

**ЛЕКЦИИ  
О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ  
БЫТИЯ БОГА**

---

## ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

Эти лекции посвящены разбору доказательств бытия бога. Внешним поводом к чтению этого курса была необходимость читать в теперешнем летнем семестре только один, охватывающий целую научную дисциплину, курс. Мне, однако, хотелось добавить к нему второй — об одном отдельном предмете науки. При этом я избрал такой предмет, который находится в связи с другим моим курсом лекций и составляет если не по содержанию, то по форме дополнение к нему, будучи специфическим проявлением основных принципов логики. Поэтому лекции эти в первую очередь предназначаются для тех, кто слушает у меня общий курс логики, и понятнее всего будут им.

Если наша задача состоит в том, чтобы разбирать *доказательства бытия бога*, то только отчасти, только со стороны *природы доказательства* она соприкасается с областью логики; другая же сторона, содержание, то есть в данном случае *бог*, принадлежит к иной сфере — сфере религии и ее анализа посредством мысли, то есть к сфере *философии религии*. В самом деле, в этом курсе лекций мы намерены вычлениить и разработать только одну часть этой дисциплины: в процессе чтения яснее выявится отношение этой части к учению о религии в целом и равным образом окажется, что это учение по мере своей научности и все логическое не расходятся между собой так, как это представляется на первый взгляд с точки зрения наших целей, но что логическое составляет не просто формальную сторону, а и на самом деле находится в средоточии содержания.

Первое, с чем мы встречаемся, лишь только собираемся приступить к исполнению нашего намерения, — это неблагоприятное отношение к нему, всеобщее предубеждение образованности нашего времени. Если сам по себе такой предмет, как бог, способен возвысить наш дух, стоит только назвать его имя, если он способен самым проникновенным образом взволновать нашу душу, то эта напряженность внимания, наверно, столь же быстро испарится, лишь только мы подумаем, что собираемся трактовать не что иное, как *доказательства бытия бога*; а такие *доказательства* пользуются ныне дурной славой, считаются чем-то давно устаревшим, достоянием былой метафизики: ведь из бесплодных ее пустынь мы теперь нашли спасительный путь к живой *вере*, от сухого рассудка ее вновь возвысились до *теплого религиозного чувства*. Если же с помощью новых ходов и вывертов проникающего рассудка подновлять считавшиеся прежде доказательствами полусгнившие опоры нашей убежденности в существовании бога, если латать и заделывать подточенные возражениями и контраргументами места, то затея эта не может снискать благосклонности даже при самых добрых намерениях: ведь не то или другое доказательство, не та и не эта форма или звено лишились весомости, но само доказывание религиозной истины у современного образа мышления вышло из доверия, так что невозможность подобного доказательства уже стала всеобщим предрассудком, более того, даже считается противным религии доверяться такому способу познания бога и на таких путях обретать убеждения о боге, его природе или хотя бы о его существовании. И потому такого рода доказательства столь немодны, что редко кому известны даже и с исторической стороны, то есть вполне могут быть неизвестны даже теологам — лицам, претендующим на научное знание религиозных истин.

Доказательства бытия бога возникли из *потребности удовлетворить мышление, разум*, но в новейшей культуре эта потребность заняла совершенно иное по сравнению с прежним временем место; прежде всего следует упомянуть о тех новых точках зрения, которые сложились теперь в этой области, но поскольку в общих чертах они известны, а прослеживать их вплоть до самых основ сейчас нет возможности, то можно лишь напомнить о них, ограничившись той их формой, которая складывается на почве христианства и в его пределах.

А именно, на почве христианства впервые внутри самого человека возникает противоречие между верой и разумом, *сомнение* проникает в дух человека и достигает там ужасных высот, лишая человека всякого покоя. Конечно, мышление не могло со временем не обратиться к более ранним религиям фантазии, как их можно коротко назвать; будучи им противоположно, оно не могло не обратиться непосредственно против чувственных образов этих религий и против прочего наличествующего их содержания; внешняя история философии знает эти столкновения, вражду и распри, ведущие происхождение свое отсюда. Но всякого рода коллизии в сфере ранних религий ограничивались только враждой, а не внутренним расколом духа и душ, как в христианстве, где обе сталкивающиеся в противоречии стороны, обретя в качестве единого и общего для себя корня глубину духа и совместно связанные в своем противоречии ею, способны поколебать самый дух во всей его сокровенности. Вот уже слово *«вера»* оставлено только за верой христианской; никто не говорит о греческой, египетской вере, о вере в Зевса, Аписа и т. д. Вера выражает *проникновенность достоверной убежденности*, наиглубочайшую, самую, то ни на есть концентрированную уверенность в противоположность любому иному мнению, представлению, убеждению, желанию и т. д., но эта проникновенность, будучи наиглубочайшей, какая только может быть, в то же время непосредственно содержит в себе и самую абстрактную углубленность, то есть само мышление; если мышление противоречит вере — это мучительное раздвоение в глубинах духа.

Но такое несчастье, к счастью, если можно так сказать, не тот единственный облик, в котором непременно должно находиться отношение веры и мышления. Напротив, это отношение предстает как вполне мирное в убеждении, что, с одной стороны, откровение, вера, позитивная религия, а с другой стороны, разум, мышление вообще отнюдь не обязаны пребывать в противоречии друг с другом и, более того, могут быть в полном между собой согласовании, ибо и бог не противоречит себе в своих творениях; не может противоречить себе и человеческий дух в своей существенности — в мыслящем разуме, в том, что изначально должно почитаться в нем божественным, — противоречить тому представлению о природе бога и об отношении человека к божественной природе, которое

пришло к человеку благодаря озарению свыше. Так, все *средневековые* разумело под «теологией» не что иное, как *научное* познание истин христианства, то есть познание, *сущностно связанное* с философией; средневековые были предельно далеко от того, чтобы принимать за науку историческое знание о вере; у отцов церкви и во всем, что может оказаться материалом истории, средневековые искали только авторитетов, только назиданий и наставлений на предмет церковного вероучения. Наоборот, совершенно неведомым той эпохе было иное, противоположное направление, состоящее в том, чтобы, исторически трактуя все более древние свидетельства и предпринятые ради вероучения труды любого рода, изыскивая лишь человеческую сторону их возникновения, таким путем сводить вероучение к некоему минимуму самого первоначального облика. Это направление считает, что вероучение неизменно бесплодно в смысле более глубокого познания и развития, и находится в противоречии с духом, излившимся на исповедающих вероучение, что первоначальный облик удалился от места непосредственного своего присутствия, дабы лишь теперь повести к истине. Итак, такое направление было совершенно неведомо тому времени<sup>1</sup>. Коль скоро существовала вера в то, что дух един с самим собой, все, в том числе и самые туманные для разума, догматы рассматривались посредством мышления, и по отношению ко всем таким догматам делалась попытка *доказывать их* на разумных основаниях, хотя они, как таковые, и составляют содержание веры. Великий богослов, Ансельм Кентерберийский<sup>2</sup>, о котором нам еще не раз предстоит вспомнить, говорит в этом смысле, что если мы укреплены в своей вере, то нерадением будет с нашей стороны (*negligentiae mihi esse videtur*<sup>3</sup>) не познавать то, во что мы веруем. В *протестантской* церкви сложилось такое же положение: в связи с теологией или одновременно с нею всегда усердно занимались разумным познанием религиозных истин, и всегда такое познание было здесь в особой чести, во всем этом проявлялся интерес к тому, чтобы посмотреть, как далеко в познании истины может пойти *естественный свет* разума, человеческий разум сам по себе, с той, разумеется, существенной оговоркой, что религия преподавала человеку истины более высокие, чем те, которые в состоянии когда-либо открыть разум своими силами.

Таким образом, ясно, что развились две различные сферы и что на первых порах их мирное сосуществование было оправдано следующим различием: догматы позитивной религии *выше* разума, но они и *не* противоречат разуму. Подобная деятельность науки и ее мышления внешне поощрялась и поддерживалась наглядным примером дохристианских или в целом нехристианских религий, примером того, что предоставленный самому себе человеческий дух глубоко заглянул в природу бога, что одновременно со всяческими заблуждениями он дошел до великих истин и даже сумел достичь самых основных истин, таких, как вообще существование бога, как чистая, лишенная каких-либо чувственных примесей идея бога, как бессмертие души, провидение и т. д. Итак, люди мирно занимались и позитивным вероучением, и разумным познанием религиозных истин, и тем и другим *одновременно*. Но такая позиция разума по отношению к вероучению — иная, нежели упомянутое первым *доверие разума*, когда он мог смело приближаться к величайшим мистериям вероучения, к догматам о триедином боге, о вочеловечении Христа и т. д. Теперь эта вторая позиция разума робко ограничивалась формулой, что мышление смеет затрагивать только то общее, что есть у христианской религии с любыми языческими и нехристианскими религиями, то есть только то, что вынуждено оставаться абстрактным содержанием религии.

Но лишь только различие этих двух сфер нами осознано, мы вынуждены осудить как бездумное, как сознательное введение в заблуждение такое отношение *безразличия*, при котором веру в разум должно рассматривать как сосуществующие *рядом* друг с другом: тяга мышления к единству поначалу необходимо приводит к сравнительному обеих сфер, а затем, когда они уже сочтены различными, к согласованию веры сначала с самой собой и к согласованию мышления сначала с самим собой, так что одна сфера не признает другую и отбрасывает эту другую. Одна из самых распространенных иллюзий рассудка — это когда различное, *закрывающееся в едином средоточии духа*, принимается за нечто такое, что отнюдь не непременно должно последовательно доходить до противопоставления одного другому и тем самым до противоречия одного другому. Итак, основание для разгоравшейся борьбы духа было положено, как только конкретность духа уже дошла в анализе самой себя до осознания

отличия. Все духовное конкретно, а здесь перед нами дух в своем глубочайшем определении, дух как *конкретное* веры и мышления. То и другое, вера и мышление, не просто многообразнейшими способами между собой смешаны — постоянными непосредственными переходами от одного к другому; нет, они связаны друг с другом столь проникновенно, что нет никакой веры, которая не содержала бы в себе рассуждения, рефлексирования, другими словами, мышления вообще, и нет никакого мышления, которое не содержало бы в себе веры, пусть сиюминутной, да, *веры*, ибо вера вообще есть форма некоей предпосылки, некоего твердо положенного в основу предположения, каково бы ни было его происхождение, или же оно — некое сиюминутное верование, а именно в таком смысле, что хотя в свободном мышлении то, что *сейчас* — предпосылка, до этого или *после* этого бывает продуманным, постигнутым результатом. Но в этом превращении предпосылки в результат опять-таки есть сторона, в которой предпосылка — предположение, или неосознанная непосредственность деятельности духа. Однако нам сейчас придется оставить в стороне раскрытие природы независимо существующего для себя самого мышления; мы должны только заметить, что для того, чтобы достигнуть этого описанного, существующего в себе и для себя соединения веры и мышления, потребовалось длительное время, быть может более полутора тысячелетий, и потребовался тяжелейший труд, пока мышление не обрело абстрактного сознания своей *свободы*, выйдя из своей погруженности в веру, и вместе с тем не обрело сознания своей самостоятельности и полной независимости, когда ничто уже не должно считаться самим собой, не удостоверившись перед судом мышления и не оправдавшись перед ним в качестве чего-либо приемлемого. Ставя себя в крайнюю позицию свободы — мышление же вполне свободно лишь в такой своей крайности, отбрасывая тем самым всякий авторитет и *веру* вообще, мышление и самое *веру* заставило полагаться — *столь же абстрактно — на самое себя*, принудило веру попытаться совершенно отрешиться от мышления внутри себя. Во всяком случае, вера доходит до заявления, что она внутри себя отрешилась от мышления и не испытывает в нем нужды; окутав себя *бессознательностью* того ничтожного мышления, которое, так сказать, не могло при ней не остаться, вера далее утверждает, что мышление неспособно постичь истину и гибельно для

истины, что мышление способно единственно к тому, чтобы усмотреть эту свою неспособность понять истину, обнаруживая в себе свое собственное ничтожество, из чего следует, что самоубийство — высшее предназначение разума. Вот чем обернулось отношение мышления и веры во взглядах эпохи; теперь вера вообще как непосредственное знание в противовес мышлению возвышена до уровня единственного способа постижения истины, тогда как прежде, наоборот, успокоение могло давать человеку лишь то, что он осознал как истину благодаря доказательствам мышления.

Эта точка зрения противопоставления [мышления и веры], по-видимому, нигде не сказалась столь всеобъемлюще и весомо, как в том предмете, который намереваемся рассматривать здесь мы, а именно в *познании бога*. Если отличие мышления и веры разрабатывается и достигает противопоставления, то это противопоставление непосредственно содержит в себе уже то, что они, мышление и вера, стали формальными крайностями, где совершилось абстрагирование от какого бы то ни было содержания. Поэтому мышление и вера противостоят здесь друг другу не в конкретном определении — как *религиозная вера* и *мышление религиозных* предметов, а *абстрактно* — как вера вообще и как мышление вообще, или *познание*, поскольку последнее должно давать не просто формы мышления, но содержание в его истине и вместе с его истиной. Согласно такому определению, познание бога ставится в зависимость от вопроса о природе познания в общем плане, и тогда, прежде чем исследовать конкретное, следует, как кажется, окончательно решить, *может ли и должно ли вообще* сознание истинного быть мыслительным познанием или же верой. Тогда намерение наше — *рассмотреть познание бытия бога* — уже превращается в общее рассмотрение познания. Так действует новая эпоха в философии: начало и основание всякой философии в том, чтобы прежде *реального* познания, то есть прежде *конкретного* познания всякого предмета, исследовать природу самого познания. Но тогда мы рискуем тем, а из соображений основательности это совершенно неизбежно, что нам придется брать материал гораздо шире, чем это допускает время, если иметь в виду цель нашего курса. Однако если мы ближе рассмотрим это требование, казалось бы неизбежное теперь для нас, то увидим, что с ним вместе изменился лишь предмет, а не сама суть



дела: и в том и другом случае — когда мы будем заниматься требуемым исследованием и когда мы попросту останемся со своей темой — нам нужно будет одно — *познавать*; но в первом случае у нас есть еще и *предмет* познания, а именно само познание. Коль скоро мы все равно никак не оставляем *деятельности познания*, то есть *реального* познания, то и нет никакого препятствия к тому, чтобы мы оставили в покое другой предмет, рассматривать который мы вовсе не собирались, но остались бы при своем предмете. Позднее, по мере достижения цели, станет ясно, что познание нашего предмета будет этим самым предметом оправдано как познание [вообще]. Что в истинном и подлинном познании заключено и не может не быть заключено и оправдание познания, это, можно сказать, известно уже заранее, ибо само это положение не более чем тавтология; точно так же можно заранее знать, что требуемый от нас обходный маневр, то есть чтобы познание было познано перед реальным познанием, вполне излишен, ибо такое несуразно в самом себе. Но если под познанием представлять внешнее устройство, с помощью которого познание приводится лишь в механическую связь с каким-либо предметом, оставаясь ему чуждым, будучи лишь внешне *приложенным* к нему, то в таком отношении познание, конечно, представляется некоей особенной, отдельной вещью, и тогда вполне вероятно, что у его форм не будет ничего общего с определениями предмета: познание, имея дело с таким предметом, оставалось бы только в своих собственных формах и не достигало бы определений предмета, то есть не было бы подлинным его познанием.

Таким отношением познание определено как познание *конечное* и познание *конечного*; в предмете познания остается нечто такое, а именно собственно *внутреннее* предмета, его понятие, что недоступно познанию, чуждо ему — это *граница* познания и его *конец*, тогда познание ограничено и конечно. Но принимать такое отношение за единственное, крайнее, абсолютное — поспешная и неоправданная предпосылка рассудка. Подлинное познание, чтобы не оставаться за пределами предмета, но на деле заниматься им, должно быть имманентным предмету, собственным движением его природы, выраженным только лишь в форме мысли и воспринятым в сознании.

Тем самым здесь в предварительном виде указаны точки зрения современной культуры, которые следует принимать во внимание, когда мы приступаем к такой материи, как наша. Это есть прежде всего или даже исключительно та материя, при рассмотрении которой само собой ясным становится, что сказанное выше сохраняет свою неограниченную значимость, а именно рассмотрение познания не отличается от рассмотрения природы его предмета. Поэтому я укажу и тот общий смысл, в котором надлежит трактовать нашу тему, — *доказательства бытия бога*, и смысл этот должен быть раскрыт как истинный. Эти доказательства должны иметь в виду *возвышение человеческого духа к богу* и выражать это *возвышение для мысли*, ведь и само возвышение есть *возвышение мысли*, *возвышение в царство мысли*.

Что же касается вообще *знания*, то человек в существенном отношении есть сознание, тем самым и все чувствуемое — содержание, *определенность* чувства — тоже пребывает *в сознании* как нечто *представляемое*. То, благодаря чему чувство становится религиозным чувством, — *божественное содержание*; это содержание поэтому *существенно*, есть нечто такое, что можно знать не вообще. Содержание это *в своем существе* не чувственное созерцание или чувственное представление, оно — не для воображения, но только для мысли; бог — дух, и дух только для духа, и только для *чистого духа*, то есть мысли; мысль есть корень такого содержания, если даже впоследствии к нему прибавляются воображение и даже созерцание и если такое содержание входит в чувство. *Возвышение мыслящего духа* к богу, а бог сам есть высшая мысль, и есть то, что мы будем рассматривать.

Такое восхождение существенно *коренится в природе нашего духа*, оно для него *непрерывно*, и такая непрерывность перед нами в этом возвышении; представить эту непрерывность — значит *доказать*, как мы говорим в других случаях. Поэтому нам не приходится доказывать это возвышение помимо него; оно доказывается собой самим, а это значит, что оно непрерывно для себя самого, поэтому нам остается только наблюдать за процессом возвышения, и мы, коль скоро оно непрерывно, получаем в руки ту непрерывность, усмотрение которой как раз и требуется от доказательства.

## ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ

Если придерживаться той задачи, которую прежде обычно формулировали как доказательство бытия бога, в том виде, как она была поставлена в первой лекции, то тем самым будет снято и основное предубеждение против нее, а именно доказательство было определено в том смысле, что оно есть лишь сознание собственного движения предмета в нем самом. Если эта мысль, будучи примененной к другим предметам, и встретится с трудностями, то в случае нашего предмета они должны исчезнуть, потому что этот предмет — не покоящийся объект, но сам по себе только субъективное движение — возвышение духа к богу, только деятельность, протекание, процесс, то есть оно в самом себе обладает необходимым *ходом*, каковой и составляет доказательство; рассмотрение должно лишь воспринять этот ход — и оно уже будет содержать доказательство. Однако это выражение — «доказательство» — влечет за собой слишком определенное представление о *чисто* субъективном пути, который следует проделать нашей надобности, так что выставленное у нас понятие еще не удовлетворительно само по себе, и сначала следует особо приняться за это противоположное представление и устранить его. Поэтому нам в этой лекции нужно прежде всего договориться о *пути доказательства*, а именно в более определенной форме о том, что мы удалим и исключим из доказательства в нашем случае. Дело не в том, чтобы утверждать, будто не бывает такого доказательства, какое мы назвали сейчас, но необходимо показать его границы и увидеть, что это не единственная форма доказательства, как обычно неправильно полагают. А это, далее, связано с противоположностью *непосредственного* и *опосредствованного знания*, с противоположностью, на которую в наше время вообще направлено главное внимание, что касается религиозного знания и даже религиозности вообще, и которую по этой причине также следует взвесить.

Отличие, которое мы уже затронули, говоря о познании вообще, таково, что следует принять во внимание два вида доказательства, из которых одно как раз то, которым мы пользуемся лишь для целей познания как познания субъективного; деятельность и ход такого доказательства приходятся только *на нас* самих, это не собственный ход рассматриваемой вещи. Если внимательнее обдумать, как

организован этот процесс доказательства, то окажется, что такой способ доказательства имеет место в науке о *конечных* вещах и о *конечном* содержании вещей. Возьмем для этого пример из науки, которая применяет этот вид доказательства совершенным образом, что признается всеми. Когда мы доказываем теорему геометрии, то отчасти всякая отдельная часть доказательства должна заключать внутри себя свое оправдание, например, когда мы решаем алгебраическое уравнение; отчасти же весь ход процесса определяется и оправдывается *целью*, которая при этом есть *у нас*, а также тем, что цель эта действительно достигается таким способом. Но все хорошо сознают, что то, чье числовое выражение я получаю, преобразуя уравнение, отнюдь не прошло через все эти операции, будучи таким-то числом, и что величина геометрических линий, углов и т. д. вовсе не прошла через ряд тех определений, благодаря которым мы достигли своего результата, и вовсе не порождена ими. *Необходимость*, которую мы усматриваем благодаря такому доказательству, конечно, отвечает известным определениям самого объекта; эти величины — величины самого объекта, но последовательное движение во взаимосвязи одних с другими целиком приходится на нас самих — это процесс, который реализует цель нашего усмотрения, но не протекание, благодаря которому объект приобрел бы такие-то отношения и такие-то взаимосвязи внутри самого себя; итак, он и не порождает сам себя, и не порождается так, как мы порождаем его и его отношения в ходе своего усмотрения.

Кроме доказательства в собственном смысле, существенные свойства которого — а именно они нужны для целей нашего рассмотрения — выделены нами, доказыванием называется в области конечного знания еще и то, что в ближайшем смысле есть лишь *показывание* — раскрытие представления, положения, закона и т. п. в *опыте* вообще. *Историческое* доказательство не приходится особо приводить здесь в пример с той точки зрения, с какой рассматриваем мы познание; такое доказательство по своему материалу также основано на опыте или, лучше сказать, на восприятии; с одной стороны, не представляет никакого отличия то, что доказательство это указывает на чужие восприятия и свидетельства таковых, — выводы, которые делает рассуждение, то есть собственный рассудок, об объективной взаимосвязи событий и действий и что критика свидетельств имеет эти данные в качестве своей

предпосылки и основания. Но коль скоро рассуждение и критика составляют другую существенную сторону исторического доказательства, то они обращаются с этими данными как с представлениями других людей; итак, субъективное с самого начала входит в материал: выводы и связывание материала в целое — это одинаково субъективная деятельность, так что весь ход и весь труд познания имеет по сравнению с ходом самих событий совершенно иные составные части. Что же касается *показывания* в опыте настоящего, то и эта деятельность в первую очередь тоже занята *отдельными* восприятиями, наблюдениями и т. д., то есть таким материалом, на который только *указывают*, но она озабочена еще и тем, чтобы в дальнейшем доказать, что в природе и в духе *есть* такие-то *роды и виды, такие-то законы, энергии, силы, способности*, то есть такие же, какие обычно устанавливают науки. Мы оставляем сейчас в стороне метафизические и обыденно-психологические соображения о субъективности воспринимающего чувства, внутреннего и внешнего; но материал в науках не оставляется в том виде, в каком он существует в чувствах, в восприятии; напротив, содержание наук — *роды, виды, законы, силы* и т. д. — образуется из этого с самого начала уже обозначаемого, например, словом «явление» материала посредством *анализа, опускания* всего кажущегося несущественным, сохранения всего называемого существенным (хотя и не указывается твердый критерий того, что может считаться несущественным и что — существенным), сведения воедино общего и т. д. Признают, что не само воспринятое составляет эти *абстракции*, не само сравнивает своих «индивидуумов» (или индивидуальные положения, состояния и т. д.), не само сводит воедино общее и т. д., так что большая часть познавательной деятельности *субъективна*, а в полученном содержании часть определений, будучи *логической* формой, есть продукт такой субъективной деятельности. Выражение «признак» (Merkmal), если еще угодно пользоваться этим расплывчатым словом, с самого начала обозначает субъективную цель извлечения качеств лишь на потребу *нашего замечания* (Merken) их, тогда как другие качества, тоже существующие в предмете, опускаются; слово «признак» расплывчато потому, что определения родов или видов сейчас же принимаются за что-то *существенное, объективное*, будто бы они существуют не только ради того, чтобы мы *замечали их*.

Можно, конечно, выразиться и так, что *вот этот род* опускает в одном виде определения, которые полагает в другом, или что *вот эта сила* в одном своем проявлении опускает такие обстоятельства, которые наличествуют в другом, что тем самым они ею же самой показаны как несущественные, что сама сила воздерживается от своего проявления вовне и уходит в бездеятельность, внутрь себя самой, или что, например, закон движения небесных сил отвлекает каждое отдельное место и каждый момент, в который небесное тело занимает это место, так что в результате именно этого непрерывного абстрагирования он оказывается законом; если *абстрагирование* рассматривать, таким образом, как *объективную деятельность*, какой оно и является в этом плане, то она все же весьма отлична от деятельности субъективной и ее производений. Первая абстрагирует небесные тела, отвлекая их с *этого* места и *этого* момента времени, но они тотчас же падают назад — на *одно отдельное* преходящее место и в один момент времени, так же как у рода вид всегда проявляется в столь же случайных и несущественных обстоятельствах и вообще в такой же внешней однократности индивидуумов и т. п., тогда как субъективное абстрагирование извлекает закон и род и т. д., перемещая их в свою всеобщность; здесь же, в духе, они существуют и пребывают.

В этих образованиях познавательной деятельности, которая, переопределяя себя, движется от показывания к доказыванию, переходит от непосредственной предметности к специфическим для нее продуктам, может существовать потребность в отдельном обосновании методов, *способов, субъективной деятельности* как таковых, в обосновании, долженствующем подвергнуть испытанию их притязания и их приемы, коль скоро у этой деятельности, у ее протекания есть свои особые определения, отличные от определений и от процесса предмета в нем самом. Но, не входя в самое устройство такого способа познания, из того простого определения, которое мы видели в нем, сразу же вытекает, что, коль скоро весь этот способ рассчитан на то, чтобы заниматься предметом согласно субъективным формам, он может постигать лишь *отношения* предмета. При этом было бы праздным делом даже задаваться вопросом, объективны и реальны ли эти отношения или тоже только субъективны и идеальны, не говоря уже о том, что сами выражения «субъективность» и

«объективность», «реальность» и «идеальность» — совершенно неопределенные абстракции. *Содержание*, объективно оно или только субъективно, реально или идеально, в любом случае остается все тем же нагромождением *отношений*, а не чем-то *существующим в себе и для себя*, не *понятием* вещи или *бесконечным*, а ведь познанию должно быть дело только до этого. Если это содержание познания берется лишь искаженно и понимается только как содержание «отношения», «явления», то есть «отношения» к *субъективному познанию*, следует, пожалуй, действительно признать значительным выводом новейшей философии то, что описанный способ мышления, доказывания не способен достичь бесконечного, вечного, божественного.

То, что в предыдущем изложении было выделено в познании вообще и ближайшим образом относится к познанию посредством мышления, к тому познанию, которое только сейчас нас и занимает, а также к главному его моменту — *доказательству*, — все это всегда постигали с одной стороны — как движение мыслительной деятельности, пребывающей вне своего предмета и отличной от собственного становления предмета. Отчасти можно считать, что такое определение достаточно для нашей цели, отчасти же его следует рассматривать как самое существенное в противовес односторонности, заключенной в размышлениях о субъективности познания.

В противоположности познания предмету познания безусловно заключена конечность познания; однако саму противоположность нельзя воспринимать как бесконечную, как абсолютную, и продукты познания нельзя считать явлениями лишь в силу этой абстракции «субъективности», но можно считать таковыми постольку, поскольку они сами определены этой противоположностью и постольку содержание затронуто указанной внеположностью [познания]. Эта точка зрения имеет последствия для качественной организации содержания и допускает определенное усмотрение, тогда как первое рассмотрение не дает ничего, кроме абстрактной категории субъективного, которая к тому же принимается за абсолютную. Из способа понимания доказательства для качества содержания, вполне еще, впрочем, общего, следует в целом то, что содержание, поскольку познание в нем остается внешним отношением, благодаря этому само определено как внешнее, а ближайшим образом состоит из абстракций конечных качественных определенностей. Математическое

содержание как таковое и для себя уже есть *величина*, геометрические фигуры принадлежат пространству, и поэтому сами по себе принципом своим имеют внеположность, будучи отличны от реальных предметов и являясь односторонней пространственностью таковых, но в каком образе не их конкретным наполнением, благодаря которому они только и могут быть реальными. Равным образом число принципом своим имеет единицу и есть составление многих таких самостоятельных единиц, так что в целом это вполне внешняя их связь. Познание, которое перед нами, только в этой области и может быть вполне совершенно, поскольку оно допускает простые, твердые определения, а их зависимость друг от друга, чье усмотрение есть доказательство, равным образом определена и допускает для познания последовательное поступательное движение необходимости; такое познание способно исчерпывать природу своих предметов.

Последовательность доказывания не ограничена, однако, математическим содержанием, но касается всех отделов материала, и природного и духовного; что до последовательности в познании такого материала, то мы можем свести все к одному, сказав, что такая последовательность опирается на *правила вывода*; так и доказательства бытия бога по своему существу суть *выводы*. Однако исследование таких форм в явном виде относится отчасти к логике; основной же их недостаток должен быть вскрыт во время обсуждения этих доказательств, что намерены мы предпринять. Здесь же в связи со сказанным следует заметить, что у правил вывода есть форма обоснования по типу математического исчисления. Взаимосвязь определений, долженствующих составить вывод, опирается на отношения *объемов* каждого из них — объемы эти правильно рассматриваются как *большие* или *меньшие*; определенность такого объема предрешает правильность исчисления. Прежние логики, такие, как Ламберт, Плуке<sup>3</sup>, стремились изобрести такое обозначение, с помощью которого взаимосвязь в выводе можно свести к тождеству — к тождеству абстрактно-математическому, к равенству, так что выведение оказывается подобным механизму решения арифметических задач. Что до познания согласно такой внешней взаимосвязи предметов, которые по своей собственной природе внешни себе самим, то нам придется говорить об этом как об *опосредствованном познании* и рассматривать противоположность более пристально.



Что касается тех образований, которые обозначены словами «роды», «законы», «силы» и т. д., то познание относится к ним не внешне, а напротив, они суть продукты познания; однако производящее их сознание производит их, как сказано, лишь путем абстрагирования от всего предметного, так что в этом предметном — их корни, но сами они существенно отделены от реальности; они конкретнее математических фигур, но их содержание существенно отклоняется от исходного, которое должно быть для них основанием оправдывающим.

Вся недостаточность подобного способа познания намечена здесь в иной модификации по сравнению с тем рассмотрением, которое продукты познания выдает за явления, ибо познание только субъективная деятельность; результат же в обоих случаях общий, и теперь нам предстоит посмотреть, что ему противопоставлено. То, что недостаточно определено относительно цели духа, с тем чтобы он осознал в себе бесконечное, вечное, осознал внутри себя бога и внутри бога становился проникновенным, — так это *деятельность духа*, который вообще мыслит посредством абстрагирования, выведения, доказывания. Такой взгляд, самый обычный в наше время продукт хода мысли, шагнул непосредственно отсюда к другой крайности, а именно к тому, чтобы бездоказательное непосредственное знание, веру без познания, бездумное чувствование выдавать за единственный способ постижения божественной истины и обладания ею внутри себя. Нас *заверяли*, что этот самый неспособный к постижению высшей истины способ познания и есть исключительный, единственный способ познания. Оба предположения теснейшим образом связаны между собой; с одной стороны, мы, исследуя то, что собрались разбирать, должны освободить это самое познание от односторонности и одновременно тем самым показать, что есть и другое познание, а не только то, которое выдается за единственно существующее; с другой стороны, претензии, предъявляемые верой как таковой в противовес познанию, есть предрассудок, и он полагает себя твердым и прочным, отчего и возникает необходимость более строго исследовать его. В отношении подобных претензий следует сразу же напомнить, что истинная, непредвзятая вера заявляет тем меньше претензий, чем больше могла бы их заявить в случае необходимости, и что подобный случай может иметь место

только при исключительно рассудочном, сухом, полемическом утверждении веры.

А как обстоят дела с этой верой или непосредственным знанием, я уже подробно объяснил в другом месте. В самом начале рассуждения о доказательствах бытия бога, если рассуждение это принадлежит нашим дням, утверждение веры не может считаться вопросом, с которым покончено; надлежит напомнить по крайней мере о главных моментах, согласно которым следует судить о таком утверждении и найти ему его место.

### ЛЕКЦИЯ ТРЕТЬЯ

Уже замечено, что это утверждение веры, о котором пойдет речь, оказывается вне пределов истинной непосредственной веры; такая вера, развившись до познающего сознания и тем самым обладая сознанием познания, напротив, с готовностью приступает к познанию, полная к нему доверия, ибо она прежде всего полна доверия к себе, уверена в себе, в себе прочна. А сейчас речь идет о вере, полемически настроенной против познания и полемически высказывающейся даже против знания вообще; следовательно, это не вера, противопоставляющая себя иной вере; вера — общее у них. Это содержание, противоборствующее содержанию; но если, таким образом, войти внутрь содержания, то это непосредственно поведет за собой познание, если, конечно, опровержение и защита религиозной истины ведутся не внешними средствами, которые чужды вере и религии не меньше, чем познанию. Поэтому вера, отбрасывающая познание как таковое, движется в сторону бессодержательности; это в первую очередь абстрактная вера вообще, противопоставляющая себя конкретному знанию, познанию, совершенно не принимающему во внимание содержание. При такой абстрактности вера уходит в простоту самосознания; самосознание в своей простоте, будучи еще наполненным, есть *чувство*; то, что в знании — содержание, здесь есть *определенность* чувства. Поэтому утверждение абстрактной веры сейчас же, непосредственно, приводит к такой форме чувства, в которой, словно в неприступной крепости, окапывается субъективность знания.

Следовательно, надлежит коротко указать те точки зрения [на знание и веру], которые проясняют их односторонность и тем самым их неистинность, с которой они

утверждаются как самые основные определения. Вера — начнем с нее — исходит из ничтожества знания в том, что касается [постижения] абсолютной истины. Оставим ей эту предпосылку и посмотрим, что же такое вера сама по себе.

Для начала отметим, что когда это противоречие понимают в совершенно общей форме *противоречия веры и знания*, как часто говорят, то такая абстракция сразу же заслуживает порицания, ибо вера принадлежит сфере сознания, ибо то, во что человек верует, он *знает*, и *достоверно* знает. Сразу же видно, насколько несуразно даже стремиться разграничить веру и знание столь общим способом.

Далее, веру называют *непосредственным знанием*, и это должно существенно отличать ее от знания *опосредствованного* и *опосредствующего*. Оставляя в стороне спекулятивное обсуждение этих понятий и оставаясь, таким образом, на почве этого утверждения, мы противопоставим такому размежеванию, утверждаемому как абсолютное, тот *факт*, что *нет знания*, как *нет* и *чувства*, *представления*, *желания*, как *нет* и *относящейся к области духа деятельности, свойства или состояния*, которые не были бы опосредствованы и опосредствующи, как нет вообще ни одного *предмета природы и духа* — на небе, на земле и под землей, который не заключал бы в себе определения как *опосредствования*, так и *непосредственности*. И этот факт, как факт всеобщий, логическая философия устанавливает во всем объеме мыслительных определений, впрочем, одновременно с его необходимостью, к которой у нас в этом случае нет нужды прибегать. Что касается чувственного материала, будь то материал внешнего или внутреннего восприятия, то признают, что он конечен, то есть существует только *через посредство иного*, но при этом допускают, что определение самого этого материала, а тем более высшего содержания духа дано в категориях, природа которых, как установлено в логике, нераздельно включает в себе указанный момент опосредствования. Однако сейчас мы ограничимся тем, что просто сошлемся на совершенно общий факт, в каком бы смысле и с каким бы определением ни понимались факты. Не распространяясь обо всем этом и не приводя примеров, остановимся на предмете, который и без того ближе всего касается нас здесь.

Бог есть деятельность, свободная, соотносящаяся с самой собой, остающаяся при себе,— вот основное определение в понятии или даже в любом представлении о боге: он сам есть *опосредствование себя собой*. Если определить бога как *творца*, то его деятельность понимается уже только *исходящей* вовне, распространяющейся вширь изнутри себя самой, [понимается] как порождение в созерцании, без возвращения к себе самому. Порожденное произведение — это нечто иное, чем бог, это мир; внесение категории *опосредствования* сейчас же повлекло бы за собой тот смысл, что бог будто бы *есть* только *через посредство* мира; однако тогда можно было бы справедливо говорить хотя бы одно, а именно что бог — *творец* лишь *через посредство* мира, через посредство творения. Но это было бы пустой тавтологией, потому что определение «творение» непосредственно заключено уже в первом определении «творец»; с другой стороны, творение, будучи миром, остается в представлении *вне* бога, как нечто *иное* по отношению к нему, так что бог — по ту сторону своего мира, без мира, существует в себе и для себя. Но в христианстве менее всего надлежит нам знать бога только как творческую деятельность, а не как дух; как раз этой религии присуще *явное* сознание того, что бог — это дух, а именно, так же как в себе и для себя, он относится к себе самому как к *иному* [из] себя (именуемому «сыном»), что в самом себе он есть любовь, по своему существу это опосредствование [себя] самим собой. Бог, конечно, творец мира и этим уже достаточно определен, но бог больше, чем это; *истинный* бог есть опосредствование себя самим собой, это есть любовь.

У веры, предметом сознания которой является бог, именно поэтому в качестве предмета есть это самое опосредствование; вера, существуя в индивидууме, существует только благодаря поучению, воспитанию, вообще благодаря человеческому наставлению и воспитанию и еще более благодаря наставлению и воспитанию духом Божиим, существует только как такое опосредствование. Но и в совершенно абстрактном виде, пусть бог или какая угодно вещь, или какое угодно содержание будут предметом веры, оно, как и вообще сознание, будет этим отношением субъекта к объекту, так что вера или знание существуют только *через посредство* предмета, а иначе это пустое тождество, вера ни во что и знание ни о чем.

Но, обратно, здесь заключен уже и иной факт, а именно что точно так же нет ничего, что было бы исключительно *только* чем-то *опосредствованным*. Если обратиться к тому, что понимают под непосредственностью, получается, что непосредственность должна быть без всякого различия, каковым тотчас же полагается опосредствование, должна быть внутри себя; непосредственность тогда простая сопряженность с собой, а потому непосредственным образом лишь *бытие*. Далее, всякое знание, опосредствованное или непосредственное, и вообще все иное по меньшей мере *есть*, а то, что нечто *есть*,— самое малое и самое абстрактное, что вообще можно сказать о чем-либо; пусть это будет нечто только субъективное, как вера, знание; если оно *есть*, ему подобает *бытие*, равно как и предмету, который *есть* только в вере, знании, подобает такое *бытие*. Усмотреть это очень просто, однако можно быть и недовольным философией, которая ради этой самой простоты, напротив, уходит прочь от той полноты и тепла, в каковой и заключена вера, и переходит к таким абстракциям, как бытие, непосредственность. На деле тут нет вины философии, но это самое утверждение веры и непосредственного знания опирается на подобные абстракции. Здесь вся ценность веры и все конечное суждение о ней полагаются в том, что она *не* есть *опосредствованное* знание. Мы доходим ведь и до содержания или, скорее, можем равным образом подойти лишь к отношению такого-то содержания к знанию.

А именно далее следует заметить, что у непосредственности в мышлении, у непосредственности, каковая есть верование, наличествует и дальнейшее определение, а именно: верование знает то, *во что оно верует*, и не только вообще, у веры есть не только какое-то представление или какие-то сведения об этом, но вера знает это *достоверно*. В *достоверности* самый нерв веры, но здесь мы встречаемся еще с одним различием: мы отличаем от достоверности *истину*. Мы все хорошо знаем, что люди *достоверно* знали и знают многое, но это еще не делается истинным. Люди долгое время достоверно знали, а миллионы людей и до сих пор знают как что-то достоверное — приведем тривиальный пример,— что Солнце вращается вокруг Земли; египтяне верили, они *знали* как нечто достоверное, что Апис — это великий или даже верховный бог; греки так же думали о Зевсе; индийцы и теперь достоверно знают, что корова — это бог, а другие индийцы,

монголы и многие народы — что далай-лама, человек, — это бог. Допустимо, чтобы такая достоверность высказывалась и утверждалась; всякий может сказать: «Я достоверно знаю это», «Я верю, что это так», «Это истинно». Но тогда одновременно право говорить так признается и за всеми другими, ибо каждый ведь есть «Я», каждый знает и каждый знает достоверно. Это признание, а его никак нельзя обойти, выражает, однако, то, что у всего этого «знания», «достоверного знания», у всей этой абстракции может быть самое различное, самое противоположное содержание, и оправдание такого содержания должно заключаться именно в этих самых заверениях в достоверности знания, веры. Но какой же человек встанет и скажет: *«Только то, что знаю, что знаю достоверно Я, истинно; то, что знаю достоверно я, истинно потому, что Я знаю это достоверно»?*

Простой достоверности вечно противостоит истина, и об истине не судит достоверность, непосредственное знание, вера. От поистине непосредственной, зримой достоверности, каковую апостолы и друзья Христа почерпали из его непосредственного присутствия, из его собственных речей, из слов, произнесенных его устами, почерпали своим слухом, всеми органами чувств, всей душою, — от такой веры, от такого источника веры он отсылал их к истине, в каковую они должны были вступить лишь впоследствии, ведомые духом. Для чего-либо большего, нежели величайшая достоверность, почерпнутая из названного источника, нет ничего, а есть только внутреннее содержание как таковое.

Когда вера определяется как непосредственное знание в противовес знанию опосредствованному, она сводится к указанному абстрактному формализму; такого рода абстракция позволяет называть чувственную достоверность, какая есть у меня, достоверность того, что я обладаю телом, что есть вещи вне меня, называть не только верой, но выводить из нее и оправдывать ею некую природу верования. Но по отношению к тому, что в сфере религии именуется верой, будет несправедливо видеть в вере только такую абстракцию. Напротив, вера должна быть насыщена содержанием, она должна быть содержанием, и притом содержанием истинным, более того, таким содержанием, которое предельно далеко от чувственной достоверности того, что у меня есть тело и что меня окружают вещи; это содержание должно содержать в себе

*истину*, и притом истину совершенно иную, из совершенно другой области по сравнению с названной сейчас областью конечных, чувственных вещей. Поэтому указанное направление — в сторону формальной субъективности — должно даже верование как таковое находить чрезмерно объективным, ибо оно все же касается еще представлений, *знания* о них, убежденности в таком-то содержании. Эта последняя форма субъективного, где исчезли уже чувственный вид содержания и представление и знание о содержании, — это форма *чувства*. Поэтому мы не можем обойтись и без того, чтобы не говорить об этой форме, и, еще более того, именно требования этой формы раздаются в наши дни, и тоже уже не наивно и не непредвзято, но как результат [развития] нашей культуры по тем самым причинам, какие уже приведены выше.

#### ЛЕКЦИЯ ЧЕТВЕРТАЯ

Форма чувства находится в тесном родстве с верой как таковой, что показано в предыдущей лекции; она есть еще более интенсивное отгеснение самосознания внутри самого себя, развитие *содержания* в простую *определенность* чувства.

*Религия* должна чувствоваться, должна быть в *чувстве*, иначе это не религия; вера не может быть без чувства, иначе это не религия.

Следует признать это верным, ибо чувство не что иное, как моя субъективность в ее простоте и непосредственности, «я» сам как вот *эта* существующая личность. Если религия для меня только представление (и вера ведь тоже достоверность представлений), то содержание ее — *передо мной*, оно *еще* только *предмет* передо мной, еще не тождественно со *мной* как простой самостью, я еще не проникся *им* так, чтобы оно составляло мою качественную определенность. А требование состоит в проникновеннейшем единстве *содержания* веры со *мной*, чтобы у *моего «я»* было это содержание, ее содержание. И тогда содержание — мое чувство. По отношению к религии человек не должен ничего оставлять себе, таить про себя, ибо она — сокровеннейшая область истины; итак, вера должна обладать не только этим, пока еще абстрактным, «я», каковое само, будучи верой, является и знанием, но должна обладать *конкретным «я»* в его простой, охватываю-

щей в себе *все* этого «я» личности: чувство и есть эта нерасторжимая внутри себя сокровенность.

Но чувство разумеют с такой определенностью: чувство есть нечто *отдельное*, длящееся отдельный момент, отдельно вперемежку с другим отдельным, после него и наряду с ним; напротив, *сердце* обозначает всеобъемлющее единство чувств во всем множестве и во всей длительности их; это основа, которая собирает и содержит, храня в себе, существенность чувств вне мимолетности выхода их в явлении наружу. В *нерасторжимом* единстве этой существенности, ибо сердце выражает *простой пульс* живой духовности, религия способна пронизать все разностное содержание чувств, становясь скрепляющей их, овладевающей ими, направляющей их субстанцией.

Но это само собой подводит нас к такому рассуждению: чувство и сердце как *таковые* — это только *одна* сторона, *определенности* же чувства и сердца — *другая* сторона дела. И тогда мы сразу же должны сказать, что религия — это для себя истинная религия не потому, что она — в *сердце* или в *чувстве*, равно как и не потому, что она есть верование и непосредственное и достоверное знание. Все религии, и самые ложные, и самые недостойные, тоже в чувстве и в сердце, как и истинная религия. Бывают чувства *безнравственные, несправедливые, безбожные*, как бывают нравственные, справедливые и благочестивые. Из сердца выходят *дурные мысли*, убийства, супружеская неверность, богохульство и т. д., то есть, если мысли добрые, а не злые, зависит это не от того, что они в сердце и идут от сердца. Все дело в определенности, которую имеет заключенное в сердце чувство; это такая тривиальная истина, что как-то совестно высказывать ее вслух, однако такова черта нашей культуры — в анализе представлений заходить столь далеко, чтобы и самые простые и общие вещи подвергать сомнению и отрицанию; напоминать этому опошлению и опустошению, похваляющемуся своей дерзостью, тривиальные истины вроде той, о которой можно и здесь вспомнить, что человек от животного отличается мышлением, но чувства разделяет с животным, — это кажется делом незначительным и неважным. Если чувство религиозно, то религия — его определенность, если чувство злое, недоброе, то злое и недоброе — его определенность. Эта определенность чувства — то же самое, что и *содержание* для сознания, то, что в следующем изречении называется мыслью: чувство



дурно своим дурным содержимым, сердце — своими недобрыми мыслями. Чувство — общая форма самого различного содержания. И потому оно точно так же не может быть оправданием какой-либо из своих определенностей, своего содержания, как и непосредственная достоверность.

Чувство изъясняет себя как субъективная форма того, как существует *во мне* что-либо, каков я как субъект чего-либо, — это простая форма, при всех различиях содержания одинаковая, поэтому *сама по себе* неопределенная, абстракция моей обособленности. Определенность же чувства, напротив, поначалу вообще различена, ни с чем не сходна, многообразна. Именно потому она должна быть отличена от всеобщей формы, определенностью которой она является, и должна быть рассмотрена особо; у нее вид *содержания*, которое, будучи основано на *своей собственной ценности* (*on his own merits*), должно быть оценено как таковое, отдельно; для ценности чувства все дело в такой ценности. Это содержание *заранее* уже должно быть истинным независимо от чувства, [какое оно]; равно как и религия для себя истинна, это содержание, необходимое *в себе* и всеобщее, нечто такое, что разворачивается в целое царство истин и законов, равно как в область знания этих истин и законов и их последней основы, бсга.

Я только кратко укажу на те последствия, когда непосредственное знание и чувство как таковое объявляются принципом. Сама их узость приводит к упрощению, к абстрактности, неопределенности содержания. Поэтому и такое знание, и такое чувство сводят божественное содержание — и религиозное как таковое, и правовое, и нравственное — к минимуму, к предельной абстрактности. В результате *определение* содержания попадает в зависимость от *произвола*, потому что в самом этом минимуме нет ничего определенного. Это важное следствие, и практическое и теоретическое, в первую же очередь практическое, ибо если для оправдания умонастроения и поступков еще необходимы какие-то основания, то рассуждение должно быть крайне неловким и совершенно еще несложившимся, чтобы не суметь привести хороших оснований для произвола.

Другая сторона в той ситуации, которую называют «уход в непосредственное знание и чувство», касается отношения к другим людям, к их духовной общности. Объективное, *суть дела*, — это нечто всеобщее в себе и для

себя, а потому и *для всех*. Как наиболее всеобщее, объективное *есть само по себе* мысль вообще, а мысль есть почва общности. Тот же, кто, как говорил я и в других случаях, ссылается на чувства, на непосредственное знание, на *свое* представление, на *свои* мысли, тот замыкается в своей обособленности, нарушает свою общность с другими — остается его бросить. Но такое чувство и такое сердце позволяют еще глубже заглянуть в чувство и сердце. Принципиально ограничиваясь чувством и сердцем, сознание содержания низводит его до определенности *себя самого*; оно в существенном отношении утверждает себя как самосознание, которому внутренне вместительна такая определенность; самость — вот предмет, который предстает сознанию, субстанция, которая обладает содержанием только как своим атрибутом, предикатом, так что отнюдь не содержание есть то самостоятельно существующее, в чем субъект снимает себя. Это, таким образом, неподвижное состояние<sup>5</sup>, которое названо *жизнью чувств*. В так называемой *иронии*, родственной этому, само «я» абстрактнее только в сопряженности с самим собой; оно пребывает в своем отличии от содержания как чистое сознание самого себя, размежевавшись с ним. В жизни чувств субъект, скорее, пребывает в указанном тождестве с содержанием, — сознание определяется *в нем*, и потому субъект как вот такое-то «я» остается предметом и целью для самого себя; как религиозное «я» субъект — сам себе цель, само это «я» — вообще свой предмет и цель, как говорится, я обрету блаженство и — коль скоро блаженство это опосредствовано верой в истину — я исполнен истины, пропитан истиной... Итак, исполненный *томления*, он неудовлетворен в самом себе, но это томление — томление религии; поэтому субъект удовлетворен в своем обладании таким томлением: в томлении у него есть субъективное сознание самого себя как религиозной самости. Вырванный за пределы самого себя лишь в томлении, он именно в нем хранит себя самого и сознание своей удовлетворенности и столь близкое к этому сознание довольства самим собой. Но в этой же сокровенности заключено и противоположное отношение — самое несчастливое раздвоение чистых душ. Когда я утверждаю *меня* как вот это особенное, абстрактное «я» и когда я сравниваю свои особенности, склонности, движения души и мысли с тем, чем *должен быть исполнен я*, то я могу воспринимать эту противоположность как мучительное

противоречие с самим собой, которое увековечивается благодаря тому, что я, как вот это мое субъективное «я», все время как цель — перед моими глазами и все дело для меня — во мне как мне. Но сама постоянная рефлексия препятствует тому, чтобы «я» было исполнено субстанциальным содержанием, *сутью дела*, ибо, занятый сутью, я забываю обо мне; когда я углубляюсь в суть, то исчезает сама рефлексия обо мне; я как «я» *субъективное* определен лишь в противоположность сути, и эта противоположность остается при мне лишь благодаря рефлексии. Итак, удерживая меня вне сути дела, интерес возвращается назад ко мне — от внимания к сути дела, а в ней ведь моя цель; я вечно опустошаю себя и сохраняю себя в такой опустошенности. Такая опорожненность при величайшей цели, какая только может быть у индивидуума, при благочестивой озабоченности и опечаленности благом своей души приводила к ужасающим явлениям бессильной реальности — от печали любящей души до душевных страданий, отчаяния и безумия, но скорее в более ранние времена, нежели в позднейшие, когда удовлетворенность томлением все больше стала брать верх над раздвоением души и порождать в ней довольство и даже иронию. Такая ирреальность сердца не только его пустота, но еще и узость: сердце ведь занято только своим собственным формальным субъектом, его предметом и целью остается *вот это «Я»*. Лишь только всеобщее, существующее в себе и для себя, широко, и сердце делается великодушным в себе, только когда входит в это всеобщее и распространяется вширь в этом наличном содержании — одинаково религиозном, и нравственном, и правовом. Вообще говоря, *любить — значит отказаться от ограничения сердца своим особенным моментом*; воспринять любовь бога в своем сердце — значит воспринять всю развернутость его духа, который охватывает собой всякое подлинное содержание и в таковой объективности пожирает всякое своелюбие сердца. Оставленная ради такого наличного содержания, субъективность для самого сердца тогда односторонняя форма, а потому и стремление совлечь ее с себя, такое стремление есть и стремление к *действию* вообще, что в ближайшем смысле означает *участие* в действии божественного — существующего в себе и для себя, а потому владеющего абсолютной силой и властью — содержания. Тогда это и есть *реальность* сердца, и реальность эта — *нераздельная, внутренняя и внешняя реальность*.

Итак, если мы подобным образом различили между сердцем неподвзятым, углубленным и погруженным в суть дела, и сердцем предвзятым, занятым саморефлексией, то различение это и составляет отношение к наличному содержанию. Пребывая в себе и тем самым вне этого содержания, сердце находится во внешнем и случайном отношении к такому содержанию; эта взаимосвязь, которая ведет к тому, чтобы, опираясь на свое чувство, чинить суд и предписывать закон, уже раньше была упомянута. Субъективность противопоставляет объективности действия, то есть действию на основе истинного содержания, чувство, непосредственное знание — этому содержанию и его мыслительному познанию. Однако сейчас мы отложим в сторону рассмотрение действия и заметим об этом только то, что это самое содержание, законы справедливости и нравственности, заповеди Господни по природе своей суть *всеобщее*, а потому корни и место их — в сфере мышления. Иной раз на законы справедливости и нравственности смотрят только как на предписания божественного произвола, то есть прямо-таки неразумия бога, но для нас невозможно было бы начинать так издалека; однако утверждение, разыскание, равно как и убеждение субъекта в истине определений, которые должны считаться им основаниями своих поступков, — это познание посредством мышления; и если неподвзятое сердце преданно им, то, сколь угодно неразвитым будь его усмотрение, всякая претензия на самостоятельность будь сколь угодно ему чужда, а авторитет — тем путем, на котором он их достиг, — все равно тот уголок сердца, в котором они укоренились, не что иное, как пристанище мыслящего сознания, ибо все это — мысли, действия, принципы, всеобщие в себе самих. А поэтому такое сердце и не может возражать против разработки этой своей объективной почвы, равно как против развития почвы своих истин, которые поначалу скорее кажутся теоретическими истинами его религиозной веры. Но подобно тому как уже это достоинство и вся интенсивная его проникновенность присутствуют в нем лишь *через посредство* воспитания, завладевшего всем его мышлением и постижением вещей, равно как и всем его влечением, то еще тем более на своем месте здесь развившееся содержание и преобразование сложившегося круга представлений — познание опосредствующее и опосредствующееся в сознание формы мысли.

## ЛЕКЦИЯ ПЯТАЯ

Чтобы подвести итог предыдущему изложению, скажем так: *наше сердце не должно робеть перед познанием, у определенности чувства, у содержания сердца должно быть свое внутреннее содержание; чувство, сердце должны исполняться сутью дела и благодаря этому быть обширными и правдивыми, но сама суть, само наличное содержание — это только истина божественного духа, всеобщее в себе и для себя, а поэтому всеобщее не абстрактно, но существенным образом всеобщее в его собственном развитии; итак, содержание есть по существу мысль *сама по себе* и существует в мысли. Мысль, самое сокровенное даже и веры, если она будет изведена как существенная и истинная, — поскольку вера уже не пребывает только в себе, уже не непредвзята, но вступила в сферу знания, в его потребность или притязания, — эта мысль одновременно должна быть изведена и, как необходимая, должна обрести сознание самой себя и сознание взаимосвязи своего развития; так мысль распространяется вширь в доказательстве, ибо доказывать не означает вообще ничего, кроме осознания взаимосвязи и тем самым необходимости, а в нашем случае — особенного содержания во всеобщем в себе и для себя, равно как и самого этого абсолютно истинного как результата и тем самым последней истины всякого особенного содержания. Эта предлагаемая сознанию взаимосвязь не должна быть субъективным блужданием мысли вне пределов сути, но должна следовать только этой сути, выявлять только ее, только самую ее необходимость. Такое выявление объективного движения, собственной внутренней необходимости содержания, — само познание, познание истинное, в единстве с предметом. Предметом для нас должно быть *возвышение нашего духа к богу* — только что упомянутая необходимость абсолютной истины как результата, к которому все возвращается и все ведет к духу.*

Однако стоит лишь назвать эту нашу цель, и, поскольку она содержит имя бога, может случиться так, что результатом будет уничтожение всего того, что можно было бы сказать против ложных представлений о знании, познании, чувствовании и что можно было бы извлечь для понятия о правильном познании. Уже было замечено, что вопрос о способности нашего разума познавать бога был основан на формальном моменте, а именно на кри-

тике знания, вообще познания, на природе веры, чувствования, так что эти определения следовало получать, абстрагируясь от содержания; таково заявление непосредственного знания, которое само вещает с яблоком с древа познания во рту и старается переместить задачу на формальную почву, основывая оправданность такого, и только такого, знания на своих рефлексиях о доказывании и познании, почему и вынуждено сразу же оставить без внимания бесконечное истинное содержание, останавливаясь исключительно на представлениях только конечных о знании и познании. Мы же такой предпосылке исключительно конечного знания и познания, таким образом, противопоставили то, что оно теперь не остается вне пределов самой сути дела, а, ничуть не примешивая со своей стороны каких-либо определений, следует лишь ходу самого дела; в самом чувстве и в самом сердце мы обнаружили такое внутреннее содержание, которое существенно вообще для сознания, притом для мыслящего сознания, коль скоро истина его должна быть прослежена в самой проникновенной его глубине. Но достаточно упомянуть имя бога, и этот предмет, то есть познание вообще, как бы оно ни определялось, и рассмотрение его перемещаются на эту субъективную сторону, по отношению к которой бог остается *поусторонностью*. Поскольку об этой стороне в предыдущем изложении уже сказано все необходимое и на нее здесь можно скорее только указать, не развертывая во всей широте, теперь остается сделать другое — указать отношение бога по самой природе его в познании и к познанию. Прежде всего об этом можно заметить следующее: наша тема, то есть возвышение субъективного духа к богу, непосредственно содержит в себе снятие односторонности познания, то есть его субъективности, существенно будучи таковым снятием; тем самым здесь само собой достигается познание другой стороны, природы бога и одновременно его отношения в познании и к познанию. Однако беда всяких вводных и предварительных рассуждений, в которых все же есть потребность, состоит еще и в том, что подлинная разработка предмета делает их совершенно излишними. Все же с самого начала мы должны сказать, что нашим намерением не может быть доведение нашего разбора до этого теснейшим образом с ним связанного обсуждения божественного самосознания и отношения его знания о себе к знанию о нем в человеческом духе и через посредство

человеческого духа. Не отсылая здесь к более абстрактному систематическому изложению, какое дается в моих других посвященных этому предмету работах, могу рекомендовать только недавно вышедшее весьма замечательное сочинение — «Афоризмы о незнании и абсолютном знании в отношении христианского познания веры» К. Ф. Гля<sup>5</sup>. Эта работа учитывает философское изложение материала у меня и содержит одинаково основательную христианскую веру и глубокую спекулятивную философию. Она освещает все те точки зрения и все те ходы, на которые только способен выступающий против христианского познания рассудок, и дает ответ на все возражения и обвинения, которые выставила против философии теории незнания; она, в частности, вскрывает также то недомыслие и безрассудство, в котором бывает повинно благочестивое сознание, когда оно со своим принципом незнания перебегает на сторону просвещающего рассудка и вместе с ним единым фронтом выступает против спекулятивной философии. Все, что излагается в этой работе о самосознании бога, о его знании самого себя в человеке, о знании человеком самого себя в боге, — все это непосредственно затрагивает ту точку зрения, на которую я только что указывал, разбирает ее со спекулятивной основательностью, с освещением тех недоразумений, которые в связи с этими моментами были предъявлены как обвинения и философии и христианству.

Но и при тех совершенно общих представлениях, которых мы собираемся здесь придерживаться, чтобы, исходя из бога, говорить об отношении его к человеческому духу, чаще всего мы наталкиваемся на противоречащее такому намерению предположение о том, что мы совсем не познаем бога и, веруя в него, не знаем, что он такое, и, следовательно, не можем исходить из него. Если исходить из бога, то это значит заранее предполагать, что мы в состоянии указать и уже указали, что такое бог сам по себе как первый наш объект. Но названное предположение разрешает нам говорить только о нашем отношении к нему — о *религии*, а не о самом *боге*; оно не признает *богословия*, то есть учения о *боге*, хотя признает учение о религии. И хотя это и не то самое учение, но мы слышим бесконечно много разговоров или, вернее сказать, очень мало, при бесконечных повторениях, о религии и тем меньше — о *боге*; эти вечные изъяснения о религии, о необходимости, о полезности ее и т. д. в сочетании с не-

значительными изъяснениями о боге или даже вообще с запрещением таковых — таково своеобразное явление духовной культуры нашего времени. Мы уйдем с пустыми руками, если признаем эту точку зрения, так как в этом случае перед нами только сухое определение того отношения, в котором наше сознание находится к *богу*. Но конечно же, религия должна позволить нашему духу хотя бы приблизиться к этому содержанию, а нашему сознанию — к этому предмету; она не должна быть простым прочерчиванием линий томления в пустоту, созерцанием, не созерцающим ничего, ничего не обнаруживающим перед собой. В таком отношении содержится по крайней мере одно — не только отношение к богу у нас, но и отношение бога к нам. Проявляя рвение к религии, говорят, например, по крайней мере в большинстве случаев, о нашем отношении к богу, если не говорят лишь только об одном этом, что вообще-то было бы последовательно, согласно принципу незнания о боге; но одностороннее отношение вообще не отношение. Если бы на самом деле под религией надлежало понимать только отношение с нашей стороны к богу, то тогда не допускалось бы самостоятельного бытия бога, бог *существовал бы лишь в религии* как нечто *положенное*, порожденное нами. Но у этого только что употребленного и подвергнутого критике выражения — «*бог — только в религии*» — есть свой великий и истинный смысл: природе бога с его совершенной, в себе и для себя существующей самостоятельностью подобает существовать *для духа* человеческого, сообщать себя таковому [духу]; этот смысл — нечто совершенно иное, чем только что перед этим отмеченный смысл, — там бог был лишь постулатом, верованием. *Бог есть*, он сообщает себя в отношении к человеку. А если это слово «*есть*» с постоянной оглядкой на знание ограничивать так, что мы, конечно, знаем или познаем, *что бог есть*, но не то, *что* он такое *есть*, это значит, что никакие содержательные определения его не значимы, и тогда нельзя уже говорить: мы знаем, что *бог есть*, а можно только — *что есть*, ибо слово «*бог*» влечет за собой известное представление и тем самым какое-то наличное содержание, какие-то содержательные определения, без которых «*бог*» — слово пустое. А если на языке подобного незнания определения, которые мы будто бы все равно можем еще назвать, ограничиваются определениями *негативными*, для какой цели особо служит слово «*бесконечное*», будь то



бесконечное вообще или так называемые свойства, распространяемые в бесконечность, тогда мы получаем то самое неопределенное бытие — абстрактное понятие, например абстрактное понятие величайшего, бесконечного существа, каковое явно остается продуктом нашей абстракции, такого нашего мышления, которое рассудочно, — и только.

Но если бога полагать не просто в субъективном знании, в вере, а серьезно задуматься над тем, что *он есть*, что *он есть для нас*, что у него *со своей стороны* есть отношение к нам, то, если остановиться на простом формальном определении, этим уже сказано — бог *сообщает себя* человеку, а тем уже признано — бог *не завистлив*. В древности греки делали зависть богом, воображая, что бог снижает вообще все высокое, великое, что он желает, чтобы все было равным, и все делает равным. Платон и Аристотель высказались против такого представления о зависти бога, но еще более высказывается против него христианская религия: она учит, что бог снизошел к человеку настолько, что даже принял рабский облик, что он открыл себя человеку и потому не только *желает*, чтобы человек достиг высокого, всего самого высокого, но именно в этом своем откровении превращает это высокое в заповедь, тем самым указывает, что самое высокое — *познание бога*. Отнюдь не ссылаясь на это учение христианства, мы можем остановиться на том, что бог не завистлив, и тогда спросим: а как же возможно, чтобы он не сообщал себя? В Афинах, рассказывают нам, был такой закон: тот, кто не разрешал другому зажечь светильник от своего, должен был быть наказан смертью. Уже в свете физического есть нечто от такого сообщения: свет распространяется и передает себя иному, но сам по себе от этого не уменьшается и ничего не теряет; но в еще большей степени такова природа духа: он по-прежнему обладает всем своим достоинством, когда вводит в обладание им других. Когда бог предоставляет одну вещь другой, и в частности предоставляет человеку все те вещи природы, которые он в своей бесконечной щедрости призвал к существованию, мы веруем в бесконечную доброту бога в природе; так неужели же он сообщает человеку только все телесное, также ему принадлежащее, а свое духовное от него скрывает, то есть лишает человека того единственного, что может сообщить ему истинную ценность? Несуразно допускать подобные представления, и несуразно говорить о христианской религии, что

бог в ней стал откровенен людям, но то, что откровенно им,— так это то, что бог им не открывается.

Со стороны бога не может быть никаких препятствий для познания его человеком; невозможность познания бога людьми будет снята, как только люди признают, что у бога есть отношение к нам; коль скоро у нашего духа есть отношение к нему, бог, как мы выразились, *есть* для нас, он сообщает себя и открыл себя людям. Утверждают, будто бог открывает себя в природе, но ведь природе — камню, растению, животному — бог не может открыться, потому что бог — дух, но может [открыться] только человеку, ибо *мыслящий* человек — дух. Итак, если со стороны бога ничто не препятствует познанию бога, то абсолютно неправомерно устанавливать и утверждать лишь в противоположности божественному разуму конечность познания, разум *человеческий*, пределы человеческого разума,— это человеческий произвол, аффектация смирения, и ничего более. Ибо отсюда исключено как раз то, что бог чужд зависти и что он стал откровенен человеку и *открывает* себя человеку. Ближайшим образом [в этом положении] содержится то, что не так называемый человеческий разум со [всеми] его пределами познает бога, но — дух божий *в человеке*; согласно приведенному выше выражению спекулятивной философии, самосознание бога знает себя в знании человека.

Достаточно этих замечаний о тех главных представлениях, которые встречаются в культурной атмосфере нашего времени,— таковы итоги Просвещения, плоды такого рассудка, который называет себя разумом, и это такие представления, которые уже заранее становятся препятствием на нашем пути, как только мы приступаем к своему намерению заняться познанием бога вообще. Поэтому нам не оставалось ничего иного, как вскрыть основные моменты всей бессмысленности категорий, противодействующих познанию, и мы не занимались оправданием самого такого познания, потому что познание, как истинное познание своего предмета, должно оправдывать себя одновременно с содержанием.

## ЛЕКЦИЯ ШЕСТАЯ

Итак, мы будем считать теперь, что покончили с вопросами и изысканиями касательно формального в познании или отставили их в сторону. А тем самым исключено

и то, что предстоящее нам изложение всего именуемого метафизическими доказательствами бытия бога непременно должно обернуться негативным к ним отношением. Критика, которая приводит к исключительно негативному результату, — это не просто печальное занятие, ибо ограничиваться тем, что показывать, сколь суетно такое-то содержание, — это тоже суета, затея тщеславная. Но мы должны вместе с самой критикой прийти и к аффирмативному содержанию; это выражено в том, как мы сформулировали эти доказательства — именно как постижение в мышлении всего того, что *есть возвышение духа к богу*.

Равным образом наш разбор не будет *историческим*: отчасти время не позволяет нам заняться этим, и во всем, что касается литературы вопроса, мы вынуждены отсылать к общим курсам истории философии, ведь исторической стороне таких доказательств можно придавать величайшую, даже вообще полную обстоятельность, потому что любая философия как-то связана с этим основным вопросом или с предметами, ближайшим образом относящимися к нему. Но бывали времена, когда эту материю разбирали в явной форме таких доказательств, а забота об опровержении атеизма обеспечивала им и величайшее внимание, и подробность изложения, — в те времена в теологии считалось чем-то обязательным *мыслительное усмотрение* таких ее разделов, которые подлежат познанию разумом.

Вообще говоря, *историческая* сторона какого-то вопроса, обладающего сам по себе субстанциальным содержанием, может и должна быть предметом занятий, когда сама суть дела вполне уже прояснена, а тот предмет, который предстоит здесь разбирать, заслуживает прежде всего того, чтобы рассмотреть его по существу как таковой, а не усиливать интерес к нему каким-то посторонним, лежащим за его пределами материалом. Скорее следует неодобрительно отнестись к преобладающим занятиям исторической стороной таких предметов, которые сами по себе суть вечные истины духа, ибо слишком часто такие занятия только иллюзия, создающая видимость интереса к предмету. Историческая направленность занятий дает видимость того, что речь идет о сути дела, тогда как по существу речь идет о представлениях и мнениях других людей; это — копание во внешних обстоятельствах, во всем том, что для существа дела есть прошлое, преходящее, пустое. Несомненно, бывает и так, что ученые, сведущие в исторических вопросах, подробно, с так назы-

ваемой «основательностью» осведомлены обо всем, что высказали об основных положениях религии знаменитые люди, отцы церкви, философы и т. д., но сама суть дела остается им вполне чуждой, так что если спросить их, в чем их истинное убеждение, в чем они видят эту суть, то они, может случиться, удивятся такому вопросу, словно речь идет не о сути, а только о *других* людях, об их утверждениях и мнениях и о знании не сути дела, а этих мнений и утверждений.

Мы же рассматриваем *метафизические* доказательства. Это я замечаю потому, что обычно приводят еще и доказательство бытия бога *ex consensu gentium*<sup>6</sup> — в той категории популярного мышления, о которой красноречиво распространялся еще Цицерон. Ведь знать, что *все* люди представляли, веровали, знали *так*, — это страшно авторитетно. Разве можно противопоставить себя всему этому и говорить: я один противоречу представлению всех, всему, что многие люди усмотрели как истинное благодаря мышлению, всему тому, что они считают истинным и во что веруют как в истинное?

Если мы сначала абстрагируемся от того, насколько это доказательство сильно, и возьмем просто сухое его содержание, а оно будто бы состоит в эмпирическом историческом основании, то основание это и непрочное, и неопределенно. Вообще со «всеми» этими народами, «всеми» этими людьми, которые веруют тут в бога, дело обстоит точно так же, как и с другими подобными ссылками на «всех», — их приводят с большой легкомысленностью. Делают высказывание, притом такое, которое претендует на *эмпиричность*, обо «всех» людях, то есть о каждом *отдельном* человеке, притом о людях *всех* времен и стран, строго говоря, даже о грядущих и будущих, потому что ведь это будто бы «все» люди; но ведь даже историю всех народов нельзя рассказать, такие же высказывания обо «всех» людях сами по себе абсурдны, и понять их можно только потому, что люди привыкли несерьезно относиться к таким ничего не говорящим выражениям — они нужны лишь для красного словца. Кроме того, известны ведь народы, или если угодно, племена, темное сознание которых, ограниченное немногочисленными предметами внешних потребностей, вообще не поднялось до сознания высшего существа, которое можно было бы именовать богом; в отношении многих народов все то, что выдают за исторические сведения об их религии,

основано главным образом на непроверенном толковании их чувственных выражений, внешних действий и тому подобного. У очень многих наций, даже очень культурных, чья религия известна нам с большей определенностью и подробностью, «бог» — то, что они называют «богом», — таков, что мы можем сомневаться, считать ли его богом. Католические монашеские ордена вели ожесточенные споры о том, можно ли применять к христианскому богу китайские слова «тиен» и «шан-ти» — небо и господин, то есть о том, не выражают ли эти слова такие представления, которые целиком и полностью противостоят нашим представлениям о боге, так что в них нет ничего общего с нашим богом, нет даже и общего абстрактного понятия бога. Библия пользуется выражением «язычники, не ведающие бога», хотя язычники были идолопоклонниками, то есть своего рода религия у них была, однако мы отличаем бога от идола и при всей теперешней широте слова «религия» остережемся, пожалуй, называть богом *божка*. Разве назовем мы богом Аписа египтян, обезьяну, корову и т. п. индийцев? Хотя мы и говорим о религии этих народов и, таким образом, не приписываем им обыкновенного суеверия, можно сомневаться, а говорить ли применительно к ним о вере в бога, потому что иначе бог становится совершенно неопределенным представлением о каком-то высшем существе вообще, даже не незримом и нечувственным. Можно условиться и на том, чтобы дурную и лживую религию все же называть религией; лучше, чтобы у народов была хотя бы дурная религия, чем вообще никакая (как рассказывают о женщине, которая в ответ на жалобу, что погода плохая, возразила, что плохая погода все же лучше, чем никакая). Все дело в том, что ценность религии полагается исключительно в субъективном — в обладании религией, причем безразлично, каково представление о боге; и вера в идола, если только его можно подвести под абстрактное понятие о боге, считается уже достаточной, как и вообще абстрактное понятие о боге; вот, наверное, причина, почему такие слова, как «идол», да и «язычник», устарели и считаются предосудительными из-за выраженного в них презрения. На деле абстрактное противоречие истины и лжи требует совершенно иного разрешения, а не просто абстрактного понятия бога или чего-то подобного, что все равно кончится тем же, [требует] не простой субъективности религии.

Во всяком случае этот *consensus gentium* веры в бога

остается вполне расплывчатым представлением и по фактической стороне как таковой, в нем выражаемой, и по самому внутреннему содержанию. Но и *сила* такого доказательства, пусть даже его историческая основа была бы прочнее и определеннее, сама по себе лишена обязательности. Такая манера доказывания не обращается к внутреннему убеждению человека, для которого есть нечто случайное, соглашаются с ним другие или нет. Убеждение все равно, будь оно верой или познанием в мышлении, конечно же, начинается со стороны внешней, с обучения, с урока, с авторитета, но по существу оно есть *погружение духа внутрь* самого себя; формальная человеческая свобода — когда *он сам* удовлетворен, и это такой момент, перед которым рушится всякий авторитет; быть же удовлетворенным *по сути* — это *реальная* свобода, другой момент, перед которым тоже рушится всякий авторитет; оба они поистине нерасторжимы. И даже для веры единственно абсолютно-значимым залогом истинности является, как указано в Писании, не чудо и не достоверный рассказ и тому подобные вещи, но — свидетельство духа. В других вещах можно склоняться перед авторитетом, чувствуя доверие или страх перед ним, но то право — это одновременно и высший долг духа. И потому у духа, что касается такого рода убеждений, как религиозная вера, где прямо затрагивается самая сокровенная область духа как со стороны достоверности самого себя (то есть совести), так и со стороны содержания, — у духа есть абсолютное право на то, чтобы решающим, вносящим удостоверение моментом было не чужое свидетельство, но свидетельство его самого.

*Метафизическое* доказательство, которое мы рассматриваем здесь, — это *свидетельство мыслящего* духа постольку, поскольку дух мыслит не только в себе, но и *для себя*. Предмет, которого касается свидетельство, существенно заключен в мышлении; если даже он, что было замечено раньше, берется в представлении, в *чувстве*, его внутреннее содержание принадлежит мышлению, каковое есть чистая самость духа, подобно тому как чувство есть эмпирическая обособленно ставшая самость. Итак, переход к *мышлению, свидетельствованию*, то есть к доказыванию в отношении к этому предмету, был совершен рано, сразу же, как только дух выпутался из своей погруженности в чувственное и материальное созерцание и представление неба, солнца, звезд, моря и т. д., словно из

окутывавшей его оболочки, из области созданий фантазии, еще проникнутых чувственным, так что бог был осознан им как объективность, в сущности своей *подлежащая мышлению и схватываемая мышлением*; равным образом субъективная деятельность духа извлекла себя изнутри чувствования, созерцания и фантазии *для* своей сущности — мышления — и желала иметь перед собой *свое собственное* этой почвы, и [иметь] в той чистоте, в какой пребывает оно на этой его почве.

Возвышение духа к богу в чувстве, в созерцании, в фантазии и в мышлении, а оно субъективно столь конкретно, что заключает в себе что-то от всех этих моментов, — это внутренний опыт; о таком у нас тоже имеется внутренний опыт — опыт того, что всякие случайности и произвол примешиваются сюда; внешне этим обосновывается потребность разложить на составные части это возвышение и довести до ясного осознания содержащиеся в нем акты и определения, чтобы таким образом очиститься от других случайностей и от случайности самого мышления; следуя старому убеждению, что лишь путем размышления можно обрести субстанциальное и истинное, мы добиваемся очищения нашего восхождения к сущности и необходимости через посредство *изложения* его в мышлении, и этим мы даруем мышлению, дабы у абсолютного права было еще и — отличное от прежнего чувствования, созерцания или представления — удовлетворение.

#### ЛЕКЦИЯ СЕДЬМАЯ

Если мы захотим постигнуть возвышение духа к богу в мышлении, то сейчас же будет предъявлено одно формальное требование, на которое мы наталкиваемся при первом же взгляде на то, как протекает подобное доказывание бытия бога, — сюда нужно с самого начала обратить наше пристальное внимание. Рассмотрение в мышлении — это истолкование, различение моментов того, что, как подсказывает нам самый ближайший опыт, совершается в нас, скажем, вдруг, сразу. Если мы веруем, что бог есть, то такое разложение на составные части тотчас же сталкивается — как уже было, между прочим, упомянуто и на чем теперь пора остановиться — с необходимостью различить, что есть бог и что бог есть. Бог есть — так что же это есть, что здесь есть? Поначалу бог — пред-

ставление, имя. Из двух содержащихся в суждении определений — «бог» и «бытие» — первым делом нужно определить субъект для себя, тем более что предикат суждения, который обычно указывает собственное определение субъекта, а именно что он такое в данном случае содержит, именно только его сухое бытие; но бог для нас одновременно нечто большее, чем только бытие. И наоборот, поскольку бог — содержание бесконечно более богатое, иное, чем просто бытие, важно присоединить к нему это его определение как нечто отличное от этого простого бытия. Такое содержание, отличное от бытия, есть представление, мысль, понятие, которое должно быть затем выявлено и разобрано для себя. В метафизике, так называемой естественной теологии, начинали с того, что выявляли, «экспонировали» понятие бога, поступая обычным образом, то есть присматриваясь к тому, что содержит о нем наше заранее предположенное представление, причем заранее предполагалось, что у *всех* нас одно и то же представление, выражаемое словом «бог». А такое представление влечет для себя самого, отвлекаясь от его реальности, следующее требование: оно должно быть истинным в самом себе, то есть как понятие оно должно быть логически истинным. А поскольку логическая истина, коль скоро мышление поступает только как рассудок, сводится к *тождественности*, к *непротиворечивости*, то и требование не может идти дальше того, чтобы понятие не было противоречивым в самом себе или, иначе говоря, чтобы оно было *возможным*, а возможность просто тождественность представления *с самим собой*, и не более того. Второй шаг — показать, что понятие *есть*, — вот и доказательство существования бога. Но поскольку возможное понятие именно в интересах тождества, простой возможности сводится к этой абстрактнейшей из категорий и ничуть не обогащается от такого своего существования, то и результат еще не может соответствовать всей полноте представлений о боге, а поэтому, *в-третьих*, рассуждали также о *свойствах* бога, о его связях с миром.

С подобными различениями мы встречаемся, как только обращаемся к доказательствам бытия бога; дело рассудка — проанализировать конкретное, различить его моменты и определить их, чтобы затем утвердить и придерживаться их. Если рассудок впоследствии и освобождает их от изоляции, а их *объединение* признает истинным, все равно — *до* объединения или *помимо* объединения, их



также следует рассматривать как нечто истинное. Поэтому для рассудка важно сразу же показать, что *бытие* сущностно принадлежит к *понятию* бога, что понятие это следует мыслить *необходимо существующим*; если так, то понятие нельзя мыслить обособленно от бытия: без бытия оно не истинно. Итак, такому результату противоречит, когда понятие рассматривается как истинное для себя, что поначалу ведь и следовало принять и осуществить. Если тут сам рассудок объявляет неистинным это первое сделанное им различение и возникшее благодаря этому различению, то и другое различение, которое здесь встречается, тоже оказывается безосновательным. А именно получается, что сначала нужно рассмотреть *понятие*, а затем разобрать и *свойства* бога. Понятие бога составляет содержание бытия, и оно не может и не должно быть чем-то иным, нежели «*совокупностью его реальностей*»; но что же такое свойства бога, если не реальности и не *его* реальности? Если же свойства бога должны скорее выражать его связи с миром, образ его деятельности в ином и по отношению к *иному*, нежели он сам, то представление *бога* влечет за собой по меньшей мере то, что *абсолютная самостоятельность* бога не позволяет ему выступить изнутри самого себя, и как бы ни обстояло дело с миром, который будто бы вне его и напротив него, что, собственно говоря, могло бы предполагаться не разрешенным еще окончательно,— то все же его свойства, деятельность, отношения продолжают оставаться замкнутыми внутри его понятия, определены лишь в его понятии и сущностно являются лишь отношением его к себе самому; свойства — это только определения самого понятия. Но если начинать с мира для себя, взятого как нечто внешнее для бога, так что свойства бога тогда суть его *отношения* к миру, то мир, как произведение его творческой энергии, определяется лишь через его понятие, и после этого излишнего обходного пути через мир вновь получают те же определения его свойства, и понятие, если только оно не нечто пустое, но нечто содержательное, выявляется только через них.

В результате оказывается, что различения, которые мы наблюдали, столь формальны, что не основополагают никакого внутреннего содержания, никаких особенных сфер, которые, будучи отделены друг от друга, могли бы рассматриваться как нечто истинное. Возвышение духа к богу есть одновременно *определение его понятия*, и *оп-*

*ределение его свойств, и определение его бытия, или же, иначе, бог как понятие и представление есть нечто совершенно неопределенное, и только переход, переход самый первый и абстрактный, переход к бытию есть вступление понятия и представления в определенность. Правда, это довольно жалкая определенность, объяснимая, впрочем, тем, что такая метафизика начинает с возможности, а возможность — пусть даже будет условлено, что это возможность понятия бога, — делается лишь возможностью рассудка, лишенной всякого содержания, простой тождественностью, так что мы, выходит, в действительности имеем дело только с крайними абстракциями мысли вообще и бытия, только с их знакомой уже нам противоположностью и неотделимостью.*

Указав на бессмысленность различий, с которых начинает метафизика, мы теперь должны напомнить, что только одно следствие вытекает отсюда в отношении ее метода, а именно: мы отказываемся от этого метода с его различениями. Содержанием одного из доказательств, которое предстоит нам разбирать, будет эта самая уже здесь примешивающаяся противоположность мышления и бытия, противоположность, которую, следовательно, еще будет случай обсудить согласно ее собственной ценности. Но здесь мы сможем выделить то аффирмативное, что вообще заключено в ней для познания в первую очередь совершенно всеобщей формальной природы понятия вообще; на это следует обратить внимание постольку, поскольку оно вообще затрагивает спекулятивную основу и взаимосвязь нашего исследования — сторона, на которую мы только укажем, сама по себе она не может быть ничем иным, как подлинно руководящей нитью, но не наше дело проследивать ее в своем изложении и придерживаться только ее.

Итак, мы можем здесь только заметить в виде леммы, что то самое, что прежде называлось *понятием* бога для себя, его возможностью, теперь следует называть лишь *мыслью*, притом мыслью абстрактной. Различие между понятием бога и возможностью проводилось, однако само понятие лишь совпадало с возможностью, с абстрактной тождественностью; равным образом и от того, что якобы было не понятием вообще, а понятием особенным, именно понятием бога, не осталось ничего, кроме той же самой абстрактной, лишенной определений тождественности. Уже из предыдущего следует, что подобное абстрактное

определение рассудка мы не можем принимать за понятие, но понятие должно быть попросту конкретным в себе, должно быть единством не *неопределенным*, но *существенно определенным* и быть лишь *единством определений*, и само это единство столь привязано к своим определениям, что, собственно, является единством его самого и определений, так что без определений единство — ничто, оно гибнет, или же, конкретнее, само снижается до лишь неистинной определенности, а чтобы быть чем-то истинным и реальным, нуждается в сопряжении. Добавим к этому только еще одно: такое единство определений — а они составляют содержание — нельзя брать как некий субъект, к которому относилось бы несколько предикатов, сочетающихся вместе только в нем, как третьем, для себя же, вне единства, отличных друг от друга; единство их существенно для них самих, то есть это такое единство, которое конституируется лишь определениями, и, наоборот, эти отличенные друг от друга определения как таковые сами по себе таковы, что существуют нераздельно друг от друга, переходят одно в другое и, взятые каждое по отдельности, одно без другого лишены всякого смысла, так что, подобно тому как они конституируют единство, это единство — их субстанция и душа.

Такова природа *конкретности* понятия вообще. Когда философствуешь о каком-либо предмете, невозможно обойти без всеобщих и абстрактных определений мысли, и менее всего, когда предметом является бог, это глубочайшее, какое есть в мысли, абсолютное понятие; так что невозможно обойти здесь этот вопрос и не указать, что же такое спекулятивное понятие *самого понятия*. Это понятие можно привести тут лишь в смысле некоторого исторического сведения, потому что истинность его внутреннего содержания в себе и для себя устанавливается в логической философии. Примеры могли бы приблизить его нашему представлению; чтобы не заходить слишком далеко, достаточно (впрочем, дух и есть ближайшее) напомнить о той жизненности, каковая есть единство, единичная единица души, и оказывается одновременно столь конкретной в себе, что только она и есть процесс своего внутреннего, своих членов, органов, которые хотя существенно отличаются и от нее, и друг от друга, но, извлеченные из нее, гибнут, перестают быть тем, что они есть, уже лишены жизни, то есть своего смысла и значения.

В том же смысле, в каком мы привели понятие спекулятивного понятия, надлежит указать еще и на следствие его. А именно поскольку определения понятия существуют только в его единстве и потому неотделимы одно от другого — а мы назовем наше понятие, сообразно с предметом, понятием бога, — то и всякое из этих определений, когда оно берется для себя, отличное от других, должно браться не как *абстрактное* определение, но как конкретное понятие бога. Это же понятие в свою очередь лишь *одно*, поэтому между этими понятиями нет иного отношения, кроме того, какое было указано выше между ними как определениями, а именно: они суть моменты *одного* и того же понятия, соотносятся необходимым образом одно с другим, взаимно опосредствуют друг друга, неотделимы одно от другого, так что существуют лишь в связи друг с другом, и связь эта есть именно связь живая, становящаяся благодаря им, заранее предпосылаемая их основа. Эти различные явления таковы, что они *сами по себе*, в себе — то же понятие, но только положенное *иначе*, а именно так, что эти различные положенности или иные явления [пребывают] в необходимой взаимосвязи; одно, следовательно, выходит из другого, одно полагается другим.

Тогда отличие от понятия как такового только то, что стороны понятия — абстрактные определения, а понятие, дальнейшим образом определенное (идея), само внутри себя заключает конкретные стороны, а всеобщие определения только их почва. Эти конкретные стороны существуют, или, лучше сказать, *являются*, как всякий раз существующее для себя, [как] полное целое. Если взять их в них самих, на той почве, которая составляет их специфическую определенность, а равным образом и как различные в себе, то это даст дальнейшее определение понятия, многочисленность не только определений, но целое богатство образований равным образом исключительно *идеальных*, полагаемых и содержимых в *одном* понятии, *одном* субъекте. И единство субъекта с самим собой тем напряженнее, чем больше тех дальнейших различий, на которые он раскладывается; дальнейшее определение — это одновременно вхождение субъекта внутрь самого себя, углубление его в самого себя.

Когда мы говорим, что здесь одно и то же понятие определяется дальнейшим образом, то это выражение

формально. Дальнейшее определение одного и того же дает много его определений. Но это богатство в дальнейшем определении нужно не просто мыслить как множественность определений, но оно должно стать конкретным; если взять эти конкретные стороны для себя, то они сами являются как всякий раз существующее для себя целое; полагаемые в одном понятии, одном субъекте, они не самостоятельны, отделены в нем одно от другого, но идеальны, и единство субъекта становится от этого тем более напряженным. *Величайшая напряженность субъекта в идеальности всех конкретных определений, величайших противоположностей, есть дух.* Чтобы ближайшим образом представить его, приведем в пример отношение природы к духу. Природа содержится в духе, сотворена им, и, невзирая на видимость ее непосредственного бытия, ее самостоятельной реальности, она сама по себе есть лишь нечто *положенное, сотворенное, идеальное* в духе. Если в ходе познания мы от природы переходим к духу и природа определяется лишь как момент духа, то от этого не возникает истинная множественность, субстанциальная двоица, где одно — природа, другое — дух, но идея, то есть субстанция природы, углубляясь до духа в этой бесконечной напряженности идеальности, сохраняет свое содержание и теперь только богаче — богаче на определение самой этой идеальности, каковая в себе и для себя есть дух. При этом упоминании природы, имея в виду не одно определение, которое нам придется еще разбирать в ходе нашего рассуждения, мы можем заранее указать следующее: природа, правда, встречается в этом образе целокупности внешнего существования, но только как одно из тех определений, *над которыми мы возвышаемся*; мы здесь не доходим, с одной стороны, до рассмотрения спекулятивной идеальности; не доходим, с другой стороны, до конкретного образования, где бы природой стало мыслительное определение, в котором оно коренится. Свообразие ее ступени — это, впрочем, одно из определений бога — подчиненный в том же понятии момент. Поскольку мы в дальнейшем ограничимся только его развитием и различия останутся мыслями как таковыми, моментами понятия, эта ступень будет — не как природа, а как необходимость и жизнь — моментом в понятии бога; это понятие, далее, должно будет вместе с более глубоким определением свободы быть понято как дух, чтобы быть понятием бога, достойным его, да и нас.

Все только что сказанное о конкретной форме одного момента в понятии напоминает о той своеобразной стороне, в направлении которой множатся в своем развитии определения. Отношение определений бога друг к другу — предмет трудный для себя и тем более для тех, кому неведома природа понятия. Если не знать хотя бы что-то о понятии понятия, если не иметь об этом хотя бы какого-то представления, нельзя ничего понять в существе бога как духа вообще; но помимо этого сказанное сейчас же найдет свое применение на следующей странице нашего исследования.

### ЛЕКЦИЯ ВОСЬМАЯ

В предыдущей лекции указаны основные спекулятивные определения природы понятия касательно разворачивания его в многочисленность определений и образований. Если теперь обратиться к нашей задаче, мы сейчас же встретимся с множеством: оказывается, существует много *доказательств* существования бога; это внешнее эмпирическое множество, такая различность, которая предстает перед нами и просто со стороны исторического возникновения и которая ничего общего не имеет с различениями, вытекающими из развития понятия, — ее мы сейчас примем к сведению непосредственно в том виде, в каком встречаем. Однако мы можем с самого начала отнестись с недоверием к этому множеству, подумав о том, что ведь мы имеем дело не с конечным предметом, и вспомнив, что наше рассмотрение бесконечного предмета — занятие философское, а не случайное и внешнее. У исторического факта, да и у математической фигуры, есть множество внутренних связей и отношений вовне, с [помощью] которых можно к ней подобраться и [исходя] из которых можно *заключать* о том главном отношении, от какового зависят они сами, или о другом определении, в котором все дело и которое тоже находится в связи со всеми другими. Найдено, как говорят, что-то около двадцати доказательств теоремы Пифагора. Чем значительнее исторический факт, тем с большим числом сторон существующего положения и прочего исторического процесса он связан, так что можно исходить из каждой такой стороны, доказывая необходимость принятия этого факта; прямых свидетельств может быть столько же, и каждое свидетельство в этой области принимается за доказательство, если

только оказывается, что свидетельство не противоречиво. Если одного-единственного доказательства математической теоремы считается достаточным, то главным образом в случае исторических предметов, юридических казусов большее число доказательств, как считается, усиливает доказательность. В сфере опыта, явлений у предмета как предмета эмпирически отдельного такую видимость ему придает определение случайности и равным образом отдельность сведения. У предмета необходимость бывает в его связи с другими обстоятельствами, из которых каждое вновь подпадает под ту же случайность; итак, здесь объективность, вид всеобщности, возможной в этой области, вытекает из расширения и повторения подобной взаимосвязи. Подтверждение факта восприятия простым множеством наблюдений отнимает у восприятия подозрение в призрачности, в иллюзорности, во всех тех видах заблуждения, которым оно может быть подвержено.

У бога — мы заранее предпосылаем совершенно общее представление о нем, — с одной стороны, имеет место то, что он бесконечно превосходит круг взаимосвязей, в которых обычно предмет находится с другими предметами, а с другой стороны, коль скоро бог есть лишь для внутреннего в человеке, то на этой почве разнообразнейшим образом наличествует случайность мышления, представлений, фантазии, за которой подчеркнуто признается случайность чувствований, движений души и т. д. Отсюда вытекает бесконечное множество исходных пунктов, от которых можно и от которых необходимо должно переходить к богу, бесконечное множество подобных существенных переходов, по необходимости не лишенных доказательной силы. Равным образом в противовес бесконечной возможности обмана и заблуждения на путях к истине необходимым кажется укрепление и утверждение убеждения посредством повторения опыта, обретаемого на путях к истине. Убежденность и проникновенность веры в бога укрепляются в субъекте благодаря повторению существенного возвышения духа к богу и через опыт и познание такового как мудрости и провидения в бесчисленных предметах, событиях и судьбах. Сколь неисчерпаемо множество связей, идущих к этому одному предмету, столь же неисчерпаема и потребность постоянно, вновь и вновь повторять опытное познание бога в постоянной погруженности человека в бесконечно многообразную конечность его внешнего окружения и его внутренних со-

стояний, то есть потребность в том, чтобы вновь и вновь являть своему взору посредством все новых и новых доказательств владычествование бога.

Если обратиться к такому виду доказывания, то сразу же замечаешь, что оно совершается не в той сфере, что научное доказывание. Эмпирическая жизнь отдельного человека, составляющаяся из самых многократных перемен настроения, состояний души в различных внешних ситуациях, имеет своим следствием то, что в этих самых переменных и изнутри их неоднократно умножается тот вывод, что *бог есть*, и эта вера все снова и снова усваивается и оживает для индивидуума — переменчивого индивидуума. Но поприще науки — это почва *мысли*, и на этом поприще *многократность* повторения и та *вскратность*, которая должна, собственно говоря, быть результатом, стягивается в *однократность*; учитывается только *одно-единственное* определение мысли, каковое попросту обнимает собой все особенности эмпирической, расколовшейся на бесконечные отдельные существования жизни.

Но это сферы, различенные лишь по форме, а их внутреннее содержание одно и то же; мысль только сводит многообразное содержание к простому виду, укорачивает его, но не отнимает ничего от его существенности и от его ценности, и ее своеобразие в том, чтобы, напротив, выделить эту ценность и существенность. Но при этом отсюда следует также и ряд различных определений. Прежде всего определение мысли относится к *исходным пунктам* возвышения духа от *конечного* к богу; если оно и сокращает их несчетность до немногих категорий, то все же таких категорий не одна, а несколько. У *конечного*, что вообще было названо исходным пунктом, есть различные определения, и эти определения ближайшим образом служат источником различных метафизических, то есть движущихся лишь в сфере мысли, доказательств существования бога. Согласно со сложившимися исторически доказательствами, как надлежит нам принимать к сведению, категории конечного, определяемые в виде исходных пунктов, суть *случайность вещей* в этом мире и затем *целесообразное* соотношение их в них самих и друг с другом. Но помимо этих конечных по своему содержанию начал есть еще и другой исходный пункт, а именно *понятие* бога, долженствующее по своему содержанию быть бесконечным, — понятие, у которого есть только то одно конечное, что оно — *субъективно*, и эту субъективность нужно



с него совлечь. С этой множественностью исходных пунктов мы можем спокойно мириться, потому что сама по себе эта множественность не наносит никакого ущерба требованию, которое мы считали для себя вправе выставить, именно требованию, чтобы истинное доказательство было только одно — мысль, которая знает это доказательство как *внутреннее* мысли, может раскрыть его как один и тот же, лишь начатый с различных точек, путь. Далее, и результат равным образом один и тот же, именно бытие бога. Но этот результат — что-то такое неопределенно всеобщее. Однако тут раскрывается такая различность, на которую нужно направить более пристальное внимание. Она связана с тем, что мы назвали началами, или исходными точками. Эти начала различны по исходным пунктам, у каждого начала свое определенное содержание; это определенные категории; возвышение духа к богу, начиная от них, — это необходимый в себе ход мышления, по обычному выражению — вывод. У хода мысли необходимо должен быть *результат*, и *результат* этот определен по определенности *исходного пункта*, ибо вытекает только из него. А отсюда получается, что результатом различных доказательств существования бога являются различные определения бога. Это противоречит ближайшей видимости и словесному выражению, согласно которому в доказательствах существования бога интерес направлен только на *существование*, и таковое абстрактное определение должно быть общим результатом любых, самых различных доказательств. Любое желание получить отсюда содержательные определения устранено уже тем, что в представлении бога содержится все содержание, а такое представление предполагается заранее как более определенное или более темное или же, согласно обычному ходу метафизики, как он описан выше, заранее предполагается как так называемое понятие. Итак, в результате этих переходов в выводе были бы содержательные определения — такая рефлексия не присутствует в явном виде, менее же всего наличествует она в том доказательстве, которое, в частности, исходит из уже заранее установленного, из понятия бога, и явным образом должно только удовлетворить потребность в том, чтобы присоединить к этому понятию абстрактное определение *бытия*.

Само собой ясно, что из различных предпосылок и множественности выводов, конструируемых этими пред-

посылками, вытекают и разные результаты. Но если начальные точки позволяют отнести к их распадению с большим безразличием, то такое безразличие ограничивается в отношении результатов, то есть некоей множественности определений понятия бога; напротив, сам собой напрашивается вопрос об отношении таких определений друг к другу, поскольку ведь бог один. При этом самое распространенное отношение таково, что бог определяется многими определениями как *один* субъект со множеством предикатов; мы привыкли не только к тому, что приводится много предикатов конечного предмета при его описании, но и к тому, что вскрывается много свойств бога: всемогущество, всеведение, доброта, справедливость и т. д. Восточные люди называют бога *мноgoименным*, или, лучше сказать, бесконечно-всеименным; они представляют себе дело так, будто требование сказать, что такое бог, может быть исчерпано лишь в результате неисчерпаемого называния его имен, то есть его определений. Но как о бесконечном множестве исходных пунктов сказано, что мысль сводит их к простым категориям, то здесь еще более вступает в силу потребность сократить множественность свойств до немногих или тем более до одного понятия, потому что ведь бог — это *одно понятие*, существенно единое в себе, неразделимое понятие, тогда как ведь мы признаем, говоря о конечных предметах, что, разумеется, каждый из них, взятый сам по себе, — это тоже только *один субъект, индивидуум*, то есть неделимый, понятие, но что само это единство — все же многообразное в самом себе, только составленное из многого, из внешнего в отношении друг друга, членимое и в своем существовании противоборствующее даже самому себе единство. *Конечность живых натур состоит в том, что у них тело и душа отделимы друг от друга*, еще более в том, что точно так же членимы у них члены тела, нервы, мускулы и т. д., затем красящие вещества, жир, кислота и т. д., что в реальном субъекте, или индивидууме, предикаты, то есть цвет, запах, вкус и т. д., будучи самостоятельными материями, могут различаться и что определение такого индивидуального единства в том, чтобы распасться подобным образом. Дух свою конечность изъясляет в такой же различности и несоразмерности вообще — в несоразмерности своего бытия со своим понятием; оказывается, что ум несоразмерен истине, воля несоразмерна добру, нравственности и справедливости, фантазия —

рассудку, фантазия и рассудок — разуму и т. д.; без этого чувственное сознание, каковым всегда наполнено изнутри все существование, — только масса сиюминутного, преходящего и потому уже неистинного содержания. Эту столь далеко проникающую в эмпирическую действительность делимость и разделенность деятельностей, направлений, целей и поступков духа можно в известной степени извинить, если идея духа в себе таким образом постигается как распадающаяся на способности, задатки, деятельности и т. п.; ибо, как индивидуальное существование, как вот это отдельное, именно эта конечность [дух] и пребывает в разделенном, внешнем самом себе наличном существовании. Но бог есть только *вот этот один*, и только как вот этот один он — бог, то есть субъективная реальность, неотделимая от идеи, а потому столь же не разделенная в самой себе. Тогда оказывается, что различность, отделенность, множественность предикатов, которые субъект только сочетал бы в единстве, однако как различные сами по себе, но которые тем самым приходили бы в противоположность и в противоборствование друг с другом, решительным образом есть нечто неистинное, а *множественность определений* — категория несообразная.

Ближайший представляющийся нам способ свести множественность определений бога, вытекающих из многих доказательств, к одному постижимому в самом себе как единое понятие, этот самый обычный способ, — сведение такой множественности к одному единству, к *высшему*, как называют его, то есть к более абстрактному единству, а поскольку единство бога — высшее, то, стало быть, к самому абстрактному единству. Но самое абстрактное единство — это и есть само единство; отсюда в отношении идеи бога могло бы следовать только одно — что он есть единство или же, чтобы по крайней мере выразить это как субъект или сущее, что он, скажем, *Единый*, но эта его единость только еще противопоставлена здесь *многим*, так что и Единый в себе мог бы еще быть предикатом *многих*; итак, как единство в нем самом, скорее можно сказать Единое, Одно или Бытие. Но вместе с такой абстракцией определения мы лишь возвращаемся к тому, что результатом доказательств существования бога является, лишь абстрактно, *бытие*, или, что то же самое, бог сам — это абстрактное Одно, или Бытие, пустая сущность рассудка, которому противопоставляется конкретное представление о боге, не удовлетворенное по-

добным абстрактным определением. Но не только представление не удовлетворено такой абстрактностью, ибо и природа самого понятия, каковая, что указано у нас в общем, является сама по себе конкретной, а то, что внешне является как различность и множественность определений,— только остающееся внутри самого себя развитие их моментов. Итак, не что иное, но внутренняя необходимость разума действительна в мыслящем духе, и она возвращает в нем эту *множественность определений*; до тех пор, пока мышление еще не постигло природу самого понятия, а вместе с тем природу ее отношения и необходимость ее взаимосвязанности, эти определения являются, будучи сами по себе ступенями развития, только как случайное множество, где одно следует за другим, одно оказывается вне другого,— равным образом это мышление и в пределах каждого из определений постигает природу перехода, именуемого доказательством, только так, что определения, будучи взаимосвязаны, все же остаются одно вне другого и опосредствуются *друг другом* лишь как самостоятельные определения; и это мышление в ходе доказательства не познает опосредствование самим собою как истинно последнее отношение — это обнаружится как формальный недостаток таких доказательств.

#### ЛЕКЦИЯ ДЕВЯТАЯ

Если мы примем к сведению различность наличествующих доказательств существования бога в том виде, в каком обнаруживаем их перед собой, то мы встречаемся тут с одним существенным отличием: часть доказательств идет от *бытия* к *идее* бога, то есть, конкретнее, от определенного бытия к истинному бытию как бытию бога; другая же часть идет от идеи бога, истины самой по себе, к *бытию* этой истины. Отличие это, хотя его приводят как только имеющееся, случайное, опирается на необходимость, и нужно, чтобы необходимость стала заметной. А именно перед нами два определения — идея бога и бытие. Итак, *можно* исходить и из одного, и из другого в том ходе, который должен осуществить их связь. Коль скоро это пока только возможно, то кажется безразличным, с какого определения начать путь, а кроме того, когда их сочетание уже достигнуто одним путем, другой кажется излишним.

Но у того, что поначалу представляется безразличной двойственностью и внешней возможностью, есть взаимосвязь в понятии, так что оба пути не безразлично противостоят друг другу и не составляют некоего чисто внешнего различия и ни один из них не излишен. Природа этой необходимости касается не второстепенного обстоятельства; она взаимосвязана с сокровенностью самого нашего предмета, и в первую очередь с логической природой понятия; по отношению к понятию оба этих пути не просто вообще различны, но каждый односторонен не только по отношению к субъективному возвышению нашего духа к богу, но и по отношению к природе самого бога. Мы представим эту односторонность в ее конкретном виде в связи с нашим предметом; поначалу перед нами только абстрактные *категории бытия и понятия* — их противоположность и способ связывания; одновременно должно стать ясным, как эти абстракции и их отношения друг к другу составляют и определяют основания всего самого конкретного.

Чтобы определеннее обрисовать все это, предпошлю дальнейшее различение; есть три основных способа взаимосвязи двух сторон, или определений: первый — это *переход* одного определения в свое иное; второй — это *относительность* определения, когда его уясняют в свете бытия или в *бытии* иного, а третий способ — способ понятия, или идеи, когда определение так пребывает в своем ином, что это их единство, каковое *само по себе* есть изначальная сущность обоих, положено и как субъективное их единство. Итак, ни одно из определений не односторонне, и оба они вместе составляют свечение их единства, которое — только поначалу их *субстанция* — столь же вечно следует из имманентного свечения тотальности и, отличное от них, становится *для себя* как их единство, вечно открывается в их свечении как это единство.

Поэтому два указанных односторонних пути возвышения дают сами по себе двойную форму своей односторонности; следует выявить происходящие отсюда отношения. В общем нужно достичь следующего: на определении одной стороны, бытия, должна быть раскрыта другая сторона, понятие, и, наоборот, на определении этой последней — первая; каждая сама по себе и из себя самой должна определиться в свою иную. Но если бы, далее, только одна из сторон определилась в свою иную, то такое определение было бы, во-первых, только переходом, в котором

первая сторона потерялась бы, или же, во-вторых, только неким свечением ее вовне себя самой, причем первая сторона, правда, сохранилась бы в нем для себя, но не возвращалась бы назад в себя, то есть для себя самой не была бы тем единством. Если брать понятие с конкретным значением бога и бытие в конкретном значении природы и понимать самоопределение бога в природу — только в первой из указанных взаимосвязей, то такая взаимосвязь была бы становлением бога в природу; но если бы, согласно второй взаимосвязи, природа была лишь явлением бога вовне, то она, как и в случае перехода, была бы лишь для чего-то третьего, для нас, заключенным здесь единством, она не наличествовала бы в себе и для себя самой, не была бы истинной, заранее предопределенной. Если брать все это в более конкретных формах, представить бога как идею, сущим для себя, начинать с нее и понимать бытие и как целокупность бытия, как природу, то поступательное движение от идеи к природе окажется или 1) простым переходом в природу, в которой была бы утрачена, исчезла идея, или 2) что касается перехода, дабы ближайшим образом указать на это, нашим воспоминанием было бы лишь то, что этот простой результат возник из иного, что, однако, затем исчезло; в отношении явления только мы сами соотносили бы видимость с ее сущностью, возвращали бы ее в нее. Или — еще с одной точки зрения — бог сотворил бы лишь природу, *не* конечный дух, — такой, который возвращается назад к нему, у него была бы бесплодная любовь к миру как своему свечению, к свечению, которое в качестве такового оставалось бы попросту чем-то иным по отношению к нему, так что он не отражался бы в нем, не светился бы из него назад в самого себя. И как бы могло тогда быть так, чтобы кто-то третий, чтобы мы сами, соотнося это свечение с его сущностью, возвращали его в его средоточие, заставляли бы сущность являться впервые самой себе, светиться в самой себе? Что было бы этим третьим? Что такое были бы мы? Некое абсолютно предпосылаемое знание, вообще некая самостоятельная деятельность формальной, все объемлющей в самой себе всеобщности, в каковую это самое долженствующее быть в себе и для себя единство попадало бы только как свечение без всякой объективности.

Если определеннее понять выставленное в этом определении соотношение, то возвышение определенного бытия

природы и вообще бытия природы, а среди всего прочего и нашего сознания, деятельность самого этого возвышения к богу — все это было бы именно только религией, не чем-то большим, но только такой благочестивостью, которая лишь *субъективно* возвышалась бы к нему — или только по способу перехода, чтобы исчезнуть в нем, или же так, чтобы противоположить себе его как некую видимость. В первом случае, при исчезновении конечного в боге, бог был бы лишь абсолютной субстанцией, из которой ничто не выходит и из которой ничто не возвращается назад в себя, и даже представлять или мыслить абсолютную субстанцию было бы уже слишком, и этот излишек сам должен был бы исчезать. Но если отношение рефлексии еще сохраняется — возвышение к нему благочестия в том смысле, что религия как таковая, то есть тем самым субъективное для себя, остается сущим, самостоятельным, — тогда то ближайшим образом самостоятельное, к коему она является возвышением, есть лишь порождаемое ею, представляемое, постулируемое, или же мыслимое, веруемое, — видимость, а не истинным образом нечто самостоятельное, что начиналось бы изнутри себя самого, лишь представляемая субстанция, такая, которая не раскрывает своего внутреннего и именно потому не есть деятельность, какая только и может относиться к субъективному возвышению как таковому; тогда не было бы знания и признания, что бог — это дух, который сам пробуждает в человеке это возвышение к нему, эту религию.

Если бы в этой односторонности следовало еще дальнейшее представление и развитие того, что поначалу не выходит за пределы определения некоего отраженного свечения, если бы последовала эмансипация этого свечения, причем оно со своей стороны было бы равным образом определено как самостоятельно деятельное, не как *видимость*, то тогда за этим самостоятельным была бы признана лишь относительная, а тем самым половинчатая связь с его иной стороной, каковая сохранила бы в себе некое не сообщающее себя, несообщительное ядро, коему не было бы дела до иного; обе стороны соотносились бы друг с другом лишь поверхностями, лишь по видимости, не изнутри своей сущности, не через свою сущность, с обеих сторон недоставало бы именно истинного, полного возвращения духа внутрь себя самого, и дух равным образом не исследовал бы глубин божества; но это первое, возвра-

щение в себя, и это второе, исследование иного, существованию совпадают, ибо простая непосредственность, субстанциальное бытие — это не глубина, и только реальное возвращение внутрь себя создает глубину, а само исследование сущности есть возвращение в себя.

Этим предварительным указанием более конкретного смысла приведенного различия, обнаруженного нашей рефлексией, мы здесь и ограничимся. То, на что нужно обратить внимание, было следующее: различение — это не излишняя множественность; разделение, почерпнутое из этого различения, почерпнутое поначалу формально и внешне, содержит, далее, два определения — природу, вещи природы, сознание — к богу и от бога назад к бытию, два таких определения, которые равно необходимо принадлежат понятию и в ходе субъективного хода познания и содержат совершенно объективный конкретный смысл: рассмотренные с обеих сторон для себя, они являются нам наиболее важные односторонности. В отношении познания они дополняются целокупностью, ибо понятие вообще есть тотальность, ближайшим образом в том, что сказано о понятии: его единство, будучи единством *обоих* моментов, — это результат в смысле наиабсолютнейшей основы [этих моментов] и результат этих двух моментов. Но даже если и не предполагать заранее эту полноту и требование такой полноты, из результата *одного* движения — а мы, начиная, можем начинать только односторонне с одного — будет вытекать то, что само оно по своей собственной диалектической природе будет тяготеть к иному, будет из себя самого переходить к этому своему дополнению до целокупности. Но объективное значение этого поначалу лишь субъективного вывода само собой будет выделено одновременно с тем, что недостаточная, конечная форма доказывания будет снята; конечность доказывания состоит прежде всего в этой односторонности безразличия [какое оно] и отдельности от содержания; как только эта односторонность снимается, оно обретает и содержание в его истине в себе. *Возвышение к богу есть само для себя снятие односторонности субъективности вообще, и в самую первую очередь прежде всего субъективности познания.*

К этому различию, каким оно является с формальной стороны — как различие способов доказывания существования бога, остается еще добавить, что со стороны



перехода от бытия к понятию бога указывают два вида доказательств.

Одно идет от бытия, не несущего самого себя, от бытия *случайного*, и заключает к бытию истинному, необходимому в себе и для себя,— это доказательство *ex contingentia mundi*<sup>7</sup>.

Другое доказательство идет от бытия постольку, поскольку бытие оказывается определенным отношениями *цели*, и заключает отсюда к *мудрому* творцу этого бытия — *телеологическое* доказательство существования бога.

А поскольку добавляется еще другая сторона, исходящая из *понятия бога* как исходной точки и заключающая к бытию его,— доказательство *онтологическое*, то всего, если следовать этим данным, есть три доказательства, которые нам и предстоит рассмотреть, а в равной степени и их критику, в результате которой они, как нечто пройденное, были преданы забвению.

#### ЛЕКЦИЯ ДЕСЯТАЯ

Первая сторона подлежащих нашему рассмотрению доказательств превращает в свою предпосылку мир вообще, и притом, поначалу, *случайность* мира. Исходный пункт — эмпирические *вещи* и их целое — мир. У *целого*, впрочем, есть преимущество перед частями в зависимости от того, как оно определено, у целого как единства, объемлющего и определяющего все части; таков, например, уже дом в целом, и еще более — целое, являющееся для себя сущим единством,— душа живого тела. Но под миром мы понимаем лишь нагромождение вещей мира, лишь совместимость этого бесконечного множества существований, которые мы видим перед собой, из которых каждое поначалу само представляется как сущее для себя. Мир объемлет людей точно так же, как и вещи природы; как такое нагромождение, пусть хотя бы только последних, то есть вещей природы, мир представляют не как природу, поскольку под природой мы разумеем некое систематическое целое, систему порядков и ступеней, и прежде всего законов. Мир — нагромождение в том смысле, что то, что он есть, попросту опирается на существующее множество; тогда у мира нет никакого преимущества, по крайней мере качественного, перед вещами мира.

Эти вещи, далее, определяются для нас многообразно: сначала как ограниченное бытие, как конечность, случайность и т. д. От такого исходного пункта дух возвышается к богу. Ограниченное, конечное, случайное бытие дух осуждает как бытие неистинное, над которым существует бытие истинное; дух отлетает в сферу бытия иного, не ведающего пределов,— существа в противовес тому первому, несущественному, внешнему бытию. Не мир конечного, временного, изменчивого, преходящего истинный, но бесконечное, вечное, неизменное. Если названного, то есть этого не ведающего границ бытия, бесконечного, вечного, неизменного, недостаточно, чтобы выразить всю полноту того, что называем мы богом, то все же бог — *это не знающее пределов бытие*, он бесконечен, вечен, неизменен; итак, возвышение — по меньшей мере возвышение к этим божественным предикатам, или, лучше сказать, к этим пусть абстрактным, но притом всеобщим основаниям его природы, или по меньшей мере к той всеобщей почве, возвышение в чистый эфир, в котором пребывает бог.

Это возвышение вообще — *факт* человеческого духа, этот факт — религия, но только религия вообще, следовательно, религия совершенно абстрактная; итак, возвышение — это всеобщая, но и только всеобщая, основа религии.

На этом возвышении как *факте* останавливается принцип *непосредственного знания*, он ссылается на него и застывает на нем как факте, заверяя нас, что это — всеобщий факт у людей, и даже у всех людей, который называется внутренним откровением бога в человеческом духе, или разуме. Об этом принципе было вынесено достаточное суждение уже раньше; я вспоминаю о нем только потому, что мы остановились на факте, о котором тут идет речь. Но этот же самый факт, само возвышение как таковое, скорее, непосредственно есть опосредствование — конечное, случайное наличное бытие, вещи мира служат началом ему, исходным пунктом; возвышение — поступательное движение от наличного бытия, от вещей мира к иному вообще. Возвышение, следовательно, опосредствовано этим началом и, таким образом, возвышением к бесконечному и необходимому в себе является лишь тогда, когда оно не останавливается на своем начале — на том начале, которое есть единственное непосредственное здесь (да и это, как

будет определено позже, лишь относительно), но возвышение является возвышением *посредством* оставления, сдачи такой позиции. Это возвышение — сознание, и оно тем самым есть опосредствованное в самом себе знание.

О начале, из которого исходит это возвышение, следует, кроме того, сразу же заметить, что содержание здесь не чувственное, не эмпирически-конкретное содержание восприятия или созерцания, не конкретное содержание фантазии; возвышение исходит из *абстрактных мыслительных определений* конечности и случайности мира, равным образом и достигаемая возвышением цель, то есть бесконечность, абсолютная необходимость бога, мыслится не с дальнейшим, более богатым определением, но всецело в этих всеобщих категориях. В этом отношении следует сказать, что всеобщность факта такого возвышения *по форме своей* ложна. Например, даже о грехах можно сказать, что мысль о бесконечности, о сущей самой по себе необходимости; самой последней из всего, была у них достоянием прежде всего лишь философов; вещи мира не предлагали сознанию в абстрактной форме вещей мира, вещей случайных и конечных, но в своем более эмпирически-конкретном облике; равным образом и бог — не в мыслительном определении бесконечного, вечного, необходимого в себе, но в определенных образах фантазии. У менее культурных народов подобные всеобщие формы для себя еще менее того подлежат сознанию; конечно, коль скоро все люди мыслят, то, как говорится, эти [формы], бывает, приходят на ум, складываются и внедряются в сознание, специфическое доказательство чему — их закрепление в языке; но и в таком случае они поначалу выходят на поверхность как определения конкретных предметов; нет необходимости в том, чтобы они самостоятельно, для себя, закреплялись в сознании. Только для нашей культуры эти категории мысли стали привычными и всеобщими или всеобще распространенными. Но у такой культуры, как и у только что упомянутых, менее опытных в самостоятельном пользовании образным мышлением, всеобщие категории — не нечто непосредственное, а, напротив, опосредствованное многообразными ходами мышления, изучением языковых привычек; [это значит, что] люди уже научились в существенном отношении мыслить и усвоили себе мысли до полной их обычности: так образовывать себя для более абстрактного представления — это нечто бесконечно многообразно опосредствованное в себе.

И в факте возвышения точно такой же факт — то, что оно — опосредствование.

Благодаря тому обстоятельству, что опосредствование заключено в самом возвышении духа к богу, само собою напрашивается доказательство, то есть разложение на отдельные моменты этого процесса духа, притом разложение в форме мышления. Ведь это дух в своей сокровенной глубине, именно в своем мышлении, совершает такое возвышение; возвышение — это протекание мыслительных определений, и вот что должно совершить доказывание: деятельность мышления должна быть доведена до сознания, сознание должно знать об этом как о взаимосвязи мыслительных моментов. Против такого последовательного разложения, разворачивающегося в области мыслительного опосредствования, выступает и вера, которой хочется по-прежнему оставаться непосредственной достоверностью, и критика рассудка, который чувствует себя как дома в запутанности опосредствования, внося беспорядок в процесс возвышения. Вместе с верой придется сказать, что, сколько бы ни придирался рассудок к этим доказательствам и сколько бы недостатков ни было в этих доказательствах самих по себе, как экспликации возвышения духа от случайного и временного к бесконечному и вечному, дух, живущий в сердце человеческом, не даст отнять его у себя. И если это возвышение и искажено для души человеческой рассудком, то вера, с одной стороны, призывает душу крепчайше держаться этого возвышения и не заботиться о придирах рассудка, а с другой стороны, чтобы уже все было наверняка, она призывает не заботиться и о самих доказательствах, и тут в интересах своей собственной предвзятости она переходит на сторону критического рассудка. Вера не дает отнять у себя возвышения к богу, то есть своего свидетельствования об истине, потому что возвышение это необходимо в себе, оно — нечто большее, нежели просто какой-нибудь факт духа. Факты, внутренний опыт существуют в духе или, вернее сказать, в духах, и дух существует не как абстрактное понятие, а как много духов — бесконечно разнообразных, самых что ни на есть противоположных и заброшенных. Значит, уже для того, чтобы правильно понять факт как *факт духа*, а не многих эфемерных случайных духов, необходимо постичь его в-себе-необходимость, и только эта необходимость служит залогом правильного на почве случайности и произвола. Но, далее, почва высшего факта —

это для себя почва абстракции; не только труднее всего на свете обладать определенным и трезвым сознанием ее и ее взаимосвязей, но сама по себе абстракция — опасность, и опасность неотвратимая; как только абстракция заступила свое место, верующая душа человеческая отведала плода с древа познания и возшло в ней мышление в своеобразном облике своем, каково оно для себя, в своей свободе.

Если теперь мы приближаемся к постижению внутреннего хода духа в мыслях его и отдельных моментах духа, то уже о первом исходном пункте было выше замечено, что он есть мыслительное определение, а именно вообще *случайность* вещей мира; итак, первая форма возвышения исторически представлена в виде так называемого космологического доказательства бытия бога. Об исходном пункте указывалось также, что от его определенности зависит определенность цели, к которой мы возвышаемся. Будь вещи мира определены еще как-то иначе — и отсюда последует иное определение результата, то есть истинности, — различия, которые для менее сложившегося мышления скорее безразличны, на почве того мышления, куда перенеслись мы, — то самое, о чем должно здесь говорить и в чем мы должны дать себе отчет. Итак, будь вещи определены вообще как *налично-сущие* — и о наличном бытии как бытии определенном можно было бы показать, что истина его — это *само бытие*, то есть бытие, лишенное определения и предела. Тогда и бог был бы определен только как бытие — самое абстрактное определение, с которого, как известно, начали элеаты.

Ярче всего напомним о такой абстракции следующий пример — проведенное выше различие внутреннего мышления в себе и явного вступления мыслей в сознание: какой индивидуум не произносит слово «бытие» — «Das Wetter ist schön» («Погода [есть] хорошая»), «Wo bist Du?» («Где [еси] ты?») — и так до бесконечности; у кого следовательно, не имеется в деятельности представления этого чистого мыслительного определения? Однако оно облекается конкретным содержанием (погода и т. п. до бесконечности), которым только и заполнено сознание в таком представлении, о котором только оно и знает. Бесконечно отлично от такого обладания и пользования мыслительным определением «бытия» закрепление его для себя как такового, знание о нем как о последнем,

об абсолютном — вместе с богом или же без бога сверх этого бытия, как у элеатов.

Будь, далее, вещи определены как *конечные*, дух возвышался бы от них к бесконечному, а если бы они были определены и как реальное бытие, то дух возвышался бы к бесконечному как *идеальному* (ideell или ideal) бытию. А если бы вещи были определены *лишь* как непосредственно наличествующие, то дух возвышался бы из такой непосредственности как видимости к *сущности* — к сущности как вместе с тем *основанию* непосредственности; или от вещей как частей — к богу как *целому*; или от *изъявлений*, лишенных самостоятельности, — к богу как *силе*; или от них как *действий* — к *причине*. Все эти определения придает вещам мышление, и точно так же применяются к богу категории «бытие», «бесконечное», «идеальное», «сущность» и «основание», «целое», «сила», «причина»; ими и можно пользоваться, но только временно — в том смысле, что эти категории, конечно, значимы: «бог», «бытие», «бесконечное», «сущность», «целое», «сила» и т. д. — все это реально, но они не исчерпывают его природы, и он сам по себе еще глубже и богаче в себе, чем то выражают все эти определения. Поступательное движение от любого из таких начальных определений наличного бытия как конечного вообще к их завершительному определению, именно к определению бесконечного в мысли, можно назвать *доказательством* — совершенно в том же смысле, что и называемые так по всей форме. Тогда число доказательств значительно умножится по сравнению с указанным их количеством. Но под каким же углом зрения рассматривать нам это дальнейшее умножение, которое, вероятно, так нестати? Прямо отбросить это множество мы не можем; напротив, если уж мы встали на позицию таких мыслительных опосредствований, которые признаются доказательствами, то нам следует отдавать себе отчет, почему перечисление доказательств ограничено указанным их количеством и содержащимися в них категориями и почему такое ограничение возможно. Что касается этого столь расширившегося множества, то прежде всего следует вспомнить о том, что говорилось о прежнем множестве, казавшемся более ограниченным. Эта многочисленность исходных точек, которая теперь предстала перед нами, не что иное, как множество категорий, место которых в области логической спекуляции; остается только сказать, как проявляют они себя

в этой области. Оказывается, что они в этой области не что иное, как ряд последовательных определений понятия, и притом не вообще какого-либо понятия, но именно понятия самого по себе, — разворачивание понятия в некую рядоположность, причем оно точно так же и углубляется внутрь себя; одна сторона в этом поступательном движении — это конечная определенность одной из форм понятия, другая сторона — это ее ближайшая истина, которая сама только [следующая] форма, правда более конкретная и глубокая, чем предыдущая [форма]; высшая ступень одной сферы — это одновременно начало сферы еще более высокой. Логика разворачивает это поступательное движение определений понятия в его необходимость; в этом смысле любая ступень, какую проходит понятие, содержит возвышение одной из категорий конечного в ее бесконечность; следовательно, она равным образом содержит со своего исходного пункта метафизическое понятие бога, а коль скоро возвышение понято в его необходимости, то и в доказательстве его бытия точно так же совершается переход одной ступени в высшую ее ступень как необходимое поступательное движение более конкретного и более глубокого определения, а не только как некий ряд случайно набранных понятий и как поступательное движение к совершенно конкретной истине, к совершенному выявлению понятия, к приравниванию всех его [предыдущих] выявлений с ним самим. Итак, логика в этом смысле есть метафизическая теология, которая рассматривает эволюцию идеи бога в эфире чистой мысли, так что она, собственно, только смотрит за тем, как совершается эта эволюция — эволюция, в себе и для себя решительно самостоятельная.

Но нашим предметом в этих лекциях не будет изложение этого процесса; мы ограничимся только тем, что примем к сведению исторически существовавшие [конечные] определения понятия и рассмотрим возвышение от них к определениям понятия, составляющим их истину и приводимым в качестве определений понятия бога. Причиной более всеобщей неполноты в приведении определений понятия может быть только недоосознанность природы самих понятийных определений, их взаимосвязи между собой, равно как природы восхождения от них как конечных к бесконечному. Ближайшей причиной того, почему определение случайности мира и соответствующего ей — абсолютно необходимого существа представи-

лось наиболее удобным в качестве исходного пункта и результата доказательства, следует полагать — а причина эта есть в то же время и относительное оправдание представляемого ей преимущества — то, что категория отношения случайности и необходимости резюмирует, подытоживает собой все отношение конечности и бесконечности бытия; самое конкретное определение конечности бытия — случайность, и равным образом бесконечность бытия в самом конкретном своем определении — это необходимость. Бытие в своей собственной существенности — это действительность, а действительность в себе есть отношение случайности и необходимости вообще, отношение, полное определение которого заключается в абсолютной необходимости. Если взять конечность в таком мыслительном определении, то это дает то преимущество, что она при этом, так сказать, наполовину уже готова, сама по себе уже указывает на переход в свою истину, то есть необходимость; уже само слово «случайность», «акциденция», выражает наличное бытие как таковое, [пред]определенность которого в том, чтобы *пасть*.

Но истина самой необходимости — в *свободе*, а вместе со свободой открывается новая сфера — это почва самого *понятия*. И тогда эта почва допускает иное отношение для определения и для хода возвышения к богу, иное определение исходного пункта и результата, а именно прежде всего определение *целесообразного* и *цели*. И такое определение тогда будет категорией для нового доказательства бытия бога. Но понятие не просто погружено в предметность, будучи в качестве цели лишь определением вещей, но понятие существует для себя, свободное от объективности; в этом смысле оно — исходный пункт для себя, а его переход отличается специфическим, уже указанным у нас определением. Итак, если первое доказательство, *космологическое*, берет за основу категорию отношения случайности и абсолютной необходимости, то, как сказано, для этого есть относительное оправдание в том, что это отношение — самое специфическое, конкретное, последнее определение реальности — реальности *еще* как таковой, а потому и истина всех в совокупности более абстрактных категорий бытия, их собою объемлющая. Итак, движение этого отношения объемлет собой движение названных ранее более абстрактных определений конечного к равным образом более абстрактным определениям бесконечности в себе, или, лучше сказать,



движение, поступательный ход доказательства, то есть форма выведения при всех определениях, *абстрактно-логически*, только одна, одна и та же, каковая воплощается в этом отношении.

ВСТАВКА <sup>8</sup>  
[КРИТИКА КОСМОЛОГИЧЕСКОГО  
ДОКАЗАТЕЛЬСТВА КАНТОМ]

Как известно, критика Кантом метафизических доказательств бытия бога возымела то действие, что аргументы таких доказательств были отброшены и в научных работах о них больше нет речи и почти что стыдно их приводить. Однако еще позволительно применять эти аргументы в обыденной жизни, и при обучении детей, и при религиозном наставлении взрослых совершенно обычное дело — пользоваться подобными доводами; красноречие, пытаюсь согреть душу и возвысить чувства, тоже не обходится без них и постоянно к ним прибегает.

Но уже в так называемом космологическом доказательстве Кант («Критика чистого разума», 2-е изд., стр. 643) признает, что, допустив существование чего-то, нельзя избежать вывода, что нечто существует необходимо, и что так рассуждать — «совершенно естественно»<sup>9</sup>; а о физико-теологическом доказательстве Кант говорит (стр. 651) даже следующее: это доказательство заслуживает того, чтобы о нем всегда говорили с уважением, потому что это доказательство наиболее древнее, наиболее ясное и лучше всего отвечающее обычному человеческому разуму, так что не только прискорбно, но и совершенно напрасно пытаться возражать против авторитета этого доказательства. И далее Кант признает: «Разум... не может быть подавлен сомнениями утонченной и отвлеченной спекуляции; ему достаточно одного взгляда на чудеса природы и величие мироздания, чтобы избавиться, как от сновидения, от всякой мудрствующей нерешительности и подниматься от великого к великому до высочайшего, от обусловленного к условиям до высшего и необусловленного творца»<sup>10</sup>.

Если названное первым доказательство выражает некое неизбежное *требование*, если это требование никак *нельзя обойти* и совершенно *напрасным делом* будет что-либо возражать против второго и разум никак *нельзя* подавать, чтобы он расстался с таким ходом мысли и не

возвышался бы посредством его к безусловному создателю, то было бы странно, если бы такое требование все-таки нужно было обойти и если бы все-таки нужно было так придавить разум, чтобы он не признавал за подобным доказательством никакого авторитета.

Итак, каким бы великим нарушением этикета ни было упоминание этих доказательств в благопристойном обществе философов наших дней, кантовская философия и кантовские опровержения этих доказательств все равно представляются чем-то давно устаревшим и не заслуживающим упоминания.

Но на деле именно кантовская критика только и вытеснила эти доказательства, пользуясь научным способом, и именно она стала источником другого, более короткого способа расправы с ними — это способ объявлять чувство единым судьей истины, способ считать мысль не только что излишней, но и достойной проклятия. Итак, если есть смысл знакомиться с научными доводами, в результате которых доказательства утратили свой авторитет, то остается принять во внимание только кантовскую критику.

Но тут еще нужно заметить, что в обычных доказательствах, подвергаемых критике у Канта, — а из них в первую очередь заслуживают рассмотрения доказательства космологическое и физико-теологическое с их ходом мысли — содержатся и более конкретные определения — таковы в космологическом доказательстве уже определения случайного существования и абсолютно необходимого существа — по сравнению с абстрактными, исключительно качественными определениями конечности и бесконечности; было замечено, что если выразить противоположности и как условное и безусловное или как акцидентную и субстанцию, то у них все равно будет здесь лишь качественное значение. Поэтому все дело сводится по существу к формальному ходу опосредствования в доказательствах, тем более что в этих метафизических выводах, да и в Кантовой «Критике», совершенно не рассматриваются содержание и диалектическая природа определений; но ведь истинное опосредствование и может по-настоящему вестись только относительно диалектической природы, и только оно может быть предметом суждения.

Вообще же способ и манера понимать опосредствование в целом всюду одни — во всех метафизических

способах аргументации и в кантовском суждении о них, в применении к совершенно всем доказательствам бытия бога из разряда тех, которые исходят из данного наличного бытия, так что если мы разберем здесь способ этого вывода рассудка, то эта работа будет сделана в отношении всех других доказательств, и нам останется направлять свое внимание лишь на более конкретное содержание определений.

Кантовскую критику космологического доказательства, как кажется, рассмотреть тем интереснее, что в нем, согласно Канту (стр. 637), «скрыто целое гнездо диалектических притязаний, которые трансцендентальная критика может легко обнаружить и разрушить»<sup>11</sup>. Сначала воспроизведу обычную форму этого доказательства, как ее приводит и Кант (стр. 632): «Если нечто *существует* (не просто *существует*, но а *contingentia mundi* определяется как *случайное*), то должна существовать и безусловно необходимая сущность. По меньшей мере существую я сам, следовательно, и существует абсолютно необходимая сущность»<sup>12</sup>. Кант замечает сначала, что меньшая посылка содержит суждение опыта, а большая посылка — умозаключение от опыта вообще к наличному существованию необходимого; поэтому доказательство — не вполне доказательство а priori, [но] замечание, которое вообще относится к прежде отмеченному свойству подобной аргументации учитывать лишь одну сторону подлинного опосредствования.

Следующее замечание касается главного в такой аргументации, а именно: по Канту, получается, что необходимое существо может быть определено как необходимое только одним предикатом в противовес всем возможным противостоящим ему и что возможно лишь одно-единственное понятие такой вещи, именно понятие наиреальнейшего существа, — это так называемое понятие составляет, как известно, субъект онтологического доказательства (до которого очередь дойдет у нас значительно позже).

Против этого последнего дальнейшего определения необходимого существа и направляет прежде всего острое своей критики Кант как против чисто надуманного движения. А именно, по его словам, *эмпирическое* основание доказательства не может учить тому, что за свойства присущи необходимому существу: разуму придется совершенно распрощаться с эмпирическим основанием и ис-

кать «за простыми понятиями» «свойства», должны быть у абсолютно необходимого существа, такого, какое, единственное «среди всех возможных вещей», все потребное для абсолютной необходимости заключает в себе.

Всю неуклюжесть, какая царит в этих словах, можно, конечно, отнести за счет эпохи, когда жил Кант, и считать, что ничего подобного нет в научных и философских трудах нашего времени. Конечно, никто не станет в наши дни квалифицировать бога в качестве *вещи*, и никто не станет рыться «среди *всех возможных вещей*» в поисках той, которая годится для понятия бога; люди будут говорить о «*свойствах*» такого-то человека или коры хинного дерева и т. д., но в философском изложении уже не будут говорить о «*свойствах*» в применении к богу как вещи. Но тем чаще можно по-прежнему слышать о «*понятиях*» в смысле просто абстрактных определений, так что подчас невозможно сказать, какой вообще смысл имеется в виду, когда спрашивают о «*понятии вещи*», если речь идет о том, чтобы понять такой-то предмет. Но так повелось, и это перешло во всеобщие принципы, или, правильнее сказать, в верования нашей эпохи, — упрекать разум и даже считать с его стороны преступлением, что он ведет свои изыскания, пользуясь исключительно понятиями, другими словами, что он деятелен иным образом, нежели воспринимающие чувства, что он не фантастичен, не поэтичен и т. д. В изложении Канта все же видны известные предпосылки, из которых он исходит, можно обнаружить последовательность рассуждения, так что все познается и доказывается на каких-либо основаниях и всякий вывод вытекает только из оснований, если этот вывод вообще философского толка, тогда как на проторенном пути знания наших дней встречаешь только оракулов, и изречения чувства, и заверения субъекта, который в высокомерии своем заверяет нас от имени всех людей и именно потому желает повелевать всеми с помощью этих своих заверений. О какой-либо четкости определений и их выражения, о какой-либо требовательности по отношению к последовательности и основаниям при подобных источниках познания не может быть и речи.

У приведенной части Кантовой «Критики» есть определенный смысл, состоящий, во-первых, в том, что космологическое доказательство приводит нас только к *необходимому* существованию, но такое определение отлично от

понятия бога, то есть от определения наиреальнейшего существа, и это последнее может быть выведено из первого лишь посредством разума, путем умозаключений, исключительно посредством одних понятий.

Сразу же видно, что если бы космологическое доказательство не вело дальше просто абсолютно-необходимого существа, то против него и не было бы никаких возражений, за исключением только того, что представление о боге, ограниченное таким определением, еще не столь глубоко, как того требуем мы с нашим гораздо более содержательным понятием бога; вполне можно было бы предположить, что у индивидуумов и народов в прежние времена или даже в наше время, но за пределами христианства и нашей культуры нет более глубокого понятия о боге,— тогда и этого доказательства было бы для них достаточно. По крайней мере всегда можно признать, что абсолютно необходимое существо — бог, и только бог, если даже это определение и не исчерпывает христианского представления о боге, каковое на деле включает в себя нечто более глубокое, чем приведенное метафизическое определение так называемой естественной теологии, да и, заметим, нечто более глубокое, чем то, что способны сказать о нем современные «непосредственное знание» и вера. Еще вопрос, скажет ли непосредственное знание о боге хотя бы столько, то есть что он — абсолютно необходимое существо; по крайней мере если один человек будет непосредственно знать о боге именно столько, то другой, может случиться, не будет знать даже и столько, и мы не вправе будем требовать от него большего, потому что право ссылается на основания и доказательства, то есть опосредствования знания, а непосредственное знание исключает и категорически запрещает опосредствования.

Но если из развития всего содержащегося в определении абсолютно-необходимого существа вытекают вследствие правильного умозаключения дальнейшие определения, что же можно противопоставить принятию их и убежденности в их правильности? Пусть *основание* доказательства будет эмпирическим, но если самое доказательство окажется выводом правильным и благодаря ему будет твердо установлено бытие необходимого существа, то, конечно, разум, рассуждая, исходит из этого, он пользуется исключительно понятиями, но тогда его упрекнут в некоей неправомерности — самое пользование разумом

будет считаться какой-то неправильностью; действительно, принижение разума заходит у Канта так же далеко, как и у того воззрения, которое ограничивает всю истину непосредственным знанием.

Но определение так называемого наиреальнейшего существа легко вывести из определения *абсолютно-необходимого* существа или, если угодно, из определения *бесконечного*, на котором мы остановились, ибо любая ограниченность содержит в себе соотношение с иным и потому противоречит определению абсолютно-необходимого и бесконечного. Существенный обман, который заключен будто бы в этом доказательстве, Кант отыскивает в том суждении, что «всякая безусловно необходимая сущность есть вместе с тем всереальнейшая сущность (это суждение составляет *pervius probandi* космологического доказательства)»<sup>13</sup>, обман же Кант собирается вскрыть так: коль скоро одно наиреальнейшее существо «ничем не отличается от других всереальнейших сущностей», можно произвести обращение и утверждать, что всякая (то есть, вообще говоря, *одна*) всереальнейшая сущность абсолютно необходима, или же, иначе, наиреальнейшее существо, определенное только через это понятие, должно содержать в себе и определение абсолютной необходимости. Но это — суждение и это — ход *онтологического* доказательства бытия бога, доказательства, которое состоит в том, чтобы, исходя из понятия и через посредство понятия, совершить переход в наличное бытие. Итак, космологическое доказательство опирается на онтологическое, оно обещало повести нас по новому пути, но, едва отойдя в сторону, вернулось на старый, который не желало признать и который мы ради него покинули.

Итак, видно, что упрек не затрагивает космологического доказательства ни в том, что оно, взятое для себя, доходит в своем развитии только до определения абсолютно необходимого, ни в том, что от этого определения развитие движется до дальнейшего определения — наиреальнейшего существа. Что же касается взаимосвязи двух указанных определений (ведь сюда прямо направлен упрек Канта), то, по правилам доказательства, вполне приемлемо, если переход от одного твердо установленного определения ко второму, от одного уже доказанного положения к другому может быть прослежен, однако познание не может возвращаться от второго к первому, выводить первое из второго. Евклид<sup>14</sup> сначала доказывает

теорему об известном отношении сторон прямоугольного треугольника, исходя из этой определенности треугольника и выводя отсюда соотношение сторон; вслед за тем он доказывает обратную теорему, отправляясь от этого соотношения, и выводит отсюда прямоугольность треугольника с соответствующим соотношением сторон, однако так, что доказательство второй теоремы предполагает доказанность первой и основывается на ней; во второй раз доказательство этой второй теоремы ведется равным образом, исходя из предположения о доказанности первой, апагогически, потому что теорему о том, что если в образованной прямыми линиями фигуре сумма углов равна двум прямым углам, то эта фигура — треугольник, легко показать апагогически на основании прежде доказанной теоремы о сумме углов треугольника. Если доказываемая, что такой предикат присущ такому-то предмету, то некоторым дополнительным обстоятельством является *исключительная* принадлежность такого предиката этому предмету — то, что он не является одним из определений предмета, который может принадлежать и другим, но относится к самой дефиниции предмета. Такое доказательство допускает различные пути, а не обязательно именно тот единственный, который вынуждает исходить из понятия второго определения. Помимо всего прочего при связи так называемого наиреальнейшего существа с абсолютно-необходимым существом лишь одна сторона этого последнего должна войти в непосредственное рассмотрение и не должна входить именно та, по поводу которой Кант указывает на обнаруженное им в онтологическом доказательстве затруднение. А именно содержащаяся в определении абсолютно-необходимого существа необходимость — это отчасти необходимость его бытия, отчасти необходимость его содержательных определений. Если спрашивать о дальнейшем предикате — всеобъемлющей, неограниченной реальности, то он касается не бытия как такового, но того, что следует отличать от бытия как такового в качестве содержательного определения; *бытие* в космологическом доказательстве уже твердо установлено, и цель перехода от абсолютной необходимости к всеобъемлющей реальности и от последней к первой относится только к этому содержанию, но не к бытию. Кант полагает недостаток онтологического доказательства в том, что в его основном определении, всеобъем-

лющей совокупности реальностей, бытие равным образом понимается как реальность, а в космологическом доказательстве это бытие уже позаимствовано извне; когда же это доказательство присоединяет определение всеобъемлющей реальности к своему абсолютно-необходимому, то оно совершенно не нуждается в том, чтобы бытие было определено как реальность и было охвачено той всеобъемлющей реальностью.

В своей «Критике» Кант тоже отправляется только от этого смысла поступательного движения, от определения [перехода] абсолютно-необходимого к безграничной реальности, полагая, как приведено выше («Критика», стр. 634), что цель этого поступательного движения состоит в разыскании *свойств* абсолютно-необходимого существа, поскольку космологическое доказательство для себя сделало только один-единственный шаг, то есть шаг к *бытию абсолютно-необходимого существа*, но не могло научить тому, что за *свойства есть у этого существа*. Поэтому следует считать ложным утверждение Канта о том, что космологическое доказательство опирается на онтологическое и что оно вообще нуждается в этом последнем для своего дополнения,— по всему тому, что оно вообще должно достигать. Но что оно вообще должно достигать чего-то большего — это дальнейшее рассуждение, и это дальнейшее на самом деле состоит в том моменте, который содержится в доказательстве онтологическом; но не эту высшую потребность противопоставляет Кант космологическому доказательству; он аргументирует соображениями, относящимися к сфере этого доказательства и его не затрагивающими.

Приведенный пример — не единственное возражение Канта против космологического доказательства (стр. 637); он вскрывает и всякие другие «претензии», которых в нем будто бы целое «гнездо»<sup>15</sup>.

Во-первых, в нем обнаруживается *трансцендентальный принцип* — заключать от *случайного к причине*; но этот принцип, по Канту, верен лишь в чувственном мире, а за его пределами вообще лишен всякого смысла. Ибо *чисто интеллектуальное* понятие случайного не может породить синтетическое суждение, например принцип причинности; этот принцип верен и применим лишь в чувственном мире, а тут он должен служить для того, чтобы *подняться над чувственным миром*.



Однако утверждение здесь — это известное учение Канта о недопустимости выходить за пределы чувственного в мышлении и об ограниченности применения и значения мыслительных определений к чувственному миру. Для критики этого учения нет места в нашем разборе, все же остальное можно свести к одному вопросу: если мышление не должно выходить за пределы чувственного мира, то прежде всего следовало бы объяснить, каким образом мышление входит в эти пределы? Другое из сказанного относится к невозможности порождения синтетического принципа, например принципа причинности, *интеллектуальным* понятием случайного. На деле этот временной, подлежащий восприятию мир объемляется *интеллектуальным* определением случайного, и вместе с этим определением как определением интеллектуальным само мышление уже вышло за пределы чувственного мира как такового и перенеслось в иную сферу, — ему не приходится даже и желать выхода за пределы чувственного мира с помощью дальнейшего определения причинности.

И потом, оказывается, что это интеллектуальное понятие случайного неспособно породить синтетический принцип, как, например, принцип причинности. На деле же нужно показать, что *конечное* само собою — благодаря тому, чем оно должно быть, благодаря самому своему содержанию — движется к своему *иному*, к бесконечному, за свои пределы, — именно то самое, что лежит в основе кантовской формы синтетического принципа. У случайного — та же природа; нет нужды принимать определение причинности за *иное*, во что случайность переходит, — напротив, это иное случайного прежде всего абсолютная необходимость, а затем и *субстанция*. Но отношение субстанциальности само одна из синтетических связей, одна из категорий, которые перечисляет Кант, а это и значит не что иное, как то, что «чисто интеллектуальное определение случайного» — ибо категории по существу своему мыслительные определения — порождает синтетический принцип субстанциальности: как положена случайность, так положена и субстанциальность.

Этот принцип, будучи *интеллектуальным* отношением, категорией, и применяется здесь, впрочем, не к чувственному миру — чужеродному ему элементу, а к интеллектуальному миру, в котором и есть его место;

не будь у него иных недостатков, у него было бы для себя самого абсолютное право быть примененным именно в той сфере, где речь идет о боге, постижимом только в мыслях и в духе, в противовес применению его в чуждом ему чувственном элементе.

Второй, будто бы ложный, принцип, который отмечает Кант (стр. 637),— это «заклучение от невозможности бесконечного ряда данных друг за другом в чувственно воспринимаемом мире причин к некоей первой причине» этого мира<sup>16</sup>. На это будто бы не уполномочивают нас принципы пользования разумом *даже и в самом опыте*, тем менее возможно распространять их за пределы такового.

Конечно, в пределах чувственного мира и опыта мы не можем заключать к *первопричине*, потому что в чувственном мире, как мире конечном, могут быть лишь причины условные. Но именно поэтому разум не просто правомочен, но вынужден переходить в умопостигаемую сферу, или, лучше сказать, эта сфера и есть его родной дом, и он не выходит за пределы чувственного мира, но со своей идеей первопричины прямо-таки уже с самого начала стоит на иной почве, и о разуме есть смысл говорить только тогда, когда разум и идея разума мыслятся независимо от чувственного мира, самостоятельно в себе и для себя.

Третье, что ставит в вину разуму в этом доказательстве Кант,— это ложная *самоудовлетворенность*, обретаемая им благодаря тому, что, стремясь к завершению ряда, разум в конце концов *устраняет всякое условие* вообще, тогда как ведь *помимо условия не может иметь места* никакая-либо *необходимость*, и что разум, когда не остается *ничего, что бы он мог постичь*, принимает это за завершение понятия.

Конечно, когда речь идет о безусловной необходимости, об *абсолютно* необходимом существе, то она и может идти только тогда, когда это существо будет достигнуто как безусловное, то есть когда всякое определение условий будет устранено из него. Однако, добавляет Кант, необходимое не может иметь места помимо условий: необходимость, которая операется на условия, притом на условия внешние по отношению к ней,— это только внешняя, условная необходимость; безусловная же и абсолютная — только такая, которая содержит в себе самой все свои условия, если угодно применять

к ней такое отношение. Но узел проблемы здесь — подлинно диалектическое, указанное выше отношение; условие — или, как еще иначе можно определить, случайное наличное бытие, или конечное — именно таково, что оно снимает себя, поднимаясь к безусловному, бесконечному, то есть в самом обусловливании устраняется обусловленность, в опосредствовании — опосредствование. Но Кант не пробился сквозь рассудочное отношение к понятию этой бесконечной негативности.

В дальнейшем изложении (стр. 641) он говорит: мы не можем отделаться от мысли, но не можем и свыкнуться с нею, что существо, которое мы представляем себе высшим существом, как бы говорит, обращаясь к самому себе: «Я существую из вечности в вечность, вне меня существует лишь то, что возникает по моей воле, но откуда же сам я?»<sup>17</sup> И здесь все рушится у нас под ногами и плавает без опоры перед спекулятивным разумом, которому ничего не стоит упразднить и величайшее и мельчайшее совершенство.

Но что прежде всего должен упразднить спекулятивный разум, так это такой вопрос в устах абсолютно-необходимого, безусловного существа: «Откуда же я сам?» Словно то существо, вне которого ничто не существует иначе как по его воле, существо безусловно бесконечное, осматривается вокруг в поисках иного для себя самого и задается вопросом о некоей потусторонности себя самого.

Между прочим, в приведенных высказываниях Кант доходит и до общего у него с Якоби взгляда, позднее ставшего всеобщей столбовой дорогой: там, где не имеет места обусловленность и обусловливание, там нечего и понимать, другими словами, там, где начинается разумное, там кончается разум.

Четвертая ошибка, которую находит Кант, касается мнимого смещения логической возможности, понятия всеобъемлющей реальности с трансцендентальной — с определениями, о которых речь пойдет ниже при рассмотрении Кантовой критики онтологического доказательства.

К этой критике (стр. 642) Кант прибавляет еще сделанное на его манер «обнаружение и объяснение диалектической видимости во всех трансцендентальных доказательствах бытия необходимой сущности»<sup>18</sup> — объяснение, в котором не встречается ничего нового и где мы слышим только бесконечное повторение одного и того

же постоянного заверения, что мы не можем мыслить *вещь в себе*.

Кант называет космологическое доказательство (как и онтологическое) трансцендентальным, потому что его следует вести независимо от эмпирических принципов, а именно вести не из какого-либо особенного свойства опыта, но исключительно из принципов разума, и необходимо оставить даже то руководящее правило, что существование дано через эмпирическое сознание, а опираться только на чистые понятия. Но что может быть лучшей опорой философского доказательства, нежели именно чистые понятия? А Кант думает, будто он сказал этим самое дурное, что только можно сказать о философском доказательстве. Что касается самой диалектической видимости, открытие которой Кант сообщает нам здесь, то она якобы состоит в следующем: я вынужден предположить нечто необходимое ко всему вообще существующему, но ни одну *вещь* не могу мыслить как необходимую в себе; я никогда не могу *завершить возвращения* к условиям существования, не допустив существования необходимого существа, но никогда не могу *начинать* мыслить с него.

Нужно проявить справедливость к этому замечанию и признать, что оно содержит существенный момент, в котором тут все дело. *Необходимое в себе* должно явить свое начало в самом себе, должно быть достигнуто так, чтобы начало его было показано в нем самом. Эта потребность и есть единственно важный момент, и нужно предположить, что он лежал в основе всех разобранных выше мучительных попыток показать, что космологическое доказательство опирается на онтологическое. Вопрос один — как начать показывать, что нечто начинается само собой, или, иначе говоря, как соединить две вещи — что бесконечное и исходит из иного и внутри себя исходит только из себя самого.

Что же касается так называемого объяснения и соответственно разрешения этой видимости, то оно того же свойства, что и данное Кантом разрешение «антиномий» разума, как он их назвал. А именно (стр. 644)<sup>19</sup> если я вынужден мыслить что-то *необходимое для существующих вещей*, но не могу мыслить ни одну вещь как *необходимую самое по себе*, в себе, то отсюда неизбежно следует, что... необходимость и случайность не *загравивают* и не *задевают самих вещей*, ибо иначе возникло бы противо-

речие. Это такое деликатное обращение с вещами, которое не допускает для них никакого противоречия, хотя даже самый поверхностный и самый глубокий *опыт* повсюду показывает, что вещи полны противоречий.

Далее Кант заключает, что ни один из этих двух принципов — случайность и необходимость — «не объективен, но что они могут быть только субъективными принципами разума, а именно они, с одной стороны, не могут кончиться нигде, а только *arguēti* завершенным объяснением их, с другой же стороны, им не приходится и надеяться на свое завершение именно в сфере эмпирического»<sup>20</sup>.

Итак, противоречие совершенно не разрешено и сохранено, но от вещей оно перемещено к разуму. Если противоречие, каким оно здесь признается и каким оно и является, если оно одновременно не разрешено, если такое противоречие — недостаток, то на деле его следовало бы отнести, скорее, за счет так называемых вещей — они лишь отчасти эмпирические и конечные, отчасти же бессильная и сама по себе неспособная проявиться вещь в себе, но не за счет разума, каковой, и на взгляд Канта тоже, есть *способность идей*, безусловного, бесконечного. Но в действительности разум, конечно, способен вынести такое противоречие, притом способен и разрешить его, да и вещи тоже способны его терпеть, или, лучше сказать, вещи — это только противоречие в своем существовании, — таков и кантовский призрак вещи в себе, таковы и все эмпирические вещи и только постольку, поскольку они разумны, они одновременно разрешают противоречие в самих себе.

В кантовской критике космологического доказательства по крайней мере названы те вещи, в которых тут все дело. А именно мы видели здесь два обстоятельства: во-первых, то, что в космологическом доказательстве *исходят* из *бытия* как предпосылки и от него направляются к содержанию, то есть к понятию бога, и, во-вторых, то, что Кант обвиняет этот способ рассуждения как опирающийся на онтологическое доказательство, то есть на такое, которое *предустанавливает понятие* и от него переходит к *бытию*. Если понятие бога по ходу нашего исследования еще лишено дальнейших определений, кроме *бесконечного*, то здесь речь идет вообще о *бытии бесконечного*. Согласно приведенному различию, в одном случае начинают с бытия и требуется определить бытие

как бесконечное, в другом случае начинают с *бесконечного* и требуется определить его как *сущее*. Более конкретно: *конечное бытие* является в космологическом доказательстве как эмпирически принятый исходный пункт; доказательство, как говорит Кант (стр. 633)<sup>21</sup>, начинается, собственно, с опыта, чтобы положить основание, по-настоящему прочное. А это отношение можно ближайшим образом свести к форме суждения. Именно: в каждом суждении субъект — это *предпосылаемое представление*, которое надлежит определить в предикате, то есть *определить всеобщим образом* посредством мысли, то есть указать содержательные определения субъекта, хотя в случае таких чувственных предикатов, как «красное», «твердое» и т. д., эта всеобщность, или, так сказать, участие мысли является вообще только пустой формой всеобщности. Итак, когда говорят — бог (есть) бесконечный, вечный и т. д., то поначалу бог тут просто субъект, просто *предпосылаемое* в представлении, о котором только в предикате говорится, *что он такое есть*; без предиката мы еще не знаем, что есть субъект, то есть какое у него *содержание*, какие содержательные определения, в противном случае было бы совершенно излишне присоединять к нему связку «есть», а к связке — предикат. Далее, поскольку субъект — это *предпосылаемое* в представлении, то у предпосылки может быть значение *бытия*, то есть то, что субъект *есть*, или же такое значение, что субъект — это пока *только* еще представление, он положен в представление вместо созерцания, восприятия фантазией, понятием, разумом, в представлении вообще имеется такое содержание.

Если выразить оба момента в такой более определенной форме, то это дает нам более определенное сознание тех требований, которые к ним предъявляются. Из названных двух моментов берут начало два следующих суждения:

*Бытие* — поначалу определяемое как конечное — *бесконечно*;

и:

*бесконечное есть*.

Ибо что касается первого суждения, то здесь, собственно говоря, в качестве твердого субъекта предпосылается бытие, и это то, что должно *остаться* в рассмотрении, то есть то, к чему нужно присоединить предикат бесконечного. Поскольку *бытие* определено поначалу как

конечное и конечное и бесконечное представлены в качестве субъектов, то бытие есть *общее* двух суждений. Дело теперь не в том, чтобы переходить от бытия к бесконечному как *иному* бытия, но в том, чтобы перейти от конечного к бесконечному, — переход, в котором бытие остается неизменным; итак, получается, что бытие здесь постоянный субъект, первое определение которого то есть конечность, перемещается теперь в бесконечность.

Излишне указывать, что именно потому, что бытие представляется как субъект, а конечность — как определение, и притом — что показывает следующий предикат — как чисто транзитивное определение, во взятом отдельно суждении «*Бытие [есть] бесконечное*», или, иначе, бытие должно быть определено как бесконечное, под бытием следует разуметь только бытие как *таковое*, не эмпирическое бытие, не нравственный, конечный мир.

Итак, первое суждение — это суждение космологического доказательства: *бытие* — субъект, и, будь эта предпосылка данной или взятой откуда угодно, с точки зрения *доказательства* как опосредствования основаниями она есть *непосредственное* вообще. Сознание того, что в субъекте вообще место предпосылки, — вот единственно в чем следует видеть важность для цели — для познания путем доказывания. Предикат суждения — это содержание, которое предстоит доказать для субъекта; здесь это содержание суть бесконечное, и его надлежит представить как предикат бытия *через опосредствование*.

Субъектом второго суждения — «*Бесконечное есть*» — является более конкретно определенное содержание, и здесь бытие надлежит представить *опосредствованным*.

Это суждение составляет цель онтологического доказательства и должно явиться его результатом. Согласно с требованиями, предъявляемыми к чисто рассудочному доказательству, к чисто рассудочному познанию, доказательство этого второго суждения совершенно излишне для первого суждения космологического доказательства; высшая потребность разума требует во всяком случае такого доказательства, однако в кантовской «Критике» эта высшая потребность разума словно только маскируется ради придирки, позаимствованной из дальнейшего следствия.

Что *оба эти суждения* необходимы, основывается на природе понятия, поскольку понятие познается по своей

истине, то есть спекулятивно. Но такое познание понятия здесь следует заранее предполагать на основании логики, равно как на основании той же логики следует заранее предполагать осознание того, что уже сама природа суждений, подобных приведенным, делает невозможным их подлинное доказательство. После объяснения свойств таких суждений, какие были уже даны, следует кратко пояснить и этот момент, что будет тем более к месту, ибо расхожий принцип так называемого *непосредственного* знания только и знает такие недопустимые в философии рассудочные доказательства и только их и имеет перед глазами. А именно предстоит доказать тезис, притом *суждение* — с субъектом и предикатом; слыша такое требование, не подозревай ничего дурного — все дело, казалось бы, в том, *как* доказывать. И однако, уже потому, что тут предстоит доказывать суждение, подлинное, то есть философское, доказательство стало невозможным. Ибо субъект — это *предпосылаемое*, а тем самым это мера для предиката, который должно доказать; поэтому следующий критерий тезиса существен: соразмерен ли предикат субъекту или нет и *представление* ли вообще — а ведь в представлении коренится предпосылка — предрепает истину? Но истинно ли это само предпосылаемое в субъекте, истинно ли дальнейшее определение субъекта через предикат, истинно ли все в целом, — этот главный и единственный интерес познания здесь не удовлетворен и даже не принят во внимание.

Потребность разума все же заставляет, как бы изнутри и бессознательно, принять во внимание этот интерес. Она заявила о себе уже в том упомянутом выше обстоятельстве, что отыскивали много так называемых доказательств бытия бога, из которых одни основанием своим имели один из приведенных выше тезисов, а именно тот, где бытие — субъект, предпосылаемое, а бесконечное — полагаемое в нем через опосредствование определение, тогда как другие — другой, обратный [тезис], благодаря которому у первого отнималась односторонность. В первом [тезисе] снимается тот недостаток, что в нем бытие *предпосылается*; теперь, напротив, бытие следует положить как *опосредствованное*.

Сказанное, вероятно, излагает в полном виде все, чего следует достигать в доказательстве. Однако природа доказательства оставлена здесь прежней, ибо каждый из тезисов выставлен отдельно, и доказательство тезиса



поэтому исходит из предпосылки, содержащейся в субъекте,— из предпосылки, которая всякий раз посредством другого доказательства должна быть представлена как необходимая, *не* как непосредственная. Поэтому каждый тезис предполагает другой, и здесь нет истинного начала для них. Именно потому на первых порах кажется безразличным, с чего начинать. Но на самом деле это вовсе не безразлично, и, почему это не безразлично, знать весьма важно. А именно речь ведь не идет о том, с какой предпосылки — с той или иной, то есть с какого *непосредственного* определения, представления, начинать, но о том, что вообще не следует начинать с такой предпосылки, то есть их нельзя рассматривать и нельзя поступать с ними так, словно они лежат в основании доказательства и впрямь останутся таковыми. Ибо ближайший смысл того, что предпосылки каждого из двух тезисов должны быть доказаны, то есть представлены *опосредствованными* другим тезисом, отнимает у них существенное значение как *непосредственных* определений. Ведь в том, что они полагаются как опосредствованные,— их предназначение быть не столько неизменными, сколько транзитарными субъектами. Но это изменяет всю природу доказательства, потому что доказательство раньше нуждалось, скорее, наоборот, в неизменных основаниях и мере. Но если доказательство начинается с преходящего, то оно теряет опору и на деле не может уже иметь места.

А если мы поближе рассмотрим форму суждения, то все объясненное здесь уже в ней заключено, а именно суждение благодаря своей форме уже есть то, что оно есть, то есть его субъект — нечто непосредственное, нечто вообще сущее, а его предикат, долженствующий выразить, что такое субъект,— нечто всеобщее, мысль; итак, у самого суждения — тот смысл, что *сущее — это не сущее, но мысль*.

Это прояснится на примере, который перед нами и который следует подробнее осветить, причем мы для начала ограничимся тем, что содержится в этом примере, именно первым из двух приведенных тезисов, где бесконечное полагается как опосредствованное; подробное рассмотрение второго тезиса, где бытие является как результат, должно быть дано в другом месте.

Согласно с той более абстрактной формой, в которой мы сформулировали космологическое доказательство, его основная посылка содержит собственную взаимосвязь

конечного и бесконечного — бесконечное предполагается конечным. Итак, вот более конкретное выражение тезиса «Если конечное существует, то есть и бесконечное» — «*Бытие конечного — не только его бытие, но и бытие бесконечного*». Таким образом, мы его свели к простейшей форме и избегаем осложнений, которые могут возникнуть благодаря дальнейшим определениям — рефлексивным формам обусловленности бесконечного конечным, или *предположенности* бесконечного конечным, или *отношениям причинности* между ними, — все эти отношения содержатся в нашей простой форме. Если, согласно с прежде данным определением, мы более конкретно выразим *бытие* как субъект суждения, то это будет звучать так:

*«Бытие следует определить не только как конечное, но и как бесконечное».*

Нам важно установить эту взаимосвязь; выше мы ее показали, исходя из понятия конечного, так что вокруг этого спекулятивного рассмотрения природы конечного, опосредствования, из которого выходит бесконечное, вращается все целое — знание о боге и его познание. Но существенный пункт такого опосредствования следующий: бытие конечного не есть аффирмативное, но, скорее, снятие аффирмативным своей аффирмативности, благодаря чему полагается и опосредствуется бесконечное.

Вот в чем заключен существенный формальный недостаток космологического доказательства: оно берет конечное бытие не только как простое начало и исходный пункт, но сохраняет его и оставляет как *нечто истинное, аффирмативное*. И все отмеченные рефлексивные формы — *предпосылание, обусловленность, причинность* — содержат именно это предпосылающее; условие, действие принимаются только за нечто аффирмативное, и взаимосвязь не постигается как *переход*, то есть то, чем она является по существу. Что вытекает из спекулятивного рассмотрения конечного — это, скорее, следующее: если конечное есть, то бесконечное *не только тоже* есть, и бытие следует определять не только как конечное, *но и* как бесконечное. Будь конечное столь аффирмативным, основная посылка обратилась бы в следующий тезис: «Конечное бытие как конечное бесконечно», ибо эта его — постоянная — конечность заключала бы в себе бесконечное. Приведенные определения предпосылания, обусловливания, причинности — все в совокупности еще более укреп-

ляют эту видимость аффирмативности конечного, и поэтому сами они суть лишь конечные, то есть неистинные отношения, отношения неистинного; логический интерес их — исключительно в познании этой их природы, но, в согласии с особенным определением каждой, диалектика всякой из них принимает свою особую форму, в основе которой лежит, однако, всеобщая диалектика конечного.

Поэтому тезис, который мог бы составлять основную посылку умозаключения, должен, напротив, звучать так: «Бытие конечного — это *не его собственное бытие*, но, *напротив*, бытие *его иного*, бесконечного». Или, иначе, бытие, определяемое как конечное, лишь в том смысле обладает этим определением, что не самостоятельно противостоит бесконечному, но лишь идеально, как момент бесконечного. Одновременно отпадает, в смысле аффирмативности, вторая посылка: «Конечное есть», ибо если вполне можно сказать, что конечное *существует*, то это значит, что существование его есть только явление, а именно то, что конечный мир только явление, абсолютное могущество бесконечного.

Для этой диалектической природы конечного и для ее выражения нет места в форме рассудочного вывода; он не в силах выразить разумное содержание, а поскольку религиозное возвышение есть само разумное содержание, то оно не удовлетворено этой рассудочной формой, ибо в нем заключено больше, чем может вместить в себя эта форма. Поэтому если Кант подорвал авторитет так называемых доказательств бытия бога и превратил их недостаточность не более чем в предубеждение по отношению к ним, то это было делом величайшей важности. Но критика им этих доказательств сама по себе недостаточна, не говоря уж о том, что он не понял более глубокой основы таких доказательств, а потому и не сумел воздать должное их истинному содержанию. *Тем самым он положил начало полному обессиливанию разума, и разум, опираясь на него, стал довольствоваться тем, что было непосредственным знанием, и не больше.*

Все сказанное касалось обсуждения понятия, составляющего логическую сторону первого определения, существа религии, — в том аспекте, в каком оно постигалось прежней метафизикой, и в том виде, в каком оно постигалось. Но этого недостаточно для познания спекулятивного понятия этого определения. Однако, с одной стороны, это понятие уже указано, именно с той сторо-

ны, которая относится к переходу конечного бытия в бытие бесконечное, и теперь только осталось коротко указать на другую сторону, более подробное обсуждение которой намечено для иного вида, который принимает религия. Это то, что ранее предстало в виде тезиса «Бесконечное есть» и в чем бытие вообще определено как опосредствованное. Доказательству надлежит удостовериться в этом опосредствовании. Но уже из предыдущего следует, что оба тезиса нельзя рассматривать в отрыве друг от друга: коль скоро мы отказались от рассудочной формы вывода в одном случае, мы отказываемся и от их размежевания. Этот момент, который еще предстоит рассмотреть, уже содержится в представленном развитии диалектики конечного.

Но если во вскрытом переходе конечного в бесконечное конечное является исходным пунктом для бесконечного, то в соответствии с этим и другой, обратный тезис, или переход, равным образом представляется необходимым определить как переход от бесконечного в конечное, или как тезис «Бесконечное конечно». В этом сопоставлении тезис «Бесконечное есть» не содержал бы тогда всего определения, которое надлежит здесь рассмотреть. Но отличие пропадает, стоит лишь рассудить, что *бытие*, будучи непосредственным и в то же время отличным от определения бесконечного, вместе с тем уже определено как конечное. Эту логическую природу бытия, или непосредственности, вообще следует заранее предполагать на основании логики. Но такое определение конечности бытия, впрочем, сразу же и проясняется в той взаимосвязи, в каковой находится здесь бытие. Ибо бесконечное, разрешаясь к бытию, определяет себя тем самым *иным* самого себя, а иное бесконечного — это и есть вообще конечное.

Но если прежде помимо этого указывалось еще, что в суждении субъект есть сущее вообще, заранее предположенное, а предикат — всеобщее, мысль, то в этом тезисе — а такой тезис тоже суждение «Бесконечное есть» — определение, скорее, обратно, а именно предикат явно содержит бытие, а субъект, бесконечное, существует только в мысли, правда в мысли объективной. Однако можно вспомнить и о том представлении, что само *бытие* — это тоже только мысль, в особенности если оно рассматривается столь абстрактно и логически и тем более если бесконечное тоже только мысль, тогда и его

предикат не может иметь иные свойства, нежели свойства мысли, мысли субъективной. И все же по своей форме суждения предикат — это всеобщее, мысль, а по своему содержанию, или определенности, — это бытие, и, как только что указано, бытие непосредственное, то есть и конечное, отдельное бытие. Но если при этом полагать, что бытие, оттого что оно теперь мыслится, уже и не бытие как таковое, — это только нелепый идеализм, полагающий, что если нечто мыслится, то оно перестает от этого *быть*, или, иначе, то, что есть, мыслиться не может, и, получается, [что] только *ничто* и мыслимо.

Но этот идеализм, который вторгается в эту рассматриваемую здесь сторону целого понятия, относится к тому обсуждению, которое, как сказано, мы предпримем позже. А то, на что сейчас следует обратить внимание, — это то, что указанное суждение именно благодаря противоречию между своим содержанием и формой содержит в себе обратное движение — природу абсолютного объединения двух прежде различных сторон в одном, природу самого понятия.

О бесконечном только что коротко говорилось, что бесконечное — это аффирмация снимающей самое себя конечности, отрицание отрицания, [хотя и] опосредствованное, но опосредствованное только через снятие опосредствования. Этим уже сказано, что бесконечное — это просто отношение к самому себе, а такое абстрактное равенство с самим собой и называется бытием. Или же бесконечное — снимающее само себя опосредствование, а *непосредственное* — это и есть снятое опосредствование, или же то, во что переходит снимающее само себя опосредствование, то, во что оно снимает себя.

Именно поэтому эта аффирмация, это равенство самому себе в одном, лишь постольку непосредственна, аффирмативна, равна самой себе, поскольку она, вообще говоря, есть отрицание отрицания, то есть сама содержит отрицание, *конечное*, но — как снимающую себя видимость. Или же, иначе, если та *непосредственность*, в какую снимает себя конечное, это абстрактное равенство с самим собою, в которое оно переходит и которое есть *бытие*, есть *односторонне* постигнутый момент бесконечного — бесконечного, каковое есть аффирмативное как *только вот этот весь процесс в целом*, — следовательно, оно конечно и определяет себя для *конечности*, определяя себя для бытия. Однако конечность и это непосред-

ственно бытие именно поэтому есть одновременно *отрицание*, отрицающее само себя; *кажущийся конец*, этот переход живой диалектики в мертвый покой результата, сам по себе лишь начало этой живой диалектики.

Вот логически-разумное понятие первого, абстрактного определения бога и религии. Момент религии выражен через тот момент понятия, который начинается с непосредственного бытия и снимает себя в бесконечном и для бесконечного, а объективный момент как таковой содержится в самораскрытии бесконечного для бытия и для конечности, для конечности, которая всегда лишь сиюминутна и переходна — переходна только в силу бесконечности: конечность — явление бесконечности и бесконечность над нею властна. В так называемом космологическом доказательстве следует видеть не что иное, как стремление довести до сознания то, что есть внутреннее, чисто-разумное движение в самом себе; именуемое, как субъективная сторона, религиозным возвышением. Если в рассудочной форме, в которой мы видели его, это движение и не постигается так, как существует оно в себе и для себя, то его внутреннее содержание, лежащее в его основе, от этого ничего не теряет. Это внутреннее содержание пробивается сквозь несовершенство формы и осуществляет свою власть, а, лучше сказать, [оно] и есть сама эта реальная и субстанциальная власть. Поэтому религиозное возвышение познает себя в этом, хотя и не полном, выражении и противопоставляет его внутренний, истинный смысл его внешнему смыслу, искаженному по вине его рассудочного выведения. Потому-то, как говорит Кант (стр. 632), такой вывод наиболее убеждает не только обычный, но и спекулятивный рассудок, и «вообще оно [возвышение] совершенно очевидно дает для всех доказательств естественной теологии первые основные направления, по которым всегда следовали и будут следовать, сколько бы ни украшали и ни маскировали всевозможными гирляндами и завитушками»<sup>22</sup> и, добавлю от себя, неправильно ни понимали заключенное в этих перволиниях внутреннее содержание, как бы ни полагали, что критикующий рассудок уже по всей форме их опроверг, или же, скорее, не критикующий рассудок, а безрассудство и неразумие так называемого непосредственного знания, которое, никак не опровергая их, высокомерно отбрасывает в сторону или игнорирует.

## ЛЕКЦИЯ ОДИННАДЦАТАЯ

После всех этих обсуждений сферы содержательных определений, о которых у нас идет речь, рассмотрим ход первого возвышения в том виде, в каком он лежит перед нами, — это просто вывод от случайности мира к абсолютно-необходимому существу. Если мы возьмем выражение такого вывода по всей форме, в его особенных моментах, то он будет звучать так:

«Случайное опирается не на само себя, но предпосылкой его является нечто необходимое в себе самом — его существо, основание, причина. Но мир случаен, отдельные вещи случайны, а в целом мир — нагромождение подобных вещей; следовательно, мир имеет нечто необходимое в качестве своей предпосылки».

Определение, из которого исходит такой вывод, — случайность вещей этого мира. Если мы возьмем их случайность так, как она дана в восприятии и представлении, сравним с происходящим в человеческом духе, то мы, по всей видимости, сможем утверждать на основании опыта, что вещи мира, взятые сами по себе, рассматриваются как случайные. Отдельные вещи не приходят сами от себя и не уходят сами от себя: как случайным, им определено — *пасть*, так что это совершается с ними не только случайным образом, но так, что составляет их природу. Если их развитие и происходит в них самих и совершается правильно и закономерно, то все это ради того, чтобы оно шло к их концу или, вернее, чтобы вести их к их концу; равным образом их существование многообразнейшим образом душится другими вещами и обрывается извне. Если рассматривать вещи как обусловленные, то условия их — это самостоятельные существования вне их, такие, которые могут соответствовать или не соответствовать вещам, могут сию минуту поддерживать их существование, но могут и не поддерживать. Ближайшим образом оказывается, что вещи связаны в пространстве и, однако, в их природе нет такой связи, которая сводила бы их вместе; самое разнородное оказывается рядом, так что одни вещи могут удаляться, тогда как в самом существовании других ровно ничего от этого не сдвигается; и во времени они точно так же внешне следуют друг за другом. Они конечны вообще и, какими бы самостоятельными ни казались благодаря преграде своей конечности, существенно несамостоятельны. Они *суть*; они реальны,

но их реальность — *ценность возможности*; они суть, но точно так же могут и быть, и не быть.

В их наличном бытии обнаруживаются не только *взаимосвязи условий*, то есть такие зависимости, благодаря которым вещи определяются как случайные, но обнаруживаются и взаимосвязи причины и следствия, *правильности* внутреннего и внешнего протекания, законы. Такого рода зависимости, закономерности поднимают их над категорией случайности до необходимости, и, таким образом, *внутри круга*, который был до этого в наших мыслях лишь наполнен случайностями, является необходимостью. Случайность претендует на вещи из-за их обособленности; в этом отношении все равно, есть они или их нет, но равным образом они не только обособлены, но и, обратно, определены, ограничены, вообще сопряжены друг с другом. Но из-за этой обратности определения их участь ничуть не улучшается. Разобщение давало им какую-то видимость самостоятельности, а взаимосвязь с другими, то есть друг с другом, тотчас же утверждает вещи как несамостоятельные, обуславливая их другими, воздействуя на них посредством других, полагая их необходимыми только благодаря другим, но не благодаря самим себе. И тогда самостоятельными будут именно эти самые необходимости, эти самые законы. Что существенно находится во взаимосвязи, у того определение и опора — не в себе, а в этой взаимосвязи; от этой взаимосвязи зависят вещи. Но и сами эти взаимосвязи, как они определяются — причины и действия, условия и обусловленность, — ограниченного свойства, сами случайны по отношению друг к другу, так что каждая такая взаимосвязь может и быть, и не быть и каждая подвержена риску быть нарушенной разными обстоятельствами, то есть случайностями, каждая может быть прервана и оборвана в своей деятельности и значимости, как и все отдельные вещи; так что у этих взаимосвязей нет никакого преимущества по сравнению с вещами. Эти взаимосвязи, которым будто бы присуща необходимость, эти законы — ведь их даже нельзя называть вещами, они — *абстракции*. Итак, если в области случайных вещей, в законах, прежде всего в отношении причины и действия, и появляется некая необходимая взаимосвязь, то сама она — нечто обусловленное, ограниченное, вообще *внешняя* необходимость; сама такая необходимость подведена под категории вещей в их обособленности, внешнем, и, на-



оборот, их обусловленности, ограниченности, зависимости. Во взаимосвязи *причин* и действий обретается не только удовлетворение, которого не найти в пустой, безотносительной обособленности *вещей*, именно потому и называющихся случайными, но и неопределенная абстракция: когда говорят — «*вещи*», непостоянство вещей исчезает в этом отношении необходимости, где вещи предопределяются как *причины*, как *изначальные вещи*, как субстанции — деятельные и определенные. Но во взаимосвязях этого круга сами причины конечны, если их бытие вновь обособлено, а потому случайно; если же они не обособлены, то они и не самостоятельны, а положены иным. Ряды причин и действий отчасти случайны по отношению друг к другу, отчасти же, будучи продолжены до так называемой *бесконечности*, они в своем содержании имеют исключительно такие места и существования, из которых каждое для себя конечно, а то, что должно было бы придавать взаимосвязь такому ряду, бесконечное, — не просто некая потусторонность, но и нечто негативное, чей смысл лишь относителен и обусловлен тем, что оно *должно* отрицать и что именно поэтому им не отрицается.

Но над этой грудой случайностей, над необходимостью, внешней и относительной, коль скоро она замкнута в эту кучу, над бесконечным, коль скоро оно лишь негативно, — дух возвышается к такой необходимости, которая уже не поднимается над самой собой, но, замкнутая в себе, совершенно и полно определяется внутри себя — в себе и для себя, от которой положены и от которой зависимы все иные определения.

Вот, по-видимому, существенные моменты мысли — приблизительно представленные или, может быть, даже в еще более скудном виде — в глубине человеческого духа, в разуме, который не сложился последовательно и по всей форме для осознания своего внутреннего процесса и уж того менее — для исследования тех определений мысли и их связей, через которые он проходит. Но теперь стоит посмотреть, правильно ли постигает и выражает этот ход возвышения, который мы уже предполагаем как фактический и который нам надлежит только иметь перед глазами в немногих основных его определениях, такое мышление, которое идет последовательным путем, делая выводы по всей форме, и, наоборот, оправдываются ли эти мысли и их взаимосвязь в результате исследования

этих мыслей в них самих, благодаря чему возвышение поистине только и перестает быть предпосылкой и отпадает всякая неустойчивость правильности ее постижения. Однако от такого исследования, до конца идущего в анализе мыслей,— от такого исследования приходится сейчас отказаться. Оно относится к логике, науке о мысли: дело в том, что я соединяю логику и метафизику, потому что метафизика — это не что иное, как разбор конкретного содержания — бога, мира, души, но только разбор всех этих предметов как ноуменов, то есть здесь должна быть постигнута их мысль, идея, а тут мы, скорее, можем взять готовые результаты логики, но не их развитие по всей форме. Рассуждение о доказательствах бытия бога не может быть до конца самостоятельным в той мере, в какой оно должно обладать философски научной полнотой. *Наука — это развернутая взаимосвязь идеи в ее целокупности.* Лишь только один-единственный предмет изымается из целокупности, до которой наука должна развивать идею, изымается как особенный способ представить истину идеи; рассуждение вынуждено поставить себе пределы, должно предположить их уже выясненными в остальном процессе науки. Однако рассуждение может создать некую видимость самостоятельности для себя благодаря тому, что все ограничивающее изложение предмета, то есть предпосылки, которые не будут тут обсуждаться, перед которыми анализ остановится, само по себе удовлетворит сознание. В каждом сочинении есть такие последние представления, принципы, на которые бессознательно или с осознанием такого положения опирается содержание; всегда есть очерченный горизонт мыслей, которые в данном сочинении уже глубже не анализируются,— это горизонт мыслей, прочно утверченный в культуре эпохи, народа или какого-либо научного круга, и нет никакой нужды выходить за его пределы, нет нужды желать как-то расширить такой горизонт за пределы этих границ представления, анализируя и превращая его в спекулятивные понятия, ибо это нанесет ущерб тому, что называется «общедоступностью».

Однако, коль скоро предмет наших лекций существенно относится к сфере философии, в них не обойтись без абстрактных понятий; мы уже изложили те из них, которые встречаются на этой первой занятой нами позиции, и, чтобы обрести спекулятивность, нам необходимо только привести их в систему, ибо спекулятивное обычно

состоит не в чем ином, как в приведении в известный порядок мыслей, идей, которые и так уже есть у человека.

Итак, приведенные мысли — это прежде всего следующие основные определения: вещь, закон и т. п. — *случайны* вследствие своей *обособленности*; есть вещь или нет — это никак не мешает другим вещам и никак их не изменяет, а то обстоятельство, что вещи в такой незначительной степени удерживают друг друга и являются друг для друга совершенно недостаточной опорой, сообщает им столь же недостаточную видимость самостоятельности, — видимость, которая как раз и составляет их случайность. Для того чтобы считать такое-то существование *необходимым*, требуется, чтобы оно пребывало во *взаимосвязи с другими*, чтобы такое существование со всех сторон, во всей полноте было определено иными существованиями в качестве его условий, причин, а не было бы оторвано, не могло бы быть оторвано от них и чтобы не было какого-либо условия, причины, обстоятельства в [этой] взаимосвязи, посредством которого оно могло бы быть оторвано и чтобы ни одно такое обстоятельство не противоречило другим, его определяющим.

Согласно такому определению, мы полагаем случайность вещи в ее *обособленности*, в *отсутствии полной связи с другими*, это — *одно*.

Однако, наоборот, когда нечто существующее оказывается в такой полной взаимосвязи, оно пребывает во всесторонней обусловленности и зависимости, оно совершенно *несамостоятельно*. Но только в необходимости мы и обнаруживаем самостоятельность той или иной вещи; то, что необходимо, то *должно* быть; это *долженствование* выражает самостоятельность вещи таким образом, что *необходимое есть, потому что* есть. Это — *другое*.

Итак, мы видим, что для необходимого существования чего бы то ни было требуются два противоположных определения: во-первых, требуется, чтобы вещь была самостоятельной, но тогда она обособлена и безразлично — есть она или ее нет; во-вторых, требуется, чтобы она была обоснована и чтобы она пребывала в полноте связей со всем иным, со всем, чем она окружена, взаимосвязью чего она поддержана в своем существовании, но тогда она *несамостоятельна*. Необходимость есть нечто известное, так же как и случайность, и по такому первому представлению о них с ними все обстоит благополучно: случайное отлично от необходимого и указывает в сто-

рону чего-то необходимого, что, однако, стоит лишь рассмотреть его поближе, само падает назад, в сферу случайного, как потому, что такое необходимое, полагаемое иным, несамостоятельно, так и потому, что, изъятое из своей взаимосвязи, обособленное, оно тотчас же непосредственно случайно; следовательно, проведенные различия только мнимые.

Но мы не станем ближе исследовать природу этих идей и, чтобы временно отличить это противоречие необходимости и случайности, остановимся на первом — на необходимости, держась того, что при этом обнаруживается в нашем представлении, — того, что ни одно, ни другое определение недостаточно для необходимости, но что сразу требуются и то и другое — самостоятельность — чтобы необходимое не было опосредствовано *иным* — и точно так же опосредствованность необходимого во взаимосвязи с *иным*: как бы ни противоречили друг другу оба определения, но, принадлежа *одной необходимости*, они вынуждены не противоречить друг другу в том единстве, в каковое они в ней сведены; и для нашего усмотрения также нужно совместить мысли, соединенные в этом единстве. В этом единстве *опосредствование иным* должно, следовательно, оказаться в рамках самой самостоятельности, а самостоятельность как *сопряженность с собой* должна заключать опосредствование *иным внутри самой себя*. Но в этом определении то и другое может быть соединено только так, что *опосредствование иным* одновременно будет и *опосредствованием самим собой*, то есть только так, что *опосредствование иным будет снято и станет опосредствованием самим собой*. Итак, единство с самим собой, будучи единством, — не абстрактное тождество, каким мы видели обособление, когда вещь сопряжена лишь с самой собой и когда в этом заключается ее случайность; тут снята та односторонность, из-за которой, и только из-за которой, вещь находится в противоречии со столь же односторонним опосредствованием *иным*, и тут исчезли эти неистинности; единство, определяемое так, есть единство истинное; оно истинное, а как познанное оно — спекулятивное единство. Необходимость, определяемая так, что она соединяет в себе эти противоположные определения, оказывается не вообще простым представлением и простой определенностью; кроме того, снятие противоположных определений — это не просто наше дело или наша деятельность, словно мы

сами только и совершали это снятие, но такова природа и такова деятельность этих определений как таковых, что они объединены в одном определении. И эти два момента необходимости — быть *внутри самой* себя опосредствованием иным и снимать такое опосредствование, полагая себя как самое себя, именно для этого своего единства, — это не обособленные акты. Необходимость в опосредствовании иным сопрягается с самой собой, то есть то иное, посредством которого необходимость опосредствуется *самой собой*, есть она же сама; таким образом, иное *отрицается* как иное, необходимость — иное себе самой, но только *сиюминутно*; сиюминутно, но только без внесения в понятие определения времени, которое выступает лишь в *наличном бытии* понятия; это инобытие по существу своему снятое, а в наличном бытии оно равным образом является и как *реальное иное*. Абсолютная необходимость — та необходимость, которая *сообразна* со своим понятием необходимости.

#### ЛЕКЦИЯ ДВЕНАДЦАТАЯ

В предыдущей лекции было выставлено понятие абсолютной необходимости — *абсолютной*, а абсолютным нередко называют просто *абстрактное*, и часто считается, что словом «абсолютное» уже все сказано, так что и нельзя и не нужно указывать какое-либо определение. А на деле вся суть именно в таком определении. Абсолютная необходимость именно абстрактна в такой мере, вообще абстрактна, в какой она есть упокоение в самой себе, пребывание не в ином, и не через иное, и не из иного. Но мы видели, что она не просто *сообразна* со своим понятием как вообще с каким-то, так, чтобы мы сравнивали его и ее внешнее наличное бытие, но она — *сама эта сообразность*, так что все, что можно взять как ее внешнюю сторону, уже содержится в ней самой; и мы видели, что именно эта упокоенность на себе самой, это тождество с самой собою, сопряженность с самой собою, составляющая обособленность вещей, вследствие чего они *случайны*, — это такая самостоятельность, которая, скорее, несамостоятельность. *Возможность* — такое же абстрактное понятие; возможно то, что не противоречит себе, то есть то, что только тождественно с самим собою; то, в чем нет тождественности с чем-то иным; то, что и внутри самого себя не иное самого себя. Слу-

чайность и возможность различены только тем, что случайному подобает существование, а у возможного есть только возможность обладать существованием. Однако ведь у случайного и существование только такое, какова ценность возможного: случайное есть, а могло бы и не быть. В случайности существование, или наличное бытие, как сказано, заранее уже так подготовлено, чтобы одновременно быть определяемым как нечто *ничтожное* в себе самом, а тем самым [здесь] уже высказан переход к его иному, к необходимому в себе самом. То же происходит тут и с абстрактной тождественностью, с этой самой простой сопряженностью с самой собою; она со знается как возможность — как возможность того, что с этим тождеством еще решительно ничего не происходит; если что-то возможно, то этим еще решительно ничего не сделано; тождественность определена как скудость, что она поистине и есть.

Но как мы видели, ницета этого определения дополняется до целого определением, ему противоположным. Необходимость только благодаря тому не абстрактна, а поистине абсолютна, что содержит в себе самой взаимосвязь с иным, есть в себе самой различие, но только различие снятое, идеальное. Она тем самым содержит то, что вообще подобает необходимости, но она отличается от необходимости внешней, конечной, взаимосвязь которой лишь направлена к другому, остающемуся сущим и значащему как сущее, [она отличается] от необходимости, которая, таким образом, есть лишь *зависимость*. И эта необходимость тоже необходимость постольку, поскольку для необходимости вообще существенно опосредствование. Однако взаимосвязь ее иного с иным, составляющим ее, никак не поддержана на своих концах, а абсолютная необходимость поворачивает такое отношение к иному в отношении к самой себе и этим именно порождает *внутреннее* совпадение с самой собою.

Итак, дух из случайности и внешней необходимости возвышается потому, что эти идеи сами по себе недостаточны в себе и неудовлетворительны; дух находит удовлетворение, примирение в идее абсолютной необходимости, потому что абсолютная необходимость пребывает в мире с самой собою. Ее результат, но *как* результат «Это так» попросту необходим; итак, всякое томление, всякое стремление, тяготение к иному тут уже исчезло, ибо в ней все иное прошло, в ней нет конечности, она

уже совершенно завершена в себе, бесконечна в себе самой и всеприсутствующа, [в ней] нет ничего помимо нее, и у нее нет преграды, потому что такая необходимость — это быть *при себе самой*. И не самовозвышение духа к ней как таковое удовлетворительно, примирительно, но цель, коль скоро она достигнута.

Задержимся на миг на этом субъективном примирении — оно напомнит нам о примирении, которое находили греки, покорствуя необходимости. Уступать неотвратимому року — к этому призывали мудрецы, к этому особенно звала мудрость трагического хора, и мы поражаемся покою греческих героев, которые свободно принимают жребий, дарованный им судьбой, и дух их не сломлен. Такая необходимость и уничтожаемые ею цели их влечения, необоримое могущество судьбы и свобода — все это, казалось бы, противоборствующие стороны, и они, казалось бы, не допускают примирения, не допускают даже и умиротворения. И действительно, владычество этой античной необходимости окутано печалью, и ее, эту печаль, не отвергаешь с упорством и ожесточением, и ее жалобы, скорее, утолит молчание, нежели смягчит исцеление души. То примирительное, что обретал дух в идее необходимости, следует искать исключительно в том, что дух держится именно этого абстрактного результата необходимости — «Это так!», «Это так есть!», — результата, который дух совершает сам в себе. В этом чистом «есть!» нет уже никакого содержания: все цели, интересы, желания и даже самое конкретное чувство жизни отсюда удалились и исчезли. Дух порождает этот абстрактный результат в себе, когда оставляет уже именно это содержание влечения, самый смысл своей жизни, когда отрывается от всего. Так обращает он в свободу насилие, причиняемое ему роком. Ибо насилие может настичь его, лишь схватив те стороны, у которых в его конкретном существовании есть внешнее и внутреннее бытие. В своем внешнем существовании человек подвержен внешнему насилию — других людей, обстоятельств и т. д., но у внешнего его существования корни в его внутреннем, в его влечениях, интересах, целях, это — узы, праведные и правдиво преподанные или же неправедные, которые подчиняют его насилию. Но корни — это корни его глубин, они — его; он может вырвать их из своего сердца; его воля, его свобода — это сила абстракции, способная превратить сердце в могилу сердца же. Итак, сердце,

отрекаясь внутри себя, ничего не оставляет насилью; то, что крушит сила,— это наличное бытие без сердца, такое *внешнее*, где она не находит человека; там, куда приходится удар, там его уже нет.

Прежде было сказано, что человек держится результата («Это так!») необходимости как *результата*, то есть он произвел это абстрактное бытие, а это другой момент необходимости, опосредствование через отрицание *иного бытия*. Это иное — это вообще определенное, как то внутреннее бытие, какое мы видели,— отказ от конкретных целей, интересов, ибо это не только узлы, которые привязывают человека ко всему внешнему и поработают его всему внешнему, но это особенное, внешнее по отношению к сокровенно-внутреннему, к мыслящей чистой всеобщности, к простому сопряжению свободы с самою собой. Вот сила этой свободы — держать все в абстрактном единстве, все особенное полагать вне себя, превращать его в нечто внешнее по отношению к себе, так, чтобы она уже не была затронута ничем этим. Отчего мы, люди, бываем несчастны, или недовольны, или хотя бы только угрюмы,— так это вследствие раздвоения в нас самих, то есть того противоречия, что в нас есть вот такие влечения, цели, интересы или хотя бы только вот такие требования, желания и рефлексии, и в то же время в нашем существовании — [присутствует] и их *иное*, их противоположность. Этот раскол и эта непримиренность в нас могут быть разрешены двояким образом: в одном случае все наше внешнее существование, наше положение, обстоятельства, касающиеся нас,— вообще все интересующее нас придет в гармонию с корнями интересов в нас самих, и эта гармония воспринимается как счастье и удовлетворение; в другом случае, при таком распаде обеих сторон, а следовательно, в несчастье, некоторое удовлетворение производится на свет не умиротворением, но естественным спокойствием души или, при более глубоком оскорблении энергичной воли и ее справедливых требований, и героической силой души — производится на свет тем, что душа довольствуется данным, приспособляется к существующему, уступая, но уступая не односторонне все внешнее, всякие обстоятельства, условия, распрощавшись с ними как с преодоленными и покоренными, но отказываясь по собственной воле и от внутренней определенности, расставаясь и с внутренней определенностью. И такая свобода абстракции не обхо-



дится без боли, но и самая боль принижена до естественной боли, и здесь нет боли раскаяния, возмущения несправедливостью, но нет и утешения и надежды, тут нет для души даже потребности в утешении, потому что утешение предполагает еще некое сохраненное и утверждаемое притязание, которое не удовлетворено чем-то одним, требует возмещения в чем-то ином, которое, еще надеясь, таит про себя некое желание.

Вот в этом и заключен упомянутый *момент печали* — печали, которая застилает всю эту просветляющуюся в свободу необходимость. *Свобода* — это результат опосредствования отрицанием всего конечного, как абстрактное бытие, удовлетворение — это только пустая сопряженность с самим собою, лишенное содержания одиночество самосознания наедине с самим собою. Такой недостаток заключен в *определенности* результата и в *определенности* исходного пункта; эта определенность — одна и та же в обоих случаях, а именно она есть неопределенность бытия. Тот же недостаток, который был отмечен в складывании процесса необходимости, как он существует в сфере волеия субъективного духа, обнаружится в этом процессе и как предметном содержании мыслящего сознания. Но этот недостаток не заключен в самой природе процесса, и этот процесс теперь надлежит рассмотреть в теоретическом виде, что и является нашей специфической задачей.

#### ЛЕКЦИЯ ТРИНАДЦАТАЯ

Всеобщая форма процесса, как было указано, — это опосредствование самим собою, содержащее момент опосредствования иным таким образом, что иное положено как подвергнутое отрицанию, как идеальное. Равным образом процесс был представлен и в своих ближайших моментах, в том, как он наличествует в качестве религиозного процесса возвышения к богу в человеке. С этим данным у нас истолкованием самовозвышения духа к богу нам надлежит сравнить то его истолкование, которое заключено в его формальном выражении, называемом *доказательством*.

Различие кажется малым, однако оно значительно и составляет основание того, почему такой способ доказывания представляется всем недостаточным и в целом уже оставлен. Мирское случайно, и *потому* есть абсолютно

необходимое существо — вот как простейшим образом организована взаимосвязь.

Но если при этом и говорить о *существо*, а мы ведь говорили только об абсолютной необходимости, то, как бы таким образом ни гипостазировать ее, все равно существо остается неопределенным, не субъектом и не чем-либо живым и тем более не духом, а в какой мере в существе как таковом заложено определение, которое могло бы нас здесь интересовать, об этом речь пойдет позже.

Самое важное — это *отношение*, указанное в приведенном тезисе: одно, случайное *существует*, есть и *потому* есть *иное*, абсолютно-необходимое. Здесь есть *одно сущее* и *иное сущее* — во взаимосвязи, *одно бытие* с *иным бытием* — взаимосвязь, которая, как мы видели, есть *внешняя* необходимость. А ведь именно эту внешнюю необходимость мы и познали уже как неудовлетворительную — непосредственно как зависимость результата от исходного пункта, как оказывающуюся во власти случайности. Вот почему против нее и направлены возражения, предъявляемые такому способу доказательства.

А именно это доказательство содержит такую сопряженность: одно определение, определение абсолютно-необходимого бытия, опосредствовано другим — определением случайного бытия, благодаря чему первое, абсолютно-необходимое бытие, ставится в зависимость, а именно в отношении обусловленного к условию. Вот это по преимуществу и предъявил Якоби в виде возражения против познания бога — познавать, постигать, говорил он, значит «выводить вещь из ее ближайших причин, или же усматривать ее непосредственные условия друг за другом, по порядку» («Письма об учении Спинозы», стр. 419); «постигать безусловное значило бы, следовательно, превращать его в нечто обусловленное, или в действие причины»<sup>23</sup>. Однако эта последняя категория, абсолютно-необходимое как *действие* причины, сразу же отпадает: такое отношение слишком непосредственно противоречит определению, о котором тут идет речь, абсолютно-необходимому; но отношение условия, и основания тоже, более внешне, поэтому оно может легче прокрасться сюда. Впрочем, это отношение и наличествует в тезисе: «Случайное есть, и *потому* есть абсолютно-необходимое».

Но если этот недостаток и нельзя не признать, то, напротив, сейчас же бросается в глаза, что такому отноше-

нию обусловленности и зависимости не придается никакого *объективного* значения. Это отношение наличествует исключительно только в *субъективном* смысле; приведенный тезис не выражает и не *должен* выражать то, что у абсолютно-необходимого есть условия и что оно обусловлено случайным миром,— совсем напротив. Но весь процесс, ход взаимосвязи существует только в процессе доказательства; лишь наше познание абсолютно-необходимого бытия обусловлено своим исходным пунктом; *не* абсолютно-необходимое существует так, чтобы *ему* пришлось возвышаться из мира случайности, чтобы ему требовался этот мир как исходный пункт и предпосылка, чтобы лишь отсюда достигать своего бытия. И отнюдь не абсолютно-необходимое, и отнюдь не бог должны мыслиться как опосредствованные иным, как зависимое и обусловленное. Само *содержание* доказательства исправляет недостаток, заметный только в его *форме*. Итак, перед нами различие формы и содержания, отклонение формы от природы содержания, и недостаток формы определеннее, потому что содержание — абсолютно-необходимое; это содержание само не бесформенно в себе, что мы видели и в его определении; его собственная форма, форма истинного, сама истинна, поэтому форма, отклоняющаяся от него, неистинна.

Если мы возьмем то, что мы вообще называли *формой*, в более конкретном значении, то есть как *познание*, то мы находимся тут в известной и излюбленной категории конечного познания, которое, как субъективное, вообще конечно,— ход движения знания определен как конечная деятельность. Итак, это та же несоразмерность, но только в ином виде. Познание — это конечная деятельность, и такая деятельность не может быть постижением абсолютно-необходимого, бесконечного; познание вообще требует того, чтобы содержание его было заключено в *нем*, требует следовать за содержанием, а если содержание познания — абсолютно-необходимо, бесконечно, то и познание должно быть абсолютно-необходимым и бесконечным. Но тогда мы опять близки к тому, чтобы сражаться с прежним противоречием,— его аффирмативным выходом из положения с помощью непосредственного знания, веры, чувствования и т. д. мы уже занимались в первых лекциях. Поэтому нам сейчас надо оставить в стороне эту разновидность формы, но позже еще надо будет бросить взгляд на ее категории. Сейчас нам пред-

стоит конкретнее рассмотреть форму в том виде, в котором она налична в доказательстве.

Если вспомнить умозаключение, изложенное по всей форме, то первая часть одного тезиса, большей посылки, звучит так: «Если случайное есть...», и это в более прямой форме выражается иным тезисом: «*Существует случайный мир*»; в первом тезисе определение случайности существенно полагается лишь в ее *взаимосвязи* с абсолютно-необходимым, однако вместе с тем все же и как случайное *сущее*. И вот, недостаток заключается во втором тезисе и даже в этом определении сущего уже в первом, а именно: сам тезис противоречив в себе, сам проявляет неистинную односторонность. Случайное, конечное высказывается как *сущее*, тогда как определение конечного, скорее, — в том, чтобы кончатся, *падать*, быть таким *бытием*, которое только равноценно возможности, которое одинаково и *есть* и не *есть*.

Этот основной порок обнаруживается в форме взаимосвязи, то есть обычного *умозаключения*. В таком умозаключении в его предпосылках содержится некое *постоянное непосредственное* и предпосылки высказываются не только как нечто первое, но и как некое *сущее*, *пребывающее* первое, с чем иное, как-то: следствия, обусловленное и т. д. — вообще связано так, что оба приведенных во взаимосвязь определения образуют *внешнее, конечное* отношение друг к другу, где каждая из сторон находится в *сопряженности* с другой, что составляет одно определение этих сторон; но одновременно они *пребывают* каждая для себя и *вне* этой сопряженности. А *абсолютно-необходимое* — это в себе просто-напросто *одно* определение — то, что в приведенном тезисе составляют в совокупности два различных определения, и само слово «абсолютно-необходимое» сейчас же высказывается как то *единственное*, что истинно есть, как *единственная* реальность; мы видели, что понятие абсолютно-необходимого есть возвращающееся в *себя* опосредствование, опосредствование лишь *самим собою* через *иное*, отличное от него, что, именно будучи снято, будучи, как сущее, отрицаемо в *едином*, абсолютно-необходимом сохраняется лишь как идеальное. Но помимо этого абсолютного единства с самим собою в способе умозаключения сохранены еще и *вне* друг друга две стороны сопряженности — как *сущее*: «Случайное есть». Этот тезис противоречит себе в себе самом, противоречит и результату, абсолютной

необходимости, которая не положена лишь с одной стороны, но есть *целостное бытие*.

Итак, если начинать со случайного, то исходить следует не из случайного как такого, которому надлежит *прочно* пребывать, так что в поступательном движении оно останется *сущим*; это — его односторонняя определенность; а его следует полагать с его полным определением, чтобы равным образом принадлежало ему и *небытие* и чтобы тем самым оно вошло в результат как *исчезающее*. Не потому, что случайное есть, а, напротив, потому, что случайное — это *небытие, только явление*, и бытие его — не истинная реальность, — только потому *есть абсолютная необходимость; абсолютная необходимость — бытие и истина случайного*.

Этот момент *негативного* отсутствует в форме умозаключения рассудка, и потому такое умозаключение недостаточно на этой почве живого разума духа, — на почве, где, как истинный результат, значима абсолютная необходимость как нечто такое, что, правда, опосредствуется иным, но только снимая его, опосредствуясь самим собою. Итак, ход познания необходимости отличен здесь от процесса, каковым является сама необходимость, поэтому ход познания — это не просто-напросто необходимость, истинное движение, а конечная деятельность, *не* бесконечное познание: содержанием ее, деятельностью ее не является бесконечное, ибо бесконечное существует только как *вот это* опосредствование самим собою через отрицание негативного.

У недостатка, вскрытого в этой форме вывода, как указано, тот смысл, что в самом доказательстве бытия бога возвышение духа к богу эксплицировано по-своему. Если сравнить то и другое — форму доказательства и религиозное возвышение, то возвышение — это, конечно, тоже выход за пределы мирского существования как только временного, изменчивого, преходящего; все мирское, правда, высказывается как *наличное бытие*, и все начинается с него, но, коль скоро оно определено как временное, случайное, изменчивое и преходящее, бытие его — не удовлетворительное, не истинно аффирмативное, оно определено как снимающее себя, как себя отрицающее. Наличное бытие не останавливается на этом определении — *быть*, но ему приписывается бытие не более ценное, чем небытие; определение такого бытия включает в себе небытие его, иное его, а тем самым его

противоречие, его разрешение, его гибель в себе. Если даже и может казаться или если даже может быть так, что это случайное бытие закрепляется, *с одной стороны*, для веры как некая наличность сознания, *противостоящая* другой стороне — вечному, необходимому в себе и для себя, как мир, *над* которым небо, то дело ведь не в том, что тут представляется двоякий мир, но в том — с каким значением; а значение выражено тем, что один мир — это мир кажимости, а другой — мир истины. Но если, оставляя первый, к другому переходят только так, что тот, первый, все равно еще остается *по сю сторону*, при этом в религиозном духе все же не наличествует такая взаимосвязь, что этот мир будто бы нечто большее, чем только исходный пункт, что он будто бы утверждён как *основание*, которому подобает бытие, обосновывание, обусловливание. Всякое умиротворение, обосновывание любого свойства, напротив, перелagается в вечный мир, в мир самостоятельный в себе и для себя. В виде умозаключения *бытие того и другого мира* выражено одинаково и в одном тезисе логической взаимосвязи «Если случайный мир есть, то есть и абсолютно-необходимое», и в другом [тезисе], где высказывается предпосылка, *что случайный мир есть*, и в третьем выводе: «Следовательно, *есть* нечто абсолютно-необходимое».

И этим явно формулируемым высказываниям можно прибавить еще некоторые замечания. А именно: в последнем высказывании не может не бросаться в глаза связывание двух противоположных определений: «Следовательно, *есть* нечто абсолютно-необходимое». Слово «следовательно» выражает *опосредствование иным*, а слово «есть» — непосредственность, то есть сразу снимает то первое определение, которое, как изложено, и было тем, из-за чего и объявлялось, что подобное познание такого предмета недопустимо. Но снятие опосредствования иным здесь наличествует только *как таковое*, тогда как изложение умозаключения явно высказывает опосредствование. *Истина — это такая сила, которая наличествует и в ложном*, и требуется только правильное внимание и пристальное взглядывание, чтобы истинное было найдено или, вернее, увидено и в самом ложном; истинное здесь — опосредствование самим собою через отрицание иного и опосредствования иным; такое отрицание как опосредствования иным, так и

абстрактной, лишенной опосредствования непосредственности наличествует в словах «следовательно, есть».

Если один тезис таков: «Случайное есть», а другой: «Необходимое в себе и для себя есть», то мы рассуждали по существу в том смысле, что у *бытия* случайного совершенно иное по сравнению с *бытием* необходимым в себе и для себя значение; и, однако, *бытие* — это *общее*, это *одно* определение в обоих тезисах. Согласно этому, переход определяется не как переход от какого-то бытия к такому-то иному бытию, но как переход от одного определения мысли к другому. Бытие очищается от несоразмерного ему предиката случайности; бытие — это простое равенство с самим собою, а случайность — это просто-напросто неравное в себе, противоречащее себе бытие, которое лишь в абсолютно-необходимом вновь восстанавливается в такое равенство с самим собою. Этим, следовательно, этот ход возвышения, или эта сторона доказательства, более определенно отличается от указанной другой стороны, — то определение, которое надлежит доказать в ходе доказательства или которое должно быть результатом, — это не *бытие*; бытие — это как раз то, что у обеих сторон остается общим, что продолжается от одной стороны до другой. В другом же ходе, напротив, следует переходить от *понятия* бога к его *бытию*; этот переход кажется более трудным, чем переход от одной содержательной определенности, что обычно называют понятием, к другому понятию, по этой причине, как обычно кажется, более однородному, чем переход от понятия к бытию.

При этом в основе лежит представление о том, что *бытие* само не понятие, или идея; это противопоставление, где бытие поставлено для себя, изолированно, нам придется рассмотреть в подходящий момент, когда речь пойдет об этом доказательстве. Сейчас же нам еще не нужно брать бытие абстрактно для себя; если бытие — *общее* двух определений, случайного и абсолютно-необходимого, то это сравнение и внешнее отделение бытия от них, и бытие прежде всего существует в неотделимой связи с каждым определением — бытие случайное и бытие абсолютно-необходимое; в этом отношении мы еще раз примем за указанный вид [доказательства] и еще конкретнее выделим на его примере различие противоречия двух противоположных сторон — спекулятивной и абстрактно-рассудочной.

Указанный тезис высказывает следующую взаимосвязь:

Случайное бытие есть, и *потому* есть абсолютно-необходимое бытие.

Если мы возьмем эту взаимосвязь просто, не определяя ее ближайшим образом через категорию причины и тому подобное, то она будет лишь такой:

случайное бытие *одновременно* есть бытие иного — абсолютно-необходимого — бытия.

Это «одновременно» выступает как противоречие, которому противопоставляются два тоже противопоставленных тезиса, служащие его разрешениями; первый:

бытие случайного — это *не* его собственное бытие, но *только бытие чего-то иного*, а именно, в определенном виде, *его* иного, то есть абсолютно-необходимого; второй:

бытие случайного — это *только его собственное бытие*, а не бытие иного — абсолютно-необходимого.

Первый тезис установлен как истинный смысл, который присущ и представлению в этом переходе; что до спекулятивной взаимосвязи, которая сама имманентна мыслительным определениям, составляющим случайность, то мы еще займемся [этим] в дальнейшем. Но другой тезис — это тезис рассудка, тезис, в котором так упорствует новейшее время. Что такая-то вещь, такое-то наличное существование и случайное, конечное, тоже, что все это, коль скоро оно *есть*, есть свое собственное бытие, а именно *есть* то *определенное* бытие, какое оно есть, а не что-то иное, — что же может быть рассудительнее! Итак, случайное утверждается для себя, будучи оторванным от абсолютно-необходимого.

Еще привычнее пользоваться вместо этих двух определений другими — определениями *конечного* и *бесконечного* и конечное брать отдельно, для себя, в изоляции от его иного, от бесконечного. Говорят так: нет моста, нет перехода от конечного бытия к бесконечному; конечное просто-напросто сопрягается с самим собою, а не со своим иным. Это пустое различие познания конечного и бесконечного только по форме. Различность конечного и бесконечного по праву кладется в основу выводов — выводов, которые поначалу предполагают познание конечным и именно отсюда заключают, что такое познание не может познавать бесконечное, не будучи в состоянии постигнуть его, равно как и, обратным образом, заключают, что познание, чтобы постигать бесконечное, само



должно быть бесконечным; но оно, как все признают, не таково; следовательно, оно не способно познавать бесконечное. Деятельность познания определена, как и его содержание. Конечное познание и бесконечное познание дают то же отношение, что и конечное и бесконечное вообще, разве что бесконечное познание еще сильнее отталкивает от себя иное, нежели просто голое бесконечное, и еще непосредственнее указывает на размежевание обеих сторон, так что остается только одна [сторона] — конечное познание. Тем самым всякое отношение опосредствования исчезает без следа — то отношение, куда в противном случае могут быть положены конечное и бесконечное как таковые, подобно случайному и абсолютно-необходимому. Форма конечного и бесконечного в таком их рассмотрении встречается теперь на каждом шагу. Такая форма абстрактнее и потому кажется более всеобъемлющей, чем первая [случайности и абсолютной необходимости]; конечному вообще и конечному познанию в частности тем самым сразу же существенно приписывается не только случайность, но и необходимость как поступательное движение по цепочке причин и действий, условий и обусловленностей — та [самая] необходимость, которую мы ранее обозначили как внешнюю необходимость и вместе со случайным подвели под конечное; и вообще эта необходимость понимается только в расчете на познание, но, подведенная под конечное, без всякого недоразумения, которое может внести категория абсолютно-необходимого, противопоставляется бесконечному.

Поэтому если и мы станем придерживаться того же выражения противопоставления, то для отношения конечности и бесконечности, на котором мы остановились, мы будем иметь отношение безотносительности, несопряженности. Мы останавливаемся на утверждении, что конечное вообще и конечное познание не способны достичь ни бесконечное вообще, ни бесконечное в его форме абсолютной необходимости или хотя бы понять бесконечное в понятиях случайности и конечности, из которых исходит конечное познание. Конечное познание потому конечно, что оно пребывает в конечных понятиях, а конечно; в том числе и конечное познание, сопрягается *только* с самим собою, останавливается на самом себе, потому что конечное — это только *свое* бытие, не бытие чего-либо иного, и менее всего бытие *своего* иного. Вот тезис, которым так кичатся: нет никакого перехода от

конечного к бесконечному, нет поэтому и перехода от случайного к абсолютно-необходимому или же от действий к абсолютно первой, не конечной причине; между тем и другим просто-напросто учреждается пропасть.

#### ЛЕКЦИЯ ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

Этот догматизм абсолютного размежевания конечного и бесконечного — логический; это утверждение о природе понятий конечного и бесконечного, утверждение, рассматриваемое в логике. Мы будем придерживаться здесь тех определений, которые были у нас уже отчасти раньше и которые наличествуют и в нашем сознании. Определения, которые заключены в самой природе понятий и которые вскрываются логикой в чистой определенности их самих и их взаимосвязи, должны выступать наружу и наличествовать и в нашем обычном сознании.

Итак, если говорится, что бытие конечного — это только его собственное бытие, а не, напротив, бытие чего-либо иного, что не может быть, следовательно, никакого перехода от конечного к бесконечному, не может быть, следовательно, и никакого опосредствования между ними, ни в них как таковых, ни в познании, ни для познания, так что, скажем, конечное еще опосредствовано бесконечным, но (в чем тут был бы весь интерес) не наоборот, то ведь мы уже ссылались на тот факт, что дух человеческий возвышается из случайного, временного, конечного к богу как абсолютно-необходимому, вечному, бесконечному, — на тот факт, что *для духа нет этой так называемой пропасти*, что он *реально* совершает такой переход, что тот самый рассудок, который утверждает столь абсолютное размежевание, не отнимет у человеческой души права отвергнуть такую пропасть и человеческая душа будет реально совершать этот переход, возвышаясь к богу.

Но и на это уже готов ответ: если и признать факт такого возвышения, то ведь это переход духа, а не переход *сам по себе*, не переход в понятиях или тем более самих понятий, потому что ведь именно в понятии бытие конечного — это его собственное бытие, а не бытие чего-либо иного. Если мы, таким образом, берем конечное бытие только находящимся в сопряженности с самим собой, то оно — бытие только для себя, не для иного, оно тем самым извлечено из изменчивости, неизменно,

абсолютно. Так уже устроены эти так называемые понятия. Но чтобы *конечное* было *абсолютным*, неизменным, вечным, этого не хотят даже и те, кто утверждает невозможность перехода. Будь это заблуждение, когда конечное берется как абсолютное, только заблуждением школы, непоследовательности, в коей повинен рассудок, и притом непоследовательностью в области самых крайних абстракций, с которыми мы имеем тут дело, тогда можно было бы спросить, каков вред от такого заблуждения, потому что, конечно же, эти абстракции вполне можно считать ничтожными по сравнению с полнотой духа, как ведь и вообще *религия — это великий, живой интерес духа*. Но то, что в этих так называемых великих живых интересах подлинный интерес составляет на деле это утверждаемое конечное, это слишком очевидно на примере самих занятий религией, где, в полном соответствии с названным принципом, изучение истории конечного материала, внешних событий и мнений возобладало над бесконечным внутренним содержанием, которое, как известно, сжалось здесь до минимума. Идеи и эти самые абстрактные определения конечного и бесконечного должны оправдывать тут отказ от познания истины, и на деле подобные интересы духа перелетают на чистую почву идеи, чтобы здесь, на этой почве, узнать свое решение, ибо *идеи составляют самую сокровенную сущность конкретной реальности духа*.

Оставим этот понятийный рассудок с его утверждением, что бытие конечного — это только его собственное бытие, не бытие его иного, не самый переход, и примем за следующее представление, где уже явно подчеркнуто, названо познание. А именно если и соглашаются с тем фактом, что дух совершает такой переход, то это будто бы не факт *познания*, а факт духа вообще и, определенно, *веры*. В этой связи у нас уже достаточно было показано, что такое возвышение, будь то в чувстве или в вере, — да и вообще как бы ни был определен способ его существования в духе — совершается в сокровенной глубине духа на почве мышления; у религии как самого сокровенного дела человека — в глубинах духа средоточие и корень ее живого пульса; бог в своем существе — мысль, идея, само мышление, как ни определять в дальнейшем его представление и его строение, как ни определять строй и способ религии — как чувствование, созерцание, веру и т. д. Но познание ведь не делает ни-

чего иного, [оно] только доводит до сознания это самое сокровенное для себя, только постигает мыслью этот мыслящий пульс. Быть может, познание в этом вопросе и односторонне, и, быть может, к религии относится, и относится существенно, многое другое, как-то: чувствование, созерцание, вера, а к богу — еще многое другое, кроме его мыслящего и мыслимого понятия, но эта сокровеннейшая глубина все равно здесь наличествует, а знать о ней — значит мыслить, *вообще познавать, значит только знать внутреннее в его существенной определенности.*

«Познавать», «постигать» — это слова культуры нашей эпохи, как и «непосредственно» и «вера»; на их стороне — авторитет двойной предвзятости: во-первых, они — прекрасно известные и потому окончательные определения, так что уже не следует спрашивать об их значении и оправдании, и, во-вторых, неспособность разума постигать, познавать истинное, бесконечное — дело столь же решенное, как и значение этих слов. Слова «познавать», «постигать», «понимать» сходят за магическую формулу; обратить на них взгляд, спросить, что же такое познание, постижение, не приходит на ум предвзятости, а ведь только в этом, единственно в этом, вся суть дела, если мы хотим сказать что-либо действительно верное о главном; в таком исследовании вышло бы само собою, что познание высказывает только факт перехода, который совершает сам дух, и постольку, поскольку познание есть истинное познание, постижение, оно лишь сознание необходимости, содержащееся в этом переходе, не что иное, как понимание этого имманентного ему, наличного в нем определения.

Но если о факте перехода от конечного к бесконечному отвечают, что он совершается в духе, в вере или чувствовании и т. п., то такой ответ неполон, а вот ответ полный: религиозная вера, чувствование, внутреннее откровение и есть именно непосредственное знание о боге, а не опосредствованное; оно не совершает переход как существенную взаимосвязь двух сторон, но совершает скачок. То, что называлось переходом, тогда распадается на два обособленных акта, которые внешне противоположны и, может быть, только по времени следуют друг за другом и сопрягаются друг с другом — в сравнении или в воспоминании. Конечное и бесконечное пребывают просто-напросто в размежевании, а если это предположить,

то занятие духа конечным — это одно, а занятие бесконечным, чувствованием, верой, знанием тоже отдельный, непосредственный, простой акт, не акт перехода. Как конечное и бесконечное не сопряжены друг с другом, так [не сопряжены] и акты духа, наполнение духа этими определениями, наполнение либо одним, либо другим, безо всякой сопряженности между ними. А если они и бывают одновременными, то есть если в сознании вместе с бесконечным содержится и конечное, то это только смешение, это два существующих для себя вида деятельности, не опосредствующие друг друга.

Мы уже указывали на то, что в таком представлении заключено новое воспроизведение обычного размежевания конечного и бесконечного — того разделения, при котором конечное оказывается с одной, бесконечное — с другой стороны в противопоставлении друг другу, причем конечное ничуть не меньше, чем бесконечное, объявляется абсолютным, — таков [этот] дуализм, который в дальнейшем своем определении есть манихейство. Но чтобы конечное было абсолютным, этого не желают даже те, кто утверждает такое отношение; однако невозможно избежать следствия, не просто выводимого из утверждения, а являющегося самим этим утверждением, именно что конечное не находится ни в какой связи с бесконечным, что от конечного невозможен переход к бесконечному, что одно просто-напросто отделено от другого. Но если все же в свою очередь между ними представляется какая-то сопряженность, то при предположенной несовместимости сторон это, конечно, только отношение *негативного* вида; бесконечное будет тут истинным, и притом *только* бесконечное, то есть оно будет абстрактно-аффирмативным, и, как сопряженность, оно по отношению к конечному только насилие, конечное в нем только уничтожается, а конечное, чтобы *быть*, должно прятаться от бесконечного, вынуждено бежать его, ибо, прикоснувшись к нему, [оно] может только сгинуть. В субъективном существовании тех определений, каковые мы имеем перед собой, именно в конечном и бесконечном знании, одна сторона — это будто бы сторона бесконечности, непосредственное знание человека о боге, а вся другая сторона — это человек вообще; он и есть то конечное, о чем по преимуществу идет речь, и вот это самое знание о боге, называй его непосредственным или нет, — это его *бытие*, знание конечного существ-

ва и переход от конечного к бесконечному. Но коль скоро и занятие духа конечным, и занятие духа бесконечным будто бы два разграниченных вида деятельности, то последний вид, как возвышение духа, не есть сам имманентный переход, а занятие конечным со своей стороны тоже могло бы быть абсолютным и просто-напросто ограниченным конечным как таковым. Об этом можно было бы пространно порассуждать, но сейчас достаточно только напомнить, что и эта сторона, даже если предмет ее и цель только конечное, может быть подлинным занятием, будь то познание, знание, мнение или же практическое и моральное поведение, лишь постольку, поскольку такое конечное сознается, познается, практически используется, вообще является предметом и целью не для себя, но *в его сопряженности с бесконечным, с бесконечным в нем.*

Достаточно известно место, уделяемое религиозному индивидуумам и даже целыми религиями; все религиозное: молитвенная сосредоточенность, сердечное и духовное раскаяние, жертвоприношения — все совершается как особое дело для себя, а *наряду с этим* светская жизнь — круг конечного предоставлен сам себе, своей свободе, безо всякого *влияния* на него бесконечного, вечного, истинного, то есть, иначе говоря, в этом круге конечного не совершается переход к бесконечному, конечное не опосредствуется бесконечным до истины и нравственности и точно так же бесконечное, не опосредствуясь конечным, не приводится в наличность и реальность.

В дурную логическую связь — познающее существо, человек будто бы должен быть абсолютным, чтобы постигать абсолютное, — мы здесь не будем вдаваться уже потому, что она в равной мере задевает и веру, и непосредственное знание, ибо утверждается, что непосредственное знание — это постижение в себе если и не абсолютного духа бога, то по меньшей мере бесконечного; если это знание так робеет перед конкретностью своего предмета, значит, этот предмет для него что-то значит; именно неконкретное, обладающее в себе немногими или вообще не обладающее никакими определениями, есть абстрактное, негативное, наименьшее, например «бесконечное».

Но именно посредством этой дурной абстракции бесконечного представление и отвергает постижение его по той простой причине, что в противоположность бесконечному

и посюстороннее, человек, человеческий дух, человеческий разум тоже неподвижно утверждают как абстракция конечного. Представлению легче примириться, пожалуй, с тем, чтобы человеческий дух, мышление, разум постигали абсолютно-необходимое, ибо это последнее тут выражено и высказано как негативное в противоположность своему иному — случайному, которое тоже обладает своего рода необходимостью — необходимостью внешней. А есть ли что-либо более ясное, чем то, что человек, который ведь *есть*, то есть который есть нечто позитивное, аффирмативное, не может постигнуть свое *негативное*? Больше того: поскольку, наоборот, его бытие, его аффирмативность есть конечное, то есть отрицание, есть ли что-либо более ясное, чем то, что эта конечность не может постигнуть бесконечное, которое в противоположность этой конечности равным образом есть отрицание, но только теперь, наоборот, в противоположность тому определению, есть бытие, аффирмативность? Есть ли что-либо более ясное, чем то, что *человеку с обеих сторон присуща конечность*? В пространстве человек занимает несколько пядей, за пределами этого объема — бесконечность пространства; из бесконечности времени ему дан отрезок, который точно так же сжимается в мгновение по сравнению с бесконечностью, как объем — в точку. Но если отвлечься от этой его внешней конечности в противоположность тем бесконечным внешностям, то человек, человек *созерцающий, представляющий, знающий, познающий*, — это Ум; предмет Ума — мир, это нагромождение бесконечных отдельных; и как мало число тех, о которых знают отдельные люди, не человек как таковой, а человек отдельный, по сравнению с тем бесчисленным множеством, которое *есть*. И чтобы по-настоящему наглядно представить себе эту малость человеческого знания, стоит только вспомнить о том, что обычно — этого никто не станет отрицать — понимают под всеведением бога; в качестве примера приведем то представление о нем, которое излагает в «Жизненных судьбах по восходящей линии» Т. фон Гиппель (часть II, прил. В)<sup>24</sup>, — чтобы освежить в памяти это создание глубочайшего юмора; органист в Л., в речи на панихиде [вещал]: «Кум Бризе говорил мне вчера о величии господина бога. И тут мне на ум пришло, что господь бог наш знает по имени каждого воробья, каждого скворца, каждую коноплянку, каждого клеща, каждую

мушку, и, как вы, крестьяне, кличете друг друга в деревне «Шмид Грегер! Бризе Петер! Хейфрид Ганс!», так господь бог — подумайте только! — господь бог кличет так каждую мушку, хотя они так похожи, что можно поклясться, все они братья и сестры, — подумайте только!..»

По сравнению с практической конечностью теоретическое кажется еще великим и обширным, но как же являются человеческую ограниченность именно эти цели, планы, желания — все то, для чего в голове нет преград, когда дело доходит до реальности, которой оно предназначается! Широта практического представления, стремления, тяготения именно потому, что это только стремление, тяготение, сама в себе являет свою узость.

Вот эта конечность и предъясняется всякому преднамерению постигнуть, понять бесконечное; критический рассудок, который неподвижно цепляется за это основание, будто бы окончательно убедительное, на деле ни в чем не превзошел рассудительность этого органиста в Л.; он, напротив, еще уступает ему, потому что органист пользовался таким представлением наивно, пытаясь только представить величие любви бога общине, состоявшей из крестьян, а критический рассудок эту конечность обращает *против любви бога*, против ее величия, именно *против* присутствия бога в человеческом духе; этот рассудок крепко *удерживает в голове мушку конечности* — тезис, уже рассмотренный нами: «Конечное есть», откуда прямо явствует, что он ложен, ибо конечное — это то, у чего определение и природа — переходить, пропадать, не быть, так что конечное нельзя и мыслить, нельзя и представить без определения небытия, которое заключено в переходящем. Кто продвинулся настолько, чтобы сказать: «Конечное *преходящее*?». Если между конечным и его пропаданием должно быть просунуто еще «теперь», чтобы дать опору *бытию*: «Конечное переходит, но *теперь* оно *есть*», — так это «*теперь*» само таково: оно не только переходящее, оно уже прешло, коль скоро оно «*теперь*», коль скоро у меня есть сознание этого *теперешнего* момента; коль скоро я говорю «*теперь*», этого «теперь» уже нет, а есть *иное*.

Конечное длится, но длится не как вот *это* «теперь», и у «теперь» лишь смысл *вот этого* — быть в *это* мгновение, без длительности, быть только точкой — конечное длится именно как отрицание *вот этого* «теперь», как отрицание



конечного, тем самым длится как бесконечное, как всеобщее. Уже и это всеобщее бесконечно; почтительное отношение к бесконечному, которое удерживает рассудок от того, чтобы уже во всяком всеобщем иметь его перед собою, — это нелепое почтение. Бесконечное величественно и возвышенно, но полагать его возвышенность и величие в бесчисленное множество мушек, а бесконечность познания — в поштучное знание бесчисленных мушек, то есть каждой по отдельности, — это не неспособность веры, духа, разума, а неспособность рассудка постигнуть конечное как ничтожное, бытие конечного, а как такое бытие, которое равноценно и равнозначно небытию.

Дух бессмертен, дух вечен; он бессмертен и вечен потому, что бесконечен, потому, что он — не вот эта конечность пространства, этих пяти пядей в высоту, двух — в ширину и в толщину — своего тела, не вот это мгновение «теперь» во времени; *его познание* — это не содержание в духе вот этих бесчисленных мушек, а *его воля*, его свобода — это не бесконечное множество противодействий, не множество целей и деятельностей, которые могут испытывать подобные противодействия и препятствия. Бесконечность духа, это его в-себе-бытие, абстрактно — его чистое в-себе-бытие, а это чистое в-себе-бытие — его мышление, и это абстрактное мышление — реальная, *сейчас* присутствующая бесконечность, и конкретное в-себе-бытие мышления таково, что это мышление есть дух.

Итак, от абсолютного размежевания двух сторон мы вернулись к их взаимосвязи, такой, что никакого отличия не составляет, будет ли она представлена в субъективном или же в объективном. Все дело только в том, будет ли она постигаться правильно. Если представлять себе взаимосвязь *только* субъективной, *только* доказательством для нас, то тем самым будет признано, что она постигнута не объективно, не правильно в себе и для себя; но, наверное, нельзя полагать, будто такой взаимосвязи вообще нет, то есть что вообще нет такого возвышения духа к богу.

Следовательно, все дело в том, чтобы рассмотреть природу этой взаимосвязи в ее определенности. Такое рассмотрение — предмет наиболее глубокий, наиболее возвышенный, а потому и самый трудный; тут не обойтись одними конечными категориями, то есть, иными словами, тем способом мышления, к какому привыкли мы в обыденной жизни, в общении со случайными вещами, но

точно так же и науки здесь недостаточно; основание, логика наук заключается во взаимосвязях конечного, в причинах, действиях причин; законы, виды, способы вывода в науках являются только отношениями обусловленного, и они утрачивают свое значение на этих высотах — невозможно не пользоваться ими, но всегда нужно брать их и исправлять. Наш предмет, общность бога и человека друг с другом, — это общность духа с духом, и он заключает в себе важнейшие вопросы; это — общность, и трудность состоит в том, чтобы сохранить это различие и вместе с тем определить его так, чтобы общность была сохранена. Знание человека о боге — это, если общность существует, *взаимное знание*, то есть *человек знает о боге постольку, поскольку бог в человеке знает о самом себе*; это знание есть самосознание бога, но и знание бога о человеке, и это знание бога о человеке есть знание человека о боге. Дух человека, знающий о боге, есть только сам дух бога. Сюда же относятся вопросы человеческой свободы, вопрос сочетания индивидуального знания и сознания человека с тем знанием, в коем он пребывает в общности с богом, со знанием бога в человеке. Но вся эта полнота отношения человеческого духа к богу — не наш предмет; нам надлежит брать это отношение только в самом абстрактном его аспекте, именно как взаимосвязь конечного с бесконечным. Как бы ни контрастировали такая скудость и такое богатство содержания, все же логическое отношение одновременно является основной нитью для движения всей насыщенной содержанием полноты.

#### ЛЕКЦИЯ ПЯТНАДЦАТАЯ

Взаимосвязь мыслительных определений, составляющая все содержание обсуждаемого доказательства (что это доказательство не отвечает тому, чего *должно* достигать в доказательстве, об этом речь по существу вопроса еще пойдет позже), уже была предметом исследования в предыдущем изложении; но собственно *спекулятивная* сторона взаимосвязи еще оставалась, и сейчас нам предстоит указать, не излагая во всех подробностях это логическое исследование, какое определение взаимосвязи она, эта спекулятивная сторона, затрагивает. Момент, на который в этой взаимосвязи прежде всего было обращено внимание, состоит в том, что взаимосвязь — это переход, то есть у исходного пункта здесь определение *негативности*;

исходный пункт — это случайное бытие, лишь явление, и истина его заключена в объективно-необходимом, в истинной *аффирмативности* объективно-необходимого. При этом что касается прежде всего первого определения, негативного момента, то для спекулятивного понимания необходимо только одно — чтобы негативный момент не брался как простое ничто; этот момент наличествует не столь абстрактно, он лишь *один* момент *в случайности мира*, и потому нет никакой трудности в том, чтобы это негативное не брать как абстрактное ничто; во всем том, что *представление* имеет перед собою как случайность, ограниченность, конечность, явление, для представления заключено некое существование, экзистенция, однако в таком существовании существенно отрицание; представление конкретнее и истиннее абстрагирующего рассудка, который, едва услышав о чем-то негативном, тут же готов превратить его в *ничто*, просто в ничто, в ничто как таковое, забывая о связи негативного момента с существованием, о связи, которая положена, поскольку ведь существование определено как случайное, являющееся и т. п. Мыслящий анализ в таком содержании показывает оба момента — аффирмативности, существования, экзистенции как некоего *бытия*, но только бытия, заключающего в себе определение *конца, падения, преграды* и т. д., то есть *отрицания*; мышление, чтобы постигнуть случайное, не может позволить распасться этим двум моментам на некое ничто *для себя* и на бытие *для себя*, ибо тогда эти моменты не будут заключены в случайном, а случайное объемлет собою их обоих; итак, оба этих момента (каждый для себя и в связи друг с другом) — не само случайное, но и случайное как таковое не есть связь их обоих. Таково спекулятивное определение, оно остается верным содержанию представления, тогда как, напротив, в абстрактном мышлении, которое фиксирует оба момента, каждый для себя, само это содержание ускользает: оно, это мышление, уже разрушило то самое, что является предметом рассудка, — случайное.

Будучи так определенным, случайное есть противоречие в себе; такое случайное, которое разрушает само себя, как раз такое, каким оно стало в руках рассудка. Но разрушение бывает двояким; благодаря разрушению, предпринятому рассудком, предмет, конкретная связь, просто исчезает, при другом же разрушении он все же еще сохраняется. Но от этого сохранения ему мало поль-

зы или ее *нет совсем*, потому что в нем он определен как *противоречие*, а противоречие разрушает само себя: противоречащее самому себе есть *ничто*. Это и верно и неверно. Ведь противоречие и ничто по крайней мере различны между собою; противоречие конкретно, у него есть содержание, оно еще содержит в себе противоречащие друг другу моменты, оно еще выговаривает эти моменты, указывает, противоречие *чего* оно есть; а *ничто*, напротив, уже не говорит, оно лишено содержания, есть нечто совершенно пустое. Конкретное определение одного и совершенно абстрактное другого — это очень важное отличие. Далее, ничто — это отнюдь не противоречие; ничто не противоречит себе, оно тождественно с самим собою; поэтому оно совершенным образом выполняет логическое требование, чтобы любое что-то не противоречило самому себе, или, если выразить это суждение так: Ничто [не] должно противоречить самому себе; это ведь лишь *долженствование*, долженствование вполне безуспешное, ибо *Ничто* не выполняет того, что оно должно, а именно не противоречит самому себе. Но если это же самое выразить в позитивном виде: Ничто из того, что есть, [не] должно противоречить самому себе, то это сразу же и непосредственно верно, потому что субъект этого суждения — «ничто», но *Ничто* такое, которое *есть*; но само по себе *Ничто* как таковое просто лишь *одно* определение, равное самому себе, не противоречащее самому себе.

Но разрешение противоречия в *Ничто*, как осуществляет его рассудок, просто вращается в *пустоте* или, ближайшим образом, в самом противоречии, в противоречии, которое на деле изъясняет себя как еще пребывающее, как *неразрешенное*. А если противоречие еще не разрешено, то это и значит, что содержание, случайное, положено лишь в своем отрицании в себе, а не в *аффирмативности*, которая должна содержаться в таком разрешении, коль скоро ведь оно не абстрактное ничто. Конечно, случайное, каким представляется оно фантазии, есть прежде всего нечто аффирмативное — это существование, экзистенция, это мир аффирмативности, реальности и вообще, как бы это ни называть, тут сколько угодно и еще сверх этого; но здесь случайное еще не положено в своем разрешении, в разложении своего содержания и внутреннего смысла, а ведь только это содержание и должно вести к истине случайного, к абсолютно-необходимому, и ведь слу-

случайное само по себе сразу же таково, что в нем конечность, ограниченность мира, как сказано, выявилась наружу уже настолько, что случайное само означает свое разрешение, именно разрешение в указанную негативную сторону.

Разрешение же этого случайного, положенного в противоречии и разрешаемого,— это, как указывалось, есть то *аффирмативное*, что содержится в разрешении. Такое разрешение уже указано, оно было принято и воспринято на основании представления здравого смысла — как переход духа от случайного к абсолютно-необходимому; тогда абсолютно-необходимое может быть именно этим самым аффирмативным, разрешением первого, еще только негативного разрешения. Указать спекулятивный смысл этого последнего, самого глубоко сокровенного пункта значит не что иное, как просто собрать воедино, во всей их полноте, все те идеи, которые наличествуют уже в первом разрешении — в том, на чем мы теперь останавливаемся; рассудок, постигающий такое разрешение лишь как разрешающееся в ничто противоречие, берет только одно из содержащихся здесь определений и отбрасывает другое.

По существу дела конкретный результат в его эксплицированном виде, то есть его спекулятивная форма, уже установлен, уже давным-давно установлен у нас именно в том определении, какое давалось абсолютной необходимости. Но при этом мы пользовались внешней рефлексией и рассуждением в отношении моментов, принадлежащих этой абсолютной необходимости, или таких, из которых она вытекает как результат; теперь же все дело в том, и только в том, чтобы отметить эти моменты в том самом, в чем мы увидели противоречие,— в разрешении случайного. В абсолютной необходимости мы, *во-первых*, видели момент *опосредствования*, притом опосредствования прежде всего иным. В анализе случайного это опосредствование сказывается с самого начала уже в том, что моменты случайного — *бытие* вообще, или существование в мире, и *отрицание* такового, благодаря чему оно снижается до значения некоей видимости, чего-то ничтожного [само] по себе,— существуют не изолированно, каждый для себя, но, принадлежа *одному* определению, а именно определению случайного, [находятся] исключительно в сопряженности с иным,— только в такой сопряженности и есть тут смысл у каждого из двух

моментов; это *одно*, связующее их определение есть *опосредствующее* их. В таком определении одно, конечно же, существует посредством иного, но вне такого определения каждое может быть для себя самого и даже должно быть для себя самого — *бытие* для себя и *отрицание* для себя. Но если мы назовем это бытие в том более конкретном виде, в котором оно здесь сейчас перед нами, *существованием* в мире, то мы, конечно же, сразу признаём, что такое существование — не для себя, не абсолютно, не вечно, а, напротив, само по себе ничтожно; оно, правда, обладает бытием, но только не в-себе-сущим бытием, ибо ведь именно это бытие и определено как случайное. И если, далее, в случайности каждое из двух определений существует лишь в сопряженности с другим, то само опосредствование их являет себя как случайное, разобщенное, наличествующее только вот в этом месте. Что не удовлетворяет, так это следующее: определения могут братья *для себя*, то есть такими, каковы они суть *сами* как таковые, как они сопрягаются только с самими собою, то есть непосредственно, не опосредствованные, *сами по себе*. Тем самым опосредствование лишь как бы причиняется им извне, тоже как нечто случайное, то есть тут не выявлена собственная внутренняя необходимость случайности.

Эта рефлексия повела тем самым к необходимости исходного пункта в самом случайном, — пункта, который мы и взяли как нечто данное, как исходный пункт; эта рефлексия ведет к переходу не от случайного к необходимому, но, поскольку такой переход имеет место внутри самого же случайного, от любого из составляющих его моментов к его другому. Это могло бы вернуть нас назад, к первому анализу абстрактной логической необходимости; сейчас же достаточно принять случайность как переход в самом случайном, как снятие его самого, как это дано в представлении.

Тем самым указан одновременно и второй момент, момент абсолютной необходимости в раскрытом разрешении случайности, это — момент опосредствования самим собою. Моменты случайности — это в первую очередь иное друг по отношению к другу, и каждый из них в случайном положен как опосредствованный *другим*. Но в единстве обоих каждый момент — отрицаемый; тем самым различие их снято, и тогда если и говорится об одном из двух, то этот один уже не сопряжен с чем-то

отличным от него самого, а потому сопряжен с самим собой; итак, положено опосредствование самим собою.

Поэтому у спекулятивного рассмотрения тот смысл, что оно познает случайное как случайное — в его разрешении, каковое поначалу кажется внешним анализом, разложением этого определения, но это не только внешнее разложение, а разрешение самого определения в нем самом: само случайное таково, что оно есть саморазрешение, уже как таковое, — переход. Но, во-вторых, такое разрешение не абстрагирование ничто, но такое разрешение есть аффирмативность в нем самом — та аффирмативность, которую мы именуем абсолютной необходимостью. Итак, этот переход *постигнут*; результат вскрыт как имманентный в случайном, то есть само случайное таково, что оно обращивается своей истиной, и возвышение нашего духа к богу — если у нас нет пока для бога никакого дальнейшего определения, кроме абсолютной необходимости, или если мы пока довольствуемся таковым, — возвышение нашего духа к богу есть пробегание этого движения самой сути дела: сама суть дела в себе и для себя подгоняет нас, вызывает в нас это движение.

Уже раньше было отмечено, что для сознания, не имеющего перед собой этих мыслительных определений в их чистом, спекулятивном определении и, следовательно, в этом их саморазрешении и самодвижении, но *представляющего* себе, что для такого сознания переход облегчен благодаря тому значению саморазрешающегося, преходящего, которое есть у того, из чего исходят, у случайного, уже благодаря этому сознанию сама по себе ясна взаимосвязь исходного и достигаемого. Поэтому такой исходный пункт самый выгодный и целесообразный для сознания; сам инстинкт мышления совершает этот переход — переход, являющийся самой сутью дела, но он доводит его до сознания с таким определением мысли, что переход кажется легким просто для представления, кажется абстрактно-тождественным, — именно мир, определенный как случайное, высказывается как указывающий на свое небытие, на иное самого себя как на свою истину.

Таким путем переход становится понятным: переход заключен не только в исходном пункте *как таковом*, но и сам исходный пункт уже *означает* такое движение перехода, то есть это определение и *положено*, то есть уже заключено в самом исходном пункте; в таком виде *бытие* этого определения дано для сознания, которое по-

стольку относится к этому бытию как сознание *представляющее*, поскольку имеет дело с непосредственным личным бытием, в данном случае — с мыслительным определением. Столь же понятен и результат, абсолютно-необходимое; в нем содержится опосредствование, а самым понятным считается именно это понимание взаимосвязи вообще, взаимосвязи, которая берется конечным образом как взаимосвязь одного с *иным*, но и включает в себе поправку на тот случай, что такая взаимосвязь завершится своим неудовлетворительным концом. Такая взаимосвязь, поскольку ее положенность постоянно находит перед собою, в своем материале, требование повторения, постоянно ведет к *иному*, то есть к чему-то негативному; [то] аффирмативное, что все снова и снова возвращается, лишь таково, что оно вновь и вновь отсылает прочь от себя, и так и одно и другое одинаково не знают покоя и удовлетворения. Но абсолютно-необходимое, которое, с одной стороны, само устанавливает взаимосвязь, тут таково, что оно, с другой стороны, и обрывает ее, возвращает исхождение вспять и обеспечивает самое последнее; абсолютно-необходимое *есть, потому что есть*; таким образом устранено иное и исхождение в поисках иного, а такой бессознательной непоследовательностью обеспечивается и удовлетворение.

#### ЛЕКЦИЯ ШЕСТНАДЦАТАЯ

Предметом предыдущего изложения было диалектическое — абсолютная текучесть определений, входящих в то движение, каковое есть это первое возвышение духа к богу. А теперь предстоит рассмотреть результат для себя, определенный принятым исходным пунктом.

Результат — это *абсолютно-необходимое* существо; смысл этого результата известен: здесь снято определение опосредствования, а тем самым и результата — опосредствование было самоснятием опосредствования. *Существо* же — это пока еще совершенно абстрактное тождество с самим собою, это и не субъект, и тем более не дух; все это определение целиком внутри абсолютной необходимости, которая, как бытие, есть точно так же и непосредственно *сущее* и которая на деле, сама по себе, замыкается в субъект, но поначалу в совершенно поверженной форме сущего, абсолютно-необходимого.



Мы оставим пока в стороне тот недостаток этого определения, что оно недостаточно для нашего представления о боге, поскольку уже указывалось, что другие доказательства влекут за собой дальнейшие, более конкретные определения. Но существуют целые религии и философские школы, недостаток которых в том, что они нигде не вышли за определение абсолютной необходимости. Рассмотрение более конкретного вида, в котором развился этот принцип в религиях, относится к области философии религии и к истории религий. Упомянем здесь только то, что, вообще говоря, религии, в основе которых лежит такая определенность, во внутренней последовательности конкретного духа делают богаче и многообразнее по сравнению с тем, что поначалу несет с собою сам абстрактный принцип; в явлении и в сознании к нему добавляются другие моменты более наполненной содержанием идеи — не последовательно по отношению к самому абстрактному принципу. Однако следует делать существенное различие, принадлежат ли подобные добавления только фантазии, а конкретное в своей глубине не выходит за пределы абстракции, так что, как в восточной и, в первую очередь индийской, мифологии, бесконечное изобилие божественных лиц, которые выступают не только как силы вообще, но и как самосознательные, волящие фигуры, все равно остается бездуховным, или же, невзирая на единую необходимость, в этих лицах, а тем самым и в их почитателях на поверхности выплывает духовная свобода. Так, в религии греков мы видим: абсолютная необходимость занимает наивысшее и последнее положение — это Судьба, а уже под Судьбою светлый круг конкретных, живых богов, представляемых духовными и сознательными, — богов, круг которых и в греческой и в других мифологиях расширяется затем до обширного множества героев, морских, речных нимф, муз, фавнов и т. д., отчасти это хор и сопровождение, дальнейшая партикуляризация одного из главных богов, отчасти же это образования меньшей значимости, все они примыкают к обычной внешней поверхности мира и его случайностей. Здесь необходимость осуществляет абстрактную власть над всеми особенными духовными, нравственными и природными силами, но у этих последних частично остается значение бездуховной, природной силы, всецело пребывающей во власти необходимости, а их личность — не более чем персонифика-

ция, отчасти же, хотя они и не стоят того, чтобы именовать их лицами, они содержат в себе некое более высокое определение субъективной свободы и, наделенные таким определением, стоят выше своей владычицы необходимости, которой покорствуется только ограниченность этого более низкого принципа, — этот принцип, с одной стороны, ждет своего очищения от конечности, в которой он поначалу выступает, и должен выявиться сам для себя в своей бесконечной свободе.

Последовательное проведение категории абсолютной необходимости можно наблюдать в системах, идущих от абстрактной мысли; проведение относится к связыванию этого принципа с многообразием природного и духовного мира. Пусть абсолютная необходимость будет положена в основу как единственно истинное и подлинно реальное — в какое же отношение к ней поставлены вещи мира? Эти вещи не только природные вещи, но и дух, духовная индивидуальность со всеми ее понятиями, интересами и целями. Но отношение это определено уже в названном принципе: все эти вещи — *случайные*. Далее, они отличены от самой абсолютной необходимости; но у них нет и самостоятельного бытия по сравнению с нею, а потому у нее по сравнению с ними *одно бытие*, и это бытие принадлежит абсолютной необходимости; все же вещи лишь таковы, что они подпадают под необходимость. То, что определено у нас как абсолютная необходимость, можно ближайшим образом гипотезировать как всеобщее бытие, как субстанцию; как результат абсолютная необходимость есть опосредствованное самим собою через посредство снятия опосредствования *единство*, тем самым бытие единое и простое, абсолютная необходимость, и только она есть *субсистенция* вещей. Прежде мы напоминали о необходимости как Судьбе греков — такая Судьба есть сила, лишенная определений, но *бытие* само уже отошло от такой абстрактности к тем вещам, *над* которыми оно должно быть. Однако даже если сущность или сама субстанция только абстракция, то и вещи помимо нее обладают самостоятельным пребыванием (субсистенцией) конкретной индивидуальности; ее одновременно надлежит определить как силу *над* вещами, как негативный принцип, который заявляет о себе *в* вещах, вследствие чего они как раз и являются преходящим, уходящим, *лишь* явлением. В такой негативности мы видели собственную

природу случайных вещей; таким путем в них самих есть эта сила, и они не явление вообще, а явление необходимости. Необходимость содержит в себе вещи или, вернее, содержит их в своем моменте опосредствования; однако необходимость не опосредствована иным ее самой, но одновременно есть опосредствование самой себя самою собою. Это — перемена ее абсолютного единства, определяющаяся как опосредствование, то есть как *внешняя* необходимость, отношение *иного* к *иному*, рассредоточивающаяся в бесконечную множественность, в насковзь обусловленный в себе мир, но так, что это внешнее опосредствование, случайный мир, снижается до мира явлений, и необходимость сходится сама с собою в этом мире явлений как его сила в этом ничтожном, полагает себя тождественной самой себе. Итак, все заключено в нее, и она во всем *непосредственно присутствует*; она и бытие, и перемена, и изменение мира.

Определение необходимости, насколько выявилось ее спекулятивное понятие, — это вообще точка зрения, которую обычно принято называть *пантеизмом* и которая выражает указанное отношение то в более развитом и явном виде, то более поверхностно. Уже интерес, пробужденный этим словом в новейшее время, прежде всего интерес самого принципа, требует обратить на него пристальное внимание. Нельзя оставить без упоминания и без исправления существующее на этот счет недоразумение, а после этого следует обсудить место этого принципа в высшей целокупности, истинной идее бога. Если прежде рассмотрение религиозного оформления принципа было отставлено в сторону, то теперь, чтобы предъяснить представлению некий образ такого принципа, можно привести *индийскую* религию в качестве примера наиболее развитого пантеизма; с этой его развитостью связано то, что абсолютная субстанция, единое в себе представлено в форме мышления различным с акцидентальным миром, существующим. Религия для себя существенно содержит отношение человека к богу, а, будучи пантеизмом, она менее всего оставляет единое существо в объективности, в коей удерживать его как предмет метафизика словно видит свое предназначение. У такой субъективации субстанции характер особенный, и мы обратим внимание прежде всего на него. Дело в том, что сознающее себя мышление не только совершает названное абстрагирование субстанции, но оно само есть

это абстрагирование; само это простое единство как существующее для себя единство и называется субстанцией. Так и это мышление сознается тут как сила, сотворяющая и сохраняющая миры, как сила, равным образом изменяющая, преобразующая разобщенное наличное существование этих миров, — такое мышление называется «*Брахман*», оно существует как естественное самосознание брахманов и как самосознание тех других, кто подавляет, кто умерщвляет в себе многогранное сознание, ощущения, чувственные и духовные интересы, всякое их воление, кто сводит все это до полной простоты и пустоты субстанциального единства. Итак, это мышление, это абстрагирование человека в себе самом считается силой мира. Всеобщая мощь разобщается в отдельных богов, но притом в богов временных и преходящих, или, что то же самое, всякая жизненность, всякая духовная и природная индивидуальность вырывается изнутри конечности своей всесторонне обусловленной взаимосвязи — всякое разумение таковой вырывается с корнем — и возвышается в образ налично-сущей божественности.

Как мы уже напоминали, в таких пантеистических религиях принцип индивидуализации выступает непосредственно по отношению к могуществу субстанциального единства. Индивидуальность не доводится, правда, до личности, но бурно разворачивается могущество в результате непоследовательности перехода в противоположное; мы оказываемся на почве безудержного безумствования, когда самая пошлая наличность непосредственно возвышается в нечто божественное, и субстанция представляется существующей в конечном облике, и равным образом непосредственно испаряется всякое формосложение.

Восточное мирозерцание в целом и есть такая возвышенность, которая все обособленное вводит в особенный облик, а всякое частное существование и всякий частный интерес расширяются [здесь] до полной неопределенности. Одно созерцает во Всем, и это абстрактное в самом себе Одно именно потому облачается во все величелие и во всю роскошь природного и духовного Универсума. Душа восточных поэтов погружается в этот океан, топчет в нем все потребности, цели и заботы мелочной скованной жизни и наслаждается свободой, тратя на это наслаждение всю красоту мира как орнамент и украшение.

Уже из этой картины явствует — об этом я высказывался в другом месте, — что выражение «пантеизм», или, скорее, немецкое выражение, которым оно примерно передается, «бог — это одно и все» — «τὸ ἓν καὶ πᾶν», ведет к [тому] неверному представлению, будто в пантеистической религии или философии *все*, что есть каждое существование в своей конечности и отдельности, утверждается как бог или как один из богов и конечное обожествляется как *сущее*. Но такого рода представления могут запасть только в узкий человеческий, лучше даже сказать, в педантический рассудок, который, ничуть не заботясь о том, что есть реально, устанавливает для себя одну категорию, именно категорию конечного обособления, и многообразия, о чем, как он видит, идет речь, постигает только как прочное, сущее, субстанциальное обособление. Нельзя не замечать, что существенное, тоже и христианское, определение свободы и индивидуальности как бесконечно свободной в себе, как личности, соблазняет рассудок понимать обособление конечного по категории одного *сущего* и неизменчивого атома и забывать о моменте негативного, заключенного во всемогуществе и во всеобщей его системе. И рассудок, понимая τὸ πᾶν согласно так определенной категории *всего* и *всякого* отдельного, представляет себе пантеизм так, будто *все*, то есть все вещи в своем налично-существующем обособлении, есть бог; подобная несуразица не приходила в голову никому, кроме таких обвинителей пантеизма. Пантеизм как раз противоположен взгляду, который приписывают ему эти обвинители: конечное, случайное *не* существует для себя, в аффирмативном смысле оно только выявление, только откровение единого, лишь явление единого, явление, которое само по себе только случайность, и даже больше того — *негативная* сторона; гибель [конечного] во всемогуществе [единого], — это идеальность сущего как сиюминутного исходного пункта, сторона, берущая верх. Рассудок же считает, что все эти вещи существуют для себя, заключают свою сущность в себе и, таким образом, божественны в этой конечной сущности, божественны согласно ей, даже непременно должны быть богом; такой рассудок никак не может расстаться с абсолютностью конечного и не может мыслить себе конечное в *единстве* с божественным как снимаемое и исчезающее в нем, но и в божественном [он] все еще сохраняет его как *сущее*; совсем наоборот,

коль скоро конечное, как говорят эти обвинители, бесконечивается пантеизмом, именно поэтому у конечного нет уже *бытия*.

Философские *системы субстанциальности* (следует предпочесть такое их наименование, а не называть их пантеизмом из-за ложных представлений, связанных с таким названием; у древних можно в целом назвать систему *элеатов*, у новых — систему *Спинозы*) — эти философские системы субстанциальности, как мы уже упоминали, последовательнее религий, потому что они придерживаются метафизической абстракции. Одна сторона присущего им недостатка — это односторонность, вскрытая в рассудочном представлении о ходе возвышения: начиная с наличествующего бытия, они познают его как ничтожное, а его истину — как абсолютное Одно. Они делают предпосылку, отрицают ее в абсолютном единстве, но не возвращаются отсюда назад, к своей предпосылке, и мир не порождается у них изнутри субстанции, поскольку мир постигнут как абстракция случайности, многого и т. д.; все входит в это единство как в вечную Ночь, но оно не определено как какой-либо принцип, который сам по себе двигался бы в сторону своего выявления, который сам порождает бы, подобно *недвижимому движущему*, согласно глубокому выражению Аристотеля<sup>25</sup>.

а) В этих системах абсолютное, бог, определено как *Одно*, как *бытие*, бытие во всяком наличном существовании, как абсолютная субстанция, как сущность, необходимая не вследствие иного, но необходимая в себе и для себя; *causa sui* — *причина самой себя и действие самой себя*, то есть опосредствование, снимающее само себя. Единство в этом последнем определении принадлежит мышлению, бесконечно более развитому по сравнению с абстрактным определением *бытия*, или *Единого*. Это понятие уже вполне объяснено, а *causa sui* — это весьма странное выражение этого понятия, и потому можно принять его во внимание, с тем чтобы пояснить его. Отношение *причины и действия* принадлежит уже раскрытому моменту *опосредствования иным*, моменту, который мы видели в необходимости; это отношение есть определенная форма опосредствования иным; через посредство *иного* нечто опосредствовано во всей полноте, коль скоро это иное есть его *причина*. Причина — это *изначальное*, а следовательно, вполне непосредственное и самостоятельное; *действие* же лишь *положено*, зависимо

и т. д. Противоположность бытия и ничто, Одного и многого и т. п. содержит свои определения таким образом, что они приравниваются в своей сопряженности друг с другом, но значимы еще и помимо того, не будучи сопряженными друг с другом; сопряженность позитивного, целого и т. д. с негативным, частями, конечно же, принадлежит к существенному их смыслу, но и помимо такой сопряженности у позитивного, как и у негативного, целого, частей и т. д., есть еще значение такого-то существования для себя. Но и причины и действия — смысл исключительно только в этом их сопряжении, причина не выходит за пределы того, что производит действие; падающий камень производит действие известного давления на предмет, на который падает; помимо этого действия, которое присуще ему как *тяжелому* телу, он еще физически обособлен и отличен от других тел одинаковой с ним тяжести; или, если он длительное время является причиной такого давления, возьмем для примера, что действие его только временное, например когда он разбивает другое тело, тем самым переставая быть и причиной, — все равно и в этом случае и помимо такой связи он остается камнем, каким до этого и был. Вот что прежде всего кажется представлению, когда оно определяет нечто как изначальное, пребывающее и помимо производимого им действия. Но камень помимо названного производимого им действия, конечно, остается камнем, но не причиной: причиной он является, пока производит действие, а если прибегнуть к определению времени, то *в течение* своего действия.

Итак, причину и действие вообще невозможно отделить друг от друга; и у причины, и у действия смысл и бытие лишь постольку, поскольку они сопряжены друг с другом, и, однако, они не могут не быть совершенно различны; мы твердо держимся того, что причина — это не действие и действие — не причина, а рассудок столь же упорно держится того, что у каждого из этих определений есть в-себе-бытие, что они лишены всякой сопряженности.

Но если мы видели, что причина неотделима от действия, что у нее смысл только *в* действии, то тогда сама причина опосредствована действием, лишь *в* действии и через посредство действия причина — это причина. Но это и значит не что иное, как то, что причина — это при-

чина самой себя, *не* чего-либо иного, ибо то самое, что якобы есть нечто иное, таково, что лишь в нем причина становится причиной, лишь в нем только и достигает себя самой, в нем только и производит, [как действие], самое себя.

Якоби рассуждал об этом определении Спинозы, о *causa sui* («Об учении Спинозы». В письмах. Второе издание, стр. 416); я привожу его критику этого определения еще и потому, что она есть пример того, как Якоби, предводитель партии *непосредственного знания, веры*, человек, полностью отрицающий значение рассудка, отнюдь не выходит за рамки простого рассудка, когда анализирует идеи. Я прохожу мимо того, что он говорит в цитируемом месте о различии категорий основания и следствия и категорий причины и действия, полагая, как и в позднейших полемических статьях, что это различие дает ему истинное определение природы бога; я приведу только то, что он называет ближайшим следствием путаницы категорий, а именно: «Благополучно выводят, что вещи могут *возникать, не возникая, изменяться, не изменяясь*, и могут быть до и после друг друга, не будучи до и после...»<sup>26</sup> Но такие следствия слишком несуразны, чтобы нужно было еще тратить на них слова; если рассудок привел какое-либо положение к противоречию, то это для него нечто *последнее*, прямо-таки граница на горизонте мышления,— перешагнуть ее нельзя, можно только повернуть назад. Но мы видели, как разрешается такое противоречие, и применим его к той форме, в которой оно встречается и утверждается здесь, или, вернее, лишь кратко покажем, как оценивать такого рода утверждение. Указанное следствие, что вещи *возникают, не возникая, и изменяются, не изменяясь*,— это будто бы нечто непосредственно несуразное. Мы видим, что тем самым выражено опосредствование иным с *собою*, опосредствование как снимающее само себя опосредствование, но только оно тут решительно и отвергается. Абстрактное выражение: «*вещи*» — со своей стороны делает необходимое для того, чтобы предъявлять представлению конечное: конечное — это такое ограниченное бытие, которому может принадлежать только одно из противоположных качеств и которое в противоположном ему не остается при себе, а только гибнет. Но бесконечное есть такое опосредствование самим собою через иное, и, не повторяя заново всего установления этого понятия,



возьмем пример, и пример даже не из круга духовного бытия, а из круга природного — живое вообще. Что мы знаем как самосохранение живого, — это, выраженное в мыслях как «благополучие», есть то бесконечное отношение, что живой индивидуум, о процессе самосохранения которого мы здесь только говорим, не вдаваясь в иные определения его, непрестанно *производит себя* в своем существовании; это существование — не покоящееся, тождественное бытие, а просто-напросто возникновение, изменение, опосредствование иным, но такое опосредствование, которое возвращается в само себя. Жизнь живого в том, чтобы постоянно *возникало* оно само, а ведь оно уже *есть*; итак, хотя это и будет насильем над языком, можно вполне сказать, что такая «*вещь*» возникает, не возникая, — она изменяется, каждое биение пульса — это изменение не только во всех артериях, но и во всех точках всех его органов, изменение, в котором индивидуум остается тем же самым индивидуумом, а он остается тем же самым лишь постольку, поскольку он есть эта деятельность изменения в себе, так что можно о нем сказать, что он изменяется, не изменяясь, и, в конце концов, можно даже сказать, что *он* — но только, конечно же, не «*вещи*» — уже был прежде, не будучи прежде, как мы видели и то, что причина существует вначале, прежде, но до своего действия она еще не причина и т. д. Но это утомительное дело и труд, сам по себе не имеющий конца, — проследивать все выражения и исправлять [выражения], в которых рассудок предается своим конечным категориям, считая их чем-то нерушимым.

Такое уничтожение рассудочной категории причинности совершенно на примере понятия, выражаемого словами «*causa sui*». Якоби, не постигая этого отрицания конечного отношения, не постигая спекулятивного в нем, попросту расправляется с ним психологическим или, если угодно, прагматическим способом. Он указывает: «Из аподиктического суждения, что у *всего* должна быть причина, трудновато было вывести, что не у *всего* может быть причина. Потому-то выдумали *causa sui*». Конечно, рассудку трудновато расставаться и не с таким аподиктическим для него суждением и признать еще иную возможность (которая, впрочем, в приведенном выражении выглядит очень странно), но это не трудно разуму, который, как свободный и особенно как религиозный дух, расстается с таким конечным отношением опосредство-

вания иным и способен разрешить его противоречие, каким оно является в сознании, мысленно, — разрешить тоже в мысли.

Однако такое диалектическое развитие, как оно дано у нас, еще чуждо системам простой субстанциальности, пантеистическим системам; они останавливаются на *бытии, субстанции*, на форме, за которую примемся и мы. Это определение как таковое есть основание любой религии и философии; в любой религии и философии бог — это абсолютное бытие, единое существо, которое пребывает в себе и для себя, не пребывая через посредство чего-либо иного, существо, которое есть просто-напросто самостоятельность.

в) Эти столь абстрактные определения недалеки и весьма недостаточны; Аристотель («Метафизика», 1,5) говорит о Ксенофане, «который первый свел в одно (*ἓνισας*), что он ничего ясно не изложил и, глядя в небо (как мы говорим: глядя в потолок), сказал, что Одно есть бог». Если, далее, следовавшие за Ксенофаном элеаты более конкретно показали, что Многое и опирающиеся на множество определения приводят к противоречию и разрешаются в ничто, и если особенно у Спинозы все конечное тонет в единстве субстанции, то отсюда для самой субстанции не выходит никакого дальнейшего, конкретного, плодотворного определения. Развитие касается только формы исходных пунктов, — формы, которую видит перед собой субъективная рефлексия, и формы их диалектики, благодаря которой рефлексия все кажущееся самостоятельным особое и конечное ведет назад в ту всеобщность. У Парменида, правда, можно встретить определение Одного как *мышления* или то, что мыслящее есть сущее, и у Спинозы субстанция определена как единство бытия (протяженности) и мышления; но по одному этому еще нельзя сказать, что бытие, или субстанция, полагается тут как мыслящее, то есть как деятельность, определяющая себя в себе самой, но единство бытия и мышления по-прежнему понимается как Одно, недвижимое, окостенелое. Это внешнее различие — по атрибутам и модусам, движению и волеию — различие рассудка.

Здесь Одно не выявлено эксплицитно как саморазвивающаяся необходимость, не выявлено в согласии с тем, каким было указано ее понятие, как процесс, опосредствующий ее с нею в ней самой. Если здесь отсутствует

принцип движения, то принцип этот, впрочем, наличествует в более конкретных принципах — в *текущем потоке* Гераклита, числе и т. д., но тут или не сохраняется единство бытия, божественное равенство самому себе, или же такой принцип оказывается в том же отношении с обыденным сущим миром, как и прежнее бытие, Одно, или субстанция.

с) Помимо же этого Одного перед нами все тот же случайный мир, бытие с определением негативного, царство всяческих ограничений и конечностей, причем совершенно безразлично, как представлять себе это царство — как царство внешнего наличного бытия, видимости или, согласно определению поверхностного идеализма, как только субъективный мир, как мир сознания. Эта многообразность со всеми ее бесконечными хитросплетениями прежде всего отделена от субстанции, и нужно посмотреть, какое отношение к этому Одному ей придается. Это наличное бытие мира или только обретается, как уже данное; Спиноза, система которого наиболее развита, в своем изложении начинает с дефиниций, то есть с *наличествующих* определений мышления и представления вообще, — исходные пункты сознания предполагаются заранее. С другой стороны, рассудок формирует этот акцидентальный мир в систему по отношениям, по категориям внешней необходимости. Парменид дает начатки системы мира явлений, на вершине которого поставлена богиня — Необходимость; Спиноза не занимался натурфилософией, он трактовал другую часть конкретной философии — этику; этика, с одной стороны, была более последовательной, потому что, по крайней мере в общем, примыкала к принципу абсолютной субстанции, ибо высшее определение, предназначение человека — это его направленность к богу, чистая любовь к богу, как говорит Спиноза, *sub specie aeterni*<sup>27</sup>. Однако принципы философского рассмотрения, содержание, исходные пункты никак не взаимосвязаны с самой субстанцией; всякая систематическая разработка мира явлений, какой бы последовательной она в себе ни была, превращается, в согласии с обычным методом учить, в воспринятое, в обыкновенную науку, в которой то, что признано абсолютным, Одно, субстанция, не может стать живым, не может быть движущим, не может быть методом, потому что субстанция лишена определений. Для мира явлений от нее не остается ничего, кроме того, что именно этот природный и духовный мир вообще совер-

пенно абстрактен, [что он] — мир явлений, или только того, что бытие мира как бытие аффирмативное есть бытие, Одно, субстанция, что оно есть обособление, благодаря чему бытие есть мир, есть эволюция, эманация — выпадение субстанции изнутри себя самой — некий способ, совершенно чуждый понятию, — внутри конечности, так что в самой субстанции отнюдь не заключен какой-либо принцип определения творческого бытия, и, в-третьих, только того, что субстанция — это столь же абстрактная сила, полагание конечного как негативного, то, благодаря чему конечное — преходящее.

(Курс завершен 19 августа 1829 года)

**ИЗЛОЖЕНИЕ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА  
В ЛЕКЦИЯХ ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ,  
ПРОЧИТАННЫХ В ЛЕТНИЙ СЕМЕСТР 1831 г.<sup>28</sup>**

Кант критиковал и это доказательство, как и все другие доказательства бытия бога, и главным образом совершенно лишил его всякого авторитета, так что никто не считает стоящим делом хотя бы рассмотреть его поближе; однако сам Кант говорит об этом доказательстве, что на него во всякое время следует взирать с уважением, но когда он добавляет: это доказательство самое *древнее*, то он заблуждается. Первое определение бога — могущество, лишь второе — мудрость. И встречается это доказательство впервые только у греков, его излагает Сократ у Ксенофонта (в конце книги I «Воспоминаний о Сократе»). Сократ объявляет основным принципом целесообразность, особенно в форме *блага*. Основание, почему он сидит в тюрьме, говорит Сократ, — в том, что афиняне сочли это благом. Итак, это доказательство исторически совпадает с развитием свободы.

Переход от религии могущества к религии духовности мы уже рассмотрели: то самое опосредствование, которое распознаем в религии красоты, уже было у нас на средних ступенях, но еще в бездуховном разложении. Поскольку на стадии перехода к религии духовности к этому добавляется еще дальнейшее существенное определение, нам надлежит сначала выделить и рассмотреть его абстрактно.

Здесь у нас определение *свободы как таковой*, деятельности как свободы, творчество согласно со свободой; не творчество беспрепятственное согласно с могуществом,

а творчество *согласно с целями*. Свобода — это определение самого себя, и начало деятельное, коль скоро оно определяет себя в себе самом, имеет своей целью определение себя в себе. Могущество тут — это только выбрасывание себя вовне, так что в выброшенном вовне есть нечто непримиренное, хотя оно само по себе образ и подобие; но в сознании не присутствует еще явно то, что творящее лишь сохраняет и создает себя в своем творении и что тем самым в творении присутствуют определения божественного. Бог здесь постигнут с определением мудрости, целесообразной деятельности. Могущество всеблаго и справедливо, однако только целесообразная деятельность есть это определение *разумности*, согласно которому результатом деятельности может быть только то, что уже заранее определено, то есть это — *тождество творящего с самим собою*.

Различие между доказательствами бытия бога состоит просто в различии их определения: в каждом есть опосредствование, исходный пункт, и тот пункт, коего достигают; в доказательствах телеологическом и физико-теологическом обоим пунктам принадлежит общее определение *целесообразности*. Тут исходят из бытия, которое теперь определено как целесообразное, а то, что этим опосредствуется, есть бог как полагающий цель и достигающий цели. Бытие как непосредственное, от чего исходят в космологическом доказательстве, есть многообразное, случайное бытие, бог в согласии с этим определяется как сущая в себе и для себя необходимость, как могущество случайного; высшее же определение состоит в том [в телеологическом доказательстве], что в бытии наличествуют цели; коль скоро есть цели, то этим уже выражена разумность, свободное определение самого себя и осуществление этого содержания, чтобы тем самым это содержание сначала в качестве цели, бывшее чем-то глубоко внутренним, могло быть реализовано и реальность соответствовала бы понятию, или цели.

Вещь хороша, когда исполняет свое предназначение, определение, свою цель: это значит, что реальность соразмерна с понятием или определением. В мире наблюдается взаимосогласие внешних вещей, таких вещей, которые наличествуют безразлично друг к другу, возникают для себя случайно по отношению друг к другу и не имеют никакой существенной связи между собою; и, однако, хотя вещи и распадаются так, проявляется некое единство,

благодаря которому они соразмерны друг с другом. Кант излагает это со всей подробностью: мир настоящего открывает перед нами неизмеримую сцену многообразия, порядка, целесообразности и т. д. Эта целесообразность выступает прежде всего во всем живом, как в нем, так и в его отношении к внешнему миру. Человек, животное сами по себе нечто многообразное, у них члены тела, внутренности и т. д., и хотя все эти части как будто существуют только рядом друг с другом, но поддерживает их исключительно лишь всеобщее определение цели; одно существует только через посредство другого и для другого, и все члены и составные части человека только средства для самосохранения индивидуума, а индивидуум здесь — цель. У человека, вообще у всего живого, много потребностей. Для его сохранения необходим воздух, пропитание, свет и т. д. Все это наличествует само по себе, и способность служить цели — нечто внешнее для всего подобного; животные, мясо, воздух и т. п., [все] в чем нуждается человек, сами по себе никак не выражают того, что они — цели, и тем не менее одно просто-напросто средство для другого. Тут есть внутренняя взаимосвязь, она необходима, но как таковая не существует: эта внутренняя взаимосвязь устанавливается не через сами предметы, она производится иным по сравнению с самими вещами; целесообразность производит себя не посредством самой себя, целесообразная деятельность — вне вещей, и эта гармония, которая как таковая существует и полагает себя, есть власть над этими предметами, определяющая их таким образом, чтобы они находились в определении цели друг для друга. Тогда уже мир — не нагромождение случайностей, а множество *целесообразных сопряжений*, таких, однако, что они привносятся *в вещи лишь извне*. У такой целесообразной сопряженности не может не быть *причины* — причины могущественной и мудрой.

Такая целесообразная деятельность и такая причина есть бог.

Кант говорит, это доказательство самое ясное и понятное простому человеку; лишь оно вызывает интерес к природе, оно способствует познанию природы, ибо оно отправляется от природы.

Таково в общих чертах *телеологическое* доказательство.

Критика же Канта такова: Кант говорит, что недостаток этого доказательства прежде всего в том, что прини-

мается во внимание только *форма вещей*, целесообразная сопряженность касается лишь определения цели: каждая вещь поддерживает свое существование, стало быть, она не только средство для иного, но и самоцель; такое устройство вещи, при котором вещь может быть средством, касается только ее формы, не материи. Поэтому вывод сводится к тому, что существует придающая форму причина, но этим материя не порождается. Итак, говорит Кант, доказательство не осуществляет идею бога, ведь бог — творец не только формы, но и материи.

Форма содержит определения, сопрягающиеся друг с другом, а материя будто бы бесформенна, а потому и чужда сопряженности. Поэтому доказательство это доходит только до какого-нибудь демиурга, ваятеля материи, но не до творца.

Что касается этой критики, то, безусловно, можно сказать, что всякое сопряжение есть форма; тем самым форма отделяется от материи. Мы видим, что в таком случае деятельность бога была бы конечной; если *мы* производим нечто техническое, то берем материал извне, поэтому [наша] деятельность ограничена, конечна; таким путем материя полагается как пребывающая для себя, как вечная.

То же, чем вещи обращены друг против друга,— это качества, форма, а не пребывание вещей как таковых. Пребывание вещей — это их материя. Безусловно верно, что *сопряженности вещей* относятся к форме, но вопрос вот в чем: уместно ли это различие, это отделение формы от материи, можем ли мы то и другое ставить особо, каждое на свою сторону? В логике (Философская энциклопедия, § 129)<sup>29</sup>, напротив, показано, что бесформенная материя — это бессмыслица, чистая абстракция рассудка, которая, конечно, допустима, но которую нельзя выдавать за нечто истинное; материя, которую противопоставляют богу как нечто неизменное,— это просто продукт рефлексии, или же, иначе, эта тождественность бесформенности, это непрерывное единство материи: само есть одно из определений формы; итак, следует понять, что материя, которая стоит на одной стороне, сама принадлежит уже другой стороне — форме. Но тогда форма тождественна самой себе, сопряжена с собой и находит в этом именно то, что отделено от нее в качестве материи. Сама деятельность бога, простое единство с собой, форма есть материя. Это тождество с собой, пребывание состоит в том, что форма соотносится с самой собой и это ее пребы-

вание есть то же, что есть материя. Следовательно, одно не существует без другого, напротив, и то и другое — одно и то же.

Далее, Кант говорит: вывод исходит из порядка и целесообразности, наблюдаемых в мире, — существуют целесообразные устройства, поэтому исходным пунктом служит такая сопряженность вещей, которая заключена не в них самих; тем самым полагается нечто третье — это причина, от целесообразного заключает к тому, кто устроит целесообразность, а поэтому нельзя заключить ни о чем большем, нежели то, что дано по своему содержанию в наличном и соразмерно исходной точке. Целесообразные упорядочения оказываются удивительно значительными, отличаются великолепной сообразностью и мудростью, однако великая и поразительная мудрость — это еще не абсолютная мудрость, в ней можно распознать чрезвычайное могущество, но оно еще не всемогущество. Таков, говорит Кант, неоправданный скачок, неоправданный, если только не прибегать к помощи онтологического доказательства, которое начинается с понятия наиреальнейшего существа: но для такой целокупности недостаточно простого восприятия, от которого отправляется телеологическое доказательство.

Следует, конечно, признать, что у исходного пункта содержание более узкое, чем у того, к которому приходят, в мире есть лишь относительная, а не абсолютная мудрость; однако это необходимо рассмотреть пристальнее. Перед нами вывод, в выводе заключают от одного к другому: начинают с устроенности мира и от этой устроенности заключают к деятельности, к тому, что связует внеположные существования, к тому связующему их началу, которое есть сокровенное их, их бытие в себе, а не заключено в них уже непосредственно. Форма вывода производит на свет [ту] ложную видимость, будто у бога есть основание, от которого исходят, — бог оказывается чем-то обусловленным: целесообразное устройство есть условие, и существование бога тем самым утверждается как нечто опосредствованное, обусловленное. Это — то возражение, на которое особенно опирался Якоби: от условий, говорил он, хотя бы перейти к безусловному; но это, как мы видели уже раньше, только видимость, себя сама снимающая в смысле результата; что касается этого смысла, то нельзя не признать, что это только ход субъективного познания, самому богу отнюдь не принадлежит это опосредствова-



ние; ведь он — это безусловное, бесконечная деятельность, определяющая в согласии с целями, деятельность, которая целесообразно устраивает мир; вместе с этим ходом доказательства отнюдь не представляют себе дело так, что эти условия, от которых мы отправляемся, предшествуют этой бесконечной деятельности, но это попросту ход субъективного познания, и результат таков, что именно бог полагает эти целесообразные устройства, что эти устройства положены лишь им, а не составляют основание. Основание, из которого мы исходим, разрушается до основания в том, что определено как основание истинное. Вот смысл такого вывода: само обуславливающее только и объясняется как обусловленное. *Результат* утверждает — недостатком было полагать *основанием нечто обусловленное*; вот поэтому такой ход доказательства сам по себе и по своему результату не только субъективен, не [есть] нечто такое, что застревает в [самой] идее, но благодаря результату эта недостаточная сторона устраняется. Поэтому само *объективное* изъясняет себя в таком познании. Это познание — не только аффирмативный переход, но в нем заключается негативный момент, который, однако, не положен в форме вывода. Это, следовательно, опосредствование, являющееся отрицанием первой непосредственности. Ход духа, конечно же, есть переход к деятельности, сущей в себе и для себя, к деятельности, полагающей цели, но в самом этом ходе содержится то, что *существование* такого целесообразного устройства не выдается за бытие в себе и для себя; такое бытие — это только разум, только *деятельность вечного разума*. А то бытие — не бытие истинное, но только *видимость* такой деятельности.

Далее, в определении цели нужно различать *форму* и *содержание*. Если рассматривать только форму, у нас будет целесообразное бытие, бытие *конечное*, и по форме конечность состоит в том, что *цель* и *средство*, или материал, в котором реализуются цели, *различны* между собою. Это и есть *конечность*. Так, мы для наших целей пользуемся материалом, тут деятельность и материал — нечто различное; такова конечность целесообразного бытия, конечность — форма, но истина этого отношения не такова; истина заключена в целесообразной деятельности, которая сама по себе есть средство и материя, в целесообразной деятельности, которая через самое себя достигает цели, — это *бесконечная* деятельность цели. Цель совершается, благодаря своей собственной деятельности она

реализуется, в ходе своего осуществления она, таким образом, смыкается сама с собою. Конечность цели, как мы видели, заключена в разделенности средства и материала, тогда цель только лишь технический способ действия. Истина определения цели такова, что цель в себе самой обладает своим средством и равным образом своим материалом, в котором она исполняет себя,— тогда цель истинна по форме, ибо объективная истина заключается как раз в том, что понятие соответствует реальности. Цель истинна только тогда, когда опосредствующее и средство тождественны и реальность тождественна с целью; тогда цель наличествует, обладая в самой себе реальностью, и тогда цель не нечто субъективное, одностороннее, такое, что моменты цели пребывают вне его. Такова истинность цели, а целесообразная сопряженность в конечном — это, напротив того, неистинное.

Здесь следует сделать одно замечание: целесообразная деятельность, то самое сопряжение, которое только что было определено в согласии со своей истиной, существует как нечто высшее, но такое, которое одновременно и налично, как такое, о котором мы можем сказать — это бесконечное, потому что это целесообразная деятельность, у которой материал и средства — в ней самой, но одновременно она, с другой стороны, и конечна. Эта истина определения цели, каковую мы требуем, реально существует, но только с одной стороны — в *живом*, в органическом; жизнь как субъект есть *душа*, душа — это цель, то есть она полагает себя, совершает сама себя, следовательно, произведенное — то же самое, что и производящее; живое же — это организм, органы — средства; у живой души — тело ее самой, вместе с телом она только и составляет нечто целое, реальное; *органы* — это *средства* жизни, эти же самые средства, органы — то самое, в чем совершается жизнь, в чем она поддерживается, и они же — *материал*. Это — самосохранение, живое самосохраняется, есть начало и конец, произведенное есть и само начинающее. Живое как таковое всегда в деятельности; потребность есть начало деятельности, оно толкает к удовлетворению, а удовлетворение есть вновь начало потребности. Живое существует лишь постольку, поскольку оно постоянно есть произведенное. Здесь истинность цели по форме: органы живого суть средства, но равным образом и *цели*, они в своей деятельности только производят самих себя. Такая деятельность составляет цель, душу, которая нали-

чувствует во всех точках: каждая часть тела чувствует, в ней — душа. Здесь целесообразная деятельность — в своей истинности; но живой субъект, безусловно, и нечто *конечное*; целесообразность обладает тут формальной истинностью, но такая истинность не полна; живое производит себя, обладает материалом своего произведения в себе самом; любой орган выделяет животную лимфу, которую потребляют другие органы ради своего воспроизводства; у живого материал в нем самом, но это лишь абстрактный процесс, сторона конечного тут в том, что органы, потребляя изнутри самих себя, нуждаются для этого в материале извне. Все органическое соотносится с неорганической природой, которая наличествует как нечто самостоятельное. С одной стороны, организм бесконечен, будучи кругом чистого возвращения внутрь себя самого, но одновременно он направлен в сторону *внешней неорганической природы* и испытывает потребности; тут средство идет извне; человек нуждается в воздухе, свете, воде, он потребляет и других живых существ, животных, превращая их тем самым в неорганическую природу, в средство. Это отношение по преимуществу и ведет к тому, чтобы было принято высшее *единство* — единство, которое есть гармония, — средства соответствуют здесь целям. Эта гармония заключена не в самом субъекте, и все же в нем есть гармония, составляющая органическую жизнь, это мы видели; все строение органов, нервной системы и системы кровообращения, внутренности, легкие, печень, желудок и т. д. — все чудесным образом согласуется между собой. Но разве сама такая гармония не требует иного, помимо субъекта? Этот вопрос мы можем оставить в стороне, ибо если постичь понятие организма так, как мы его дали, то само это развитие определения цели есть необходимое следствие жизненности субъекта вообще; если не постичь того понятия, то живое не будет этим конкретным единством, — чтобы понять живое, прибегают к помощи внешних механических (кровообращение) и химических (разложение пищи) способов уразумения (но такие процессы неспособны исчерпать то, что есть сама жизнь); при этом пришлось бы принимать нечто третье, что полагало бы эти процессы. На деле это единство, эта гармония организма и есть именно субъект, но у этого единства есть вместе с тем и отношение живого субъекта к внешней природе, которая лишь безразлична и случайна по отношению к нему.

Условия этого отношения — это не собственное развитие живого, и, однако, если бы живое не обнаруживало таких условий, оно не могло бы существовать. Такое размышление непосредственно влечет за собой чувство высшего начала, устроившего эту гармонию; оно вызывает в человеке и умиление и изумление. У каждого животного — свой тесный круг средств пропитания, и многие животные даже ограничены одним таким средством (человеческая природа и в этом отношении наиболее всеобща); но то, что для каждого животного находится это внешнее частное условие, это приводит человека в такое удивление, которое переходит в возвышенное почитание того третьего, кто положил это единство. Таково возвышение человека к тому высшему началу, которое производит условия для своей цели. Субъект достигает своего самосохранения, и эту деятельность, хотя подчас и бессознательно присущую всему живому, мы и называем *инстинктом* животных; одно животное силою добывает себе средства существования, другое производит их искусственным путем. Такова мудрость божия в природе, где мы встречаем это бесконечное многообразие деятельностей и условий, необходимых для каждой из особенностей. Если рассмотреть эти особенности жизнедеятельности живого, то они являются чем-то случайным, они не положены самим субъектом, они требуют причины вне их; вместе с жизненностью положено лишь всеобщее — самосохранение, но живые существа различны по своим бесконечным особенностям, а эта различность положена иным.

Вопрос только в следующем: как соотнобразуется неорганическая природа с органическим, почему способна она служить средством для органического? Тут мы встречаем представление, своеобразно понимающее такое соответствие. Животные — это нечто неорганическое по сравнению с людьми, растения — неорганическое по сравнению с животными. Но природа, неорганическая сама по себе, солнце, луна и вообще все, что является как средство и материя, — природа прежде всего непосредственна, она предшествует органическому. Итак, если идти этим путем, то получается, что неорганическое самостоятельно, а органическое, наоборот, зависимо; так называемое непосредственное — это якобы безусловное. Неорганическая природа выступает завершенной в себе, а растения, животные, люди лишь прибавляются к ней извне; земля могла бы существовать и без растительного мира, растительный

мир — без животных, животный мир — без людей; эти стороны выступают как самостоятельные для себя. Нам готовы показать это и на опыте: существуют горы, лишённые растительности, животных, людей; на Луне нет атмосферы, и нет метеорологических процессов, которые являются условием растительности, Луна существует и без всякой растительной природы и т. д. Такое неорганическое выступает самостоятельным, а человек добавляется сюда извне. Итак, складывается представление, что природа в себе — это слепо порождающая производящая сила, из нее и идет растительность; из растительности выступает затем животное начало, а потом уже и человек со своим мыслящим сознанием. Можно, впрочем, сказать, что природа производит ступени, каждая из которых есть условие последующей. Но если органическое и человек случайно добавляются сюда извне, то спрашивается, обнаруживает ли человек необходимое для себя или нет? Согласно с описанным представлением это вновь предоставлено случаю, потому что ведь тут никакого единства для себя не значимо. Уже Аристотель приводит это мнение: природа беспрестанно производит живые существа, и уже потом все дело в том, способны ли они существовать, и совершенно случайно, какое из произведенных существ сохранится, а какое — нет. Природа поставила много опытов и произвела на свет множество чудовищ, мириады форм вышли из нее, но уже не смогли существовать дольше, впрочем, гибель таких живых существ ровно ничего не значит. Чтобы доказать такое утверждение, особенно любят ссылаться на останки гигантских существ — которые подчас находят здесь и там; эти виды животных погибли, потому что перестали существовать необходимые для их существования условия. Таким образом, взаимосогласие органического и неорганического фиксируется как *случайное*; тут отсутствует потребность спрашивать об их единстве, и даже то, что существует закономерность, объясняется случайностью. Понятийные определения здесь, следовательно, таковы: то, что мы называем неорганической природой как таковой, представляется здесь самостоятельным для себя, а органическое — тем, что только прибавляется к нему, так что дело случая — встретит ли оно органические условия для своего существования в том, что противостоит ему. Тут нам следует отметить форму понятийного определения: неорганическая природа — первое, непосредственное; и

ребяческому пониманию времен Моисеева закона тоже отвечает то, что сначала были созданы небо и земля, свет и т. д., а органическое выступило по времени позже. Вопрос таков: истинное ли это понятийное определение неорганического, является ли живое, является ли человек зависящим? Философия же, напротив, вскрывает истину понятийного определения; и помимо этого человеку достоверно известно, что он относится ко всей иной природе как цель и что у природы по отношению к нему только одно определение — быть средством; так и у всего неорганического вообще по отношению к органическому. По своей форме органическое само по себе целесообразное, средство и цель, бесконечное в себе самом, это возвращающаяся в себя цель, и в этой обращенной вовне стороне оно тоже определено как цель, а потому есть подлинно первое по отношению к тому, что названо непосредственным, — к природе. Эта же непосредственность только одностороннее определение, и его следует снизить до уровня лишь положенного. Таково истинное отношение — человек не акциденция, которая прибавляется к первому, а *органическое — первое*, у неорганического же только *видимость бытия* в себе. Само это отношение логически развивается наукой.

В этом отношении еще сохраняется разделение, потому что одна сторона органического — это его отношение вовне к неорганической природе, и неорганическая природа не положена в нем самом. Живое развивается из зародыша, и развитие — это созидание членов, внутренностей и т. д.; душа — то единство, которое производит их на свет. Однако истина органической и неорганической природы и здесь тоже лишь *их существенная сопряженность*, единство и нераздельность. Такое единство — третье, ни одно и ни другое; оно не заключено в непосредственном существовании; абсолютное определение, которое полагает и органическое и неорганическое в единство, — это субъект, органическое; неорганическое выступает как объект, но превращается в предикат органического, полагаемый в его распоряжение. Такова перемена этой сопряженности; и органическое, и неорганическое полагаются в одном, и в этом одном и то и другое несамостоятельно, обусловлено. Это третье, к которому возвышается сознание, мы можем в общем назвать богом; но для понятия бога недостает еще очень многого; бог в этом смысле есть деятельность порождения, что есть суждение, посредством

которого обе стороны совместно порождаются: в этом одном понятии [они] сочетаются вместе, существуют друг для друга.

Итак, в возвышении вполне верно, что истина целесообразной сопряженности есть это третье, как оно было только что определено; но это третье тут определено еще формально, и притом на основании того, истиной чего оно выступает; третье есть сама *живая деятельность*, но такая деятельность *еще не дух*, не разумное созидание: соответствие понятия, то есть органического, реальности, то есть неорганическому, — это лишь значение самой жизни; определеннее это же самое содержится в том, что древние называли  $\psi\omicron\upsilon\varsigma$ ; мир — гармоническое целое, органическая жизнь, определяемая в согласии с целями; такую жизнь древние понимали как  $\psi\omicron\upsilon\varsigma$ , то же самое с дальнейшим определением называли и мировой душой,  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . Этим полагается лишь жизненность, а не *отличие мировой души как духа от своей жизненности*; душа — это просто живое начало в органическом, она не есть нечто обособленное от тела, нечто материальное, но душа есть всепроникающая жизненная сила в нем. Поэтому Платон назвал бога *бессмертным «живым существом»* ( $\psi\omicron\upsilon\varsigma$ ), то есть вечно живым<sup>30</sup>. Над определением жизненности он не поднялся.

Если постигать жизненность в ее истине, то она есть единый принцип, единая органическая жизнь Универсума, единая живая система. Все, что есть, составляет лишь органы единого субъекта; планеты, обращающиеся вокруг Солнца, лишь гигантские члены единой системы, и, таким образом, Универсум — это не нагромождение множества равнозначных акциденций, но живая, жизненная система. Однако этим еще не полагается определение духа.

Мы рассмотрели формальную сторону целесообразной сопряженности. Другая сторона — сторона *содержательная*. Тут вопрос стоит так: каковы определения цели, или что есть содержание реализуемой цели, или каковы эти цели сообразно с тем, что названо *мудростью*? Что касается содержания, исходный пункт по-прежнему то, что обнаруживается в опыте; начало — непосредственное бытие. Рассмотрение целей в том виде, в каком они обнаруживаются уже в опыте, способствовало тому, что телеологическое доказательство было отложено в сторону, так что на него даже стали смотреть сверху вниз, презри-

тельно. Говорится о мудрых устройствах, существующих в природе. Самые различные, самые многообразные животные конечны в определении своей жизненности; для того чтобы животные жили, наличествуют внешние средства; живые существа — это цель; если, следовательно, задаться вопросом о смысле этой цели, то эта цель — не что иное, как сохранение вот этих насекомых, вот этих животных и т. д. (их жизни мы можем радоваться, но необходимость их определения совершенно незначительна и как представление). Благочестиво рассуждать, что бог так сделал; это — возвышение к богу; но с богом мы связываем представление об абсолютной, бесконечной цели, а эти мелкие цели слишком контрастируют с тем, что мы находим в боге. Если же мы обнимем взором более широкий круг и рассмотрим человеческие цели, которые можем считать относительно наивысшими, то мы увидим, что цели эти обычно оказываются разрушенными и гибнут, ничего не достигнув. В природе миллионы зародышей погибают, не развив своей жизненности. Подавляющее большинство живых существ основывает свою жизнь на гибели других живых существ — то же самое происходит и с более высокими целями; если мы пройдем через всю область нравственности, вплоть до самой высокой ее ступени — государственной жизни, и посмотрим, исполняются цели или нет, то увидим, что многое, конечно, достигнуто, но *еще большее пришло в упадок и разрушено человеческими страстями, порочностью людей, в том числе самые высокие и великие цели.* Земля покрыта развалинами, остатками великолепных сооружений, творениями самых прекрасных народов, цели которых мы признаем существенными. Великие предметы природы и творения рук человеческих пребывают и противостоят времени, но великолепная жизнь народов уже погибла безвозвратно. Итак, с одной стороны, цели мелкие, подчиненные, даже презренные, осуществляются, с другой же стороны, цели, признанные существенными, приходят в упадок. Конечно, оплакивая несчастье и гибель столь многих превосходных вещей, мы неизбежно поднимаемся к более высокому определению и к более высокой цели. Все эти цели, какой бы интерес они у нас ни вызывали, мы вынуждены рассматривать как *конечные*, подчиненные и видеть причину их исчезновения в их конечности; *но всеобщая цель не обнаруживается в опыте.* Благодаря этому совершенно меняется самый характер перехода; ибо переходить — значит



ведь начинать с наличествующего, заключать на основании того, что мы находим в опыте; у того же, что мы находим перед собою в опыте, — характер ограниченного. Высочайшая цель — это *благо*, всеобщая конечная цель мира; эту цель разум должен рассматривать как абсолютную конечную цель мира, основанную на определении самого разума, выше которой не может подняться дух. Источник этой цели — мыслящий разум. Следовательно, нужно, чтобы эта цель исполнялась в мире; но тут мы видим, что благо, определенному в себе и для себя разумом, противостоит природа, природа физическая, со своим собственным ходом и своими собственными законами, и природная сторона человека, его частные цели, противостоящие благому. Обращаясь к восприятию, мы обнаруживаем в мире много хорошего, но бесконечно много и зла; следовало бы сосчитать сумму зла и сумму не получившего своего удовлетворения добра, чтобы узнать, за чем остается верх. Добро — существенность, но для него существенно то, чтобы оно было реализовано; оно только *должно* быть реально, в опыте это невозможно показать, и потому дело застревает на долженствовании, на *требованиях*.

Если, стало быть, добро для себя отнюдь не властно реализовать себя, то требуется нечто третье, благодаря чему была бы реализована конечная цель мира. Это абсолютное требование; моральное благо принадлежит человеку, но, поскольку власть человека только конечная и благо ограничено в человеке его природной стороной, он как бы сам выступает врагом блага, человек не способен его реализовать. Тут бытие бога представлено просто как постулат, как долженствование, которое должно обладать субъективной достоверностью для человека, потому что благо — это самое высшее, последнее в человеческом разуме; но такая достоверность лишь субъективна, благо остается долженствованием, только верой, и невозможно показать, что и на деле все действительно обстоит так. Более того! Если благо вообще должно быть *моральным* и должно наличествовать, то даже требуется и предполагается, чтобы дисгармония была увековечена, потому что моральное благо может выстоять и *существует* лишь в борьбе со злом, требуется увековечение врага, увековечение противного благому.

Итак, если мы обратимся к содержанию, то оно ограничено; а если мы перейдем к высшей цели, то окажемся

уже совсем в иной области, тут мы будем уже исходить изнутри, не из того, что налично присутствует и обнаруживается в опыте. Если же мы исходим из опыта, то благо, конечная цель, здесь будет лишь чем-то субъективным, и противоречие другой стороны благу должно быть увековечено.

**ИЗЛОЖЕНИЕ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОГО  
И ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВ В ЛЕКЦИЯХ  
ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ, ПРОЧИТАННЫХ В 1827 г.**

Среди доказательств бытия бога первое — *космологическое*; аффирмативное, абсолютное бытие, бесконечное определяется в нем не только как бесконечное вообще, но в противоположность определению случайного как абсолютно-необходимое; истинное — это абсолютно-необходимое существо, не просто бытие, сущность.

Итак, здесь прибавляются уже другие определения, и вообще число таких доказательств может расти дюжинами, потому что любая ступень логической идеи может для этого служить. Определение абсолютной необходимости заключено в указанном ходе мысли.

Абсолютно-необходимое существо как всеобщее, абстрактное — это бытие не непосредственное, но рефлексивное в себе; это существо мы определили как неконечное, как отрицание негативного, а негативным мы называем конечное. Итак, то, к чему мы переходили, — это не абстрактное бытие, сухое бытие, а такое бытие, которое есть отрицание отрицания.

В этом заключено отличие, это отличие, уходящее назад, в свою простую несложность; итак, в бесконечном, в абсолютном бытии, в абсолютном существе заключено определение отличия — отрицание отрицания, но только в его сопряженности с самим собою. Именно это мы и называем самоопределением. Отрицание — это определение, отрицание определения само есть определение; полагать отличие и значит полагать определение: где нет отрицания — нет и отличия, нет и определения.

В этом единстве, в этом абсолютном бытии заключено, *следовательно*, и само определение вообще, и притом заключено в *нем самом*, — это самоопределение, так что оно определено как определение в нем самом, не извне. Такой непокой заключен в самом бытии как отрицание отрицания, и этот непокой ближайшим образом определяет

себя как деятельность. Это определение существа в себе есть необходимость в себе, полагание определения, различения и снятия различения, так что все это — единая деятельность, и такое самоопределение остается в простой сопряженности с самим собой.

Конечное бытие не остается иным, нет пропасти между бесконечным и конечным, конечное снимает само себя, так что его истина — бесконечное, сущее в себе и для себя. Конечное, случайное бытие отрицает само себя в себе самом, но его отрицание равным образом есть и аффирмативное, переход в аффирмативность, а такая аффирмативность — это абсолютно-необходимое существо.

Другая форма, в основе которой — то же определение, то же, но в отношении определения формы, где есть, однако, и дальнейшее содержание, это доказательство *физико-геологическое* или *телеологическое*. Здесь тоже конечное бытие — с одной стороны, но оно не определено лишь абстрактно, лишь как бытие, в нем заключено внутренне более содержательное определение — оно *живо*. Вот более конкретное определение живого: в *природе существуют цели* и такое устройство, которое, будучи сообразно с этими целями, в то же время произведено на свет не ими, так что это устройство производится на свет само для себя, в ином определении тоже служит целью, но только это обнаруживаемое уже наличным устройство, как оказывается, сообразно с теми целями.

*Физико-геологическое* рассмотрение может быть только рассмотрением *внешней* целесообразности, поэтому оно уже не пользуется авторитетом, и это справедливо, потому что здесь перед нами конечные цели, эти цели испытывают нужду в средствах, например человек в своей животной жизни нуждается в том-то и том-то, все эти потребности членятся все дальше и дальше. Поэтому, если предположить, что такие цели первичны, что наличествуют средства для их удовлетворения и что именно бог дает возникнуть таким средствам для таких целей, очень скоро это рассмотрение, очевидно, делается несообразным с тем, что есть бог.

Цели, расчлняясь, специализируясь, становятся сами для себя чем-то незначительным, мы не испытываем почтения к ним и не можем представить себе, что они — прямые предметы воли и мудрости бога. Все это сведено воедино в одной из гётевских «Ксений»: здесь в уста человека вложена хвала творцу за то, что он создал

пробковое дерево и теперь есть чем закупоривать бутылки<sup>31</sup>.

Что касается Кантовой философии, то нужно заметить, что Кант в своей «Критике способности суждения» выставил важное понятие *внутренних* целей, то есть понятие *жизненности*. Это аристотелевское понятие: все живое есть цель, средства коего заключены в нем самом, в его членах, в его организации, и процесс этих членов составляет цель, жизненность.

Такова *бесконечная*, *не* конечная целесообразность, где цели и средства не внешни друг другу, но средство производит цель и цель производит средство. Мир живой; он содержит жизненность и царства живого. Неживое существует в существенной сопряженности с живым — таковы неорганическая природа, солнце, звезды — с человеком в той мере, в какой он отчасти принадлежит к живой природе, отчасти же ставит себе особые цели. Вся эта конечная целесообразность приходится на человека.

Таково определение жизненности вообще и одновременно наличной в мире жизненности. Эта последняя, конечно, есть жизненность в себе, внутренняя целесообразность, но только такая, что всякий вид, род живого — это весьма узкий круг, очень ограниченная природа.

Поступательное движение в собственном смысле и происходит от этой конечной жизненности к *абсолютной*, *всеобщей целесообразности*, так что мир — это *κόσμος*, система, в которой все состоит в существенной сопряженности друг с другом, ничто не изолировано, система, упорядоченная в себе, где у всего есть свое место, все входит в целое, пребывает благодаря целому и равным образом деятельно, действенно в созидании, в жизни целого.

Следовательно, главное — в том, чтобы от конечной жизненности переходить к единой всеобщей жизненности — цель, которая членится на особенные цели, — и чтобы это обособление пребывало в гармонии, во взаимной существенной сопряженности [со всем].

Бог прежде всего определен как абсолютно-необходимое существо, но этого определения, как замечает Кант, далеко не достаточно для понятия бога. Один бог есть абсолютная необходимость, но это определение не исчерпывает понятия бога: выше, глубже — определение всеобщей жизненности, единой всеобщей жизни.

Поскольку жизнь по существу своему есть *субъективность*, *живое*, эта всеобщая жизнь есть нечто субъектив-

ное, *ψυχή* — душа. Итак, во всеобщей жизни содержится душа — определение единого «нуса», все располагающего, всем управляющего, все организующего.

Говоря о *формальном*, следует напомнить то, на что указывалось в предыдущих доказательствах. Это вновь *переход рассудка: если* подобные устройства суть цели, то существует все организующая, все располагающая мудрость. Но такое возвышение содержит и *негативный* момент — главное, что эта жизненность, цели, каковы они суть, в своей непосредственной конечной жизненности, не являются истинным; истинное же, напротив, — это единственная жизненность, единый «нус».

Нет двух исходных пунктов, исходный пункт — один, но опосредствование таково, что в переходе первое не остается основанием, условием, в нем содержится *неистинность*, отрицание этого первого, отрицание негативного в нем самом, конечного, разобщенности жизни. Это негативное отрицается; конечная особенность исчезает в этом возвышении: предмет сознания как истина есть система единой жизненности, «нус» единой жизненности — душа, всеобщая душа.

И здесь вновь следует, что этого определения — бог есть единая всеобщая деятельность жизни, душа, созидаящая, полагающая, организующая единый космос, — что этого понятия недостаточно для понятия бога. В понятии бога существенно содержится то, что бог — *дух*.

Осталось рассмотреть еще *третью*, существенную, абсолютную форму. Содержанием в переходе была жизнь, конечная жизненность, непосредственная жизнь в ее существовании. Здесь, в третьей форме, лежащее в основании содержание — *дух*. В форме вывода: поскольку существуют конечные духи, то в этом случае есть исходное бытие, то есть абсолютный дух.

Но у этого «поскольку», у этого только аффирмативного отношения тот недостаток, что конечные духи, как получается, — основание, а бог — следствие существования конечных духов. Истинная же форма такова: есть конечные духи, но в конечном истинности нет, *истина конечного духа есть бесконечный дух*.

Конечность духов — это не истинное бытие, конечное само по себе есть диалектика снятия самого себя, отрицания, и отрицание этого конечного есть аффирмация как бесконечное, как всеобщее в себе и для себя. Это высший переход, ибо *здесь переход — сам дух*.

Есть два определения — бытие и бог. Если исходить из бытия, то бытие — непосредственно, по своему первому явлению — конечное. Коль скоро есть эти определения, то мы можем, — разбирая понятие бога, мы видели, что тут речь идет не о том, что можно, а об абсолютной необходимости, — мы можем точно так же *начать с бога и переходить к бытию*.

Тогда этот исходный пункт положен в *конечной* форме еще не как сущее: ибо бог, которого нет, — это нечто конечное, не бог поистине. Конечность этой сопряженности в том, чтобы быть *субъективной*; вот это всеобщее вообще. У бога есть существование, но только вот это конечное существование в нашем представлении.

Это *односторонность*; перед нами бог, содержание, наделенное этой односторонностью, конечностью, что и называется представлением о боге. Задача в том, чтобы представление освободилось от такого изъяна, от простой представленности, субъективности, чтобы этому содержанию было придано определение *бытия*.

Это второе опосредствование можно наблюдать в конечной, или рассудочной, форме *онтологического* доказательства. Это доказательство исходит из понятия бога и переходит к бытию. У древних, в греческой философии, нет этого перехода, и довольно долгое время его не совершали и в христианской церкви. Только один из великих схоластических философов, Ансельм, архиепископ Кентерберийский, глубокий спекулятивный мыслитель, сформулировал это представление:

У нас есть представление о боге, но бог — не только представление, он *есть*. Как же совершить такой переход? Как усмотреть, что бог — это не только нечто субъективное в нас? Как опосредствовать это определение, бытие, с богом?

Против этого называемого *онтологическим* доказательства и обратилась Кантова «Критика», и для своего времени она, можно сказать, с триумфом вышла из положения: вплоть до самого последнего времени продолжают считать, что эти доказательства опровергнуты как ничтожные попытки рассудка. Но мы уже постигли, что возвышение в таких доказательствах — это деятельность духа, собственная деятельность мыслящего духа, деятельность, которой не отнять у людей, и онтологическое доказательство — это тоже такая деятельность.

Древние не знали такого перехода; чтобы он был, требуется глубочайшее нисхождение духа внутрь самого себя. Когда дух созревает до своей величайшей свободы, до субъективности, он впервые постигает мысль о боге как мысль субъективную и впервые приходит к этой противоположности субъективного и объективного.

Вот способ, каким выразил Ансельм это опосредствование. Есть представление о боге, что он абсолютно совершенен. Если мы фиксируем бога лишь как представление, то это не нечто наилучшее, а, напротив, нечто недостаточное, [то], что только субъективно, только представляемо; ибо то, что не только представляется, но и *есть*, есть реально, а потому и более совершенно. Следовательно, бог, поскольку он есть наилучшее, не только представление, но ему подобает и действительность, реальность.

Позднейшее, более пространное, рассудочное развертывание Ансельмовой мысли гласит: понятие бога таково, что он — совокупность всех реальностей, наиреальнейшее существо. Но бытие тоже реальность, следовательно, богу подобает бытие.

На это возражали: бытие — это не реальность, бытие не принадлежит к реальности понятия; реальностью понятия называется содержательная определенность понятия, бытие не добавляет к понятию, к содержанию понятия ничего нового. Кант разъяснил это следующим образом: я представляю себе сто талеров. Понятие, содержательная определенность не меняется от того, представляю ли я их себе или же действительно их имею<sup>32</sup>.

На первое, что из понятия вообще необходимо следует бытие, возражали так: понятие и бытие отличны друг от друга; поэтому понятие есть само для себя, бытие отлично от него, бытие должно прибавляться к понятию откуда-то извне, бытие не заключено в понятии. И это опять-таки можно выяснить примером со ста талерами.

В обыденной жизни представление о ста талерах называют понятием; какое-либо содержательное определение не есть понятие. Абстрактное чувственное представление, например «голубое», или определенность рассудка, которая есть в моей голове, конечно, могут быть лишены бытия, но их нельзя назвать *понятием*.

Понятие, а тем более абсолютное понятие, понятие в себе и для себя, понятие бога, надлежит брать само для себя, и это понятие содержит бытие как определенность;

бытие — это определенность понятия. Это нетрудно показать двумя способами.

Во-первых, понятие — это непосредственно *всеобщее*, которое *определяет*, обособляет себя, вот эта деятельность суждения, обособления, определения самого себя, полагания конечности, отрицания этой своей конечности и отождествления себя с самим собой путем отрицания той конечности.

Вот что такое понятие вообще: понятие бога, абсолютное понятие, бог есть именно это. Бог как дух или бог как любовь есть то, что бог разобщает себя, творит Сына, творит мир, иное себя самого, и в этом мире обладает самим собой, тождествен с самим собой.

В понятии, тем более в идее, заключено вообще следующее: полагать, быть тождественным с самим собой, сопрягать себя с самим собой, путем отрицания разобщения, чьей деятельностью одновременно является само понятие.

Во-вторых, спросим, что такое бытие? Что это — свойство, определенность, реальность? Бытие — не что иное, как несказуемое, беспонятийное, не конкретное, каковое есть понятие, только абстракция сопряженности с самим собой. Можно сказать так: бытие есть непосредственность — бытие есть непосредственное вообще, и, наоборот, непосредственное есть бытие, бытие в сопряженности с самим собой, то есть так, что опосредствование подверглось отрицанию.

Это определение — сопряженность с собой, непосредственность — существует само для себя и в понятии вообще, и в абсолютном понятии, понятии бога, ибо он есть сопряженность с самим собой. И в самом понятии с самого начала заключена эта абстрактная сопряженность с собой.

Понятие есть живое, есть опосредствующее себя самим собой; одно из определений его и есть бытие. Бытие отлично от понятия, поскольку бытие — не все понятие, а только одно из его определений; только эта простота понятия, что оно у самого себя, есть тождество с собой.

Бытие — то определение, которое мы находим в понятии; но бытие и отлично от понятия, ибо понятие — это целокупность, а бытие только одно из его определений. Далее, понятие содержит это определение в себе самом, это одно из его определений, но бытие вместе с тем и отлично от понятия, ибо понятие есть целокупность,



Коль скоро бытие и понятие различны, их единению подобает опосредствование.

Они не *непосредственно тождественны*: любая непосредственность истинна, действительна только тогда, когда она есть опосредствование в самой себе, и, наоборот, всякое опосредствование истинно только тогда, когда оно есть непосредственность в себе, обладает сопряженностью с самой собой. Понятие отлично от бытия, и отличие их таково, что понятие снимает его.

Понятие — это целокупность, движение, процесс объективации себя. Понятие как таковое, отличное от бытия, есть лишь нечто субъективное; это — изъян. Но понятие — самое глубокое, наивысшее; всякое понятие таково, что оно снимает этот изъян своей субъективностью, эту отличность от бытия, объективируется; понятие само есть деятельность — деятельность созидания себя как сущего, как объективного.

Рассуждая о понятии, давно уже следует перестать думать, что понятие — нечто такое, что только есть у нас, что только мы совершаем в нас. Понятие — это душа, это цель предмета, живого; то, что мы называем душой, — это понятие; и в духе, в сознании, достигает существование понятия как таковое, свободное понятие, отличное от своей реальности как таковой, понятие в своей субъективности.

Солнце, животное *лишь суть* понятие, но не имеют понятия, понятие не становится для них предметным; этого разделения нет в солнце, но в сознании есть то, что называется «Я», понятие в своем существовании, в своей субъективной действительности: «Я», это понятие, есть субъективное.

Но ни один человек не доволен простым «Я»; «Я» деятельно, и деятельность эта состоит в объективации себя; в придании себе действительности, существовании. В дальнейшем, более конкретном определении эта деятельность понятия есть влечение. Всякое удовлетворение есть этот процесс снятия субъективности, процесс полагания этого внутреннего, субъективного равным образом и как внешнего, объективного, реального, созидание единства из только субъективного и объективного, совлечение односторонности с них обоих.

Нет ничего другого, для чего все могло бы служить примером в такой степени, как снятие противоположного, субъективного и объективного, созидание их единства.

Поэтому мысль Ансельма по своему содержанию — это истинная, необходимая мысль, но форма выводимого из нее доказательства обладает, конечно, тем же изъяном, что и другие, предыдущие способы опосредствования. Это единство понятия и бытия — предпосылка, и недостаточное именно в том, что это только предпосылка.

Предпосылка такова: чистое понятие, понятие в себе и для себя, понятие бога есть и содержит бытие.

Если сравнить это содержание с тем, что есть вера, непосредственное знание, то это то же самое содержание, что и в предпосылке Ансельма. С этой точки зрения непосредственного знания утверждается следующее: то, что я обладаю представлением о боге, а с этим представлением должно быть дано и бытие [бога], что, таким образом, бытие связано с содержанием представления, — это факт сознания. Если говорят, что в это верят, это непосредственно знают, то такое единство представления и бытия служит такой же предпосылкой, как в доказательстве Ансельма, и ни в чем не превосходит ее. Эта предпосылка встречается повсюду, в том числе и у Спинозы. Спиноза определяет абсолютную причину, субстанцию как то, что невозможно мыслить без существования, как то, понятие чего включает в себя существование, то есть представление о боге непосредственно соединяется с бытием<sup>33</sup>.

Абсолютная нераздельность понятия и бытия — только у бога; конечность вещей состоит в том, что понятие, и определение понятия, и бытие понятия по своему определению различны. Конечное — то, что не соответствует своему понятию, или, вернее, самому понятию.

Ансельму, впрочем, возражали обычным образом. У нас есть понятие души; реальность, бытие — это телесность. Человек смертен; это же мы выражаем и так: душа и тело могут расстаться. Это и есть отделение, но в чистом понятии — нераздельность. Если мы утверждали, что любое влечение можно рассматривать как пример реализации понятия, то формально это правильно.

Удовлетворенное влечение, впрочем, тоже бесконечно по своей форме; но у влечения есть содержание, и по своей содержательной определенности влечение конечно, ограничено, вот почему оно не соответствует понятию, чистому понятию.

Таково истолкование точки зрения знания на понятие. Последним было рассмотрено знание о боге, достовер-

ность бога вообще. Главное определение здесь такое: если мы знаем о таком-то предмете, то предмет этот перед нами, мы непосредственно сопряжены с ним. Но такая непосредственность содержит то опосредствование, называемое возвышением к богу, что человеческий дух считает ничтожным конечное.

Посредством такого отрицания дух возвышается, смыкается с богом. Вывод: «Я знаю, что бог есть» — это простое сопряжение возникло посредством такого отрицания.

**ИЗЛОЖЕНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА  
В ЛЕКЦИЯХ ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ,  
ПРОЧИТАННЫХ В 1831 г.**

В сфере религии откровения в первую очередь необходимо рассмотреть абстрактное *понятие бога*; основание — свободное, чистое, явное понятие; его выявление, его бытие для иного есть его существование, и почва его существования — *конечный дух* — это второе; конечный дух и конечное сознание конкретны. Главное в этой религии — постигнуть тот процесс, что бог являет себя в конечном духе и в нем тождествен с самим собой. *Тождество* понятия и существования — это третье (тождество здесь, собственно, неловкое выражение, потому что богу существенно присуща жизненность).

В предыдущих формах у нас было восхождение, началом было наличное существование в его различных определениях. В одном случае бытие было взято во всеобъемлющем определении, как случайное бытие — в *космологическом доказательстве*: истина случайного бытия — это бытие, необходимое в себе и для себя; затем наличное бытие было взято как содержащее в себе целесообразные сопряженности, и это было *телеологическим* доказательством: здесь восхождение от данного, наличного бытия. Таким образом, эти доказательства относятся к конечной стороне определения бога; понятие бога — это безграничное, не в смысле дурной безграничности, но, напротив, одновременно наипределеннейшее, чистое самоопределение: те первые доказательства оказываются на стороне *конечной взаимосвязи*, конечного определения, поскольку началом в них служит нечто *данное*; здесь же, напротив, начало — это свободное, чистое понятие, и, таким образом, на этой ступени выступает *онтологическое* доказа-

тельство бытия бога, чистое понятие составляет абстрактное, метафизическое основание этой ступени; это доказательство было впервые найдено в христианской религии Ансельмом Кентерберийским, и все позднейшие философы приводят его — Картезий, Лейбниц, Вольф, но всякий раз только *наряду* с другими доказательствами, тогда как оно *единственно истинное*.

Онтологическое доказательство исходит из понятия. Понятие принимается за нечто субъективное, и потому оно определяется здесь в своей противопоставленности объекту и реальности: понятие здесь служит началом, и потому вся задача состоит в том, чтобы вскрыть, что этому понятию подобает еще и бытие. Дальнейший ход таков: выдвигается понятие бога и показывается, что оно может быть постигнуто одним-единственным способом — только как заключающее в себе все бытие: пока бытие отличается от понятия, понятие лишь субъективно, наличествует лишь в нашем мышлении; как такое субъективное, оно несовершенно, относится лишь к сфере конечного духа; теперь же надлежит показать, что это понятие не только наше понятие, но что оно *есть* и независимо от нашего мышления.

*Ансельм* ведет это доказательство в таком простом виде: бог — *наисовершеннейшее*, и невозможно мыслить ничего сверх него; если бог — просто представление, то он несовершенен, но это противоречит первой посылке, потому что совершенным мы считаем то, что не только представление, но чему подобает еще и бытие. Если бог только субъективен, то мы можем выставить нечто более высокое, чему будет подобать и бытие. Это же доказательство выводилось позднее и в более пространной форме: начинают с наисовершеннейшего и это наисовершеннейшее определяют как наиреальнейшее существо, как совокупность всех реальностей — это было названо *возможностью*; субъективное понятие, отличаемое от бытия, лишь возможно или по крайней мере должно быть возможным; возможное, согласно со старой логикой, — только там, где невозможно найти никакое противоречие. Поэтому реальности должно брать в божестве лишь с их аффирмативной стороны, без границ, так что всякое отрицание опускается. Легко показать, что остается только абстракция единого с самим собой: ибо ведь если мы говорим о реальностях, то это различные определения, как-то: мудрость, справедливость, всемогущество, всеведение;

такие определения суть свойства, которые, как нетрудно показать, могут вступать в противоречие друг с другом: доброта — это не справедливость, абсолютное могущество противоречит мудрости, ибо мудрость предполагает завершительные цели, а могущество, напротив, — безграничность отрицания и творения. Поэтому, если, согласно требованию, понятие не должно противоречить себе, то всякая определенность должна отпасть, ибо всякое различие доходит до противопоставления. Бог — это совокупность всех реальностей, так говорят тут; бытие — это тоже одна из реальностей, поэтому бытие связывается с понятием.

Такое доказательство дожило до самого последнего времени, особенно разработано оно было Мендельсоном в его «Утренних часах»<sup>34</sup>. Спиноза понятие бога определяет так: бог — то, что не может быть постигнуто без бытия. Конечное — то, существование чего не соответствует понятию: род реализован в налично существующих индивидуумах, но индивидуумы эти преходящи, род — всеобщее само для себя, тут существование не соответствует понятию. Напротив, в бесконечном, определенном в себе, реальность не может не соответствовать понятию — это *идея*, единство субъекта и объекта.

*Кант* критиковал это доказательство; его возражения таковы. Если определять бога как совокупность всех реальностей, то бытие сюда не относится, потому что бытие — не реальность; ведь к понятию ничего не прибавляется от того, есть оно или его нет, оно остается прежним. Уже во времена Ансельма один монах высказал то же возражение: то, что я представляю себе, еще от этого не существует. *Кант* утверждает: сто талеров, представляю я их себе или имею, сами по себе остаются одним и тем же, поэтому бытие — не реальность, ибо вместе с ним к понятию не прибавляется ничего. Можно признать, что бытие — это не содержательное определение, но ведь ничего и не должно прибавляться к понятию, не говоря уже о том, что не стоит называть всякое обыденное существование понятием, а, напротив, следует отнять у него некий изъян, именно то, что оно — только субъективное, не идея. Понятие, которое только субъективно и отделено от бытия, — ничтожно. В форме Ансельмова доказательства бесконечность состоит именно в том, что она не есть нечто одностороннее, только субъективное, которому не подобает бытие.

Рассудок строго разделяет бытие и понятие, каждое — в тождественности с самим собой; но уже согласно с обычным представлением понятие, лишенное бытия, — нечто одностороннее и неистинное, и равным образом бытие, в котором нет понятия, — беспонятийное бытие. Такое противопоставление, относящееся ко всему конечному, отнюдь не может иметь места в бесконечном, в божестве.

Однако есть одно обстоятельство, которое делает это доказательство неудовлетворительным. Самое наилучшее, наиреальнейшее — это вообще предпосылка, мера, в соответствии с которой бытие для себя и понятие для себя — это односторонности. У Картезия и Спинозы бог определяется как причина самого себя; понятие и существование — это тождество, или, иначе, бог не может быть постигнут помимо бытия; разводить то и другое — это простая абстракция рассудка. Подобная предпосылка и составляет изъян, и соответствующее ей понятие должно быть субъективным.

Конечное и субъективное — не только нечто конечное в соответствии с такой предпосылкой и мерой, но оно *само по себе* конечно и тем самым есть противоположность самого себя; это — неразрешенное противоречие. Бытие будто бы отлично от понятия; полагают, что можно фиксировать понятие как субъективное, как конечное, но определение бытия совершается в самом понятии. Конечность субъективности снята в самом понятии, и единство бытия и понятия — это по сравнению с понятием не предпосылка, с которой оно соизмеряется.

Бытие в своей непосредственности случайно; мы видели, что истина его — необходимость; далее, понятие необходимо содержит бытие: бытие — это простая сопряженность с собою, непосредственность; если рассмотреть понятие, то в нем все различия поглощены, все определения только идеальны. Эта идеальность — снятое опосредствование, снятое различие, совершенная ясность, чистая прозрачность и у-себя-бытие: свобода понятия сама есть абсолютная сопряженность с собою, тождество, которое есть и непосредственность, непосредственное единство; итак, понятие обладает бытием в себе самом, оно само таково, что снимает свою односторонность; когда думают, будто удалили бытие из понятия, то это не более чем простое мнение. Когда Кант говорит, что из понятия нельзя выковырять реальность, то он постигает понятие как конечное. Конечное и есть это снятие самого себя, и,

рассматривая понятие отделенным от бытия, мы получили ту сопряженность с самим собой, которая есть бытие само по себе.

Но понятие — не только *само по себе* бытие в себе, не *только мы* усматриваем это, но оно и *для себя* есть бытие; понятие само снимает свою субъективность и объективирует себя. Человек реализует свои цели, то есть нечто лишь идеальное лишается своей односторонности и тем самым превращается в сущее: понятие вечно есть такая деятельность полагания бытия в тождестве с самим собой. Когда мы созерцаем, ощущаем и т. д., то перед нами внешние объекты, однако мы воспринимаем их в себя, и так эти объекты идеально присутствуют в нас. Поэтому понятие — это такая деятельность снятия своего различия. Когда постигнута природа понятия, то тождество с бытием — это уже не предпосылка, а результат. Ход такой: понятие объективирует себя, превращает себя в реальность, и тогда оно есть истина, единство субъекта и объекта. Бог — бессмертно-живое, говорит *Платон*, тело и душа бога полагаются в одном. Кто разделяет обе стороны, застревает на конечном и неистинном.

Мы стоим на точке зрения христианства, и нам надлежит рассмотреть и развить эту точку зрения в более конкретном виде.

У нас понятие бога в полной его свободе, понятие это тождественно с бытием; бытие — это самая скудная абстракция, понятие не столь бедно, чтобы не заключать в себе такую абстракцию. Бытие бога нам надлежит рассматривать не в скудости абстракции, в дурной непосредственности, но нам следует рассматривать бытие как *бытие бога*, как совершенно конкретное бытие, различенное от бога. Сознание конечного духа — это конечное бытие, материал, в котором реализуется понятие бога. Здесь речь идет не о каком-либо прибавлении бытия к понятию и не просто о единстве понятия и бытия — все это неловкие выражения: единство можно постигнуть только как абсолютный процесс, как жизненность бога, постигнуть только так, что в нем будут различены две стороны, но только оно будет абсолютной деятельностью своего вечного творения. У нас тут конкретное представление о *боге как духе*: понятие духа — сущее в себе и для себя, понятие, знание; это бесконечное понятие есть негативная сопряженность с самим собой; если положить это, то понятие будет суждением, различием самого себя; од-

нако различенное, что поначалу является внешним, бездуховным, внебожественным, тождественно с понятием. Развитие этой идеи есть абсолютная истина. Христианская религия знает, что бог открыл себя и бог как раз и есть это откровение самого себя; открывать себя — значит различать себя; откровенное и есть именно то, что бог есть бог явленный.

Религия должна существовать для всех: и для тех людей, которые очистили свое мышление настолько, что все сущее знают в чистой стихии мышления, которые дошли до спекулятивного познания того, что есть бог, и для тех, кто не поднялся над чувством и представлением.

Человек не только чисто мыслящий, но и мышление само являет себя как созерцание, как представление; поэтому откровенная человеку абсолютная истина должна существовать и для него как для представляющего, созерцающего, для него как человека ощущающего, чувствующего; это форма, по которой религия вообще отличается от философии. Философия мыслит то, что обычно существует лишь для представления и для созерцания. Человек представляющий, будучи человеком, тоже мыслит, и внутренний смысл истины приходит к нему как человеку мыслящему; только мыслящее может обладать религией, а мышление — это и представление, но только чистое мышление есть свободная форма истины. Рассудок тоже мыслящий, но он застревает на тождестве: понятие — понятие, бытие — бытие; такого рода односторонности закрепляются в рассудке; напротив, в истине подобные конечности уже незначимы как тождественные для себя, но они лишь моменты целокупности.

Тот, кто недоволен философией, мыслящей религию, не знает, чего хочет. Ненависть и тщеславие постоянно вмешиваются тут в игру под внешней личиной смирения; истинное смирение состоит в том, чтобы погружать дух в глубь истины, в самое сокровенное, обладать лишь предметом самим по себе, — тогда исчезает все субъективное, что еще наличествует в ощущении.

Нам надлежит чисто спекулятивно рассматривать идею, оправдывая ее в противовес рассудку, который вообще возмущается против всякого содержания религии. Имя этому содержанию — таинство, ибо оно скрыто от рассудка, который и не доходит до этого единства; поэтому все спекулятивное — тайна для рассудка.