
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

I. Непосредственная религия

В новое время ее стали называть *естественной религией*; это по существу то же, что и религия естественно-сти, поскольку в ней основное значение имеет *мысль*.

Под естественной религией в новое время понимали совокупность того, что человек может различить и познать в боге сам, посредством естественного света своего разума. Естественную религию тем самым противопоставляли религии откровения, утверждая, будто для человека может быть истинно только то, что содержится в его разуме. Однако выражение *естественный разум* неудачно, ибо под естественным обычно понимают чувственно-естественное, непосредственное. Между тем природа разума есть *понятие* разума; дух, собственно говоря, есть способность возвыситься над природой. Естественный разум в своем истинном значении есть дух, разум в соответствии с понятием, а это совсем не составляет противоположность религии откровения. Бог, дух, может открыться себя только духу, разуму.

В новое время естественную религию в более точном определении называли *метафизической религией*, поскольку под метафизикой понимали рассудочные мысли и представления рассудка. Это — современная рассудочная религия, именуемая *деизмом*, результат Просвещения, знание о боге как об абстракции, к которой сводятся все определения бога, вся вера. Собственно говоря, это не следовало бы называть естественной религией; мы обнаруживаем здесь не что иное, как последнюю степень, крайнее выражение абстрактного рассудка, результат кантовской критики.

Следует упомянуть еще об одном представлении, ко-

торое ввиду понимания, вкладываемого им в естественную религию, имеет все основания стать в данной связи предметом нашего рассмотрения. Речь идет о представлении, согласно которому непосредственная религия и есть *истинная*, наилучшая, божественная религия, и исторически она должна быть *первой*. По нашему делению, она — самая несовершенная и именно поэтому первая; по данному же представлению, она также первая, но при этом самая истинная. Мы уже указывали на то, что естественная религия определяется как религия, в которой духовное еще состоит с природным в первом, ничем не нарушаемом и не омраченном единстве. Это определение принимается указанным представлением как абсолютное, истинное определение, а религия в этом ее отношении — как божественная. Утверждают, что человек имел истинную, исконную религию, пока пребывал в состоянии *невинности*, до того как в его интеллекте образовалось то разделение, которое называют отпадением. Это априорно обосновывается представлением, согласно которому бог как абсолютное добро создал дух людей по образу и подобию своему, и этот дух находился якобы в *абсолютной связи* с ним. Дух жил также в *единстве с природой*, он еще не был рефлексирован в самое себя, еще не произвел в самом себе этого разъединения с природой, *практически*, т. е. в сфере воли, находился еще в прекрасной вере, в невинности и был абсолютно добр. Вина возникает лишь вместе с произволом, а он заключается в том, что страсть полагает себя в своей собственной свободе, субъект извлекает определения только из себя самого и отличает их от мира природы. Растение находится в подобном единстве, его душа пребывает в этом единстве с природой. Отдельное растение не изменяет своей природе, оно становится таким, каким оно должно быть, его бытие и его определение не различны. Разъединение между бытием, каким оно должно быть, и его природой приходит лишь вместе с произволом, а он содержится только в рефлексии. Предполагается, что именно эта рефлексия и это обособление не существовали изначально, а свобода была столь же тождественна закону и разумной воле, сколь отдельное растение тождественно своей природе.

Так же представляют себе совершенство человека в состоянии невинности со стороны *теоретического сознания*. Человек здесь определяет себя как бы в тождестве

с природой и понятием вещей, его для-себя-бытие и для-себя-бытие вещей еще не разделены, человек видит душу вещей, природа еще не стала для него чем-то негативным, омраченным; лишь в разделении вещи покрываются чувственной корой, отделяющей их от человека, и природа воздвигает барьер между человеком и собой. Говорят далее, что в подобном отношении дух *непосредственно знает* истинную природу вещей, постигает их в *созерцании* именно потому, что созерцание есть знание, ясновидение, которое можно уподобить состоянию сомнамбулизма, когда душа возвращается к этому единству духовности со своим миром. Изначальному созерцающему рассудку якобы была открыта природа вещей, ибо для него она была свободна от внешних условий пространства и времени, от рассудочного определения вещей, и в этом единстве дух в свободном полете фантазии, которая не есть произвол, видит вещи в соответствии с их понятием, их истинностью, созерцаемое определяется понятием, предстает в вечной красоте и возвышается над преходящестью явления, — короче говоря, дух тогда имел перед собой и созерцал всеобщее в особенном в его чистом формообразовании, а особенное, индивидуальное — в его всеобщности как божественную богоподобную жизненность. И поскольку человек постигал природу в ее глубочайшем внутреннем определении и познавал ее истинное отношение к *соответственным* сторонам самого себя, он относился к природе как к соответственному внешнему облачению, не разрушающему организацию. С этим представлением связана идея, согласно которой дух тем самым полностью обладал *искусством и наукой в целом*; более того, идея, что человек, пребывая в подобной всеобщей гармонии, *непосредственно созерцает гармоническую субстанцию, самого бога* не в виде абстрактности мысли, но как определенную сущность.

Таково представление о *примитивной религии* как о непосредственной и исторически первой. Это представление иногда пытаются обосновать, опираясь на одну сторону христианской религии. В Библии рассказывается о рае. Многие народы верят в то, что подобный рай существовал в прошлом, сожалеют об этом потерянном рае и видят в нем цель, к которой стремятся и которой достигнет человек. В зависимости от ступени образования, достигнутой народом, этот рай в прошлом и будущем наполняется нравственным или безнравственным содержанием.

Что касается критики подобного представления, то начать надо с того, что оно необходимо по своему существенному содержанию. Всеобщее, внутреннее есть божественное единство, отраженное в человеке, *или мысль человека как такового*, находящегося в самом этом единстве. Так, люди представляют себе, что в-себе-и-для-себя-бытие есть гармония, которая еще не перешла в раздвоение, ни в раздвоение добра и зла, ни во вторичное раздвоение — в множество, стремительность и страстность потребностей. Подобное единство, подобная *растворенность противоречий* в самом деле содержит истинное и полностью совпадает с понятием. Но совсем иное — конкретное определение, когда это единство представляют себе как *состояние во времени*, как нечто такое, что не должно было быть утрачено и утрачено лишь *случайно*. Это — смешение первого как *понятия* и как *реальности* сознания, соответствующей понятию.

Мы готовы, следовательно, отдать должное упомянутому представлению; в нем содержится *необходимая идея божественного самосознания*, неомраченного сознания абсолютной божественной сущности. Что касается этого основного определения, то его следует не только признать правильным, но и положить его в основу как истинное представление; оно сводится к тому, что человек есть не просто живое существо как таковое, не животное, а *дух*. Поскольку он есть дух, он содержит в себе эту всеобщность вообще, всеобщность разумности, что и есть деятельность конкретного мышления; он обладает инстинктом знания всеобщего, того, что природа разумна: она не есть осознанный разум, но содержит в себе разум.

Дух знает также, что бог разумен, что он есть абсолютный разум, абсолютная деятельность разума. Дух инстинктивно верит в то, что если он будет разумно изучать бога, то он должен познать его, так же как и природу, обрести в боге свою сущность.

Это единение человека с богом, с природой в общем смысле, т. е. *в себе*, действительно есть субстанциальное сущностное определение. Человек есть разум, есть дух; благодаря этому своему свойству он есть истинное в себе; однако это есть понятие в себе, и люди, получив представление о том, что есть понятие в себе, обычно представляют себе его как нечто прошлое или будущее; не как нечто внутреннее, которое есть в себе и для себя, а в виде внешнего, непосредственного существования, в виде состояния.

Речь, следовательно, идет только о *форме существования*, или состояния. Понятие есть внутреннее, в себе, еще не вступившее в стадию существования. Таким образом, встает вопрос: что препятствует вере в то, что это в себе с самого начала было налицо в качестве действительного существования? Этому препятствует *природа духа*. Дух есть лишь то, чем он себя делает. Это порождение того, что есть в себе, есть *полагание понятия* в существование.

Понятие должно реализовать себя, и реализация понятия, деятельность, посредством которой оно осуществляет себя, образы (*die Gestalten*), явления этого осуществления, которые есть налицо, имеют иной вид, чем простое понятие в себе. Понятие, это в себе, не есть состояние, существование, только реализация понятия создает состояния, существование, и эта реализация должна быть совсем иной, чем описание рая.

Человек есть в своей сущности дух; но дух есть не непосредственно, его сущность состоит в его бытии для себя, в свободе, в том, чтобы противопоставить себе природное, вызволить себя из своей погруженности в природу, *разъединиться с природой* и примириться с ней посредством и на основе этого раздвоения, примириться не только с природой, но и со *своей* сущностью, со своей истиной.

Лишь такое единение, созданное раздвоением, есть самоосознанное, истинное единение; это — не единение природы, которое не есть единство, достойное духа, не есть единение духа.

Если называть первое состояние состоянием невинности, то утверждение, что человек должен выйти из состояния невинности и стать *виновным*, может показаться предосудительным. Состояние невинности состоит в том, что для человека не существует ни добра, ни зла. Это — состояние животного, где нет сознания, где для человека нет знания ни добра, ни зла, где то, чего он хочет, не определено в качестве того или другого, ибо, не ведая зла, человек не ведает и добра.

Состояние человека есть состояние вменности (*der Zurechnung*), *вменяемости*. Вина в общем означает *вменяемость*. Под виной обычно понимают совершение человеком зла, рассматривают его действия в аспекте зла. Между тем вина в общем смысле есть то, что человеку может быть вменено как его знание, его воление.

В действительности то первое естественное единение в качестве существования есть не состояние невинности, а состояние грубости, вожделения и дикости вообще. Животное — не доброе и не злое, а человек в животном состоянии дик, *зол*, он таков, каким он *не должен быть*. Таким, каков он от природы, он быть не должен, но должен быть таким, каков он есть посредством духа, посредством знания и воления того, что правильно. Это, т. е. понимание того, что человек, пребывая в своем естественном состоянии, не есть то, чем он должен быть, выражено в представлении, что человек *от природы зол*.

Это означает, что человек должен рассмотреть, что он представляет собой, когда он живет только естественной жизнью, следует велению своего сердца, т. е. тому, что само собой возникает в нем.

Знакомое нам представление мы встречаем в Библии, где оно абстрактно именуется грехопадением, — представление очень глубокое, не случайное сказание, а вечная, необходимая история человека, выраженная во внешней, мифологической форме.

Когда идея, т. е. то, что есть в себе и для себя, излагается в мифологической форме в виде событий, то неизбежна непоследовательность, поэтому и названное изложение не может быть свободно от непоследовательности. Идея в ее жизненности может быть постигнута и изложена лишь мыслью.

Итак, и данное изложение не лишено непоследовательности, но в нем тем не менее содержатся существенные черты идеи, которые заключаются в том, что человек, будучи в себе этим единением, поскольку он есть дух, *выходит* из этого состояния естественности, *из этого в себе*, переходит к *различению* и что приговор, суд ждут его и его естественное состояние.

Сначала человек знает бога и добро; зная это, он имеет их *предметом своего сознания*; имея его предметом своего сознания, индивидуум *различает* себя от него.

Сознание содержит в себе удвоение, раздвоение. Говорят, правда, что этого не должно быть. Однако в понятии человека заключено стремление к познанию, иначе: сущность духа состоит в том, чтобы стать этим сознанием. Поскольку раздвоение и рефлексия есть *свобода*, которая заключается в том, что человек может *выбирать* между обеими сторонами противоположности или быть *властелином* добра и зла, то состояние раздвоения не должно

существовать, оно должно быть *снято*, но это не означает, что оно *вообще не должно быть*; это состояние раздвоения завершается в соответствии со своей собственной природой примирением. В библейском сказании содержится, что рефлексия, сознание, свобода заключают в себе дурное, *зло*, то, чего не должно быть, но содержится и принцип, *источник исцеления*, свобода. То и другое содержится в этой истории.

Одна сторона, согласно которой точка зрения раздвоения не должна остаться, выражена в том, что совершено *преступление*, нечто, чего не должно быть, что не должно оставаться. Так, в Библии сказано, что змий своей ложью *соблазнил* человека². Здесь высокомерие свободы есть та точка зрения, которой *не должно быть*.

Другая сторона, согласно которой эта точка зрения должна *быть*, поскольку в ней содержится источник исцеления, выражена в словах бога: «Смотри! Адам стал, как один из нас»³. Следовательно, это не лживое заверение змия, бог подтверждает истину его слов. Этого, однако, обычно не замечают, об этом не говорят.

Итак, мы можем сказать: такова вечная история свободы человека — он выходит из состояния безучастности, в котором он пребывает в первые годы своей жизни, и достигает света сознания вообще, или, точнее, для него начинает существовать добро и зло.

Если мы извлечем из этого изложения то, что в нем действительно содержится, то окажется, что оно аналогично тому, что содержится в идее: для того, чтобы человек, дух достиг примирения или, в более поверхностном понимании, чтобы он стал добр, выполнил свое определение, точка зрения рефлексии, раздвоения столь же *необходима*; сколь неминуемо она должна быть *покинута*.

Представлять себе, что человек в упомянутом состоянии обладал высшим знанием природы и бога, нелепо, к тому же это и исторически совершенно не обосновано.

Обыкновенно считают, что это естественное единство есть истинное отношение человека в религии. Между тем следовало бы обратить внимание уже на то, что этот рай, этот золотой век представлен как *утраченный*; уже в этом заключено указание на то, что подобное представление не содержит в себе истины, ибо в божественной истории нет прошлого, нет случайного. Если существовавший некогда рай потерян, то независимо от того, как это произошло, это — *случайность*, произвол, извне вторгшийся в

божественную жизнь. То обстоятельство, что рай потерян, свидетельствует о том, что он не есть абсолютно существенное состояние. Истинно божественное, отвечающее своему определению, не теряется, оно вечно и устойчиво в себе и для себя. Скорее следует рассматривать как *божественную необходимость* утрату рая, и в необходимости своего исчезновения этот данный в представлении рай низводится до момента божественной тотальности, который не есть абсолютно истинное.

Единство человека с природой — излюбленная звучная фраза; при правильном понимании она должна означать единство человека с *его* природой. Однако истинная его природа есть свобода, *свободная духовность*, мыслящее знание в-себе-и-для-себя-всеобщего, и в таком определении это единство уже не есть природное непосредственное единство.

Растение существует в этом несокрушимом единстве. Напротив, духовное не находится в непосредственном единстве со своей природой; для того чтобы достичь возвращения к себе, духовное должно на своем пути пройти через свое бесконечное раздвоение и завоевать примирение; это примирение не существует изначально, и истинное единство может быть обретено лишь посредством отъединения от своей непосредственности. Часто говорят о невинности детей и сожалеют, что эта невинность, эта любовь и доверчивость впоследствии утрачиваются; говорят и о невинности примитивных народов, впрочем, значительно менее распространенной, чем принято думать; однако подобная невинность не есть истинное состояние человека, свободная нравственность — не нравственность ребенка, она выше упомянутой невинности, она есть самосознанное воление, и лишь оно есть истинное отношение.

В своей непосредственной зависимости от природы человек может быть более мягким или более грубым. В странах с мягким климатом — именно это следует считать определяющим, — где сама природа дает человеку средства для удовлетворения его физических потребностей, он может быть по своим естественным склонностям мягким, доброжелательным, сохранять простоту потребностей и отношений — подобные привлекательные нравы описываются многими путешественниками. Однако эти мягкие нравы могут иногда сочетаться с отвратительными варварскими обычаями и с полной потерей человеческого облика; к тому же подобные простые условия жизни за-

висят от ряда случайных обстоятельств, таких, как климат, островное положение и т. п. И уж во всяком случае они лишены того общего самосознания и его последствий, которые только и составляют достоинство духа. Кроме того, подобные наблюдения и описания жизни этих якобы невинных народов касаются лишь внешнего благожелательного поведения этих людей по отношению к чужим и не ставят себе целью проникнуть во внутренние отношения и жизнь данного народа. Всем воззрениям и пожеланиям худосочной филантропии, мечтающей о возврате человека к свойственной ему от природы невинности, противостоит сама действительность и в сущности сама природа вещей, указывающая на то, что подобная естественность не есть то, к чему определен человек. Что же касается невинности детей, то и в ней проявляются вожделение, эгоизм и зло.

Все разговоры о том, что некогда, на заре своего существования, человек был в центре природы, проникал в душу вещей и т. п., основаны на весьма сомнительных представлениях. В вещах следует различать *две стороны*: во-первых, их определенность, их *качество*, их *особенность по отношению к другому*. Это — *естественная, конечная сторона*. С точки зрения этой особенности вещи могут быть более знакомы человеку в естественном состоянии, он может иметь значительно более определенное знание их особых качеств, чем человек, обладающий образованием. Эта сторона нашла свое выражение в средневековой философии, в *signatura rerum*⁴, внешнем качестве, посредством которого обозначалась особенная, своеобразная природа вещей; и одновременно в этом внешнем качестве как бы дана была возможность осмысления специфической особенности природы вещей. Это могло быть присуще естественному человеку. Ведь и у животных эта связь с внешними качествами вещей значительно ярче выражена, чем у человека. В поисках того, что животному нужно для еды, им руководит инстинкт; животное поедает только предназначенное ему и оставляет все остальное без внимания, вступает только в такое отношение, в котором оно противопоставляет себе *свое* другое, а не другое вообще, снимая тем самым противоположность. Так, инстинкт заставляет животное искать травы, которые могут вылечить его, когда оно болеет. Вид, напоминающий о смерти, запах растений являются для естественного человека признаками вредности,

ядовитости, он ощущает отвращение в большей степени, чем это присуще в аналогичных условиях образованному человеку, а инстинкт животного еще более правилен, чем естественное сознание человека, сознание уничтожает действительность инстинкта. Можно, следовательно, сказать: естественный человек глубже зрит душу вещей, правильнее постигает их специфические качества. Однако это относится лишь к тем специфическим качествам, которые целиком суть лишь конечные определения; инстинкт видит душу единичных вещей, но в источник жизни вещей вообще, в божественную душу взор естественного человека не проникает. Аналогичное отношение может проявиться во сне, в сомнамбулическом состоянии — некоторые люди обладают таким естественным сознанием. Здесь разумное сознание стихает, пробуждается внутреннее чутье, о котором можно сказать, что его знание в значительно большей степени тождественно миру, окружающим вещам, чем знание бодрствующего человека. Поэтому подобное состояние принято рассматривать как нечто более высокое, чем здоровое состояние. Может случиться, что в подобном состоянии человек обладает сознанием вещей, происходящих на расстоянии тысячи часов. Подобное знание, подобное предчувствие свойственно диким народам в значительно большей степени, чем образованным. Однако такого рода знание ограничивается *отдельными событиями*, отдельными судьбами, здесь пробуждается связь *данного* индивидуума с определенными, принадлежащими его сознанию вещами, но это — единичные вещи, единичные события.

Все это еще ни в коей степени не есть *истинная сердцевина вещей*, каковой является только понятие, *закон, всеобщая идея*. Истинную душу мира нам не открывает дремлющий дух. Душа планеты есть отношение ее расстояния от Солнца, ее вращения и т. д., это — истинно разумное, и оно доступно лишь человеку образованному, свободному от непосредственного отношения видения, слышания и т. п., отозвавшему в себя свои чувства и обратившемуся к вещам в свободном мышлении. Эта разумность и это знание — результат именно *опосредствования мышления*, и они свойственны лишь высшему духовному существованию человека. Вышеупомянутое познание природы называют *созерцанием*: оно есть не что иное, как непосредственное сознание. Возникает вопрос: что же созерцается? Не чувственная природа в поверхност-

ном наблюдении (ибо это доступно, по-видимому, и животному), но *сущность природы*. Сущность же природы как система ее законов есть не что иное, как *всеобщее*, природа в ее всеобщности, система развивающейся жизни, развитие в его истинной форме, а не природа в ее единичности, в которой она есть для чувственного восприятия или для созерцания. Форма естественного есть природа, но природа, пронизанная мыслью. Мышление, однако, не есть непосредственное; оно отправляется от данного, но возвышается над его чувственным многообразием, *отрицает* форму единичного, забывает о чувственно происходившем и производит всеобщее, истинное. Это — не непосредственное действие, а работа опосредствования, выход из конечности. Сколь бы ни созерцать небо, будучи преисполненным набожностью, невинностью и верой, это не поможет; сущность можно постигнуть только *мышлением*, поэтому все утверждения о созерцании, о непосредственном сознании сразу обнаруживают всю свою несостоятельность, как только задается вопрос о том, что следует созерцать. Знание истинной природы есть опосредствованное, а не непосредственное знание. Так же обстоит дело и с *волей*: воля — добро в той мере, в какой она направлена на доброе, правое и нравственное, но это — нечто совсем иное, чем *непосредственная* воля. Последняя есть воля, которая останавливается на единичности и конечности, которая хочет *единичное как таковое*. Доброе же, напротив, есть *всеобщее*; для того чтобы воля была направлена на доброе, необходимо опосредствование, которое очистит ее от проявлений конечной воли. Подобное очищение есть воспитание и работа опосредствования, а оно не может быть непосредственным и первым. Это же относится и к *познанию бога*. Бог есть средоточие всей истины, чистая истина без каких-либо пределов; для того чтобы достигнуть бога, человек должен в еще большей степени преобразовать свою *природную особенность* своего знания и воления.

Что касается представления, согласно которому в этом естественном единстве человека, в единстве, еще не нарушенном рефлексией, заключалось истинное сознание бога, то к нему вышесказанное относится в наибольшей степени. Дух есть только для духа, дух в своей истине — только для свободного духа, а свободен лишь тот дух, который научился не принимать во внимание непосредственное восприятие, рассудок, рефлексию и тому подобное. В тео-

логическом понимании это — дух, который достиг *познания греха*, т. е. сознания бесконечной разорванности для-себя-бытия по отношению к единству, и который из этой разорванности вновь пришел к единству и примирению. Естественная непосредственность не есть, следовательно, истинное существование религии; она — ее самая низкая и наименее истинная ступень.

Представление создает некий *идеал*, и это необходимо; в нем олицетворяет оно то, что истинно в себе и для себя. Однако недостаток представления заключается в том, что оно дает своему идеалу определения прошлого и будущего, т. е. превращает его в нечто, что не есть настоящее, и тем самым дает ему непосредственно определение *конечного*. Эмпирическое сознание есть сознание конечного, в-себе-и-для-себя-сущее есть внутреннее. Рефлексия различает их друг от друга, и это совершенно справедливо; недостаток ее в том, что она, действуя абстрактно, вместе с тем требует, чтобы то, что есть в себе и для себя, являлось бы, имелось бы и в мире внешней случайности. Разум предоставляет случаю, произволу его сферу, зная при этом, что в этом мире, хаотическом по внешнему виду, на поверхности, все-таки содержится истинное. Идеал государства совершенно правилен, только не реализован; если под его реализацией представлять себе, что все отношения, все сложные переплетения в области права, политики, удовлетворения потребностей будут соответствовать идее, то эта не соразмерная идеалу основа будет тем не менее содержать субстанциальную идею в ее истинности и наличности. Хаотичность существования не составляет всю наличность и не есть тотальность. То, посредством чего определяется идеал, может наличествовать, однако действительное наличие идеи может не быть познанным, ибо она рассматривается конечным сознанием. Уже сквозь эту кору можно познать субстанциальное ядро действительности, но достигается это тяжелым трудом. Для того чтобы сорвать розу на кресте настоящего, надо принять и крест.

Наконец, делалась попытка *исторически* обосновать идею подобного начала в развитии рода человеческого. У многих народов были обнаружены различные намеки и указания, противоречащие остальному содержанию их представлений, а также научные знания, которые как будто не согласуются с нынешним состоянием этих народов или не соответствуют первоначальной стадии их об-

разования. На основании подобных остатков лучшего существования выводилось заключение о былом совершенстве и высокой нравственности в прошлом. У индийцев обнаружили большие знания и глубокую мудрость, не соответствующие нынешнему уровню их культуры. Это и многие другие обстоятельства такого рода стали рассматриваться как следы лучших времен. Ведь известно, что, например, средневековые рукописи монахов далеко не всегда были порождением их ума, но в целом ряде случаев — лишь обломками лучшего прошлого.

Первые открытия в области индийской литературы принесли нам хронологические данные невероятной давности⁵: они указывали на очень древнюю историю этого народа и как будто заставляли прийти к совершенно новым выводам. Однако ученые нового времени вынуждены были отказаться от этой хронологии, так как оказалось, что она ни в коей мере не отражает прозаическую последовательность лет или воспоминаний. Далее, индийцы якобы издавна обладают глубокими познаниями в астрономии; у них существуют формулы для определения солнечного и лунного затмений; однако они пользуются ими совершенно механически, не ведая ни предпосылок этих формул, ни способа их выведения. В настоящее время астрономические и математические знания индийцев также подверглись более тщательному изучению. В них, действительно, обнаружен оригинальный ход мыслей; однако в целом индийцы значительно уступают по своим знаниям грекам; их астрономические формулы отличаются ненужной сложностью и запутанностью, вследствие чего их методы должны быть признаны безусловно менее совершенными, чем методы греков, а тем более методы нашего времени. Ведь подлинная наука стремится к тому, чтобы свести поставленную задачу к простейшим элементам. Запутанные формулы, о которых шла речь, несомненно, свидетельствуют о достойных уважения занятиях, о стремлении разрешить эти проблемы, однако большее в них обнаружить нельзя: к подобным знаниям привели длительные наблюдения. Так, чем больше изучают эту предполагаемую мудрость индийцев или египтян, тем сильнее уменьшается ее значение, и с каждым днем оно продолжает уменьшаться — оказывается, что все познанное здесь либо может быть сведено к другим источникам, либо вообще ничтожно по своей значимости. Таким образом, и это представление о рае на заре чело-

веческого существования оказалось вымыслом, в основе которого лежит понятие; однако здесь это понятие принимается за непосредственное существование, тогда как оно есть только как опосредствование.

Теперь мы переходим к более подробному рассмотрению естественной религии. Ее общая определенность есть единство природного и духовного: объективная сторона, бог, полагается как *естественное*, и сознание заключено в *естественной определенности*. Это природное есть *единичное существование*, не природа вообще как *целое*, как *органическая тотальность*. Это — уже всеобщие представления, которые здесь, на этой первой ступени, еще не положены. Целое положено как единичности; классы, роды принадлежат уже последующей ступени рефлексии и опосредствования мышления. Это единичное природное — это небо, это Солнце, это животное, этот человек и т. д., — подобное непосредственное природное существование познается в качестве бога. Здесь мы еще не будем касаться того, какое *содержание* имеет это представление о боге; на этой ступени оно еще неопределенно, некая *неопределенная* мощь, которая еще может быть наполнена. Однако поскольку эта единичная природность не есть еще дух в его истинности, то определения в этом духе *случайны*, истинны они лишь в том случае, если истинный дух есть сознание и он полагает их.

Следовательно, *первое* определение естественной религии сводится к тому, что дух есть в непосредственной единичной форме существования.

Естественная религия с самого начала содержит духовный момент, следовательно, существенно содержит представление, что *духовное есть самое высокое* для человека. Тем самым исключено, что эта религия может состоять в преклонении перед природными предметами в качестве бога. Этот момент в ней присутствует, но в качестве подчиненного. В самой дурной религии человеку как таковому духовное всегда представляется выше, чем природное: Солнце для него не выше духовного начала.

Естественная религия на этой ее начальной стадии как религия непосредственная исходит из того, что духовное, человек, даже в его естественном образе, есть наивысшее. Ее предметом является не только внешнее, физическая природа, но и духовная природа, этот человек как *этот присутствующий в данный момент человек*. Это

не идея человека, как Адам Кадмон⁶, первый человек, сын божий — это уже более развитые, существующие только посредством мышления и для мышления представления — следовательно, не представление о человеке в его *всеобщей сущности*, но представление об *этом* естественном человеке. Естественная религия есть религия духовного, но взятого в его внешних чертах, в его естественности, непосредственности. Ознакомиться с естественной религией интересно уже по одному тому, что это позволяет еще раз осознать, насколько бог с давних пор есть для человека нечто существующее в настоящем, и тем самым отказаться от абстрактной потусторонности бога.

Что касается данной ступени естественной религии, не достойной, как мы полагаем, даже наименования религии, то для понимания этой религиозной точки зрения необходимо забыть обо всех для нас само собой разумеющихся представлениях и мыслях, которые свойственны людям даже весьма поверхностной образованности.

Рассматриваемому нами здесь естественному сознанию еще неведомы прозаические категории, подобные причине и действию, и естественные вещи здесь еще не сведены к внешним явлениям.

Сфера религии есть только дух. Духовное знает себя как *силу*, стоящую над природным, знает, что природа не есть в-себе-и-для-себя-сущее. Это — категории рассудка, в которых природа постигается как *другое духа*, а дух — как истинное. Лишь с этого основного определения и начинается религия.

Напротив, в естественной религии дух еще естествен, здесь он еще не произвел *различения* между духом как всеобщей силой и собой как единичным, случайным, преходящим, акцидентальным. Еще не вступило в силу это различение, противоположность между всеобщим духом как всеобщей силой и сущностью, с одной стороны, субъективным наличным бытием и его случайностью — с другой; это составляет вторую ступень естественной религии.

В стадии первой, непосредственной религии, в этой непосредственности, человек еще не *знает* более *высокой силы, чем он сам*. Правда, есть некая мощь, возвышающаяся над жизнью с ее случайностями, целями и интересами, но это еще не сущностная, не всеобщая в себе и для себя мощь, но мощь, содержащаяся в самом человеке.

Духовное выступает здесь в форме *единичного и непосредственного*.

Мы можем понять, мыслить эту форму религии, поскольку тем самым мы превращаем ее в предмет наших мыслей; однако вчувствоваться в нее мы не можем, так же как мы не можем вчувствоваться в переживания собаки, хотя можем их понять. Ибо чувствовать означает наполнить тотальность субъекта неким единичным определением так, чтобы оно стало нашей собственной определенностью. Мы не способны вчувствоваться даже в те религии, которые значительно ближе нашему сознанию; они ни на минуту не могут стать нашей определенностью настолько, чтобы мы стали, например, поклоняться изображению греческого бога, каким бы прекрасным оно ни было. Первая же ступень непосредственной религии уже потому наиболее далека от нас, что для понимания ее нам надо отказаться от всех форм нашего образования.

Для этого нам надо было бы рассматривать человека непосредственно, как существующего для одного себя на земном шаре и делать это совершенно спонтанно, без каких бы то ни было размышлений, не возвышаясь до мышления; между тем лишь мышление создает более достойные понятия бога.

В этой религии человек выступает в своей непосредственной собственной силе, страсти, в деяниях и поступках своего непосредственного воления. Он еще не ставит теоретических вопросов: кто создал все это? и т. п. Для него еще не существует *разделения* предметов в себе на случайное и существенное, на причинно обоснованное и просто положенное, для него еще нет действия.

То же относится и к *воле*: в ней еще отсутствует *раздвоение*, еще нет внутреннего противодействия в себе самом по отношению к себе. Теоретическая сторона воления есть то, что мы называем всеобщим, правым, — законы, твердые определения, границы, поставленные субъективной воле; это — мысли, общие формы, принадлежащие мышлению, свободе.

Они отличаются от субъективного произвола, страсти, склонности. Все это подавляется этим всеобщим, подчиняется ему, приобщается к нему; естественная воля преобразуется в желания и действия, соответствующие подобным всеобщим точкам зрения.

Человек, следовательно, еще не разделен в своем волении: еще господствуют страсть и дикость его воли.

В своем представлении он также сохраняет эту неразделенность и эту примитивность.

Это — лишь первое, дикое пребывание духа в себе; страх, сознание отрицания, правда, уже налицо, но это — страх не перед богом, а перед случайным, перед силами природы, которые проявляют свою мощь по отношению к нему.

Страх перед силами природы, перед солнцем, грозой и т. п. еще не есть тот страх, который мы называем *религиозным*, ибо религиозный страх коренится в *свободе*. Страх перед богом — нечто совсем иное, чем страх перед могуществом природы. Часто говорят: страх есть начало мудрости; такой страх не может содержаться в непосредственной религии. Он возникает в человеке лишь тогда, когда тот в своей единичности познает свою слабость, когда в нем содрогнется его единичность и он совершит в себе ту абстракцию, которая сделает его свободным духом. Когда естественное содрогается в человеке, человек позвышается над ним, отрекается от него, создает себе более высокую сферу и переходит к мышлению, знанию. Однако на этой начальной стадии естественной религии не только нет страха в этом высшем смысле, но и существующий здесь страх *перед силами природы* переходит в свою противоположность и становится *колдовством*.

а. Колдовство

Самая первая форма религии, именуемая нами колдовством, состоит в том, что *духовное* есть *власть над природой*; однако это духовное еще не наличествует в качестве духа, еще не есть в своей всеобщности; это — лишь единичное, случайное *эмпирическое самосознание* человека, который, несмотря на то что он есть только *вожделение*, осознает себя в своем самосознании выше природы, знает, что духовность есть мощь над природой. Здесь следует сделать два замечания:

1. Поскольку непосредственное самосознание знает, что в нем заключена эта мощь, что в нем ее местонахождение, оно в том состоянии, в котором оно есть эта *мощь*, сразу же отличает себя от своего *обычного* состояния.

Человек, совершая свои обычные дела, приступая к своим простым занятиям, имеет перед собой *особенные* предметы и знает, что будет иметь дело только с ними,

т. е. будет заниматься рыбной ловлей, охотой; тогда вся его сила ограничивается этим ее применением. Совсем иным, чем сознание такого обычного наличного бытия, поступков, действий, является сознание о себе как о мощи, стоящей над *всеобщей* силой природы и ее изменениями.

Индивидуум знает, что для обладания этой мощью ему необходимо перевести себя в более *высокое состояние*. Это — дар особенных людей, обучаемых всем традиционным средствам и способам осуществления этой силы. Производится отбор индивидуумов, которые смутно ощущают в себе эту внутреннюю силу, и они поступают в обучение к старшим.

2. Эта власть есть *прямая* власть над природой вообще, и она не может быть уподоблена той опосредствованной власти, которую мы с помощью орудий осуществляем над природными предметами в их единичности. Власть, которую образованный человек осуществляет, воздействуя на единичные, природные вещи, основана на предпосылке, что человек отступил на некоторое расстояние от мира, что мир стал для него внешним проявлением, и человек видит в этом внешнем мире *самостоятельность*, особенные качественные определения, законы, что эти вещи в их качественной определенности взаимно относительноны и находятся друг с другом в многообразных связях.

Образованный человек осуществляет власть, которая свободно отпускает мир в его качестве, благодаря тому что ему известны качества вещей, т. е. вещи в их отношении к другим вещам; здесь проявляется значимость для них другого, обнаруживается их слабость. Человек узнает слабую сторону вещей и воздействует на нее, вооружившись таким образом, чтобы напасть на вещи с их слабой стороны и покорить их себе.

Для этого человек должен быть *свободным в себе*; лишь будучи свободным, он позволяет внешнему миру, другим людям и естественным вещам свободно противостоять себе. Для того, кто сам не свободен, не свободны и другие.

Напротив, прямое воздействие человека на природу посредством своего представления, своей воли предполагает *несвободу* *обоих*, так как власть над внешними вещами, будучи данной человеку в качестве духовного начала, не дана ему как власть, которая вступает в свободное отношение; поэтому она и не соотносится с тем,

что свободно противостоит ей, не опосредствует его, но осуществляет на него прямое воздействие. В этом сущность колдовства.

Что же касается внешнего существования подобного представления, то оно принимает форму, согласно которой это колдовство есть высшее проявление самосознания народов; однако в качестве подчиненных моментов это колдовство проникает и в более высокие точки зрения, в религии; так, мы обнаруживаем его в представлении о ведьмах, хотя оно и принимает здесь облик чего-то бессильного и вместе с тем неподобающего, греховного.

Кант, например, пытался и молитву рассматривать как колдовство⁷, исходя из того, что в молитве человек стремится оказать воздействие не через опосредствование, а из глубин духа. Разница, однако, заключается в том, что в молитве человек обращается к абсолютной воле, для которой единичный человек есть предмет заботы, которая может внять молитве или не внять ей, будучи определена благими целями вообще. Колдовство же в общем состоит в том, что человек осуществляет свою власть в своей природности в соответствии со своим вождением.

Таково общее определение этой первой совершенно непосредственной точки зрения, согласно которой человеческое сознание, этот человек в своем волеизъявлении рассматривается как власть над миром природы. Однако мир природы здесь совсем не имеет той широты, которая присуща ему в нашем представлении. Ибо наибольшая его часть еще безразлична человеку или настолько привычна, что он не представляет ее иной. Здесь все стабильно. Другое — это землетрясения, грозы, наводнения, животные, несущие смерть, враги и т. п. Против этого применяется колдовство.

Такова самая древняя религия, наиболее дикая и грубая ее форма. Из всего сказанного очевидно, что бог необходимо должен быть духовным началом. Это его основное определение. Духовность, поскольку она есть *предмет* самосознания, принадлежит уже дальнейшему ходу развития, есть уже *различение* духовности как таковой, которая есть всеобщая духовность, и духовности в качестве этого единичного эмпиричного самосознания, *отделение* всеобщего самосознания от эмпирической духовности самосознания. Этого еще нет на начальной стадии.

Естественная религия как религия колдовства отправляется от несвободной свободы, в которой единичное

самосознание знает себя как нечто высшее по отношению к естественным вещам, и это знание сначала непосредственно.

Путешественники недавнего времени, капитан Пэрри и еще до него капитан Росс, обнаружили подобную религию⁸, лишенную какого бы то ни было опосредствования и являющую собой самое примитивное сознание, у эскимосов; у других народов уже существует опосредствование.

Капитан Пэрри рассказывает следующее. Им вообще неизвестно, что существует иной мир. Они обитают среди скал, льда и снега, едят тюленей, птиц, рыб, не знают, что бывает и иная природа. Англичанин сопровождал в качестве переводчика эскимос, который некоторое время жил в Англии. С его помощью они выяснили, что этот народ не имеет ни малейшего представления о духе, о высшей сущности, о сущностной субстанции, противостоящей их эмпирическому существованию, о бессмертии души, о вечности духа, о в-себе-и-для-себя-бытии единичного духа; они не знают и злого духа; что касается Солнца и Луны, то их они, правда, весьма почитают, но не поклоняются им; они вообще не поклоняются ни изображениям, ни живым существам. Однако среди них есть колдуны, заклинатели, которых они называют *ангекоками*. Эти колдуны говорят, что могут по своему желанию поднять бурю или усмирить ее, вызвать китов и т. п. и что своему искусству они обучились у старых ангекоков. Их боятся; в каждой семье их не менее одного. Один молодой ангекок хотел вызвать бурю. Он пытался сделать это посредством слов и жестов. Его слова не имели смысла и были обращены не к какой-либо сущности для опосредствования, а непосредственно к самому явлению природы, которое он хотел подчинить своей власти; он ни у кого не искал поддержки. Ему рассказали о вездесущем, всеблагом невидимом боге, сотворившем все. Ангекок спросил, где эта сущность живет, и, услышав, что она во всем, перепугался и хотел убежать. Когда же ангекока спросили, куда уходят люди после смерти, он ответил, что их погребают; правда, очень давно какой-то старец утверждал, что они попадают на Луну, но эскимосы уже давно этому не верят.

Таким образом, они стоят на самой низкой ступени духовного сознания, но верят в то, что самосознание

есть власть над природой без какого-либо опосредствования, без противопоставления себя божественному.

Англичане уговорили одного ангекока совершить заклинание; оно происходило посредством пляски: вращаясь с бешеной скоростью, колдун пришел в неистовство и упал бездыханным, закатив глаза и испуская нечленораздельные звуки.

Религию колдовства мы обнаруживаем преимущественно в Африке, а также у *монголов* и *китайцев*, но уже не в ее грубом первоначальном облике колдовства, а с элементами опосредствования, которые находят свое выражение в том, что духовное начинает принимать объективный образ для самосознания.

В первой форме подобная религия скорее колдовство, чем религия; она наиболее распространена у африканских негров. О ней рассказывает уже Геродот⁹, ее обнаружили и в новейшее время. Однако эти народы редко прибегают к своей власти над природой, ибо они потребляют мало, потребности их немногочисленны и, вынося суждения об условиях их жизни, лучше вообще забыть о наших трудностях, о тех сложных многочисленных способах, посредством которых мы стремимся достигнуть наших целей. Основные сведения о жизни этих народов мы получили от миссионеров прежних времен. Данные новейшего времени отличаются скудностью, и к ряду сообщений прошлых времен следует относиться с известной осторожностью, тем более что миссионеры были естественными врагами колдовства. Однако общее положение дел, подтвержденное многочисленными свидетельствами, не вызывает сомнения.

Упрек священнослужителям в алчности здесь, как и в других религиях, следует оставить без внимания. Жертвоприношения, дары богам большей частью, действительно, переходят в руки священнослужителей; однако алчностью это можно назвать лишь в том случае, если данный народ придает имуществу большое значение; тогда этот народ действительно достоин сочувствия. Народы же, о которых здесь идет речь, не ценят имущества и полагают, что, подарив его таким образом, они наилучшим способом распорядились им.

Способы и средства, используемые заклинателями, позволяют составить более ясное представление о характере колдовства такого рода. Колдун поднимается на холм, рисует на песке круги и фигуры и произносит заклина-

ния; он делает различные знаки, обращаясь к небу, дует против ветра, втягивает его дуновение. Миссионер, который стоял во главе португальской армии, рассказывает, что негры, союзники португальцев, взяли с собой такого колдуна. Приближение урагана потребовало его вмешательства, и, как миссионер ни сопротивлялся, ему не удалось воспрепятствовать заклинанию. Колдун появился в предназначенном для этой цели фантастическом одеянии, взглянул на небо, на облака, затем стал жевать коренья и бормотать какие-то слова. Когда облака приблизились, он, испустив рев, стал махать им рукой и плевать в небо. Когда же буря все-таки разразилась, колдун пришел в совершеннейшее бешенство, начал метать стрелы в небо, угрожать ему и направлять в облака удары ножом.

Очень похожи на этих колдунов *монгольские шаманы*. Появляясь в фантастическом одеянии, усеянном металлическими и деревянными фигурками, они одурманивают себя особым напитком и в этом состоянии предсказывают грядущие события, пророчествуют о будущем.

Главное определение в этой сфере колдовства — прямое господство над природой посредством своей воли, самосознания, соответственно которому дух есть нечто более высокое, чем природа. Как ни дурно это, оно в некотором отношении все-таки выше того состояния, когда человек зависит от природы, боится ее.

Существуют негритянские народности, которые верят в то, что никто не умирает *естественной смертью*, так как, по их мнению, не природа обладает властью над человеком, а человек над природой. К ним относятся дикие племена Центральной Африки, галла и гага, которые начиная с 1542 г. неоднократно появлялись на побережье континента, сокрушая все на своем пути. Для них человек, сильный своим сознанием, стоит слишком высоко, чтобы его могло убить нечто столь неизвестное, как сила природы. Поэтому больных этого племени, которым не помогает сила колдовства, убивают обычно их друзья. Дикие племена Северной Америки также убивают стариков; в основе этого обычая, безусловно, лежит представление, что человек не должен быть убит природой, что эту честь ему оказывает человек. У другого народа распространена вера в то, что все погибнет, если верховный жрец умрет естественной смертью. Поэтому его убивают при первых же признаках болезни или слабости; если же жрец все-

таким умирает от болезни, они думают, что кто-то убил его посредством колдовства; колдуны должны найти убийцу и виновного убивают. Особенно много людей предают смерти, когда умирает король. По словам одного старого миссионера, они тем самым уничтожают королевского дьявола.

Такова первая форма, которая, собственно говоря, еще не может быть названа религией. Существенным признаком религии является *момент объективности*, т. е. необходимость того, чтобы духовная мощь являла себя индивидууму, единичному эмпирическому сознанию в форме всеобщего, противостоящего самосознанию. Эта объективация есть главное существенное определение. Лишь при наличии этого определения возникает религия, есть бог, и — даже при самом грубом отношении — есть по крайней мере некая начальная стадия религиозного сознания. Гора, река божественны не как данное нагромождение земли, данная вода, но как существование бога, сущностного и всеобщего. Этого мы еще не обнаруживаем в колдовстве как таковом. Здесь могущество принадлежит *единичному* сознанию как *этому* сознанию и тем самым отрицанию всеобщего: не бог в колдуне, а сам колдун — заклинатель и победитель природы. Такая религия есть религия еще само по себе бесконечного вождения, следовательно, самодостовой чувственной единичности. Однако в религии колдовства также уже есть *различение* единичного эмпирического сознания и того, кто совершает колдовство, причем последний определен здесь как всеобщее. Тем самым из колдовства развивается религия колдовства.

в. Объективные определения религии колдовства

С различением единичного и всеобщего вообще устанавливается *отношение самосознания к предмету*, и здесь следует отличать формальную объективацию от истинной. Формальная объективация заключается в том, что духовная мощь, бог, познается как предметное вообще для сознания; напротив, абсолютная объективация состоит в том, что бог есть, что он познается как в-себе-и-для-себя-сущий в соответствии с определениями, присущими духу в себе и для себя. В первую очередь нам надлежит рассмотреть *формальную объективацию*. Здесь существуют отношения трех типов.

1. *Субъективное самосознание*, субъективная духовность еще есть и остается мастером и господином, этой *живой*, этой самосознающей силой. Идеальность самосознания еще воздействует в качестве силы на слабую объективацию и сохраняет высшую власть.

2. Субъективное самосознание человека *представляется как зависимое от объекта*. Человек как непосредственное сознание может представить себе, что он зависим лишь *случайно*, что он попал в зависимость лишь в силу отклонения от своего обычного существования. У простых, близких к природе народов, у дикарей, эта зависимость не имеет особого значения, у них есть то, что им нужно; то, что они потребляют, существует для них, растет для них. Поэтому они не считают, что находятся в состоянии зависимости; нужда наступает лишь случайно. Лишь в более развитом сознании, когда человек и природа, потеряв свою непосредственную значимость и позитивность, представляются как злое, негативное, наступает зависимость сознания, поскольку оно проявляет себя как негативное по отношению к другому. Только с того момента, когда человек представляется как сущность, другое, природа, становится по своей сущности только негативным.

3. Однако эта негативность оказывается только переходным этапом. Духовность, а также естественная воля, эмпирический, непосредственный дух, человек, познает себя в религии *сущностно*, познает, что быть зависимым от природы не есть основное его определение, но основное определение состоит в том, чтобы знать себя свободным в качестве духа. Если на самой низкой ступени это не более чем *формальная свобода*, то человек все-таки тем самым презирает зависимость, остается у себя, отказывается от природной связи и подчиняет природу своей власти. Иная ступень — та, где признается значимым утверждение более поздней религии: «Бог гремит своим громом и все-таки не познается». Бог может сделать нечто лучшее, чем просто греметь, он может сообщить о себе в откровении, дух не определяет себя в явлении природы. Более высокое отношение есть свободное поклонение, когда человек поклоняется силе как свободной силе, познает ее как сущность, но не как чуждую ему сущность.

Если мы более пристально рассмотрим объективацию, то увидим, что самосознание еще сохраняет себя как

власть над природными вещами, но вместе с тем в этой объективации для самосознания суть не только природные вещи, но и начинается становление *всеобщего*, к которому оно находится в отношении свободного поклонения.

Если мы остановимся на опредмечивании всеобщего так, как это еще происходит в сфере колдовства, то увидим, что в нем начинается сознание истинно сущностной объективности, которая, однако, еще замкнута, начинается сознание сущностной *всеобщей* мощи. Колдовство сохранено, но наряду с ним возникает созерцание самостоятельной сущностной объективации. Колдующее сознание знает, что главное не оно, а всеобщая мощь в *вещах*. То и другое перемешано, и только с того момента, когда появляется свободное поклонение или сознание свободной мощи, мы выходим из сферы колдовства, хотя и остаемся еще внутри естественной религии. Колдовство существовало у всех народов и во все времена; но объективация, возникающая на более высоких ступенях, ведет к опосредствованию; тогда дух есть либо высшее понятие, мощь, стоящая над актом колдовства, либо то, что через колдовство осуществляет опосредствование.

Самосознание есть отношение к объекту, в котором оно уже не есть непосредственное, не есть то, что удовлетворено внутри себя, но находит свое удовлетворение в *другом*, посредством другого, в прохождении через другое. Бесконечность вожелания проявляет себя как конечная бесконечность, поскольку с^и ставится преграда в виде рефлексирования в некую высшую мощь. Человек раскрывается, и, лишь сняв свою особенность, он обретает в своей сущности удовлетворенность собой, соединяется с собой в качестве сущности и достигает себя через негативное отношение к самому себе.

Опосредствование — так, как оно являет себя нам сначала, в его внешнем образе — происходило через *другое*, *остававшееся внешним*. В колдовстве как таковом человек осуществлял прямую власть над природой. Здесь он осуществляет *косвенную* власть посредством некоего другого — волшебного средства.

Моменты опосредствования суть, точнее, следующие:

1. Непосредственное отношение состоит в том, что самосознание как духовное начало знает себя в качестве силы, стоящей над природными вещами. Они в свою очередь суть власть друг над другом. Это, следовательно, уже

дальнейшая рефлексия, а не непосредственное отношение, где «я» в качестве единичного противостоит природным вещам. Последующая всеобщность рефлексии состоит в том, что природные вещи светят видимостью друг в друге, находятся в связи друг с другом, что одна вещь познается посредством другой, имеет свое значение в качестве причины и действия, что вещи находятся в существенном *отношении*. Эта связь — уже форма объективации всеобщего, ибо вещь теперь уже не есть нечто единичное, она выходит за свои пределы, достигает значимости в *другом*, вещь таким способом распространяется вширь. В первом отношении «я» есть идеальность вещи, власть над ней, теперь же вещи, будучи объективно положенными, суть *сила друг по отношению к другу*, одно есть то, что идеально положено другим. Такова сфера косвенного колдовства, осуществляемого с помощью волшебных средств, тогда как первая ступень была непосредственно совершаемым колдовством.

Эта объективация есть лишь связь внешних вещей, причем такая, когда субъект осуществляет прямую власть не над природой, а только *над средствами* колдовства. Подобное опосредствованное колдовство встречается у всех народов во все времена. Сюда относятся и симпатические средства, которые применяются для воздействия совсем не на то, что представляется очевидным: субъект держит средства в своих руках и стремится, ставит перед собой цель произвести должное действие. «Я» совершает колдовство, но побеждает оно вещь *посредством самой вещи*. В колдовстве вещи выступают как идеальные. Следовательно, идеальность есть определение, присущее им как вещам; она есть *объективное качество*, которое осознается лишь через колдовство и может быть использовано лишь тогда, когда само оно положено. Вожделение берет вещи непосредственно. Теперь же сознание рефлектирует себя в самое себя и помещает между собой и вещью саму вещь в качестве разрушающего, тем самым проявляя себя как хитрость, которая не хочет сама заниматься вещами и их борьбой. Изменение, которое должно быть совершено, может отчасти содержаться *в природе средства*, но главное здесь — *воля субъекта*. Подобное опосредствованное колдовство чрезвычайно распространено, и трудно определить как его границы, так и то, что выходит за его пределы. Принцип колдовства состоит в том, что *связь* между средством и результатом его примене-

ния остается непознанной. К колдовству относится все то, где подобная связь присутствует, не будучи понятой. Это относится и к множеству случаев, когда вера в лекарства основана только на опыте. Иное, рациональное отношение к лекарству состоит в том, что известны свойства применяемого средства и на этом основании выносятся заключение о тех изменениях, которое оно должно произвести. Однако фармацевтика отказывается от того, чтобы выводить успех лечения из природы применяемого средства. Утверждают, что подобная связь *существует*, но познается она только опытом, который сам по себе чрезвычайно противоречив. Так, *Браун*¹⁶ применял опиум, нефть, спирт и другое против тех болезней, которые раньше лечили прямо противоположными средствами. Границу, отделяющую известную связь от неизвестной, определить, следовательно, трудно. Поскольку в данном случае осуществляется воздействие живого на живое и в еще большей степени духовного на телесное, то здесь, действительно, существуют связи, которые отрицать невозможно и которые могут представляться непостижимыми, колдовством или чудом до той поры, пока не будет обнаружено более глубокое понятие этого отношения. Так, магнетизм как будто исключает всякое представление о разумной связи; с обычной точки зрения эта связь непонятна.

Как только в колдовство проникает опосредствование, открывается необычайно широкое поле для *суеверия*, все *единичные существования* обретают *значимость*, ибо все обстоятельства могут вести к успеху, к определенным целям, все становится опосредствованным или опосредствующим, все управляет и подчиняется управлению, успех всего того, что человек делает, зависит от обстоятельств; то, что он есть, его цели зависят от отношений. Человек существует во внешнем мире, среди *многообразия связей*, и индивидуум лишь постольку есть сила, поскольку он есть сила над единичными силами связи. Поскольку же эта связь не определена, определенная природа вещей еще не познана, человек становится жертвой *абсолютной случайности*. Рефлексия, вступая в сферу подобных отношений, верит в то, что вещи находятся во *взаимодействии*; это совершенно верно, однако недостаток ее заключается в том, что эта вера еще совершенно *абстрактна*, и в ней, следовательно, еще отсутствует определенное своеобразие, *определенный* способ воздействия,

тип связи между вещами. Связь есть, но определенность ее еще не познана, поэтому еще наличествует случайность, произвольность средств. Большинство людей единодушны в этом отношении, целые народы до такой степени разделяют данное воззрение, что видят в нем основу своих взглядов, власть над своими желаниями, своим состоянием, своим существованием.

Там, где действуют согласно абстрактному принципу, определенное остается свободным. Сюда относится бесконечное количество колдовских средств. Многие народы во всех своих начинаниях прибегают к колдовству. Некоторые обращаются к колдовству, когда они закладывают фундамент дома, стремясь обеспечить этим счастливую жизнь его будущим обитателям, оградить их от опасности; при этом имеет значение сторона света, куда выходит дом; колдовство обеспечивает успех посева; отношения с другими людьми, любовь, ненависть, мир и война подчинены этим средствам, а поскольку связь их с действием неизвестна, то в качестве подобных средств может быть использовано все что угодно. Рассудок в этой сфере отсутствует, поэтому мы здесь ничего больше сказать не можем.

Предполагается, что все народы осведомлены о действиях трав, растений и т. д., об их применении при различных заболеваниях и т. п. Здесь может наличествовать подлинная связь, но столь же вероятен и простой произвол. Рассудок осознает, что такая связь есть, но более конкретное определение ему неизвестно, поэтому он ищет средства; фантазия, руководствуясь верным или неверным инстинктом, помогает ему найти отсутствующее, привносит в абстрактный принцип определенность, которой нет в вещах как таковых, в особенных вещах.

2. Содержание первого непосредственного колдовства касалось предметов, над которыми человек может осуществлять непосредственную власть; второе колдовство есть отношение к предметам, которые скорее могут быть рассмотрены как *самостоятельные* и, таким образом, как сила; они являются теперь человеку как другое, не находящееся больше в его власти. Подобные самостоятельные природные вещи суть, например, Солнце, Луна, небо, море, т. е. силы, которые в своем индивидуальном или стихийном величии как будто противостоят человеку как нечто независимое. Если в этой сфере естественное сознание стоит еще на точке зрения единичного вожде-

ния, то оно по существу еще не имеет отношения к этим вещам как к выражениям *всеобщей природы*, еще не достигает созерцания их всеобщности и имеет дело только с *единичным*. Их движение, то, что они создают, равномерно, способ воздействия постоянен; однако то сознание, которое находится еще на позиции естественного единства, для которого постоянное не представляет интереса, относится к ним только в соответствии со своими случайными желаниями, потребностями, интересами или тогда, когда воздействие проявляется как *случайное*. С этой точки зрения Солнце и Луна интересуют человека лишь в момент их затмения, Земля — только при землетрясении; всеобщее не для него, оно не пробуждает в нем вожделения, не представляет для него интереса. Река вызывает его интерес лишь тогда, когда он собирается плыть по ней. Теоретический интерес здесь отсутствует, существует лишь практическое отношение случайной потребности. Мыслящий человек, обладающий достаточным образованием, не чтит эти вещи в качестве духовной всеобщности, существенной для него; в той первой сфере человек их также не чтит, но потому, что он не достиг еще сознания всеобщности, свойственной этим вещам. В одном случае человек не достиг еще всеобщности существования, в другом — природное существование вообще не имеет для него серьезного значения. Однако посередине, между ними, находится та точка зрения, согласно которой силы природы выступают как *всеобщее* и, следовательно, как нечто, *имеющее власть над единичным, эмпирическим сознанием*. При землетрясении, наводнении, затмении Солнца или Луны человек может испытывать страх перед ними, обращаться к ним с *мольбой*, тогда только силы природы проявляются в качестве мощи, все остальное — их обычные действия, и человеку нет нужды просить, чтобы они их совершали. Подобные просьбы, однако, имеют также смысл *заклинаний*, говорят ведь о заклинании как о мольбе; подобная мольба отражает признание того, что человек находится *во власти другого*. Просить потому и бывает трудно, что тем самым признается власть другого, его произвола надо мной. Однако в просьбе заключено и требование действия, просьба есть вместе с тем как бы *власть*, осуществляемая над другим. То и другое здесь *смешано*: с одной стороны, признание превосходства предмета, с другой — сознание моей силы, посредством которой я хочу осуществить свою власть над этим пред-

метом. Так, на этой стадии развития народы приносят жертву реке, когда они собираются переправиться через нее, Солнцу — когда оно уходит в облака; тем самым они пользуются силой заклинания, средства должны осуществить заклинание над силами природы, осуществить то, что хочет данный субъект. Поклонение подобным силам природы *двойственно*, оно не есть чистое поклонение, но связано с колдовством.

С таким поклонением силам природы может быть связано представление, более близкое их сущности, представление о них как о *гениях*¹¹, например: Солнце как гений, гений реки и т. д. В подобном поклонении человек не останавливается на единичности предметов, но представляет себе их всеобщность и поклоняется ей. Однако и при таком всеобщем представлении, когда предмет поклонения проявляется как всеобщность, как сила, человек может сохранить сознание своей власти, власти и над этими гениями; содержание их довольно бедно, оно есть лишь содержание природного существа, оно остается только природным содержанием, и поэтому самосознание может сознавать свою власть над ним.

3. Следующая объективация заключается в том, что человек признает существование самостоятельной силы вне себя и находит ее в *жизненности*. Жизнь, уже жизненность дерева, еще более животного, есть более высокий принцип, чем природа Солнца или реки. Поэтому бесконечное множество народов поклонялись *животным* как богам. Нам это представляется наиболее недостойным проявлением религиозного сознания, однако в действительности принцип жизни более высок, чем принцип Солнца. Животное есть более благородная, более истинная форма существования, чем существование явлений природы, и поэтому менее недостойно поклоняться животным, чем рекам, звездам и т. п. Жизнь животного возвещает о *живой самостоятельности субъективности*, о которой здесь идет речь. Человек объективирует свое самосознание, а жизненность есть форма, способ существования, безусловно наиболее близкий духовности. Еще и теперь многие народы, особенно народы Индии и Африки, поклоняются животным. Животное обладает спокойной (*stille*) самостоятельностью, жизненностью, не открывающей себя, предпринимающей то или иное; животное выражает себя в случайных произвольных движениях, его трудно понять, в его действиях, проявлениях

скрывается нечто таинственное, в нем жизнь, не столь доступная пониманию человека, как жизнь другого человека. В этом таинственном для человека заключено чудесное, и он считает жизненность животного более высокой, чем свою. Еще греки почитали змей. С давних времен змей, по укоренившемуся предрассудку, считались добрым предзнаменованием. На западном побережье Африки змея есть в каждом доме и уничтожение ее считается величайшим преступлением. Таким образом, животные, с одной стороны, почитаются, с другой — именно это почитание превращает их в объект величайшего произвола. Негры, например, используют первое попавшееся животное как средство заклинания, но, как только оказывается, что оно не производит необходимого воздействия, они бросают его и находят другое.

Такова сущность культа животных; он существует постольку, поскольку человек и духовное еще не постигли себя в своей истинной сущности; жизненность человека есть, таким образом, лишь свободная самостоятельность.

В этой сфере вождения единичного самосознания, не признающего свободной, всеобщей, объективной духовности ни в себе, ни вне себя, живому, служащему объектом поклонения, еще не придается того значения, которое позже оно обретает в представлении о *переселении душ*. Это представление основано на том, что дух человека есть вообще нечто *длющееся* (ein Dauerndes), что для его существования во времени нужна телесность, и, поскольку эта телесность не есть человек, она должна быть какой-либо иной, а наиболее родственной человеку телесностью является животное. В культе животных, связанном с переселением душ, важным, существенным моментом является то, что с этой жизнью связывается идея о *внутреннем пребывании духовного*, причем поклоняются именно ему. Между тем в той сфере, где основное определение есть непосредственное самосознание, почитается только *жизнь вообще*, поэтому этот культ и носит случайный характер и распространяется то на одно животное, то на другое, едва ли не каждое неудовлетворенное желание влечет за собой такую перемену. Любая вещь может служить объектом подобного поклонения, будь то идол, сделанный своими руками, гора, дерево и т. д. Подобно тому как у детей есть стремление играть, а у взрослых людей — наряжаться, так и здесь наличествует стремление иметь нечто предметное, самостоятельное и могуществен-

ное, иметь сознание произвольной связи, легко нарушаемой, лишь только конкретная определенность предмета проявляется как безразличная.

Так возникает *фетишизм*. Фетиш — испорченное португальское слово, означающее «идол»¹². Фетишем может быть что угодно: деревянная фигурка, кусок дерева, животное, река, растение и т. д. Существуют фетиши целых народов и фетиши отдельных индивидуумов.

У негров есть множество идолов, природных предметов, служащих им фетишами. Любой камень, любая улитка — их лар, который, по их мнению, приносит им счастье. Это — неизвестная, неопределенная сила, непосредственно ими самими созданная; поэтому, как только с ними случается что-либо неприятное и фетиш перестает выполнять свои функции, они выбрасывают его и находят другой. Дерево, река, лев, тигр суть общие фетиши страны. Если случается несчастье, наводнение или война, негры меняют своего бога. Фетиш может быть изменен и низводится здесь до *средства*, с помощью которого индивидуум достигает того, что ему нужно. Совсем иное Нил для египтян. Они видят в нем божественное в своей всеобщности, субстанциальную, неизменную силу, в которой заключено все их существование.

Последнее, в чем созерцается самостоятельная духовность, есть сам *человек* в своей сущности, живое, самостоятельное, в котором содержится *духовность*. Здесь поклонение имеет свой существенный предмет, а в аспекте объективности здесь появляется определение, что властью над природой обладает не каждое единичное случайное сознание, но *немногие могущественные люди*, которые становятся духовными лицами и почитаются в качестве таковых. В экзистирующем самосознании *воля*, *знание* еще являются в сравнении с другими и в реальном отношении к ним обладающим властью, существенным, тем, что проявляется как существенно необходимое по отношению к другому и есть центр среди многих. Здесь появляется, следовательно, некая духовная сила, которая должна восприниматься в качестве объективной, и таким образом выступает определение, согласно которому господствующим должно быть нечто одно или немногочисленное, исключаящее другое. Таким образом, один человек или несколько людей становятся колдунами, и в них видят высшую власть над всем существующим. Обычно это — правители; так, китайский император — тот

индивидуум, в руках которого сосредоточена власть над людьми, над природой и природными вещами. Поскольку то, что почитается таким образом, есть самосознание, сразу же выступает различие между тем, что подобный индивидуум есть в себе и для себя, и его внешним существованием. В своем внешнем существовании он — человек, как и все прочие, но существенным моментом здесь является *духовность* вообще, это *для-себя-самого*-бытие по отношению к внешнему случайному способу существования.

Это начало более высокого, как мы увидим далее, различения, которое находит свое выражение в *ламах*. Здесь же различаются индивидуумы как таковые и как всеобщая сила. Эта *всеобщая духовная сила*, представленная *для себя*, дает представление о *гении*, боге, который в свою очередь обретает в представлении чувственный образ; индивидуум же в действительной жизни есть тогда *священнослужитель* подобного идола. Впрочем, на этой точке зрения священнослужитель и бог иногда сливаются в одном образе. Внутренняя глубина бога может быть гипостазирована, однако здесь существенная сила духовного и непосредственное существование еще не отделены друг от друга, и, таким образом, духовная власть есть для себя — лишь *поверхностное представление*. Жрец, колдун — главная личность, и, хотя иногда бог и исполнитель его воли представляются отделенными друг от друга, но в тех случаях, когда бог *проявляет себя*, обретает силу, решает и т. д., он делает это только в качестве *данного действительного человека*, чья действительность придает богу силу. Иногда эти жрецы подчиняются действительному правителю. Там, где жрец и правитель различены, человек, с одной стороны, почитается в качестве бога, с другой — обязан делать то, что требуют от него другие. Негры, имеющие подобных колдунов, которые не являются одновременно правителями, связывают их и бьют, пока они не повинуются, в тех случаях, когда они не хотят колдовать, не расположены к этому.

Определение, что духовное наличествует в человеке и человеческое самосознание в своей сущности есть наличие духа, мы обнаруживаем в различных религиях, оно, безусловно, принадлежит к числу самых древних определений. В христианской религии оно также содержится, но в более высокой и просветленной форме. В ней эта духовность пояснена и просветлена.

Существуют два способа, посредством которых человек достигает объективности: в первом он есть *исключающее по отношению к другому*, во втором с него естественным ходом вещей снимается временное, и эта естественность есть *смерть*. Смерть устраняет в человеке временное, преходящее, но не имеет власти над тем, что человек есть в себе и для себя; на этой точке зрения еще не может быть осознано то, что в человеке есть такая сфера, где он есть в себе и для себя; здесь самосознание еще не имеет вечного значения духа. Сбрасывается только *чувственное наличное бытие*, и, напротив, индивидуум сохраняет здесь всю остальную случайную форму своей особенности, своего чувственного наличия, она перенесена в представление и сохраняется в нем. Однако это еще не имеет формы истины, и то, что таким образом сохраняется, имеет еще *форму* всего чувственного наличного бытия человека. Поэтому культ мертвых еще очень слаб, содержание его случайно, мертвые суть сила, но сила незначительная.

Сохраняющееся, то, что может быть воспринято чувственным образом, *бессмертное в чувственном смысле* здесь — кости. Поэтому многие народы чтят кости умерших и используют их как средства колдовства. Это напоминает нам о реликвиях: ведь миссионеры, резко порицая подобную веру, вместе с тем приписывают своей религии большую силу. Некий капуцин рассказывает, что негры применяют для защиты от диких зверей смоченные человеческой кровью повязки, обладающие волшебными чарами; на его глазах люди, пытавшиеся оградить себя таким способом, становились жертвами зверей, тогда как те, которых он снабдил реликвиями, всегда оставались невредимы.

Мертвые в качестве такой силы требуют, следовательно, *почитания*, и оно состоит только в том, что по отношению к ним проявляется известная забота, что им подносят еду и питье. Большинство древних народов кладут в могилу еду. Представление об истинном, длительном, сохраняющемся занимает здесь, следовательно, подчиненное положение. Часто представляют себе также, что мертвые возвращаются к жизни, или мыслят их либо как некую силу, способную отомстить за недостаточное внимание, либо как вызванную заклинаниями колдуна, т. е. действительного самосознания, и тем самым подчиненную

ему силу. Пояснение этому могут дать некоторые примеры.

Капуцин Кавацци (историческое описание трех королевств Конго и т. д. Мюнхен, 1694) ¹³, который в течение продолжительного времени жил в Конго, рассказывает об этих колдунах, которых там называют *сингхилли*. Они пользуются большим уважением своих соплеменников и созывают их, когда им заблагорассудится. Время от времени они совершают это, ссылаясь на волю того или иного умершего. Все должны явиться на зов колдуна с ножами, колдуна же выносят завернутым в сеть, он украшен драгоценными камнями, перьями и т. п. Толпа встречает его пением, танцами, ликованием; все это сопровождается варварской, невероятной и оглушающей музыкой, назначение которой в том, чтобы заставить дух усопшего войти в сингхилли, он сам также просит духа об этом. Как только дух входит в него, сингхилли вскакивает и начинает вести себя, как бесноватый: он разрывает на себе одежду, закатывает глаза, кусает и царапает себя; при этом он излагает требования усопшего и отвечает на заданные ему вопросы. Устами колдуна усопший грозит бедствиями и нуждой, желает присутствующим всяческих неприятностей, поносит своих родственников за проявленную ими неблагодарность, за то, что они не дают ему человеческой крови. Кавацци говорит, что в поведении колдуна проявляется воздействие адских фурий, он страшно ревет, требует крови, которой его лишили, выхватывает нож, вонзает его кому-нибудь в грудь, отсекает головы, вспарывает животы и пьет вытекающую кровь; он разрывает тела убитых и делит мясо среди оставшихся в живых, которые пожирают его, не глядя, не думая о том, кому оно принадлежало, пусть даже их ближайшим родственникам. Конец известен этим людям заранее, и тем не менее они с величайшим ликованием отправляются на эти сборища.

По представлениям гага, мертвые испытывают голод и жажду. Если кто-нибудь из гага заболевает и особенно если у него галлюцинации, видения, он вызывает сингхилли и спрашивает его о причине этого. Тот, осведомившись о всех обстоятельствах, связанных с заболеванием, в результате сообщает, что больному является кто-либо из его умерших родственников и что с просьбой прогнать его он должен обратиться к другому сингхилли, ибо у каждого сингхилли своя сфера влияния. Второй синг-

хилли ведет больного к могиле умершего, который является ему или служит причиной его заболевания; к умершему обращаются с заклинаниями, упреками, угрозами, пока тот не входит в сингхилли и не сообщает, что надо сделать для его умиротворения. Так поступают, если смерть родственника относится к давнему времени; если же могила недавняя, то она раскапывается, труп обезглавливают, голову рассекают, и вытекающая из нее жидкость частично поглощается больным с пищей, частично используется для пластырей, которые ему накладывают.

Хуже обстоит дело, если умерший не похоронен, а съеден другом, врагом или хищными зверями. Тогда сингхилли произносит заклинания и затем сообщает, что дух вошел в тело обезьяны, птицы и т. п. В результате животное или птицу ловят, убивают, и больной съедает его, тем самым дух потерял всякое право на то, чтобы быть чем-то.

Из этого явствует, что, поскольку речь идет о длительности пребывания, духу не приписывается абсолютная, свободная, самостоятельная сила.

Здесь смерть человека представляется как устранение эмпирического, внешнего наличного бытия, однако он сохраняет еще в этой сфере всю свою случайную природу; объективация относится еще только к внешнему образу, еще совершенно формальна, то, что имеет значение сущего, еще не есть сущностное и то, что остается, еще случайная природа. Сама длительность существования, которая дана мертвым, — поверхностное определение, не есть просветление; мертвый остается случайным наличным бытием, которое находится во власти, в руках живого самосознания, колдуна, причем настолько, что колдун может даже еще раз предать его смерти, т. е. заставить умереть дважды.

Представление о бессмертии связано с представлением о боге и вообще всегда связано со ступенью, на которой находится метафизическое понятие бога. Чем в большей степени власть духовности воспринимается в аспекте ее содержания как вечная, тем более достойно представление о боге, о духе индивидуума и о бессмертии духа.

Столь же слабыми, бессильными, как здесь, выступают люди и у греков, у Гомера. В сцене¹⁴, где Одиссей вызывает у Стикса умерших, он режет черного барана, так как только кровь возвращает теням подземного мира

память и речь; они жаждут крови, стремясь обрести жизнь. Одиссей подпускает некоторых из них, заграждая остальным путь мечом. Представление о духе человека столь же чувственно, как и представление о том, что есть мощь в себе и для себя.

Из приведенного примера явствует также, как невелико для данной точки зрения значение человека как *индивидуума*; подобное презрение, пренебрежение к человеку со стороны других людей принимает у негров форму рабства — совершенно обычного для них явления. Пленных обращают в рабство или убивают. С представлением о бессмертии увеличивается значимость жизни; казалось бы, более вероятно обратное — жизнь должна была бы потерять свое значение. Это отчасти верно, но вместе с тем вера в бессмертие утверждает право индивидуума на жизнь, и это право полностью утверждается тогда, когда человек познается свободным в себе. Оба определения, субъективного конечного для-себя-бытия и абсолютной мощи, которая позже выступит в виде абсолютного духа, связаны друг с другом самым тесным образом.

Можно было бы предположить, что, поскольку человек имеет в рассматриваемой здесь точке зрения такую значимость в качестве абсолютной *мощи*, он должен быть высоко почитаем и обладать чувством своего *достоинства*. Между тем наблюдается обратное: человеческая личность не имеет здесь никакой ценности, ибо достоинство человек обретает не потому, что он есть *непосредственная воля*, а лишь постольку, поскольку он знает о некоем *в-себе-и-для-себя-сущем*, субстанциальном и подчиняет ему свою естественную волю, преобразует ее в соответствии с ним. Лишь через снятие естественной необузданности и через знание того, что всеобщее, в-себе-и-для-себя-сущее есть истинное, обретает человек достоинство, и только в этом случае жизнь имеет ценность.

с. Культ в религии колдовства

В сфере колдовства, где духовность познается лишь в качестве *единичного* самосознания, не может быть и речи о культе как свободном преклонении перед духовным, в себе и для себя объективном. Здесь это отношение принимает форму *господства* над природой, господства немногих, обладающих самосознанием, над другими, колдунов над теми, кто не обладает их знанием. Состоя-

ние подобного господства есть *чувственная одурманенность*, при которой особенная воля забывается, гасится, и абстрактно чувственное сознание достигает необычайной интенсивности. Средствами, вызывающими подобную одурманенность, служат танцы, музыка, крик, пирушки, даже оргии — все то, что на более высокой ступени становится культом.

Переход от этой первой формы религии к более высоким заключается в том, что дух очищается от внешнего, от чувственной непосредственности и мысленно, в представлении постигает дух в качестве духа.

Значение всего этого поступательного движения сводится к *объективации духа вообще*, т. е. к тому, что дух становится абсолютно предметным и обретает значение *всеобщего духа*.

II. Раздвоение сознания в себе

Дальнейшее развитие ведет к тому, что появляется сознание субстанциальной мощи и бессилия непосредственной воли. Знание о боге как об *абсолютной мощи* еще не есть религия свободы. Ибо с появлением этого сознания человек, правда, возвышается над собой и совершается *существенное различение духа*, однако поскольку это высшее сознается как *мощь* и еще не получает дальнейших *определений*, то особенное — только *акцидентальное*, негативное, ничтожное. Посредством этой мощи существует все, или она сама есть *существование* всего, и таким образом свобода существования для себя еще не признана. Это — *пантеизм*.

Эта мощь, которая есть нечто мысленное, *еще не познана как мысленное*, как духовное в себе. Поскольку же она должна иметь духовное существование, но еще не имеет в себе *для-себя-свободного-бытия*, она и теперь имеет *момент духовности* только в *человеке, который сознается как эта мощь*.

В возвышении духа, о котором здесь идет речь, от правным пунктом служит конечное, случайное, оно определяется как негативное, а всеобщее, в себе суцая сущность, как то, в котором и посредством которого это конечное есть негативное, положенное. Субстанция же, напротив, есть неположенное, в-себе-сущее, мощь по отношению к конечному.

Сознание, которое возвышается, возвышается в качестве *мышления*, но без осознания этой всеобщей мысли,

без того, чтобы выразить это в форме мысли. Возвышение есть прежде всего стремление *ввысь*. Другое есть *обратное*: это необходимое обращено к конечному. В первом конечное забывает себя. Второе есть *отношение субстанции к конечному*. Поскольку определенность бога состоит здесь только в том, что он — субстанция и мощь конечного, он еще сам *не определен*. Он еще не познан в качестве того, кто определен для себя в себе самом, еще не познан как дух.

На этой общей основе складывается *ряд форм*, значение которых заключается в том, что они являют собой последовательно развивающиеся попытки постигнуть субстанцию как определяющую самое себя.

1. Сначала (*в китайской религии*) субстанция познается как *простая основа*, и в качестве таковой она непосредственно присутствует в конечном, случайном.

Прогресс сознания выражается в том, что, хотя субстанция еще не постигнута здесь как дух, *дух* все-таки есть истина, которая *лежит в основе* всех явлений сознания в себе, и, следовательно, на этой ступени также не может отсутствовать что-либо из принадлежащего понятию духа. Таким образом, и здесь субстанция определяет себя в качестве субъекта, но все дело в том, как она это делает. Здесь определения духа, наличные в себе, выступают *внешним способом*. Законченная определенность, последняя точка образа, эта последняя точка единого, для-себя-бытия теперь положена внешним способом, в результате чего реально *присутствующий* человек сознается как всеобщая мощь.

Это сознание появляется уже в китайской религии, где император во всяком случае — воплощение *действия* силы.

2. В *индуистской* религии субстанция осознается как абстрактное единство, а не как простая основа, и это абстрактное единство более родственно духу, ибо он в качестве «я» и есть это абстрактное единство. Здесь человек возвышается, возвышая себя самого до своего внутреннего абстрактного единства, до единства субстанции, он отождествляет себя с ней и *тем самым дает ей существование*. Одни люди от рождения суть существование этого единства, другие могут возвыситься до него.

Единство, которое здесь господствует, правда, также делает попытку *раскрыться*. Истинным раскрытием и негативностью концентрации различий был бы дух, определяющий себя в себе и являющийся сам себе в своей

субъективности. Эта субъективность духа дала бы ему содержание, которое было бы достойно его и само обладало бы духовной природой. Однако здесь сохраняется определение *естественности*, поскольку совершается *только различение и раскрытие, и моменты единичны в своем пребывании друг возле друга*. Таким образом, необходимое в понятии духа раскрытие здесь само лишено *духа*. Поэтому в естественной религии иногда вызывает недоумение тот факт, что дух предстает в своем раскрытии (сюда относится представление о воплощении, троичность в индуистской религии); в этой религии обнаруживаются моменты, принадлежащие духу, однако они истолкованы таким образом, что они одновременно не принадлежат ему. Определения разъединены и выступают в оболочении друг от друга. Троичность в индуистской религии не становится, таким образом, триединством, ибо только абсолютный дух есть власть над своими моментами¹⁵.

Представление естественной религии встречается в этом аспекте с серьезными затруднениями; она *непоследовательна* и внутренне противоречива. Так, с одной стороны, положено *духовное*, существенно свободное, с другой — оно представлено в *естественной определенности*, в единичности, его содержание обладает прочной особенностью и, следовательно, совершенно несоизмеримо духу, так как дух истинен, лишь будучи свободным.

3. В последней форме, принадлежащей к этой ступени раздвоения сознания, *конкретизация* и присутствие субстанции есть и живет в *одном* индивидууме; и безудержное раскрытие единства, которое было свойственно предшествующей форме, снято здесь во всяком случае постольку, поскольку оно *уничтожено* и рассеяно. Это — *ламаизм* или *буддизм*.

Прежде чем мы перейдем к более пристальному рассмотрению исторического существования этих религий, мы остановимся на всеобщей определенности данной ступени в целом и на ее метафизическом понятии. Здесь следует прежде всего точнее определить понятие возвышения и отношение субстанции к конечному.

Метафизическое понятие

Сначала мы займемся понятием метафизического понятия и поясним, что под этим следует понимать.

Поскольку здесь речь идет о вполне *конкретном* содер-

жании, может создаться впечатление, что метафизически-логическое понятие находится уже позади, именно потому, что мы находимся в области абсолютно конкретного. Содержание есть дух, и развитие духа составляет содержание всей философии религии. Ступени развития, на которых мы обнаруживаем дух, составляют различные религии; это *различие определенности*, составляя различные ступени, проявляется как *внешняя форма, основа* которой есть дух; различия духа положены в ней в *определенной форме*, и эта форма есть *всеобщая логическая форма*. Поэтому форма есть нечто *абстрактное*. Вместе с тем, однако, эта определенность есть не только это внешнее, но в качестве логического и самая *внутренняя глубина* определяющего духа. Она объединяет в себе то и другое, будучи одновременно внутренней глубиной и внешней формой. Такова природа понятия, которая заключается в том, чтобы быть существенностью и существом явления, различия формы. Эта *логическая определенность*, с одной стороны, конкретна в качестве духа, и это целое есть *простая субстанциальность духа*, однако вместе с тем упомянутая определенность есть и его *внешняя форма*, посредством которой он отличен *от другого*. Внутренняя определенность, содержание каждой ступени в соответствии с субстанциальной природой духа, есть тем самым и внешняя форма. Когда мы рассматриваем иной естественный предмет, может показаться, что для него логическое и есть внутреннее. То же относится к такому конкретному образу, как конечный дух; в философии природы и философии духа эта логическая форма не может быть обособлена; в таком содержании, как природа и дух, она дана *конечным* способом, и логическое развертывание может быть представлено здесь как система умозаключений, опосредствований. Без этого пространного, необходимого для поставленной цели способа изложения рассмотрение простой определенности понятия оказалось бы неудовлетворительным. Поскольку, однако, в этих сферах логические определения как субстанциальная основа скрыты и не выступают в своем простом, *соответствующем мысли* существовании, то самовыявление этой основы не столь необходимо, тогда как в религии дух способствует тому, что логическое выступает более отчетливо. Здесь оно вернулось к своему *простому образу* и, следовательно, может быть рассмотрено с большей легкостью. Это и послужит извинением тому, что, как легко может быть

замечено, логическое здесь будет предметом нашего рассмотрения в первую очередь.

Мы могли бы просто предпослать его, однако ввиду его простоты и того интереса, который он раньше представлял для естественной теологии и вообще для теологии как науки о боге, мы сочли целесообразным остановиться на нем. Кантовская философия дискредитировала логический метод, опровергнув его в качестве низкого, дурного и недостойного внимания; и теперь этот метод нуждается в восстановлении его значения.

Определение понятия, понятие вообще не есть для себя пребывающее в покое, но есть движущееся, деятельность по своему существу; именно поэтому оно есть опосредствование, подобно тому как мышление есть в себе деятельность, опосредствование; и, следовательно, определенная мысль также содержит в себе опосредствование. Доказательства бытия бога — также опосредствования, понятие должно быть представлено через опосредствование. В обоих, таким образом, содержится одно и то же. В доказательствах бытия бога опосредствование, однако, как бы производится ради целей познания; чтобы познание обрело прочное воззрение (Einsicht), — мне должно быть доказано, в этом интерес моего познания. Из того, что уже сказано о природе понятия, должно быть очевидно, что опосредствование не следует понимать таким образом, столь субъективно; истинное есть *объективное отношение бога в себе самом*, его логической природы в себе самой, и лишь постольку, поскольку опосредствование постигается таким образом, оно есть необходимый момент. Доказательства наличного бытия божия должны показать, что они — необходимый момент самого понятия, поступательное движение, деятельность самого понятия.

Низшая форма этой деятельности определена тем, что мы находимся здесь еще на первой ступени, которую мы определили как *непосредственную*, как ступень непосредственного единства. Из этого определения непосредственности следует, что мы имеем здесь дело с совершенно абстрактными определениями, так как непосредственное и абстрактное равны по своему значению. Непосредственное есть бытие, в мышлении также непосредственное есть абстрактное, еще не углубившееся в себе и тем самым еще не наполнившее себя, не сделавшее себя конкретным посредством дальнейшей рефлексии. Если мы освободим

от конкретности содержания обе стороны — дух как предмет вообще и природность, способ его реальности, — и сохраним только простую определенность мышления, то мы получим абстрактное определение бога и конечного. Обе эти стороны будут тогда противостоять друг другу как *бесконечное и конечное*, одно в качестве бытия, другое в качестве наличного бытия, в качестве субстанциального и акцидентального, всеобщего и единичного. Эти определения, правда, несколько отличаются друг от друга; так, всеобщее безусловно значительно конкретнее *в себе*, чем субстанция; однако здесь можно взять их в их неразвитом виде, тогда безразлично, какую форму мы берем для более пристального рассмотрения, так как существенно лишь ее отношение к противостоящему ей.

Отношение, в котором названные стороны положены как противостоящие друг другу, наличествует в такой же степени в их природе, как и в религии, и в этом аспекте мы рассмотрим его в первую очередь. Человек соотносится из сферы конечного с бесконечным. Имея перед собой мир, он чувствует в нем недостаточность (чувство чувствует также и мыслимое или то, что должно быть мыслимо). Его не удовлетворяет это, и он обнаруживает, что мир — агрегат конечных вещей. Человек знает себя также как случайное, преходящее, и в этом чувстве он выходит за пределы единичного и возвышается до всеобщего, до всеединого, которое есть в себе и для себя, до сущности, не ведающей этой случайности и обусловленности, до этой абсолютной субстанции, противостоящей акцидентальности, до мощи, в чьей власти решить, *есть ли это случайное или его нет*. Религия, собственно говоря, и состоит в том, что человек ищет причину своей несамостоятельности; свое успокоение он обретает лишь тогда, когда обнаруживает бесконечное. Говоря столь абстрактно о религии, мы уже располагаем отношением, переходом от конечного к бесконечному. Переход этот заключен уже в самой природе этих определений, т. е. в понятии, и нам представляется целесообразным остановиться на этом определении перехода. Более конкретно его можно понимать двояко: во-первых, как переход от конечного к бесконечному как к *потустороннему*, это более современное отношение; во-вторых, так, чтобы было сохранено *единство* обеих сторон, конечное было бы сохранено в бесконечном. В естественной религии это определяется таким образом, что какое-либо *единичное*, не-

посредственное существование, природное или духовное, конечное бесконечно распространяется за пределы своей сферы, и в ограниченном созерцании подобного предмета одновременно познается бесконечная сущность, свободная субстанциальность. В этом содержится следующее: в конечной вещи, Солнце, животном и т. д. одновременно созерцается бесконечность, во внешнем многообразии — его внутреннее бесконечное единство, божественная субстанциальность. Здесь для сознания в конечном существовании настолько присутствует само бесконечное, настолько бог присутствует в этом конечном существовании, что конечное и бесконечное уже не различены, но составляют тот образ, в котором есть бог; тем самым естественное существование сохраняется в непосредственном единстве с субстанцией.

Это продвижение от конечного к бесконечному — не только данность, история религии; оно необходимо посредством понятия, заключено в природе самого подобного определения. Этот переход есть само мышление, т. е. не что иное, как познание в конечном бесконечного, в единичном — всеобщего. Сознание всеобщего, бесконечного есть *мышление*, которое есть опосредствование в самом себе, выход, вообще снятие внешнего, единичного. Такова природа мышления вообще. Мы мыслим предмет, тем самым мы обретаем его закон, его сущность, его всеобщность.

Только мыслящий человек имеет религию, у животного нет религии, потому что оно не мыслит. Говоря о подобном определении конечного, единичного, акцидентального, нам следовало бы, таким образом, показать, что это конечное и т. д. переходит в бесконечное и т. д., что оно не может остаться конечным, превращает себя в бесконечное, в соответствии со своей субстанцией должно вернуться в бесконечное. Это определение полностью входит в логическое рассмотрение.

Возвышение не должно отправляться обязательно от *случайности* мира, для того чтобы достигнуть *необходимости* в себе и для себя сущей сущности; мир можно определить и иначе, необходимость — последнее определение бытия и сущности, следовательно, ей предшествуют многие категории. Мир может быть *множеством*, многообразием, тогда его истина есть некое *единое* (das Eins). Подобно тому как от множества можно перейти

к единому, от конечного — к бесконечному, можно перейти и от *бытия к сущности* вообще.

Переход от конечного к бесконечному, от акцидентального к субстанциальному и т. п. принадлежит деятельности мышления в сознании и есть собственная природа самих этих определений, то, что они поистине суть. Конечное не есть абсолютное, его назначение — переходить и становиться бесконечным; назначение единичного в том, чтобы вернуться во всеобщее; акцидентального — в том, чтобы вернуться в субстанцию. Этот переход постольку есть опосредствование, поскольку он есть движение от начальной, непосредственной определенности к ее другому, к бесконечному, всеобщему, а субстанция есть не просто непосредственное, а нечто посредством этого перехода становящееся, полагающее себя. Что такова истинная природа самих этих определений, уже доказано в логике, и существенно необходимо твердо запомнить подлинный смысл следующего: не *мы* переходим в чисто внешней рефлексии от этого определения к ее другому, а сами эти определения совершают этот переход, необходимый для них по самой их природе. На этой диалектической стороне конечного, о которой здесь идет речь, я считаю необходимым еще вкратце остановиться.

Мы говорим: это *есть*; такое бытие одновременно конечно; то, что оно есть, оно есть благодаря своему концу, своему отрицанию, своей границе, началу в нем другого, которое не есть оно само. Конечное — это качественное определение, качество вообще; в конечном качество есть просто *определенность*, непосредственно тождественная бытию, и, если исчезает качество, исчезает и это нечто. Мы говорим: нечто есть красное; здесь красное — качество, если оно перестает существовать, то нечто уже не есть прежнее, и если оно не есть субстанция, которая может это вынести, то нечто исчезает. То же происходит в сфере духа. Есть люди с совершенно определенным характером, если он утерян, то они погибают. Основным качеством Катона была Римская республика, как только она перестала существовать, умер и Катон¹⁶. Это качество было настолько присуще ему, что без него он не мог существовать. Это качество конечно, оно есть в сущности граница, отрицание. Границей Катона был гражданин Римской республики; его дух, его идея не выходили за пределы этого понятия. Поскольку качество составляет границу нечто, мы называем это нечто конечным, оно

существенно есть в своей границе, в своем отрицании; особенность отрицания и особенность нечто тем самым существенно состоят в *отношении* к его *другому*. Это другое — не другое конечное, а *бесконечное*. Посредством своей сущности конечное состоит в том, что оно имеет ее в своем отрицании; в развитом виде это есть другое, здесь это — бесконечность.

Главная мысль заключается в том, что конечное определено как нечто, имеющее свое бытие не в себе самом, а находящее то, что оно есть, в другом, и это другое есть бесконечное. Конечное и есть именно то, что свою истину имеет в бесконечном; оно есть не оно само, а его противоположность, бесконечное.

Это движение необходимо, оно положено в понятии, конечное конечно в себе — такова его природа. Возвышение к богу есть именно то, что мы видели: конечное самосознание не остается в сфере конечного, покидает его, отказывается от него и представляет себе бесконечное. Это происходит в возвышении к богу и есть разумное в конечном самосознании. Такой ход развития есть глубоко внутреннее, чисто логическое, однако в таком понимании он выражает лишь одну сторону целого: конечное *исчезает* в бесконечном, такова его природа, она состоит в том, чтобы полагать бесконечное как свою истину; бесконечное же, которое стало таковым, само есть только *абстрактное бесконечное*, определенное лишь негативно как неконечное. Бесконечное также должно, в соответствии со своей сущностью, снять себя в качестве этого лишь негативного определения и *определить* себя вообще; с одной стороны, снять свое отрицание и положить себя как утверждение, с другой — снять и свою абстрактность, обособить себя и положить в себя момент конечности. Сначала конечное исчезает в бесконечном, оно не есть, его бытие — лишь видимость; тогда мы имеем перед собой бесконечное только как абстрактность внутри его сферы, и его определение состоит в том, чтобы снять эту абстрактность. Это — отрицание отрицания, само с собой соотносящееся отрицание, а оно есть абсолютное утверждение и одновременно бытие, ибо простое отношение с собой есть бытие. Тем самым и второе, бесконечное, есть не положенное вообще, а также утверждение, и, следовательно, оно есть в том, чтобы определить себя в себе, сохранить в себе момент конечного, но сохранить его идеально, оно есть отрицание отрицания, содержит, следовательно, от-

личие одного отрицания от другого отрицания, тем самым в нем есть граница и тем самым конечное. При более точном определении одно отрицание есть бесконечное, другое — конечное, а истинная бесконечность есть *единство* обоих.

Лишь оба этих момента в их совокупности составляют природу бесконечного и его истинное тождество. Только такое целое есть понятие бесконечности. Это бесконечное следует отличать от упомянутого выше, от бесконечного в непосредственном знании, или от вещи в себе; последнее — негативное, лишенное определений бесконечное, не-конечное только кантовской философии. Истинное же бесконечное — уже не потустороннее, оно имеет в себе определенность.

В естественной религии, как ни несовершенно единство конечного и бесконечного по ее определению, уже содержится сознание божественного как *субстанциального*, которое вместе с тем *определено* и тем самым имеет форму естественного существования. То, что в этой религии созерцается в качестве бога, есть эта божественная субстанция в естественной форме. Здесь содержание, следовательно, конкретнее, тем самым лучше, содержит больше истины, чем содержание в непосредственном знании, которое не хочет познать бога потому, что он не определен. Естественная религия стоит выше воззрений новейшего времени, сторонники которых якобы исповедуют религию откровения.

Рассматривая упомянутый переход так, как он содержится в доказательствах наличного бытия божия, мы обнаружим, что, выраженный в форме умозаключения, он составляет *космологическое* доказательство наличного бытия божия. Содержание этого доказательства в метафизике сводится к тому, что отправным пунктом служит случайное бытие, случайность мирских вещей, и другое определение тогда — не определение бесконечности, а определение некоего в-себе-и-для-себя-необходимого. Это, правда, значительно более конкретное определение, чем определение бесконечного, однако по самому содержанию доказательства о нем нет речи, принимается во внимание лишь логическая природа *перехода*.

Если придать, таким образом, данному переходу форму умозаключения, то можно сказать, что конечное предполагает бесконечное; есть конечное, *следовательно*, есть и

бесконечное. Что же касается суждения о таком умозаключении, то часто утверждают, что оно оставляет нас холодными; в религии люди ищут иного, большего. С одной стороны, это справедливо, с другой стороны, однако, в этом замечании заключено известное пренебрежение к мысли, как будто для того, чтобы достигнуть убедительности, необходимо обратиться к чувству и к представлению. Подлинным нервом является истинная мысль; лишь тогда, когда она истинна, истинно и чувство.

Бросается в глаза здесь следующее: принимается некое конечное бытие, и оно являет собой то, посредством чего обосновывается бесконечное бытие. Таким образом, конечное бытие являет собой *основу*. Опосредствование представлено так, что из конечного вытекает сознание бесконечного. Точнее, что конечное находит свое выражение лишь посредством *позитивного отношения* обоих. Положение гласит: бытие конечного есть бытие бесконечного. Они сразу же оказываются несоразмерными друг другу, конечное здесь — *полагающее*, оно остается аффирмативным, отношение позитивно, и бытие конечного есть первое, основа, от которой отправляются, и то, что остается. Далее, если мы говорим: бытие конечного есть бытие бесконечного, то бытие конечного, которое само есть бытие бесконечного, является первым положением умозаключения, и опосредствование между бытием конечного и бытием бесконечного не показано; это — *положение без опосредствования*, т. е. прямо противоположное тому, что требуется.

Опосредствование содержит и дальнейшее определение: бытие конечного есть не *его собственное* бытие, а бытие *другого*, бытие бесконечного; бесконечное создается не из бытия конечного, а из его небытия; это есть бытие бесконечного. Опосредствование заключается в том, что конечное стоит перед нами как аффирмативность. При более пристальном рассмотрении оказывается: конечное есть то, что оно есть в качестве отрицания; таким образом, оно есть не бытие, а небытие конечного, опосредствование между обоими есть, скорее, негативная природа в конечном, и, следовательно, истинный момент опосредствования не выражен в этом положении. То обстоятельство, что это истинное содержание, принадлежащее понятию, не может быть выражено в форме *одного* умозаключения, свидетельствует о несовершенстве формы умозаключения. Бытие бесконечного есть отрицание ко-

нечного, конечное есть лишь стремление перейти в бесконечное; таким образом, другие положения, необходимые для построения умозаключения, не могут быть присоединены к этому. Недостаток этого умозаключения состоит в том, что конечное здесь названо аффирмативным, а его отношение к бесконечному — позитивным, тогда как оно по существу негативно, и эта диалектичность не укладывается в форму рассудочного умозаключения.

Если конечное предполагает бесконечное, то в этом содержится и следующая, хотя и невысказанная мысль: конечное не только полагает, но и *предполагает*, и бесконечное, таким образом, есть *первое и существенное*; если развить эту предпосылку, то в ней обнаружится негативный момент конечного и его отношение к бесконечному. В религии аффирмативная природа конечного, его непосредственность не есть то, для чего существует бесконечное; напротив, бесконечное есть самовозвышение конечного. Доказательство, форма отношения конечного к бесконечному, мысль искажаются формой умозаключения. Между тем в религии содержится это мышление, этот переход от конечного к бесконечному, он не случаен, а необходим и связан с самим понятием природы бесконечного. Дело просто в том, что это мышление, происходящее из субстанции религии, неправильно выражено в форме умозаключения.

Недостаток опосредствования в рамках этого доказательства заключается в том, что безусловленное оказывается здесь обусловленным другим бытием. Простое определение отрицания отпадает. В подлинном опосредствовании также совершается переход от множества к единому и также таким образом, что единое выражено как опосредствованное. Однако этот недостаток устраняется в истинном возвышении духа и именно благодаря тому, что сказано: есть не множество, а единое. С помощью этого отрицания снимаются опосредствование и обусловленность, и в-себе-и-для-себя-необходимое опосредствовано теперь отрицанием опосредствования. Господь творит: здесь есть отношение сторон и опосредствование. Однако это — суждение. Бог уже не есть непознаваемая, замкнутая в себе сущность, он проявляет себя, открывается, полагает различение и есть для другого. Это различение в своем высшем выражении есть сын. Сын есть посредством отца, и, наоборот, бог открывает себя

только в нем. Однако в этом другом бог у себя, соотносится с собой; поскольку это уже не есть отношение к другому, опосредствование здесь снято.

Следовательно, бог есть *в-себе-и-для-себя-необходимое*, это определение есть абсолютная основа. Бог должен быть понят как *субстанция*, хотя этого еще недостаточно.

Другое есть теперь обратное, *отношение субстанции к конечному*. В возвышении от конечного к субстанции есть опосредствование, которое в результате снято, положено как ничтожное. В обращении субстанции к множеству, конечному и т. п. это снятое опосредствование должно быть *восстановлено*, но таким образом, что в движении результата оно будет положено как *ничтожное*, т. е. достигнут должен быть не только результат, но в нем *целое и его процесс*. При подобном постижении целого утверждается: субстанция имеет акциденции, бесконечное многообразие; оно есть в этой субстанции как сущее, которое переходит. То, что *есть*, *переходит*. Однако смерть есть одновременно и начало жизни, исчезновение — *начало возникновения*, происходит лишь переход бытия в небытие, и наоборот. Это — смена акцидентальности, субстанция же есть *единство самой этой смены*. Эта смена происходит постоянно, и в качестве единства она есть субстанциальное, необходимость, которая ведет от возникновения к исчезновению и обратно. Субстанция есть абсолютная мощь бытия. Ей присуще бытие, однако она в такой же степени есть единство превращения, при котором бытие переходит в небытие; но она есть и мощь исчезновения, в силу чего исчезновение исчезает.

Недостаток этой восточной субстанции подобно субстанции Спинозы связан с категориями возникновения и исчезновения. Субстанция постигается не как *действие в себе самой*, не как субъект и целенаправленная деятельность, не как мудрость, а только как мощь. Она — нечто, лишенное содержания, определенность цели не содержится в ней; определенное, создающее себя в этом возникновении и исчезновении, не достигнуто. Она — не что иное, как блуждающая, *лишенная в себе цели, пустая* мощь. Эта система и есть то, что называют *пантеизмом*. Бог здесь — абсолютная мощь, бытие во всем наличном бытии, очищение себя самого от определенности и отрицания. То, что вещи *существуют*, есть субстанция, что они *не существуют*, есть также мощь субстанции, и эта мощь непосредственно имманентна вещам.

Подобный пантеизм содержится, например, и в следующих словах Якоби: «Бог есть *бытие во всем наличном бытии*»¹⁷; впрочем, он дает и ряд глубокомысленных определений бога. Это наличное бытие непосредственно содержит в себе бытие, и это бытие в наличном бытии есть бог, который тем самым есть всеобщее в наличном бытии. Бытие — наиболее скудное определение бога, и если мыслить бога как дух, то определения бытия совершенно недостаточно; так понимаемое бытие наличного бытия в конечной реальности — это пантеизм. Якоби был далек от пантеизма, однако в приведенном здесь высказывании пантеизм присутствует, а для науки важно не то, что у человека в голове, а то, что он высказывает.

Парменид говорит: *бытие есть все*¹⁸. Это как будто то же самое и как будто тоже пантеизм, однако мысль Парменида более очищена, чем мысль Якоби, и не есть пантеизм. Ибо Парменид говорит со всей отчетливостью: есть только бытие, а все пределы, вся реальность, все формы существования относятся к *небытию*; следовательно, оно вообще не *есть*, а лишь имеет бытие. У Парменида вообще нет того, что именуется *наличным бытием*. У Якоби, напротив, наличное бытие выступает как аффирмативное, хотя оно и конечно, и, таким образом, оно есть *аффирмативность в конечном существовании*. Спиноза говорит: то, что есть, есть абсолютная субстанция, все остальное — лишь *modi*, и с ними он не связывает ни аффирмативности, ни реальности. Поэтому, быть может, даже субстанцию Спинозы не следует считать в такой мере пантеистичной, как субстанцию Якоби, ибо у Спинозы единичные вещи столь же мало аффирмативны, как наличное бытие у Парменида, где оно в отличие от бытия есть только небытие, и, таким образом, небытия вообще нет.

Если понимать конечное как мысль, то под этим следует понимать всю сферу конечного, и тогда это — пантеизм; следует только различать, говорится ли о конечном как об этом или том в отдельности или *обо всех*; это уже — процесс рефлексии, которая не останавливается на единичном; *все конечное принадлежит рефлексии*. Таков пантеизм в его современном понимании, а когда говорят: бог есть бытие во всем наличном бытии, то это — пантеизм магометан нового времени, особенно Джелаледдина-Руми¹⁹. Здесь это все, *как оно есть*, есть целое и есть бог, а конечное в этом наличном бытии есть всеобщая конечность. Этот пантеизм — продукт мыслящей рефлексии.

сии, которая расширяет границы природных вещей до *всего и каждого* и тем самым представляет себе существование бога не как истинную *всеобщность* мысли, а как некую *совокупность* (Allheit), т. е. нечто, пребывающее во всех единичных природных существованиях.

Попутно можно еще заметить следующее: определение новейшей философии, согласно которому *дух* есть единство с самим собой и включает в себя мир как нечто идеальное, также называют пантеизмом или, точнее, пантеизмом *спиритуализма*. Однако здесь определение *единства* постигается односторонне, и ему противопоставляется определение *творения*, где бог есть причина, и разъединение дано таким образом, что творение самостоятельно по отношению к нему. Между тем *основное определение духа* заключается в том, что он есть это *различение* и полагание различения; это и есть творение, которое все время ищут. Дальнейшее заключается, правда, в том, что *разделение не остается*, а снимается, ибо иначе мы окажемся в сфере дуализма и манихейства.

Теперь мы вернемся к определению, согласно которому субстанция в качестве всеобщей мощи выводится для себя мыслью.

Однако это возвышение, это знание еще не есть *религия*, ибо здесь еще отсутствует тот момент, который не может отсутствовать в религии как идее, получившей свое завершение, а именно момент *духа*. Полагание этого момента выявляется из того, что субстанция в себе самой еще не определена как дух, а дух еще не определен как субстанция. Таким образом, дух есть *вне* субстанции и *отличен* от нее.

Нам надлежит теперь рассмотреть более конкретные формы основного определения пантеизма так, как он определил себя в качестве религии.

1. Китайская религия, или религия меры

а. Ее всеобщая определенность

Сначала субстанция мыслится еще в том определении *бытия*, которое, правда, наиболее близко сущности, но все-таки еще принадлежит *непосредственности бытия*, а дух, отличный от нее, есть особый, конечный дух, *человек*. Этот дух, с одной стороны, есть *власть имущий*, осуществляющий упомянутую мощь; с другой стороны,

будучи подчинен этой мощи, он есть *акцидентальное*. Если представлять себе человека в качестве подобной мощи таким образом, что либо она выступает как действующая в нем, либо он достигает посредством культа того, что полагает себя тождественным ей, то мощь принимает образ духа, но духа конечного, человеческого, и здесь вступает в действие обособление его от других, над которыми он господствует.

в. Историческое существование этой религии

Мы вышли из сферы той непосредственной религии, которая стояла на точке зрения *колдовства*, поскольку особенный дух теперь отличает себя от субстанции и находится в таком отношении к ней, в котором он рассматривает ее как всеобщую мощь. В китайской религии, которая есть первая историческая ступень существования этого субстанциального отношения, субстанция постигается как *всеохватывающая мощь существенного бытия*, как *мера*; мера здесь — в-себе-и-для-себя-сущее, неизменное, а *Тянь*, небо, есть объективное созерцание этого в-себе-и-для-себя-сущего. Однако определение *колдовства* проникает и в эту сферу, поскольку в действительности *единичный* человек, его воля и его эмпирическое сознание есть высшее. Точка зрения колдовства достигла здесь даже формы организованной монархии, мировоззрение которой содержит нечто величественное и державное.

Тянь — наивысшее, но не только в духовном, моральном смысле. Оно обозначает совершенно неопределенную, абстрактную *всеобщность* и есть совершенно неопределенное воплощение физической и моральной *связи* вообще. Однако правитель на земле — *император*, а не небо, не небо дало или дает законы, которым следуют люди, божественные законы, законы религии, нравственности. Не *Тянь* управляет природой, император управляет всем, и только он состоит в связи с *Тянь*.

Лишь он приносит жертвы *Тяню* в дни четырех главных праздников года; только император ведет переговоры с *Тянем*, возносит к нему молитвы, он один находится в связи с ним и управляет всем на земле. Император обладает также властью над явлениями природы и их изменениями и управляет их мощью.

Мы различаем мир, явления мира, зная, что кроме мирской власти существует и божественная власть, здесь же господствует только император. Небо китайцев, *Тянь*, — нечто совершенно пустое; в нем, правда, продолжают свое существование души умерших, пережившие обособление от тела, но они также принадлежат миру, ибо мыслятся как *владыки сфер природы*, и ими также управляет император, предоставляя им определенные должности и смещая их с этих должностей. Поскольку умерших представляют себе как владык над сферами природы, можно было бы считать, что тем самым их возвеличивают; на деле же они снижаются до уровня гениев природной стихии, и поэтому самосознающая воля с полным правом определяет этих гениев.

Таким образом, небо китайцев не есть мир, образующий *самостоятельное царство над землей*, не есть для себя царство идеального подобно нашему представлению о небе, где находятся ангелы и души умерших, или подобно греческому Олимпу, который отделен от жизни на земле; здесь все находится *на земле*, и все, что имеет силу, подчинено императору; это единичное самосознание сознательно осуществляет полновластное управление.

Что касается *мер*, то здесь имеются твердые определения, именуемые разумом (*Дао*). Законы Дао, или меры, суть определения, конфигурации, не абстрактное бытие или абстрактная субстанция, а конфигурации субстанции, которые могут постигаться и более *абстрактно*, но суть вместе с тем *определения для природы и духа человека*, законы его воли и его разума. Подробное исследование этих мер и их развития превратилось бы в исследование всей китайской философии и науки. Здесь мы остановимся лишь на основных их свойствах.

Меры в их абстрактной всеобщности — совсем простые *категории*: бытие и небытие, одно и два, последнее есть и множество вообще. Эти всеобщие категории китайцы обозначают черточками: основная черта — *линия*; простая черта (—) обозначает единицу и утверждение — да; прерывная черта (— —) обозначает два, раздвоение и отрицание — нет. Эти знаки называются *гуа* (китайцы рассказывают, что эти знаки явились им на панцире черепахи). Существует множество соединений этих знаков, которые имеют более конкретное значение, чем эти исконные определения. Из этих конкретных значений особенно важны следующие: четыре страны света и сере-

дина, четыре горы, соответствующие этим странам света, и одна гора в середине, пять элементов — земля, огонь, вода, дерево и металл. Существует также пять основных цветов, каждый из которых принадлежит той или иной стихии. Каждая правящая династия Китая имеет свой цвет, стихию и т. д. Существует и пять основных тонов в музыке — пять основных определений людей в их отношении к другим людям. Первое и наивысшее определение — это отношение детей к родителям, второе — культ умерших предков и вообще культ мертвых, третье — повинование императору; четвертое — отношение братьев и сестер друг к другу; пятое — отношение ко всем остальным.

Определения меры составляют основу, разум. Люди должны соразмерять с ними свое поведение; что же касается природных элементов, то люди должны поклоняться их гениям. Есть люди, полностью посвятившие себя изучению этого разума; они держатся в стороне от практической жизни и живут в уединении. Однако главным остается применение этих законов в практической жизни. Пока они сохраняются и люди выполняют свой долг, все обстоит хорошо как в природе, так и в государстве, в государстве и в жизни отдельных лиц царит благополучие. В этом состоит *моральная связь* между действиями людей и тем, что происходит в природе. Если империю постигла беда, вызванная наводнением, землетрясением, пожаром, засухой и т. д., то произошло это только потому, что человек не следовал законам разума, что определения меры не соблюдались в империи с достаточной точностью. Тем самым нарушена общая мера, и на людей обрушивается бедствие. Мера имеет здесь значение в-себе-и-для-себя-сущего. Такова общая основа.

Дальнейшее относится к *осуществлению меры*. Сохранение законов в силе составляет обязанность *императора* как *сына* неба, которое есть целое, совокупность мер. Небо как видимый небосвод есть одновременно и мощь мер. Император — непосредственно сын неба (Тянь-цзы), ему надлежит почитать закон и следить за его соблюдением. В ходе тщательного воспитания наследник престола обучается всем наукам и законам. Император подчинен только власти закона, а его подданные подчинены только ему так, как он подчинен закону. Император совершает жертвоприношения. Они состоят в том, что он падает ниц, совершая поклонение закону. Главный праздник

среди немногочисленных праздников китайцев — праздник *земледелия*. Празднование возглавляет император, в день праздника он сам вспахивает поле; зерно, выросшее на этом поле, используется для жертвоприношения. Императрице подчинено *шелководство*, которое дает материал для одежды, подобно тому как земледелие — источник пропитания. Если страну опустошают наводнения, болезни и т. п., терзая и мучая жителей, то это — вина императора. Он признает, что причина бедствия в его чиновниках и прежде всего в нем самом; если бы он и его чиновники надлежащим образом следили за поддержанием закона в стране, бедствие миновало бы ее. Поэтому император рекомендует чиновникам углубиться в свои помыслы и деяния, для того чтобы обнаружить, в чем состоит их вина, подобно тому как он сам предается медитации и покаянию, ибо и он совершил неправильные действия. От исполнения долга зависит, следовательно, благополучие государства и отдельных лиц. Таким образом, все служение богу сводится для подданных к моральной жизни, поэтому китайскую религию следует называть *моральной* религией (в этом смысле китайцам можно приписать атеизм). Все эти определения меры и указания обязанностей исходят большей частью от *Конфуция*: подавляющее большинство его трудов носит моральный характер.

Власть законов и определений меры — агрегат множества *особенных определений* и законов, эти особенные определения должны быть выражены и в *действиях*; в качестве особенных действий они подчинены всеобщей деятельности, а именно деятельности *императора*, в котором сосредоточена вся *власть совокупной деятельности*. Эти особенные силы представляются также в облике людей, особенно в лице *умерших предков*, ибо считается, что человек обретает особенную силу после смерти, т. е. когда он свободен от интересов повседневной жизни. Однако обособленным от повседневной жизни может считаться и тот, кто сам отъединился от мира, углубившись в себя, направив свою деятельность на одно *всеобщее*, на познание этих сил, кто отказался от связи с повседневностью и отдалился от всех наслаждений; тем самым человек также ушел от конкретной жизни людей, и ему также приписывается особенная сила. Кроме того, подобной силой могут обладать и *создания фантазии*: царство подобных особенных сил очень велико. Все они подчинены

всеобщей власти, власти императора, который управляет ими и отдает им приказания. С этим обширным царством представления можно наилучшим образом ознакомиться, обратившись к тому периоду истории Китая, который отражен в ученом труде, составленном из донесений иезуитов, — «Mèmoires sur les Chinois»²⁰. Там, где идет речь о вступлении на престол новой династии, имеется среди прочего следующее описание. Около 1122 г. — об этом периоде истории Китая мы располагаем достаточно точными данными — к власти пришла династия Чжоу. Первым императором этой династии был У-ван; последний император предшествующей династии, Ди Синь, плохо управлял государством, как, впрочем, и его предшественники; китайцы пришли к убеждению, что в него вошел злой гений, и этот злой гений управляет государством. С приходом новой династии все должно было измениться на земле и на небесах; это было осуществлено новым императором с помощью генералиссимуса его армии. Были введены новые законы, новая музыка, новые танцы, поставлены новые чиновники и т. д.; живые и мертвые обрели новых управителей, назначенных императором. Главной задачей было уничтожение погребений предшествующей династии, т. е. культа предков, которые до этого момента олицетворяли собой власть над семьями и над природой. Поскольку, однако, в новом царстве еще были семьи, сохранившие приверженность старой династии, ряд представителей этих семейств занимал высокие должности, особенно в армии, и оскорбить их представлялось новому императору неосторожностью, то надо было найти способ, при котором честь их умерших родственников не была бы затронута. У-ван вышел из положения следующим образом.

После того как в столице (Пекин тогда еще не был столицей) был потушен пожар, зажженный по приказу последнего императора, для того чтобы уничтожить императорский дворец со всеми его ценностями, женами и т. д., империя и власть перешли к У-вану; наступил момент, когда ему надлежало вступить в столицу в качестве императора, предстать перед лицом народа и дать ему законы. Однако он оповестил народ, что не в силах совершить это, пока не приведет соответствующим образом в порядок свои отношения с небом. Было сказано, что государственные законы, регулирующие отношения между императором и небом, содержатся в двух книгах, которые

хранятся на горе у старого мастера. В одной из них содержатся новые законы, в другой — имена и должности гениев, именуемых шэнами, которые должны быть новыми представителями императорской власти в мире природы, подобно тому как мандарины являются представителями императора в мире людей. За книгами был послан генерал У-вана — он и сам был шэном, присутствующим среди живых гениев, и достиг он этого посредством более чем сорокалетних занятий и упражнений. Книги принесли. Император совершил очищение, после чего он постился в течение трех дней; на четвертый день с восходом солнца он появился в императорском облачении, неся книгу новых законов. Ее возложили на алтарь, совершили жертвоприношение и возблагодарили небо за этот дар. Вслед за тем законы были обнародованы и к величайшему изумлению и удовлетворению народа, оказалось, что они ничем не отличаются от прежних. При смене династии старые законы вообще, как правило, сохраняются, вводятся лишь немногочисленные изменения. Вторую книгу не открыли: генерала послали с ней на гору, где он должен был сообщить о повелениях императора. В этой книге содержались распоряжения о назначениях и смещениях шэнов. Далее рассказывается о том, как генерал созвал на горе шэнов, а гора эта была расположена в той области, из которой вышла новая династия. Мертвецы собрались у подножия горы и выстроились по рангу, заняв соответственно более высокое или более низкое место; генерал сидел в центре на воздвигнутом для этой цели великолепно украшенном восьмью гуа троне; перед тронном на алтаре лежали государственные знамена и скипетр, жезл, посредством которого осуществлялась власть над шэнами, а также грамота старого мастера, передававшего тем самым генералу полномочия сообщать шэнам новые приказы. Генерал прочел грамоту, шэны, правившие при прежней династии и навлекшие своей нерадивостью бедствия на страну, были объявлены недостойными своей должности и смещены. Им было сказано, что они могут отправляться, куда им будет угодно, хотя бы к людям, и попытаться вновь заслужить награду. Генерал назначил в соответствии со своими полномочиями новых шэнов и предложил одному из присутствовавших взять список и огласить его. Тот повиновался, и первым в списке обнаружил свое имя. Генералиссимус поздравил его с тем, что его добродетели получили такое признание.

Это был старый генерал. Затем стали вызывать остальных, среди них были как те, кто погиб в борьбе за новую династию, так и сражавшиеся на стороне прежней династии и пожертвовавшие за нее жизнью. Среди них оказался и некий принц, генералиссимус армии прежней династии. Во время войны он проявил себя как опытный и храбрый генерал, в мирное время — как верный и исполнительный министр; он всячески препятствовал новой династии прийти к власти, пока наконец не пал на поле боя. Его имя стояло в списке пятым, после духов, управляющих четырьмя горами, которые представляют собой четыре страны света и четыре времени года. Его должность отдавала ему под надзор всех шэнов, ответственных за дождь, ветер, гром и облака. Однако его имя пришлось назвать дважды, и приблизился он к трону лишь после того, как ему показали жезл. Он подошел с презрительным и гордым видом. Генерал обратился к нему со словами: «Ты уже совсем не тот, кем ты был среди людей, ты — просто обыкновенный шэн, у которого еще нет должности; мне поручено мастером ввести тебя в должность, чти этот приказ». Услышав это, шэн пал ниц; генерал обратился к нему с длинной речью и назначил его начальником над теми шэнами, в обязанность которых входит управлять дождем и громом. С этого момента он стал ответственным за то, чтобы в должное время был послан дождь, чтобы грозящие наводнением облака расходились, ветер не превращался бы в ураган, а гром только пугал злые силы и заставлял их прятаться. Ему были даны двадцать четыре адъютанта, каждый из них осуществлял надзор над определенной сферой, изменявшейся каждые четырнадцать дней. Им были подчинены другие шэны, в ведении которых находились иные функции управления. Китайцы признают пять элементов, каждый из них также получил своего начальника. Один из шэнов должен был надзирать над огнем, предохраняя страну от пожаров, шесть шэнов надзирали над эпидемиями, причем им предписывалось время от времени устранять переизбыток населения на благо обществу в целом. После того как все должности были распределены, книга была возвращена императору; она составляет также астрологический раздел календаря. В Китае ежегодно выпускаются два календаря адресов, один из них содержит перечень мандаринов, другой — невидимых чиновников, шэнов. Если в стране неурожай, пожар, наводнение и т.п.,

то ответственные за эти бедствия шаны смещаются с должности, их изображения низвергаются, и вместо них назначаются другие. Таким образом, власть императора над природой здесь — полностью организованная монархия.

У китайцев уже существовала группа людей, занятых *внутренним* проникновением в суть вещей: они не принадлежали к общей государственной религии Тяня и образовали секту, посвятившую себя мышлению и пытавшуюся осознать, что есть истинное. Первой ступенью после этого начального формирования естественной религии, которая заключается в том, что непосредственное самосознание осознает себя как наивысшее, как правящее в соответствии с этой непосредственностью, есть *возвращение сознания к самому себе*, требование, чтобы сознание предавалось медитации в себе самом; такова секта *Дао* ²¹.

С учением этой секты связано, что люди, которые возвращаются в область мысли, внутреннего мира и кладут в основу своего существования абстрактность мысли, намереваются вместе с тем стать *бессмертными*, чистыми для себя сущностями либо вследствие самого факта посвящения, либо достигнув мастерства, цели, и считая себя тем самым высшими существами и в своем существовании, в действительности.

Подобную направленность в глубины внутреннего духа, в абстрагирующее, чистое мышление мы обнаруживаем, следовательно, уже в древности у китайцев.

Обновление, совершенствование учения Дао относится к более позднему времени и связано с именем *Лао-цзы*, мудреца, современника *Конфуция* и *Пифагора*, хотя и несколько старше их годами.

Конфуций — философ моральный, отнюдь не спекулятивный; *Тянь*, эта всеобщая сила природы, которая властью императора становится действительностью, связана с отношениями морального характера, и эту моральную сторону разработал главным образом *Конфуций*.

Секта *Дао* считает началом переход в сферу мысли, в чистую стихию. Удивительно, что при этом здесь, в этой тотальности, обнаруживается определение *троичности*. Одно породило два, два породило три, а оно — Вселенную. Следовательно, как только человек начинает мыслить, появляется определение троичности. Одно есть нечто, лишнее определений, пустая абстракция. Для того чтобы оно обрело принцип жизненности и духовно-

сти, необходимо определение. Единство действительно лишь тогда, когда оно содержит в себе два и тем самым дана троичность. Однако этот переход к мысли не создает высшую, духовную религию: определения Дао остаются полнейшими абстракциями, и жизненность, сознание, духовное приходятся как бы не на само Дао, а еще полностью относятся к непосредственному человеку.

Для нас бог есть всеобщее, но определенное в себе, бог есть дух, его существование — духовность. Здесь же действительность, жизненность Дао — еще *действительное непосредственное сознание*, оно, правда, нечто мертвое, подобно Лао-цзы, но, будучи трансформированным в другие образы, действительно существует и живет в своих жрецах.

Тянь, это одно, есть господствующее, однако только в качестве абстрактной основы, император же составляет действительность этой основы, собственно господствующее. Точно так же обстоит дело и с представлением о разуме. Он есть также абстрактная основа, обретающая действительность лишь в существующем человеке.

с. Культ

В религии меры культ, собственно говоря, и есть *все ее существование*, ибо мощь субстанции еще не сложилась в устойчивую объективность в ней самой, и даже сфера представления, так, как она выражена в царстве шэнов, подчинена власти императора, который сам есть лишь действительное приведение в действие субстанциального.

Поэтому если мы обратимся к культу в более узком смысле, то обнаружим, что нам надлежит исследовать лишь *отношения всеобщей определенности этой религии к внутреннему и самосознанию*.

Поскольку всеобщность есть только *абстрактная основа*, то человек не имеет в ней собственно имманентного, *наполненного внутреннего*, не находит в себе опоры. Эту опору в себе он обретает лишь тогда, когда появляется свобода, разумность, когда он обретает сознание того, что он свободен, и эта свобода формируется в качестве разума.

Этот сформировавшийся разум устанавливает абсолютные принципы, обязанности, и лишь тогда, когда чело-

век в своей свободе, в своей совести осознает эти абсолютные определения, когда эти определения имманентны ему, он обретает в себе, в своей совести опору. Лишь постольку, поскольку человек знает бога в качестве духа и знает определения духа, эти божественные определения суть существенные, *абсолютные определения разумности*, вообще всего того, что есть для него долг и в свою очередь имманентно ему.

Там же, где всеобщее есть только абстрактная основа вообще, человек не имеет в себе имманентного ему, определенного внутреннего; поэтому *все внешнее* — для него *внутреннее*; все внешнее имеет для него значение, имеет к нему отношение, причем *отношение практическое*. Во всеобщем отношении это есть *государственное устройство*, подчинение управлению извне.

С подобной религией не связана ни подлинная *моральность*, ни имманентная разумность, которая придает человеку ценность, достоинство в себе и способность защитить себя от внешнего. Все то, что имеет к нему отношение, для него *сила*, поскольку он не находит силы в своей разумности и нравственности. Из этого и проистекает столь неопределенная зависимость от всего внешнего, это глубочайшее, ориентирующееся на случайность суеверие.

Эта чисто внешняя зависимость вообще основана на том, что все особенное не может быть положено во внутреннее отношение ко всеобщему, остающемуся простой абстракцией. Интересы *индивидуумов* лежат *вне всеобщих определений*, которые осуществляет император. Что касается особенных интересов, то они связываются с представлением о некоей мощи, которая имеется для себя. Это не есть всеобщая мощь провидения, которая простирается и на особенные судьбы, но особенное подчинено *особенной мощи*. Она олицетворяется в шэнах, и тем самым открывается обширная область суеверия.

Таким образом, китайцы пребывают в постоянном страхе и боязни всего, так как все внешнее имеет для них значение, есть для них мощь, которая может осуществить свою власть над ними, может влиять на них. Особенно распространены здесь предсказания будущего: в каждом населенном пункте есть множество людей, занимающихся прорицаниями. В течение всей своей жизни они заняты тем, чтобы найти подходящее место для своей могилы, определить для нее место, отношение в простран-

стве. Если при постройке дома оказывается, что другой дом фланкирует данный, что фасад его находится к нему под определенным углом, то предпринимаются всевозможные церемонии, и жители дома пытаются подарками завоевать благосклонность особенных сил. Индивидуум здесь не принимает сам никаких решений и не имеет субъективной свободы.

2. Религия фантазии

а. Ее понятие

Вторая из главных форм пантеизма в его проявлении в качестве религии находится еще в сфере действия принципа той единой субстанциальной мощи, в которой существующее, в том числе и свобода человека, есть лишь нечто негативное, акцидентальное. При рассмотрении первой формы субстанциальной мощи мы обнаружили, что она осознается как множество и как совокупность существенных определений, а не как духовная мощь в себе самой. Сразу же возникает поэтому вопрос: как эта мощь *определена в себе самой* и каково ее *содержание*? Самосознание в религии не может подобно абстрактно мыслящему рассудку остановиться на представлении мощи, познаваемом как простой агрегат определений, которые лишь *суть*. В таком ее облике эта мощь еще не познается как реальное, для себя сущее единство, как *принцип*. Противоположность этого определения есть возвращение множества определенностей в единство *самоопределения*. Эта концентрация самоопределения содержит начало духовности.

1. Всеобщее как определяющее самое себя, а не просто как множество правил, есть *мышление*, существует в качестве мышления. Природа, мощь, порождающая все, существует как всеобщее, как эта единая сущность, как одна эта единая мощь для себя лишь в нашем мышлении. То, что мы имеем перед собой в природе, есть это всеобщее, но не *как* всеобщее. Истинное начало природы выступает для себя как идея, или, абстрактнее, как всеобщее в нашем мышлении. Всеобщность же *в себе самой* есть мышление и в качестве определяющего самое себя — источник всех определений. Однако на той ступени, на которой мы в настоящий момент находимся и где всеобщее выступает сначала как определяющее, как принцип, оно еще не есть дух, но *абстрактная всеобщность вообще*. По мере того как всеобщее осознается таким образом как мышле-

ние, оно в качестве такового остается замкнутым в себе. Оно есть источник всей силы, которая, однако, сама не проявляет себя *в качестве таковой*.

2. К свойствам духа принадлежат различение и формирование различения. В систему этого формирования входит конкретное развитие мышления для себя самого и то развитие, которое в качестве явления есть природа и духовный мир. Поскольку, однако, принцип, выступающий на этой ступени, еще не достиг того уровня, при котором это развитие может происходить *в нем самом*, и он еще удерживается в простой абстрактной концентрации, развитие, богатство истинной идеи оказываются *вне принципа*, в результате чего различение и многообразие являются собой самые дикие фантастические измышления. Обособление всеобщего проявляется в множестве *самостоятельных* сил.

3. Это множество в его дикой рассеянности вновь возвращается в первое единство. Это *возвращение*, эта концентрация мышления могли бы в соответствии с идеей служить завершением момента духовности, если бы первое, всеобщее мышление совершило различение в себе самом и если бы оно знало *себя* как возвращение. Однако на основе абстрактного мышления само это возвращение остается лишенным *духовности*. Здесь присутствуют все моменты идеи духа, в этом поступательном движении наличествует идея разумности; однако эти моменты все-таки не составляют дух, развитие не завершается тем, что становится духом, так как определения остаются только всеобщими. Происходит постоянное возвращение к той *всеобщности*, которая, будучи самодеятельной, удерживается все-таки в *абстракции самоопределения*. Мы имеем здесь, следовательно, абстрактное единое и дикую игру необузданной фантазии, которая, правда, познается как остающаяся тождественной первому, но не доводится до конкретного единства духовного. Единство интеллигибельного царства достигает особенного существования, но оно не становится абсолютно свободным, а удерживается в абсолютной субстанции.

Однако именно потому, что развитие еще по истине не возвращается в понятие, еще не припимается вновь понятием в его внутренние глубины, оно, несмотря на постоянный возврат к субстанции, сохраняет свою *непосредственность*, принадлежит еще естественной религии, моменты распадаются и в качестве самостоятельных

удерживаются в разъединении друг по отношению к другу. Это — проклятие природы. Мы повсюду обнаружили отголоски понятия, истинного, которые, однако, в целом тем ужаснее, что они остаются в определении внеположности, и моменты теоретически рассматриваются как *самостоятельные* и предметные в своей особенности.

Остается еще вопрос: каковы же формы, образы этой самостоятельности? Мы также находимся в подобном мире, сознание находится в таком же внеположно-сущем мире, в чувственном мире, и оно, следовательно, имеет дело с миром пестрого многообразия. В целом многообразие есть «эти», это — основное определение; «эти» мы называем *вещами*, и это — более точное определение объективного, которое мы ему даем, посредством которого мы отличаем его от духа. И внутренне мы также подвластны многим силам, совершаем различия, имеем ощущения, их рассудок также *изолирует*: эта склонность, та страсть, эта сила памяти, та сила суждения и т. п. В мышлении мы также имеем подобные определения, каждое из которых есть *для себя*, — позитивно, негативно, быть, не быть, — в этом самостоятельность для нашего чувственно воспринимающего сознания, для нашего рассудка. Таким образом, наш взгляд на мир, наше созерцание отличаются *прозрачностью*, так как самостоятельность имеет форму вещиности, сил, душевных сил и т. п., тем самым имеет абстрактную форму. Мысль здесь — не разум, а рассудок и наличествует в этой форме. Однако такого рода рассмотрение мира есть рефлексия рассудка и нечто значительно более позднее, чего здесь еще быть не может. Лишь после того как эта проза, мышление проникло во все отношения, и человек повсюду выступает как абстрактно мыслящий, он начинает говорить о внешних вещах. Здесь же мышление еще только эта субстанция, только это у-себя-бытие, оно еще не имеет применения и еще не проникло полностью в человека. Особенные силы, иногда в виде предметов — Солнца, гор, рек, — или более абстрактные, подобно возникновению, исчезновению, изменению, формообразованию и т. п., еще не восприняты духом, не положены истинно как идеальные, но и не обособлены еще рассудочно от духа, и чистое бытие еще концентрировано в этом в-себе-бытии еще не обретшей духовности субстанции.

Мы говорим не только: вещи *суть*, но сразу же добавляем: они находятся в *многостороннем отношении друг*

к *другу*, в каузальной связи, они зависят друг от друга; этот второй момент рассудочности на этой стадии также не может присутствовать. Только рассудок как чистое тождество с самим собой постигает вещи в этих категориях. Если есть одно, то есть и другое, утверждает он и безвозвратно уводит эту цепь взаимосвязи в дурную бесконечность. Следовательно, форма, о которой здесь идет речь, не имеет подобной самостоятельности. Форма самостоятельности, здесь наличествующая, не что иное, как форма того, что само есть форма *конкретного самосознания*, и поэтому этот первый способ самостоятельности есть *человеческий* или *животный* способ. На этой точке зрения существует наполнение, конкретное выступает как сущее, созерцаемое, уже не как мощь, в ней оно положено только как негативное, подчиненное мощи. В мощи объективно лишь практическое, не теоретическое; здесь же, напротив, теоретическое отпущено на свободу.

Дух, будучи *теоретическим, двусторонен*, он, будучи в себе, относится к самому себе и относится к вещам, которые суть для него всеобщая самостоятельность; таким образом, *сами вещи* раскалываются для него надвое, на свой *непосредственный*, внешний, пестрый образ и на свою для себя сущую *свободную сущность*. Поскольку это еще не *вещь* и вообще еще не категории рассудка, не *мысленная* абстрактная самостоятельность, она есть данная в представлении, свободная самостоятельность, а это — представление *человека* или во всяком случае *живого* и, следовательно, может быть названо *объективностью фантазии* вообще. Для того чтобы представить себе Солнце, небо, дерево как сущее, самостоятельное, нам нужно *чувственное созерцание* предмета, или его *образ* (Bild), к которому не должно присоединяться что-либо кажущееся гетерогенным, для того чтобы представить его себе самостоятельным. Эта видимость, однако, иллюзия; образ, если он представлен *самостоятельным, сущим*, если мы считаем его таковым, имеет для нас определение *бытия, силы, причинности, действительности, души*. Он имеет свою самостоятельность в этих категориях. Однако поскольку здесь самостоятельность еще не достигла прозаичности рассудка, для которого категория силы, причины есть определение объективности вообще, то постижение и выражение этой самостоятельности есть та поэзия, которая превращает представление о человеческой природе и образе (die Gestalt),

или о природе животного, или, наконец, представление о человеческой природе в ее связи с представлением о животной природе — в носителя и сущность внешнего мира. Такая поэзия есть действительно разумный аспект фантазии, ибо следует помнить о том, что если сознание, как было уже сказано, еще не достигло в своем развитии категорий, то самостоятельное следует брать из наличного мира, именно в его противоположности к несамостоятельному, представляемому как внешнее, и здесь только животное и человеческое существо есть образ, форма и природа свободного среди вещей. Солнце, море, дерево и т. п. в самом деле несамостоятельны по сравнению с живым, свободным, и именно эти формы самостоятельного являются в этой стихии самостоятельности носителями категории какого бы то ни было содержания. Материи, таким образом, придается *субъективная душа*, которая, однако, есть не *категория*, а *конкретная духовность и жизненность*.

Далее, поскольку предметы вообще и всеобщие мыслительные определения обладают подобной свободной самостоятельностью, распадается *рассудочная связь* мира; эту связь образуют категории отношений необходимого, или зависимость вещей друг от друга по их качеству, по их существенной определенности образует эту связь. Однако всех этих категорий еще нет, и природа, *не имея опоры*, теряет устойчивость перед лицом представления. Любая фантазия, любая заинтересованность в событиях, в результате, движение отношения ничем не связаны и не ограничены. Все великолепие природы и фантазии может быть использовано для того, чтобы приукрасить содержание, и произволу воображения дана полная свобода идти туда или сюда, направиться тем или иным путем.

Не сдерживаемое образование вожделение проявляет интерес к немногому; то, что вызывает его интерес, оно уничтожает, к тому же, что ему не интересно, оно не проявляет внимания. Для этой точки зрения воображения *все различия получают особенное значение*, они удерживаются, и все, что представляет собой интерес для фантазии, становится свободным, самостоятельным и возвышается до основной мысли.

Эта *воображаемая самостоятельность*, однако, приводит к обратному действию, к исчезновению прочности содержания и формообразований, ибо, обладая опреде-

ленным, конечным содержанием, они могли бы достигнуть объективной устойчивости, возвращения и прочного обновления лишь в рассудочной связи, которая исчезла, в результате чего их самостоятельность, вместо того чтобы быть действительностью, становится *совершеннейшей случайностью*. Являющийся мир поставлен поэтому на службу воображению. Божественный мир есть царство фантазии, тем более бесконечной и многообразной, что природа его великолепна в своей пышности, а принцип свободного от вожделения воображения, фантазии, поставленной на *теоретическую* почву, создал богатство душевных переживаний и чувств, чувств, которые в этой атмосфере дремотного покоя и тепла пронизаны ощущением сладостной чувственной прелести и вместе с тем мягкой расслабленностью.

Предметное содержание здесь тоже постигается не в образе *красоты*; эти силы, всеобщие природные предметы или силы души, например любовь, еще не приняли форму прекрасных образов. Для образов прекрасного необходимо наличие *свободной субъективности*, которая свободна и одновременно знает себя свободной в чувственном мире, в наличном бытии.

Ибо прекрасное есть по существу духовное, чувственно выражающее себя, изображающее себя в чувственном наличном бытии, причем таким образом, что чувственное наличное бытие полностью проникнуто духовным, что чувственное не есть для себя, но обретает свое значение лишь в духовном, посредством духовного и показывает не себя, а духовное.

Это — истинная красота. Человек испытывает в своей жизни много внешних воздействий, которые служат препятствием чистой идеализации, этому подчинению телесного, чувственного духовному.

Здесь такого рода отношение еще отсутствует, и отсутствует потому, что духовное наличествует еще только в этом абстрактном определении *субстанциальности*, следовательно, достаточно развито для этих особенностей, особенных сил, но субстанциальность здесь еще есть *для себя*, еще не пропитала собой и не преодолела эти свои особенности и чувственное наличное бытие.

Субстанция еще — как бы, всеобщее пространство, которое еще не организовало, не *идеализовало* и не подчинило себе то, чем оно наполнено, — из него вышедшую особенность.

Форма красоты не может быть здесь создана еще и потому, что содержание, эти обособленности субстанции, еще не есть *истинное содержание духа*.

Поскольку ограниченное содержание есть основа и осознается как духовное содержание, субъект, это духовное, становится пустой формой. В религии красоты духовное как таковое составляет основу, вследствие чего и содержание есть духовное содержание. Образы как чувственный материал служат лишь выражением духовного. Здесь же содержание не имеет духовного характера.

Искусство тем самым *символично*; оно, правда, выражает определения, но не определения духовного. Отсюда и черты уродства, безумия, фантастичности, которые здесь возникают. Символ не есть чистая красота, так как в основе его лежит помимо духовной индивидуальности и *другое* содержание. Свободная субъективность не есть здесь то, что наполняет образ, и не выражена им в своей сущности. В этой фантазии нет ничего устойчивого, ничто не принимает здесь образ прекрасного, которое дается одним только сознанием свободы. Здесь вообще присутствует полный *распад образа*, блуждание и *чванство* единичного. Внутреннее, не обладая опорой, переходит во внешнее существование, и раскрытие абсолютного, которое происходит в этом мире фантазии, есть лишь бесконечный распад единого на множество, неустойчивость и колебание всего содержания.

Устойчивое равновесие привносится в эту сферу произвола, смятения и расслабленности, в сферу безмерного великолепия и размягченности лишь определенной понятием в себе и для себя системой всеобщих основных определений как *абсолютных сил*, к которым все возвращается и которые во все проникают; и рассмотрение этой системы представляет собой существенный интерес, направленный на то, чтобы, с одной стороны, познать эти абсолютные силы в превратном чувственном образе внутри произвольного, внешне определенного формообразования и отдать должное *лежащей в их основе сущности*, с другой — обнаружить *деградацию* этих сил, вызванную отчасти взаимным равнодушием, отчасти воздействием на них произвола человеческой и внешней локальной чувственности, вследствие чего они перемещаются в сферу повседневности; с этим связаны все страсти, черты локальности, черты индивидуального воспоминания. Здесь нет ни *суждения*, ни *пристойности* —

нет и следа высокого соответствия *формы и содержания*; повседневное наличное бытие здесь не исчезло, преобразовавшись в прекрасное. Несоответствие формы и содержания конкретнее заключается в том, что основные определения низводятся до такого уровня, где они обретают видимость того, что тождественны внеположности, и где посредством их формы в свою очередь искажается внешний чувственный образ.

Из вышесказанного уже, вероятно, очевидно, что эти определения божественной сущности существуют в *индуистской религии*. Мы абстрагируемся здесь от многоступенчатой, бесконечной по своей природе мифологии и мифологических форм этой религии и будем придерживаться лишь ее главных определений; эти определения, будучи, с одной стороны, вычурными и дикими, ужасными, отвратительными и вызывающими омерзение искажениями, вместе с тем свидетельствуют о том, что их сокровенным источником является понятие: в виде того *развития*, которое оно обретает на этой теоретической почве, эти определения напоминают о высшем значении идеи, хотя и выражают вместе с тем определенный упадок, испытываемый идеей, когда подобные основные определения не возвращаются к духовной природе. Развитие, развертывание формы, составляет наибольший интерес и отличает эту религию как от религии абстрактно монотеистической, так и от греческой, т. е. от такой, принципом которой является духовная индивидуальность.

в. Представление об объективном содержании этой ступени

Первое в понятии, истинное, всеобще-субстанциальное есть вечный покой в-самом-себе-бытия, эта в самой себе сущая сущность, которая и есть всеобщая субстанция. Эта простая субстанция, которую индусы называют *Брахман*, есть в качестве всеобщего в себе сущая *мощь*, не обращенная подобно вожделению на что-либо другое, но тихая, незаметная, рефлексированная в себя мощь, которая тем самым и определена как мощь²². Эта остающаяся замкнутой в себе мощь в форме всеобщности должна быть *различена* от ее действия, от положенного ею и от *ее собственных моментов*. Мощь есть нечто идеальное, негативное, в котором все остальное есть лишь в качестве

снятого, подвергнутого отрицанию; однако мощь как в себе сущая, всеобщая мощь сама различает себя от своих моментов, которые вследствие этого выступают, с одной стороны, как *самостоятельные сущности*, с другой — как то, что также *исчезает* в едином. Они принадлежат ему, суть лишь его моменты, однако в качестве различных моментов они выступают как самостоятельные и появляются в качестве самостоятельных личностей, божественных личностей, которые суть бог, суть само целое, в результате чего *то первое исчезает* в этом особенном образе, однако, с другой стороны, и *они* в свою очередь *исчезают* в единой мощи. Постоянные смены — то единое, то различие в качестве всей тотальности — составляют непоследовательность этой сферы, которая приводит в замешательство последовательный рассудок, но вместе с тем она есть и соответствующая понятию последовательность разума в противовес последовательности абстрактно тождественного себе рассудка.

Субъективность есть мощь в себе в качестве отношения бесконечной негативности к себе; однако она не только мощь *в себе*, но лишь вместе с субъективностью бог *положен* как мощь. Эти определения следует отличать друг от друга; они чрезвычайно важны как для последующих понятий бога, так и для понимания предшествующих его понятий, вследствие чего на них следует остановиться подробнее.

Дело в том, что *мощь* как таковая есть основное определение в религии вообще, в том числе и в совершенно непосредственной, самой грубой естественной религии, — мощь как бесконечное, полагающее в себе конечное как снятое, и, хотя конечное представляется пребывающим вне его, существующим вообще, оно тем не менее положено как нечто *вышедшее* из этого бесконечного как *из своей основы*. Определение, которое здесь наиболее важно, заключается в том, что эта мощь прежде всего положена как *основа* особенных образований, или существований, и что отношение в себе сущей сущности к ним есть *отношение субстанциальности*. Таким образом, эта мощь есть лишь мощь *в себе*, мощь как *внутреннее* существований, и как в себе сущая сущность, или субстанция, она положена лишь как простое и абстрактное; тем самым определения, или различения, как собственно наличные образы представляются *вне ее*. Это в себе сущая сущность может быть, правда, представлена и как

для себя сущая, подобно тому как *Брахман* есть мышление себя, *Брахман* — всеобщая душа, в акте творения он сам возникает из себя в виде вдоха, созерцает себя и есть теперь для самого себя. Однако в силу этого еще не исчезает его абстрактная простота, так как моменты, всеобщность *Брахмана* как таковая и «я», для которого эта всеобщность есть, оба взаимно не определены, и поэтому само их отношение просто. Так, *Брахман* в качестве абстрактного для-себя-самого-сущего есть мощь и основа существований, все они вышли из него и содержатся в нем; в словах, обращенных к самому себе: «я» — *Брахман*, все они возвращаются к нему и исчезают в нем. Они наличествуют либо *вне его*, в качестве самостоятельно существующих, либо *в нем*, в качестве исчезающих; есть лишь отношение этих двух крайних терминов. Однако, будучи положены как *различные* определения, они выступают в качестве самостоятельных вне его, ибо он только абстрактен, а не конкретен в себе самом.

Мощь, положенная таким образом лишь *в себе*, действует *внутренне*, не проявляя себя как действия. *Я являюсь* как мощь, поскольку я есть причина, и определеннее, поскольку я субъект, поскольку я бросаю камень и т. д. Но *в себе* сущая мощь действует *всеобщим* образом, без того, чтобы эта всеобщность была субъектом для самого себя. Такой всеобщий способ действий, постигнутый в его истинном определении, суть, например, *законы природы*.

Брахман как одна, простая, абсолютная субстанция есть нечто среднего рода, божество, как сказали бы мы. *Брахман* выражает эту всеобщую сущность скорее в качестве личности, субъекта. Однако это различие применяется не постоянно и уже в различных *casibus*²³, это различие стирается само собой, поскольку *masculinum*²⁴ и *neutrum*²⁵ имеют много равных *casus*²⁶; этому различию не следует придавать большого значения еще и потому, что персонификация в виде *Брахмы* поверхностна и содержанием все равно остается эта простая субстанция.

В этой простой субстанции выступают теперь различения, и эти различения удивительным образом выступают так, как будто они инстинктивно определены в соответствии с понятием. Первое есть *тотальность* вообще в качестве *единого*, взятого совершенно абстрактно; вто-

рое — *определенность, различенность* вообще, а третье — в соответствии с истинным определением, которое заключается в том, что различия должны быть возвращены в единство, — есть конкретное единство. Эта троичность абсолютного, постигнутая в его абстрактной форме, когда оно лишено формы, есть только *Брахман*, пустая сущность; по своей определенности оно есть три, однако лишь в единстве, и эта триада есть единство.

Если мы точнее определим и выскажем это в другой форме, то второе заключается в существовании различий, различных сил; однако перед лицом единой субстанции, абсолютного единства различие бесправно, и поскольку оно бесправно, то само существование определенного может быть названо *вечной благодетельностью*, откровением божественного, позволяющим различенному достигнуть того, что оно *есть*. Благодетельность эта заключается в том, что положенное мощью в качестве видимости на мгновение обретает бытие. В мощи оно абсорбировано, но благодетельность позволяет ему существовать.

К этому второму добавляется третье, *справедливость*, согласно которой сущего определенного нет, конечное обретает свой конец, свою судьбу, свое право, право быть *изменяемым*, вообще становиться другой определенностью; это — справедливость вообще. К ней абстрактно принадлежит *становление*, исчезновение, возникновение, ибо и небытие не обладает правом и есть абстрактное определение по отношению к бытию, и само есть процесс перехода в единство.

Эту тотальность, которая есть единство, целое, индусы называют *Тримурти* (*мурти* означает «образ» подобно тому, как все эманации абсолютного называются *мурти*), и это есть высшее, различенное в себе таким образом, что в нем содержатся эти три определения.

Это триединство, вне всякого сомнения, самое поразительное и великое в индийской мифологии. Здесь нельзя говорить о *личностях*, так как все три начала лишены духовной субъективности в качестве основного определения. Однако, как вероятно, были поражены европейцы, обнаружив здесь этот высокий принцип христианской религии! Позже мы ознакомимся с ним в его истине и увидим, что дух в качестве конкретного духа обязательно должен быть постигнут как триединый.

Итак, первое, одно, единая субстанция есть то, что именуется *Брахмой*. Встречается и наименование *Пара-*

*брахма*²⁷ — стоящий над *Брахмой*; все это страшнейшим образом перепутано. О *Брахме*, поскольку он есть субъект, рассказывают всевозможные истории. От такого понятия, как *Брахма*, поскольку определенное таким образом постигается как *одно из этих трех*, мысль, рефлексия, сразу же уходит и создает нечто *высшее*, которое определяет себя в этом различии. Поскольку то, что есть просто субстанция, вновь появляется только как одно наряду с другим, то потребность мысли — иметь нечто более высокое в виде *Парабрахмы*; и установить, в каком определенном отношении находятся подобные формы, чрезвычайно трудно.

Брахма есть, следовательно, то, что постигается как субстанция, из которой все вышло, которой все создано, мощь, которая все сотворила. Поскольку, однако, тем самым одна субстанция, одно, есть абстрактная мощь, она сразу же выступает как нечто инертное, как бесформенная, инертная материя; формирующую деятельность мы имеем здесь, как мы бы сказали, особо.

Одна субстанция (*die Eine Substanz*), поскольку она едина, есть нечто *бесформенное*; с этим связано то, что субстанциальность не удовлетворяет, и именно потому, что в ней отсутствует форма.

Так, *Брахман*, единая, тождественная самой себе сущность, выступает как нечто инертное, хотя и порождающее, но вместе с тем пассивное в своем поведении, нечто подобное женщине. Поэтому *Кришна* и говорит о *Брахмане*: *Брахман* — мое лоно, только принимающее, в которое я помещаю мое семя и создаю в нем все. Так же и в определении «Бог есть сущность» отсутствует принцип движения, созидания, в нем нет деятельности.

Из *Брахмана* проистекает все: боги, мир, люди; однако наряду с этим обнаруживается, что это всеединое бездеятельно. Это же присутствует в различных космогониях, изображениях сотворения мира.

В *Ведах* встречается такое описание сотворения мира, где *Брахма* представлен в полном одиночестве, полностью для себя сущим и где некая сущность, представленная как нечто высшее, велит ему растянуться (*ausdehnen*) и произвести самого себя. Однако *Брахма*, говорится далее, в течение тысячелетия не мог постигнуть своего растяжения и вновь вернулся к себе.

Здесь *Брахма* представляется творящим мир, однако,

поскольку он есть одно, он выступает как инертное, как нечто, к чему вызывает другое, более высокое, как нечто, лишенное формы. Следовательно, потребность в другом сразу же ощущается. В целом *Брахман* есть единая абсолютная субстанция.

Мощь как эта простая деятельность есть *мышление*. В индуистской религии это определение стоит во главе, оно есть абсолютная основа и единое — *Брахман*. Эта форма соответствует логическому развитию: первым было множество определений, прогресс состоит в сведении определений к единству. Это — основа. Все остальное, о чем будет идти речь, либо носит исторический характер, либо с необходимостью выводится из этого принципа.

Простая мощь как нечто действующее *сотворила мир*: это сотворение мира существенно есть *отношение мышления к самому себе*, деятельность, соотносящаяся с самой собой, не конечная деятельность. Это выражено и в индуистских представлениях. У индусов громадное количество *космогоний*, все они более или менее фантастичны, и из них невозможно извлечь какие-либо устойчивые данные; здесь нет *единого* представления о сотворении мира, подобного тем, которые существуют в иудейской и христианской религиях. В книге законов *Ману*, в *Ведах* и *Пуранах* космогонии всегда постигаются и излагаются различным образом; однако одна черта обязательно присутствует в них — представление, согласно которому это у себя сущее мышление есть *порождение самого себя*.

Это бесконечно глубокое и истинное свойство индуистской религии постоянно встречается во всех самых различных рассказах о сотворении мира. Книга законов *Ману* начинается так: «Вечное силою мысли создало воду» и т. д. В некоторых случаях эта чистая деятельность называется *словом* подобно богу в Новом завете. У иудеев в более поздний период, у *Филона*, первое сотворение, то, что выходит из единого, есть *σοφια*²⁸. Слово очень почитается индусами, оно олицетворяет в себе чистую деятельность, внешне физически налично сущее, которое, однако, не остается, есть лишь идеально и исчезает в своем непосредственном проявлении. Вечное создало воду, утверждают законы *Ману*, и вложило в нее плодородное семя; оно стало блестящим яйцом, из которого вечное возродилось в качестве *Брахмы*²⁹. *Брахма* — прародитель всех духов существующего и несуществую-

щего. В этом яйце, повествуется далее, могучая сила бездеятельно пребывала в течение года; в конце этого года она силою мысли разделила яйцо и сотворила из одной его половины мужское начало, из другой — женское. Сила мужского начала сама порождена и в свою очередь становится созидающей и оказывающей воздействие лишь в результате длительных благоговейных размышлений, т. е. в том случае, если она достигла концентрации абстракции. Мысль, следовательно, есть и созидающее, и то, что создано, есть само созидающее, иначе говоря, мы имеем здесь *единство мышления с самим собой*. Возвращение мышления к самому себе обнаруживается и в других повествованиях. В одной из *Вед* (отрывки из нее впервые были переведены *Колбруком*) обнаруживается похожее описание первого акта творения: «Не существовало ни бытия, ни ничто, ни верха, ни низа, ни смерти, ни бессмертия, было лишь единое, свернутое и темное; кроме этого единого не было ничего, и оно предавалось одинокому размышлению в себе самом; силою созерцания оно произвело из себя мир; в мышлении образовалось сначала желание, влечение, и это было первоначальное семя всех вещей».

Здесь также изображается мышление в его сосредоточенной в самой себе деятельности. Однако далее мышление познается и как мышление сознающей себя сущности, *человека*, который есть его существование. Можно было бы указать на то, что индусы приписывают всеединую случайное существование, ибо возвысится ли индивидуум до абстрактно-всеобщего, до *абстрактного самосознания*, зависит от случайности. Однако в касте брахманов непосредственно присутствует *Брахман*; обязанность брахманов читать *Веды*, погрузиться в себя. Чтение *Вед* (а также молитва) есть божественное, более того, сам бог. *Веды* можно читать и совершенно бессмысленно, в полном отупении; само это отупение есть абстрактное единство мышления. «Я», его чистое созерцание, есть совершеннейшая пустота. В брахманах, следовательно, существует *Брахман*, посредством чтения *Вед* есть *Брахман*, и человеческое самосознание в абстракции есть сам *Брахман*.

Названные определения *Брахмана* настолько совпадают с богом других религий, с самым истинным богом, что нам представляется немаловажным указать, с одной стороны, на существующие различия, с другой — на при-

чину, в силу которой присущее индуистской чистой сущности определение субъективного существования в самосознании отсутствует в других упомянутых представлениях. Так, иудейский бог есть та же единая вневещественная субстанциальность и мощь, которая доступна только мышлению; он сам есть объективное мышление, но еще не конкретное в себе единство, как он есть в качестве духа. Высший же бог индуизма есть только *единое* (das Eine), есть только в качестве *единого*, он есть только в себе, а не в себе сущий; он — *Брахман*, среднее начало, или всеобщее определение; *Брахма как субъект*, напротив, — один из трех лиц, если их можно так назвать, что по существу невозможно, так как в них отсутствует духовная субъективность как существенное основное определение. То обстоятельство, что из названного выше первого единого *выходит* Тримурти и в него возвращается, не вносит существенного изменения; оно все-таки представлено только как субстанция, а не как субъект. Иудейский бог, напротив, *только один, исключая* других; *наряду* с ним нет других богов; тем самым он определен не только как в себе сущее, но и как *для себя* сущее, просто уничтожающее; определен как субъект с бесконечностью в себе, хотя еще и абстрактной, положенной как неразвитой, однако все-таки истинной. Благодетельность и справедливость этого бога остаются поэтому только его *свойствами* или, как говорят иудеи, его *именами*, которые не становятся особенными образованиями; но они не становятся еще и тем содержанием, которое одно только превращает христианское единство бога в духовное единство. Иудейский бог не может обрести определение *субъективного существования в самосознании*, потому что он есть *субъект в себе самом*, не нуждается, следовательно, для своей субъективности в *другом*, в котором он только и обрел бы это определение, но даже, если бы он получил это определение в другом, он также имел бы *лишь* субъективное существование.

Напротив, то, что индус говорит в себе и самому себе: «Я — Брахман», по своему существенному определению должно быть признано идентичным современной субъективной и объективной *суетности*, тому, чем становится «я» благодаря часто упоминаемому утверждению, что мы ничего не знаем о боге. Ибо если «я» не имеет аффирмативного отношения к богу и бог *для* «я» есть нечто потустороннее, лишенное содержания ничто, то для «я»

аффирмативно только «я» для себя. И ничего не меняется, если при этом говорят: я признаю бога *надо мной, вне меня*; бог остается представлением, лишенным содержания, единственное определение которого сводится к тому, что все, что должно быть о нем познано, узнано, все, чем оно должно быть для меня, ограничено только тем, что это совершенно неопределенное *есть* и что оно негативно по отношению ко мне. В утверждении индийцев «Я — *Брахман*» оно, правда, не положено как *негативное* по отношению ко мне. Напротив. Однако это аффирмативное по своей видимости определение бога, определение, что он *есть*, отчасти само по себе лишь совершенно пустая абстракция *бытия*, и поэтому лишь субъективное определение — существующее лишь в моем самосознании, и поэтому принадлежащее также и *Брахману*, отчасти же (в той мере, в какой это определение должно иметь объективное значение) оно было бы — и не только в более конкретных определениях, подобных тому, что бог есть субъект в себе и для себя самого, — чем-то, что известно о боге, его *категорией*, чем-то даже излишним; бытие сводится тем самым само по себе к простому: *вне меня* и должно со всей очевидностью означать лишь *негативное по отношению ко мне*, отрицание, где для меня в самом деле не остается ничего, кроме меня самого. Попытка представить это негативное как находящееся вне меня или надо мной в качестве признанной объективности, того, что утверждают или во что во всяком случае верят, — простое переливание из пустого в порожнее: ведь тем самым утверждается лишь *негативное*, причем утверждается мной. Между тем ни подобное абстрактное отрицание, ни то обстоятельство, что оно положено мной, что я знаю это отрицание и знаю его только как отрицание, не есть объективность; оно не есть объективность даже по форме, если не по содержанию, ибо именно форма объективности, лишенная содержания, без содержания, есть пустая форма, лишь нечто *субъективно-мнящееся* (subjectiv-gemeintes). Некогда в христианском мире то, что имело только определение негативного, называли *дьяволом*. Аффирмативным тем самым остается только это субъективно-мнящее «я». В своем скепсисе оно посредством односторонней диалектики устранило для себя все содержание чувственного и сверхчувственного мира и дало ему определение некоего по отношению к себе негативного; по мере того как

вся объективность становилась для него пустой, осталась только сама эта позитивная пустота — объективное «я», которое и есть единственная мощь и сущность, в котором все исчезает, в которое погружается все содержание вообще в качестве конечного, в результате чего «я» есть всеобщее, мастер (*der Meister*) всех определений, исключаящая, утверждающая точка.

Индуистское «Я — Брахман» и так называемая религия «я» современной рефлексивной веры различны лишь внешне, в том отношении, что первое выражает первичное, непосредственное постижение, в котором для самосознания предстает чистая субстанциальность его мышления, и оно *наряду* с этой субстанциальностью допускает значимость всего остального содержания вообще и признает его в качестве объективной истины, тогда как рефлексивная вера, полностью отрицающая всякую объективность истины, удерживает лишь отъединенность субъективности и признает только ее. В этой развитой рефлексии мир божий, а равно и все содержание есть только положенное мной.

Это первое отношение индуса к *Брахману* положено лишь в единичной молитве, и, поскольку она сама есть существование *Брахмана*, краткость этого существования сразу же проявляет свое несоответствие содержанию, и тем самым возникает необходимость превратить само это существование во всеобщее, в *длительное*, подобно его содержанию, ибо лишь *мгновенность времени* есть то, что являет себя как первый недостаток этого существования, ибо только она соотносится с абстрактной всеобщностью, сравнивает себя с ней и выявляет свое несоответствие ей; в остальном субъективное существование, абстрактное «я» равно всеобщности. Однако *возвышение единичного взора до длящегося созерцания* означает не что иное, как отказ от перехода из мгновения подобной тишины и отъединенности в действительную жизнь со всеми ее потребностями, интересами и занятиями и вечное пребывание в *лишенном движения абстрактном самосознании*. Это и совершают многие индусы, не брахманы — о них позднее. С необычайным упорством и выдержкой они годами, обычно лет десять, предаются полному бездействию, отказываясь от всех интересов и занятий повседневной жизни, пребывая при этом в каком-либо изнуряющем состоянии или сохраняя противоестественное положение тела. Так, например, они принуждают себя

постоянно сидеть, ходить или стоять с положенными на голову руками, не ложиться даже во время сна и т. д.

Второе это — *Кришна*, или *Вишну*, т. е. воплощение *Брахмана* вообще. Индусы насчитывают множество различных воплощений такого рода: их значение сводится к тому, что *Брахман* являет себя в образе человека. Однако вместе с тем нельзя сказать, что здесь в образе человека действительно являет себя *Брахман*, ибо это во-человечение не положено как простая форма *Брахмана*.

Сюда относится невероятное по своему многообразию поэтическое творчество индусов: *Кришна* есть также *Брахма*, *Вишну*. Эти представления о воплощении отчасти как будто содержат отзвук исторических событий, прообразом этих богов могли быть великие завоеватели, изменившие весь прежний строй жизни, которые описываются здесь как боги. Деяния *Кришны* по своему характеру — завоевания, в которых мало божественного. И вообще завоевания и любовные похождения — два основных аспекта деяний воплотившегося бога.

Третье — *Шива (Магадева)*, великий бог, или *Рудра*, он должен был бы быть *возвращением к себе*; ведь первое, *Брахман*, есть отдаленное, замкнутое в себе единство; второе, *Вишну*, есть открытие себя богом (до сих пор здесь очевидно наличие моментов духа), жизнь в образе человека. Третье должно было бы быть *возвращением к первому*; тем самым было бы положено возвращающееся к себе единство; однако именно оно лишено духа, оно есть определение *становления вообще*, или возникновения и исчезновения. Таким образом, третье есть изменение как таковое. Тем самым основное определение *Шивы*, с одной стороны, — огромная жизненная сила, с другой — губительное, разрушительное начало, дикая жизненная сила природы вообще. Поэтому его основной символ — бык как олицетворение силы, а самое общее представление — лингам (у греков он был объектом поклонения в качестве *φάλλος*³⁰), изображение которого находится почти во всех храмах. Сокровеннейшие святилища содержат это представление.

Таковы три основных представления. Целое изображается в виде фигуры с тремя головами, что также символично и некрасиво. Истинная триада в более глубоком понятии есть дух, возвращение единого к самому себе, его возвращение в себя, не только изменение, но измене-

ние, в котором различие примиряется с первым, свмается двоичность.

Однако в этой религии, еще принадлежащей к сфере природы, становление постигается как простое становление, как простое изменение, не как изменение различения, посредством которого единство создает себя в качестве снятия различия и достигает единства. Сознание, дух есть также изменение первого, непосредственного единства. Другое есть перводеление (*das Urteil*), т. е. противопоставление себе другого: «я» — знающий, но так, что, поскольку это другое есть для меня, я возвращаюсь в этом другом к себе, в себя.

Третье же, вместо того чтобы быть примиряющим, составляет здесь лишь дикую необузданность созидания и уничтожения. Развитие, таким образом, приводит лишь к дикому разгулу в сфере вне-себя-бытия. Это различие существенно, оно коренится в самой точке зрения, именно в точке зрения естественной религии. Названные различия постигаются как некое единство, как *Тримурти*, и оно — как наивысшее. Однако, подобно тому как это высшее постигается в качестве Тримурти, *каждое лицо* берется в то же время *для себя*, отдельно, таким образом, что оно само есть *тотальность*, бог как таковой.

В более древних Ведах не упоминаются ни Вишну, ни Шива. Там *Брахман* есть единое, бог вообще. Все, что находится вне этой основы и этого основного определения, поверхностно персонифицируется в индуистской мифологии в фантастических образах. Поражающие своей грандиозностью явления природы, подобно Гангу, Солнцу, Гималаям (преимущественное местопребывание Шивы), отождествляются с самим *Брахманом*; любовь, обман, кража, хитрость, а также чувственные силы природы в растениях и животных — субстанция имеет, таким образом, форму животных и т. п. — все это постигается фантазией и представляется как свободное для себя; тем самым возникает бесконечный *мир богов* в виде *особенных сил и явлений*, который, однако, осознается как подчиненный: над ним господствует *Индра*, бог видимого неба. Все эти боги изменчивы, переходящи и подчинены высшему единому, *абстракция поглощает* их. Сила, которую человек обретает с помощью этой абстракции, ввергает их в ужас, да что там! *Вишвамित्रа* сам создает другого Индру и других богов.

Итак, эти особенные силы природы и духа выступают в качестве богов, то самостоятельных, то исчезающих, назначение которых — погибнуть в абсолютном единстве, в субстанции и вновь возникнуть из нее. Индусы говорят: было уже много тысяч Индр и будет еще; воплощения также положены как преходящие. Переход особенных сил в субстанциальное единство не придает ему *конкретность*, оно остается абстрактным единством и не становится конкретней, по мере того как эти определенности выходят из него; это — явления, положенные с определением самостоятельности вне его. О точном количестве или оценке значения этих богов не может быть и речи: здесь нет ничего, что обладало бы устойчивой формой, поскольку в этой фантазии вообще отсутствует всякая определенность. Все эти образы исчезают так же, как возникают: фантазия переходит от обыденного внешнего существования к божеству, а оно вновь возвращается к тому, что составляло ее основу. Нельзя по существу даже говорить о чудесах, ибо здесь — все чудо, все сдвинуто и ничто не определено разумной связью категорий мышления. Впрочем, многое из этого носит символический характер.

Индусы делятся на множество сект, среди многочисленных различий между ними наиболее существенны следующие: одни чтят Вишну, другие — Шиву. Сторонники различных сект часто ведут кровавые войны; особенно часто возникают побоища во время празднеств и ярмарок, и они стоят жизни тысячам людей.

Эти различия следует в общем понимать следующим образом: то, что именуется *Вишну*, говорит о себе, что он есть все, что *Брахман* — материнское лоно, в котором он, Вишну, порождает все, он — абсолютная формирующая сила, да, он есть *Брахман*; *таким образом это различие снимается*.

Шива говорит о себе, что он есть абсолютная тотальность, блеск драгоценных камней, сила в мужчине, разум в душе, и он тоже есть *Брахман*. Так, в одном лице, в *одном* из этих различий растворяются все, в том числе и оба других, подобно другим силам, богам природы, духам.

Основное определение теоретического сознания есть поэтому определение единства, определение того, что именуется *Брахманом*, *Брахмой* и т. п. Это единство впадает в двойственность, которая выражается в том, что

Брахман в одном случае есть всеобщее, все, в другом — особенность по отношению к другой особенности; так, *Брахма* являет собой творца, а затем подчиненного, сам говорит о более высоком, чем он, о всеобщей душе. Запутанность этой сферы объясняется необходимой ей диалектичностью; всеупорядочивающий дух еще отсутствует, поэтому определения не выступают в одной постоянной форме, они должны быть сняты как односторонние, их вытесняет другая форма. *Необходимость понятия проявляется лишь как отклонение, запутанность*, как нечто, не имеющее опоры в себе самом; и все-таки природа понятия есть то, что привносит основу в эту запутанность.

Одно (*das Eine*) выступает как фиксированное для себя, как нечто вечно единое с собой, но поскольку это одно должно явить себя в особенном, которое лишено здесь духовности, то все его различения в свою очередь суть *Брахман* и называются *Брахманом*, суть это одно в себе и принимают, следовательно, эпитет единого; все остальные боги, таким образом, также суть *Брахман*. Один англичанин, который самым тщательным образом изучал по различным текстам, что же такое *Брахман*, предпологает, что *Брахман* — эпитет хвалы, так как *Брахман* не остается этим единым для себя, а все говорит о себе: я — *Брахман*. Мы имеем в виду Милля и его историю Индии³¹. На основании множества текстов он доказывает, что *Брахман* — эпитет хвалы, используемый различными богами, и не представляет собой понятия совершенства, единства, которое мы с ним связываем. Это заблуждение, ибо *Брахман*, с одной стороны, — единое, неизменяемое, которое, однако, поскольку оно содержит в себе самом и изменение, может быть также выражено и многообразием форм, принадлежащим ему. *Вишну* также именуется высшим *Брахманом*. Вода и Солнце суть *Брахман*. В Ведах особо выделяется Солнце, и, если ограничиться направленными к нему молитвами, можно прийти к заключению, что для древних индусов *Брахманом* было только Солнце и что их религия отличалась от религии их потомков. *Брахманом* называются также воздух, движение атмосферы, дыхание, рассудок, блаженство. *Магадева* называет себя *Брахманом*, а *Шива* говорит о себе: я — то, что есть, и то, чего нет, я был все, емь всегда и буду всегда, я — *Брахма*, а также *Брахман*, я — причина всех причин, истина, бык и все живое, я старше

всего, я — прошлое, настоящее и будущее, я — Рудра, все миры и т. д.

Итак, *Брахман* есть единое и вместе с тем все то, что самостоятельно представляется в виде бога. Среди прочего обнаруживается и молитва, обращенная к речи, в которой речь говорит о себе: я есмь *Брахман*, всеобщая высшая душа. Таким образом, *Брахман* есть это единое, которое, однако, не удерживается как исключительно это единое; он не есть то, что мы говорим о боге: один бог есть всеобщее единство; здесь все то, что самостоятельно, тождественно с самим собой, говорит: я — *Брахман*.

И в заключение мы остановимся еще на изложении, в котором объединены все моменты, ранее рассмотренные нами в их раздвоенности и диалектичности.

Полковник *Доу*³² перевел с персидского историю Индии, в приложении к которой он приводит отрывок из Вед, где речь идет о сотворении мира.

Брима существовал от века в форме неизмеримой протяженности; когда ему захотелось сотворить мир, он сказал: «Встань, о *Брима!*» Таким образом, первым было желание, страсть — он говорит это самому себе. Непосредственно за тем из его пупка вышел дух огненного пламени, у которого было четыре головы и четыре руки. *Брима* оглядывался во все стороны, но не видел ничего, кроме своего беспредельного образа; тысячу лет он странствовал, чтобы понять, постигнуть свою протяженность. Это пламя также он сам, и он сам может быть для себя предметом только в своей неизмеримости. После тысячекратных странствий *Брима* столь же мало знал о своей протяженности, как до того; объятый удивлением, он отказался от странствий и углубился в себя, вникая в то, что он видел. Тогда всемогущий — нечто отличное от *Бримы* — сказал: «Пойди, *Брима*, сотвори мир; себя ты понять не можешь, сделай нечто понятное». *Брима* спросил: «Как же мне сотворить мир?» Всемогущий ответил: «Обратись ко мне, и тебе будет дана сила». Тогда из *Бримы* изверглось пламя, и он узрел идею всех вещей, пронесившихся перед его взором. Он сказал: «Сделай так, чтобы все то, что я вижу, стало реальным; но как мне сохранить эти вещи, спасти их от уничтожения?» Тогда из его рта вышел дух синего цвета, этот дух — тоже сам *Брима*, *Вишну*, *Кришна*, сохраняющий принцип; ему он приказал создать все живое и для сохранения его весь растительный мир. Нехватало только людей. Тогда

Брима приказал *Вишну* создать людей. Тот выполнил требуемое, но люди, созданные *Вишну*, оказались идиотами с большими животами без знаний; подобные животным на лугу, без страстей и воли, они обладали лишь чувственным вожделением; *Брима* разгневался и уничтожил их. Он сам сотворил из своего дыхания четырех человек и повелел им править всем живым; однако они отказались заниматься чем-либо, кроме восхваления бога, ибо в них полностью отсутствовало изменяющееся, доступное уничтожению качество, отсутствовала временная сущность. Это раздосадовало *Бриму*, в результате чего меж его глаз выступил коричневый дух. Он сел против *Бримы*, поджав ноги и скрестив руки, и заплакал. Дух спросил: «Кто я и где мне находиться?» *Брима* сказал ему: «Ты будешь *Рудрой*, местопребыванием твоим будет вся природа, иди и сотвори людей». Так дух и поступил. Созданные им люди были более дикими, чем тигры, ибо в них не было ничего, кроме способности уничтожать. Они уничтожили себя, так как единственной их страстью был гнев. Таким образом, мы видим, что три бога действуют обособленно друг от друга, и все, созданное ими, односторонне, лишено истины. В конечном итоге *Брима*, *Вишну* и *Рудра* объединились в своем могуществе и создали людей; их было десять.

с. *Культ*

Характеру божественного мира соответствует субъективная религия, самопостижение самосознания в отношении к его божественному миру.

Подобно тому как в субъективной религии идея достигла в своем развитии того, что из нее вышли ее основные определения, которые, однако, остались внеположными друг другу, и эмпирический мир также остался внешним и непонятным по отношению к ним и к самому себе, предоставленным поэтому произволу воображения,— так и развивающееся в разных направлениях сознание оказывается неспособным постигнуть себя как истинную субъективность. Вершина в этой сфере — *чистое равенство мышления*, которое одновременно определено как в себе сущая, творческая мощь. Однако эта основа носит чисто *теоретический* характер; она еще — субстанциальность, из которой, правда, все выходит и которая все содержит в себе, но вне которой все содержание высту-

пает самостоятельно, не становясь в своем *определенном* существовании и отношении посредством этого единства объективным и всеобщим.

Чисто теоретическое, формальное мышление обретает такое случайно определенное *содержание*: мышление может абстрагироваться от него, но не способно возвысить его до системы связей и тем самым до закономерного совместного бытия. Поэтому мышление здесь вообще не получает *практического* значения, т. е. деятельность и воля не дают определения мышления всеобщего определения, а форма, развиваясь, правда, *в себе* в соответствии с природой понятия, не выступает в таком определении, где она была бы положена им, *содержалась бы в его единстве*. Поэтому действие воли не достигает свободы воли, содержание, которое, будучи определено единством понятия, именно поэтому было бы разумнее, объективнее, правомернее. Напротив, это единство остается единством, обособленным по своему существованию, лишь в себе сущей, субстанциальной мощью — Брахмой, который отпустил действительность как случайность, и теперь предоставляет полную свободу ее дикости и произволу.

Культ есть прежде всего отношение самосознания к *Брахме*, но затем и ко всему *остальному*, вне его сущему, *божественному миру*.

I. Что касается первого отношения, отношения к *Брахме*, то его отличие и своеобразие для себя также заключается в том, что оно изолируется от остального конкретного, религиозного и временного наполнения жизни.

1. *Брахман* есть мышление, человек мыслит, следовательно, *Брахман* существенно имеет свое существование в самосознании человека. Однако человек здесь вообще определен как мыслящий, или мышление как таковое, и прежде всего как чистая теория, имеет здесь всеобщее существование, так как само мышление определено как таковое, как мощь *в себе*, следовательно, содержит в себе форму вообще, т. е. абстрактно, или имеет в себе определение наличного бытия вообще.

Человек здесь вообще не только мыслящий, но есть мышление *для себя*, сознает себя как чистое мышление, ибо мы только что указали на то, что мышление как таковое достигает здесь существования, что человек имеет здесь *представление* о мышлении в себе самом. Или он есть мышление *для себя*, ибо мышление *в себе есть мощь*;

однако именно данная мощь есть эта бесконечная, относящаяся к самой себе негативность, которая есть *для-себя-бытие*. Для-себя-бытие, объятая всеобщностью мышления вообще, возвышенное в ней до свободного равенства самому себе, есть лишь душа живого, а не могучее, находящееся в плену у единичного вождения самосознание, *знающая себя в своей всеобщности самость сознания*, которая, мысля себя, представляя себя таким образом, знает себя в качестве *Брахмана*.

Если мы будем исходить из определения, согласно которому Брахман есть сущность в качестве абстрактного единства, погружения в себя, то и в качестве такого *погружения в себя* он имеет свое существование в конечном субъекте, в особенном духе. К идее истинного принадлежит всеобщее, субстанциальное единство и равенство с собой, но так, чтобы оно было не только чем-то неопределенным, не только субстанциальным единством, но было бы определено в себе. Определение Брахмана находится вне его. Следовательно, наивысшей определенностью Брахмана, сознанием, знанием его реального существования, этой субъективностью единства может быть лишь субъективное сознание как таковое.

Подобное отношение не может быть названо культом, ибо оно не есть *отношение к мыслящей субстанциальности как к некой предметности*, но непосредственно осознается определенностью моей субъективности как *я сам*. В самом деле, «я» и есть это чистое мышление, и «я» — даже его выражение, ибо «я» как таковое есть это абстрактное, лишенное определений тождество меня со мной во мне; «я» как «я» есть мышление лишь как положенное с определением субъективного, рефлексированного в себя существования, — *мыслящее*. Вместе с тем поэтому следует допустить и обратное, что мышление в качестве этого абстрактного мышления имеет своим существованием именно эту субъективность, выражающую одновременно «я», так как истинное мышление, которое есть *бог*, не есть подобное абстрактное мышление или эта простая субстанциальность и всеобщность, но мышление только как конкретная, абсолютно наполненная идея. Мышление, которое есть лишь *в себе* идеи, есть абстрактное мышление, имеющее только это конечное существование, существование в субъективном самосознании, и не противопоставляющее ему объективность конкретного в-себе-и-для-

себя-бытия, поэтому субъективное самосознание с полным основанием не поклоняется ему.

Каждый индус может сам на мгновение стать *Брахманом*; *Брахман* — это единое, абстракция мышления; поскольку человек направляет все свои усилия на то, чтобы сосредоточиться в себе, он есть *Брахман*. *Брахману* не поклоняются, единому богу не возводят храмы, не совершают служений, не возносят молитв. Некто англичанин, автор работы об идолопоклонстве у индусов, предаётся размышлениям по этому поводу и утверждает: если спросить индуса, поклоняется ли он идолам, то он без малейшего колебания ответит: «Да, поклоняюсь». Если же спросить любого индуса, образованного или необразованного: «Поклоняетесь ли вы высшей сущности, Парамешваре, молитесь ли вы ей, приносите ли ей жертвы?», то он ответит: «Нет, никогда». Если, далее, спросить: «Что же такое это молчаливое благоговение, эта медитация, которой всем надлежит предаваться?», он ответит: «Когда я совершаю молитву, сажусь со скрещенными ногами и сложенными руками, поднимаю взор к небу и молча погружаюсь в свой дух и свои мысли, то я говорю в самом себе: «Я — *Брахман*, высшая сущность»».

2. Поскольку вместе с этим первым отношением положен лишь *момент единичной молитвы*, благоговения, так что *Брахман* выступает лишь в мгновенном существовании и тем самым это существование не соответствует его содержанию и его всеобщности, то возникает требование, чтобы это существование было сделано *всеобщим*, каковым является его содержание. Абстрактное «я» как таковое есть всеобщее, только оно само — лишь момент в существовании абстракции; и следующее требование, следовательно, заключается в том, чтобы это абстрактное, это «я» было бы приведено в соответствие с содержанием. Это возвышение означает не что иное, как *отказ от перехода из момента тихой отъединенности в жизнь*, в конкретное наличествование, в конкретное самосознание. Тем самым отвергнуто все связанное с жизнью, отвергнуты все отношения конкретной действительной жизни к одному. Живое наличие в целом, будь то жизнь природы или духа, семьи, государства, искусства, религии, растворено в чистой негативности лишенной самости абстракции.

Высшее, что таким образом достигается в культе, есть это единение с богом, которое состоит в уничтожении и притуплении самосознания. Это не аффирмативное освобождение и примирение, но совершенно негативное, законченная абстракция. Это и есть то законченное опустошение, которое ведет к полному отказу от всякого сознания, воления, от страстей и потребностей. Пока человек пребывает в собственном сознании, он, по индуистским представлениям, — небожественное. Однако свобода человека состоит именно в том, чтобы он был у себя не в пустоте, а в волеии, знании, в действиях. Напротив, для индуса высшее есть полное погружение и притупление самосознания, и тот, кто пребывает в подобной абстракции и умирает для мира, называется йогом.

Это выражается у индусов в том, что многие из них, не принадлежащие к брахманам, направляют все свои усилия на то, чтобы превратиться в совершенно абстрактно ко всему относящееся «я», и достигают этого. Они отказываются от всякого движения, от всех интересов, склонностей и предаются в тиши абстракции; их почитают и кормят; они же пребывают в своем застывшем оупении, молча взирая на Солнце или закрыв глаза. Некоторые из них проводят в таком состоянии всю жизнь, другие — двадцать, тридцать лет. Об одном индусе рассказывают, что он странствовал в течение десяти лет, и за все это время ни разу не прилегал, даже спал стоя; последующие десять лет он держал вытянутые руки над головой, а после этого он еще намеревался висеть $3\frac{3}{4}$ часа привязанным за ногу над огнем и, наконец, распорядиться, чтобы его на $3\frac{3}{4}$ часа закопали в землю. Тогда бы он достиг высшего совершенства; по мнению индусов, человек, достигший подобной неподвижности, подобной безжизненности, погрузился в сокровенные глубины и ведет существование *Брахмана*.

В Рамаяне содержится эпизод, вполне соответствующий этой точке зрения. В нем рассказывается история жизни *Вишвамитры*, спутника *Рамы* (воплощения Вишну). Он был могущественным царем и в качестве такового потребовал, чтобы брахман Васишта отдал ему корову (в Индии корова почитается как производящая сила земли), о чудодейственной силе которой он узнал. Васишта отказался, тогда царь взял ее силой; однако корова вернулась к Васиште и стала упрекать его в том, что он позволил увести ее, между тем как могущество

кшатрии (каковым был царь) не превышает могущества брахмана. Тогда Васишта поручает короле доставить ему армию против царя; тот в свою очередь двинул всю свою армию. Обе армии попеременно разбивают друг друга, и наконец Вишвамित्रа терпит окончательное поражение, после того как погибают его сто сыновей, убитые ураганом, который Васишта выпустил из своего пудка. Полный отчаяния Вишвамित्रа передает управление страной своему последнему оставшемуся в живых сыну и отправляется с женой в Гималаи, чтобы обрести там благосклонность Магадевы (Шивы). Тронутый трудными упражнениями Вишвамित्रы Магадева готов исполнить его просьбу: Вишвамित्रа просит даровать ему совершенство в умении стрелять из лука, что ему и даруется. Вооруженный этим даром Вишвамित्रа хочет подчинить себе Васишту, своими стрелами он уничтожает лес Васишты, но тот хватается свой посох, оружие Брахмы, и поднимает его; все боги ужасаются, ибо эта сила грозит гибелью всем. Они просят Брахмана отказаться. Вишвамित्रа признает его могущество и решает предаться самым трудным упражнениям, чтобы самому достигнуть подобного. Он отправляется в пустынную местность, где в одиночестве проводит 1000 лет, пребывая в абстракции, один со своей женой. Приходит Брахма и обращается к нему со словами: «Я признаю тебя *первым мудрецом среди царей*». Вишвамित्रа, не удовлетворенный этим, вновь возвращается к своим упражнениям. Между тем некий индийский царь обратился к Васиште с требованием, чтобы тот вознес его на небо во плоти. Однако его просьба была отклонена, так как он был кшатрия; поскольку же он упорно настаивал на своем, Васишта унижил его, приобщив его к касте чандала. Тогда он отправляется к Вишвамित्रе с той же просьбой. Тот готовит жертвоприношение, на которое приглашает богов; однако боги отказываются присутствовать при жертвоприношении, принесенном ради чандала. Однако Вишвамित्रа возносит своей силой царя на небо, но по приказу Индры тот падает с неба, Вишвамित्रа удерживает его между небом и землей и создает другое небо, другие плеяды, другого Индру и другой круг богов. Боги преисполнились удивления, смиренно обращаются к Вишвамित्रе и приходят с ним к соглашению по поводу места, которое следует предоставить названному царю на небе. По истечении 1000 лет Вишвамित्रа был вознагражден, и Брахма назвал его

главою мудрецов, хотя еще и не провозгласил брахманом. Тогда Вишвамित्रа вновь возвращается к своим упражнениям; боги на небе ощутили страх, Индра пытается пробудить в нем страсть (совершенный мудрец и брахман должен уметь покорять свою страсть); он посылает ему прекрасную девушку, с которой Вишвамित्रа живет 25 лет; однако по истечении этого срока Вишвамित्रа уходит от нее, преодолев силу своей любви; напрасно боги пытаются возбудить в нем гнев. В конце концов ему даруется сила Брахмы.

Следует заметить, что здесь речь идет не о *покаянии*, связанном с преступлением, здесь ничто не исправляется. Подобное отречение не имеет в качестве своей предпосылки сознание вины. Об этом здесь нет речи, эти строгие правила (*austerities*) служат тому, чтобы достигнуть состояния *Брахмана*. Покаяние предпринято не для того, чтобы обрести прощение за какое-либо преступление, грех или оскорбление богов; это предполагает отношение между делом человека, его *конкретным* бытием, его действиями, и единым богом — полная содержания идея, которая служит человеку масштабом и законом его характера и поведения, к соответствию с которой он должен стремиться в своей воле и в своей жизни. Отношение же к *Брахману* еще не содержит ничего конкретного, так как он сам — лишь абстракция субстанциальной души; всё последующее определение и содержание оказывается вне его; поэтому культ как наполненное, движущее конкретным человеком и управляющее им отношение не осуществляется в отношении к *Брахману*, и если бы культ вообще здесь существовал, то его следовало бы искать в поклонении другим богам. Подобно тому как *Брахман* представляется в виде одинокой, в себе замкнутой сущности, возвышение единичного самосознания, которое посредством названных строгостей стремится сделать себя непрестанно длящимся, в своей собственной абстракции, есть скорее *бегство* от конкретной действительности души и живой деятельности. В сознании «Я есмь Брахман» исчезают все добродетели и пороки, все боги и, наконец, сама Тримурти. Конкретное сознание самого себя и объективного содержания, от которого отказываются в христианском представлении о покаянии и изменении *всеобщей* чувственной жизни, не определено как нечто *греховное*, негативное, подобно тому как это имеет место в покаянной жизни христиан и христиан-

ских монахов или в идее обращения; напротив, это сознание отчасти охватывает, как мы только что показали, само (считающееся святым) содержание, отчасти же характерным для рассматриваемой нами точки зрения является именно то, что все моменты здесь распадаются, и высшее единство не отбрасывает отблеск на наполнение души и жизни.

Если абсолютное постигнуто в себе как духовно-свободное, конкретное, то самосознание существенно в религиозном сознании лишь постольку, поскольку оно сохраняет в себе *конкретное движение*, представление, полное содержания, и чувство. Если же абсолютное есть абстрактность потустороннего или высшей сущности, то и самосознание, поскольку оно есть *от природы мыслящее*, поскольку оно *от природы доброе*, есть то, чем оно должно быть.

Человек, сделавший себя таким образом длящимся *Брахманом*, получает теперь такое значение, с которым мы познакомились раньше на примере колдунов; считается, что такой человек завоевал *абсолютное могущество над природой* и что он есть это *могущество*. Представляется, что бог неба и земли — *Индра* — испугался, пришел в ужас от действий такого человека. В хрестоматии *Боппа*³² в одном эпизоде упоминается история двух великанов, которые обратились к всевышнему с просьбой даровать им бессмертие; поскольку, однако, они совершали упражнения лишь для того, чтобы достигнуть подобного могущества, то всевышний выполняет их просьбу только частично, сказав, что каждый из них умрет лишь от руки другого. Они осуществляют разного рода власть над природой, *Индра* испытывает страх перед ними и использует испытанное средство для того, чтобы отвратить человека от подобных упражнений: он создает прекрасную женщину. Оба великана хотят получить ее в жены, в борьбе за нее они убивают друг друга, и природа таким образом освобождается от их власти.

3. Своеобразным определением служит и то, что *каждый брахман*, каждый представитель этой касты, считается *Брахмой*, и для каждого индуса другой касты он — бог. Эта особенность связана с предшествующими определениями. Действительно, две рассмотренные нами формы суть как бы некое абстрактное, отделившееся от ношение самосознания к *Брахману*, первое — лишь мгновенное, второе — лишь *бегство из жизни*, непрекращаю-

щаяся жизнь в Брахмане, непрекращающаяся смерть индивидуальности. Поэтому третье требование состоит в том, чтобы это отношение было не только бегством, отказом от жизни, но чтобы оно было положено и *в форме утверждения*. Вопрос состоит в том, какова должна быть по своему характеру аффирмативная форма этого отношения. Она может быть только формой *непосредственного существования*. Этот переход труден. То, что есть только внутренне, только абстрактно, есть лишь внешне; следовательно, это *только абстрактное* есть непосредственно *чувственное*, чувственное внешнее проявление; поскольку же здесь отношение совершенно абстрактно и с совершенно абстрактной субстанцией, то и аффирмативное отношение также совершенно абстрактно, следовательно, непосредственно; тем самым положено конкретное явление, в силу которого отношение к *Брахману*, отношение к нему самосознания, непосредственно, естественно, следовательно, *врожденное*, рождением положенное отношение.

Человек мыслит, и это дано ему от природы, это естественное качество человека, но то, что он, мысля, *вообще* есть, это отличается от определения, о котором здесь идет речь, от *сознания мышления* вообще как абсолютно сущего. В этой форме мы имеем вообще *сознание мышления*, и оно положено как абсолютное. Сознание абсолютного бытия есть то, что здесь положено естественным способом как существующее, или утверждается и мнится как врожденное, и то обстоятельство, что оно низведено до этой формы, проистекает из характера всего отношения в целом, ибо, хотя это сознание есть знание, оно все-таки должно быть *непосредственным* образом.

Поскольку человек мыслит и от этого отличается сознание мышления как всеобщего, в-себе-сущего, и оба суть врожденное, то из этого следует, что существует два типа людей. Одни — мыслящие люди, люди вообще; другие — те, в ком олицетворяется сознание человека в качестве абсолютного бытия. Это — *брахманы*, рожденные вторично, дважды рожденные, сначала естественным образом, затем в мысли. Это глубокое утверждение. Мышление человека рассматривается здесь как источник его второго существования, корень его истинного существования, которого он достигает посредством свободы.

Брахманы по своей природе — дважды рожденные, и им оказывают невероятные почести; по сравнению с ними

все остальные люди ничего не стоят. Вся жизнь брахманов выражает существование Брахмана; их деятельность заключается в том, чтобы создать Брахмана; более того, они от рождения обладают привилегией быть существованием Брахмана. Если какой-либо человек низшей касты коснется брахмана, то он заслуживает смерти. В законах *Ману* содержатся многочисленные наказания за преступления против брахманов. Если, например, *шудра* словесно оскорбит брахмана, ему засовывают в рот раскаленную железную штангу длиной в десять дюймов; а если он осмелится поучать брахмана, то ему в рот и в уши вливают кипящее масло. Брахманам приписывается чудодейственная сила; в законах *Ману* говорится: пусть царь никогда не сердит брахманов, ибо в гневе брахман может уничтожить все его царство со всеми его укреплениями, все его войско, слонов и т. д.

Вершиной остается обособленное мышление в качестве *Брахмана*, мышление, которое существует полностью для себя; оно достигается в этом погружении в ничто, в этом совершенном пустом сознании, созерцании. Этот Брахман, это высшее сознание мышления, есть, однако, для себя, оно оторвано и не обнаруживает себя как конкретный, действенный дух; поэтому в субъекте и нет живой связи с этим единством, а конкретность самосознания отделена от этой сферы, *связь прервана*; это — главный пункт данной сферы, которая, правда, обладает развитием моментов, но таким образом, что они остаются внеположными друг другу. Ввиду того что самосознание так оторвано, сфера его лишена духовности, т. е. существует по природе как нечто врожденное; поскольку же это врожденное самосознание отлично от всеобщего, то оно — привилегия немногих. Единичный «этот» есть непосредственно всеобщее, божественное; так, дух *существует*, однако то, что есть только сущее, лишено духовности. Тем самым жизнь этого как *этого* и его жизнь *во всеобщности* распадается без опосредствующего звена. В тех религиях, где это свойство отсутствует, где, следовательно, сознание всеобщего, сущности, проникает в особенное, действует в нем, возникает свобода духа, с этим связано, что особенное здесь детерминируется всеобщим, связана справедливость, нравственность. В частном праве, например, существует свобода индивидуума по отношению к собственности на какую-либо вещь, я в этой особенности существования

свободен, вещь считается моей, вещь свободного субъекта, и таким образом особенное существование детерминировано всеобщим, мое особенное существование связано с этой всеобщностью. Так же обстоит дело в семейных отношениях. Нравственность есть лишь постольку, поскольку единство детерминирует особенное, всякая особенность детерминируется субстанциальным единством. Если же это не положено, сознание всеобщего по существу есть сознание отрезанное, не оказывающее воздействия, лишенное духовности. Следовательно, посредством подобной изоляции высшее превращается в несвободное, лишь естественным образом рожденное.

II. Собственно культ есть здесь отношение самосознания к сущности, к тому, что есть в себе и для себя, сознание единого в этой сущности, сознание своего единства с ним. *Следующее* — отношение сознания к самим многочисленным предметам, они суть здесь *многочисленные боги*.

Брахман не имеет богослужения, храмов и алтарей; единство *Брахмана* не полагается как связь с *реальностью, с действующим самосознанием*. Из сказанного, т. е. из того, что сознание единого изолируется, следует: здесь в этом отношении к божественному ничто не определено разумом, ибо это означало бы, что особенные действия, символы и т. п. детерминированы единством; здесь же область особенного не определена этим единством и поэтому носит характер неразумности, несвободы. Существует лишь отношение к особенным божествам, которые являют собой выпущенные на волю силы природы; правда, самые абстрактные моменты определены в себе понятием, но они не возвращены в единство таким образом, чтобы Тримурти стала духом; поэтому их значение не что иное, как форма особенной материи. Главное определение есть жизненная сила, созидающее и погибающее, обретение большей жизненности и изменение; к этому присоединяются в качестве предметов поклонения силы природы, животные и т. п. Культ здесь — отношение к этим особенным, односторонним, обособленным, следовательно, отношению к *несущественным вещам в природной форме*. Религиозные действия, т. е. существенные действия, в которых представляется, совершается всеобщая форма жизни, здесь сознаются, осуществляются упомянутым способом; здесь и религиозные действия суть содержание, лишенное существенности, разума.

Поскольку все эти предметы поклонения отчасти объективно выражают вообще созерцание бога, отчасти же субъективно то, что существенно необходимо делать, так как главное становится несущественным, то культ обретает *бесконечные размеры*, в него входит все; дело совсем не в содержании, в культе нет внутренней границы, религиозные действия неразумны в себе и определены только внешним образом. Существенное должно быть устойчиво, свободно в своей форме от субъективного мнения, произвола. Здесь же содержание — это *чувственная случайность*, а действия — только действия чувственного характера, привычки, которые не могут быть поняты, поскольку в них не участвует рассудок; напротив, в них содержится разнузданность, положенная всесторонне. Поскольку из этого необходимо выйти и поскольку в религиозных действиях должно заключаться также умиротворение, то это достигается чувственным одурманиванием. Одна крайность — *бегство* в абстракцию, среднее — рабство бессмысленного бытия и бессмысленных действий, другая крайность — произвольная разнузданность, самый печальный вид религии. Поскольку в этом культе положено бегство, то совершаемые действия носят чисто внешний характер; это — *простое выполнение обряда*, к которому присоединяется самое *дикое одурманивание*, ужасающие оргии. Таковы неизбежные свойства подобного культа, основанные на том, что сознание единого оторвано от остального конкретного, связь с ним тем самым нарушается, и все распадается. В воображение положены дикость и свобода, здесь фантазии предоставляется широкое поле действия. Мы обнаруживаем у индусов прекраснейшую поэзию, однако всегда на самой безумной основе; нас притягивает прелесть этой поэзии и отталкивает ее запутанность и нелепость.

В условиях, свойственных подобной точке зрения, мягкость и прелесть *самых нежных чувств* и способность человека к *бесконечной жертвенности* неизбежно обретают наивысшую красоту, ибо на столь неразумной основе только это чувство может достигнуть в своем развитии исключительной красоты. Однако, поскольку чувство жертвенности лишено *правовой основы*, оно именно поэтому часто сменяется самой страшной *жестокостью*, и момент для-себя-бытия личности переходит в

дикость, пренебрежение всеми прочными узами и в уничтожение самой любви.

Все содержание духа и природы вообще распадается в дикости. Единство, возвышающееся над всем, есть, правда, мощь, из которой все выходит, в которую все возвращается; однако она не становится конкретной, не превращается в узы, связывающие многообразные силы природы, не становится и конкретной в духе — узами многообразной духовной деятельности, ощущений.

В первом случае, когда единство становится *узами природных вещей*, мы называем его *необходимостью*; она образует узы сил, явлений природы. Мы рассматриваем явления природы, вещи существенно связанными в своей самостоятельности друг с другом; законы, распадок существуют в природе, и в соответствии с ними явления связаны друг с другом.

Однако единство в индуистской религии остается одиноким и пустым для себя, поэтому и наполнение там составляет дикий, разнузданный беспорядок. Так же и в духовной сфере всеобщее, мышление не становится конкретным, *себя в себе определяющим*. Определение мышления в себе и снятие определенного в этой всеобщности, т. е. чистое мышление в его конкретности, есть разум.

Долг, право существуют только в мышлении: эти определения, положенные в форме всеобщности, разумны в аспекте осознанной истины, единства и в такой же степени в аспекте воли. Указанное единое, одинокое единство не становится и подобным конкретным единством, разумом, разумностью.

Поэтому-то здесь и нет ни *права*, ни *долга*, ибо свобода воли, духа состоит именно в определенности быть у себя; здесь же это у-себя-бытие, это единство абстрактно, лишено определений. В этом отчасти причина фантастического политеизма индусов.

Уже указывалось на то, что здесь отсутствует категория бытия. Для того, что мы называем в вещах самостоятельностью, или когда мы говорим: они суть, существуют, у индусов нет категории; напротив, в качестве самостоятельного человек прежде всего знает себя, поэтому самостоятельное в природе он представляет себе как обладающее его самостоятельностью, в форме той самостоятельности, которую он имеет в себе, в своем бытии, в своем человеческом образе, сознании.

Фантазия здесь все превращает в бога. Отчасти это напоминает то, что мы видим у греков, где все деревья, источники превращены в нимф и дриад. Мы утверждаем: прекрасная фантазия человека одушевляет, оживляет все, представляет себе все одухотворенным, для того чтобы человек жил среди себе подобных, антропоморфизировал все и, придав всему силой своей симпатии ту прекрасную форму, которая дана ему, мог бы прижать к своей груди всю одухотворенную природу.

Если же индусы столь щедры в своей дикой разнузданности, что придают свою форму бытия окружающему, то причина этой щедрости с ее *плохим представлением о себе* заключается в том, что человек еще не имеет в себе содержания свободы вечного, истинного в-себе-и-для-себя-сущего, что он еще не знает своего определения, более высокого, чем содержание источника, дерева. Здесь все расточается в сфере воображения и для жизни не остается ничего.

У греков это скорее игра фантазии, у индусов же вообще нет более высокого ощущения себя самих; они имеют о бытии только то представление, которое они имеют о себе, они ставят себя на одну ступень со всеми образами природы. Это — следствие полного погружения мышления в абстракцию.

Силы природы, бытие которых представляется как антропоморфное и осознанное, возвышаются над конкретным человеком, зависимым от них в своем физическом существовании и еще не различающим свою свободу по отношению к этой своей природной стороне.

С этим связано, что жизнь человека не имеет здесь большей ценности, чем бытие природных предметов, *жизнь природного*. Жизнь человека имеет ценность лишь в том случае, если она сама возвышается над собой, человеческая жизнь для индусов — нечто презренное, ничтожное. Ценность человек может придать себе не утверждением, а отрицанием.

Жизнь обретает ценность лишь посредством *отрицания* самой себя. Все конкретное — лишь негативно по отношению к абстракции, которая здесь господствует. С этим связана та сторона культа индусов, которая находит свое выражение в том, что люди приносят себя в жертву, что родители приносят в жертву своих детей; сюда же относится и сожжение жен после смерти их мужей. Эти жертвы обретают большое значение, если ука-

зывается, что они принесены *Брахману* или какому-либо другому богу, ибо он ведь тоже *Брахман*.

Высокой жертвой считается, если человек, поднявшись на снежные вершины Гималаев к истокам Ганга, бросается в воды Ганга. Это — не покаяние, вызванное преступлением, не принесение жертвы ради исправления зла, а жертва, цель которой — придать себе ценность, и эта ценность может быть достигнута лишь путем отрицания.

С положением, которое дано здесь человеку, связан и культ животных у индусов. Животное не есть сознающий дух, но ведь и человек с его *концентрацией бессознательности* не далеко ушел от животного. Действия индусы представляют себе не как определенную деятельность, а как простую, всепроникающую силу. Особенной деятельности придается ничтожное значение, важным считается лишь притупление сознания, при котором речь, собственно говоря, только и может идти о жизни животного. Если же нет ни свободы, ни морали, ни нравственности, то сила осознается лишь как внутренняя, притупленная сила, которая есть и у животного, причем в самой совершенной притупленности.

Там, где человек указанным образом лишен свободы и не имеет в себе ценности, это ведет в конкретной действительности к несказанному, *безграничному суеверию*, к невероятным преградам и ограничениям. Отношение к внешним природным вещам, не имеющее значения для европейца, здесь превращается в зависимость, устойчивую и прочную; суеверие коренится именно в том, что человек не безучастен к внешним вещам, и происходит это тогда, когда он не имеет в себе ни свободы, ни истинной самостоятельности духа. Все безразличное устойчиво, тогда как все безразличное, правовое и нравственное отдано произволу. Сюда относятся предписания брахманов, которым они обязаны следовать, — достаточно вспомнить рассказ Наля из Махабхараты. Отсутствием свободы объясняется необозримость суеверия, а также то, что здесь нет ни нравственности, ни определения свободы, ни прав и что народ Индии погряз в полнейшей безнравственности. Поскольку ни одно разумное определение не могло достигнуть в своем развитии достаточной прочности, общее состояние этого народа не могло стать правовым и правомочным в себе; оно всегда было *дозволенным*, случайным и запутанным.

3. Религия в-самом-себе-бытия (des Insichseins)

а. Ее понятие

Общая основа здесь та же, что и в индуистской религии; прогресс заключается лишь в *необходимости* того, что здесь определения индуистской религии *сведены* в *единое* из состояния дикой, необузданной внеположности и естественного распада, что они перемещены во *внутреннее отношение* и *успокоены* их лишенные опоры блуждание. Эта религия в-самом-себе-бытия есть концентрация и успокоение духа, который из страшного беспорядка индуистской религии возвращается *в самое себя* и в *существенное единство*.

До сих пор существенное единство и различия настолько распадались, что последние были для себя самих *самостоятельны* и исчезали в единстве лишь с тем, чтобы вновь сразу же выступить во всей своей самостоятельности. Отношение единства и различий было *бесконечным движением*, постоянным чередованием исчезновения различий в единстве и их для себя *сущей самостоятельности*. Это чередование теперь *прерывается*, и то, что в нем содержится в себе, становится действительно *положенным: различия объединяются в категории единства*.

В качестве такого *в-самом-себе-бытия*, для которого *отношение к другому* отрезано, *сущность есть в себе сущая сущность*, рефлексия негативности в себя, и тем самым *покоящаяся* в себе и устойчивое.

Как ни недостаточно подобное определение, ибо в-самом-себе-бытие еще не конкретно, есть еще лишь *исчезновение* самостоятельных различий, здесь основу, безусловно, составляет нечто прочное, истинное определение бога.

Если мы сравним это представление с предрассудком, согласно которому о боге ничего нельзя знать, то эта религия при всех ее недостатках и всей ее неразвитости окажется выше религии, утверждающей, что бог не может быть познан, ибо в последнем случае вообще не может быть никакого почитания бога, так как чтить можно только то, что доступно знанию, познанию. *Is colit Deum, qui eum novit*³³ — фраза, которая обычно приводится в качестве примера в латинской грамматике. В рассматриваемой религии самосознание имеет по крайней мере *аффирмативное* отношение к этому предмету, ибо именно

сущность в-самом-себе-бытия есть *само мышление*, и это есть собственно *существенное в самосознании*, следовательно, в нем нет ничего незнакомого, потустороннего. Оно имеет перед собой свою собственную сущность в ее аффирмативности, поскольку оно знает эту сущность и как свою сущность, однако вместе с тем оно представляет ее себе как *предмет*, отличая таким образом это в-самом-себе-бытие, эту чистую свободу от себя, от *этого самосознания*, ибо оно есть случайное, эмпирическое, многообразно определенное для-себя-бытие. Таково основное определение.

Субстанция есть *всеобщая наличность настоящего* (Gegenwärtigkeit), однако в качестве в себе сущей сущности она должна быть конкретно познанной в *индивидуальной концентрации*. Этот образ и эта определенность в соответствии с точкой зрения естественной религии есть еще непосредственный образ духовного и имеет форму *этого* самое себя осознающего. По сравнению с предшествующей ступенью здесь, следовательно, наступил переход от персонификации, фантастически распадающейся на бесчисленное количество, к персонификации, которая четко определена и налична в настоящем (gegenwärtig). Человек почитается, и в качестве такового он — бог, который принял индивидуальный образ и позволил себя почитать. Субстанция в этом индивидуальном существовании есть мощь, господство, сотворение и сохранение мира, природы и всех вещей, абсолютная мощь.

в. Историческое существование этой религии

Исторически эта религия существует как религия *Фо*; это — религия монголов, тибетцев Северного и Западного Китая, затем бирманцев и *цейлонцев*, однако то, что в других местах называется *Фо*, именуется здесь *Буддой*³⁴. В целом это — та религия, которая нам известна под названием *ламаизма*. Это — самая распространенная религия, имеющая наибольшее количество последователей; число их превышает число сторонников магометанства, которое в свою очередь имеет больше последователей, чем христианская религия³⁵. Здесь дело обстоит так же, как в магометанстве: нечто просто вечное составляет основное воззрение и определение внутренней глубины, и эта *простота принципа* сама по себе способна подчинить себе различные народы.

Исторически эта религия возникла позже, чем та форма, где абсолютная мощь есть господствующее начало. Французские миссионеры перевели эдикт императора Ся, в котором он закрывает множество монастырей, аргументируя это тем, что живущие в этих монастырях люди не возделывают землю и не платят налогов. В начале эдикта император говорит, что за время правления трех знаменитых династий не было и речи о секте Фо. Она появилась лишь при династии Хань.

Представление этой религии в ее наиболее определенных чертах следующее:

1. Абсолютная основа есть *тишина в-самом-себе-бытия*, в котором *снимаются все различия*, все определения природности духа, все особенные силы. Тем самым абсолютное как в-самом-себе-бытие есть неопределенное, уничтоженность всего особенного, в результате чего все особенные существования, вся действительность превращаются в нечто акцидентальное, в безразличную форму.

2. Поскольку *рефлексия в себя* в качестве неопределенного (также в соответствии с точкой зрения естественной религии) лишь *непосредственна*, она в этой форме выражена как принцип, согласно которому *ничто* и *небытие* есть последнее и наивысшее. Только ничто обладает истинной самостоятельностью, всякая другая действительность, все особенное не имеет ее. Из ничто произошло все, в ничто все возвращается. Ничто есть единое, начало и конец всего. Сколь ни различны люди и вещи, принципом является единое, ничто, из которого они происходят, и только форма образует качество, различие.

На первый взгляд представляется, что человек мыслит бога как ничто, и это неизбежно вызывает крайнее недоумение; однако при более пристальном рассмотрении данное определение означает: бог есть просто то, что *никак не определено*, неопределенное; нет такого определения, которое было бы применимо к богу, он есть бесконечное, что равносильно следующему: бог есть отрицание всего особенного.

Если мы рассмотрим те формы выражения, которые мы постоянно слышим в наши дни и которые у всех на устах: бог есть бесконечное, сущность, чистая, простая сущность, сущность сущностей и только сущность,— то это либо полностью, либо в значительной степени соответствует по своему значению тому, что бог есть ничто.

И когда говорят, что познать бога нельзя, то бог для нас — нечто пустое, неопределенное.

Таким образом, наш современный образ мысли — лишь более мягкое выражение того, что бог есть ничто. Между тем эта ступень, на которой бог есть неопределенное, некая неопределенность, в которой снято и исчезло непосредственное бытие и его иллюзорная самостоятельность, — ступень определенная и необходимая.

3. Хотя бог и постигнут как ничто, как сущность вообще, он познается как *этот непосредственный человек*, как *Фо, Будда, Далай-лама*. С нашей точки зрения, такое совмещение, при котором человек со всеми его чувственными потребностями считается богом, тем, кто на веки веков сотворил, сохранил и создал мир, легко может показаться отвратительным, возмутительным, невероятным.

Если в христианской религии бог почитается в образе человека, то это нечто совершенно иное, ибо божественная сущность созерцается здесь в человеке, который страдал, умер, воскрес и вознесся на небо. Это — не человек в его чувственном, *непосредственном наличном бытии*, а человек, который несет в себе образ *духа*. Если же абсолютное почитается в непосредственной конечности человека, то это являет собой невероятное в своей противоречивости сочетание — еще более невозможное, чем бог в образе животного. Человеческий образ заключает в себе самом *требование возвышения*, и поэтому нас особенно возмущает, когда это требование подавляется, низводится до пребывания в обычной конечности.

Однако это представление надо понять, а поняв его, мы оправдаем его. Мы покажем, в чем состоит его основа, его разумность, укажем на его место в разуме; однако для подлинного понимания необходимо также выявить недостатки этого представления. Изучая различные религии, необходимо исходить из того, что они не просто бессмысленны, неразумны; значительно важнее познать в явлении истинное, показать, как оно связано с разумом, а это сложнее, чем просто назвать его бессмысленным.

В-самом-себе-бытие — существенная ступень; на этой ступени происходит переход от непосредственной эмпирической единичности к определению сущности, существенности, к осознанию субстанции, *субстанциальной* мощи, которая правит миром и способствует тому, что происхо-

дит возникновение, становление всего в разумной связи. Поскольку это — субстанциальная и в себе сущая мощь, она есть *бессознательно действующая* мощь; тем самым она есть безраздельная деятельность, содержит в себе определение всеобщего, есть *всеобщая мощь*. Здесь для лучшего понимания сказанного следует вспомнить о деятельности природы, духе природы, ее душе: ведь мы не считаем, что дух природы есть сознающий дух, не мыслим его как нечто обладающее сознанием. Естественные законы растений, животных, законы их организации и действие этих законов лишены сознания: эти законы суть в них субстанциальное, их природа, их понятие; это — они в себе, имманентный им разум, но действующий бессознательно.

Человек есть дух, и его дух определяет себя как душа, как единство живущего. Эта его жизнь, которая единственно объясняет его организацию, проникает во все и все сохраняет, эта *деятельность* свойственна человеку, пока он жив, *без того, чтобы он об этом знал или это желал*, и все-таки его живая душа есть причина, изначальная суть, субстанция, осуществляющая все. Человек, сама эта живая душа, ничего не знает об этом, он не хочет, чтобы было это кровообращение, не приписывает ему определенные функции; тем не менее он совершает это, это его действия, человек есть действующая, действительная сила того, что происходит в его организме. Подобная бессознательно действующая разумность, или бессознательно разумная деятельность, и есть тот *νοῦς*³⁶, который правит миром, у древних это — *νοῦς Анаксагора*. Он не есть сознательный разум. В новой философии эту разумную деятельность называли также *созерцанием*; так, Шеллинг определяет бога как созерцающий интеллект. Бог, интеллект, разум в его созерцании есть вечное созидание природы, то, что называется сохранением природы, ибо созидание и сохранение нераздельно связаны. В созерцании мы *погружаемся* в предметы, они наполняют нас. Подобная погруженность в предметы — относительно низкая ступень сознания. Если же мы рассуждаем о них, создаем о них представления, устанавливаем свои точки зрения, сопоставляем определения с предметами, выносим свои суждения о них, то это уже не созерцание как таковое.

Такова, следовательно, точка зрения *субстанциальности*, или *созерцания*. Эта точка зрения — восточное зна-

ние, сознание, мышление об абсолютном единстве, об абсолютной субстанции и действии этой субстанции в себе — действии, где все особенное, единичное есть только переходящее, исчезающее, но не истинная самостоятельность, — эта точка зрения и есть пантеизм в его правильном понимании.

Восточное представление противоположно западному, где человек уходит в себя, в свою субъективность, подобно заходящему солнцу: в последнем главное определение — единичность, главное заключается в том, что единичное самостоятельно. Подобно тому как в восточном сознании всеобщее есть истинно самостоятельное, в западном сознании основное — единичность вещей, людей; более того, западное представление доходит даже до утверждения того, что конечные вещи самостоятельны, т. е. абсолютны.

Выражение «пантеизм» двойственно, подобно *всеобщности* вообще. “Еу хаі Пă”³⁷ называется *одно всеединое* (das Eine All), все, которое остается одним, но Пă”³⁸ называется и *все*, что есть в мире, таким образом, представление о всеедином переходит в лишенное мысли, дурное, нефилософское представление.

Так, под пантеизмом понимают обожествление всего, а не всеединое божество, ибо если бог — всеединое, то есть лишь один бог; во всеединстве растворены единичные вещи, они — лишь тени, схемы: они приходят и уходят, смысл их бытия в том, что оно исчезает.

Философии приписывают пантеизм именно в первом значении, и прежде всего теологи.

В этом-то и заключена двойственность понимания всеобщности: если понимать ее как *всеобщность рефлексии*, то она есть совокупность (die Allheit); тогда ее прежде всего представляют себе так, что единичность остается самостоятельной. Однако если говорить о *всеобщности мышления*, о субстанциальной всеобщности, то она есть единство с собой, единство, в котором все единичное, особенное имеет только идеальное, а не истинное бытие.

Субстанциальность есть основное определение, но вместе с тем только основное определение — основа еще не есть истинное; таково и *наше* знание о боге. Бог есть абсолютная мощь, только мощь — мы должны это сказать; все, утверждающее о себе, что оно есть, что оно имеет действительность, все это снято, оно — лишь момент аб-

солютного бога, абсолютной мощи, только бог есть, только бог — всеединая истинная действительность.

Это и в нашей религии лежит в основе представления о боге. Вездесущность бога, если видеть в этом не просто слово, выражает субстанциальность, есть здесь основа. Однако при тупом восприятии этих глубоких религиозных истин они механически сохраняются в памяти, безустанно повторяются и отнюдь не принимаются всерьез. Если конечному приписывается истинное бытие, если вещи самостоятельны и бог исключен из них, то бог перестает быть вездесущим. Если же бог вездесущ, то из этого следует, что бог есть действительно, а не вещи.

Следовательно, бог есть не рядом с вещами, в порах³⁹, подобно богу Эпикура, но действительно в вещах: тогда вещи не действительны, и его присутствие в них есть идеальность вещей; однако вещи неодолимо сохраняются, составляют неодолимую действительность в этом слабом мышлении. Вездесущность должна быть истиной для духа, для души и мысли, дух должен быть заинтересован в ней. Бог есть устойчивое существование всех вещей.

«Пантеизм» — неудачное выражение, ибо оно допускает возможность толковать слово *тā* как совокупность всего, а не как всеобщность. Учение Спинозы было философией субстанциальности, а не пантеизмом.

Во всех высших религиях, особенно в христианской, бог есть абсолютная единая субстанция, вместе с тем он — субъект, и это уже ведет к дальнейшему. Подобно тому как человек обладает личностью, в боге выступает определение субъективности, индивидуальности, дух, абсолютный дух. Это — более высокое определение, но дух, несмотря на это, все-таки остается субстанцией, всеединой субстанцией.

Эта абстрактная субстанция, основная идея философии Спинозы, эта созданная мыслью субстанция, существующая *только для мышления*, не может составить содержание *народной религии*, не может быть верой конкретного духа. Дух *конкретен*; лишь абстрактное мышление может остаться в подобной односторонней определенности, в субстанции.

Конкретный дух *восполняет* этот недостаток, который заключается в отсутствии субъективности, т. е. духовности; однако здесь, на ступени естественной религии, эта

духовность еще не есть духовность как таковая, еще не есть созданная мыслью, *всеобщая духовность*, но чувственная, *непосредственная*; здесь субъективность воплощена в человеке, в чувственной, внешней, непосредственной духовности, следовательно, в духовности *этого* человека, эмпирического, единичного сознания. Если же этот человек остается для нас отличным от субстанции, от всеобщей субстанции в себе, то следует вспомнить, что человек в качестве живой субстанциальности есть вообще эта *субстанциальная действительность в себе*, которая определена его телесностью; следует помыслить о том, что его жизненная сила есть субстанциально действующая в нем жизнь. Такая точка зрения содержит всеобщую субстанциальность в ее действительной форме.

В рассматриваемой нами религии содержится представление, что человек в своей медитации, в своем погружении в самого себя, в углублении в себя есть всеобщая субстанция, однако не только в своей жизненности, но в этом погружении в себя, в центре *void*, когда *void* положен как центр, причем так, что *void* не осознает себя в нем в своем определении, в своем развитии.

Эта субстанциальность *void*, это углубление, представленное в индивидууме, не есть медитация правителя, перед сознанием которого встают проблемы управления государством, но это углубление в себя как абстрактное мышление *в себе* есть действующая субстанциальность, сотворение и сохранение мира.

Субъективный образ здесь еще *не исключает* всего остального; лишь во всепроникновении духовности, субъективности и субстанции бог существенно един. Таким образом, субстанция, правда, одна, но субъективность, формообразования множественны, и в них самих непосредственно заключена причина этой множественности, ибо само это формообразование представлено *в отношении к субстанциальности* как нечто сущностное и вместе с тем как *акцидентальное*. Ибо *противоположность*, противоречие появляются лишь в *сознании*, в *воле*, в *особенном воззрении*, поэтому в одной стране и не могут быть одновременно несколько правителей, но эта духовная деятельность, обретающая, правда, в своем наличном бытии образ, духовную форму, есть тем не менее лишь деятельность субстанции, а не осознанная деятельность, не осознанная воля.

Существует несколько, вернее, *три* главных Далай-ламы; первый Далай-лама находится в Лхасе, к северу от Гималаев. Второй лама находится в Малом Тибете, Даших-Лумбо, в Непале. И наконец, в Монголии есть еще третий лама.

Дух, правда, может иметь лишь один образ, и это — образ человека, чувственное явление духа; однако если внутреннее не определено как дух, то образ становится случайным, безразличным. Вечная жизнь христиан есть сам дух божий, а дух божий заключается именно в том, чтобы быть самосознанием себя как божественного духа. На данной ступени, напротив, в-самом-себе-бытие еще лишено определений, еще не есть дух. Это — непосредственное в-самом-себе-бытие; вечное в качестве этого в-самом-себе-бытия еще не имеет содержания, поэтому не может быть и речи о том, чтобы образ соответствовал внутренней определенности. *Безразличие образа* распространяется здесь, следовательно, и на объективно вечное. Сама смерть не вносит перерыва в воплощение субстанциальной сущности; как только умирает лама, его место занимает другой; сущность в том и другом одна, и новый лама может быть легко обнаружен по определенным признакам. Мы располагаем описанием ламы в Малом Тибете, принадлежащим перу английского посла *Тернера*. Ламой был ребенок двух- или трехлетнего возраста, предшественник которого умер на пути в Пекин, куда его вызвал китайский император. В делах правления этого ребенка заменял регент, министр предыдущего Далай-ламы; его называют носителем кубка.

Между буддизмом и ламаизмом есть различие. Общим, как уже было указано, является то, что те, кто почитают Фо и Будду, почитают и Далай-ламу. Однако Будда выступает чаще в форме умершего, хотя присутствует и среди своих потомков. Так и о Фо рассказывают, что он 8000 раз воплощался, присутствовал в действительном существовании человека.

Таковы основные определения, которые проистекают из того, что здесь есть божественная природа, и проистекают только из этого, так как сама эта природа еще полностью находится в стадии неразвитой абстракции спокойного, лишённого определений в-самом-себе-бытия. Поэтому все дальнейшие образования и представления даны

либо в виде эмпирически-исторической, либо в виде воображаемой *случайности*. Для характеристики дальнейших деталей следовало бы обратиться к описанию бесчисленных, спутанных фантазий, связанных с событиями, судьбами этих божеств, их друзей и учеников; содержание всего этого не имеет большого интереса и значения и вообще по указанной выше причине не связано с тем, что интересно с точки зрения понятия.

В области культа мы также не будем останавливаться на церемониях и обычаях внешнего характера и сразу перейдем к описанию существенного, а именно того, как в-самом-себе-бытие — принцип этой ступени — проявляется в *действительном самосознании*.

с. *Культ*

Эта религия субстанциальности влияла на характер исповедовавших ее народов особенно в том смысле, что непреложно требовала возвышения над непосредственным единичным сознанием.

1. Поскольку единое постигается как субстанциальное, то в этом непосредственно заключено *возвышение над вожделением*, над единичной волей, дикостью — погружение в эту внутреннюю сущность, в единство. Будда изображается в позе мыслящего со скрещенными ногами и руками, один палец ноги он держит во рту; это символизирует возвращение к себе, всасывание самого себя. Народы этой религии отличаются тихой кротостью и покорностью, возвышающей их над дикостью и страстями.

Прежде всего *олицетворяет собой совершенное, умиротворенное в-самом-себе-бытие* Далай-лама. Основная черта его характера — спокойная кротость, которая сочетается в нем с пронизательностью и высоким благородством. Народы чтят его, считая, что он живет в сфере мысли и что в нем присутствует абсолютное и вечное. Когда лама бывает вынужден обратить своё внимание на внешние вещи, то его назначение заключается только в том, чтобы даровать *утешение и помощь*, его главное свойство — *забывать и сострадать*. Ребенок, который был ламой в Малом Тибете, когда туда прибыло упомянутое английское посольство, был еще таким маленьким, что его кормили грудью, но уже производил впечатление живого, умного ребенка; он вел себя с большим достоинством и приличием

и как будто уже понимал все свое значение. Не переставали послы превозносить и регента, всячески подчеркивая его благородство, его *бесстрастное спокойствие*. Предыдущий лама был также понимающим, достойным и благородным человеком. То обстоятельство, что индивидуум, в котором концентрируется субстанция, принимает такой достойный, благородный внешний облик, внутренне обосновано.

Поскольку тишина в-самом-себе-бытия, уничтожение всего особенного есть ничто, то это *состояние уничтожения* есть высшая цель человека; его определение состоит в том, чтобы углубиться в это ничто, в этот вечный покой, в ничто вообще, в субстанциальное, где исчезают все определения, где нет ни воли, ни интеллекта. Посредством постоянного углубления в себя и постоянных размышлений человек должен отождествиться с этим принципом; он должен быть свободен от страстей, склонностей, действий и достигнуть такого состояния, когда он ничего не желает и ничего не совершает.

Здесь не может быть и речи о добродетели, пороке, примирении или бессмертии: святость человека состоит в том, что он в этом уничтожении, в этом молчании соединяется с богом, с ничто, с абсолютным. Высшая цель — в отсутствии всякого побуждения плоти, всякого движения души. Когда эта ступень достигнута, нет более переходов, чередований, и человеку нечего более опасаться переселений души после смерти; тогда он тождествен богу. Здесь, таким образом, выражен *теоретический* момент, согласно которому человек субстанциален, есть для себя. *Практическая* сторона состоит в том, чтобы он этого желал: если он пожелает, тогда то, что есть, станет для него предметом, который он видоизменяет, на который он накладывает свою форму. Практическое значение религиозного чувства определяется содержанием того, что считается истинным. В этой религии, однако, еще содержится тот *теоретический* момент, что это единство, эта чистота, это ничто абсолютно самостоятельны по отношению к сознанию, что его назначение состоит в том, чтобы не противодействовать предметному, не формировать его, а *предоставить ему самому* обрести в себе покой. Это и есть абсолютное: человек ничего не создает из себя. Значение человека в том, чтобы его самосознание обрело *аффирмативное* отношение к упомянутой теоретической субстанциальности — обратное тому отношению, которое

(поскольку предмет не имеет для него определения) только *негативно* по своей природе, и именно поэтому *только* аффирмативно в качестве отношения субъекта к своей собственной внутренней сущности, которая есть мощь, превращающая все объективное в негативное, т. е. аффирмативна только в своей *тишине*. Тишина и мягкость на мгновение создают в культе ощущение вечного покоя как существенного, божественного бытия; эта определенность окрашивает и всю жизнь вне культа. Однако самосознание может по своему желанию превратить всю свою жизнь в *длящееся состояние* подобной тишины и лишеного существования размышления, и этот действительный уход из жизни с ее внешними проявлениями, потребностями и деятельностью в тихие глубины духа, а следовательно, единение с теоретической субстанциальностью считается наивысшим совершенством. У этих народов возникают большие религиозные ассоциации, члены которых живут в спокойствии духа и тихом созерцании вечного вдали от мирских интересов и дел.

Если человек сохраняет в своих помыслах эту негативную направленность, ограждает себя не от внешнего мира, а от самого себя и соединяется с ничто, освобождается от всякого сознания и всех страстей, тогда он возвышается до того состояния, которое у буддистов называется нирваной. Тогда человек освобождается от бремени, не подвержен более воздействию гнета, болезни, возраста и смерти; его следует считать самым богом, он стал Буддой.

2. Если человек, перейдя в эту абстракцию, полное одиночество, в это отречение, в ничто, достигает того, что он становится неразличимым от бога, вечным, тождественным с богом, то здесь в учении Фо, Будды в качестве существенного момента выступает представление о *бессмертии и переселении души*. Эта точка зрения, собственно говоря, выше той, согласно которой сторонники Дао должны стать бессмертными цзенами.

Когда высшим определением человека считается достижение бессмертия посредством медитации, *погружения в самое себя*, то этим не сказано, что душа, *в себе* пребывающая в качестве таковой, в своей сущности бессмертна, что бессмертен дух, но лишь то, что человек может сделать себя, *должен сделать* себя бессмертным только с помощью этой *абстракции*, этого возвышения. Идея бессмертия заключается в том, что человек *мыслит*, что

в своей свободе он у самого себя, поэтому он независим, ничто другое не может вторгнуться в его свободу, он соотносится лишь с самим собой, другое не может обрести для него значимость.

Это равенство с собой, «я», это у-себя-самого-сущее, истинно бесконечное, это, говорится далее, бессмертно, не подвержено никаким изменениям; оно само есть неизменное, только в себе сущее, только в себе движущееся. «Я» есть не мертвый покой, а движение, но такое, которое не называется изменением, а есть вечный покой, вечная ясность в себе самом.

Поскольку бог осознается как существенное, мыслится в своей существенности и есть в-самом-себе-бытие, у-себя-бытие, истинное определение, то это в-самом-себе-бытие, эта существенность осознается по отношению к субъекту как природа субъекта, духовного в себе. Эта существенность принадлежит и субъекту души; сознается, что она бессмертна, что ей присуще чистое существование, но в собственном смысле еще не существование в качестве этой чистоты, т. е. еще не *в качестве духовности*, так как с этой существенностью еще связано, что форма существования еще обладает *чувственной непосредственностью*, которая, однако, только акцидентальна.

Бессмертие состоит, следовательно, в том, что у себя сущая душа, будучи сущностной, в то же время существует. Сущность без существования — лишь абстракция; существенность, понятие должны быть мыслимы существующими. Следовательно, существенность также должна реализоваться, но форма реализации есть чувственное существование, чувственная непосредственность. *Переселение души* заключается в том, что душа *продолжает свое существование* после смерти, но в ином чувственном образе. Так как душа еще постигается абстрактно как в-самом-себе-бытие, то эта форма ее пребывания *безразлична*, дух познается не как нечто конкретное, он — лишь абстрактная сущностность, и поэтому наличное бытие, явление есть только непосредственный, чувственный образ, образ случайный, который может быть человеком или животным. Человек, животное, весь мир живого становится пестрым облачением бесцветной индивидуальности. В-самом-себе-бытие, вечное еще не обрело содержания, а следовательно, не обрело и масштаб для образа.

Переход человека в различные подобные образы ста-

вится в связь с *моралью*, с заслугами. Так, в отношении человека к принципу, к ничто важно, чтобы он, если он хочет быть счастливым, стремился посредством непрекращающейся спекуляции, медитации, размышления о себе стать равным этому принципу; святость человека состоит в том, чтобы в этом молчании соединиться с богом. Весь шум, все отзвуки мирской жизни должны утихнуть. Тишина могилы — стихия вечности и святости. В прекращении всякого движения, волнения тела, движения души, в этом уничтожении самого себя и состоит счастье, и если человек достиг этой ступени совершенства, то больше нет изменений, его душе больше не грозят переселения, ибо этот человек тождествен с богом Фо. Его душа вознесена в область ничто и освобождена от причастности внешним, чувственным формам.

Если же человек на протяжении своей жизни не достиг этого счастья посредством отречения, погружения в себя, то это счастье сохраняется в нем, поскольку его дух есть это *в-себе-бытие* (An-sich-sein), но ему для этого еще нужно время, нужна телесность; так возникает представление о переселении души.

3. Здесь это представление вновь сочетается с мощью и *колдовством*, и религия в-самом-себе-бытия сочетается с самым диким суеверием. Теоретическое отношение, будучи в себе по существу пустым, *практически* обращается в колдовство. Священнослужители начинают играть роль посредников, они олицетворяют в себе одновременно высшее и мощь над формообразованиями, которым подвластен человек. В этом отношении сторонники религии Фо весьма суеверны. Они полагают, что человек принимает самые различные образы и что священнослужители суть живущие в сверхчувственном мире *владыки* образа, который должна принять душа, и могут поэтому избавить ее от тех перевоплощений, которые грозят ей несчастьем. Один миссионер рассказывает историю об умирающем китайце, который вызвал его и пожаловался, что бонза (т. е. священнослужитель, знающий; бонзам известно, что происходит в мире ином) сказал ему: подобно тому как он теперь находится на службе императора, он будет служить ему и после смерти. Его душа переселится в почтовую лошадь императора; ему надлежит верно служить, не лягаться, не кусаться, не спотыкаться и удовлетворяться небольшим количеством корма.

Догмат переселения души — тот пункт, где простой культ в-самом-себе-бытия переходит в самое многообразное *идолопоклонство*. В этом догмате — основа и источник бесконечного множества идолов, изображений, которые почитаются повсюду, где господствует Фо. Четвероногим животным, птицам, пресмыкающимся, короче говоря, всем самым низким видам животных сооружаются храмы, где им поклоняются, ибо бог в своих возрождениях поселяется в любом теле, и каждое животное может стать вместилищем человеческой души.