. В. Масленникова; Д. К. Богатырёв, Л. В. Богатырёва, Е. В. Бильченко, В. А. Гуроров, И. И. Докучаев, Д. В. Масленников, С. В. Никоненко, А. В. Перцев, К. В. Преображенская, И. А. Протопопов, В. П. Сальников, А. П. Соловьев, иеромонах Филарет (И. В. Бердников), М. Ю. Хромцова. СПб.: РХГА, 2023. 682 с.
9. Масленников Д. В. Богочеловек и идея права // Мир политики и социологии. 2015. № 12. С. 167–173.
10. Масленников Д. В., Любченко В. В. Теологическое и философское содержание учения Гегеля // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. № 4. С. 159–173.
11. Ростова Н. Н. Ф. Шлейермахер как предтеча феномена смерти Бога в теологии // Философия хозяйства. 2015. № 4(100). С. 28–43.
12. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. М.: Икс-Истори, 2015. 475 с.
13. Barth K. Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zürich: Evangelischer Verlag, 1994. 611 s.

## REFERENCES

1. *Bibliya. Svyashennoe Pisanie Vethogo i Novogo Zaveta* [The Bible. The Holy Scriptures of the Old and New Testaments]. М.: Izdatelstvo Moskovskoj Patriarii, 2022. 1376 с. (In Russian).
2. Bogatyryov, D. K., Maslennikov, D. V. (2023) *Duh istorii i sud istorii v dialektike Gegelya* [The Spirit of History and the Judgment of History in Hegel's Dialectic]. In: V sbornike: *Dialektika v istorii filosofii i kultury*. Sbornik nauchnyh statej. SPb: Umozrenie, 2023. S. 247–257. (In Russian).
3. Hegel, G. V. F. (1993) *Lekcii po istorii filosofii* [Lectures on the history of philosophy]. V 3 kn. Kn. 3. SPb.: Nauka, 1993. 583 s.
4. Hegel, G. V. F. (1975) *Filosofiya religii. V 2-h tomah. Tom 1* [Philosophy of religion. In 2 volumes. Volume 2]. М., 1975. 531 s. (In Russian).
5. Hegel, G. V. F. (1977) *Filosofiya religii. V 2-h tomah. Tom 2* [Philosophy of religion. In 2 volumes. Volume 2]. М., 1977. 573 s. (In Russian).
6. Hegel, G. V. F. (1977) *Enciklopediya filosofskih nauk. Tom 3* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Volume 3]. М.: Mysl, 1977. 471 s. (In Russian).

7. Zaharcev, S. I., Maslennikov, D. V., Salnikov, V. P. (2024) *Logos prava: Parmenid — Hegel — Dostojevskij. K voprosu o spekulativno-logicheskikh osnovaniyah suverennoj metafiziki prava* [The Logos of Law: Parmenides — Hegel — Dostoevsky. The Speculative and Logical Foundations of the Metaphysics of Law]. M.: Norma: INFRA-M, 2024. 376 c. (In Russian).
8. *Ideya Boga i obraz teologii v filosofskih diskursah zrelogo moderna i postmoderna: Kollektivnaya monografiya* [The Idea of God and the image of theology in the philosophical discourses of mature Modernity and Postmodernity] / Pod obsh. red. D. V. Maslennikova; D. K. Bogatyrev, L. V. Bogatyreva, E. V. Bilchenko, V. A. Gutorov, I. I. Dokuchaev, D. V. Maslennikov, S. V. Nikonenko, A. V. Percev, K. V. Preobrazhenskaya, I. A. Protopopov, V. P. Salnikov, A. P. Solovev, ieromonah Filaret (I. V. Berdnikov), M. Yu. Hromcova. SPb.: RHGA, 2023. 682 s. (In Russian).
9. Maslennikov, D. V. (2015) *Bogochelovek i ideya prava* [The God-man and the idea of law]. In: *Mir politiki i sociologii*. 2015. № 12. S. 167–173. (In Russian).
10. Maslennikov, D. V., Lyubchenko, V. V. (2019) *Teologicheskoe i filosofskoe sodержanie ucheniya Gegelya* [The theological and philosophical content of Hegel's teaching ]. In: *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*. 2019. T. 20. № 4. S. 159–173. (In Russian).
11. Rostova, N. N. (2015) *F. Shleiermaher kak predtecha fenomena smerti Boga v teologii* [F. Schleiermacher as the forerunner of the phenomenon of God's Death in theology]. In: *Filosofiya hozyajstva*. 2015. № 4(100). S. 28–43. (In Russian).
12. Schleiermacher, F. D. (2015) *Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, ee prezirayushim* [Speeches on religion to educated people who despise it]. M.: Iks-Histori, 2015. 475 s. (In Russian).
13. Barth, K. (1994) *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1994. 611 s.