

УДК 2-1(430)

Сарапін О. В.

ЛОГІКА ВИКЛАДУ ГЕГЕЛЕМ ЗМІСТУ РЕЛІГІЇ: ЗАДУМ ТА ОСОБЛИВОСТІ ЙОГО РЕАЛІЗАЦІЇ (за матеріалами «Лекцій з філософії релігії»)

У статті аналізуються особливості гегелівського тлумачення проблеми релігії та їх мотивація.

У дослідницьких колах філософія релігії Гегеля сприймалась і дотепер сприймається вкрай неоднозначно. Слід відзначити при цьому два напрями конструктивного вивчення гегелівської філософії релігії. Для першого характерними є спроби з'ясування питань релігії на підставі якогось одного твору Гегеля, переважно на основі «Лекцій з філософії релігії». Особливо помітними для цього напрямку є праці Р. Гайма, М. Кісселя та А. Гулиги. Другий напрям представлено дослідженнями, автори яких відтворюють динаміку поглядів Гегеля в його ставленні до релігії чи, принаймні, намагаються виявити особливості інтерпретації мислителем питань, пов'язаних з релігією в контексті його системи. В цьому відношенні варто відзначити праці Д. Лукача «Молодий Гегель», В. Йешке «Розум в релігії», Ф. Грегара «Гегелівські дослідження», статті Є. Сітковського, дисертації А. Анохіна та Д. Кірюхіна.

Більшість дослідників у своїх працях намагалися довести неспроможність Гегеля в поясненні феномену релігії. Втім причини нездатності філософа вирішити релігійну проблему трактуються зазвичай по-різному. Відзначаю проте, що з часів Л. Фейербаха утверджується усталена дослідницька установка щодо пояснення вище-

зазначеного, її суть полягає в тому, що теологічна детермінованість філософії Гегеля завжди перебувала на заваді осмислення феномену релігії як такого. Звідси й виток інтерпретацій філософії Гегеля як поглиблено релігійної за своєю сутністю. Принаймні творчість раннього Гегеля проголошується теологічно зумовленою й відповідно повністю проникнутою вирішенням проблеми релігії. Подібна позиція характерна для В. Дільтея, Г. Ноля, Е. Керда, Г. Лассона, Т. Геррінга, В. Аксмана. Симптоматичною в цьому відношенні є назва збірки «Теологічні роботи раннього Гегеля» (1907), укладеної учнем В. Дільтея Германом Нолем. З іншого боку, значного поширення серед дослідників набула теза про «знімання» релігії в гегелівській філософії. Відтак, ідеться про істотну підпорядкованість вирішення проблеми релігії вимогам всепоглинаючого ratio. Подібна позиція виразно окреслюється в працях сучасного німецького філософа К. Льовіта. Серед прихильників такої позиції також П. Лаврова і С. Булгакова. Не дивно, що теза про «знімання» релігії у філософії спричинила появу критичних закидів з боку теологів, яким, звісно, не до вподоби спроба Гегеля підпорядкувати предмети віри законам невблаганної

логіки. Принагідно подібну критику започатковує праця протестантського теолога К. Ешенмайера «Філософія релігії у порівнянні з християнським принципом» (1834). У світлі властивого Гегелю панлогізму його теорію релігії критично характеризували також філософи Р. Гайм, А. Тренделленбург. Зокрема, останній у своїх «Логічних дослідженнях» неодноразово стверджував, що Гегель зневажливо ставився до релігії.

Втім постає слушне запитання - задля якої мети Гегель піддавав релігію логічній операціоналізації? Невже лише для демонстрації можливостей панлогізму? З іншого боку, - чи вдалося все-таки Гегелю понятійно виправдати релігію? Чи, можливо, словами В. Йєшке «тут скоріше поняття тікає від релігії, а не релігія втікає в поняття» [1]. Для підтвердження чи спростування понятійного вторгнення в царину релігії необхідно з'ясувати - як, і, за можливості, в якій послідовності розкриває Гегель проблему релігії. Принагідно доречно звернути увагу й на мотивацію подібної послідовності та її зумовленість.

Таким чином, окреслюється мета дослідження - відтворити особливості сприйняття і тлумачення Гегелем проблеми релігії, безпосередньо звертаючись до його «Лекцій з філософії релігії». Відтак спробую проникнути у внутрішню структуру гегелівського твору і за стрункими логічними конструкціями виявити афективний імпульс підґрунтя. Як наслідок особливої уваги заслуговує з'ясування не лише того, як Гегель розмірковує, а й чим був зумовлений хід його думки. В зв'язку з цим виокремлюється ще одне завдання: показати, наскільки узгодженою виявляється зовнішня архітектоніка «Лекцій з філософії релігії» з її внутрішньою структурою. В дослідницькій літературі можна віднайти лише деякі натяки на необхідність врахування так званого «внутрішнього досвіду» Гегеля в процесі його філософування чи, принаймні, констатації важливості ірраціональних підстав його розмірковувань. Зокрема М. Лосський категорично стверджував: «конкретна спекуляція Гегеля є інтуїцією» [2]. При цьому під інтуїцією він розуміє безпосереднє споглядання предмета суб'єктом, що пізнає. З іншого боку, А. Тренделленбург в своїх «Логічних дослідженнях» показав, що почуття у Гегеля є невід'ємним, хоча й негласним супутником логічного просування. Інакше кажучи: «Логіка [у Гегеля - О. С], зі своїм чистим мисленням рішуче відпадає від самої себе і просто опускається в чуттєву сферу» [3]. Тобто цілком доречно припустити, що основу інтелектуалістичних вивертів автора «Лекцій з філо-

софії релігії» становлять волатативні й емоціоналістські імпульси.

Подальший аналіз, звісно, обмежується виявленням своєрідностей гегелівського осягнення саме змісту релігії. Відтак ті форми, які релігія набувала в історичному контексті, залишаються поза увагою.

Зрештою, ще одне зауваження щодо особливостей аналізу. Будь-який дослідник, який намагається осмислити теорію релігії Гегеля, «повинен навчитись бачити з ним разом; він може потім відмовитись від цього способу бачення, але він повинен попередньо оволодіти ним, щоб знати, що ж саме Гегель мав на увазі...» [4]. Подібна пересторога, висловлена видатним інтерпретатором Гегеля І. Ільїним, виявляється своєрідним методологічним орієнтиром відтворення понятійного виправдання релігії, запропонованого автором «Лекцій з філософії релігії».

Логіка розкриття Гегелем проблеми релігії уможлиблює виділення декількох смислових детермінант. Перша з них, - **аксіологічна**. Тобто Гегель розпочинає доволі оптимістично з констатації значущості релігії для життя людини. Цитую: «Релігія - це та сфера нашої свідомості, в якій вирішені всі загадки світобудови, усунуті всі суперечності глибокої думки, згасає весь біль почуття; вона є сферою вічної істини, вічного спокою, вічного миру» [5]. Відтак релігія проголошується цінністю як для розуму людини, так і для її афективності. Зазначу: Гегель, вірогідно, усвідомлював небезпеку як надмірної раціоналізації релігії, так і непомірної її сенсуалізації. При цьому це усвідомлення багато в чому зумовлене було задумом Гегеля - за допомогою логічно переконливих доводів примирити між собою розум і віру. Так, з одного боку слід все-таки зважати на фундаментальну гегелівську установку, - релігія *de facto* є екзотеричним, образним викладом того, що в раціоналізованій формі пропонує філософія.

Проте реалізація подібної установки аж ніяк не означала заперечення розумності релігії. Навпаки, за міркуваннями Гегеля: «Релігія існує лише через мислення і в мисленні...» [6]. «...підставою релігії є розумне, точніше спекулятивне» [7]. Звісно, він рішуче виступає проти заяв теологів його часу на кшталт того, що «філософія нібито спотворює, руйнує, профанує зміст релігії і її заняття Богом цілковито інше, ніж того вимагає релігія» [8]. При цьому Гегель не обмежується декларативними твердженнями, постійно наголошуючи, що завдання філософії полягає в тому, щоб «виявити розум в релігії» [9]. Мислитель вдається до апології права розуму робити своїм

предметом релігії. В зв'язку з цим він наполягає на принциповій неможливості відокремлювати аналіз пізнання предмета від процесу його пізнання. Як зазначає Гегель: «неможливо досліджувати діяльність розуму не застосовуючи його» [10]. Звідси й мотиви прихованого несприйняття кантівської критики здатності пізнання. Втім подібна методологічна установка проголошується Гегелем чи не єдиною достатньою в справі пізнання релігії *ex ratio*.

Філософ не відкидає також значущості почуттів у пізнаванні релігії. Згідно з логікою його міркувань, усе, про що мислить людина, може бути подане у формі почуття. Звідси - і в чуттєвому сприйнятті людини може знаходитись більш-менш адекватний зміст Бога. Показовими з цього приводу є висловлювання Гегеля: «істинний зміст не лише може бути в нашому почутті, а й повинен бути в ньому...» [11]. Проте слід зазначити: судячи з контексту твору йдеться про те, що в почутті повинен перебувати істинний, а не адекватний зміст. Тобто справжній зміст релігії перебуває в почутті як у зародку, немов би у згорнутому вигляді [12]. Відтак сенсуалізація релігії наближає до її змісту, але не розкриває його. Гегель переконаний: «Якщо релігія існує лише як почуття, вона згасає, перетворюючись в дещо, *позбавлене уявлення* і не пов'язане з діями, і втрачає будь-який визначений зміст» [13]. З іншого боку, «немає почуття, в якому не містився би перехід до рефлексії» [14]. Тобто почуття взаємопов'язане з мисленням, тому в почутті людини може приховуватися той зміст, який належним чином підготовлений для подальшої раціоналізації, тим більш, що «почуття є лише формою для всеможливого змісту» [15].

Принагідно Гегель визнає неспроможність усіляких спроб зведення релігії лише до царини почуттєвості. Він не поділяє установок Шляєрмахера, Ульріці, Якобі, Шиллера. Особливо несприйнятною для Гегеля є позиція Ф. Шляєрмахера, який сутність релігії вбачав у почутті безумовної залежності людини від Нескінченного, чи Бога. Так, у передмові до праці Г. Гінрікса «Філософія релігії» (1822) він закидає Шляєрмахеру: «якщо релігія полягає в почутті, до того ж в почутті залежності, тоді собака є найкращим християнином» [16]. Проте чи не є ця дотепна словесна витівка Гегеля свідченням його недовіри до всього афективного? Як же тоді бути з його зауваженням про роль серця в релігії? В зв'язку з цим постає слушне запитання: чим пояснити суперечливість у міркуваннях автора «Лекцій з філософії релігії»?

Вірогідно, що Гегель усвідомлював змістовну обмеженість афективності.

Своєрідним аргументом на користь змістовної обмеженості почуття у Гегеля слугує, насамперед, утвердження його випадковості. Цитую: «Почуття є формою, в якій зміст покладений як цілковито випадковий» [17]. Відтак «воно [почуття - О. С.] може бути найістиннішим і найдурнішим. Бог, якщо він покладений у почутті, не має жодних переваг перед найдурнішим змістом» [18]. При цьому, згідно з логікою гегелівських міркувань, міра істинності чи хибності почуття визначається тим змістом, який вкладається в це почуття. Звідси, як наслідок, - недоречно стверджувати про існування чогось лише на тій підставі, що це щось просто відчувається людиною. В такому випадку почуття може спотворити справжню релігійність і навіть потопити її в сентиментальності.

Наступний аргумент, який пропонує Гегель, умовно назву «аргументом від розірваності». Його суть: спираючись лише на почуття, людина немов би розриває зв'язок, який поєднує її зі спільнотою. Тобто звертання певної людини до афективності як до остаточної підстави судження про щось найчастіше робить її спілкування з іншими неможливим. «Навпаки, - переконаний Гегель, - у сфері думки, поняття ми перебуваємо на ґрунті всезагального, розумності» [18]. Крім того, в процесі розвитку свідомості вище почуття перебувають не лише поняття, але й погляд та уявлення.

Свідченням змістовної обмеженості почуття для Гегеля є також наявність його не лише у людей, а й у тварин. Не дивно тому, що він проголошує почуття «тваринною, чуттєвою формою». Тоді виходить, що Гегель трактує почуттєвість як щось винятково доінтелектуальне. Чуттєве сприйняття, будучи тваринною формою, позбавлене у нього внутрішнього розвитку. Відтак воно не може бути довершено виповненим. Повнота почуттєвості досягається лише через опосередкованість розуму, що є прерогативою винятково людини. Натомість, згідно з міркуваннями Гегеля: «Бог істотно є в мисленні. Припущення, що Бог є *через* мислення, тільки в мисленні, повинне було б з'явитись уже по одному тому, що релігія є лише у людини, не у тварини» [19].

Таким чином гегелівські розмірковування свідчать про суттєві недоліки чуттєвого сприйняття у сфері пізнання релігії. Звідси цілком зрозумілою є декларативна установка Гегеля, орієнтована на демонстрацію другорядності афективного компоненту в релігії. Доречно тоді припустити, що Шляєрмахер з його апологією «почут-

тя залежності» просто «дістав» автора «Лекцій з філософії релігії». З іншого боку, варто згадати про утвердження Гегелем панлогізму з його винятковим наданням переваги мисленню та розумінню навіть стосовно релігії. (Принаймні проблема міри панлогізму, властивого гегелівській системі, не входить до завдань дослідження).

Надалі логічно вираженою видається констатація наступної смислової детермінанти у розкриванні Гегелем змісту релігії. Йдеться про **когнітивність** релігії як такої. Тобто за словами Гегеля, «знання про Бога і нерозділеність свідомості з цим змістом і є тим, що ми називаємо релігією» [20].

Відтак релігія постає знанням людини про Бога, чи про Абсолют. Більш поглиблено: ставлення людини до Бога проголошується Гегелем завершеним, адекватним за умови набування цим ставленням статусу знання. Виходить, що релігія є нічим іншим, як усвідомленням людиною Бога. В такому випадку доречно стверджувати про заміну Гегелем зв'язки «відношення» зв'язкою «знання». Р. Гайм з приводу цієї заміни висловив доволі слушне зауваження: «...у філософії релігії [Гегеля - О. С.] божественне перетворюється в розум, а благочестя у знання» [21].

Особливої уваги заслуговує проблема когнітивної наповненості зазначених вище складових поняття «релігія». Розпочну з об'єктивного складника - Бога, який у міркуваннях Гегеля постає духом. При цьому мислитель наполягає на констатації когнітивного змісту Бога, чи духа. Його словами: «...Бог є розумним за своєю сутністю, Він є розумність, яка в якості духа є в собі і для себе» [22]. Чому ж тоді Бог виявляє себе як дух? Пояснення Гегеля впливає з логіки його розмірковувань, - лише як дух Бог сприймається людиною, що, в свою чергу, є скінченим духом. Тобто якщо Бог є духом, то це означає, що Він у людській свідомості повертається до себе. Словами Гегеля: «...сутність духа полягає в тому, щоб відкривати себе, щоб *бути для духа*. Дух є для духа, але не випадковим, зовнішнім чином - він лише остільки є духом, оскільки він є для духа» [23]. Крім того, абсолютний дух як такий в аспекті його актуалізації виявляється лише в творчій діяльності людини, суб'єктивного духа. Принагідно слід зважати на гегелівську нерозривність Бога, абсолютного духа і людини, суб'єктивного духа. Автор «Лекцій з філософії релігії» неодноразово наголошує на єдності і неподільності цих понять. Інакше кажучи: «...немає двоякого розуму і двоякого духа, боже-

ственного розуму і людського розуму, божественного духа і людського духа, цілковито відмінних за своєю природою» [24]. Тобто поряд з об'єктивним началом водночас і в нерозривності з ним постає суб'єктивне начало.

Зокрема, в гегелівській філософії релігії окреслюється проблема тлумачення божества як духа. Йдеться про те, чи виключає іманентність Бога як духа його трансценденцію? Чи уможливується все-таки перебування Бога по той бік суб'єктивної свідомості? За міркуваннями Гегеля, абсолютний дух, утворюючи основу явищ скінченної свідомості, функціонує також у формі особливої свідомості, - чогось зовнішнього щодо сукупності скінченності. Проте, згідно з гегелівською установкою, сутність остаточно вичерпує, виповнює себе в явищах. Відповідно сутність Бога адекватно виявляється лише у людській свідомості. Відтак сама ідея трансцендентності видається, принаймні, примарною. Іншими словами, у гегелівській системі скінченне і нескінченне не є окремими визначеннями; навпаки, у своєму вираженні вони переходять одне в одне. Нескінченне *de facto* існує лише у скінченному й, відповідно, складає істинну норму останнього. Проте подібна теза явно не узгоджується з концепцією трансцендентності Бога. З іншого боку, ідея трансцендентного Бога уособлює розрив у тандемі абсолютний дух - суб'єктивний дух; вона, крім того, порушує єдність божественної і людської природи у Христі, яка, за Гегелем, увінчується в так званій абсолютній релігії. Таким чином, ця концепція не вписується в гегелівську філософію релігії. Їй тут не місце. Образно висловлюючись, гегелівський Бог мимоволі антропоморфізується, розчиняючи свій зміст у свідомості людини. Відтак виток питання про трансценденцію Божества слід шукати в когнітивності людини.

Невже тоді Бог Гегеля стає «обожненим людським мисленням»? (Такого погляду дотримуються, зокрема, С. Булгаков, Е. Ільєнков та М. Бикова). Чи навпаки, - мислення суб'єкта цілковито розчиняється в Божестві? (позиція В. Кудрявцева-Платонова, П. Гайденко, В. Гьосле, Г. Дюзінга). Можливо, це питання дещо пояснить фіналістська перспектива. А саме, судячи з гегелівських розмірковувань, Бог здійснює процес самоусвідомлення заради Самого Себе, але не заради людини. Показовим є висловлювання автора «Лекцій...»: «Бог є духом; не одиничним духом, але духом лише остільки, оскільки Він є предметним для самого себе і споглядає себе в іншому як самого себе» [24]. В іншому місці: «...предмет свідомості (Бог) надає в

своєму змісті все поняття релігії і сам є тотальністю» [25]. Як наслідок, - у контексті фіналістської установки можна стверджувати про виразний імперсоналізм, тобто про ігнорацію антропного елемента в розумінні проблеми релігії. Відтак тлумачення релігії Гегелем видається дещо урізаним.

Втім у контексті еволюціоністської перспективи суб'єктивна свідомість не є статичною, раз і назавжди данною. Вона розкривається Гегелем у динаміці, послідовно на шляху від зовнішнього, незначного до усвідомлення самої себе як істинної. Актуалізацією цього поступу і є релігія як свобода духа в його адекватній сутності. Як свідчення тому, патетичне висловлювання Гегеля: «Релігія - взагалі остаточна і найвища сфера людської свідомості, чи то гадка, воля, уявлення, знання чи пізнання; вона є абсолютним результатом, тією сферою, в яку людина вступає як у сферу абсолютної істини» [26]. Інакше кажучи, возвеличення суб'єктивного духа до Бога і перетворення скінченного життя в Нескінченне виявляється у Гегеля релігією в її сутності. Втім акцентую: окреслена Гегелем методологія поступового піднесення духа до Бога, стадіями якого є споглядання, уявлення і, власне, мислення, приховує в собі виразне когнітивістське підґрунтя, оскільки за своєю внутрішньою логікою подібне піднесення є поступовим входженням думки до царини думок. В остаточному підсумку, згідно з гегелівськими міркуваннями, релігійне життя уподібнюється рефлексуванню. При цьому знання суб'єктивного духа про абсолютний дух у Гегеля парадоксальним чином перебивається зі знанням абсолютного духа про самого себе за посередництва скінченного духа. Щоправда, подібне перебивання затінується інколи тупцюванням гегелівської думки на місці, інколи раптовим проривом у рефлексуванні, втім частіше спрацьовує логіка розгортання понятійних форм. Результат логічного просування Гегеля все-таки приголомшує: релігія в своїй сутності не є справою людини, вона є найвищим визначенням Абсолюту.

Зрештою, третьою детермінантою в осмисленні Гегелем релігії як такої варто визнати її явленість, маніфестацію, точніше - феноменальність (у значенні репрезентації у вигляді уявлення). Зауважу при цьому на логічній співвіднесеності гегелівських установок феноменальності релігії та її когнітивності. Для автора «Лекцій...» важливим є з'ясування того, як релігія перебуває спочатку тільки в собі, чи в своєму понятті, потім - виявлення особливостей її оформленості і вже потім - демонстрація того,

в якій формі вона функціонує. Відтак зміст релігії розкривається Гегелем послідовно, в процесі охоплення її поняття у всезагальності, особливому і у формі одиничності. Відповідно охопити релігію в її всезагальності для Гегеля означає розглянути її поняття та визначити її зміст. З'ясування того, як релігія перебуває в собі, в своєму понятті видається витоковим і водночас основоположним для розуміння подальших її маніфестацій. При цьому релігії розрізняються тими визначеннями, які в згорнутому вигляді перебувають у понятті «релігія». Як зазначає Гегель: «Різноманітні форми, визначення релігії суть, з одного боку, *моменти релігії взагалі*, чи моменти релігії завершеної. Однак вони мають і самостійний образ, який знаходить своє вираження в тому, що релігія розвивається в ньому в часі і в історії» [27].

Проявами особливих моментів поняття «релігія» є так звані позитивні релігії. Йдеться вже про форми, які, втім, виявляються лише однобічними вираженнями сутності релігії. Іншими словами, позитивні (історичні) релігії виявляються в процесі поступового прояснення Богом самого себе в свідомості людини. Звісно, релігії розкриваються лише в їх розвитку. Але головне - вони в своєму розкриванні є нічим іншим, як модифікованими маніфестаціями божественної сутності. Показовою в цьому відношенні є констатація Гегеля: «Релігії в їх послідовній зміні детерміновані поняттям, визначені не зовнішнім чином, а природою духа, який проник у світ, для того, щоб прийти до усвідомлення самого себе» [28].

Таким чином, осмислення Гегелем релігії в контексті її процесуальності забезпечується концепцією Бога, як духа, що виявляється. При цьому автор «Лекцій...» вдається до концепції динамічного Бога не лише з метою утвердження еволюціонізму, властивого його системі. Таким, до речі, є пояснення Р. Гайма. Вважаю, що в основі постійної акцентуації Гегеля на божественній детермінації лежить його задум - примирити між собою віру і розум. Наслідком цього задуму і є актуалізація спроби примирити субстанціальність Бога і його виявлення в різноманітних релігіях.

Узагальнюючи, Гегель вдається до апології релігії через її понятійне визначення. Враховуючи особливості логіки розкривання змісту релігії у текстовому просторі «Лекцій з філософії релігії», можна виокремити взаємопов'язані між собою аксіологічну, когнітивістську та феноменалістську змістові детермінанти. Принагідно автор вносить певні корективи до вирішення

проблеми пріоритетності Божественного чи антропного компонентів у гегелівських розмірковуваннях про сутність релігії. Вищезазначені змістові детермінанти, вірогідно, виконували функцію своєрідних орієнтирів для задуму Гегеля, - за допомогою діалектики понять примирити між собою віру та знання. Проте чи достатньо переконлива реалізація його витокової, багато в чому імпульсивної установки? Останні рядки «Лекцій з філософії релігії» свідчать про деяку незадоволеність мислителя здійсненим ним задумом. Гегель стримано, однак і стривожено зізнається:

«Але це примирення саме є лише частковим, воно позбавлене зовнішньої всезагальності, в цьому відношенні філософія - відокремлене святилище, і її служителі утворюють ізольований прошарок жерців, який не може впоратися зі світом і тому повинен оберігати володіння істиною» [29]. Іншими словами, Гегель невпевнений в остаточній оптимальній реалізації свого задуму. Ця невпевненість стає приводом для появи вкрай неоднозначних рецепцій як у середовищі послідовників його філософії, так і в колах сучасних дослідників його творчої спадщини.

1. *Йешике В.* «Самосознание духа». Философия религии Гегеля в историческом контексте // Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном.- М., 2000.- С. 130.
2. *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция,- М., 1995,- С. 150.
3. *Тренделленбург А.* Логические исследования,- М., 1868,-С. 75.
4. *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2-х томах.- СПб, 1994.- С. 16.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2-х томах.- М., 1976.-Т. 1.-С. 205.
6. Там само.- С. 253.
7. Там само.- С. 366.
8. Там само.- С. 220.
9. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2-х томах,- М., 1977,-Т. 2,-С. 331.
10. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2-х томах.- М., 1976,-Т. 1.-С. 246.
11. Там само.- С. 307.
12. Там само.- С. 307, 309, 339.
13. Там само.-С. 308.
14. Там само.- С. 303.
15. Там само.- С. 305.
16. *Hegel G. W. F.* Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie (1822) // Werkausgabe.- Frankfurt, 1970.- Bd XI.- S. 58.
17. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2-х томах.- М., 1976.-Т. 1.-С. 305.
Там само.- С. 305.
19. Там само.- С. 306.
20. Там само.- С. 239.
21. *Гайм Р.* Гегель и его время,- СПб, 1861.- С. 347.
22. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2-х томах.- М., 1976.-Т. 1.-С. 246.
23. Там само.- С. 240-241.
24. Там само.- С. 256.
25. Там само.- С. 260.
26. Там само.- С. 247.
27. Там само.- С. 264.
28. Там само.- С. 266-267.
29. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2-х томах.- М., 1977.-Т. 2.-С. 333.

O. Sarapin

THE LOGIC OF THE EXPOSITION BY HEGEL
OF THE UNDERSTANDING OF RELIGION:
THE INTENTION AND FEATURES OF ITS REALIZATION
(after the materials «Philosophy of Religion Lectures»)

In the article are analysed the features of Hegel's interpretation of the problem of religion and their motivation.