
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПОНЯТИЕ РЕЛИГИИ

Нам следует начать с вопроса: как установить *начало*?¹ Требование любой науки (во всяком случае требование формальное), и особенно философии, заключается в том, чтобы в ней не было ничего *недоказанного*. Доказывать — в поверхностном смысле этого слова — означает, что всякое содержание, положение, понятие должно вытекать из предшествующего.

Однако, начиная, мы еще ничего не доказали, ибо нет еще ничего, вытекающего из предшествующего, опосредствованного, положенного другим. В начале мы находимся в сфере непосредственного. В других науках эта проблема разрешается значительно проще, так как для них предмет уже существует как некая данность. Так, в геометрии, например, с самого начала есть пространство, точка. О доказательстве существования предмета геометрии нет и речи, он непосредственно дан.

В философии же не дозволено начинать с «дано», «есть», ибо в философии предмет не предпослан исследованию. Это может составить известную трудность для философии в целом. Однако в данном исследовании мы находимся не на начальной стадии философии; философия религии — одна из философских наук и предполагает существование других философских дисциплин, является, следовательно, уже неким результатом. В философском аспекте мы находимся здесь на такой стадии, когда уже можно использовать результат ранее установленных положений. В поисках дополнительной опоры мы можем обратиться также и к нашему обыденному созна-

нию, взять нечто признанное, субъективно предосланное и отправляться от него.

Начало религии по своему всеобщему содержанию есть не что иное, как еще не раскрытое понятие самой религии, которое заключается в том, что бог есть абсолютная истина, истина всего и что только религия есть абсолютно истинное знание. Поэтому мы начинаем наше изложение с познания бога.

А О БОГЕ

Для нас, имеющих религию, бог есть нечто знакомое, содержание, которое наличествует в субъективном сознании. Однако с научной точки зрения бог — сначала лишь всеобщее абстрактное наименование, не получившее еще истинного содержания. Ибо философия религии и есть развитие, познание того, что есть бог, и только с ее помощью можно научным путем познать, что есть бог. Таким образом, бог есть это хорошо известное, но научно еще не раскрытое, не познанное представление. Указывая на это оправдывающее самое себя в рамках нашей науки развитие, мы *прежде всего* исходим из убеждения, что результат философии состоит в том, что бог есть абсолютно истинное, *в себе и для себя всеобщее*, всеохватывающее, всесодержащее и придающее всему устойчивость. Применительно к этому убеждению мы можем также сослаться на религиозное сознание, на его уверенность в том, что бог есть абсолютно истинное вообще, из которого все исходит и к которому все возвращается, от которого все зависит и вне которого ничто не имеет абсолютной, истинной самостоятельности. Это и есть содержание начала.

Это начало в научном отношении еще абстрактно: как ни преисполнено сердце упомянутым представлением, в науке принимается во внимание не то, чем полно человеческое сердце, а то, что является предметом сознания, точнее мыслящего сознания, что обрело форму мысли. Придать этой полноте форму мысли, понятия и есть задача нашей науки.

а) Начало как абстрактное, как первичное содержание, *всеобщность* занимает еще как бы *субъективную позицию*, позицию, в соответствии с которой всеобщее есть столь всеобщее лишь *вначале* и в дальнейшем не

останется в этой всеобщности. Между тем начало содержания следует понимать таким образом, что в ходе всего дальнейшего развития этого содержания, когда это всеобщее явит себя абсолютно конкретным, полным содержанием, богатым, мы тем не менее не выходим из этой всеобщности, и, таким образом, названная всеобщность, которую мы формально, с одной стороны, покидаем, обретая определенное развитие, все-таки сохраняет себя в качестве *абсолютной, постоянной основы*. Поэтому ее и не следует считать только субъективным началом.

Бог, будучи всеобщим, есть для нас в аспекте развития нечто замкнутое в себе, пребывающее в абсолютном единстве с собой. Когда мы говорим: бог есть замкнутое (*das Verschlussene*), то это относится к развитию, которого мы ждем. Однако эту замкнутость, названную нами всеобщностью бога, не следует понимать по отношению к самому богу, к самому содержанию как абстрактную всеобщность, вне которой существует и сохраняет свою самостоятельность особенное.

Таким образом, эту всеобщность следует понимать как абсолютно полную, наполненную. Бог как такое всеобщее, в себе конкретное, полное есть *единый* и не противопоставлен многим богам; он есть единое и единственное, бог.

Вещи, развитие мира природы и духа суть многообразные формы, бесконечное многообразие наличного бытия: они обладают бытием различной степени, силы, мощи, содержания, однако бытие всех этих вещей таково, что оно не самостоятельно, а лишь привнесено, положено, не имеет истинной самостоятельности. Если мы приписываем особенным вещам бытие, то это лишь заимствованное бытие, лишь видимость бытия, а не абсолютно самостоятельное бытие, которое есть бог.

Бог в своей всеобщности — это всеобщее, в котором нет предела, конечности, особенности, есть абсолютное устойчивое существование, и только он есть устойчивое существование; и все то, что существует, коренится в нем, имеет свою устойчивость только в этом одном. При таком понимании этого первичного содержания мы можем сказать: бог есть абсолютная *субстанция*, единственно истинная действительность. Все остальное, что действительно, действительно не для себя, не обладает для себя устойчивым существованием. Единственная абсолютная действи-

тельность. есть бог, следовательно, он есть абсолютная субстанция.

Если принять эту мысль в подобной абстрактной форме, мы придем к спинозизму². Субстанциальность, субстанция как таковая здесь еще не различена от субъективности. Между тем в нашей предпосылке содержится и следующее: бог есть дух, абсолютный дух, вечно простой, существенно сущий у себя дух. Эта идеальность, субъективность духа, которая есть прозрачность, идеальность всего особенного, есть также и эта всеобщность, это чистое отношение с самим собой, абсолютное бытие и пребывание в себе.

Когда мы говорим: субстанция, то это означает, что всеобщее еще не постигнуто как конкретное в самом себе. Всеобщее, постигнутое как конкретное в самом себе, есть дух. Он и в своем конкретном определении остается в себе этим единством с собой, этой одной действительностью, которую мы только что назвали субстанцией. Дальнейшее определение есть то, что субстанциальность, единство абсолютной действительности с самой собой — лишь основа, *один* момент в определении бога как духа. Именно это положение вызывает нападки на философию. Противники ее утверждают: философия, если она хочет быть последовательной, должна неминуемо прийти к спинозизму, а следовательно, к атеизму и фатализму.

Однако начало еще не заключает в себе различных определений — то и другое; в начале есть лишь одно, но не другое.

Поэтому здесь мы и рассматриваем содержание в форме субстанциальности. И если мы говорим: бог, дух, то это лишь неопределенные слова, представления. Все дело в том, что при этом возникает в сознании. Сначала в сознании возникает простое, абстрактное. В этой первоначальной простоте бог дан нам еще в определении всеобщности; но, однако, мы не остаемся при этой простоте.

Тем не менее это содержание остается основой: в течение всего дальнейшего развития бог не выходит из своего единства с самим собой. Создавая мир (как принято говорить), бог не создал нечто злое, другое, которое было бы самостоятельным, независимым.

б) Это начало есть предмет для нас, или содержание в нас. Мы обладаем этим предметом; поэтому непосредственно встает вопрос: кто мы? Мы, «я», дух — сами по

себе нечто очень конкретное, многообразное: я созерцаю, вижу, слышу и т. п. Все это есть «я», это осязание, видение. Следовательно, более точный смысл нашего вопроса следующий: в соответствии с каким из этих определений содержание существует для нашего восприятия (Sinne)? Представление ли это, воля, фантазия, чувство (Gefühl)? Где *область*, в которой упомянутое содержание, предмет, находится у себя? Какова *почва этого содержания*?

Если обратиться к обычным ответам на этот вопрос, то окажется, что бог есть в нас в качестве верующих, чувствующих, представляющих, знающих. Позже мы подробнее остановимся на этих наших формах, возможно в упомянутом нами аспекте. Здесь мы не ищем какого-либо одного ответа, не исходим из опыта, наблюдения, что бог — в нашем чувстве и т. п. Мы опираемся прежде всего на то, что находится перед нашим взором, — это *одно, всеобщее*, эта полнота, которая есть равный самому себе, прозрачный эфир.

Обратимся к этому одному, которое находится перед нами, и спросим: для какой нашей способности, деятельности нашего духа есть это одно, совершенно всеобщее? И тогда мы сможем назвать лишь одну, соответствующую нашему духу форму деятельности в качестве той сферы, где это содержание находится у себя, а именно *мышление*.

Лишь мышление есть сфера этого содержания, есть *деятельность всеобщего*, всеобщее в своей деятельности, в своих действиях; если же мы назовем это *достижением* всеобщего, в таком случае то, для чего существует всеобщее, всегда есть мышление.

Подобное всеобщее, которое может быть создано мышлением и есть для мышления, может быть совершенно абстрактным; тогда оно — безмерное, бесконечное, снятие всех пределов, особенностей: это, прежде всего негативное, всеобщее содержится только в мышлении.

Когда мы мыслим о боге, мы воспроизводим эти соображения, утверждая, что эти мысли возвышают нас над чувственным, внешним и единичным, что мы возносимся к чистому, единому с самим собой. Это возвышение есть выход за пределы чувственного и голого чувства, вступление в чистую сферу всеобщего, и эта сфера есть мышление.

Такова с субъективной точки зрения почва для этого содержания. Содержание есть это абсолютно нерасторжимое, непрерывное, пребывающее у самого себя, всеобщее, а мышление есть то, для чего существует это всеобщее.

Таким образом, мы обрели различие между мышлением и всеобщим, которое мы сначала назвали богом; это есть различие, порожденное вначале только нашей рефлексией и еще совершенно не наличествующее для себя в содержании. Результатом философии является то (в религии это существует в виде веры), что бог есть единственная истинная действительность, что другой не существует. В этой единственной действительности и чистой ясности еще нет места для действительности и различения, именуемого нами мышлением.

Мы имеем перед собой лишь одно это абсолютное. Это содержание, это определение мы еще не можем назвать религией; для этого в нем должен был бы присутствовать субъективный дух, должно было бы присутствовать сознание. Мышление — область этого всеобщего, однако это область сначала еще абсорбирована в этом едином, вечном, в себе и для себя сущем.

В таком истинном, абсолютном определении, которое, правда, еще не развито, не завершено, бог и при наличии развития остается абсолютной субстанцией.

Это всеобщее есть начало и отправной пункт; вместе с тем оно остается пребывающим единством — не только почвой, из которой произрастают различия, но всеобщим, в котором заключены все различия. Однако оно не есть инертное, абстрактное всеобщее, но абсолютное лоно, бесконечный импульс и источник, из которого все выходит, куда все возвращается и где оно вечно сохраняется.

Следовательно, всеобщее никогда не выходит из этой стихии равенства (*der Gleichheit*) с самим собой и из этого пребывания у самого себя. В качестве всеобщего бог не может действительно пребывать у такого другого, существование которого было бы чем-то большим, чем видимость. Перед лицом этого чистого единства и ясной прозрачности материя теряет свою непроницаемость, а дух, «я», не обладает должной неприступностью, которая позволила бы ему обладать истинной субстанциальностью.

с) Подобному представлению хотели дать наименование пантеизма. Правильнее было бы назвать его *представлением субстанциальности*. Бог здесь определен

только как субстанция; абсолютный субъект, дух также остается субстанцией, однако он не только субстанция, но и определен в себе как субъект. Это различие остается обычно совершенно непонятым теми, кто отождествляет спекулятивную философию с пантеизмом; они, как всегда, не видят самого главного и порочат философию, искажая ее.

С точки зрения противников спекулятивной философии, пантеизм имеет обычно следующее значение: все, весь мир, универсум, *вся совокупность всего существующего*, все бесконечное множество конечных вещей суть якобы бог; при этом философию упрекают в том, будто она утверждает, что *все* есть бог, т. е. все это бесконечное многообразие единичных вещей, не в себе и для себя сущая всеобщность, а единичные вещи в их эмпирическом существовании, так, как они *непосредственно* выступают.

Когда говорят: бог есть все *это*, например эта бумага и т. п., то это и есть пантеизм в упомянутом выше понимании, приписываемом философии. Другими словами, бог есть все, все единичные вещи. Если я говорю: род, то это также всеобщность, но совсем иная, чем та, в которой всеобщее выступает лишь как совокупность всех единичных существований, а сущее, лежащее в основе, подлинное содержание — как сумма всех единичных вещей.

Предположение, что какой бы то ни было религии когда-либо был свойствен подобный пантеизм, совершенно не соответствует истине. Ни одному человеку никогда не приходило в голову утверждать: все есть бог, т. е. все вещи в их единичности, случайности; и еще менее вероятно, конечно, чтобы подобное когда-либо утверждала философия.

Позже в определенной религии мы ознакомимся с восточным пантеизмом или, вернее, со спинозизмом. Спинозизм как таковой, а также восточный пантеизм утверждают, что божественное, присутствуя во всем, составляет лишь *всеобщее* его *содержание*, *сущность* вещей, причем таким образом, что эта сущность представлена как определенная сущность вещей.

Если Брахма говорит: «Я — сияние, блеск металлов, я — Ганг среди рек, жизнь в живущих» и т. д., то тем самым единичность *снимается*. Брахма ведь не говорит: я — металл, реки, единичные вещи всех видов так, как они существуют в своей непосредственности.

Блеск не есть самый металл, а всеобщее, субстанциональное, взятое из единичного, не $\pi\alpha$ ³ больше, но всеобщее единичного. Здесь мы уже обнаруживаем не то, что обычно приписывается пантеизму; здесь говорится о сущности подобных единичных вещей.

Живому свойственна временность, пространственность; здесь же из этого единичного берется лишь непреходящее. «Жизнь живого» в данной сфере жизни — неограниченное, всеобщее. Когда же говорят: «все есть бог», то *единичное* берется во всей его *ограниченности*, в его *конечности*, преходящести. Подобное представление о пантеизме сложилось в результате того, что под единством подразумевают абстрактное, а не духовное единство; затем в религиозном представлении, где речь может идти только о субстанции, о едином и единственном (das Eine) как истинно действительном, забывают, что именно перед лицом этого единого исчезают единичные, конечные вещи, что им больше не приписывается действительность, но что они лишь сохранены в качестве некой материальности наряду с единым. Те, кто объявляет философию пантеизмом, не верят элейцам, утверждавшим: существует лишь единое — и решительно добавлявшим к этому: небытия нет. Все конечное было бы ограничением, отрицанием единого, но небытия, ограниченности, конечности, границы и ограниченного вообще нет.

Спинозизм упрекали в атеизме⁴; однако в этом учении совсем не содержится мир, все вещи в их совокупности; конечно, они являются, мы говорим об их наличном бытии, и наша жизнь проходит в рамках этого существования. Однако в философском смысле мир не имеет действительности, он не есть. Этим единичностям не приписывается действительность, они относятся к сфере конечного, которая в философском смысле не существует.

Противники спинозизма выдвигают против него следующее обвинение: если исходить, как утверждает эта философия, из того, что все есть единое, то, доведя это положение до его логического конца, мы придем к выводу о единстве добра и зла, *об отсутствии различия между добром и злом* и тем самым к отрицанию религии вообще. Поскольку нет различия между добром и злом, продолжают они, то не имеет и значения, добр ли человек или зол. Можно согласиться с тем, что различие между добром и злом снято *в себе*, т. е. *в боге*, в единой истинной

действительности. В боге нет зла, различие между добром и злом может быть лишь в том случае, если бог есть зло; однако нельзя согласиться с тем, что зло есть нечто утвердительное и что это утвердительное может быть в боге. Бог есть добро, и только добро; в этом всеедином, в этой субстанции нет различия между злом и добром; подобное различие появляется лишь вместе с *различением вообще*.

Бог есть всеединое, абсолютно у самого себя пребывающее, в субстанции нет различия. Различие между добром и злом появляется вместе с различением бога и мира, особенно бога и человека. Основным определением Спинозизма в аспекте различения бога и человека является то, что целью, к которой должен стремиться человек, должен быть только бог. Для различенности, для человека законом должна быть, следовательно, любовь к богу; на эту любовь должны быть направлены все его помыслы; не на то, чтобы утвердить себя в своей различенности, настаивать на ней, а лишь на то, чтобы стремиться к богу.

Это — возвышеннейшая мораль, утверждающая ничтожность зла и призывающая человека не считаться с этим различием, с этой ничтожностью. Человек может отстаивать это различие, довести его до противоположности богу, в себе и для себя всеобщему, — тогда он зол. Однако он может также считать это различие ничтожным, полагать свою истину только в боге и направлять свои помыслы только на бога, — тогда человек добр.

В Спинозизме в самом деле устанавливается различенность добра и зла — бога и человека, — однако к этому добавляется определение о ничтожности зла. В боге как таковом, в этом определении как субстанции, нет подобного различения; однако для человека оно есть, так же как есть и различие добра и зла. Обычная в полемике с философией поверхностность проявляется и в том, что говорят: философия есть *система тождества*. Совершенно верно, субстанция есть это единое тождество с собой, но таковым является и дух. В конечном итоге все есть тождество, единство с самим собой. Однако, когда говорят о философии тождества, имеют в виду *тождество абстрактное*, единство вообще и забывают о самом главном, об определении этого единства в себе, о том, определяется ли оно в качестве субстанции или в качестве духа.

Вся философия есть не что иное, как изучение определений единства; также и философия религии есть лишь

последовательность единств, всегда единство, однако единство, изучаемое таким образом, что оно определяется все глубже.

В физическом мире существует множество единств. Так, если смешать воду и землю, мы также получим некое единство, но подобное единство не более чем смешение. Если же из основы и кислоты я получаю соль, кристалл, то это та же вода, но ее я уже не вижу, в ней нет ни капли влаги. Здесь единство воды с названной материей определено совершенно иначе, чем в смешении воды с землей. Все дело в различении определений. Единство бога всегда есть единство, но все зависит от характера и способа *определения этого единства*: это определение единства упускается из виду, а вместе с ним и то, что здесь наиболее важно.

Первое — это божественная всеобщность, дух, еще полностью пребывающий в своей неопределенной всеобщности, для которого нет никакого различия. Лишь на этой абсолютной основе — сначала мы еще утверждаем это как факт — вообще может произойти *различение*, которое в качестве *духовного различия* есть *сознание*; и только с этого начинается *религия как таковая*. По мере того как абсолютная всеобщность переходит к *суждению* (Urteil), т. е. по мере того как она полагает себя как определенность и бог как дух есть для духа, бог становится предметом сознания, и вначале всеобщее, а теперь различенное мышление вступает в *отношение* к богу.

В

РЕЛИГИОЗНОЕ ОТНОШЕНИЕ

В учении о боге бог предстает перед нами как объект сам по себе; правда, в дальнейшем к этому присоединяется и отношение бога к людям, и если в раннем религиозном представлении это еще не имело существенного значения, то в теологии нового времени речь идет больше о религии, чем о боге. Требуется лишь одно — чтобы у человека была религия, это самое главное; а знает ли данный человек что-либо о боге или нет, либо вообще не имеет значения, либо носит характер чего-то совершенно субъективного, ибо никому в сущности не известно, что есть бог. В средние века, напротив, наибольшее внимание уделялось сущности бога и определению этой сущности.

Мы не можем не согласиться с истиной того утверждения, согласно которому бог не может быть рассмотрен вне субъективного духа; однако причину этого мы видим не в том, что бог — нечто неведомое, а в том, что бог — по своей сущности *дух* в качестве *знающего* духа. И речь здесь, следовательно, идет об отношении духа к духу. Это *отношение* духа к духу лежит в основе религии.

Если бы мы были избавлены от необходимости начать наше исследование с доказательства того, что бог есть, осталась бы необходимость доказать, что *есть* религия и что она *необходима*. Ибо предмет философии не есть некая данность.

Можно, конечно, утверждать, что в подобном доказательстве нет никакой необходимости, и сослаться на то, что религия существует у *всех* народов. Однако это не есть доказательство, тем более что утверждение «все» часто вообще применяется без должной осторожности. К тому же нам известны народы, о которых вряд ли можно сказать, что у них есть религия: для них наивысшее, предмет их поклонения — Солнце, Луна или какое-либо другое явление чувственной природы, которое привлекло их внимание. Есть и другая крайность — проявление высокой образованности. Согласно этой точке зрения, бытие бога вообще отрицается, а вместе с ним и религия как истинность духа. Сторонники этих крайних взглядов со всей серьезностью утверждают, что священники просто обманщики, которые, внушая людям религиозные представления, стремятся лишь подчинить их своей власти.

Существует и другая попытка доказать необходимость религии; она устанавливает лишь *внешнюю, обусловленную необходимость* религии, которая превращает религию в *средство*, нечто преднамеренное и тем самым принижает ее до уровня чего-то *случайного*, само по себе не имеющего значения, того, что в зависимости от желания можно либо отвергнуть, либо использовать с определенной целью. Здесь истинное понимание, отношение субстанциальное и ложное отношение почти соприкасаются друг с другом, и неправильность второго кажется лишь легким сдвигом первого.

В древнее и новое время часто говорили: этот город, это государство, эта семья или эти люди погибли потому, что не чтит богов; напротив, почитание богов и благого-

вение перед ними способствовали, согласно этим представлениям, устойчивости и процветанию государств, а религиозность — счастью и благополучию отдельных людей.

Следует признать, что добропорядочность обретает устойчивость, а выполнение долга — требуемую твердость лишь в том случае, если в основе их лежит религиозность⁵. Сокровеннейшее в человеке, его совесть, только в религии получает свое абсолютное обоснование и надежность. Поэтому *государство* должно опираться на *религию*, ибо только в ней надежность образа мысли людей и их готовность выполнять свой долг перед государством становятся абсолютными. При любом другом образе мыслей люди легко отказываются от своих обязанностей, находя для этого различные отговорки, исключения, аргументы; они охотно умаляют значение законов, учреждений, государственных и административных деятелей, рассматривая их деятельность под таким углом зрения, который позволяет не испытывать к ним уважения. Ибо все эти определения не сводятся только к тому, что они есть в себе и для себя, но имеют и конечное существование в настоящем; по самим своим свойствам они порождают рефлексию, становятся предметом ее изучения, принимают ее порицание или оправдание; тем самым возникает субъективное рассмотрение своих обязанностей, которое легко может освободить людей от подчинения требованиям государства. И только религия способна устранить, свести на нет все эти субъективные суждения и оценки и утвердить бесконечное, абсолютное чувство долга. Итак, вера в бога или в богов способствует прочности существования отдельных людей, семей, государств; презрение же к богу или к богам уничтожает сознание своих прав и обязанностей, ослабляет узы семьи и государства и ведет их к гибели.

Это совершенно верное и очень важное соображение, в котором содержится *существенная, субстанциальная связь*. Если, рассматривая это положение как результат опыта, сделать из него вывод: *следовательно, религия необходима*, то это будет умозаключением внешнего характера; оно может быть недостаточно достоверным только в аспекте *субъективного познания*, но не искажать при этом *содержания*. Если же умозаключение гласит: *следовательно, религия полезна для целей* отдельных людей, правительств, государств и т. п., то тем самым

устанавливается такое отношение, в рамках которого религия полагается как *средство*. Между тем в религии мы имеем дело с духом во всем его всемогуществе. Подобно тому как органическое тело проявляет в своих болезнях полную *индифферентность* по отношению к *специальным* свойствам лекарств, несмотря на то что они производят на него необходимое воздействие, и при этом обладает правом свободного *выбора* из множества средств, так и дух, и в еще значительно большей степени, сводит то, что у него есть, может быть использовано в качестве средства, до уровня *особенного* и в этом выражает сознание своей свободы, которая позволяет ему использовать то или иное средство.

Таким образом, если религия — только средство, то дух знает, что он может либо использовать ее, либо прибегнуть к другим средствам; в этом случае он находится к ней в таком отношении, при котором он может руководствоваться лишь своим собственным решением. Далее, он совершенно *свободен* в выборе *целей*; его власть, хитрость, подчинение себе мнений людей и т. п. также могут служить ему средствами; именно в свободе устанавливать *свои* цели, в свободе, которая и заключается в том, что *главное* есть *его* цели, а религия — лишь средство, он и может свободно установить в качестве своей цели свою власть и свое господство, другими словами, полагать себе такие цели, при осуществлении которых он может *обойтись* без религии, которые даже могут *противостоять* ей. Все дело заключается в том, чтобы дух ставил перед собой такие цели или считал бы себя обязанным стремиться к целям, которые сами по себе объективно значимы, которые заставляют забыть о *любых* других, пожертвовать всеми *особенными* целями. Объективные цели требуют отказа от субъективных интересов, склонностей и целей; и именно эта *негативность* имеется в виду, когда говорят, что вера в бога — основа подлинного благополучия индивидуумов, народов и государств. Если это благополучие есть следствие религиозности, то религиозность надо считать самым *главным*, следовательно, она имеет свое определение и свою определенность для себя и управляет целями и воззрениями людей; будучи *особенными*, эти цели и воззрения — не первое, не само себя определяющее. Таким образом, незначительный сдвиг в позиции рефлексии полностью видоизменяет и искажает первоначальный смысл и превращает необходимость в простую полезность,

которая, будучи случайной, легко может принять ту или иную форму.

Здесь речь идет о *внутренней* необходимости, в себе и для себя сущей, о необходимости, которой произвол, зло могут, правда, противопоставить себя; однако этот произвол окажется *вне* сферы необходимости, на стороне «я», которое в качестве свободной индивидуальности может занять крайнюю точку своего для-себя-бытия; но тогда этот произвол не относится больше к сфере необходимости, не есть больше ее *обращенная природа*, подобно тому, когда эта необходимость воспринималась только как полезность.

I. Необходимость религиозной точки зрения

Всеобщая необходимость понятия развивается таким образом, что религия постигается: 1) как результат; 2) как *результат*, который вместе с тем сам *снимает* себя в качестве результата, и 3) этот результат есть *само содержание*, которое в нем и посредством его самого переходит к тому, чтобы полагать себя в качестве результата. Такова *объективная необходимость*, а не только субъективное дело; не мы приводим в движение эту необходимость, но она есть *действие* самого *содержания* или, другими словами, предмет создает себя сам. Субъективное доказательство и движение познания встречаются, например, в геометрии: треугольник не проходит сам тот путь, который мы совершаем в познании и доказательстве.

Религия же в качестве *духовного* вообще сама в своем *личном бытии* есть этот *процесс* и этот переход. В мире природы, например в Солнце, мы наблюдаем непосредственное в своем покое существование, и в нашем созерцании его или в представлении о нем не содержится сознание перехода. Религиозное сознание, напротив, есть в себе самом *обособление* и уход от непосредственного, *конечного*, переход к интеллектуальной сфере или, в объективном определении, поглощение преходящего своей абсолютной, субстанциальной сущностью. Религия есть сознание в себе и для себя истинного *в противоположность* чувственной, конечной истине и конечному восприятию. Тем самым она есть *возвышение*, рефлексия, переход от непосредственного, чувственного, единичного (ибо

непосредственное есть первое и поэтому не есть возвышение), следовательно, выход и уход к *другому* (но не к некоему третьему и т. д., ибо в этом случае другое тоже было бы *конечным*, а не другим); тем самым это — переход ко второму, но такой, что этот уход и создание второго сами себя снимают, и это второе есть *первое*, истинно непосредственное и *неположенное*. В этом переходе религиозная точка зрения являет себя как точка зрения истины, в которой содержится все богатство мира природы и духа. Любая другая форма существования этого богатства неизбежно окажется внешней, убогой, скудной, самой себе противоречащей и самое себя уничтожающей формой действительности, в которой истина гибнет, оказывается неистинной; — и лишь, обратясь к религии, эта действительность может вернуться к своей основе и своим истокам. На этом доказательстве основывается и утверждение, согласно которому дух не может остановиться, удержаться ни на одной из названных выше ступеней и что лишь при этом условии религия есть *истинная действительность самосознания*.

Что же касается доказательства самой этой необходимости, то достаточно привести следующие соображения.

Для доказательства необходимости чего-либо следует отправляться от *другого*. Это другое для истинного божественного бытия есть здесь *небожественное бытие, конечный мир, конечное сознание*. Если мы отправляемся от этого конечного сознания, непосредственного, конечного, неистинного как от предмета нашего знания, причем так, как мы его непосредственно постигаем в его определенном качестве, если мы, следовательно, таким образом, исходим из первого, то мы вскоре обнаружим, что оно *не есть* то, за что оно себя непосредственно выдает, но что оно есть нечто само себя разрушающее, *становящееся*, отсылающее себя к другому. Таким образом, не *наша* рефлексия, не *наше* рассмотрение и суждение свидетельствуют о том, что конечное, служившее нам отправным пунктом, обладает основой в чем-то истинном; не мы привносим существование этой основы, но конечное показывает в себе самом, что оно растворяется в другом, более высоком, чем оно. Мы лишь следуем за предметом в его возвращении к истокам его истины для себя самого.

Однако, растворяясь в своей истине и жертвуя самим собой, предмет, от которого мы отправлялись, тем самым

не исчезает, его содержание положено в *определении его идеальности*. Примером подобного снятия и идеальности может служить сознание: я соотношусь с предметом и затем рассматриваю его таким, каков он есть. Предмет, который я вместе с тем отличаю от себя, самостоятелен, я не сделал его, он не ждал меня, для того чтобы быть, он остается, если я уйду от него. Оба, я и предмет, следовательно,— два самостоятельных начала; однако вместе с тем сознание есть отношение этих двух самостоятельных начал, в котором оба они положены как одно: поскольку я знаю о предмете, эти два, я и другое, содержатся в моей простой определенности, в одном. Если мы это истинно постигаем, то получаем не только *негативный результат*, который заключается в том, что снимается бытие в одном (*das Einssein*) и самостоятельное бытие двух начал. Снятие не есть пустое отрицание, но некое негативное того, из чего я исходил. Следовательно, ничто есть лишь *ничто самостоятельности обоих*, ничто, в котором оба определения сняты и содержатся идеально.

Если бы мы захотели, таким образом, проследить, как естественный и духовный универсум возвращается к своей истине, к религиозной точке зрения, то подробное рассмотрение этого возвращения составило бы весь круг философских наук. Начать следовало бы с природы, ибо она есть непосредственное; природе противостоял бы дух, и оба они, поскольку они противостоят друг другу,— конечны.

Следует различать два способа этого рассмотрения. Можно было бы остановиться на том, что есть природа и дух *в себе*. Из этого стало бы очевидным, что сами по себе они *тождественны в идее единого* и оба служат лишь отражением одного и того же, или что единый корень обоих находится в идее. Однако подобное рассмотрение было бы еще *абстрактным*, ограничивалось бы тем, что эти противоположности суть *в себе*, и не постигало бы их *в идее и в реальности*. Различения, существенно принадлежащие идее, остались бы тем самым вне сферы нашего внимания. Эта абсолютная идея есть необходимое, есть *сущность* обоих — природы и духа, — где исчезает то, что составляет их различие, их предел и конечность. *Сущность* природы и сущность духа есть одно и то же, и в этом тождестве они уже не то, что они в своей разделенности и в своем качестве. При таком рассмотрении

их различия уничтожаются и их конечность снимается нашей познающей деятельностью. То, что эти миры ограничены и что их границы исчезают в идее, являющейся их единством, относится здесь к сфере, которая находится за пределами этих двух ограниченных миров. Это устранение границы есть пренебрежение ею, связанное с нашей познающей деятельностью. Мы снимаем конечную форму природы и духа и постигаем их истину. Такого рода постижение носит скорее субъективный характер, и то, что проявляет себя как истина этой конечности, есть в себе сущая идея — субстанция Спинозы или абсолютное в понимании Шеллинга⁶. Тем самым становится очевидным, что вещи природы, а также мир духа конечны, что истинное, исчезновение их границ заключено в абсолютной субстанции и что эта субстанция есть абсолютное тождество обоих — субъективного и объективного, мышления и бытия. Однако абсолютная субстанция есть лишь это тождество. Определенность формы и качества нами устранимы, они не относятся к субстанции; тем самым она есть застывшая, холодная, неподвижная необходимость, в которой познание, субъективность не получают должного удовлетворения, поскольку познание не находит в ней своей жизненности, своих различий. То же явление обнаруживается и в сфере обычного религиозного благоговения: человек возвышается над миром конечного, забывает о нем; однако то обстоятельство, что мир забыт, еще не ведет к его истинному снятию.

Второй способ рассмотрения есть понимание необходимости того, что само снятие конечного и полагание абсолютного объективны по своей природе. Следует показать, что природа и дух сами снимают себя в соответствии со своим понятием и что их конечность не должна быть устранена одним субъективным уничтожением их границы. Тогда мы обретаем движение мысли, которое в такой же степени есть и движение предмета, и истинное возникает из внутреннего процесса самой природы и самого духа.

Тем самым:

а) природа рассматривается такой, какова она есть в себе самой, как процесс, чья последняя истина есть переход к духу, и дух, таким образом, утверждает себя как истина природы. Это — собственное определение природы; оно заключается в том, что природа приносит себя в жертву, сжигает себя, для того чтобы из этого

жертвенного пламени возникла Психея, и идея поднялась бы в свою собственную стихию, в свой собственный эфир. Это самопожертвование природы есть ее процесс, и его более конкретное назначение состоит в том, что природа являет себя в качестве некоего продвижения по ряду ступеней, где различие существует в форме *внеположности*. Связь между ними есть лишь нечто внутреннее. Моменты, которые идея проходит в облике природы, суть ряд самостоятельных формообразований. Природа есть идея в себе, и *только* в себе, и способ ее наличного бытия есть *бытие вне себя*, в совершенно внешнем проявлении. Более конкретно — способ продвижения природы заключается в том, что замкнутое в ней понятие прорывается вовне, поглощает кору вне-себя-бытия, идеализует ее и, придав прозрачность оболочке кристалла, само входит в явление. Внутреннее понятие становится внешним или, наоборот, природа углубляется в себя, и внешнее становится способом выражения понятия. Таким образом, внешнее, которое само идеально и содержится в единстве понятия, раскрывается. Это раскрытие есть истина природы, *сознание*. В сознании «я» есть понятие, и то, что есть для меня, что я осознаю, есть мое наличное бытие вообще. В природе оно не познано, здесь оно проявляется лишь как внешнее, и только дух познает это внешнее проявление и полагает его в тождестве с собой. *В ощущении*, этой высшей точке и завершении природы, уже содержится для-себя-бытие, и, следовательно, определенность, которую нечто имеет, вместе с тем идеальна и взята обратно субъектом. Качества камня внешни друг к другу, и понятие, которое мы составляем о нем, не заключено в нем. В ощущении же присутствуют не внешние качества как таковые, но они рефлексированы в себя, и здесь уже — начало души, субъективности. Здесь вступает в существование тождество, которое в качестве тяжести есть лишь побуждение и долженствование. В тяжести всегда еще остается внеположность, различные точки взаимно отталкиваются, и эта точка единого, которая есть ощущение, в-себе-бытие, еще не выявлена. Между тем все порывы и вся жизнь природы стремятся к ощущению и к духу. Поскольку в ходе этого процесса дух являет себя необходимым через природу, через ее посредство, это опосредствование таково, что одновременно снимает самое себя. То, что произошло из этого опосредствования, обнаруживает себя в качестве основы

и истины того, из чего оно вышло. Для философского понимания весь этот процесс уподобляется потоку, который, приводя к другому, имеет и *противоположное направление*, в результате чего он оказывает одновременно и обратное воздействие, причем так, что последнее, которое было обосновано предшествующим, теперь обнаруживает себя как первое, как основа;

b) сам *дух* вначале есть *непосредственное*, для себя он есть посредством того, что приходит к самому себе, а жизненность его состоит в том, что он через себя самого становится для себя. В этом процессе следует по существу различать две стороны: во-первых, то, что дух есть *в себе и для себя*, и, во-вторых, его *конечность*. Сначала он лишен каких бы то ни было *отношений*, идеален, замкнут в идее; в своей же конечности он есть *сознание* и находится, поскольку для него есть другое, в отношении. Природа — только явление, идеей она становится для нас в мыслительном рассмотрении, следовательно, это собственное ее озарение, дух, относится к иной сфере, он вне ее. Определение духа, напротив, заключается в том, чтобы идея находилась в нем самом, а абсолютное, в-себе-и-для-себя-истинное было для него. В своей непосредственности дух еще конечен, и форма этой конечности такова, что сначала то, что дух есть в себе и для себя, *отлично* от того, что относится к его *сознанию*. Между тем его *определение* и его бесконечность состоят в том, чтобы его сознание и его идея стали равны друг другу. Это завершение духа и устранение различий в упомянутом отношении могут быть постигнуты с двух сторон — со стороны в-себе-и-для-себя-бытия и со стороны сознания. Вначале они различны: то, что есть в себе и для себя, не есть для сознания, то, что есть в себе и для себя, еще имеет для духа форму другого. Однако оба они находятся в таком взаимодействии, при котором продвижение одного одновременно является дальнейшим формированием другого. В «Феноменологии духа» дух рассматривался в его проявлении как сознание, а также — необходимость его продвижения до абсолютной точки зрения⁷. Здесь формы духа, ступени, им созданные, рассматривались такими, какими они входят в его сознание. Однако то, что дух знает, то, что он есть в качестве *сознания*, — лишь одна сторона, другая — это *необходимость* того, что знает дух и что есть для него. Ибо то одно, что для духа есть его мир, — лишь случайно и

являет себя таковым; другое, необходимость того, чтобы этот мир *стал* для него, не есть для духа на данной ступени сознания, оно существует втайне от духа лишь для философского рассмотрения, относится к развитию того, что дух есть по своему *понятию*. В этом развитии дух достигает той ступени, на которой он обретает свое *абсолютное сознание*, когда *разумность* есть для него в качестве *мира*; и по мере того как дух, с другой стороны, преобразует себя способами сознания в сознание мира в его *в-себе-и-для-себя-бытии*, достигается та точка, в которой обе различные ранее стороны совпадают. Завершение сознания заключается в том, чтобы для него был *истинный предмет*, а завершение предмета, субстанциального, субстанции — в том, чтобы она была для себя, т. е. различалась от себя и имела бы в качестве предмета самое себя. Сознание стремится к сознанию субстанциального, а последнее, понятие духа, — к явлению и к отношению, в котором оно было бы для себя. Эта последняя точка, в которой движение обеих сторон встречается, есть мир *нравственности*, государство. Здесь свобода духа, которая следует по своему пути самостоятельно подобно солнцу, выступает как данность, как заранее имеющийся предмет, как необходимость и наличие сущий мир. Здесь завершено и сознание, и каждый обнаруживает себя в этом мире государства сложившимся, обретает в нем свою свободу. Сознание, для-себя-бытие и субстанциальная сущность пришли в соответствие;

с) однако само это явление божественной жизни еще находится в сфере конечного, и снятие этой конечности есть *религиозная точка зрения* — здесь бог в качестве абсолютной мощи и субстанции, в которую вернулось все богатство мира природы и духа, есть предмет сознания. Религиозная точка зрения, будучи развитием универсума природы и духа, выражает себя в этом процессе в качестве *абсолютно истинного и первого*, которому ничего не нужно оставлять позади себя в виде постоянной предпосылки, которое поглотило все богатство. Более того, необходимость и заключается в том, чтобы все это богатство погрузилось в свою истину, а именно в себе и для себя сущую всеобщность. Поскольку же эта всеобщность определена *в себе и для себя* и в качестве конкретного, идеи, есть то, что само себя отталкивает от себя, то она развивает из себя *определенность* и полагает ее себе для *сознания*.

Формы этого развития и самоопределения всеобщего суть главные логические моменты, которые также составляют форму всего названного выше богатства. Развитие бога в нем самом есть тем самым та же логическая необходимость, что и логическая необходимость универсума, а универсум божествен в себе лишь постольку, поскольку он на каждой ступени есть развитие этой формы.

Сначала, правда, это развитие различно в зависимости от того, что служит ему *материалом*, в сфере *чистой всеобщности* оно создает лишь божественные *формы* и моменты; в мире *конечности*, напротив, — конечные *формы* и *сферы*. Следовательно, этот материал и его формы в обоих случаях совершенно различны, несмотря на то что форма необходимости здесь одна и та же. Однако вместе с тем различие этих двух материалов — развитие бога в себе и развитие универсума — не абсолютно. Значение божественной идеи состоит в том, что она есть абсолютный субъект, *истина* универсума природы и духа, а не только некое *абстрактное* другое. Поэтому материал здесь тот же. Развивается мир разума, божественный мир, божественная жизнь в самой себе, но сферы этой божественной жизни те же, что и жизни мира. Эта жизнь, жизнь бога в образе явления, в форме конечности, созерцается в той, в вечной жизни в своем вечном образе и в вечной истине, *sub specie aeterni*. Таким образом, в мире явлений мы имеем конечное сознание, конечный мир, природу. Это вообще составляет противоположность другому идее. В боге также обнаруживается другое по отношению к простой идее, пребывающей еще в своей субстанциальности; однако здесь оно сохраняет определение своей вечности и остается в сфере любви и божественности. Это пребывающее в состоянии *в-себе-и-для-себя-бытия* другое есть *истина другого* так, как оно являет себя в качестве конечного мира и *конечного сознания*. Материал, необходимость которого мы рассматривали, есть поэтому в себе и для себя самого тот же, каким он выступает в божественной идее в качестве в себе и для себя и каким он являет себя в качестве богатства конечного мира, ибо этот мир обретает свою истину и свое просветление лишь в мире идеи.

Необходимость, которая как будто остается позади религиозной точки зрения, если выводить эту точку зрения из предшествующих ступеней мира природы и духа, находится, следовательно, как мы теперь видим, в ней

самой и должна быть положена как ее внутренняя форма и развитие. Переходя теперь к этому развитию, мы сами вновь начинаем с формы явления и рассматриваем сначала сознание так, как оно являет себя в этой точке зрения в отношении, разрабатывает и развивает формы этого отношения до той поры, пока внутренняя необходимость понятия сама не получила своего развития и завершения в самом понятии.

II. Формы религиозного сознания

Первое, к чему следует обратиться в сфере явления религиозного духа, — это формы религиозного отношения, которые по своей психологической природе должны быть отнесены к области конечного духа. Всеобщее есть прежде всего сознание бога; однако это сознание есть не только сознание, но и уверенность. Ближайшая форма этой уверенности есть вера, т. е. уверенность в той мере, в какой она есть в вере, или в той мере, в какой это знание бога есть чувство и в чувстве. Это относится к субъективной стороне.

Второе — объективная сторона, содержание. Форма, в которой бог прежде всего есть для нас, это — созерцание, представление и, наконец, мышление как таковое.

Следовательно, первое есть сознание бога вообще, сознание того, что бог есть для нас предмет, что у нас вообще есть представление о нем. Однако сознание не исчерпывается тем, что у нас есть предмет и представление о нем, но для сознания необходимо, чтобы данное содержание действительно было, а не только существовало в представлении. В этом заключается уверенность в бытии бога.

Представление, т. е. нечто как предмет в сознании, означает, что это содержание есть во мне, что оно мое. У меня могут быть представления о вымышленных фантастических предметах; в этом случае подобное содержание будет моим, но только моим, оно существует только в представлении; я знаю, что этого содержания в действительности нет. Во сне я остаюсь сознанием, имею предметы, но они не существуют.

Между тем в нашем сознании бога содержание есть наше представление и вместе с тем есть, т. е. содержание уже не только мое, не только в субъекте, во мне, в моем

представлении и знании, но оно есть *в себе и для себя*. Это заключено в самом содержании бога: бог есть эта в себе и для себя сущая всеобщность, а не только сущая для меня; она — вне меня, независима от меня.

Здесь, следовательно, имеется двойное определение: это содержание в такой же мере *самостоятельно*, как и неотделимо от меня, т. е. одновременно мое и не мое.

Уверенность и есть подобное *непосредственное отношение между содержанием и мной*; когда я хочу твердо выразить свою уверенность, я говорю: я уверен в этом так же, как и в том, что я существую. Обе эти достоверности — достоверность бытия этого внешнего бытия и достоверность моего бытия — суть одна достоверность, и если я уничтожу первое бытие, то уничтожу и свое бытие, ничего не буду знать о себе. Это единство достоверности есть нераздельность упомянутого содержания, которое отличается от меня, и меня самого, нераздельность двух различных моментов.

На этом можно и остановиться, и часто, в самом деле, утверждают, что этой уверенностью следует удовлетвориться. Однако здесь, как и во всех других случаях, существует вместе с тем следующее различие: нечто вызывает *уверенность*, но значит ли это, что оно *истинно*? Уверенности противопоставляется истина: то, что мы в чем-то уверены, еще не доказывает того, что это нечто истинно. Непосредственная форма подобной уверенности есть *вера*⁸. Вера, собственно говоря, содержит в себе некую *противоположность*, и эта противоположность более или менее неопределенна. Веру противопоставляют знанию; если она вообще противоположна знанию, то это — пустая противоположность: то, во что я верю, я знаю, оно есть некое содержание в моем сознании; вера есть знание; однако знание обычно понимают как знание опосредствованное, как познание.

При более пристальном рассмотрении оказывается, что уверенность называют верой, поскольку она, с одной стороны, не есть только *непосредственная, чувственная* уверенность, с другой — в качестве знания она не есть *знание необходимости* некоего содержания. То, что я непосредственно вижу перед собой, я знаю: я не верю, что надо мной есть небо, но вижу его. С другой стороны, постигая разумом необходимость какой-либо вещи, мы не говорим, что верим; так, например, мы не верим в теорему Пифагора. Предполагается, что в данном случае

основанием для веры служит не авторитет, а убедительность доказательства.

В новое время веру стали понимать как уверенность, противоположную пониманию необходимости содержания⁹. Это в первую очередь относится к значению веры в понимании *Якоби*. Так, Якоби говорит: «Мы только верим в то, что у нас есть тело, но мы не знаем этого»¹⁰. Тогда знание должно, собственно говоря, означать знание необходимости. Я вижу это, продолжает Якоби, и это — не более чем вера: я взираю, ощущаю; подобное чувственное знание — совершенно непосредственно, непосредствованно, оно не имеет обоснования. Здесь вера вообще имеет значение *непосредственной* уверенности.

Утверждая свою уверенность в существовании бога, мы обычно пользуемся словом «вера», поскольку у нас нет уверенности в необходимости этого содержания. Следовательно, вера есть нечто *субъективное*, поскольку необходимость содержания, доказанность называют объективным, объективным знанием, познанием. Мы верим в бога, так как у нас нет доказательства необходимости этого содержания, понимания того, что это содержание есть и что оно есть.

О вере в бога говорят в обыденной речи также и потому, что мы лишены непосредственного чувственного созерцания бога. Говорят и об основаниях веры, но это уже совсем не оправдано, ибо, если я располагаю основаниями, причем основаниями объективными, действительными, то вера может быть доказана. Однако подобные основания и сами могут быть по своей природе субъективными, в этом случае я *считаю* мое знание доказанным, а поскольку эти основания субъективны, я говорю о вере.

Первая наиболее простая и абстрактная форма этого субъективного обоснования заключается в том, что в *бытии моего «я»* содержится и *бытие предмета*. Подробное обоснование и подобное явление предмета даны в качестве первых и непосредственных в *чувстве*.

1. Форма чувства

Здесь выступают прежде всего следующие определения:

а) Мы *знаем* о боге и *знаем непосредственно*. Бог не должен быть постигнут в понятиях, подвергнут рассудоч-

ному рассмотрению на том основании, что применить разумное познание оказалось невозможным.

б) Мы вынуждены искать опору для этого знания. Мы знаем только в себе, знание это лишь субъективно, поэтому возникает вопрос об основании, о местопребывании божественного бытия, и тогда говорят: бог есть в чувстве. Чувство тем самым становится *основанием*, в котором дано *бытие бога*.

Эти положения совершенно правильны, и мы не собираемся отрицать ни одного из них; однако они настолько тривиальны, что останавливаться на них нет никакой необходимости. Если ограничить науку этими положениями, то в ней просто нет необходимости, и непонятно, для чего вообще существует теология.

а) Мы знаем непосредственно, что бог есть. Смысл этого положения кажется сначала совершенно невинным, но он не столь невинен, если так называемое непосредственное знание берется как единственное знание о боге и тем самым современная теология противопоставляется как религии откровения, так и разумному познанию, которое также отвергает это положение.

Остановимся подробнее на том, что здесь соответствует истине. Мы знаем, что бог есть, и знаем это непосредственно. Что означает «знать»? Знание следует отличать от *познания*. У нас есть выражение: «быть уверенным», и эту уверенность мы противопоставляем истине. «Знать» выражает субъективную форму, в которой нечто существует для меня, в моем сознании, и тем самым получает определение сущего. «Знать», следовательно, вообще означает, что предмет есть *другое* и что его *бытие связано с моим бытием*. Я могу также знать, что он есть на основании непосредственного созерцания или в результате рефлексии, однако если я говорю: я это знаю, то я знаю лишь его *бытие*. Это бытие, правда, не есть пустое бытие; я знаю и о его конкретных определениях, об их свойствах; но и о них — только то, что они *существуют*. Говоря «знать», хотя иногда сказать «иметь представление», но и в данном случае знание заключается лишь в знании того, что содержание есть.

Следовательно, знание есть абстрактное, непосредственное отношение, тогда как выражение «истина» возвращает нас к отделению друг от друга уверенности и объективности и к опосредствованию вещей. *О познании* мы говорим тогда, когда мы знаем о *всеобщем* и вместе с тем

постигаем его в его *особенных определениях* и в качестве *некой связи*.

Мы познаем природу, дух, но не *этот* дом, не *этот* индивидуум; первое — всеобщее, второе — особенное, и богатство содержания этого всеобщего мы познаем в необходимом отношении его определений друг к другу.

При более пристальном рассмотрении это знание есть *сознание*, но сознание совершенно *абстрактное*, т. е. *абстрактная деятельность «я»*, тогда как, собственно говоря, сознание содержит уже дальнейшие определения содержания и различает их от себя в качестве предмета. Знание заключается, следовательно, только в том, что какое бы то ни было содержание *есть*; тем самым знание, абстрактное отношение «я» к предмету независимо от содержания этого предмета. Или, другими словами, непосредственное знание — не что иное, как мышление, взятое совершенно абстрактно. Мышление есть тождественная с собой деятельность «я»; следовательно, вообще есть непосредственное знание.

Однако в более конкретном понимании мышление есть такой процесс, *предмет* которого имеет также определение некоего *абстрактного*, есть деятельность всеобщего. Подобное мышление содержится во всем, как бы ни стремиться к конкретности; однако мышлением его называют лишь постольку, поскольку его содержание имеет определение абстрактного, всеобщего.

Здесь знание уже не есть непосредственное знание материального предмета, а знание бога; бог есть абсолютно всеобщий предмет, а не какая-либо частность, есть самая всеобщая личность. Непосредственное знание бога есть непосредственное знание предмета, обладающего абсолютной *всеобщностью*; тем самым непосредствен только продукт непосредственного знания; оно есть, следовательно, *мышление* о боге, ибо мышление есть та деятельность, для которой существует всеобщее.

Бог здесь еще не имеет содержания, дальнейшего значения; он — лишь нечто, стоящее вне чувственного, всеобщее, о котором мы знаем только то, что оно не относится к сфере непосредственного созерцания. Мышление поистине завершено лишь в качестве *опосредствующего движения*, в ходе которого оно отправляется от другого, проходит через него и в этом движении превращает его во всеобщее. Здесь, однако, мышление имеет своим предметом только всеобщее, *неопределенное всеобщее*, т. е.

определение, содержание, которое есть оно *само*, где оно именно непосредственно, другими словами, существует абстрактно у самого себя. Это — свет, который светит, но не имеет другого содержания, кроме света. Эта непосредственность подобна той, которая находит себе выражение в вопросе: что чувствует чувство, что созерцает созерцание? И в ответе: чувство чувствует, созерцание созерцает. Для подобной тавтологии отношение непосредственно.

Следовательно, знание бога должно означать только одно — я *мыслю* бога¹¹. Все остальное следует к этому добавить: это содержание мышления, этот продукт его, *есть*, есть сущее, бог не только мыслится, но он есть, он — не только определение всеобщего. Теперь следует отдать себе отчет в этом утверждении и рассмотреть, в какой мере всеобщее содержит определение, что оно есть.

Из логики мы заимствуем понимание того, что есть бытие. Бытие есть всеобщность, взятая в ее пустом, самом абстрактном смысле, *чистое отношение к себе*, без какой-либо иной реакции вовне или вовнутрь. Бытие есть всеобщность как абстрактная всеобщность. Всеобщее по существу есть тождество с собой. Таково и бытие, оно — просто. Определение всеобщего содержит вместе с тем, правда, и отношение к единичному. Эту особенность я могу себе представить либо как находящуюся вне всеобщего, либо, что более соответствует истине, внутри него, ибо всеобщее есть также и это отношение к себе, это поглощение особенного. Бытие же устраняет всякое отношение; конкретное определение никогда не ведет к рефлексии, *не соотносится с другим*. Бытие, таким образом, содержится во всеобщем, и если я говорю: всеобщее есть, то тем самым я высказываю лишь его сухое, чистое, абстрактное отношение к самому себе, эту скудную непосредственность, которая есть бытие. Всеобщее не есть непосредственное в этом смысле; оно должно быть и особенным, всеобщее должно быть в нем самом, и эта его деятельность, производящая себя как особенное, не есть нечто абстрактное, непосредственное. Напротив, абстрактно-непосредственное, это скудное отношение к себе, высказано в утверждении бытия. Поэтому если я говорю: этот предмет есть, то тем самым выражена наивысшая точка сухой абстракции; это — самое пустое и скудное определение.

Знание есть мышление, а оно есть всеобщее и содержит определение *абстрактно-всеобщего, непосредственность бытия*, в этом смысле непосредственного знания. Тем самым мы оказались в области абстрактной логики. Так всегда бывает, когда люди уверены в том, что они находятся в области конкретного, в области непосредственного сознания, ибо эта область наиболее бедна мыслями, а те мысли, которые в ней содержатся, незначительны и пусты. Полагать, что непосредственное знание находится вне сферы мышления, — лишь проявление глубочайшего невежества; люди носятся с подобными различиями, а при ближайшем рассмотрении они внезапно исчезают. Даже в соответствии с этим самым бедным определением непосредственного знания религия принадлежит сфере мысли.

Далее мы зададимся следующим вопросом: чем *отличается* то, что я знаю непосредственно, от *другого*, что я знаю? Я еще ничего не знаю, кроме того, что всеобщее есть. О том, какое другое содержание есть в боге, мы будем говорить в дальнейшем. Точка зрения непосредственного сознания не дает ничего сверх упомянутого бытия. Точка зрения Просвещения, что бог не может быть познан, совпадает с точкой зрения непосредственного знания бога¹². Однако бог есть *предмет моего сознания*, я *отличаю* его от себя, он есть другое по отношению ко мне, а я — другое по отношению к нему. Если мы сравним с этим наше знание о других предметах, то и о них мы можем сказать следующее: они *суть* и *суть* иное, чем мы, *суть* для себя; далее, они *суть* всеобщее и вместе с тем не *суть*; они *суть* всеобщее и вместе с тем особенное, имеют определенное содержание. Мы можем сказать: стена есть, есть вещь, вещь есть всеобщее, и столько же я знаю о боге. Вообще мы знаем о вещах значительно больше; но если мы отвлечемся от всех их определенностей, если мы скажем о них лишь то, что мы только что сказали о стене, — что она есть, — то мы о них будем знать столько же, сколько знаем и о боге. Бога абстрактно определяли как *ens*. Однако это *ens* — самое пустое; по сравнению с ним другие *entia* оказываются значительно более наполненными.

Мы утверждали, что бог есть в непосредственном знании. Мы — также в нем, ибо «я» также располагает этой *непосредственностью бытия*. Все другие, конкретные, эмпирические вещи также *суть*, они тождественны с

собой. Таково их бытие, взятое абстрактно, как бытие. Это бытие есть *общность со мной*, однако предмет моего знания устроен таким образом, что я могу *лишить* его бытия. Я представляю его себе, верю в него; но то, во что я верю, есть бытие лишь *в моем сознании*. Тем самым *всеобщность* и это определение *непосредственности* разъединяются, и это неизбежно.

Такая рефлексия необходима, ибо нас два, и мы должны быть различены, иначе мы составляли бы одно; другими словами, одно должно получить такое определение, которое неприменимо к другому. Подобное определение есть бытие. Я есть, следовательно, предмета нет; бытие я беру для себя, перевозжу его на свою сторону, в своем существовании я не сомневаюсь, поэтому другое его лишено. Поскольку бытие есть лишь бытие предмета и предмет есть лишь это *бытие в сознании*, он лишен бытия в себе и для себя и обретает его лишь в сознании; его можно знать лишь как бытие *в сознании*, а не как *в-себе-и-для-себя-сущее*. Существою только я, предмет не существует. Я могу сомневаться во всем, но не в своем бытии, ибо «я» есть это сомневающееся, само это сомнение. И если сомнение становится предметом сомнения, если сомневающийся сомневается в самом сомнении, то сомнение исчезает. «Я» есть непосредственное отношение с самим собой; в «я» заключено бытие. Непосредственность, таким образом, фиксирована по отношению к всеобщности и относится к *моей* стороне. В «я» бытие есть во мне самом. Я могу абстрагироваться от всего, от мышления я абстрагироваться не могу, ибо самый процесс абстрагирования уже есть мышление; оно — деятельность всеобщего, простое отношение с собой. В самом абстрагировании заключено бытие; я могу, правда, уничтожить себя, однако в этом моя свобода абстрагироваться от своего наличного бытия. «Я» есть; в «я» уже содержится «есть».

Следовательно, показывая предмет, бога в качестве бытия, мы уже берем бытие себе; «я» потребовало бытие, предмет его утерял; и, для того чтобы тем не менее говорить о нем как о сущем, следует привести достаточно убедительное *основание*. Необходимо показать, что бог есть в моем бытии, и это требование должно быть сформулировано следующим образом: поскольку мы находимся теперь в сфере опыта и наблюдения, следует показать то

состояние, при котором бог как нечто, доступное наблюдению, есть во мне, и мы — не двое; состояние, где различие отпадает, где бог есть в этом бытии, которое принадлежит мне, поскольку я есть; следует показать то место, где всеобщее есть во мне как в сущем и неотделимо от меня. Это место есть *чувство*.

б) Принято говорить о *религиозном чувстве* и утверждать, что в чувстве дана нам вера в бога, что в этих глубинах нашего духа коренится абсолютная уверенность в том, что бог есть. Об уверенности уже было сказано выше. Эта уверенность заключается в том, что в рефлексии два бытия полагаются в качестве *одного бытия*. Бытие есть абстрактное отношение с собой; здесь же два сущих, но они составляют лишь одно бытие, и это нераздельное бытие *есть мое бытие* — такова эта уверенность. Названная уверенность, наполненная содержанием, есть — в более конкретном понимании — чувство, и это чувство считают основой веры и знания бога. То, что дано нам в чувстве, мы называем знанием, поэтому бог *есть*. Так чувство обретает значение основания. Форма знания есть первое, затем появляются различия и вместе с ними — обособление между обеими сторонами и рефлексия, согласно которой бытие есть мое бытие, принадлежит мне. Тогда-то и возникает потребность, чтобы в этом бытии, которое я отношу к себе, заключался и предмет; это и есть чувство. О чувстве узнают следующим образом: я ощущаю нечто твердое; когда я это высказываю, одно есть я, а второе есть нечто; здесь присутствуют некие два. Выражением сознания, общностью служит твердость (*die Härte*). Твердость есть в моем чувстве, и предмет также тверд. Эта общность существует в чувстве, предмет касается меня, и я преисполнен его определенностью. Когда я говорю: «я» и предмет, то здесь оба еще существуют для себя; лишь в чувстве исчезает двойное бытие. *Определенность предмета* становится *моей*, и в такой степени моей, что *рефлексия* по отношению к объекту сначала совершенно отсутствует. В той мере, в какой другое остается самостоятельным, оно не ощущается, не воспринимается на вкус. Я же, определенный в чувстве, нахожусь в нем *непосредственно*; я есть в чувстве в качестве этого *единичного эмпирического «я»*, и *определенность* принадлежит этому эмпирическому самосознанию.

Следовательно, в чувстве *как таковом* содержится *различие*. На одной стороне нахожусь я, всеобщее, субъект;

эта прозрачная чистая растворенность, эта непосредственная рефлексия в себя омрачается *другим*. Однако в этом другом я полностью сохраняю себя у самого себя, чужая определенность растворяется в моей всеобщности, и то, что есть для меня другое, я делаю *своим*. Когда в безжизненное полагается иное качество, то эта вещь тем самым получает иное качество; я же в качестве чувствующего сохраняю себя в другом, проникающем в меня, и остаюсь в определенности «я». *Различенность* чувства есть прежде всего *внутренняя различенность* в самом «я»; это — различие между мной в моей *чистой растворенности* и мной *в моей определенности*. Однако, по мере того как в эту внутреннюю различенность проникает рефлексия, эта различенность полагается и как таковая. Теперь я изымаю себя из своей определенности, противопоставляю ее себе как *другое*, и, таким образом, субъективность есть для себя в ее *отношении* к объективности.

Обычно утверждают, что чувство — нечто только *субъективное*; однако субъективен «я» ведь только по отношению к *объекту* созерцания или представления, поскольку тогда я противопоставляю себе другое. Создается впечатление, что чувство, где еще не содержится различие между субъективностью и объективностью, не может быть названо субъективным. На деле же эта раздвоенность, в которой «я» есть *субъект* по отношению к объективности, есть *отношение* и тождество, которое одновременно отлично от этой *различенности* и образует тем самым начало *всеобщности*. Поскольку я вступаю в отношение с другим и в созерцании, в представлении отличаю этот предмет от себя, я есть отношение обоих, себя и другого, и различение, в котором положено тождество; в своем отношении к предмету я *перехожу* его пределы. Напротив, в чувстве как таковом «я» есть в этом непосредственном простом *единстве*, в этой наполненности определенностью и еще не выходит за пределы этой определенности. Здесь «я» — в качестве чувствующего полностью особенное, совершенно погруженное в определенность и, собственно говоря, лишь субъективное, без объективности и без всеобщности. Поэтому если существенное религиозное отношение содержится в чувстве, то это *отношение* тождественно с моей *эмпирической самостью*. Определенность как бесконечное мышление всеобщего и «я» как эмпирическая субъективность соединены в чувстве во мне; «я» есть непосредственное единение и прекращение

борьбы обоих. Однако, обнаруживая себя *определенным* в качестве этого *эмпирического* субъекта и обнаруживая вместе с тем обратное — то, что я определен в качестве поднятого в совсем *иную* сферу, ощущая переход от одного к другому и *отношение* обоих этих определений, я именно в этом *обнаруживаю себя определенным в противопоставлении самому себе* или себя как различного от себя, т. е. само это мое чувство ведет меня своим содержанием к *противоположности*, к рефлексии и к различению субъекта и объекта.

Подобный *переход к рефлексии* свойствен не только религиозному чувству, но и человеческому чувству как таковому. Ибо человек есть дух, сознание, способность представления. Нет чувства, в котором не содержался бы этот переход к рефлексии. Однако в любом другом чувстве к рефлексии ведет лишь *внутренняя необходимость* и природа вещи, лишь необходимость того, чтобы «я» отличалось от своей определенности. Напротив, в самом содержании, в *самой определенности* религиозного чувства заключена не только *необходимость*, но и *действительность* самой противоположности и тем самым *рефлексии*. Ибо содержание религиозного отношения есть, во-первых, мышление всеобщего, которое уже само есть рефлексия, и, во-вторых, другой момент моего эмпирического сознания и соотношения обоих. Поэтому в религиозном чувстве я овнешнен (*entäußert*) по отношению к *самому себе*, ибо всеобщность, в себе и для себя сущее мышление есть отрицание моего особенного эмпирического существования, которое перед лицом этой всеобщности являет себя как ничтожное, имеющее свою истину лишь во всеобщем. Религиозное отношение есть единение, но содержит в себе силу перводеления (*des Urteils*). Ощущая момент эмпирического существования, я ощущаю сторону всеобщего, отрицание, как *вне меня* находящуюся определенность или, поскольку я пребываю в ней, я ощущаю себя в своем эмпирическом существовании отчужденным себе, отказывающимся от себя и *отрицающим* свое эмпирическое сознание.

Поскольку субъективность, содержащаяся в религиозном чувстве, есть субъективность эмпирическая, особенная, то она и в чувстве содержится в особом интересе, в *особой определенности* вообще. Само религиозное чувство содержит определенность, определенность эмпирического самосознания и определенность всеобщего мышле-

ния, их отношение и единство, поэтому оно колеблется между определенностью их противоположности и их единения и умиротворения и различается в зависимости от того, как в соответствии с особенностью моего интереса, с которым я на данном этапе связываю свое существование, определяется отношение моей субъективности к всеобщему. Отношение между всеобщим и эмпирическим самосознанием соответственно может быть различным — от сильнейшего напряжения и враждебности крайних терминов до полного единства. В определенности *разорванности*, где всеобщее есть *субстанциальное*, перед лицом которого эмпирическое сознание, ощущая себя и вместе с тем свою *существенную ничтожность*, тем не менее хочет в соответствии со своим позитивным существованием *оставаться* тем, что оно есть, в этой определенности появляется чувство *страха*. Когда собственное *внутреннее существование* и собственная духовная настроенность ощущают свою ничтожность, а самосознание переходит на сторону всеобщего и проклинает названное выше существование, возникает чувство *раскаяния* и *скорби*. Если эмпирическое существование самосознания *ощущает* в целом или с какой-нибудь стороны *поддержку*, причем созданную не собственной деятельностью, а вмешательством находящихся вне сферы ее силы и мудрости связи и могущества, которые мыслятся как в себе и для себя сущее *всеобщее* и которым приписывается эта поддержка, — тогда возникает чувство *благодарности* и т. д. Высшее единение моего самосознания со всеобщим, достоверность, уверенность и чувство этого тождества есть *любовь*, *блаженство*.

с) Однако если в этом переходе чувства к *рефлексии* и при таком *различении «я»* и его *определенности*, когда эта определенность являет себя как *содержание* и как *предмет*, чувству придается такое значение, будто оно в себе самом уже есть *оправдание содержания* и доказательство его *бытия* и *истины*, то в этой связи следует сделать ряд замечаний.

Чувство может иметь самое разнообразное содержание. Нам известно чувство справедливости, несправедливости, бога, цвета, ненависти, вражды, радости и т. п.; в чувстве мы находим самое противоречивое содержание, оно вмещает в себя как самое низменное, так и самое возвышенное и благородное. Известно по опыту, что содержание чувства *случайно*; оно может быть самым истинным

и самым дурным. Бог, если он заключен в чувстве, не имеет никаких преимуществ перед самым дурным содержанием. На одной и той же почве произрастает царственное растение и буйно разрастающаяся сорная трава. То обстоятельство, что содержание находится в чувстве, *само по себе* не делает его превосходным. Ибо в наше чувство проникает не только то, что есть, не только реальное, сущее, но и вымысел, ложь; все доброе и злое, все действительное и недействительное содержится в нашем чувстве, в нем может быть заключено самое противоречивое. Я чувствую все воображаемые предметы, могу воодушевиться самым недостойным. Я надеюсь; надежда есть чувство, в ней, как и в страхе, содержится будущее, непосредственно такое, которое еще не наступило, которое может когда-либо прийти, а может и не прийти. Я могу воодушевиться и прошлым, и даже тем, чего никогда не было и не будет. Я могу вообразить себя деятельным, великим, благородным и прекрасным человеком, способным пожертвовать всем ради справедливости, в защиту своего мнения, могу вообразить, что принес большую пользу людям, что многое совершил; весь вопрос в том, правда ли это, действительно ли я столь благороден в своих *действиях*, столь деятелен, как это мне представляется. Истинно ли мое чувство, доброе ли оно, зависит от его *содержания*. То обстоятельство, что содержание *вообще* есть в чувстве, не влияет на него, ибо в чувстве может быть и самое дурное содержание. Существует ли содержание, также не определяется тем, что оно содержится в чувстве, ибо вымысел, который никогда не существовал и никогда не будет существовать, также может быть в нем. Следовательно, чувство есть лишь форма для всевозможного содержания, и это содержание не получает в нем такого определения, которое касалось бы его *в-себе-и-для-себя-бытия*. Чувство есть форма, в которой содержание положено в качестве совершенно случайного, оно может быть положено как моим желанием, моим произволом, так и природой. Следовательно, содержание получает в чувстве такую форму, в которой оно не определено в себе и для себя, не положено ни всеобщим, ни понятием. Поэтому оно по своему способу осуществления есть *особенное, ограниченное*, и не имеет значения, будет ли оно именно этим содержанием, поскольку в моем чувстве может быть и иное содержание. Следовательно, если бытие бога обнаруживается в нашем чувстве, то

оно находится в нем столь же случайно, как и любое другое. Это мы называем субъективностью, но субъективностью в самом дурном смысле. Личность, определение самого себя, высшая интенсивность духа в себе — также субъективность, но в высоком смысле, в свободной форме. Здесь же субъективностью называется простая случайность.

Когда все доводы исчерпаны, люди часто ссылаются на чувство. Подобных людей лучше оставить при их мнении, не вступая с ними в пререкания, ибо апелляция к собственному чувству сразу уничтожает всякую возможность *общения* с ними. Напротив, в сфере мысли, понятия мы находимся на почве всеобщего, разумности. Здесь перед нами природа предмета, и по этому вопросу мы можем прийти к взаимному пониманию, так как подчиняем себя предмету, и он есть общее для нас. Если же мы переходим в область чувства, то мы покидаем эту общность и, вернувшись в сферу случайности, лишь наблюдаем за изменением вещи. В этой сфере каждый превращает предмет в свой *предмет*, в свое особенное, и если один требует: у тебя должны быть такие-то чувства, то другой может ему ответить: но у меня их *нет*, я не *таков*, ибо при подобном требовании речь идет лишь о моем случайном бытии, которое может быть тем или иным.

Далее, чувство есть то, что в равной степени присуще человеку и животному, это — животная, чувственная форма. Поэтому если то, что относится к праву, нравственности, богу, показано в чувстве, то это наихудший способ обнаружить подобное содержание. Бог существенно есть в мышлении. Предположение, что бог есть *посредством* мышления, только в мышлении, должно было бы возникнуть уже по одному тому, что религия есть только у человека, не у животного.

Всему тому, что основано на человеческой мысли, может быть придана форма чувства. Однако право, свобода, нравственность и т. п. коренятся в более высоком назначении человека, это назначение и делает человека не животным, а духом. Все то, что относится к этому высокому назначению человека, может быть заключено в форму чувства. Однако чувство — лишь *форма* этого содержания, принадлежащего совсем иной сфере. Так, у нас есть чувство права, свободы, нравственности, однако не чувство — причина того, что содержание в данном случае истинно, это не заслуга чувства. Образованный

человек может иметь истинное чувство права, бога, но эта истинность идет не от чувства, он обязан им воспитанию своего мышления; лишь мышление создает содержание представления, а тем самым и чувство. Приписывать всеистинное, доброе чувству — заблуждение.

Однако истинное содержание не только *может быть* в нашем чувстве, но и *должно быть* в нем; раньше принято было говорить: надо иметь бога в сердце¹³. *Сердце* — уже нечто большее, чем чувство. Чувство мгновенно, случайно, преходяще; если же я говорю, что имею бога в сердце, то здесь идет речь о чувстве как о *длительном, устойчивом характере моего существования*. Сердце есть то, что есть я, и не только в это мгновение, но я вообще, мой характер. В этом случае под формой чувства в качестве всеобщего подразумеваются принципы или привычки моего бытия, устойчивый тип моего поведения.

Между тем в Библии зло как таковое со всей очевидностью относится к сердцу¹⁴; таким образом, сердце есть также местонахождение зла — этой *естественной особенности*. Однако доброе, нравственное не заключается в том, что человек утверждает свою особенность, эгоизм, самостность; если он это делает, то он зол. Самостное, имеемое нами сердцем, вообще есть злое. Следовательно, если говорят: бог, право и т. п. должны быть и в моем чувстве, в моем сердце, то тем самым выражают лишь требование, чтобы это не только существовало в моем представлении, но и находилось бы в неразрывном *тождестве со мной*. Я как действительный, как этот должен быть полностью определен указанным образом, эта определенность должна быть свойственна моему характеру, составлять мою действительность в целом, поэтому существенно, чтобы всякое истинное содержание находилось в чувстве, в сердце. Религию надо, следовательно, привнести в сердце, и с этим связана необходимость давать человеку религиозное воспитание. Сердце, чувство должны быть очищены, воспитаны. Такое воспитание означает, что истинным должно стать для человека иное, высокое. Однако *по одному тому*, что содержание находится в чувстве, оно еще не становится истинным, еще не есть в себе и для себя, не есть доброе, превосходное в себе. Если бы все то, что есть в чувстве, было истинно, истинным было бы вообще все: например, культ Аписа и т. п. Чувство — это сфера субъективного, случайного бытия. Поэтому дело индивидуума — дать своему чувству

истинное содержание. Теология же, описывающая только чувства, остается в области эмпирии, истории и тому подобных случайностей и еще далека от мыслей, имеющих содержание.

Представление, основанное на образованности, и познание не исключают чувства и ощущения. Напротив, чувство питается и становится длительным *посредством* представления, возрождается и воспламеняется, соприкасаясь с ним. Гнев, недовольство, ненависть столь же интенсивно воссоздают посредством представления все многообразные стороны испытанной несправедливости или все свойства своего врага, как любовь, благожелательность и радость вдохновляются представлением не менее многообразных отношений своих предметов. Если принято говорить, не *думать* о предмете своей ненависти, гнева или любви, чувство и склонность угасают. Если же предмет исчезает из представления, то исчезает и чувство; но при любом *приходящем извне поводе* скорбь и любовь возрождаются. Есть средство ослабить ощущение и чувство, для этого надо *рассеять дух*, дать ему *другие предметы* для созерцания и представления, поместить его в другие ситуации и условия, в которых прежние многообразные отношения не существуют более для представления. Представление должно *забыть* предмет, а забыть для ненависти — нечто большее, чем простить, подобно тому как в любви забвение — нечто большее, чем измена, и быть забытым — большее, чем просто не быть выслушанным. Человек в качестве духа, поскольку он не просто животное, и в чувстве есть существенно знающее, сознание, и знает он о себе, только изымая себя из непосредственного тождества с определенностью. Поэтому, если религия существует только как чувство, она угасает, превратившись в нечто, *лишенное представления* и не связанное с действиями, и теряет всякое определенное содержание.

Более того, чувство настолько далеко от того, чтобы в нем одном можно было истинно обрести бога, что, желая *найти* в нем это содержание, мы должны заранее *знать* его из другого источника. И если мы, как нас убеждают, не способны познать бога или что-либо знать о нем, то как же можно утверждать, что бог есть в чувстве? Нам бы следовало сначала поискать в нашем сознании определения, которые отличаются от «я», а уж потом, *обнаружив* те же определения содержания и в чувстве, называть чувство религиозным.

В новое время стали говорить уже не о сердце, а об *убеждении*. Если говорят о сердце, то еще имеют в виду свойственную ему непосредственность; когда же речь идет о действиях по убеждению, то имеется в виду, что содержание есть сила, которая управляет мной, что содержание, это сила, принадлежит мне, а я принадлежу ему; однако господство этой силы надо мной носит внутренний характер, она уже в значительной степени опосредствована *мыслью* и пониманием.

Что же касается того, что в сердце заключены *ростки* его содержания, то с этим вполне можно согласиться, однако этим еще не много сказано. Сердце — источник, другими словами, *первый способ*, посредством которого подобное содержание *являет* себя в субъекте, его первое местонахождение и пребывание. Вначале человек может иметь религиозное чувство, может и не иметь его; если он его имеет, то в сердце, правда, заключены ростки этого чувства, однако, подобно тому как в семени растения содержится еще в неразвитом виде все существование растения, так и в чувстве это содержание находится в свернутом виде.

Однако это семя, с которого начинается жизнь растения, есть первое лишь в явлении, лишь *эмпирически*, ибо оно в такой же степени есть продукт, *результат*, последнее, результат всей развитой жизни дерева и включает в себя это завершённое развитие природы дерева. Поэтому названная первичность семени лишь *относительна*.

Так же и в нашей субъективной действительности все это содержание в свернутом виде заключено в чувстве. Однако это совсем не то, что имеется в виду, когда говорят: это *содержание как таковое* принадлежит чувству как таковому. Такое содержание, как бог, есть в себе и для себя всеобщее содержание, также и содержание права и долга есть определение разумной воли.

«Я» — воля, а не только желание, «я» обладает не только склонностями. «Я» есть всеобщее; но в качестве воли «я» есть в своей свободе, в самой своей всеобщности, во всеобщности моего самоопределения, и если моя воля разумна, то ее определение есть вообще всеобщее определение, определении в соответствии с чистым понятием. Разумная воля сильно отличается от случайной воли, от воления, зависящего от случайных прихотей, склонностей. Разумная воля определяет себя *по своему понятию*, а понятие, субстанция воли есть чистая

свобода, и все разумные определения воли суть развитие свободы, а развитие, проистекающее из определений, есть долг.

Подобное содержание относится к сфере разумного, оно есть определение посредством чистого понятия и согласно ему, и, следовательно, также принадлежит мышлению: воля разумна лишь постольку, поскольку она есть мыслящая воля. Поэтому необходимо отказаться от обыденного представления, согласно которому воля и интеллект независимы друг от друга, и воля, не связанная с мышлением, может быть разумной и тем самым нравственной. Так же и бог, как мы уже указывали выше, есть содержание, принадлежащее мышлению; и та сфера, где он постигается и создается, есть мышление.

Когда мы говорили о чувстве как о месте, в котором непосредственно должно быть показано бытие бога, то оказалось, что в чувстве не обнаруживается *бытие, предмет*, бог таким, как мы его ищем, а именно как свободное *в-себе-и-для-себя-бытие*. Бог есть, он в себе и для себя самостоятелен, свободен, и этой самостоятельности, этого свободного бытия мы не находим в чувстве, не находим в нем и содержания как в себе и для себя сущего содержания — в чувстве может находиться любое особенное содержание. Для того чтобы чувство было по своей природе подлинным, истинным, оно должно быть таковым по своему содержанию; чувство же как таковое еще не превращает содержание в истинное по своей природе.

Такова природа чувства и таковы принадлежащие ему определения. Оно есть чувство любого содержания и вместе с тем чувство самого себя. В чувстве мы одновременно наслаждаемся собой, *нашей* наполненностью предметом. Чувство потому и дорого человеку, что в нем человек находит свою особенность. Тот, кто живет чем-либо, будь то наука или практическая деятельность, забывает себя в них, его чувство не присутствует в этом, поскольку оно — лишь реминисценция его самого, а в своем забвении самого себя он и его особенность доведены до минимума. Напротив, тщеславное самодовольство, для которого нет ничего более дорогого, чем оно само, и которое стремится лишь к наслаждению самим собой, апеллирует к собственному чувству и не возвышается поэтому ни до объективного мышления, ни до объективной деятельности. Человек, занятый только чувством, еще не сложился, он — новичок в науке, деятельности и т. п.

Нам надлежит, следовательно, обратиться к поискам другой сферы. В области чувства мы не нашли бога ни в его самостоятельном бытии, ни в его содержании. В непосредственном знании предмет не был сущим, его бытие находилось в мыслящем субъекте, который искал основу этого бытия в чувстве.

Что же касается определенности «я», составляющей содержание чувства, то мы уже видели, что она не только отличается от чистого «я», но отличается и от чувства в его собственном движении таким образом, что «я» находит себя определенным как *противоположное самому себе*. Это различие следует полагать как таковое, чтобы тем самым проявилась *деятельность* «я», посредством которой оно стремится отстранить (*entfernen*) свою определенность как не свою, вывести ее вовне и *объективировать* ее. Далее мы видели, что «я» в чувстве овнешняет (*entäußert*) самое себя и во всеобщности, которую оно содержит, имеет в себе *отрицание своего особенного эмпирического существования*. Выводя из себя и полагая вовне свою определенность, «я» овнешняет самое себя, вообще снимает свою непосредственность и вступает в сферу всеобщего.

Однако сначала положена определенность духа, предмет как *внешний* вообще и в завершенном объективном определении своего внешнего проявления — *в пространстве и во времени*, а сознание, которое *полагает* его в это внешнее проявление и соотносится с ним, есть *созерцание*, которое мы здесь рассмотрим в его завершении как *созерцание в искусстве*.

2. Созерцание

Искусство создано абсолютной духовной потребностью в том, чтобы божественное, духовная идея была *предметом* для сознания и прежде всего для непосредственного созерцания¹⁵. Закон и содержание искусства есть истина так, как она являет себя в духе, следовательно, *духовная истина*, но вместе с тем и так, чтобы она была *чувственной истиной*, доступной *непосредственному* созерцанию. Тем самым изображение истины производится человеком, но положено им вовне чувственным способом. Поскольку идея непосредственно являет себя в природе и в духовных отношениях, и в рассеянном многообразии также присутствует истинное, идея еще не собрана здесь

в виде одного *центра* явлений и выступает еще в форме внеположности. В непосредственном существовании явление понятия еще не положено в гармонии с истиной. Чувственное же созерцание, которое создается искусством, обязательно есть нечто *созданное духом*; оно не есть непосредственное, чувственное образование, его животворный центр — идея.

В искусстве может содержаться и иное помимо только что названного. Истина имеет здесь двойное значение: во-первых, значение *правильности*, т. е. требование, чтобы изображение соответствовало известному нам предмету. В этом смысле искусство *формально* и сводится к *подражанию*, к воспроизведению сходства данных предметов, каким бы ни было их содержание. В этом случае *красота* не есть его закон. Однако даже там, где *красота* — закон искусства, оно может быть воспринято как форма и подобно самой истине иметь *ограниченное* содержание. Однако истина в ее подлинном значении есть *совпадение предмета со своим понятием, идея*; идея же в качестве свободного проявления понятия, не искаженного какой-либо случайностью или произволом, есть в себе и для себя сущее содержание искусства, причем такое содержание, в котором заключены *субстанциальные, всеобщие элементы, сущности и силы природы и духа*.

Художник должен изображать истину таким образом, чтобы реальность, в которой понятие осуществляет свою власть и свое господство, имела бы вместе с тем чувственный облик. Тем самым идея предстает в чувственном образе и в индивидуализации, в которой она не может быть свободна от случайностей чувственного мира. Произведение искусства воспринято *духом художника*, и в нем произошло в себе соединение понятия и реальности; однако с того момента, как художник отдает свои мысли вовне и завершает свое творение, он *отстраняется* от него.

Таким образом, произведение искусства в качестве предлагаемого для созерцания прежде всего есть совершенно обычный *внешний предмет*, который не ощущает и не знает самого себя. Форма, субъективность, приданная художником своему творению, — лишь *внешняя*, не абсолютная форма знающего себя, *самосознания*. Завершенность субъективности в произведении искусства отсутствует. Это самосознание находится в *субъективном сознании*, в созерцающем субъекте. По отношению к произведению искусства, которое не есть в себе самом знающее, момент

самосознания есть поэтому *другое*, но он есть момент, который принадлежит творению искусства, *знает* изображенное в искусстве и представляет его в качестве *субстанциальной истины*. Произведение искусства как то, что не знает самого себя, не завершено в себе и, поскольку в идее должно содержаться самосознание, нуждается в дополнении, которое оно и обретает в соотнесении с ним самосознания. Сознанием совершается и *процесс*, в ходе которого произведение искусства перестает быть только предметом, и самосознание полагает то, что является ему в качестве другого, *тождественным* с собой. Это — процесс, снимающий внешний покров, под которым в произведении искусства являет себя истина; он уничтожает мертвые отношения непосредственности и достигает того, что созерцающий субъект обретает осознанное чувство, что в предмете он имеет *свою* сущность. Поскольку это определение ухода в себя из внешнего мира относится к субъекту, то между ним и произведением искусства имеется *разделение* — субъект может рассматривать это творение совершенно внешним образом, может уничтожить его, высказывать о нем резкие суждения эстетического или научного характера. Однако упомянутый ранее *существенный* для созерцания процесс, необходимое восполнение произведения искусства вновь снимает это прозаическое разделение.

В субстанциальности восточного сознания это разделение еще не наступило, и тем самым еще не получило своего завершения художественное созерцание, ибо оно предполагает более высокую свободу самосознания, которое может свободно противопоставить себе свою истину и субстанциальность. Когда в Абиссинии Брюс показал турку нарисованную рыбу, тот ему сказал: «В день Страшного суда рыба обвинит тебя в том, что ты не дал ей души»¹⁶. Восточный человек ищет не только образ, но и душу. Он пребывает в единстве и не знает разделения и того процесса, в котором по одну сторону находится истина как нечто телесное, лишенное души, по другую — созерцающее самосознание, которое вновь это разделение снимает.

Если мы теперь бросим взгляд на тот путь, который прошло в ходе своего развития религиозное отношение, и сравним созерцание с чувством, то мы сможем констатировать, что теперь истина, правда, выступила в своей *объективности*, однако недостаток ее явления состоит

в том, что она остается в чувственной *непосредственной самостоятельности*, т. е. в такой, которая сама себя снимает, не есть в-себе-и-для-себя-сущее и также оказывается *созданной субъектом*, поскольку она обретает *субъективность* и самосознание только в созерцающем субъекте. В созерцании *тотальность религиозного отношения*, предмет и самосознание *распались*. Религиозный процесс относится, собственно говоря, только к созерцающему *субъекту*, но и в нем он не *завершается*, так как нуждается в чувственно созерцаемом предмете. С другой стороны, *предмет* есть *истина*, но, для того чтобы быть истинным, он нуждается *во вне его* находящемся самосознании.

Необходимое теперь развитие должно состоять в том, чтобы тотальность религиозного отношения действительно полагалась как таковая и как *единство*. Истина получает тогда *объективность*, в которой ее содержание в качестве в-себе-и-для-себя-сущего есть не *только полагаемое*, но есть существенно в форме самой *субъективности*, и весь процесс происходит в стихии самосознания.

Следовательно, религиозное отношение есть прежде всего *представление*.

3. Представление

Мы вполне ясно различаем образ (*Bild*) и представление. Одно дело — сказать: мы имеем представление о боге, другое — образ бога. То же относится к чувственным предметам. *Образ* берет свое содержание в чувственной сфере и передает это содержание в непосредственности его существования, в его единичности и произвольности его *чувственного явления*. Поскольку же бесконечное множество единичных явлений, существующих в непосредственном наличном бытии, не может быть передано в некоем целом даже при самом тщательном изображении, образ всегда будет *ограниченным*, и в религиозном созерцании, способном передать свое содержание лишь в виде образа, идея неминуемо распадается на *множество таких образов*, принимая ограниченную и конечную форму. Всеобщая идея, которая являет себя в сфере этих конечных образов и лежит только в их основе, причем только в них, именно поэтому остается скрытой *как таковая*.

Напротив, представление есть образ, поднятый до уровня мысли и получивший *форму всеобщности*; тем са-

мым сохраняется одно *основное определение*, составляющее сущность предмета, и оно парит перед представляющим духом. Так, говоря «мир», мы собираем и соединяем в одном этом слове целостность этого бесконечного богатства.

Если сознание предмета сведено к этой простой мысленной определенности, то мы имеем представление, которое, для того чтобы явить себя, нуждается лишь в *слове*, в этом простом внешнем выражении, остающемся в самом себе. Многообразное содержание, упрощаемое представлением, может быть связано с внутренним миром, со сферой свободы — так существуют представления о праве, нравственности, зле; но оно может быть взято и из мира внешних явлений, например представления о битвах и войнах вообще.

Религия, возведенная в форму представления, сразу же обретает некие *полемические* черты. Содержание постигается уже не непосредственно в чувственном созерцании, в форме образов, а *опосредствованно* путем *абстракции*; чувственное, образное возводится до всеобщего, и с этим возведением неизбежно связано отрицательное отношение к образности. Однако эта отрицательная направленность касается не только формы — в этом случае различие между созерцанием и представлением заключалось бы только в форме, — она распространяется и на *содержание*.

В созерцании *идея* и *способ* ее *изображения* настолько тесно связаны, что оба они выступают как *единое*, и значение образа заключается в том, что идея существенно связана с ним и не может быть от него отделена. Напротив, представление исходит из того, что абсолютная в своей истинности идея не может быть постигнута в образе и что способ образного выражения ограничивает содержание. Поэтому представление снимает единство, существовавшее в созерцании, отрицает единство образа и его значения и извлекает значение для себя.

И наконец, религиозное представление имеет значение истины, *объективного содержания*; тем самым оно противостоит всем *другим видам субъективности*, не только образности. Содержание религиозного представления есть то, что значимо в себе и для себя, что в своей субстанциальности не зависит от моих мнений и взглядов, не подвержено воздействию моих меняющихся желаний и прихотей.

Все это относится к сущности представления как

такового. Что же касается его более точной определенности, то мы считаем необходимым указать следующее:

а) мы уже видели, что в представлении существенное содержание положено в форме мысли, но тем самым оно еще не положено *как* мысль. Поэтому, когда мы говорили, что представление полемически направлено против чувственного и образного и относится к ним *отрицательно*, то этим еще не сказано, что оно *полностью освободилось от чувственного* и положило его в завершенной *идеальности*. Это достигается лишь в действительном мышлении, которое возвышает чувственные определения содержания до всеобщих мысленных определений — до внутренних моментов или до собственной определенности идеи.

Поскольку представление не есть это конкретное возведение чувственного во всеобщее, то его отрицательное отношение к чувственному означает лишь следующее: представление еще не полностью освободилось от чувственного, оно еще *существенно связано с ним*, чувственность и борьба с ним необходимы представлению, для того чтобы оно могло существовать. Следовательно, чувственное созерцание существенно принадлежит ему, хотя оно и не может допустить его *самостоятельную значимость*. Далее, всеобщность, которую знает представление, — не что иное, как *абстрактная всеобщность* его предмета, неопределенная *сущность* или *приблизительность* этого предмета. Для того чтобы ее определить, представление вновь вынуждено обратиться к чувственному определению, к образному; однако при этом представление ставит образное в качестве чувственного в такое положение, в котором оно *отлично от значения* (der Bedeutung), — на нем не следует задерживаться, и оно служит лишь для того, чтобы можно было представить себе подлинное, отличное от него содержание.

Поэтому представление находится в постоянном колебании между непосредственным чувственным созерцанием и подлинной мыслью. Определенность здесь носит чувственный характер, она взята из чувственного, но в нее вклинилось мышление или, другими словами, чувственное возвысилось до мышления посредством абстракции. Однако оба они, чувственное и всеобщее, не проникают полностью друг в друга: мышление еще не вполне преодолело чувственную определенность, а содержание представления, даже будучи всеобщим, все еще отягощено определенностью чувственного и нуждается в форме природ-

ности. Однако при этом в представлении всегда сохраняется одно его свойство — момент чувственного не имеет здесь собственной значимости.

В религии есть много таких форм, которые, как нам известно, не следует понимать в их прямом рассудочном значении. Так, например, «сын», «рождение» — лишь образы, заимствованные из природных отношений, и нам совершенно ясно, что их не следует понимать в их непосредственности; их значение, скорее, заключено в том, что здесь выражено лишь *приблизительное* отношение и что названное чувственное отношение более всего соответствует тому отношению, которое *действительно* связано с богом. Далее, для нас совершенно очевидно, что упоминания о божьем гневе, его сожалении, мщении следует понимать не в прямом смысле, это — лишь подобие, сравнение. Нам известны и более разработанные образы. Так, нам говорят о древе познания добра и зла. Уже в рассказе о том, как был съеден плод с древа познания, мы начинаем сомневаться, следует ли понимать это дерево как подлинное, существовавшее дерево, как историческое (то же относится к съедению плода) или это только образ. В самом рассказе о древе познания добра и зла столько невероятного, что мы очень быстро приходим к мысли: плод этот — не чувственный плод, и существование дерева также не следует понимать буквально;

б) к чувственному способу выражения представление прибегает и тогда, когда речь идет не только об образе, но и об *историческом как таковом*. Нечто может быть передано в форме исторического повествования, но мы не относимся к этому серьезно, не задаемся вопросом, серьезно ли это. Так мы относимся, в частности, к тому, что Гомер сообщает нам о Юпитере и других богах.

Но существует и такое историческое повествование, которое есть *божественная история* и должна быть историей в собственном смысле слова: это — *история Иисуса Христа*. Она в отличие от других образов рассматривается не как миф, а как событие, обладающее исторической достоверностью. Такова она для представления. Но эта история имеет и другую сторону: *божественное* составляет ее содержание, божественные деяния, божественные *вневременные* события, абсолютно божественная деятельность; и в этом заключен внутренний смысл, истинное и субстанциональное содержание этой истории, то, что составляет предмет разума. Такая двойственность присуща любой

истории, подобно тому как миф всегда имеет некое значение. Существуют, правда, мифы, в которых преобладают внешние черты; однако обычно миф содержит какую-либо аллегорию, как, например, мифы Платона.

История всегда содержит внешнюю последовательность событий и действий, но эти события совершаются человеком, духом. История государства — это действия, деятельность, судьба *всеобщего духа*, духа народа. Подобный дух уже в себе и для себя содержит всеобщее; при поверхностном понимании этого всеобщего можно сказать, что из каждой истории может быть выведена мораль.

Выведенная таким образом мораль содержит по меньшей мере *существенные нравственные силы*, оказавшие влияние на ход событий, определившие его завершение. Они и есть внутреннее, субстанциальное. Таким образом, в истории содержится эта единичная, доведенная до высшей индивидуализации сторона, но в ней можно обнаружить и действие всеобщих законов, нравственных сил. Они — не для представления как такового, для представления история существует так, как она излагается в качестве истории и есть в явлении.

Однако в подобной истории есть нечто, ощущаемое даже человеком, мысли и понятия которого не получили должного развития; и он чувствует присутствие упомянутых сил, смутно осознает их. Именно таким образом религия существенна для обыденного сознания, для сознания в его обыденном развитии. Это — содержание, которое сначала предстает перед нами в чувственной форме, последовательность действий, чувственных определений, следующих друг за другом во времени, находящихся друг подле друга в пространстве. Содержание это эмпирично, конкретно, многообразно, но оно имеет и внутренний аспект. В нем содержится дух, и он воздействует на дух: субъективный дух свидетельствует о духе, находящемся в содержании, сначала это — лишь смутное признание, где дух еще не сформировался для сознания;

с) всякое духовное содержание, отношение вообще есть представление посредством формы, посредством того, что *внутренние определения* этого содержания постигаются так, как *они просто соотносятся с собой* и существуют *в форме самостоятельности*.

Когда мы говорим: «Бог всеведущ, всеблаг, справедлив», мы имеем определенное содержание; однако каждое из этих определений содержания единично и самосто-

ательно. «И», «также» — способы соединения, присущие представлению. Определения «всеведущ», «всеблаг» суть также понятия, уже не нечто образное, чувственное или историческое, а духовные определения. Однако они еще не подвергнуты анализу в себе, и различия в их *отношениях друг к другу* еще не положены, а взяты лишь в абстрактном, простом отношении с собой. Поскольку в подобном содержании уже заключены многообразные отношения, но отношения эти носят чисто внешний характер, то тем самым положено *внешнее тождество*. «Нечто есть то, затем это, затем оно таково» — подобные определения имеют прежде всего форму случайности.

Представление может содержать и *отношения*, они более близки мысли, например представление, что бог сотворил мир; но и подобное отношение принимает здесь форму *случайности* и чего-то *внешнего*. Так, в представлении о сотворении мира бог находится для себя по одну сторону, мир — по другую, и связь обеих сторон не положена в форме необходимости. Эта связь находит свое выражение или в аналогии из жизни природы и естественных событий, или, если ее определяют как творение, этот акт принимает характер чего-то совершенно необычайного и непонятного. Если же пользоваться выражением «*деятельность*», которая якобы сотворила мир, то оно, правда, нечто более абстрактное, но еще не понятие. Существенное содержание прочно пребывает в себе в форме простой всеобщности, в которую оно облечено, и оно еще не знает *перехода посредством себя самого в другое*, своего тождества с другим; оно тождественно только с *самим собой*. Отдельные точки еще не связаны необходимостью, у них нет единства их различения.

Поэтому каждый раз, когда представление пытается охватить существенную *связь*, оно оставляет ее в форме *случайности* и не достигает ни ее истинного в себе, ни ее вечного проникающего себя единства. Так, например, в представлении идея провидения и исторические события находят свой источник и свое обоснование в извечных решениях божьих. Тем самым эта связь сразу же перемещается в такую сферу, где она становится для нас непонятной и неисповедимой. Следовательно, идея всеобщности не определяется в себе и, едва высказанная, тут же отвергается.

После того как мы рассмотрели всеобщую определенность представления, нам следует остановиться на

педагогическом вопросе нового времени, на том, можно ли преподавать религию. Учителя, не понимающие смысла религиозного учения, полагают, что преподавание религии не нужно. Однако религия имеет *содержание*, которое должно быть представлено в качестве предмета. Следовательно, это представленное содержание должно быть сообщено, ибо представления могут быть переданы посредством слова. Совсем другое — согреть душу, возбудить чувства; это уже не обучение, а пробуждение интереса моей субъективности к чему-то; это может лечь в основу проповеди, но не обучения. Когда отправляются от *чувства*, полагают его в качестве первого и искомого и утверждают, что религиозные представления коренятся в чувстве, то это отчасти верно, поскольку *изначальная определенность* заключена в самой природе духа. Но наряду с этим чувство настолько неопределенно, что может содержать в себе все что угодно, и *знание* о том, что содержится в чувстве, принадлежит не самому чувству, а дается лишь образованием и обучением, которые создают представление. Наставники, отрицающие необходимость обучения религии, стремятся к тому, чтобы дети и все люди вообще сосредоточили свои помыслы о боге в субъективном ощущении любви, а любовь бога они представляют себе в виде любви родителей к своим детям, которых они любят и должны любить такими, как они есть; подобные наставники похваляются тем, что бог не перестает их любить, и попирают все законы божеские и человеческие, будучи при этом уверены, что они не оскорбили любовь¹⁷. Однако, для того чтобы любовь была чистой, она должна сначала отказаться от себялюбия, освободиться, а освобождается дух лишь тогда, когда он выходит *вовне*, за пределы самого себя и созерцает субстанциальное как нечто *другое*, высшее по отношению к себе. Дух истинно возвращается к себе лишь посредством того, что он соотнесся с абсолютной мощью, с *огромным объектом*, вышел в нем за свои пределы и освободился, отказался от себя. Другими словами, предпосылка истинной любви — *страх божий*. То, что есть в-себе-и-для-себя-истинное, должно явиться душе как нечто самостоятельное, в котором она отвергает себя; и лишь через это опосредствование, через восстановление себя самой душа обретает истинную свободу.

Если объективная истина есть для меня, то я отрепился от себя, ничего не сохранил для себя и вместе с

тем постиг эту истину как *свою*. Тем самым я отождествил себя с ней и обрел себя в ней, но уже как чистое, свободное от желаний самосознание. Это отношение, *вера* как абсолютное тождество содержания и меня есть то же, что религиозное чувство, однако такая вера выражает вместе с тем и *абсолютную объективность*, которую имеет для меня содержание. Церковь и деятели Реформации хорошо знали, чего они ждали от веры. Они никогда не утверждали, что блаженство достигается чувством, ощущением, *αἰσθησις*¹⁸, а говорили, что оно достигается верой, тем, что в абсолютном предмете я обретаю свободу, которая существенно содержит в себе отказ от моих произвольных намерений и частных убеждений.

Поскольку в отличие от чувства, где содержание есть определенность субъекта и поэтому случайно, для представления содержание возводится в предметность, оно уже ближе к тому, чтобы содержание, с одной стороны, имело свое *оправдание в себе самом*, с другой — развивалась бы необходимость *существенной связи* между этим содержанием и *самосознанием*.

Однако что касается прежде всего содержания для себя, то оно существует в представлении как нечто данное, о котором известно лишь то, что оно *таково*. Перед лицом этой абстрактной непосредственной объективности и *связь* содержания с самосознанием выступает сначала как связь чисто *субъективная* по своей природе. Содержание, как говорят в этом случае, привлекает меня само по себе, а *свидетельство духа* заставляет меня признать его истиной, моим существенным определением. Так, например, бесконечная по своей значимости идея вочеловечения бога — это средоточие спекулятивной мысли — обладает такой силой, что она неминуемо проникает в душу, не затронутую рефлексией. Однако в таком виде связь между мной и содержанием еще не получила истинного развития и выступает как нечто *инстинктивное*. «Я», которое, таким образом, обращается к содержанию, не обязательно должно быть столь простым и непосредственным, оно может быть уже подвергнуто многократной обработке в самом себе. Так, вполне вероятно, что меня уже не раз смущала начинающаяся *рефлексия*, которая выходит за пределы устойчивого сохранения данного, а такого рода смущение тем более опасно и сомнительно, что оно ведет к расшатыванию нравственных устоев личности, жизни, деятельности и государства. Опыт,

который учит меня тому, что посредством рефлексии я не способен сам помочь себе и что я вообще не могу опереться на самого себя, а также то обстоятельство, что я продолжаю неудержимо стремиться к чему-то устойчивому,— все это заставляет меня отбросить рефлексию и ведет меня назад к вере в содержание в том виде, как оно дано. Однако это возвращение к содержанию не опосредствовано формой внутренней необходимости и есть лишь следствие *отчаяния*, вызванного тем, что я теряюсь и не нахожу иного выхода из создавшегося положения. Темой рефлексии может быть и то, как поразительно распространение религии, в которой миллионы людей обрели утешение, умиротворение и достоинство; при этом напоминает, как опасно обособление от подобного авторитета, и всячески умаляется значение собственного мнения. Однако и это утверждение несостоятельно, оно ведет к подчинению своих убеждений авторитету всеобщего и удовлетворению этим. В основе этого успокоения лежит *предположение*, что взгляды, разделяемые миллионами людей, не могут не быть правильными; но этим не устраняется возможность того, что, рассмотрев предмет *еще раз*, мы увидим его иным.

Всем этим точкам зрения можно придать форму *доказательства в пользу истины религии*, и их апологеты действительно придали им подобную форму. Однако тем самым в религиозную сферу лишь привносится форма *рассудочного мышления* (*des Rasonnement*) и рефлексии, форма, которая не занимается содержанием истины в себе и для себя, а выявляет вероятность, правдоподобие и т. д. и, вместо того чтобы рассматривать истину в ее *в-себе-и-для-себя-бытии*, постигает ее лишь *в связи с другими* обстоятельствами, событиями и состояниями. Но даже тогда, когда апологетика переходит от рассудочного рассмотрения к *мышлению* и *умозаключениям* и пытается приводить *основания*, которые уже не есть просто ссылка на авторитет, то ее основой все-таки остается *авторитет*, авторитет *божественный*; согласно этому обоснованию, бог открыл людям то, что они должны себе представлять. Без такого авторитета апологетика не способна существовать ни минуты, и для ее точки зрения существенно это постоянное *взаимопересечение* мышления, умозаключений и веры в авторитет. Однако поскольку рассудочное мышление в этом пункте неизбежно уходит в бесконечность, то высший, божественный авторитет неминуемо

окажется таким, который в свою очередь пуждается в обосновании и покоится на авторитете. Ибо мы не присутствовали при откровении и не видели, как бог его давал. Мы знаем это лишь по рассказам *других* людей, из их заверений, и именно *свидетельства* этих других людей, переживших упомянутые исторические события или узнавшие о них от очевидцев, должны с точки зрения названной апологетики уверить нас в действительности содержания, отдаленного от нас во времени и в пространстве. Однако и такое опосредствование нельзя считать абсолютно достоверным, ибо здесь все дело заключается в том, какими свойствами обладает *медиум*, находящийся между нами и содержанием, т. е. восприятие других. Способность восприятия требует наличия *прозаического рассудка* и его воспитания, т. е. условий, отсутствовавших в древности, ибо люди того времени не обладали способностью постигать историю в ее *конечности* и выявлять ее *внутреннее значение*, для них еще не существовала противоположность между поэтической и прозаической сферой во всей ее остроте. Если же мы помещаем божественное в историю, то мы попадаем в область постоянных колебаний и изменений, свойственных истории как таковой. Против чудес, о которых рассказывают апостолы, восстает прозаический рассудок и неверие, а с объективной точки зрения — несоответствие чудес божественному.

Если, однако, все перечисленные способы опосредствовать связь между содержанием представления и самосознанием *когда-либо* и достигали своей цели, если апологетические рассуждения со всеми своими обоснованиями и дали *кому-нибудь* уверенность и если я со всеми потребностями, желаниями и страданиями моего сердца нашел в содержании религии утешение и умиротворение, то это произошло лишь *случайно* и зависит от того, что именно эта точка зрения рефлексии и моего внутреннего мира еще не подверглась воздействию беспокойства и что здесь не пробудилось еще предчувствие чего-то высшего. Подобная уверенность зависит, следовательно, лишь от случайного изъяна.

Однако «я» — не только это сердце и эта душа или эта благожелательная рефлексия, которая открыто и охотно идет навстречу рассудочной апологетике и ощущает одну только радость, внимая обоснованиям, соответствующим ее представлениям и подтверждающим ее доводы; во мне

содержатся и иные, более высокие потребности. «Я» определено также и конкретно, совершенно *простым* и *всеобщим* способом, так что моя определенность есть *чистая простая определенность*. Другими словами, «я» есть абсолютно конкретное «я», себя в себе определяющее мышление, «я» есть как *понятие*. Будучи конкретным, я ищу уже не только успокоения моего сердца, но понятие ищет умиротворения, и по отношению к нему религиозное содержание в виде представления сохраняет форму внешнего проявления. Если многие люди большой и тонкой души, люди, которым было свойственно глубокое понимание, и находили умиротворение в религиозной истине, то понятие, это конкретное в себе мышление, еще не получило тем самым умиротворения и проявляет себя прежде всего как стремление к разумному пониманию. Если сами по себе еще неопределенные слова «разум», «разумное понимание» не сводятся только к тому, что нечто во мне достоверно в качестве внешнего определения, но мышление определяет себя так, что предмет твердо противостоит мне для себя самого и *обоснован в себе самом*, то в этих словах обособляет себя и остается в этом обособлении тождественным с собой понятие как *всеобщее мышление*. Какое бы дальнейшее содержание, относящееся к воле или интеллекту, я ни обнаружил в разумном, субстанциальным всегда остается одно — необходимость того, чтобы «я» знало содержание как обоснованное в самом себе, чтобы «я» имело в нем *сознание понятия*, т. е. не только уверенность, достоверность и соразмерность с другими утвержденными в качестве истин положениями, которым я подчиняю его, но чтобы «я» в этом содержании обрело истину в *качестве истины*, в *форме истины* — в форме абсолютно *конкретного*, полностью и совершенно гармоничного в себе.

Так, представление растворяется в форме мышления, и определение *формы* есть именно то, что философское познание добавляет к истине. Из этого, однако, явствует, что философия меньше всего стремится к тому, чтобы устранить религию или утверждать, будто содержание религии не может быть для-себя-истиной; напротив, именно религия есть истинное содержание, но только в форме представления; и философия не открывает субстанциальную истину, точно так же как человечество не ждало появления философии, чтобы обрести сознание истины.

III. Необходимость религиозного отношения в форме мышления и его опосредствование

Внутренняя связь и абсолютная необходимость, которую обретает в мышлении содержание представления, не что иное, как понятие в своей *свободе*, где содержание становится определением понятия и уравнивается с самим «я». Определенность здесь — просто моя, дух имеет в ней в качестве предмета саму *свою существенность*, и данность предмета, авторитет и внешнее пребывание содержания вне меня исчезают.

Тем самым мышление дает самосознанию абсолютное отношение свободы. Представление еще пребывает в сфере *внешней необходимости*, поскольку все его моменты, соотносясь друг с другом, не теряют при этом своей самостоятельности. Отношение же этих образований в мышлении есть отношение *идеальности*, при котором ни одно из этих образований не обособляется в своей самостоятельности, но каждое из них есть по отношению к другому некая форма *видимости*. Любое различие, любое образование, таким образом, есть некая прозрачность, а не темная и непроницаемая для-себя-устойчивость. Тем самым эти различия не суть такие, которые в своей самостоятельности оказывают сопротивление друг другу, но они положены в своей идеальности. Отношение несвободы как для *содержания*, так и для субъекта теперь исчезает, поскольку установилась абсолютная соразмерность *содержания* и формы. *Содержание свободно в себе*, и его свечение видимости в себе самом есть его абсолютная форма; и *субъект* имеет перед собой в предмете действие идеи, в себе и для себя сущего понятия, которое есть он *сам*.

В нашем изложении мышления и его развития мы считаем необходимым остановиться прежде всего на том, 1) как мышление являет себя в своем отношении к представлению или, вернее, в качестве *внутренней диалектики представления*, затем 2) как мышление в качестве *рефлексии* стремится *опосредствовать* существенные моменты религиозного отношения и, наконец, 3) как оно в качестве спекулятивного мышления находит свое завершение в *понятии религии* и снимает рефлексию в свободной необходимости идеи.

1. Диалектика представления

а) Прежде всего следует остановиться на том, что мышление *уничтожает* ту простую форму, в которой содержание выступает в представлении; именно в этом постоянно упрекают философию, утверждая, что она не сохраняет формы представления, но изменяет ее или вообще лишает ее содержания. И поскольку обыденное сознание с этой формой связывает истину, то оно полагает, что вместе с изменением формы теряется и содержание, и самый предмет; поэтому обыденное сознание и воспринимает подобное преобразование как уничтожение. Когда философия преобразует в форму понятия то, что содержалось в форме представления, то действительно возникает известная трудность — отделить в содержании собственно содержание, мысль, от того, что относится к представлению как таковому. Однако разрушить простоту представления означает прежде всего постигнуть и показать в этом простом *различные определения*, чтобы оно могло быть познано в своем внутреннем многообразии. Для пояснения этого достаточно задать вопрос: что это такое? Синее есть чувственное представление. Спрашивая, что такое синее, мы показываем, что уже созерцаем это синее. В представлении это созерцание уже содержится. И наш вопрос, если он поставлен серьезно, означает, что мы хотим знать *понятие «синее» как его отношение в самом себе*, его различные определения и их единство. По теории Гёте, синее есть единство светлого и темного¹⁹, причем такое единство, в котором основой служит темное, а нарушающее это темное есть иное, нечто, приносящее свет, среда, сквозь которую мы видим это темное. Небо есть ночь, мрак; атмосфера же — свет; сквозь эту светлую среду мы видим синеву.

Так, бог в качестве содержания представления пребывает еще в форме некоей простоты. Если же мы мыслим это простое содержание, то мы выявляем в нем различные определения, чье единство, так сказать, сумма, вернее, тождество и составляет предмет. Люди Востока говорят: у бога бесчисленное множество наименований, т. е. определений, то, что он есть, невозможно исчерпывающе выразить словами²⁰. Поэтому, для того чтобы постигнуть понятие бога, надо дать его различные определения, свести их к узкому кругу, чтобы посредством этих определений

и их единства предмет получил бы свою совершенную полноту;

б) более близкая категория такова: поскольку нечто мыслится, оно полагается в *отношении к другому*, предмет в самом себе познается либо как отношения его различений друг к другу, либо как отношение его самого к некоему другому, которое находится, и мы это знаем, вне его. В представлении мы всегда имеем различные определения, которые принадлежат некоему целому и могут быть обособлены.

В мышлении же осознается *противоречие* определений, которые вместе с тем должны составлять некое *единое*. Кажется, что, противореча друг другу, они не могут принадлежать единому. Так, например, если бог одновременно всеблаг и справедлив, то доброта его должна противоречить его справедливости. Такое же противоречие возникает, если утверждать, что бог всемогущ и мудр: с одной стороны, он есть мощь, перед которой все исчезает, перестает существовать, однако подобное отрицание всего определенного противоречит мудрости, поскольку она стремится к определенному, имеет цель, есть ограничение того неопределенного, которое находит свое выражение в мощи. Представление спокойно вмещает в себя все: человек свободен, но вместе с тем и зависим, в мире существует добро, но наряду с ним и зло. В мышлении же все это соотносится друг с другом, и тем самым возникает противоречие.

Своеобразную форму принимает деятельность рефлектирующего мышления тогда, когда она являет себя в качестве *абстрактного рассудка* и обращается на представление, на то, как представление характеризует свои внутренние определения и отношения чувственным, естественным, вообще каким-либо *внешним способом*. Рефлектирующий рассудок вообще всегда исходит из предпосылки *конечности*, признает за ней абсолютную значимость, превращает ее в правило или меру и отвергает противопоставляемую этой конечности идею и абсолютную истину; поэтому он превращает чувственные и природные определенности, в которых представление все-таки стремится исходить из признания *мысли о всеобщем*, в совершенно определенные, *конечные* отношения, удерживает эту конечность и объявляет представление ошибкой. В этой деятельности рассудка отчасти содержится и *диалектика самого представления*, и в этом заключается

громадное значение Просвещения (которое и было этой рассудочной деятельностью) для понимания сущности мысли. Тем самым, однако, диалектика представления изгоняется за пределы ее истинной сферы и перемещается в область *формального произвола*.

Так, например, в представлении о первородном грехе внутреннее отношение мысли постигнуто вместе с тем в определенности естественного. Однако, выражая это таким образом, представление стремится вместе с тем к тому, чтобы посредством слова «грех» возвысить *естественное*, заключенное в определении первородности, до сферы всеобщего. Рассудок же постигает это отношение в определениях конечности и связывает с ним *лишь* естественное достояние или наследственное заболевание. Правда, обычно признается, что для детей факт владения их родителями имуществом или подверженность их каким-либо болезням — не более чем случайность, и дети наследуют дворянское звание, имущество или немощ своих родителей без заслуги или вины со своей стороны. Если же, далее, подвергнуть рефлексии то обстоятельство, что свобода самосознания возвышается над случайностью и что в абсолютной по своей духовности сфере добра каждый, действуя, совершает *свои* действия, несет *свою* вину, то легко показать следующее противоречие: то, что полностью принадлежит к области моей свободы, оказывается привнесенным извне, неизвестно откуда, природным и непонятным для меня.

Подобным же образом рассудок пытается опровергнуть и представление о триединстве. И в этом представлении внутреннее мыслительное отношение выражается внешним образом, ибо число есть мысль в абстрактном определении внешнего. Рассудок удерживает *только* это внешнее проявление, останавливается на исчислении и считает, что каждая из трех ипостасей находится полностью вне другой. В самом деле, если положить эту определенность числа в основу всего отношения, то и здесь легко обнаружить противоречие в том, что эти три совершенно внешних друг другу образа тем не менее должны составлять единое;

с) и наконец, категория *необходимости*. В представлении есть, *существует* пространство. Мышление требует знания необходимости. Эта необходимость заключается в том, что в мышлении содержание берется не только как

сущее, не в простой определенности, в этом простом отношении с собой, но в своем существенном отношении с другим и как *отношение различенностей*.

Мы называем необходимым следующее: если дано одно, то тем самым положено и другое; определенность первого есть лишь постольку, поскольку есть второе, и наоборот. Для представления конечное — это то, что есть. Для мышления же конечное — лишь то, что не есть для себя, но нуждается для своего бытия в другом, есть посредством другого. Для мышления как такового, для определенного мышления, точнее, для мышления в понятиях нет ничего непосредственного.

Непосредственность — основная категория представления, где содержание познается в своем простом отношении к себе. Для мышления существует лишь то, в чем существенно опосредствование. Таковы абстрактные, всеобщие определения, таково абстрактное различие между религиозным представлением и мышлением.

Если мы подвергнем это более пристальному рассмотрению с интересующей нас здесь точки зрения, то окажется, что к представлению относятся все формы непосредственного знания, вера, чувство и т. п. Тогда встает вопрос: является ли религия, знание бога непосредственным или опосредствованным знанием?

2. Опосредствование религиозного сознания в нем самом

Переходя к определению мышления и необходимости и тем самым к опосредствованию, мы считаем нужным рассмотреть это опосредствованное знание прежде всего в его противоположности непосредственному знанию.

а) *Непосредственное знание и опосредствование*

Мы повсеместно сталкиваемся с мнением и с уверенностью, что знание бога может быть только непосредственным. Оно есть *факт нашего сознания*, оно таково: мы имеем представление о боге и уверенность в том, что это представление не только чисто субъективно, существует не только в нас, но что бог есть. Говорят, что религия, знание бога есть *только* вера, что опосредствованное знание следует исключить из религиозной сферы, ибо оно

уничтожает достоверность, прочность веры и искажает содержание того, что есть вера. *Такова* противоположность между непосредственным и опосредствованным знанием. Мышление, конкретное мышление, постижение в понятиях есть опосредствованное знание. Однако и непосредственность, и опосредствованность знания — не более чем односторонние абстракции. Мы совсем не исходим из мнения, предпосылки, что одному роду знания, исключаящему другое, одному или другому для себя, в их изолированности будет приписана правильность, истинность. В дальнейшем мы увидим, что истинное мышление, постижение в понятиях, соединяет в себе оба вида знания, не исключает ни одно из них.

а) К *опосредствованному* знанию относится заключение от одного к другому, зависимость, обусловленность одного определения другим, форма *рефлексии*. Непосредственное знание устраняет все различия, эти способы связи и содержит в себе лишь одно *простое*, одну связь, знание, субъективную форму и уверенность в том, что предмет есть. Поскольку я твердо знаю, что бог есть, знание есть связь между мной и этим содержанием; бытие меня — так же, как я уверен в моем бытии, я уверен в бытии бога — мое бытие и бытие бога есть единая связь, и это отношение есть бытие: это бытие есть простое и вместе с тем двойное.

В непосредственном знании эта связь совсем проста, все виды отношения уничтожены. Мы сами примем сначала эмпирическую точку зрения, т. е. такую, на которой стоит непосредственное знание. Это и есть, собственно говоря, то, что мы в общем называем эмпирическим знанием: я это знаю, это — факт сознания, я обнаруживаю в себе представление о боге и о том, что он есть.

Эта точка зрения сводится к следующему: значение имеет лишь *эмпирическое*, не следует выходить за пределы того, что обнаруживается в сознании. Почему я это нахожу, в чем его необходимость, об этом не спрашивают. Подобные вопросы ведут к познанию, а познание и есть то зло, которого надо всячески избегать. Тогда встает эмпирический вопрос: *существует* ли непосредственное знание?

К *опосредствованному* знанию относится знание необходимости: то, что необходимо, имеет свою причину, оно должно быть; и для того чтобы оно могло быть, существенно необходимо другое, и, поскольку есть это другое,

есть и оно само; здесь — связь различного. Опосредствование может быть только *конечным*; так, например, действие принимается как нечто одно, причина — как нечто другое.

Конечное есть нечто *зависимое* от другого, оно не есть в себе и для себя, через себя самое: для его существования необходимо другое. Человек зависим физически, поэтому ему необходима внешняя природа, внешние вещи. Они не положены человеком, они являют себя по отношению к нему как сущие сами по себе, и он сохраняет свою жизнь лишь постольку, поскольку они существуют и пригодны для него.

Более высокое опосредствование понятия, разума есть опосредствование самим собой. Для опосредствования необходимы различенность и связь неких двух, такая связь, при которой одно есть лишь постольку, поскольку есть другое. Это опосредствование и исключается в непосредственном знании;

β) однако, даже приняв внешнюю, эмпирическую точку зрения, мы обнаруживаем, что *не существует ничего непосредственного*, ничего, чему соответствовало бы только определение непосредственности, исключаящее определение опосредствованности, но что все непосредственное вместе с тем опосредствованно, и сама непосредственность существенно опосредствована.

Все конечные вещи опосредствованы, конечные вещи, звезда, животное произведены, созданы. Человек, отец, так же создан, опосредствован, как и сын. Если мы начинаем с отца, то он сначала есть непосредственное, сын — созданное, опосредствованное. Все живое, будучи создающим, начинающим, непосредственным, одновременно есть и созданное.

Непосредственностью именуется бытие вообще, простое отношение с собой: оно непосредственно, но лишь постольку, поскольку мы здесь устраним отношение. Если же мы определяем это существование как одну из сторон отношения, как действие, то тем самым безотносительное окажется опосредствованным. Так же и причина является таковой лишь постольку, поскольку она ведет к действию, ибо в противном случае она вообще не была бы причиной. Только в этом отношении, следовательно, только в этом *опосредствовании* она и есть причина. Все существующее — здесь мы не касаемся еще опосредствования самим собой — поскольку оно для своего бытия,

т. е. для своей непосредственности, нуждается в другом, — тем самым опосредствовано.

Логическое есть диалектическое, где бытие как таковое рассматривается в качестве того, что, будучи непосредственным, неистинно. Истина бытия есть становление; становление есть определение, соотносящееся с самим собой, нечто непосредственное, самое простое представление, но оно содержит оба определения — бытия и небытия. Непосредственного нет вообще, это — выдумка школьной премудрости; непосредственность существует лишь в этом дурном рассудке.

Так же обстоит дело с непосредственным знанием, с этим особым способом, видом непосредственности. Непосредственного знания нет. Непосредственным знанием может быть лишь в том случае, если у нас нет *сознания* его опосредствованности, но и здесь оно опосредствовано. У нас есть чувства — они непосредственны, есть созерцание — оно являет себя в форме непосредственности. Однако, как только мы переходим к *мыслительным определениям*, мы уже не можем останавливаться на том, что кому-либо кажется, нас интересует, обстоит ли дело *действительно* таким образом.

Если мы рассматриваем созерцание, то есть «я», знание, созерцание и есть нечто другое, объект, или, если понимать его не как нечто объективное, а как субъективное, некая определенность. В ощущении я опосредствован только объектом, *определенностью* моего ощущения. Оно всегда есть *содержание*, для него необходимы две стороны. Знание — нечто совсем простое, но я должен знать что-то; если же «я» — только знание, то я не знаю ничего. То же можно сказать о чистом видении: я не вижу ничего. Чистое знание можно назвать непосредственным, оно совсем просто; если же знание действительно, то в нем обязательно присутствует познающее и познаваемое, *отношение и опосредствование*. Это относится и к религиозному знанию, которое по существу также опосредствованное знание; однако это ни в коей степени не значит, что можно односторонне рассматривать опосредствованное знание как единственное реальное и истинное знание. К какой бы религии человек ни принадлежал, он всегда знает, что он воспитан и обучен в рамках этой религии. Это обучение, это воспитание дали мне мое знание, мое знание опосредствовано обучением, образованием и т. п.

Очевидно, что позитивная религия дана в откровении, причем внешним для индивидуума образом: здесь религиозная вера по существу опосредствована откровением. Все эти обстоятельства: обучение, откровение — не случайны, не акцидентны, а существенны. Правда, они касаются внешнего отношения, однако это отношение, будучи внешним, не перестает быть существенным.

Если мы теперь обратимся к другой, внутренней стороне и забудем о том, что вера, убеждения опосредствованны, то мы станем на такую точку зрения, согласно которой эта вера и эти убеждения рассматриваются как таковые. Сюда следует отнести утверждение о непосредственности знания: мы непосредственно знаем о боге, упомянутое знание дано нам в откровении. Это — очень важный принцип, и мы должны сохранить его в его сущности; в нем содержится уверенность, что позитивное откровение не может создать такую религию, которая была бы механическим привнесением, воздействием извне, чем-то положенным в человеке.

Сюда вполне можно отнести слова Платона: человек ничему не научается, он только вспоминает, в человеке есть нечто изначально в нем заключенное²¹. Если воспринимать слова Платона внешним образом, не в философском смысле, то они означают, что человек вспоминает содержание, которое он знал в некоем предыдущем состоянии. У Платона это выражено в виде мифа, смысл которого в том, что религия, право, нравственность, все духовное лишь пробуждается в человеке. Он есть дух в себе, истина находится в нем, и ее надо лишь довести до его сознания.

Дух свидетельствует о духе, и это свидетельство есть собственная, внутренняя природа духа. В этом заключено то важное определение, что религия не привнесена в человека извне, но находится в нем самом, в его разуме, в его свободе вообще. Если мы абстрагируемся от этого отношения и остановимся на том, что есть это знание, каково это религиозное чувство, это откровение в духе, то мы обнаружим, что оно, как и всякое другое знание, непосредственно, но что эта непосредственность содержит в себе и опосредствованность. Ибо, когда я представляю себе бога, то это представление сразу же опосредствуется, несмотря на то, что отношение совершенно прямо, непосредственно направлено на бога. «Я» выступает как знание, но здесь есть также предмет, бог, следовательно,

есть отношение, а знание в качестве подобного отношения есть опосредствование. «Я» в качестве религиозного знания может быть таковым лишь *посредством этого содержания*;

γ) если мы более пристально рассмотрим религиозное знание, то обнаружим, что оно есть не только простое отношение моего «я» с предметом, но что это знание значительно более конкретно: вся эта простота, знание бога есть *движение в себе* или, более точно, *возвышение к богу*. Мы видим существо религии в этом *переходе* от одного содержания к другому, от содержания конечного к содержанию абсолютному, бесконечному.

Этот переход, в котором со всей определенностью выражено то, что свойственно опосредствованию, двойствен по своему характеру: это прежде всего переход от конечных вещей, вещей мира или от конечности нашего сознания и вообще всей этой конечности, которую мы называем «я», этот особенный субъект, — к бесконечности, более точно определяемой как бог. Второй вид перехода обладает более абстрактными сторонами, находящимися в более глубокой и более абстрактной противоположности друг к другу. Здесь одна сторона определена как бог, как бесконечное вообще, данное нам в знании; другая, к которой совершается переход, есть определенность в качестве объективного вообще или в качестве сущего. В первом переходе общее есть бытие, и это содержание обеих сторон положено как конечное и как бесконечное. Во втором — общее есть бесконечное, и оно положено в форме субъективного и в форме объективного.

Теперь следует рассмотреть отношение знания о боге в нем самом. Знание есть отношение в самом себе, опосредствованное либо другим, либо в себе, опосредствование как таковое, поскольку в нем устанавливается отношение между мной и предметом, богом, который есть другое.

Я и бог *различны*; если бы оба были одно, то мы имели бы отношение непосредственное, отношение без опосредствования, единство, лишенное отношения, т. е. неразличное единство. Обе стороны, будучи различны, не составляют единого — одна не есть то, что есть другая; но поскольку они все-таки *соотнесены* друг с другом и в самом своем различении обладают *тождеством*, то само это тождество отлично от их различности, оно есть нечто отличное от обоих, ибо в противном случае они не были бы различны.

Они различны, их единство не есть они сами; то, в чем они составляют одно, есть то, в чем они различны; однако они тем не менее различны, следовательно, их единство различено от их отличия. Точнее, можно сказать, что опосредствование совершается в чем-то *третьем* по отношению к различным сторонам; и, таким образом, мы приходим к умозаключению: две различные стороны и третье, объединяющее их, в котором они опосредствованы, тождественны. Поэтому не только легко, но по логике вещей необходимо, когда речь идет о знании бога, сразу же перейти к форме умозаключения. Обе стороны различны, и существует единство, в котором обе они посредством некоего третьего положены в одном; это и есть умозаключение. Таким образом, теперь необходимо обратиться к природе знания о боге, которое существенно опосредствовано в себе. Более конкретно, знание о боге принимает форму *доказательств* наличного бытия бога: это — знание о боге, представленное как опосредствованное знание.

Непосредственно лишь то, что есть единое (Eins), абстрактное единое. Доказательства наличного бытия бога представляют собой знание о боге, так как это знание содержит в себе опосредствование. Это и есть сама религия, знание о боге. Объяснение этого знания, которое опосредствовано, есть объяснение самой религии. Однако нельзя отрицать того, что форма этих доказательств вызывает некоторые сомнения, когда само это знание представляют как доказательство наличного бытия бога. Против этого и была направлена критика; однако односторонность формы, связанная с этим опосредствованным знанием, еще не основание для того, чтобы отрицать суть дела в целом.

Мы видим нашу задачу в том, чтобы вернуть доказательствам наличного бытия бога их значение, освободив их от того, что в них несоразмерно их содержанию. Мы имеем бога и его наличное бытие. Наличное бытие есть определенное, конечное бытие; бытие бога не есть каким-либо образом ограниченное бытие. Существование также берется в определенном смысле; следовательно, мы имеем бога в его бытии, действительности, объективности, и доказательство ставит перед собой цель показать *связь* между обоими определениями, так как они различны, не суть непосредственно одно.

В своем отношении к себе бог как бог и бытие как бытие непосредственны. Доказать означает показать, что эти вначале различные предметы имеют связь, тождество, но не чистое тождество, ибо это было бы непосредственностью, одинаковостью. Показать связь вообще означает доказать, причем связь эта может быть самой различной по своему характеру и при доказательстве остается неопределенным, о какого рода связи идет речь.

Связь может быть чисто внешней, механической: так, мы видим, что крыша необходима для перекрытия стен, — таково определение дома как защиты от непогоды и т. д. Можно сказать: доказано, что дом должен иметь крышу; цель — соединить стены с крышей. Они принадлежат друг другу, составляют связь. Однако вместе с тем мы сознаем, что эта связь не затрагивает бытие этих предметов; то обстоятельство, что дерево или черепицы составляют крышу, не связано с их бытием, является для них лишь внешней связью. В данном случае доказательство сводится к установлению связи между такими определениями, для которых сама эта связь есть нечто внешнее.

Существует связь и другого рода, которая заключена в самом предмете, в его содержании. Такова, например, связь в геометрических теоремах. Если нам дан прямоугольный треугольник, то дано и отношение квадрата гипотенузы к квадрату катетов. Это — необходимость предмета; здесь отношение не между теми определениями, связь которых является внешней, здесь одно не может быть без другого, вместе с одним положено и другое.

Однако в этой необходимости наше понимание необходимости отличается от связи определений в самом предмете. Ход нашего доказательства не есть движение самого предмета, он другой, не тот, который свойствен самой природе предмета. Мы проводим вспомогательные линии; и никому не придет в голову сказать: для того чтобы три угла треугольника равнялись двум прямым углам, он должен сделать следующее: удлинить стороны, образующие один из его углов, и только тогда он получит это свойство. Здесь наше понимание, опосредствование, совершаемое нами, и опосредствование в самом предмете различны.

Построение и доказательство нужны только нашему субъективному познанию. То, что предмет посредством подобного опосредствования достигает упомянутого отно-

шения, не есть нечто объективное; это мы посредством подобного опосредствования обретаем такое понимание, это — лишь субъективная необходимость, а не связь, не опосредствование в самом предмете.

Такого рода доказательства, такие связи сразу же сами по себе перестают нас удовлетворять, как только речь заходит о знании бога, о связи определений бога в себе и связи нашего знания о боге и о его определениях. Точнее, обнаруживается следующее несоответствие: в названном ходе *субъективной необходимости* мы с самого начала исходим из известных определений, из того, что мы уже знаем. Мы располагаем *предпосылками*, известными условиями: наличием треугольника, прямого угла. Доказательству предшествуют известные связи, и в подобном доказательстве мы показываем: если есть одно определение, то есть и другое, т. е. результат мы ставим в зависимость от данных, уже имеющихся условий.

Отношение здесь таково: то, к чему мы приходим, представляется нами как нечто, зависящее от предпосылок. Геометрическое доказательство, будучи чисто рассудочным, вместе с тем, безусловно, самое совершенное, самое последовательно проведенное рассудочное доказательство, в котором нечто выводится на основании его зависимости от другого. Однако, как только мы применяем подобное доказательство к бытию бога, сразу становится очевидным, что установление подобной связи неприменимо к богу. Это становится особенно ясным на первой стадии, названной нами возвышением к богу; и если мы попытаемся выразить это возвышение в форме доказательства, то получим отношение, при котором конечное окажется *основой* для доказательства бытия бога; в рамках такой связи бытие бога явится следствием конечного бытия и зависимым от него.

Несоответствие подобного процесса, который мы называем доказательством, нашему представлению о боге заключается в том, что бог есть именно ни из чего не выводимое, просто в-себе-и-для-себя-сущее. В этом и заключается несоответствие. Однако если из этого сделать вывод, что данные замечания показали полную несостоятельность всего этого хода мыслей вообще, то это также односторонность, противоречащая всеобщему сознанию людей.

Человек созерцает мир и, будучи мыслящим, разумным существом, не находя удовлетворения в случайности

вещей, возвышается от конечного к абсолютно необходимому и приходит к следующему выводу: поскольку конечное случайно, должно быть нечто в себе и для себя необходимое, которое и есть основа этой случайности. Таков ход мыслей, присущий человеческому разуму, человеческому духу, и это доказательство наличного бытия бога не что иное, как описание этого возвышения к бесконечному.

Есть и другой, более конкретный ход мыслей, которому люди всегда будут следовать: поскольку в мире есть живые существа, которые, будучи внутренне организованы в качестве живых, для того чтобы жить, являются собой соответствие отдельных частей своего организма, и, поскольку эти живые существа нуждаются во внешних предметах, воздухе и т. д., самостоятельных по отношению к ним, и эти не ими положенные предметы соответствуют своему назначению, постольку должна быть внутренняя причина всего этого соответствия.

Это соответствие есть в себе и для себя, и оно предполагает некую деятельность, которая его создала и которая ставит перед собой определенные цели. Это и называют преклонением перед мудростью бога, обнаруживаемой в мире природы, перед чудесным устройством живого организма и соответствием внешних предметов его потребностям. Это преклонение возвышает человека до сознания бога. И если кто-нибудь полагает, что, опровергнув форму доказательств наличного бытия бога, он тем самым устранил и их *содержание*, то он заблуждается.

Правда, содержание не представлено в этих доказательствах во всей его чистоте. Этот недостаток может быть показан и другим способом. Обычно говорят: эти доказательства оставляют нас холодными, в них речь идет о предметном содержании; можно согласиться с тем, что то или иное есть, но познание это носит чисто внешний характер, и понимание остается внешним. Такого рода ход мыслей слишком объективен, он создает лишь холодную убежденность, не проникающую в сердце, между тем убежденность эта должна быть воспринята сердцем.

Этот упрек в недостаточности сводится к тому, что весь ход мыслей, о котором шла речь, должен быть *нашим собственным* возвышением, что мы не должны лишь извне наблюдать за некоей связью внешних определений,

но что возвышаться должен сам чувствующий, верующий дух, дух вообще. В этом ходе мыслей должно заключаться и *движение духа*, движение нас самих, нашего знания — его-то нам и недостает, когда мы говорим, что находим лишь внешнюю связь определений.

Однако в действительности *возвышение и движение предметного содержания* происходит в одной сфере — в сфере мышления. Я сам в качестве мыслящего и есть этот переход, это движение духа; в качестве такового движения нам теперь и надлежит рассмотреть мышление, сначала, однако, на стадии *эмпирического наблюдения и рефлексии*.

*б. Опосредствованное знание
как наблюдение и рефлексия*

Эта точка зрения, чрезвычайно характерная для нашего времени, следует методам эмпирической психологии, т. е. берет то, что она находит в обыденном сознании, и в том виде, в каком она его находит, *наблюдает за этим явлением* и полагает *вне* его то, что в нем *бесконечно*.

С такой точки зрения религия есть знание человека о чем-то высшем, потустороннем, вне его и над ним сущем. Сознание обнаруживает, что оно зависимо, *конечно*, и для этого своего ощущения оно лишь постольку есть сознание, поскольку оно *предполагает* некое *другое*, от которого оно зависит и которое для него есть *сущность*, так как само оно определено как негативное, конечное.

Если мы рассмотрим сначала наблюдение и рефлексия в их *всеобщей форме*, то мы можем установить, что их развитие происходит следующим образом.

Поскольку я в своем сознании знаю о каком-либо предмете и рефлексирован по отношению к нему в себя, я знаю этот *предмет* как *мое другое*, следовательно, как нечто, создающее мою *ограниченность* и *конечность*. Мы обнаруживаем, что мы конечны: таково это определение, и ничто, по-видимому, не может быть добавлено к этому; мы повсюду находим конец, конец одного там, где начинается другое. Уже одно то, что у нас есть объект, делает нас конечными; там, где начинается он, нет меня, следовательно, я конечен. Мы знаем, что мы конечны в самых различных аспектах. С точки зрения *физического существования* жизнь конечна. В качестве живых

сущестъ мы внешне зависим от других, имеем потребности и т. д. и сознание этого предела. Это чувство свойственно и нам и животным. Растение, минерал также конечны, но у них нет ощущения своего предела. Премущество живого, и в первую очередь духовного, в том, что оно знает о своем пределе. Оно испытывает боязнь, страх, голод, жажду и т. п., в его ощущении самого себя есть перерыв, отрицание и ощущение этого. Если религия, как иногда утверждают, основана на этом чувстве зависимости, то и животные должны были бы иметь религию. Для человека этот предел существует лишь постольку, поскольку он его преступает; в самом ощущении, сознании предела заключена возможность его преступить. Это чувство есть сравнение нашей *природы* с нашим *наличным бытием* в данный момент; и наличное бытие человека не соответствует его природе.

Камень для нас ограничен, он не есть для себя; мы вышли за пределы его определенности. Он непосредственно тождествен тому, что он есть; то, что составляет его определенное бытие, не есть для него небытие. Для животного ощущение предела заключается в сравнении его всеобщности с его наличным бытием в этот определенный момент. Животное в качестве живого существа есть для самого себя всеобщее, оно чувствует свою ограниченность в качестве всеобщности, подвергнутой отрицанию, в качестве потребности. Человек по существу есть также негативное единство, тождество с собой, и обладает уверенностью в этом единстве с собой, чувством самого себя, своего отношения с собой. Этому противоречит ощущение того, что в нем содержится отрицание; вместе с тем субъект ощущает себя как силу по отношению к своему отрицанию и снимает эту акцидентность, т. е. удовлетворяет свою потребность. Все инстинкты человека, как и животного, составляют это утверждение самого себя, и животное, таким образом, противостоит содержащемуся в нем отрицанию. Жизнь состоит лишь в снятии предела, и в этом заключается ее примирение с самой собой. Эта потребность живого существа проявляется вместе с тем как объект, находящийся вне его, которым он овладевает, восстанавливая тем самым свою самость.

Следовательно, предел конечности существует для нас постольку, поскольку мы его преступаем. Эта столь абстрактная рефлексия не совершается в этой точке созна-

ния — здесь оно еще *останавливается на пределе*. Объект есть небытие сознания; для того чтобы он мог быть положен как различенное от «я», надо, чтобы он был *не то, что есть «я»*. «Я» — конечное. Следовательно, *бесконечное* есть то, что находится за этим пределом; оно — *другое*, не есть ограниченное; оно — неограниченное, бесконечное. Таким образом, мы имеем *конечное* и *бесконечное*.

Однако здесь уже содержится то, что обе стороны находятся в *отношении* друг с другом, и наша задача — показать, как это отношение определяется. Это происходит совсем просто.

Бесконечное как мой предмет, есть неконечное, неособенное, неограниченное, всеобщее. Конечное в его отношении к бесконечному положено как негативное, зависимое, как то, что растворяется в своем отношении к бесконечному. Соединение обоих создает *единство* посредством *снятия одного*, а именно *конечного*, которое не может устоять перед бесконечным. Это отношение, выраженное как чувство, есть отношение *страха, зависимости*. Таково отношение обоих, но в нем содержится еще одно определение.

С одной стороны, я определяю себя в качестве конечного, с другой — я в этом отношении не погибаю, а соотношусь с самим собой. Я есть, я существую, я — также нечто аффирмативное; с одной стороны, я сознаю себя ничтожным, с другой — аффирмативным, значимым, и бесконечное допускает меня. Это можно назвать *благодарностью бесконечного*, подобно тому как снятие конечности может быть названо *справедливостью*, посредством которой конечное должно быть выявлено как конечное.

Таково то определение сознания, выше которого не способно подняться наблюдение. Дойдя до этого, обычно говорят, что в этом заключена вся сущность религии. Между тем можно следовать и дальше, познать, что можно познать бога. Однако обычно на этой стадии останавливаются, и создается впечатление, что это делается преднамеренно, что считают необходимым ограничиться этим определением сознания, не желая выйти за рамки наблюдения. Наблюдение может быть направлено только на субъект и этим ограничиться, так как оно хочет действовать лишь эмпирически, держаться лишь непосредственно имеющегося, данного, а бог не есть то, что может быть объектом наблюдения. Поэтому предметом здесь

может быть лишь то, что содержится *в нас* самих, что мы суть как *конечные*, и бог определяет себя для этой точки зрения только как бесконечное, как другое по отношению к конечному, как его *потустороннее*; там, где есть он, нет меня; в той мере, в которой он меня касается, исчезает конечное. Таким образом, бог определен вместе с противоположностью, которая выступает как абсолютная. Говорят: конечное не может охватить бесконечное, достигнуть его, понять, эту точку зрения нельзя преступить. Говорят также: в этом для нас заключено все то, что нам следует знать о боге и религии, а что сверх того, идет от зла. Можно было бы и посредством наблюдения обнаружить, что мы способны познать бога, что мы знаем о богатстве его жизни и духовности, но это шло бы от зла.

Если встать на точку зрения эмпирического знания, наблюдения, то дальнейшее продвижение поистине становится невозможным, ибо *наблюдать* означает ставить *вне* себя содержание наблюдения; это внешнее, ограниченное и есть *конечное, внешнее по отношению к другому*, и это другое есть в качестве бесконечного, его *потусторонность*. Если же я следую дальше и начинаю рассматривать свой объект с более высокой в духовном отношении точки зрения сознания, то я перестаю быть только наблюдающим субъектом, но, входя в объект, забывая о себе; я погружаюсь в него, стремясь познать, постигнуть бога; я отрешаюсь в нем от себя и, отрешившись, выхожу из отношения эмпирического сознания, наблюдения. Если бог не есть больше для меня потустороннее, то я перестаю быть только наблюдающим. Поэтому пусть тот, кто хочет наблюдать, остается на этой точке зрения. В этом вся премудрость нашего времени. Дальше *конечности субъекта* не идут; она считается здесь наивысшим, последним, непоколебимым, неизменным, неизблемым; субъекту противопоставляется другое, в котором заключен предел этого конечного. Это другое, именуемое богом, есть то потустороннее, к которому мы в ощущении своей конечности стремимся. И это все, ибо мы твердо и абсолютно замкнуты в своей конечности.

Правда, при этом допускается способность рефлексии *выходить за предел* конечного, но это не более чем попытка, голое *стремление*, неспособное достигнуть того, что оно ищет. Ведь достигнуть объект, познать его означало бы отказаться от своей конечности; между тем она

есть последнее, от нее нельзя отказаться, и мы находим в ней свое завершение и удовлетворение, мы примирились с ней.

Для того чтобы вынести суждение о сущности этой точки зрения, нам надлежит рассмотреть ее более пристально и понять, что составляет ее всеобщую определенность.

Эта точка зрения содержит определенность моей конечности, моей относительности; ей противостоит бесконечность, но как потустороннее. Отрицание, в качестве которого я существенно определен, *изменяет* мою аффирмативность, мое определение, определение того, что я есть. В дальнейшем мы увидим, что оба они, отрицание и утверждение, соединяются в одном и что из этого возникает абсолютность «я».

1. С одной стороны, здесь выход из моей конечности к некоему высшему; с другой, — я определен как отрицание этого высшего; оно остается другим, недоступным моему определению, недостижимым, поскольку определение должно иметь объективный смысл. Имеется лишь мое стремление выйти за свой предел как направленность вдаль; я остаюсь по сю сторону, испытывая жажду потустороннего.

2. Следует заметить, что эта направленность к потустороннему полностью принадлежит *мне*, это — мои действия, моя направленность, моя растроганность, мое воление и мое стремление. Когда я пользуюсь предикатами «всеблагий», «всемогущий» в качестве определений этого потустороннего, то они имеют смысл только *во мне*, смысл субъективный, а не объективный, и полностью относятся к этой *моей направленности*. Моя абсолютная, неизбежная конечность мешает мне достигнуть потустороннего; отказаться от своей конечности и достигнуть потустороннего было бы одним и тем же. Желание *не* достигнуть его и сохранить *себя* идентично.

3. Из этого явствует, что двойное отрицание — меня как конечного и бесконечного по отношению ко мне — коренится в самом «я», и есть лишь, с одной стороны, раздвоение во мне, определение, что я — негативное, с другой, — и негативное определено как другое по отношению ко мне. Это второе определение также принадлежит мне и, таким образом, обнаруживаются различные направления — одно в мою сторону, другое вовне, причем это другое также относится *ко мне*. Моя направленность

на потустороннее и моя конечность суть определения во мне; я остаюсь в них у самого себя. Тем самым, следовательно, «я» стало *аффирмативным* для самого себя, и это составляет другую сторону данной точки зрения. Моя аффирмативность находит свое выражение в словах «я *есмь*». Это есть нечто отличное от моей конечности и снятие моей конечности. В аспекте стремления, желания, долженствования вообще это означает: *я — то, чем я должен быть*, т. е. я добр по своей природе, т. е. я *есмь* постольку, поскольку *я непосредственно добр*. С рассматриваемой точки зрения речь идет только о том, чтобы я сохранил себя таковым, правда, во мне заложена и возможность отношения к другому, возможность греха, заблуждения и т. п., но это сразу же определяется как нечто более позднее, как внешняя *акцидентность*. «Я *есмь*» есть отношение к себе, утверждение — я *есмь* такой, каким я должен быть, заблуждение во мне есть то, что не есть я, оно не коренится во мне и есть лишь следствие случайного стечения обстоятельств.

В этой утверждающей точке зрения содержится, следовательно, и возможность моего отношения к внешнему, возможность омрачения добра. Моя аффирмативность по отношению к подобной несправедности становится также опосредствованной, восстанавливающей себя из подобной единичности аффирмативностью, опосредствованной снятием заблуждения, самого по себе случайного. Добро, которое составляет мою природу, вернулось к равенству с самим собой; это примирение не устраняет *ничего* внутреннего, не касается его, оно устраняет лишь внешнее. Мир, конечное, примиряется таким способом с самим собой. Поэтому если раньше говорили: бог примирил с собой мир, то теперь это примирение происходит *во мне как в конечном*. Я в качестве *единичного* добр, и если я совершаю ошибки, то мне достаточно отбросить случайность, и я вновь примирен с собой. Мой внутренний мир омрачается лишь поверхностно, это омрачение не достигает его основы. *Дух* тем самым не вступает в какие-либо отношения, он остается непричастным к этому; внутреннее, дух, есть исконное добро, а негативное определяется не внутри природы самого духа.

В старой теологии существовало представление о вечных муках; это представление исходило из полной свободы воли²². То, что я *есмь*, зависит не от моей природы, а от *моей осознанной мною самим воли*, и моя вина есть

следствие моей воли. Таким образом, моя природа, изначальное мое естество не есть добро; я не могу приписывать себе добро *вне моей воли*, оно относится только к сфере моего самосознающего себя духа.

В данной же точке зрения добро рассматривается как изначальное свойство человеческой природы; его соприкосновение с другим снимается посредством восстановления упомянутой исконности. К этому изначальному добру не может быть добавлено ничего, кроме *знания* о нем, *убежденности*, *мнения*, что *человек добр*, и названное выше примиряющее опосредствование состоит, следовательно, в одном только *сознании*, знании того, что я добр по природе, и тем самым есть не что иное, как суетная и пустая система, система качелей.

Раскачиваясь в себе самом, я попадаю сначала в состояние устремленности, направленности к потустороннему или признания совершенных мною ошибок, а затем, продолжая раскачиваться в этом стремлении и в этой растроганности, которые существуют только во мне, вновь возвращаюсь к себе, пребываю в этом состоянии непосредственно у себя.

Таково абстрактное определение этой точки зрения. Если развить его, то в нем можно обнаружить все взгляды нашего времени: например, утверждение, согласно которому добро существует только в моем убеждении, и это убеждение — основа моей нравственности, а добро в свою очередь заключено в моей природе. Моего убеждения якобы достаточно для меня. Мне достаточно *знать*, что мой поступок хорош. Никакого другого сознания *субстанциальной природы* этого поступка не требуется. Но если это зависит от моего сознания, то я вообще не способен совершить ошибку, ибо я — для себя *только аффирмативен*, тогда как раздвоение остается формальным, иллюзией, не омрачающей моей внутренней сущности. Мое стремление, моя растроганность и есть субстанциальное. В этой точке зрения содержатся все взгляды нового времени, возникшие после кантовской философии, где впервые была сформулирована эта вера в добро.

Такова точка зрения субъективного сознания, которое развивает противоположности, связанные с сознанием, но они в нем остаются, и сознание удерживает их в своей власти, так как оно есть аффирмативное.

Теперь следует обратиться к рассмотрению того, что есть конечность как таковая и каково ее истинное отно-

шение к бесконечному: мы ведь постоянно слышим разговоры о том, что человеческий дух конечен. Сначала мы будем говорить о конечности в ее обыденном понимании, которое обычно имеется в виду, когда говорят, что человек конечен; затем об истинном значении конечности и разумном ее понимании.

Существуют *три* формы, в которых являет себя *конечность*, а именно: *в чувственном существовании*, затем *в рефлексии* и так, как эта конечность есть *в духе и для духа*.

а) *Конечность в чувственном существовании*

Тот факт, что человек конечен, прежде всего означает: я, человек, отношусь к другому, существует некое *другое*, *негативное по отношению ко мне*, с которым я состою в связи, и это составляет мою конечность; мы исключаем друг друга и самостоятельны по отношению друг к другу. Таково «я» в качестве *чувственно ощущающего*; все живое исключает подобным образом другое. Слыша, видя, я имею перед собой лишь единичное, и во всей моей жизненной практике я имею дело лишь с *единичным*; предметы, удовлетворяющие мои потребности, также единичны. Такова точка зрения *естественного бытия*, естественного существования; в соответствии с этой точкой зрения «я» находится в многообразных отношениях, в многостороннем внешнем бытии, в ощущениях, потребностях, практических и теоретических отношениях — все они по своему содержанию ограничены и зависимы, все они конечны. К сфере этой конечности относится и *снятие конечного*; каждый инстинкт (Trieб), будучи субъективным, относится к другому, он конечен, но снимает это отношение, эту конечность, удовлетворяя свои потребности. Возвращение в свою аффирмативность и есть удовлетворение; но она остается конечной, ибо удовлетворенный инстинкт вновь пробуждается, и снятие отрицания возвращается к потребности. Удовлетворение, эта бесконечность, есть лишь бесконечность *формы* и поэтому не есть истинно конкретная бесконечность: содержание остается конечным, конечным остается и само удовлетворение, поскольку потребление как таковое всегда неполно и конечно; со стороны формы, однако, то обстоятельство, что потребность удовлетворяется, есть снятие ее конечности.

Так, удовлетворение голода есть снятие разъединения между мной и моим объектом, снятие конечности, правда, только формальное снятие.

Естественное не есть в себе и для себя; то, что оно не есть нечто *положенное самим собой*, составляет конечность его природы. Наше чувственное сознание, поскольку в нем мы имеем дело с единичным, также принадлежит к сфере этой природной конечности — эта конечность должна открыть себя. Конечное определено как негативное, оно должно освободиться от самого себя; это первое природное, непосредственное освобождение конечного от своей конечности есть *смерть*; смерть есть отказ от конечного; здесь реально, актуально *полагается* то, что природная жизнь есть *в себе*. Чувственная жизнь единичного находит свой конец в смерти. Единичные ощущения в качестве единичных преходящи — одно вытесняет другое, один импульс, одно желание прогоняет другое. Это чувственное реально полагает себя как то, что оно есть, в своей гибели. В смерти конечное положено как снятое. Однако смерть — лишь *абстрактное отрицание негативного в себе*, она сама *ничтожна, очевидная ничтожность*. Однако *положенная ничтожность* есть вместе с тем снятая ничтожность и *возврат к позитивному*. Здесь конечность перестает существовать, происходит освобождение от нее. В *сознании* это освобождение от конечности не есть то, что есть смерть; в мышлении, уже в представлении, поскольку в нем действует мышление, это освобождение есть нечто более высокое.

β) *Конечность с точки зрения рефлексии*

Поднимаясь теперь от непосредственного сознания к точке зрения *рефлексии*, мы вновь имеем дело с *конечностью*, выступающей в *определенной противоположности к бесконечному*. Эта противоположность принимает различные формы. Возникает вопрос: каковы же эти формы?

В точке зрения, основанной на рефлексии, наличествует *освобождение от конечности*, однако и здесь истинная бесконечность выступает лишь в виде *снятой конечности*. Встает, следовательно, вопрос: может ли рефлексия полагать конечное как в себе ничтожное (Nichtige), или она идет не далее, чем природа? Может ли рефлексия умертвить то, что смертно, или для нее, быть может, ни-

чтожное бессмертно? Поскольку оно ничтожно, мы должны заставить его исчезнуть, ибо то, что доступно природе, тем более должно быть доступно бесконечному духу. Так, рефлексия подобно природе показывает, что конечное есть ничтожное. Однако природа все время возвращается к конечному, и такова же точка зрения рефлексии, которая все время стремится *сохранить противоположность*, сохранить *конечность* перед лицом бесконечного. Именно отношение того и другого и есть точка зрения рефлексии. Оба они необходимы для противоположности, которая свойственна этой точке зрения. Здесь движение к бесконечному совершается только как движение к *абстрактному отрицанию* конечного, к неконечному, которое, однако, в качестве того, что не *содержит в себе* конечное как *самое себя*, остается по отношению к конечному *другим*, и, следовательно, само остается *конечным*, которое вновь движется к бесконечному и так далее до бесконечности.

а) *Внеположность конечности
и всеобщности*

Рассматривая *первую* противоположность конечного и бесконечного в рефлексии, мы видим конечность как *многообразие* различных *внеположностей*, каждая из которых есть *особенное, ограниченное*; противостоящее этой конечности многообразное определяет себя в своей *всеобщности, неограниченности*, есть *всеобщее в этом множестве*. Более конкретно эта форма принимает в нашем сознании следующий образ.

Мы знаем о многих вещах, однако все они *единичны*. В качестве воления дух определен в соответствии с *частными* целями и интересами. Однако в обоих отношениях: и в качестве представляющего, и в качестве воления — дух выступает как *исключающая особенность* и, следовательно, находится в связи с другими самостоятельными вещами. И здесь выступает противоположность, поскольку дух сравнивает свою *налично существующую* единичность со своей единичностью, определенной в представлении как *всеобщая*. Богатство знания, которым я *обладаю*, я сравниваю с *представляемой* мною массой знания, нахожу, что обе — моя действительность и представленная мною всеобщность — *несоразмерны*, из чего возникает требование *увеличить, дополнить, исчерпать* реальное

множество и довести его до всеобщности. Подобным же образом можно и в практической жизни сделать своей целью *всеобщность* удовлетворения, полноту стремлений, наслаждения и назвать эту цель счастьем. Одна такая тотальность называется всеобщностью знания, другая — всеобщностью обладания, удовлетворения, желания, наслаждения. Однако тотальность мыслится здесь лишь как *множество и всё* (Allheit), поэтому она остается противопоставленной конечности, которая не может обладать *всем*. Таким образом, «я» есть еще дополнительно исключяющее по отношению к исключяющему, следовательно, многое есть просто исключяющее по отношению к другому многому, а *всё* — лишь остающаяся внешней абстракция многого. На этом основании делается вывод, что знания не имеют предела: так, переход от одних звезд к другим безграничен, и можно вполне допустить, что естественным наукам известны все животные, но отнюдь не во всех их тончайших определенностях. Так же обстоит дело с удовлетворением стремлений. Человек может удовлетворить многочисленные интересы и достигнуть многих целей, но не всех, не счастья как такового. Все — *недостижимый идеал*. Эта конечность *остаётся* именно потому, что в ней содержится некая истина. Неистинное здесь — единство, всеобщее; множество должно было бы отказаться от своего характера, для того чтобы быть положенным в единстве. Идеал недостижим именно потому, что он неистинен в самом себе, потому, что он — единство многого, которое вместе с тем должно остаться внеположностью многообразного. Но поскольку цель и идеал, по сю сторону которых мы остаемся, сами являются существенно конечными, я должен остаться по сю сторону идеала, ибо, достигнув его, я достигнул бы только конечного.

ββ) *Противоположность
конечного и бесконечного*

Теперь нам надлежит рассмотреть форму противоположности конечного бесконечному так, как она существует в *рефлексии как таковой*. Эта противоположность есть конечность, противопоставленная бесконечности, и обе они *положены для себя* не как простые предикаты, но как *существенная* противоположность и так, что одно определено как другое другого. Конечность и здесь *остаётся*

именно потому, что *бесконечное*, которое ей противостоит, само есть конечное, причем такое, которое положено как *другое первого*. Лишь истинно бесконечное, полагающее самое себя в качестве конечного, одновременно выходит за свои пределы в качестве своего другого и вместе с тем остается в нем, так как оно есть *свое другое* в единстве с собой. Если же одно, бесконечное, определено только как немногое, неконечное, то оно остается по ту сторону множества и конечного, и множество конечного само также остается для себя в своих пределах, не будучи способным достигнуть потустороннего.

Теперь следует задать вопрос: истинна ли эта противоположность, т. е. действительно ли эти обе стороны распадаются и существуют во внеположности? По этому вопросу уже было сказано, что, полагая конечное в качестве конечного, мы уже выходим за его предел. Однако предел есть для нас таковой лишь постольку, поскольку мы его преступаем, тогда он перестает быть аффирмативным; пребывая в нем, мы уже не в нем.

Конечное соотносится с бесконечным, *оба взаимно исключают друг друга*; при более пристальном рассмотрении конечное оказывается *ограниченным*, а его границей — *бесконечное*.

В первой форме одно особенное ограничивало другое; здесь же конечное находит свою границу в самом бесконечном. Если, таким образом, конечное ограничивается бесконечным и находится по одну сторону, то само бесконечное также есть ограниченное, оно находит свою границу в конечном; оно есть то, что не есть конечное, для него есть нечто по ту сторону, и поэтому оно есть конечное, ограниченное. Итак, вместо наивысшего мы обрели *конечное*. Мы имеем не то, что мы хотим иметь, а лишь конечное в этом бесконечном. С другой стороны, сказав, что бесконечное не ограничено, мы тем самым утверждаем, что не ограничено и конечное; если же оно не ограничено, то оно не отлично от бесконечного, а сливается с ним, тождественно с ним в бесконечности, подобно тому как раньше оно было тождественно с ним в конечности. Такова абстрактная природа рассматриваемой противоположности. Это следует хранить в сознании, помнить это чрезвычайно важно с точки зрения всех форм рефлектирующего сознания философии. Именно в *абсолютном противоположении* исчезает сама противоположность, обе стороны отношения исчезают, превратившись

в пустые моменты, а есть и остается их *единство*, в котором они сняты.

Конечное в более *конкретном* понимании есть «я», а бесконечное сначала есть потустороннее этого конечного, его отрицание; однако в качестве отрицания отрицания бесконечное есть утверждение. Тем самым к бесконечному относится *аффирмативное*, сущее, потустороннее для «я», для моего самосознания, моего сознания как могущего, как воления. Однако, как уже было замечено выше, здесь *само* «я» определило сначала потустороннее как аффирмативное, но ему противостоит то «я», которое мы ранее определили как *аффирмативное*. «Я» есть непосредственно, «я» есть одно с самим собой.

Если сознание определяет себя как конечное, а по ту сторону находится бесконечное, то это «я» совершает такую же рефлексю, какую совершили мы, установив, что это бесконечное есть нечто преходящее, лишь *мною* *положенная* *мысль*. Я — тот, кто создал это потустороннее и тем самым определил себя как конечное; то и другое суть мой продукт, они исчезают во мне, я — господин и создатель этого определения. И тем самым положено второе, что «я» есть положенное по ту сторону *аффирмативное*, отрицание отрицания, «я» есть то, в чем исчезает противоположность, рефлексия, призванная уничтожить обе стороны противоположности. Так, «я» посредством своей собственной рефлексии уничтожает эти разрешающиеся противоречия.

γγ) *Абсолютное утверждение
конечного в рефлексии*

В этой связи мы считаем необходимым остановиться на том, что происходит с конечным в дальнейшем, можно ли действительно реально освободиться от него и получает ли оно то, что ему принадлежит по праву, т. е. будет ли оно *действительно снято*, растворившись в бесконечности, или останется в *своей конечности* и только благодаря тому получит форму бесконечности, что противостоящее ему бесконечное есть конечное. Можно предположить, что рефлексия не хочет сохранить ничтожное и что самосознание со всей серьезностью относится к своей конечности, в самом деле желая отрешиться от нее. Однако именно этого здесь нет, а есть лишь видимость. Происходит совсем иное — конечное *сохраняет*

себя, я держусь себя, не отказываюсь от своей ничтожности, но в ней превращаю себя в бесконечное, в *действительное, деятельное, бесконечное*.

Итак, мы имеем следующее: конечное «я», поскольку оно есть полагание бесконечного по ту сторону себя, положило само это бесконечное как конечное, в нем оно, будучи таким же конечным, тождественно самому себе, и в качестве тождественного бесконечному оно становится бесконечным для себя. Это — кульминационная точка субъективности, которая держится за самое себя, конечность, которая остается и, оставаясь таковой, превращает себя в бесконечность, бесконечную субъективность, способную справиться с любым содержанием; однако сама эта субъективность, эта кульминация конечности еще сохраняет себя; все содержание уже улетучилось и рассеялось, не исчезло только суетное тщеславие. Эта кульминация создает видимость отказа от конечного; однако именно в ней утверждает себя еще конечность *как таковая*. Вернее, абстрактное самосознание есть чистое мышление в качестве абсолютной мощи отрицания, способного справиться со всем, но эта мощь сохраняет еще себя, в качестве *этого «я»* отрекаясь от всего конечного и выражая эту конечность как бесконечность, как всеобщую аффирмативность. Недостаток здесь в отсутствии объективности. При истинном отказе все зависит от того, есть ли у этой кульминации предмет.

Рассмотренная точка зрения есть *рефлексия в своей завершенности*, абстрактная субъективность; «я», абсолютно идеализирующее, для которого снято всякое различие, определение, содержание, лишь самим собой положенное «я». Определяющее есть это «я», и *только «я»* в качестве *этого* единичного, в качестве непосредственной самости, в качестве «я» как непосредственного «я».

Во всяком содержании «я» есть *непосредственное отношение с собой*, т. е. *бытие*, и «я» есть это в качестве *единичности*, в качестве отношения негативности с самим собой. Положенное мной положено как различенное от меня, *негативное* и, следовательно, отрицающее, *только* положенное. Тем самым «я» — *непосредственная негативность*. Итак, «я», это исключающее, каким я непосредственно предстаю, т. е. со всеми моими чувствами, мнениями, с произвольностью и случайностью моих ощущений и желаний, и есть *аффирмативное вообще*, есть добро. Объективное содержание, закон, истина, долг — все

для меня исчезает, я не признаю ничего, ничего объективного, никакой истины. Бог, бесконечность — для меня нечто потустороннее, обособленное от меня. «Я» единственное позитивное, и нет содержания, которое имело бы значимость в себе и для себя, имело бы аффирмативность в самом себе, если оно не положено мной. Истина и добро — лишь следствие моей *убежденности*, и, для того чтобы нечто было сопричастно добру, нужна лишь моя убежденность, мое признание. В этой идеальности всех определений лишь один я — реальность. При этом данная точка зрения еще претендует на скромность, а скромность ее заключается в том, что «я» исключает из себя бесконечное, знание и познание бога, отказывается от этого и определяет себя по отношению к нему как конечное. Однако тем самым эта скромность опровергает самое себя и оказывается скорее высокомерием, ибо я *исключаю из себя именно истинное*, и тем самым «я» в качестве *этого* есть в посюстороннем мире *единственное* утверждающее, в-себе-и-для-себя-сущее, перед лицом которого все остальное исчезает. Подлинная скромность скорее отказалась бы от себя, от *этого* в качестве аффирмативного и признала бы в качестве аффирмативного истинное, в-себе-и-для-себя-сущее. Напротив, ложная скромность, признавая конечное негативным, ограниченным, превращает его вместе с тем в единственно аффирмативное, в бесконечное и абсолютное: «я», этот, есть единственно существенное, т. е. «я», это конечное, есть бесконечное. *Бесконечное*, выраженное как *потустороннее*, положено только мной. В этом определении содержится единство конечного и бесконечного, однако такое единство, в котором конечное не погибло, но стало устойчивым, абсолютным, постоянным. В силу того что это единство положено конечным «я», оно само становится конечным единством. «Я» лицемерит, ссылается на свою скромность, тогда как в действительности, будучи преисполненным ничтожества и суетности, оно источает гордое самодовольство. С другой стороны, поскольку отпадает знание о чем-то высшем и остается одна субъективная растроганность, одно собственное усмотрение, индивидуумы больше не связаны в своей единичности ничем *объективно общим*, и, ввиду того что их чувства принимают самый разнообразный характер, они начинают относиться друг к другу с ненавистью, враждебностью и презрением.

Изменение, которое претерпела эта точка зрения в ее

высшей, лишенной содержания кульминации абсолютно себя полагающей конечной субъективности, затрудняет ее понимание.

Первая трудность заключается в том, что эта точка зрения столь абстрактна; вторая трудность — в том, что она сближается с философским понятием. Будучи вершиной рефлексии, она вплотную подходит к философской точке зрения. Содержащиеся в ней определения могут при поверхностном рассмотрении показаться теми же, которыми пользуется философия. Так, речь здесь идет об идеальности, негативности, субъективности — все это само по себе суть истинный и существенный моменты свободы и идеи. Говорится и о единстве конечного и бесконечного, что также присуще идее. Конечно, именно субъективность развивает из себя всю объективность и тем самым в качестве формы превращается в содержание, становится истинной формой только посредством своего истинного содержания. Тем не менее все то, что кажется столь близким, на деле чрезвычайно далеко друг от друга. Эта идеальность, это пламя, в котором исчезают все определения, согласно рассматриваемой здесь точке зрения, еще *незавершенная негативность*; «я» в качестве *непосредственного*, этого есть единственная реальность; все остальные определения положены идеально, сожжены, лишь я сохраняю себя, и все определения значимы, если я этого хочу. Значимость имеет только определение меня самого и то, что все положено мной. Идеальность не проведена до конца, кульминация ее еще содержит то, что должно быть подвергнуто отрицанию, а именно, что я в качестве этого не обладаю истиной, реальностью. «Я» еще только позитивно, тогда как аффирмативным все должно стать только посредством отрицания. Тем самым эта точка зрения сама себе противоречит. Она полагает идеальность как принцип, а то, что осуществляет эту идеальность, само не идеально.

Единство конечного и бесконечного, положенное в рефлексии, действительно — дефиниция идеи, однако здесь бесконечное есть полагание себя в качестве конечного, тогда как конечное есть конечное самого себя и посредством этого снятия есть отрицание своего отрицания и тем самым бесконечное; бесконечное же есть лишь полагание себя в самое себя в качестве конечного и снятие этой конечности как таковой. Напротив, с субъективной точки зрения это единство положено односторонне,

оно положено самим *конечным*, находится еще в *определении конечного*; «я», это конечное, есть бесконечное. Тем самым эта бесконечность сама есть конечность. От этой аффирмативности, от этого конечного следует отделить единичность моего конечного бытия, мою непосредственную *яйность* (Ichheit). Рефлексия сама по себе есть разъединяющее, однако здесь она забывает о своей функции разъединения и различения и приходит к единству, которое есть лишь конечное единство. Она не совершает здесь разъединения между бесконечным, аффирмативным и непосредственной единичностью «я», этого, и, вместо того чтобы погрузить не имеющее устойчивости единичное во всеобщность и постигнуть аффирмативность в ее абсолютной всеобщности, в которой она включает в себя единичное, рефлексия понимает саму единичность непосредственно как всеобщее. В этом недостаток данной точки зрения. Судить о противоположностях можно лишь тогда, когда они доведены до своего логического конца.

Такова точка зрения, присущая нашему времени, и философия вступает в своеобразное отношение к ней. Сравнивая эту точку зрения с прежней религиозностью, не трудно обнаружить, что раньше религиозное сознание имело в себе и для себя *сущее содержание*, содержание, которое описывало природу бога. Это была точка зрения истины и достоинства. Высшим долгом было познать бога, преклоняться перед ним в духе и истине, и с верой в это содержание, со знанием его были связаны блаженство или вечные муки, абсолютная ценность человека или полное отсутствие ее. Теперь же наивысшее — ничего не знать ни о боге, ни об истине, а вследствие этого люди не знают и что такое право и долг. Все объективное содержание исчезло в чистой, формальной субъективности. Эта точка зрения со всей отчетливостью декларирует, что я — *добр по природе*, не *благодаря себе* или своему волеию, но именно потому, что я *не обладаю сознанием*, я — *добр*. Противоположная же точка зрения утверждает: я — *добр* лишь посредством своей сознательной духовной деятельности, свободы. Я — *добр* не от природы, не изначально, но это качество должно возникнуть в моем сознании, оно принадлежит моему духовному миру. Вмешательство милости божьей несомненно, однако столь же необходимо мое присутствие в качестве сознания и *моего* волеия. Теперь же то, что я *добр*, зависит только

от моего произвольного решения, так как все положено мной.

Следует признать, что наличие подобного поразительного противоречия в религиозных взглядах привело к невероятным потрясениям в христианском мире. Возникло совершенно иное *самосознание*, связанное с истиной. Обязанности, право полностью зависят от глубокого внутреннего сознания, от точки зрения религиозного самосознания, корня духа, и он есть основа всей действительности. Однако эта точка зрения обладает истиной лишь постольку, поскольку она есть форма для *объективного содержания*. Напротив, та, лишенная содержания точка зрения вообще исключает *возможность религии*, так как в ней «я» есть аффирмативное, тогда как в религии в себе и для себя сущая идея должна быть положена только сама собой, а не мной. Следовательно, здесь не может быть религии, подобно тому как ее не может быть и в том учении, которое основывается на чувственном сознании.

В этом аспекте философия занимает своеобразное положение. Когда в сознание положена всеобщая образованность, то философия становится занятием, воззрением, не соответствующим общепризнанному, занятием, занимающим особое место. Так же и философия религии с точки зрения нашего времени есть нечто, не имеющее общезначимости, более того, ей со всех сторон грозят оппозиция и враждебность.

Итак, если первое отношение конечного к бесконечному было естественным (*natürliche*) и неистинным, потому что многообразие и множественность особенного сохранялись перед лицом всеобщности, а во втором отношении, в *рефлексии*, конечность находится в совершенно законченной абстракции чистого мышления, которое не постигает себя действительно как всеобщее, но остается в качестве «я», этого, то теперь следует перейти к рассмотрению данного отношения в том виде, как оно открывает себя в *разуме*.

γ) *Разумное рассмотрение
конечности*

Сначала следует рассмотреть эту точку зрения в ее *отношении* с формой рефлексии в ее кульминации. Переход от рефлексии к новой точке зрения должен быть по своей природе диалектическим и диалектически совер-

шён. Однако это относится к логике. Мы будем стремиться к тому, чтобы изобразить его конкретно, и, показывая необходимость этого перехода, будем апеллировать лишь к последовательности самой этой точки зрения. Она гласит: «я» как конечное есть ничтожное, которое должно быть снято; однако нельзя считать, что это снятие совершилось, если вместе с тем *остаётся непосредственная единичность* и остаётся таким образом, что *только это «я»* становится аффирмативным, как это происходит в рефлексии. Конечное, поднявшееся до бесконечности, есть лишь *абстрактное тождество, пустое* в самом себе, высшая форма неправды, ложь и зло. Поэтому следует найти такую точку зрения, где «я» в этой единичности в самом деле и в действительности отказывается от себя. «Я» должно быть в самом деле *снятой* отдельной субъективностью; поэтому «я» должно признать некое *объективное*, которое в самом деле имеет для меня значимость истинного, признано в качестве аффирмативного, положено для меня, в котором я в качестве этого «я» подвергаюсь отрицанию, но в котором одновременно содержится и моя свобода. Свобода рефлексии есть такая свобода, в которой ничего не возникает, и, поскольку в ней все-таки что-то должно возникнуть, она, полагая, действует без какого-либо закона и порядка, т. е. не создает ничего объективного. Для того чтобы объективное действительно было признано, необходимо, чтобы «я» было определено в качестве *всеобщего*, сохраняло бы себя и имело бы для себя значимость только как всеобщность. А это не что иное, как точка зрения мыслящего разума, и сама религия есть такое действие, такая деятельность мыслящего разума и разумно мыслящего. Она заключается в следующем: полагать себя в качестве единичного как всеобщее и, снимая себя в качестве единичного, обнаружить свою истинную самость как всеобщее. Философия есть также мыслящий разум с той только разницей, что в ней то действие, которое есть религия, выступает в форме мышления, тогда как религия в качестве как бы непосредственно мыслящего разума останавливается на представлении. Теперь нам надлежит показать всеобщие определения, более конкретные мысленные определения этой точки зрения.

Сначала утверждается: субъективное отрекается от своей единичности в объекте, признав объективное вообще. Этот объект *не* может быть *чем-то чувственным*,

ибо о чувственном предмете у меня есть знание, здесь для меня предмет есть нечто устойчиво существующее, однако здесь еще нет моей свободы. Мы должны исходить из неистинности чувственного сознания. Необходимое определение заключается в том, чтобы это объективное в качестве истинного, аффирмативного было в *определении всеобщего*, и в этом признании объекта, всеобщего я отрекаюсь от своей конечности, от себя в качестве этого. Для меня значимо всеобщее, его не было бы, если бы я сохранил себя в качестве этого. То же заключено в непосредственном знании бога: я знаю об объективном всеобщем, которое есть в себе и для себя; однако поскольку это — лишь непосредственное отношение и рефлексия еще не вступила в свои права, то само это всеобщее, этот объект всеобщего еще только субъективное, лишнее в себе и для себя сущей объективности. Последняя ступень рефлексии заключается в том, что эти определения помещаются только в чувство, замыкаются в субъективном сознании, которое еще не отказалось от себя в своей непосредственной особенности, вследствие чего данное определение объективно-всеобщего как такового еще не достаточно полно. Для такой полноты необходимо, чтобы абстрактно-всеобщее имело в себе также *содержание, определения*: лишь тогда оно наличествует для меня как в-себе-и-для-себя-сущее. Если же оно пусто, то определение есть лишь *мнимое*, оно содержится во мне, во мне остается все содержание, вся деятельность, вся жизненность, определение и объективирование принадлежат одному мне, и у меня — лишь мертвый, пустой бог, так называемое высшее существо, и эта пустота, это представление остаются субъективными, не достигают истинной объективности. Подобная точка зрения может дать лишь *достоверность*, но не *истину*, и я могу еще оставаться определенным как этот, как конечное. Объективность в этом случае — лишь видимость.

Не только для философии предмет должен обладать полнотой содержания, это общее свойство как предмета философии, так и предмета религии, здесь еще нет различия между ними.

В этой связи возникает вопрос: как в этой точке зрения определен субъект? В его отношении к познаваемому предмету он определен как *мыслящий*. Деятельность всеобщего есть мышление, имеющее своим предметом всеоб-

щее; здесь всеобщее должно быть абсолютно всеобщим. Отношение к такому предмету поэтому есть мышление субъекта, предмет есть сущность, сущее для субъекта. Мысль не только субъективна, но и объективна.

При мысли о предмете, рефлектируя, я субъективен, имею мысли о нем, но когда я мыслю предмет, мыслю его мысль, то *мое* отношение как *особенное* к предмету устраняется и становится объективным. Я отказался от себя как от этого в его особенности, и теперь я — всеобщее; этот отказ есть то же, что иметь в мышлении всеобщее своим предметом; здесь я действительно реально отказываюсь от себя. Действовать и жить в объективности есть истинное признание своей конечности, подлинная скромность.

Следует заметить, что существенное определение мышления есть то, что оно — *опосредствованная деятельность*, опосредствованная всеобщность, которая в качестве отрицания отрицания есть утверждение. Мышление есть опосредствование через снятие опосредствования. Такие мысли, как всеобщее, субстанция, возможны лишь посредством отрицания отрицания. Так, в них содержится и непосредственность, но уже не только она. Мы говорим, что непосредственно знаем о боге; между тем знание есть чистая деятельность, знание есть только там, где отрицается нечистое, непосредственное. Эмпирически мы можем знать о боге, этот всеобщий предмет находится непосредственно передо мной, без каких-либо доказательств. Подобная непосредственность эмпирического субъекта отчасти сама — результат многих опосредствований, отчасти же лишь одна сторона этой деятельности. Трудную музыкальную пьесу легко сыграть, после того как ее неоднократно проигрывали, разучивали; в этой игре непосредственная деятельность есть результат многих опосредствующих действий. То же относится к привычке, которая становится для нас как бы второй натурой. Простой результат, каким было открытие Колумба, — результат многих предшествовавших ему действий и размышлений.

Природа подобной деятельности отличается от ее явления; так и природа мышления есть это равенство (Gleichheit) с самим собой, эта чистая прозрачность деятельности, которая есть в себе отрицание негативного; результат принимает форму непосредственного, являет собой непосредственное.

Следовательно, «я» в отношении к предмету определено как мыслящее, и не только в философии, но и в утверждающей религии, в *благоговении* (Andacht) — само это слово происходит от «мыслить» (denken) и «мысленное» — бог — есть для меня. Подобное мышление всеобщего есть, следовательно, определенный способ того, как «я» есть в качестве чисто мыслящего. Далее, в благоговении, в этом отношении к всеобщей сущности, я *рефлектирован в себя, различаю* себя от предмета, его от себя. Ибо я должен отказаться от себя; в этом заключается сознание *меня* самого, и, будучи в состоянии благоговения только тогда, когда я отказываюсь от себя перед лицом бога, я одновременно только в качестве рефлексии возвращаюсь от бога к себе. Как же «я» определено в этом аспекте, «я», которое вновь является? Здесь «я» истинно определено *как конечное*, конечное как отличное от предмета, как особенное по отношению к всеобщему, как акцидентальное в этой субстанции, «я» определено как момент, как различие, которое одновременно не есть для себя, отказалось от себя и знает себя как конечное. Так, я остаюсь в сознании самого себя, и это происходит от того, что *всеобщий предмет* теперь есть *в себе самом мысль* и имеет содержание в себе, есть движущаяся в себе субстанция, и в качестве внутреннего процесса, в котором он порождает свое содержание, он — не пуст, но есть абсолютная полнота; следовательно, всякая *особенность* полностью принадлежит ему, в качестве всеобщего он *поглощает* меня, и я созерцаю себя как конечное, как *момент в этой жизни*, как то, что имеет свое особое бытие, свое устойчивое существование только в этой субстанции и в ее существенных моментах. Таким образом, я положен не только в себе, но и действительно как конечное. Именно поэтому я не сохраняю себя как непосредственное, аффирмативное.

Если мы до сих пор рассматривали конкретное отношение «я» к всеобщей субстанции, то теперь нам надлежит остановиться на *абстрактном отношении* конечного к бесконечному.

В *рефлексии* конечное противостоит бесконечному лишь так, что *удваивается конечное*. Истинное же есть *неразрывное единство обоих*. Именно это мы только что рассмотрели в конкретной форме как отношение субъективного «я» к всеобщему. Конечное есть лишь существенный момент бесконечного; бесконечное есть абсолютное

отрицание, т. е. утверждение, которое, однако, есть опосредствование в самом себе. *Простое* единство, тождество и абстрактное утверждение бесконечного само по себе не есть истина; для бесконечного существенно различать себя в себе; в нем содержится, во-первых, утверждение, во-вторых, различение, и, в-третьих, утверждение выступает как отрицание отрицания и лишь тогда как истинное. Точка зрения конечного в такой же степени далека от истины; конечное должно снять себя, и лишь это отрицание истинно. Таким образом, конечное есть существенный момент бесконечного в природе бога, и, следовательно, можно сказать: бог сам делает себя конечным, *полагает в себе определения*. На первый взгляд может показаться, что это не соответствует природе бога; между тем это содержится уже в наших обычных представлениях о боге: ведь мы привыкли верить в бога как в творца мира. Бог создает мир; бог определяет; вне его нет ничего, что можно было бы определить; он определяет себя, мысля себя, противопоставляет себе другое, он и мир суть двое. Бог создает мир из ничего, т. е. за пределами мира нет ничего внешнего, ибо мир есть само внешнее проявление. Есть только бог, однако лишь через опосредствование себя самим собой. Он хочет конечного, он полагает его себе как другое, и тем самым сам становится другим по отношению к себе, конечным, ибо ему противостоит другое. Это инобытие и есть его противоречие с самим собой. Он есть, таким образом, конечное, противостоящее другому конечному. Истинное, однако, заключается в том, что эта конечность есть лишь явление, в котором бог остается самим собой. Творение есть деятельность, в ней заключено различение и тем самым момент конечности, однако эта устойчивость конечного должна вновь снять себя. Ибо она принадлежит богу, это — его другое и есть только в определении *другого* по отношению к богу. Оно — другое и не другое; оно само уничтожает себя; оно не есть оно само, но другое, оно губит себя. Тем самым, однако, инобытие полностью исчезает в боге, и бог познает самого себя в том, благодаря чему он сохраняет себя как результат себя посредством самого себя.

В соответствии с этим рассмотрением следует различать две бесконечности, истинную бесконечность и дурную бесконечность рассудка. Таков, следовательно, момент конечности в жизни бога.

*с. Переход к спекулятивному
понятию религии*

Для развитого разумного рассмотрения конечного простые формы *положения* — бог бесконечен, «я» конечно — лишены значения; это — ложные, дурные выражения, формы, не соответствующие сущности идеи и природе вещи. Конечное не есть сущее, так же и бесконечное не устойчиво в своей бесконечности. Эти определения — лишь *моменты процесса*. Бог есть также в качестве конечного, «я» — также в качестве бесконечного. *Есть*, которое в этих положениях постигается как неподвижное в своей устойчивости, будучи постигнутым в своей истине, имеет только значение *деятельности*, жизненности и духовности.

Не исчерпывают определения и предикаты, особенно предикаты *односторонние* и *преходящие*. То, что истинно, идея, есть только как *движение*. Так, бог есть движение в самом себе, и только тем самым он есть бог живой. Однако устойчивость конечного не следует удерживать, оно должно быть снято: бог есть движение к конечному и тем самым посредством снятия этого конечного — движение к самому себе. В «я», в конечном, снимающем себя в качестве конечного, бог возвращается к себе, и есть бог только в качестве такого возвращения. Без мира бог не есть бог.

У античных авторов подобные абстракции были особенно распространены; это — порождения возникающего абстрактного мышления, рефлексии. Однако уже Платон видел в бесконечности дурное, а в определенном — нечто высшее; он считал, что граница, себя в себе ограничивающая, выше, чем неограниченное. Истинное есть единство бесконечного, в котором содержится конечное.

Из всего сказанного следует, что мы должны избавиться от этого пугающего нас призрака — от противоположности конечного и бесконечного. К нему прибегают, чтобы утратить тех, кто стремится к знанию о боге, к позитивному отношению с ним; их упрекают в самонадеянности, пускаясь при этом в длительные разглагольствования, преисполненные назиданий, благолепия и наигранной скромности. Между тем подобную самонадеянность можно с равным успехом отнести и к религии. С данной точки зрения не имеет существенного значения, познаю ли я содержание, бога в мышлении или ос-

новываю веру в его истинность на авторитете, ощущаю ли ее сердцем, посредством внутреннего озарения или любым другим способом. Всему этому противопоставляется призрак самонадеянности, стремления познать бога, постигнуть бесконечное посредством конечного. От этой противоположности мы должны полностью отказаться, продумав до конца все ее следствия.

Тот, кто не отвергнет этот фантом, погружается в пустоту, ибо он полагает божественное как неспособное прийти к самому себе, тогда как дело заключается в том, что он сам удерживает свою субъективность и, исходя из нее, утверждает бессилие своего познания. Это-то и есть субъективная неправда, лицемерие, которое сохраняет конечное и, признавая его пустоту, тем не менее держится за эту признанную им, известную ему пустоту, превращает ее в абсолют и тем самым препятствует познанию, содержательной, объективной религии и религиозности, уничтожает ее или препятствует ее возникновению.

От этой пустоты сохраняющей себя субъективности, от этого «я» мы освободились, погружившись в предмет, и со всей серьезностью отвергли эту бессодержательную точку зрения. Таков результат нашей научной деятельности.

Отрицательное отношение сознания к абсолютному обычно обосновывают *наблюдением*. Сознанию якобы доступно лишь конечное, бесконечное же лишено определений (и, следовательно, как мы уже видели, в себе только субъективно), и поэтому сознание может иметь только отрицательное отношение к нему. Поскольку мы в наблюдении *обнаруживаем* лишь такое отношение, то знать абсолютное, истину, *невозможно*. В этой связи необходимо сделать кое-какие замечания.

Говоря о *возможности* и *невозможности* как таковых, следует исходить из того, что в той мере, в какой возможность и невозможность имеют *определенный смысл*, обе они имеют в виду *внутреннее, понятие* предмета, то, что он есть в себе, поэтому решение о возможности или невозможности чего-либо должно быть принято в зависимости от природы самого понятия. Между тем, если стать на точку зрения сознания, основывающегося на наблюдении, на точку зрения *наблюдения*, вообще *нельзя* говорить о внутреннем, о понятии, ибо подобная точка зрения не посягает на познание внутреннего, она исходит

только из того, что относится к сфере внешнего сознания как такового. Возможность и невозможность не относятся, следовательно, к этой сфере.

Однако, согласно этой точке зрения, именно то, что есть, т. е. то, что относится к этому воспринимающему сознанию, и есть *мера возможности*, а следовательно, и понятие возможности. Невозможно якобы все то, что противоречит опыту.

Однако на это можно возразить, что подобное наблюдение *произвольно ограничивает* себя *сферой конечного сознания*. Между тем существуют ведь и иные сферы, *доступные наблюдению*, — не только та, содержание которой есть лишь конечное по отношению к конечному, но и сферы, где божественное есть в сознании как *в-себе-и-для-себя-сущее*. Аффирмативное сознание абсолютного, будь то в форме непосредственной религиозности, в форме благоговения или в форме познания философского, *также* может быть объектом наблюдения, и здесь наблюдение дает совсем иной результат, чем тот, к которому приходит точка зрения конечного сознания, вне зависимости от того, обнаруживает ли наблюдающий субъект эти более высокие формы сознания в *других* или *в самом себе*. Ибо ошибочность данной точки зрения легко может привести к тому, что *религиозное чувство* покажется более аффирмативным и содержательным, чем *сознание*, к тому, что в сердце будут искать больше, чем в сознании, поскольку речь идет о сознании определенном, познающем, наблюдающем; то и другое может быть различено. Все дело заключается только в том, чтобы согласовать в сознании познание с тем, что «я» как дух есть в себе и для себя самого.

Между тем убеждение, что дух имеет лишь негативное отношение к богу, разрушает, искажает чувство, благоговение, религиозное отношение, ибо мышление есть тот источник, та почва, где есть всеобщее вообще, где есть бог; всеобщее есть в мышлении и для мышления. Только дух в своей свободе, т. е. в качестве мыслящего, обладает содержанием божественной истины и сообщает ее чувству. *Его* содержание есть и содержание чувства применительно к любому истинному благоговению и набожности. Если исходить в мыслящем сознании из того, что аффирмативного отношения к богу нет, то тем самым и чувство лишается всякого содержания. По мере того как эта сфера сама опустошает себя, чувство ста-

новится пустым — так же, как нельзя видеть без внешнего источника света. Если в сфере сознания содержание отрицается, изгоняется, то нет больше того, что может составить истинное определение чувства. Поэтому если, с одной стороны, мы вынуждены допустить, что в благоговении может содержаться большее, чем в религиозном сознании, то, с другой стороны, было бы произволом или просто неспособностью не суметь обнаружить посредством наблюдения то, что есть в самом себе или в других. Однако не здесь собственно впервые проявляется этот произвол и эта неспособность: как только устанавливается, что возможно только *наблюдение*, это наблюдение тем самым *ограничивается* сферой конечности, ибо наблюдать означает относиться к *чему-то внешнему*, которое в этом наблюдении должно остаться *таким*. Оно положено лишь постольку, поскольку оно есть внешнее по отношению к самому себе. Это и есть конечное. Следовательно, став на эту точку зрения, мы имеем перед собой лишь то, что представляется ценным данной точке зрения и что соответствует ей.

Если же наблюдение хочет сделать своим предметом бесконечное в его истинной природе, оно само должно быть *бесконечным*, т. е. быть не наблюдением предмета, а *самим предметом*. Можно наблюдать и спекулятивное мышление, но оно есть лишь для самого мыслящего субъекта; так же и религиозная вера есть лишь для верующего, т. е. для того, кто одновременно *есть* то, что он наблюдает. Здесь мы имеем тот случай, когда перед нами не только акт наблюдения, но наблюдающий находится в таком отношении к предмету, при котором наблюдение уже не носит чисто внешний характер. Он — не только наблюдающий и не находится только в негативном отношении к тому, что является объектом его наблюдения.

Из этого явствует, что в наших поисках почвы религии необходимо отказаться от отношения наблюдения: эту эмпирическую точку зрения мы должны отвергнуть именно потому, что она является таковой и, как мы уже видели, сама себя снимает. Рефлексия содержит, правда, отношение конечного к бесконечному, однако оно положено только как отрицание. Она даже выдвигает требование полагать конечное как бесконечное, но это требование, как мы уже показали, распространяется лишь на соотношение с аффирмативным, т. е. в наблюдении конеч-

ное превращается в бесконечное и тем не менее остается и удерживается в качестве конечного. И вместе с тем здесь налицо требование снятия конечного.

Таким образом, после того как мы сняли и конечное, и точку зрения рефлексии, мы достигли точки зрения бесконечного наблюдения и спекулятивного понятия, т.е. той сферы, в которой нам откроется истинное понятие религии.

3. Спекулятивное понятие религии

Разум есть та единственная почва, где религия может быть у себя. Основное определение есть аффирмативное отношение сознания, которое есть только как отрицание отрицания, как *снятие себя определениями противоположности*, которые в рефлексии рассматривались как *постоянные*. Следовательно, почва религии есть это разумное, точнее, спекулятивное. Однако религия не есть лишь нечто столь абстрактное, не есть аффирмативное отношение ко всеобщему так, как оно только что было определено. Если бы она была только таковой, то все содержание находилось бы вне ее, привносилось бы извне; и если бы это содержание существовало в действительности, то должна была бы существовать и другая действительность вне религии.

Точка зрения религии заключается в том, что истинное, к которому относится сознание, заключает в себе *все содержание*, и это отношение есть тем самым наивысшее для него самого, его абсолютная точка зрения.

Рефлексия есть деятельность, которая устанавливает противоположности и переходит от одной из них к другой, но не способна осуществить их связь и всепроникающее единство. Напротив, почва религии есть абсолютное сознание, и в нем бог есть все содержание, вся истина и действительность. Подобному предмету несоизмерна голая рефлексия.

Если мы до сих пор пользовались выражением *сознание*, то теперь следует указать на то, что оно выражает лишь сторону *явления* духа, существенное *отношение* знания и его предмета. «Я» тем самым определено как отношение; однако дух по своей сущности не только то, что он есть в отношении. К сознанию относится конечное, объект пребывает в нем в своей самостоятельности. Дух не есть лишь такое знание, в котором бытие пред-

мета отделено от самого знания, он есть не только соотношенность, не только форма сознания. Абстрагируясь от этого отношения, мы говорим о *духе*, и тогда *сознание в качестве момента* относится к *бытию духа*. Тем самым мы имеем аффирмативное отношение духа к абсолютному духу. Лишь это тождество, где знание полагает себя для себя в своем объекте, есть дух, разум, предметный для самого себя. Следовательно, религия есть соотношение духа с абсолютным духом. Лишь таким образом дух *как знающий* есть *знание*. Это — не только *отношение* духа к абсолютному духу, но сам абсолютный дух есть *относящееся* к тому, что мы положили по другую сторону в качестве различного; поэтому в более высоком понимании религия есть идея духа, относящегося к самому себе, *самосознание абсолютного духа*. Сюда относится и его сознание, которое раньше было определено как отношение. Сознание как таковое есть конечное сознание, знание о другом, чем то, что есть «я». Религия также есть сознание и тем самым содержит в себе конечное сознание, но снятое в качестве конечного, ибо то другое, о котором знает абсолютный дух, есть он сам, и, лишь зная себя, он есть абсолютный дух. Конечность сознания выступает тогда, когда дух различает себя в себе самом, однако это конечное сознание есть момент самого духа, он сам есть различение себя, определение себя, т. е. *полагание себя как конечного сознания*. Однако тем самым он есть только как опосредствованный сознанием или конечным духом; следовательно, он должен положить себя как конечное для того, чтобы, будучи положенным в качестве конечного, стать знанием о самом себе. Итак, религия есть знание божественного духа о себе *через опосредствование конечного духа*. В наивысшей идее религия тем самым не есть дело человека, а есть в своей сущности высшее определение самой абсолютной идеи.

Абсолютный дух в своем сознании есть *знание себя*. Если бы он знал другое, он перестал бы быть абсолютным духом. В соответствии с этим определением здесь утверждается, что то содержание, которое заключено в знании абсолютного духа в самом себе, есть абсолютная истина, вся истина; таким образом, эта идея охватывает собой все богатство мира природы и духа, она есть единственная субстанция и истина этого богатства, и

все истинно лишь постольку, поскольку оно содержится в ней как момент ее сущности.

Доказательство необходимости того, что это содержание религии есть абсолютная истина, доказательство, которое начинается с *непосредственного* и показывает содержание религии как результат другого содержания, для нашей науки и для нас уже дело прошлого. Когда мы выше в соответственном месте дали это доказательство, мы уже показали, как *односторонность этого хода* мысли, согласно которому содержание не абсолютно, а является собой результат, *сама себя снимает*. Ибо именно первое, будь то логическая абстракция бытия или конечный мир, это первое, *непосредственное*, не выступающее как положенное проявление, полагается в самом результате как *положенное*, не непосредственное и движется от непосредственного к положенному; таким образом, абсолютный дух есть истинное, полагание идеи, природы и конечного духа. Или абсолютный, сознающий себя самого дух есть первое и единственно истинное, в котором конечный мир — подобным образом положенный — есть его момент.

Следовательно, этот ход мыслей, как будто бы *предшествующий* религии, ход мыслей, который начинает с *непосредственного*, безотносительно к богу, — бог лишь *становится* посредством его — есть момент *внутри* самой религии, но в другом образе и в другой форме, чем в способе рассмотрения, где он дан как бы непосредственно по отношению к богу. Здесь бог есть абсолютно *первое*, а процесс состоит в *деятельности и движении идеи абсолютного духа в самой себе*. Дух есть для себя, т. е. делает себя предметом, существует для себя перед лицом понятия, есть то, что мы называем миром, природой; это различие есть первый момент. Другой — то, что этот предмет сам возвращается к своему источнику, которому он продолжает принадлежать и к которому он должен вернуться. Это движение составляет божественную жизнь. Дух как абсолютный дух есть прежде всего *являющее себя*, для себя сущее для-себя-бытие; *явление как таковое есть природа*; но дух не есть только являющееся, только бытие для чего-то, но есть *для-себя-самого-бытие, являющееся себе*; тем самым он есть сознание себя как *духа*. Следовательно, момент, который сначала рассматривался как необходимость, есть

момент внутри самого духа, и эта необходимость по самой своей сущности находится и внутри религии, но не как непосредственное наличное бытие, а как явление идеи, не как бытие, а как явление божественного.

Конкретное наполнение понятия религии есть создание понятия посредством самого себя. Оно само делает себя конкретным и завершает себя в *тотальность своих различий*; тем самым понятие, поскольку оно есть лишь посредством этих различий, само для себя становится предметом. Понятие, которое мы таким образом установили, есть самосознание абсолютного духа, то самосознание, которое он есть для себя; для себя он есть дух; то, в чем он различает себя от себя самого, есть момент природы. В популярной форме это означает, что бог — единство природного и духовного. Однако дух — господин природы, и поэтому оба они, дух и природа, не равны по своему достоинству в этом единстве: это единство есть дух, а не нечто третье, в котором оба они нейтрализуются, эта индифференция обоих и есть дух. В одном случае он есть сторона, в другом — то, что охватывает и другую сторону, и тем самым есть единство обоих. В этой дальнейшей конкретизации определения духа понятие бога получает свое завершение в идее.

Духовное есть абсолютное единство духовного и природного, тем самым природа лишь положена духом, лишь удерживается им. Идея содержит следующие моменты: а) субстанциальное, абсолютное, субъективное *единство* обоих моментов, идея в своей самой себе равной аффирмативности, б) *различение духа* в самом себе, при котором он полагает себя как сущее для этого им самим — посредством его самого — положенного различения, в) само это различение, будучи положенным в этом — указанном в моменте а — *единстве аффирмативности*, становится отрицанием отрицания, бесконечной аффирмативностью, *абсолютным для-себя-бытием*.

Оба первых момента суть моменты *понятия*, способ и характер отношения духовного и природного в понятии. Однако, далее, они — не только моменты понятия, но сами составляют *обе стороны различения*. Момент различения есть в духе то, что именуется *сознанием*. Различение есть полагание неких двух, не имеющих иного определения своего различия, чем именно эти самые моменты. Различение, которое тем самым становится

отношением, имеет в качестве *двух* своих сторон следующие: само то *незыблемое субстанциальное единство* идеи, бога как сущего, как с самим собой соотносящееся единство, с одной стороны, и с другой — *различение*, которое в качестве *сознания* есть то, для чего есть *незыблемое единство*, и которое поэтому определяет себя как *конечная сторона*.

Следовательно, бог здесь определен как *сущий для сознания*, как *предмет*, как *являющееся*; однако как *духовное единство* в своей субстанциальности он существенно определен не только как *являющееся*, но и как *являющееся себе*; следовательно, он является другому таким образом, что в *этом акте* он является *самому себе*.

Само это различение надлежит, следовательно, понимать как *возвращающееся* в абсолютную аффирмативность, или *снимающее* себя — как различение, которое именно таким образом вечно снимает себя, достигая тем самым истины явления.

Если мы сначала различали субстанциальное единство и само различение, а затем определяли в качестве некоего *третьего* возвращение второго момента в первый, то теперь, после определения содержания отношения, сами эти два определения следует рассматривать как одну сторону отношения таким образом, чтобы обе они составляли лишь *одну* определенность этого отношения, и *вторым* моментом было бы то, что казалось сначала третьим. Оба этих определения составляют в соответствии с понятием то, что вообще следует причислять к *реальности идеи*. Одно из них — как *отношение*, в котором понятие себя разделяет, *сознание*, *явление бога*; другое — как *снятие себя этим лишь относительным, находящимся в противоположении отношении*. В первом, в *отношении* конечное сознание есть одна сторона, а способ, которым определена его конечность, есть обнаруживающийся в нем способ того, как ему определен его *предмет*. Сюда относится форма божественного явления, представление, или *теоретическая* сторона. Напротив, в другом отношении, в *практическом*, в *деятельности снятия раздвоенности*, в сознании являет себя *деятельность*. Сюда, следовательно, относится форма *свободы, субъективности* как таковой, и здесь следует рассмотреть *самосознание* в его движении. Это — *явление* есть *культ*.

С
КУЛЬТ

Отделение субъекта от объекта обретает свое истинное явление лишь в воле. В воле я действителен, свободен для себя и противопоставляю себя предмету как другому, чтобы посредством этого разъединения ассимилировать его. В теоретическом есть еще это *непосредственное единство*, непосредственное знание наличествует; но в культе я стою по одну сторону, бог — по другую, и определение заключается в том, чтобы я был в боге, а бог во мне и чтобы было создано это *конкретное единство*. Или же если мы первое, теоретическое, единство обозначим как форму представления *сущего, объективного*, то по отношению к этому твердо установленному отношению — которое в качестве представляющего сознания о боге, как о в-себе-и-для-себя-сущем, теоретично, — культ составляет практическое отношение, поскольку в нем заключена *противоположность* субъекта его предмету и поскольку он снимает раздвоение субъекта и объекта, которое, как может показаться, еще содержится в первом отношении. Здесь следует рассмотреть сторону свободы, субъективности, тогда как первая сторона есть сторона бытия. Можно сказать: первое есть бог в его бытии, второе — субъект в его субъективном бытии. Бог есть, он здесь, т. е. соотносится с сознанием. Следовательно, и самый культ прежде всего *теоретичен*, поскольку он сам, после снятия противоположности, оставляет представление прежним. Бог определен и, следовательно, еще не есть истинный бог; поскольку он более не определен и не ограничен в своем налично сущем явлении, он есть дух, в себе и для себя сущее явление. Поэтому к бытию бога принадлежит отношение к сознанию. Лишь в качестве абстрактного бога он есть для сознания нечто потустороннее, другое. Будучи в своем явлении таким, каков он есть в себе, бог есть в себе и для себя; к его явлению относится, следовательно, сознание и по существу самосознание, ибо всякое сознание есть самосознание. Итак, бог существенно есть самосознание. Определение сознания также относится к первой стороне, и то, что мы называем представлением о боге, означает также и бытие бога.

Таким образом, знание относится к культу, а всеобщая форма, в которой оно ему принадлежит, есть *вера*.

I. Вера

1. Вера принадлежит этому практическому отношению, его субъективной стороне, знающему, поскольку в ней самосознание не только теоретически знает свой предмет, но и *уверено* в нем, уверено как в объективно существе и единственно истинном, и тем самым снимает в этой вере свое для-себя-бытие, которое обретает истину в своем формальном знании о себе. Поскольку вера должна быть определена как свидетельство духа об абсолютном духе или *уверенность в истине*, это отношение в аспекте различия между предметом и субъектом содержит *опосредствование* — но в себе самом, — ибо в вере (так, как она здесь себя определяет) внешнее опосредствование и все его особенные формы уже исчезли. Это опосредствование принадлежит, следовательно, природе духа в себе и для себя и есть *субстанциальное* единство духа с самим собой, которое есть по существу также и *бесконечная форма*. В более конкретных определениях это означает, что уверенность веры в истине или это единение абсолютного содержания со знанием есть сама *абсолютная божественная связь*, согласно которой знающий, самосознание, поскольку оно знает об истинном содержании, будучи *свободным*, отказавшись от всего своеобразия своего особенного содержания, знает о себе, но только *о своей сущности*. В этой свободной, абсолютной уверенности в себе заключена и уверенность самосознания в истине; в качестве знающего оно имеет *предмет*. Этот предмет как сущность есть абсолютный *предмет*, и вместе с тем он — не *чуждый*, не другой, потусторонний сознанию предмет, но он есть *его* в-себе-бытие, его сущность, ибо, будучи абсолютно достоверным, он должен быть тождественным этой уверенности. Это содержание и есть *в-себе* самосознания, и это определение есть для нас; поскольку же оно есть только в-себе-бытие, оно содержит предметность для самосознания или составляет сторону его *сознания*. Это — сокровеннейшая абстрактная точка личности, которая может быть постигнута лишь спекулятивно в качестве единства самосознания и сознания или знания и его сущности, бесконечной формы и абсолютного содержания; это единство вообще есть только в качестве знания этого единства в предметной форме, как единство сущности, которая есть *моя сущность*.

В настоящем ходе мыслей каждый отдельный момент, а также и их существенное соединение имеют такое значение, что достаточно абстрагировать один из моментов от других или рассматривать их более полно, но вне их тождества — и это понятие легко можно свести к ранее приведенным односторонним формам рефлексии и спутать с ними. И возникновение этой видимости облегчается тем, что эти формы рефлексии не что иное, как отдельные и односторонне удержанные моменты рассматриваемого нами понятия; пояснение этого различия послужит лучшему пониманию как истинного понятия, так и названных форм рефлексии.

Если мы показали, что в достоверности духовного чистого самосознания содержится сама истина и что она нераздельно тождественна этой достоверности, то это определение легко может быть воспринято как равное представлению о *непосредственном знании* бога, которое, будучи непосредственным, дает мне такую же достоверность бытия бога, как и самого себя. Однако это утверждение существенно настаивает на *непосредственности* знания как таковой, не заботясь о том, что знание само по себе есть всегда опосредствование в самом себе, непосредственная аффирмативность, которая есть таковая только как отрицание отрицания. С этим связано далее, что непосредственность знающего субъекта не исчезает, но субъект сохраняет свое *конечное* для-себя-бытие, а следовательно, как субъект, так и его предмет остаются вне единения с духом, что спекулятивная природа обоих моментов и духовной субстанции не постигается и не находит себе выражения. В преисполненном верой благоговении индивидуум забывает о себе, он наполнен своим предметом, он отказывается от своего сердца и не сохраняет себя непосредственным. Когда субъект, преисполненный благоговейного пыла, погружается в свой предмет, он, правда, еще присутствует при этом *сам*, ибо именно субъект имеет в этом благоговении себя самого, он молится, говорит, проходит через представления, стремится к своему возвышению. Однако в благоговении субъект сохраняет себя не в своей особенности, но лишь в своем движении в предмете и только *как этот движущийся дух*. Дальнейшее развитие неснятой непосредственности приводит к бесконечности пустого субъекта как такового, в котором остается пустота его кульминации. Если она и есть *единство* достоверности самой себя

и содержания, то это такое единство, в котором пустота определена как истинное, абсолютное. Другая же субъективность, о которой речь шла выше, напротив, определена только как истинная, поскольку она есть освобожденное от непосредственности, а также от рефлектирующего в себя перед лицом субстанции и удерживающего себя для-себя-бытия, свободное знание, лишь это, отрицательное по отношению к своему частному своеобразию, единство бесконечной формы и субстанции.

Говоря о данном понятии, можно упомянуть и о другом представлении или пустом обвинении в *пантеизме*, которое возводят на это понятие даже теологи. Ведь нам известны теологи, которые, даже полагая, что у них нет ничего общего с обыденными взглядами, настолько привыкли двигаться по проторенной колее распространенных рефлексий нашего времени, что, услышав о боге что-либо выходящее за пределы определения его как абсолютной потусторонности, способны постигнуть подобное аффирмативное отношение только как плоское, абстрактное тождество. Бога не умеют познавать как дух: дух в подобном понимании — лишь пустое, равнозначное застывшей абстрактной субстанции представление. Пантеизм видит и познает бога в Солнце, в камне, в дереве, животном, но лишь постольку, поскольку Солнце как Солнце, дерево как дерево и животное как таковое суть и пребывают в этом непосредственном, естественном существовании. Солнце, воздух и т. п. в самом деле суть также и всеобщая материя; в еще большей степени жизнь, растение, животное, и если не знать более высокого определения бога, чем определение всеобщего бытия, всеобщей жизни, всеобщей субстанции и т. п., то подобные существования содержат так называемую божественную сущность, но содержат ее в качестве лишённого духа всеобщего. И если определять единичное самосознание как естественную, простую *вещь* — так обычно определяют душу, — то пантеистическое воззрение и здесь найдет божественное существование. Однако к подобному пантеистическому воззрению следует отнести и такую точку зрения, которая рассматривает самосознание если не как природную вещь, то как нечто действительное в своей *непосредственности*, нечто такое, что истинно в качестве *непосредственно* знающего, как оно есть в соответствии со своей изначальной определенностью, есть мыслящее, если, следовательно, самосозна-

ние в этом смысле понимается как божественная действительность. От подобного определения единичного самосознания это представление освободиться не может. «Я» есть, «я» есть мыслящее — эту форму непосредственного бытия подобное представление считает тем, что составляет последнюю дефиницию и устойчивый образ мыслящего. Если это бытие и называют духом, то это — лишь лишенное смысла наименование, поскольку оно лишь *сущее* «я», лишь *непосредственное* знание, и, на что бы ни распространялось это непосредственное знание, пусть даже на бога, оно есть не более чем бездуховный дух. Из подобного понимания духа как бездуховного и проистекают два следующих утверждения: что человек может знать о боге лишь *непосредственно* и что человек *изначально*, от природы добр. И наоборот, если исходить из двух названных утверждений, то из этого вытекает, что дух следует понимать как *сущее* «я», а это *сущее* «я» как последнее истинное определение самосознания и даже как само абсолютное вечное бытие. Дух есть дух лишь в качестве конкретной свободы, как дух, который растворяет свою естественность, или непосредственность, в своей *всеобщности* как таковой, или, при более точном определении, в своей сущности как в своем предмете, который погружает свою естественную, определенную как конечную, единичность в *предмет*, т. е. здесь — в абсолютное, определяющее себя как предмет, содержание. Если отказ от непосредственности понимать только в рамках телесного существования, то этот отказ выступает, с одной стороны, как *естественная смерть*, посредством которой человек может соединиться с богом, с другой — как мышление, которое абстрагируется от чувственной жизни и чувственных представлений и возвращается в свободную сферу сверхчувственного; однако если это мышление застревает на себе как на *абстрактном* мышлении, то оно сохраняет рефлексивную пустоту простого, непосредственного для-себя-бытия, застывшего единства сущего «я», *исключающего* свою сущность и отрицающего ее в *самом себе*. О таком «я» с полным основанием говорят, что в нем нет бога и его нет в боге, что оно может соотноситься с богом лишь внешним образом. И было бы пантеистическим, недостойным бога воззрением, если бы это «я» принималось в качестве подлинного существования бога, так как бог, хотя бы в абстрактном его понимании, должен быть опре-

делен как абсолютно всеобщая сущность. От этой пантеистической точки зрения резко отличается отношение самосознания к богу как к духу, ибо в его отношении к богу это самосознание само есть дух, и, отказываясь от своего *исключающего* определения, которое присуще ему как некоему непосредственному единству, оно полагает себя в аффирмативное отношение, в духовно-живое отношение к богу. Если теологи усматривают в подобном отношении пантеизм и тем самым причисляют также еще и *дух* ко всему, ко *всем вещам*, к которым они последовательно относят и душу, и рефлексированное в свое для-себя-бытие «я», а затем, основываясь на индивидуальной действительности всех их, на их конечности, столь же последовательно исключают их из бога; если теологи и дух познают только как отрицание бога, то они забывают не только об учении, согласно которому человек сотворен богом по подобию своему, но и в первую очередь учение о милости божьей, об искуплении, дарованном Христом, и, еще более, об учении о святом духе, который ведет общину к познанию истины и вечно живет в своей общине²³. Но в наши дни «пантеизм» стало модным словом. Между тем если «я» есть знание бесконечного содержания, причем такое, где сама форма принадлежит бесконечному содержанию, то содержание полностью соответствует форме. Оно дано не в конечном существовании, а в абсолютном явлении самого себя; и воззрение, которое ищет существование божественного в особенной форме, не есть пантеизм. Если же человек *непосредственно* есть бог, т. е. если он *как таковой* знает о боге, то это пантеистическое воззрение. Напротив, церковь утверждает, что человек соединяется с богом только посредством снятия этой естественности (снятие, воспринятое как естественное явление, означает естественную смерть). Если мы постигнем в понятии, в мыслях то, чему учит церковь, то мы обнаружим в этом указанные ранее спекулятивные определения. Если же существуют теологи, не способные постигнуть в понятии подобные доктрины, касающиеся глубочайших внутренних свойств божественной сущности, то пусть они лучше ими не занимаются. Теология есть постижение религиозного содержания в понятиях, и упомянутым теологам лучше бы признаться, что *они* не способны постигнуть его, вместо того чтобы судить о философском понимании, особенно с помощью таких выражений, как «пантеизм» и т. п.

Прежде теологи постигали всю глубину этого подхода, тогда как протестанты наших дней занимаются только критикой и историей религиозного учения, совершенно не интересуясь философией и наукой. Доминиканский монах Мейстер Экхардт в одной из своих проповедей говорит об этой сокровенной глубине следующее:

«Око, которым Бог видит меня, есть око, которым я вижу Его, мое око и Его око — одно. В справедливости я взвешиваюсь в Боге, и Он во мне. Если бы не было Бога, не было бы меня; если бы не было меня, не было бы Его. Однако знать это нет необходимости, ибо это — вещи, смысл которых легко исказить и которые могут быть постигнуты только в понятии»²⁴.

2. Вере существенно следует придать *форму опосредствования*. Вера сама по себе уже есть эта форма, поскольку она есть знание о боге и его определении, а это знание есть в себе самом процесс, движение, жизнь, опосредствование. Именно в *свободе*, которая есть внутреннее определение веры, заключено то, что свобода не есть названное нами вначале субстанциальное, *подлинное единство*, не представление; но в свободе «я» есть эта *аффирмативная деятельность*, которая есть в себе бесконечное отрицание. Если, однако, пытаться придать опосредствованию форму внешнего опосредствования в качестве основы веры, то это — неподобающая форма. Такое опосредствование, основа которого есть нечто *внешнее*, неверно. Содержание веры может быть постигнуто мной через поучение, чудо, авторитет и т. д., это может быть основой веры как веры субъективной, однако, если содержание должно стать для меня основой, этот путь невозможен; в самой вере *отпадут* эти внешние черты — веруя, я делаю своим то, что воспринято мной, и оно перестает быть для меня другим. Непосредственную веру можно определить так: она есть *свидетельство духа о духе*, и этим объясняется, что в ней нет места для конечного содержания; дух свидетельствует только о духе — лишь конечные вещи опосредствуются через внешние основания. Истинная основа веры есть дух, и свидетельство духа живо в себе. Уверовать можно сначала благодаря внешним, формальным обстоятельствам, но они должны отпасть. Так, может случиться, что началом веры в какой-либо религии служат упомянутые свидетельства, чудеса, конечное содержание. Однако Христос сам порицал чудеса²⁵ и упрекал иудеев в том, что они

требуют от него чуда; своим же ученикам он сказал: «Дух приведет вас к истине». Вера, начинающаяся названным выше образом, еще формальна и должна уступить место истинной вере. Это следует различать. В противном случае приходится исходить из предположения, что человек верит в такие вещи, в которые он при известном уровне образования верить не может. В чудеса якобы следует верить, и эта вера должна быть средством для веры в Христа. Быть может, она и есть средство, но ведь ее всегда требуют и *как таковую*. Такого рода требуемая вера есть вера в содержание конечное и случайное, т. е. неистинное, ибо истинная вера не имеет случайного содержания. Это следует особенно иметь в виду, когда речь идет о Просвещении. Оно подчинило себе эту веру; и напрасно ортодоксальная религия продолжает настаивать на необходимости подобной веры, при известных сложившихся у людей представлениях она не обретет ее, так как подобная вера есть вера в содержание, которое не божественно, не есть свидетельство бога о себе как духа в духе. Это следует особенно иметь в виду, когда речь идет о чудесах. Получили ли гости, присутствовавшие на свадьбе в Кане, большее или меньшее количество вина, совершенно безразлично; столь же безразлично и то случайное обстоятельство, был ли исцелен человек с иссохшей рукой. Ибо миллионы людей живут с иссохшими и искалеченными руками и ногами, и никто не исцеляет их²⁶. В Ветхом завете рассказывается²⁷, что перед бегством из Египта дома иудеев были отмечены красными знаками, для того чтобы ангел Господень мог их отличить от других. Неужели ангел не мог обнаружить их без знака? Подобная вера не нужна духу. Самые язвительные насмешки Вольтера направлены против требований подобной веры. Среди прочего он говорит, что богу лучше бы научить иудеев верить в бессмертие души, чем пользоваться отхожим местом (*aller à la selle*)²⁸. Так, отхожее место становится содержанием религии (5. Моисей, XXIII, 13—15).

Недуховное по самой своей природе не может быть содержанием веры. Когда бог говорит, то это духовно, ибо дух открывает себя только духу.

В новое время теологи в своих занятиях экзегетической стали придавать большое значение тому, в скольких *codicibus* обнаруживается то или иное спорное место²⁹. Так, в греческом тексте одно место Нового завета гла-

сит: бог, Θς, славен во веки веков; в старом же фрагменте списка, найденного в Оксфорде, написано: который (Христос) славен во веки веков, — различие это вызвано чертой, обнаруженной в букве Θ; позже вновь пришли к заключению, что черта эта просвечивает с другой стороны, и т. п.³⁰

Если критика того, что нам известно о природе бога, исходит из подобных данных, то такие свидетельства вообще не заслуживают наименования свидетельств. Содержание религии есть извечная природа бога, а не такого рода случайные внешние вещи.

Когда Мендельсону³¹ предложили перейти в христианство, он ответил, что его религия не предписывает ему веру в вечные истины, а требует лишь соблюдения определенных законов, определенных правил поведения и ритуала и что он видит преимущество еврейской религии в том, что она не предлагает вечных истин, ибо для обнаружения их достаточно разума; позитивные предписания установлены богом, а вечные истины — это законы природы, математические истины и т. д.

Мы готовы признать, что эти истины вечны, но содержание их очень ограничено; это не есть содержание вечного духа в себе и для себя. Между тем религия должна содержать только религию и ничто другое, а в качестве таковой она содержит лишь вечные истины духа. В этом ее определение; те же позитивные предписания, о которых шла речь, касаются лишь внешней формы богослужения. Если же эти заповеди бога касаются моральной стороны поступков, то главным в них может быть только духовное, внутренняя настроенность. Приказания же в своем наивысшем выражении — лишь наивысшая жесткость, они легко могут превратиться в отрицание религии и быть отнесенными к ограниченному содержанию. То, во что следует верить, должно иметь чисто *религиозное, духовное* содержание.

3. Веру и ее подтверждение в виде опосредствования мы определили в понятии культа как его внутреннюю глубину или его первые моменты. В культе бог находится по одну сторону, «я» — по другую, и назначение культа заключается в том, чтобы я слился с богом в себе самом, знал бы себя в боге как в своей истине и бога в себе, — это и есть *конкретное единство*. Для нашего рассмотрения теоретическое сознание тоже конкретно, однако только в себе; для того чтобы оно стало конкретным и

для субъекта, необходимо его практическое воплощение. В культе мы обретаем это высшее абсолютное наслаждение — в нем участвует чувство, в нем принимаю участие я, моя особенная личность. Культ есть, таким образом, достоверность абсолютного духа для его общины, знание общины о своей сущности — это субстанциальное единство духа с самим собой, которое существенно есть бесконечная форма, знание в себе. Следовательно, точнее, в культе содержится прежде всего *субъективное самосознание*, которое, однако, субъективно пока только *формально*, ибо самосознание, знающее об абсолютном содержании, — уже *свободно*, т. е. сбрасывает закосность для-себя-бытия, отграничивающего себя в качестве единичного от своего предмета. Оно теперь знает *о своей сущности* и знает, что это есть его сущность, об этом оно свидетельствует предмету; это свидетельство есть, следовательно, порождение абсолютного духа, который также только в этом создает себя в качестве абсолютного духа. В качестве знания самосознание имеет предмет, в качестве сущности оно — *абсолютный предмет*, а таковой может быть для самосознания, поскольку оно свободно, только свидетельством духа. Дух познается лишь самосознанием в его свободе; следовательно, поскольку это знание свободно, налицо единство самосознания, а абсолютное содержание есть субстанциальное единство; таким образом, единичность просто снимается, вернее, определяется как всеобщее по отношению к единичному, в результате чего это последнее есть теперь лишь в качестве видимости. «Я», это эмпирическое существование, от которого, правда, сущность еще отлична, есть нечто лишенное сущности.

Само субъективное сознание, однако, есть ограниченное, определенное сознание, *особенный дух*. Для этого особенного духа, духа, обладающего определенностью, истина есть также только в этой *определенной* форме. Свойствам субъективного духа соответствует и данная ему объективная истина.

Однако и сознание и знание суть в боге. Знание есть содержание, и от него неотделима форма, которая заключается в том, что это содержание есть предмет сознания. Тем самым мы подошли к проблеме особенного духа. На различных ступенях развития духа вера видоизменяется и определяет себя как различное содержание. Так, даже ребенку с полным основанием говорят о боге,

его творце; тем самым у ребенка возникает представление о боге, о высшем существе. Это представление проникает в сознание с юных лет, правда, в ограниченном виде; в последующем эта основа проходит дальнейшее развитие. Единый дух есть субстанциальная основа вообще; это — дух народа так, как он определен в различные периоды всемирной истории, — это народный дух: он составляет *субстанциальную основу* индивидуума. Каждый человек появляется на свет среди своего народа и принадлежит его духу. Этот дух есть субстанциальное вообще и как бы тождественное от природы: он есть *абсолютная основа* веры. В соответствии с ним определяется то, что считается истиной. Это субстанциальное есть, таким образом, для себя отличное от индивидуумов и есть их *мощь* по отношению к ним как единичным, — в этом своем отношении к ним этот дух есть их абсолютный *авторитет*. Каждый индивидуум, поскольку он связан с духом своего народа, обретает с момента рождения веру своих отцов без своей вины и без своей заслуги, и вера отцов является для индивидуума святыней и авторитетом. Это и составляет основание веры, данное в историческом развитии.

Здесь встает вопрос: как возникает религия? То есть каким образом субстанциальный дух достигает сознания народов? Это уже относится к истории. Начало этого процесса незаметно; те, кому надлежит сказать об этом духе, — пророки, поэты. Так, Геродот говорит, что Гомер и Гесиод дали грекам их богов³². Здесь Гомер и Гесиод выступают как авторитеты, но лишь потому, что их высказывания соответствовали духу греческого народа. Этим поэтам предшествовали еще более ранние свидетельства, в которых сквозил первый проблеск божественного духа, ибо то, что мы находим у Гомера, не может быть началом. Трепет перед сверхчувственным на ранних этапах человеческого развития находит еще очень примитивное выражение. Началом служит страх, и, для того чтобы победить его и вызвать благосклонность сверхчувственной силы, создаются магические формулы и слагаются молитвенные гимны. Так постепенно развивалось сознание; те немногие, кто знал, что есть божественное, были *патриархи, священнослужители*, а в некоторых случаях для сохранения чистоты учения и совершения богослужения выделялась *каста* или какая-либо *семья*³³. Каждый индивидуум вживается в эти представления и

ощущения, в народе распространяется своего рода духовная инфекция; воспитание сводится к тому, чтобы индивидуум воспринял атмосферу, в которой живет его народ. Так, празднично одетые дети сопровождают взрослых при совершении религиозных обрядов, участвуют в совершении определенных культовых церемоний или выполняют какие-либо поручения и уж во всяком случае запоминают молитвы, выслушивают представления, сложившиеся в данной общине, в народе, усваивают их и вообще воспринимают столь же непосредственно, как они воспринимают манеру одеваться и нравы повседневной жизни.

Таков *естественный авторитет*, но сила его наиболее действительна в духовной сфере. Как бы индивидуум ни кичился своей самостоятельностью, от этого духа ему не уйти, ибо этот дух есть субстанциальное, его собственная духовность.

Сначала этот авторитет совершенно непосредствен и *непредвзят*, он прочно установлен в народе *без каких-либо запретов того, что ему противоречит*. Индивидуумы в этом случае не могут считаться ни свободными, ни несвободными, так как здесь нет противоречия ни рефлексии, ни субъективного мышления. Мы утверждаем, что люди в это *верили*; сами же они не называли это «верой», поскольку такое утверждение уже содержит в себе сознание противоположности.

Однако существуют *различные формы веры*, различные религии, которые могут вступить в коллизию друг с другом. Что касается подобного столкновения, то оно может произойти на почве *представления* и рефлексии, а защита может опираться на основания и *доказательства истины*; но оно может принять и иную форму, когда одни народы принуждают другие народы принять их веру. Тогда вера становится *принуждением* со стороны *государственной власти* либо внутри самого государства, либо и за его пределами. Подобные коллизии приводили к несчетному количеству войн. Сюда относятся, например, войны магометан, религиозные войны между католиками и протестантами, а также преследования еретиков, затем сражения между индусами, сторонниками Шивы и сторонниками Вишну. Во всех этих войнах сражаются за славу Господню, за то, чтобы бог был признан в сознании и была бы признана истина народа. Против подобного принуждения *восстает свобода веры* вообще;

однако эта свобода может занять и такую позицию, при которой она возвышается *над* любым содержанием, утверждающим себя в качестве истины. В таком *формальном* аспекте она в качестве свободы религии как таковой оставляет вне сферы своего внимания то, во что верят. Это — чисто формальное требование свободы, не основывающееся на истине веры, ограничивающееся субъективной свободой и совершенно равнодушно к содержанию. Здесь возникает различие между внутренней глубиной, сферой совести, где «я» есть у себя, и существенным содержанием. Внутренняя глубина человека есть святое, сфера моей свободы, к которой я требую уважения, — это существенное требование, возникающее в человеке, как только в нем пробуждается сознание свободы. Основа здесь уже не субстанциальное содержание веры, а ее форма.

Однако если рассматривать это с точки зрения *абстрактного* мышления, то свобода веры сразу же выступает как *противоречие в самой себе*, ибо, веруя, принимают нечто *данное*, имеющееся налицо; между тем свобода требует, чтобы это было положено, создано мной. В требовании свободы вера в самом деле постигается как *моя* собственная и глубоко внутренняя уверенность. В этой моей уверенности, в которой *моя* убежденность, *моя* вера находят свой источник и свою сферу, я свободен для себя по отношению к другим, какой бы ни была сама вера или те определенные основания, рефлексии и чувства, на которых она воздвигнута, — здесь они значения не имеют. Правда, вера в себе самой еще несвободна, поскольку речь идет о содержании, и только *мышление* стремится к свободе также и по отношению к *содержанию*.

Именно здесь, где свобода распространяется и на *содержание*, происходит *разрыв между мышлением и содержанием*, тот разрыв, который мы обнаруживаем уже в Греции во времена Сократа. Мышление есть новое отношение к вере. Дело в том, что здесь форма вступает в отношение с субстанциальностью истины. В христианской религии этот принцип существовал с самого начала: она, с одной стороны, начинается, правда, с некой внешней истории, в которую верят, однако вместе с тем значение этой истории заключается в том, что она есть объяснение природы бога. В соответствии с различением, которое здесь сразу же выступает, Христос — не только

человек с данной судьбой, но и сын божий. Объяснение истории жизни Христа, следовательно, нечто более глубокое, оно дано в мысли и создало *догматику*, учение церкви. Тем самым выдвигается требование внутреннего, мышления. Разрыв между мышлением и верой этим не завершается.

Мышление знает себя свободным не только по форме, но и с точки зрения содержания. Однако свобода в мышлении не есть свобода без авторитета. Мышление обладает определенными принципами, которые, правда, суть его собственные принципы, и к ним оно сводит все; однако сами эти принципы подвержены развитию. Каждое время имеет свои принципы, и в них заключен для него *авторитет*. Сфера, где совершается последний анализ, где нет более предпосланных принципов, есть продвижение к философии.

Религиозное опосредствование веры так, как оно проявляется в культе, есть деятельность, которая создает заранее определенное единство и наслаждение им; тем самым то, что есть в вере в себе, может быть совершенно, прочувствовано и потреблено. В этом аспекте воли культ имеет практическое значение, и эта деятельность по своей форме прежде всего ограничена и единична. Часто говорят: человек бесконечен в своей воле; в своем понимании, познании он — конечен. Это ребяческое утверждение; значительно более правильно обратное. В воле человек противостоит другому, он единичен в качестве индивидуума, у него есть цель, намерение, противопоставляемое им другому, он разъединен с другими; здесь, следовательно, и выступает конечность. В своих действиях человек ставит перед собой известную цель, и его действия заключаются в том, что содержание, которое *есть* цель, теряет форму представления, или что цель — вначале субъективная — сбрасывает с себя эту субъективность и обретает объективное наличное бытие.

Поскольку культ есть и *действие*, он имеет в себе *цель*, и эта цель — вера — есть в себе *конкретная реальность божественного и сознания*. Культ не должен в своем свершении отрывать что-либо от объективного, изменять его, утверждая в этом себя; его цель есть в себе и для себя абсолютная реальность, причем эта цель не должна быть *создана*, она должна *иметь действительность* только во мне. Поэтому она направлена против меня, против моей *особенной субъективности*; эта субъективность

не более чем шелуха, которую надо удалить. Я должен быть в духе, а предмет в качестве духа во мне.

Это действование имеет две стороны — милость бога и жертву человека. Перед действованием как милостью бога представление испытывает замешательство в связи со свободой человека. Между тем свобода человека и заключается в знании и волеии бога, она есть только благодаря снятию человеческого знания и волеии. Так, в акте милости бога человек не подобен камню, эта милость не оказывает лишь практическое воздействие на человека как на некий пассивный материал, который сам в этом не участвует. Напротив, цель, божественное должны осуществиться во мне через меня и то, на что направлено действие, что есть мое действие, есть отказ от меня вообще, от меня, которое не сохраняет больше себя для себя. Эта двойная деятельность есть культ, и его цель есть бытие бога в человеке.

Я должен сделать себя таким, чтобы дух жил во мне, чтобы я был духовен. Это моя, человеческая работа, ее же совершает бог со своей стороны. Он движется к человеку и есть в нем посредством снятия человека. То, что является как мое действование, есть, следовательно, действование бога, и наоборот. Это противоречит, правда, чисто моральной точке зрения Канта и Фихте³⁴. Они полагают, что добро *должно* быть сначала создано, реализовано; причем с такой определенностью, чтобы при этом было сохранено и *долженствование*, как будто бы добро не существует уже в себе и для себя. При таком понимании вне меня есть мир, оставленный богом, и этот мир ждет, чтобы я привнес в него цель, добро. Круг морального действия ограничен. В религии, напротив, добро, примирение получают *абсолютное завершение*, причем в себе и для себя самих. Божественное единство духовного и природного мира *предпослано* — к последнему относится и особенное самосознание, — речь идет только *обо мне*, только я *противостою* единству; я должен сбросить свою субъективность и принять участие в том творении, которое вечно совершается, обрести в нем свою участь. Добро тем самым есть не долженствование, а божественная сила, вечная истина.

Когда в наши дни все время стремятся пробудить в людях веру и все пересуды направлены только на то, чтобы люди поняли, сколь горестна их участь, и таким образом уверовали бы в бытие бога, то это не только

не имеет ничего общего с культом, но постоянное *стремление пробудить религию* вообще находится вне религиозной сферы. Культ находится внутри религии, и знание, что бог есть и что он есть действительность, есть та сфера, где я должен лишь ассимилироваться. Поистине достойны сожаления люди, которые живут в такое время, когда их призывают удовлетвориться вечным повторением того, что бог есть!

Поскольку культ предполагает в-себе-и-для-себя-бытие последней конечной цели мира и, исходя из этого предположения, направлен против эмпирического самознания и его особенных интересов, то в нем содержится *негативный момент*, но таким образом, что сама практическая деятельность субъекта в себе сводится к устранению его эмпирической, особенной субъективности. Это, следовательно, есть понятие культа *вообще*, в основе которого лежит определение того, что называется верой.

II. Определенность и особенные формы культа

В вере заключено понятие самого абсолютного духа. Это содержание как понятие есть прежде всего для нас — мы постигли его так; однако тем самым оно еще не положено как таковое в существовании. Понятие есть нечто внутреннее, субстанциальное, и в качестве такового оно имеется только посредством нас, в нас, в нашем познании в понятиях; однако в *сущем самосознании* вообще идея еще не имеет эту форму (Gestalt) и это содержание. Тем самым идея есть прежде всего в качестве понятия, в качестве тождественной субъективному самознанию субстанции, и субъективное самосознание имеет в предмете свою сущность, свою истину. В идее субъект существенно постигается как свободный, но имеет вначале лишь относительную свободу, свободу субъекта по отношению к своей всеобщей сущности, таким образом, он не отделяет себя от нее и не утверждает себя в определенности, противоположной этой его всеобщности, но существует только в не знающем препятствий континууме со своим предметом. Или, другими словами, свобода есть только эта формальная свобода субъекта, при которой сознание субъекта соответствует его понятию. Ме-

жду тем истинная вера, по данному ранее определению, предпосылает абсолютной свободе духа самосознание, сознание того, что человек, по своему основному определению, свободен *в себе и для себя* и знает себя как бесконечную личность. Однако если это самосознание еще *непосредственно*, то оно свободно только *формально* и связано еще *естественной определенностью*. Оно не есть сознание своей бесконечной свободы. Бог сам не есть непосредственно как дух, не есть также и сознание о нем. Поэтому сама свобода и примирение в культе — прежде всего *формальное примирение и формальная свобода*. Для того чтобы субъект был соразмерен своему понятию, необходимо, чтобы его понятие, абсолютный дух *в качестве духа*, было бы для субъекта предметом, ибо субъективный дух может быть свободным в самом себе лишь постольку, поскольку он соотносится со своей сущностью в этом абсолютном содержании. Истинное заключается в том, что он остается для себя абсолютным и в качестве бесконечной субъективности обладает сознанием своей бесконечной ценности для себя и сознанием того, что он — предмет бесконечной любви бога.

В соответствии с поясненным выше представлением о боге развивается и культ. Бог есть, во-первых, *единство природного и духовного*; во-вторых, *абсолютное единство*, которое само *духовно*. Этому различию соответствуют определенные стороны культа.

1. Бог непосредственно определен как некая абстрактность, содержащая в себе *природную определенность*, но не как абсолютный, бесконечный дух. Поскольку эта природная определенность в нем положена, он содержит ее в себе аффирмативно, он, правда, есть единство этой природной определенности и духовного, но поскольку эта природная определенность продолжает *существовать*, то и единство их обоих непосредственно, оно — лишь природное, а не подлинно духовное единство. Тело человека — такая же его аффирмативная составная часть, как и душа; поэтому и говорят, что человек *состоит* из тела и души, — в таком понимании единство тела и души есть также лишь природное непосредственное единство.

И в культе человек определен вместе с *непосредственной природностью*, или с несвободой свободы. Ввиду того что человек есть лишь нечто *естественно свободное* (определение, которое, собственно говоря, внутренне противоречиво), отношение человека к его предмету, его сущ-

ность, его истина суть также подобное *природное единство*, а основное определение его веры, его культа состоит в том, что оно есть такое непосредственное отношение, или изначальное примирение со своим предметом. Такова определенность культа во всех тех религиях, где абсолютная сущность бога еще не открыта, и в них человек еще не свободен в своей свободе. Так, в языческом культе, который не нуждается в примирении, культ есть то, что человек представляет себе как повседневную жизнь, он живет в этом субстанциальном единстве, культ и жизнь не разделены, и мир абсолютной конечности еще не противопоставил себя бесконечности. Так, у язычников царит сознание своего блаженного состояния, сознание того, что бог в качестве бога народа, города им близок, чувство, что боги благосклонны к ним и даруют им наслаждение наилучшим. Афиняне, считая Афину господствующей над ними божественной силой, вместе с тем ощущают свое исконное единство с ней и видят в богине духовную силу своего народа.

На первой ступени непосредственного единства конечного и бесконечного *самосознание* еще не достигло тотальности, поэтому и различение еще недостаточно серьезно. Правда, негативность должна вообще быть налицо, но поскольку она не есть собственное создание самосознания, то негативное исключено из внутреннего отношения субъективности, оно находится вне этой сферы и в качестве царства мрака и зла должно быть *исключено из непосредственного единства*. Может возникнуть также борьба и столкновение с этим негативным, но таким образом, что эта борьба будет представлена скорее как внешняя *война*, а вражда и прекращение ее не создают существенного момента самосознания. Поэтому на этой ступени и нет подлинного примирения, ибо оно предполагает абсолютное раздвоение сознания.

Следовательно, культ определен здесь по существу *не как нечто особое*, обособленное от повседневной жизни, но как постоянная жизнь в сфере света и добра. *Временная жизнь* с ее потребностями, эта непосредственная жизнь, *сама есть культ*, и субъект еще не различает свою существенную жизнь от поддержания своей временной жизни и от обязанностей своего непосредственного конечного существования.

На этой ступени должно существовать *отчетливое сознание* своего бога как такового, возвышение до мысли

об абсолютной сущности и благоговейное поклонение ей. Однако прежде всего это — *абстрактное отношение для себя*, куда не вступает конкретная жизнь. Как только отношение культа принимает более *конкретную форму*, оно включает в себя всю *внешнюю действительность индивидуума*; и обычная, повседневная жизнь в ее полном объеме — еда, питье, сон, — и все действия, направленные на удовлетворение потребностей человека, соотносятся с культом, а последовательность всех этих действий и свершений составляет святую жизнь.

Однако поскольку этим деяниям свойственны *внешние черты* и направленность на удовлетворение *потребностей*, то при возвышении их до существенного единства им должно быть уделено *особое внимание*, и посредством исключения произвола достигается то, что они совершаются продуманно и степенно. В результате этого самые тривиальные жизненные действия обретают торжественность и достоинство. Конкретное существование конечной жизни еще не встречает равнодушия. Оно еще не сведено свободой до чего-то чисто внешнего, поскольку свобода внутреннего еще не дала себе самостоятельной сферы. Все действие повседневной обыденной жизни еще полностью находится в отношении с религиозной сферой и считается субстанциальным. Для того чтобы придать тому действию, которое мы рассматриваем как случайное, соразмерность форме субстанциальности, необходимо совершать его торжественно, спокойно и с необходимой регулярностью и упорядоченностью. Все это в обобщенном виде определено в предписаниях, ощущение случайности здесь еще отсутствует, так как конечное еще не отъединилось для себя и не создало себе свою сферу действий. Восточный человек, разделяющий подобную точку зрения, рассматривает свое тело, конечные дела и их выполнение не как свои собственные, а как *служение другому* — всеобщей, сущностной воле. Поэтому он приносит в свои самые ничтожные дела достоинство и степенность, стремясь совершить их с тем достоинством, которое соответствует всеобщей воле.

Однако эта торжественность не более чем *форма*, а содержанием остается *действие* и *бытие конечного*, поэтому противоположность по существу не снята. Поскольку тем самым упорядоченность при совершении повседневных действий есть лишь внешняя форма этого конечного содержания, *действительное различие* внеш-

ней жизни и того, что есть абсолютный предмет для сознания, еще существует. Субъективное существование должно быть, следовательно, *решительно снято*, и способ, которым это достигается, относится к *рефлектированию конечности и ее противоположности бесконечному*. Однако и отрицание конечного может произойти только *конечным способом*. Это обычно в общей форме называют *жертвой*.

Жертва непосредственно содержит в себе *отказ от непосредственной конечности*: принося жертву, человек стремится засвидетельствовать, что конечность *не* должна быть мне *свойственна*, что я отвергаю для себя эту конечность. Следовательно, на этой стадии религиозного самосознания жертва есть действительная жертва. Поскольку здесь еще нет душевной глубины, отрицание не может открыться во *внутреннем процессе*. Жертва не есть внутреннее преобразование, преобразование сердечных и природных склонностей; поскольку субъект есть *для себя* то, что он есть в непосредственном обладании собой, он, отказываясь в культе от своей конечности, отказывается от непосредственного обладания и природного наличного бытия. В этом смысле духовная религия не знает жертвы; то, что в ней именуется жертвой, может быть таковой лишь в переносном смысле.

Жертва может состоять в простом *почитании, прославлении*, в утверждении, что я не имею ничего присущего лично мне, но отказываюсь от него, мысля себя в отношении с абсолютным. Тот, кому все это передается, не станет от этого богаче, но субъект обретает тем самым сознание снятой разорванности, и его деятельность становится поэтому *радостной*. В этом заключается для людей Востока вообще смысл даров: ведь подданные и покоренные приносят царю дары не для того, чтобы обогатить его, — ему и так отдано все и принадлежит все.

Жертва может принять определение *очистительной жертвы*, необходимость которой возникает вследствие *определенного* осквернения. Здесь нет *греха в собственном смысле слова*; определенные очистительные жертвы присоединяются к конечным действиям вообще. Это и *не эпитимья, не наказание*, цель этих жертв не есть духовное обращение (*Bekehrung*), и они вообще не воспринимаются как понесенный убыток или ущерб. Речь идет совсем не о том, что совершённое зло требует того, чтобы

виноватый в свою очередь испытал зло. Все эти определения могут возникнуть лишь на основе представления о правомочности субъекта — представления, которого здесь вообще еще нет. С нашей точки зрения, подобные жертвы рассматривались бы как потеря, поскольку они связаны с отказом от собственности. Однако подобные воззрения чужды рассматриваемой точке зрения: здесь жертва по существу лишь нечто *символическое*. Произошло осквернение, и его надо устранить таким же непосредственным способом. Субъект не может сделать содеянное несодеянным, не может и раскаяться в том, что он поступил таким образом. Поэтому неизбежно должен произойти своего рода *обмен*, отказ от чего-то другого вместо того существования, о котором, собственно говоря, шла речь. То, что принесено в жертву, может обладать значительно меньшей ценностью, чем то, что я сохраняю, что я приобрел. Так, урожай, собранный мной, животное, убитое мной, я сохраняю, но если следует показать, что владение это не имеет для меня серьезного значения, то это совершается символически. Здесь речь идет не о том, что то, что я делаю, не должно быть содеянным, ибо мои действия *необходимы*; жертва лишь снимает эту *конечность вообще, это для-меня-бытие*.

Всеобщий характер этих действий, связанных с богослужением, есть то, что мы называем *церемониалом*. Этот церемониал заключается в том, что повседневные, обыденные действия — так, как мы их воспринимаем, — суть одновременно действия необходимые и определены в качестве таковых предписаниями. Мы вправе относиться к ним, как нам заблагорассудится, или бессознательно следовать привычке. Мы не видим также нужды в очищении, ибо действия, подобные сбору урожая или убою скота, необходимы. Поскольку, далее, в этих жертвах и очищениях содержится отношение к религиозной стороне, то любому различию приписывается важное значение. Различные продукты также рассматриваются не только по отношению к вкусу или здоровью. Применительно к очищению и жертве имеет значение и *различие комбинаций*: то действие, посредством которого совершается очищение от другого действия, может *не иметь прямого отношения* к нему, и комбинация может поэтому быть лишь *случайной и внешней*. В этом состоит неприятная *узость* и *педантичность* этого культа. Если в этих церемониях и комбинациях есть или когда-либо был *смысл*, то смысл

этот тривиален и популяризован; когда же эти действия превращаются в привычку, то они теряют и тот незначительный смысл, который, быть может, был в них заключен.

Эта точка зрения предусматривает и определенное наказание, поскольку действия, противоположные определенному предписанию, должны быть сняты, так как произошло нарушение предписания. Наказание за подобного рода нарушение также является нарушением, поэтому необходимо принести какую-либо жертву в виде жизни, имущества и т. п. Однако это наказание носит характер сухого, формального наказания подобно наказаниям гражданских законов. Они не направлены непосредственно на исправление преступника, тогда как церковное наказание в нашем понимании есть такое наказание, существенная цель которого — исправление и обращение наказанного. Подобное нравственное или, скорее, религиозное значение наказания неизбежно должно отсутствовать на этой стадии. Здесь гражданские и государственные законы вообще тождественны религиозным законам. Государственный закон есть закон свободы, он предполагает личность и человеческое достоинство и относится по существу к воле; при этом здесь сохраняется сфера произвольного решения по поводу случайных безразличных вещей. Однако на рассматриваемой нами ступени подобное разделение еще отсутствует, и речь в общем идет о простой необходимости.

От конечного бытия и действия, которые описываемый здесь культ соотносит с сущим в себе и для себя, отличается также иным способом определенное действие, целенаправленное действие. Если совершение действий, непосредственно относящихся к нашим потребностям, не связано с какой-либо целью, а регулируется непосредственно, то целенаправленная деятельность, напротив, есть не только вызванная нашими потребностями привычная деятельность, но определена представлениями. Она также остается еще конечной, поскольку ее цель конечна; однако поскольку в основе ее лежит принцип, согласно которому конечное должно быть поднято до бесконечности, то и эти конечные цели неизбежно должны быть доведены до уровня бесконечной цели. Это совершает религиозная деятельность, создающая благочестивые деяния, предназначенные не для достижения конечной цели, а для того, чтобы быть тем, что есть

в себе и для себя. Подобная деятельность и есть здесь культ как таковой. Его деяния и творения не следует уподоблять нашим церквам, построенным только потому, что они нужны; эта деятельность, смысл которой в *чистом созидании* и в *непрерывности*, есть сама своя цель и поэтому не может быть приостановлена.

Подобная деятельность может быть различной по своему характеру и по степени — от простого движения тела в танце до колоссальных, превосходящих все наши представления памятников. Смысл этих последних творений религиозной деятельности заключается в том, что они будут воздвигаться вечно, ибо если одно поколение считает работу законченной, то следующее опять начинает ее сначала.

Определяющим для этих творений еще не является *свободная фантазия*; они должны быть прежде всего *невероятными* и *колоссальными*. Создание по существу еще связано с *природным* и *данным*, и свобода этой деятельности ограничивается тем, что она может преступать меру и доводить данные ей образы до невероятных форм и размеров.

Все эти творения также относятся к *сфере жертвенности*. Ибо и здесь, как в жертве, цель есть всеобщее, перед лицом которого субъект в своей деятельности должен отказаться от своей особенности (*die Eigenheit*) и своих интересов. Деятельность как таковая вообще есть не что иное, как *отказ* от чего-либо, но уже не от внешних вещей, а от *внутренней субъективности*. Этот отказ и это жертвование, заключенные в деятельности, вместе с тем, будучи деятельностью, совершают объективацию, создают нечто, но не так, что продуцированное ими бытие выходит только из меня,— создание это происходит в соответствии с *содержательной целью*. Труд человека, посредством которого единство конечного и бесконечного совершается лишь постольку, поскольку оно прошло через дух и вышло из его деятельности,— уже более значительная жертва по сравнению с той, которая являла собой лишь отказ от непосредственной конечности. Ибо в этом созидании жертва носит характер *духовной деятельности*, и в нем содержится напряжение, которое в качестве отрицания особенного самосознания удерживает заключенную во внутреннем (*im Inneren*) и в представлении цель и создает для созерцания внешнее выражение,

До сих пор мы рассматривали культ на этой стадии, как он выходит из *предпосланного единства самосознания и предмета*. Однако здесь часто наблюдается и *отклонение от этого первоначального единства*, от этого умиротворения или недостатка потребности в умиротворении. Отклонения эти отчасти вызываются произволом субъекта, наслаждением, которое индивидуум испытывает в своем мире, ибо он еще не есть духовное самосознание, следовательно, обладает еще склонностями, вожделением; или же эти отклонения приходят с другой стороны, вызываются силами природы, несчастьем людей, индивидуума, народов, государств. После подобных нарушений единства для его восстановления всегда необходимо серьезное отрицание.

Тогда появляется *разорванность божественного и человеческого*, и смысл культа уже не в наслаждении этим единством, а в снятии раздвоения. Однако и здесь еще сохраняется предпосылка в себе и для себя сущего примирения.

2. Эта *разорванность* первоначально выступает в сфере природы и проявляется тогда как *внешняя беда*, терпеваемая народом: бог здесь — субстанциальная сила, сила, господствующая в сфере духа и природы. Когда в стране неурожай, чума, когда она испытывает военные неудачи или бедствия другого рода, то культ направлен на то, чтобы вновь обрести прежнюю благосклонность богов. Здесь *несчастье* означает разделение, оно касается лишь природной сферы, внешнего состояния телесного наличного бытия, того, что внешние обстоятельства не соответствуют представлению о счастье. Отправной точкой здесь служит предпосылка, что это природное состояние не *случайно* по своему характеру, но зависит от некоей высшей силы, которая определяет себя в качестве бога: оно положено, создано богом. Последующее определение сводится к тому, что воля, породившая несчастье, находится в некоем *моральном отношении*, что человек или народ несчастлив, *потому что* этот человек или этот народ виноват, потому что он *заслужил* это своими *действиями*. Именно поэтому нарушается естественный ход развития, и цели людей не достигаются — природа враждебно противостоит пользе и благополучию людей. При подобном разделении необходимо восстановить единство между божественной волей и целями людей. Культ принимает, таким образом, форму *искупления*; оно совершается по-

средством покаяния и эпитимьи, посредством жертв и церемоний, призванных засвидетельствовать, что человек самым серьезным образом намерен отказаться от своей особенной воли.

Здесь в основе лежит воззрение, что бог — сила, господствующая над природой, что природа подчинена высшей воле. Вопрос, который в этой связи возникает, сводится только к тому, в какой мере божественная воля проявляет себя в ходе природных событий и как обнаружить в них бога. Данная точка зрения исходит из предпосылки, что сила природы не только *естественна*, но содержит в себе цели, чуждые ей как таковой, а именно *цели добра*, которые связаны с благополучием людей и от которых это благополучие зависит. Это и мы признаем истинным; однако добро есть нечто *абстрактное*, всеобщее. Когда люди говорят о добре для себя, они имеют в виду свои *особенные личные цели* и постигают добро в ограниченном природном наличном бытии. Однако, спускаясь таким образом от божественной воли к особенным целям, люди вступают в царство *конечности* и *случайности*. Набожность, благочестивая мысль, согласно которой единичное несчастье находится в зависимости от блага, правда, тоже возносится от единичного к богу, к всеобщему; тем самым признается превосходство всеобщего над особенным. Однако вслед за тем это всеобщее применяется к особенному, и в этом коренится недостаток этого представления. Народы, на которые обрушились бедствия, ищут проступки, послужившие тому причиной; затем они ищут защиты у силы, определяющей себя в соответствии с целями. Если даже согласиться с наличием подобного всеобщего, то уж применение его к особенному ведет к заблуждению.

К недостаткам, которые мы встречаем на этой первой ступени, относится то, что *единство* проявляется как нечто *ограниченное*; оно может быть разорвано; оно не *абсолютно*, так как оно изначально, *нерефлектировано*. Над этой предпосланной, непосредственной и тем самым подверженной разрушению гармонией, над торжественностью ее восхваления и наслаждением ею парит нечто более высокое, наивысшее, ибо изначально единство есть лишь естественное единение и тем самым ограниченное для духа; дух, отягощенный природным, не обладает той реальностью, которая присуща ему в соответствии с его понятием. Этот *разлад* должен наличествовать *для созна-*

ния, ибо оно есть в себе мыслящий дух; в нём должна проявиться потребность в *абсолютном единстве*, которое парит над удовлетворенностью, наслаждением, остающимся, однако, *абстрактным*, так как наполненная живая основа есть указанная изначальная гармония. Над этой сферой парит разорванность, не получившая разрешения, в радость живого единства вторгается непреходящая нота грусти и боли; *судьба*, неведомая сила, неодолимая необходимость, не признанная, но признанная, не ведающая примирения, судьба, которой подчиняется сознание, но подчиняется, только отрицая самое себя,— парит над богами и людьми. Это — момент, связанный с данным определением самосознания.

Именно здесь и выступает особенная сторона культа. В указанном первом единстве отрицание субъекта случайно и поверхностно; и только ощущение печали, мысль о необходимости, которая есть нечто негативное по отношению к этому живому единству, парит над ним. Однако сама эта негативность должна стать действительной и утвердить себя как нечто высшее по отношению к тому единству. Эта необходимость не остается простым представлением, она серьезна для человека; природный человек проходит, смерть стоит перед ним, безотрадная судьба уничтожает его, ибо именно примирение, единство не есть единство внутреннего, глубинного, природная жизнь еще остается существенным моментом, человек не отказался от нее, раздвоение еще не зашло далеко, еще сохранено единство природного и духовного, в котором первое сохраняет аффирмативное определение. Эта судьба должна быть в представлении субъективно преобразована в аффирмативное; так, маны суть непримиренное, которое должно быть примирено, их смерть в ее несправедливости должна быть отмщена. Это — почитание *мертвых*, существенная сторона культа.

3. Более высокая ступень культа по сравнению с вышеназванной та, где *субъективность* приходит к *сознанию своей бесконечности в себе*; здесь религия и культ полностью переходят в сферу *свободы*. Субъект знает себя как бесконечное и как субъект. Для этого необходимо, чтобы то, что раньше было нераскрытым, содержало в себе самом в качестве момента свое бытие как единичность, которая тем самым обретает абсолютную ценность. Однако единичность имеет ценность только в качестве этой абсолютной и, следовательно, совершенно *всеобщей*

единичности. Здесь индивидуум наличествует лишь через снятие *своей непосредственной единичности*, посредством которого он создает в себе абсолютную единичность, и поэтому свободен в самом себе. Эта свобода возникает как движение в нем абсолютного духа посредством снятия природного, конечного. Тем, что человек достиг сознания бесконечности своего духа, он положил *глубочайшее раздвоение по отношению к природе вообще и по отношению к себе*; оно-то и создает сферу истинной свободы. Знание абсолютного духа привело к установлению самой резкой противоположности по отношению к конечности, и это раздвоение есть носитель примирения. Здесь уже нет речи о том, что человек добр от природы, т. е. добр непосредственно, и примирен с абсолютным духом, напротив, здесь утверждается обратное: именно потому, что его понятие есть абсолютно свободное единство, его природное существование непосредственно проявляет себя как противоположное и тем самым подлежащее снятию. Естественность, непосредственное веление сердца, есть то, от чего следует отказаться, ибо этот момент не дает духу свободы, и он в качестве естественного духа не положен самим собой. Если сохраняется естественность, то дух не свободен; то, что он есть, он тогда есть не посредством самого себя, для себя, но преднаходит себя таковым. Напротив, в упомянутой высокой сфере все то, чем человек должен быть, заключено в сфере свободы. Здесь культ по существу переходит в область *внутреннего*, здесь должно разорваться сердце, т. е. здесь следует отказаться от *естественной воли*, естественного сознания. С одной стороны, человек кается в *действительных грехах*, т. е. в тех, которые в качестве единичных суть нечто случайное и не служат выражением человеческой природы как таковой; с другой стороны, однако, в абстракции конечности и бесконечности, в этом *всеобщем противоположении*, конечное как таковое, конечное вообще есть зло. Разъединение, изначально заключенное в человеке, должно быть снято. И в самом деле, естественная воля не есть та воля, которой она должна быть, ибо она должна быть свободной, а воля вождения не свободна. Дух не есть от природы то, чем он должен быть, он становится таковым лишь посредством свободы; это находит свое выражение в утверждении, что человек *от природы зол*. Однако виновным человек оказывается лишь в том случае, если он останавливается на своей естественности. Право, нравст-

венность не есть естественная воля, ибо в естественной воле человек своекорыстен, исходит лишь из своей единичности как таковой. Посредством культа, следовательно, зло должно быть снято. Человек не должен быть невиновен в том смысле, что он ни добр, ни зол. Подобная естественная невинность не исходит из свободы человека. Человек воспитывается для свободы, которая существенна лишь в том случае, если она стремится к сущностной воле, которая и являет собой добро, право, нравственное.

Свободным человек должен стать, т. е. человеком права и нравственности, и он должен стать таковым посредством воспитания. Это воспитание определяется в указанном представлении как преодоление зла, тем самым оно положено в сферу *сознания*, тогда как воспитание совершается бессознательно. В данной форме культа налицо снятие противоположности между добром и злом; природный человек здесь представлен злым, однако зло есть сторона разорванности и отчуждения, и это отчуждение следует подвергнуть отрицанию. При этом предполагается, что примирение само по себе уже совершено. В культе человек создает для себя эту уверенность и присваивает это совершённое в себе примирение. Однако совершено оно в боге и богом, и эту божественную реальность должен присвоить человек.

Присвоение примирения совершается, однако, посредством отрицания отчуждения, следовательно, посредством *отречения*. Тогда встает следующий вопрос: от чего, собственно говоря, должен отречься человек? Отречься следует от своей особенной воли, от своих вожделений и природных стремлений (*Naturtrieben*). Однако это может быть понято так, что природные стремления должны быть искоренены, а не только очищены, что живая воля должна быть уничтожена. Это совершенно неверно: истина заключается в том, что очищено должно быть лишь *нечистое содержание*, т. е. содержание стремлений должно быть приведено в соответствие с нравственной волей. Напротив, неправильно требование, возникающее при абстрактном понимании этого отречения, требование снять инстинкт жизни как таковой. К тому, что свойственно природе человека, принадлежит и его имущество, его собственности; оно принадлежит его воле. С этой точки зрения можно было бы требовать и того, чтобы человек отказался и от своего имущества, или требовать безбрачия. Человеку принадлежит также свобода, совесть; если

идти дальше по этому пути, то можно потребовать от человека и отказа от его свободы, от его воли, можно довести его таким образом до состояния тупого, безвольного существа. Такова крайность подобного требования. Сюда относится также и требование, чтобы я сделал свои действия несодеянными и стер бы в душе следы своих дурных поступков: тогда отречение заключается в том, что я не рассматриваю известные совершённые мною действия как свои, что я считаю их несодеянными, т. е. *раскаиваюсь* в них. Во времени, правда, эти поступки ушли в прошлое, они уничтожены временем; однако по своему внутреннему содержанию, поскольку они принадлежат моей *воле*, они еще сохраняются в глубине моей души, и уничтожение их означает, следовательно, отказ от той настроенности духа, в которой они идеально существуют. Если наказание есть уничтожение зла в действительности, то это уничтожение их идеального существования есть *покаяние* и *раскаяние*; дух может совершить это отречение, так как он обладает энергией, с помощью которой он может изменить себя в себе и уничтожить в себе максимы и интенции своей воли. Если человек отрелся таким образом от своего эгоизма и от раздвоенности с добром, то он обрел примирение и через опосредствование — мир в себе. Тогда здесь, в субъекте, дух является таким, как он истинно есть в себе и для себя и соответственно своему содержанию, и это содержание уже не есть нечто потустороннее, — в нем свободная субъективность имеет свою сущность в качестве предмета. Тем самым культ есть, наконец, *наличность* (die Gegenwärtigkeit) содержания, которое и составляет абсолютный дух, вследствие чего история божественного содержания есть по существу также *история человечества*, движение бога к человеку и человека к богу. Человек знает, что он существенно содержится в этой истории, переплетен с ее моментами; когда он в созерцании погружается в нее, его погруженность есть сопутствование движению содержания, этому процессу, и он познает достоверность содержащегося здесь примирения и наслаждается им.

Когда это преобразование субъективности, это очищение сердца от его непосредственной природности полностью закончено и создано то устойчивое состояние, которое соответствует *всеобщей* цели этого преобразования, оно находит свое завершение в виде *нравственности*, и

на этом пути совершается переход религии в *нравственность*, в *государство*.

Тем самым обнаруживается та связь, которую иногда именуют также *отношением религии к государству*; эту проблему мы рассмотрим более подробно.

III. Отношение религии к государству

1. Государство есть истинный образ действительности; в нем истинная нравственная воля воплощается в действительность и дух живет в своей истинности. Религия есть божественное знание, знание человека о боге и знании себя в боге. Это есть божественная мудрость и область абсолютной истины. Но есть и другая мудрость, мудрость мира, и об отношении этой мудрости к божественной мудрости здесь и пойдет речь.

В общем религия и основа государства — одно и то же: они *тождественны в себе и для себя*. В патриархальном отношении, в иудейской теократии, они еще не различены и еще внешне тождественны. Однако они вместе с тем и различны; в ходе дальнейшего развития исторического процесса они строго разделяются, однако затем вновь полагаются как истинное тождество. В себе и для себя сущее единство очевидно уже из сказанного. Религия есть знание высшей истины, и эта истина в ее более точном определении есть *свободный дух*; в религии человек свободен перед богом; поскольку он приводит свою волю в соответствие с божественной волей, он не противостоит высшей воле, но обретает в ней самого себя; он свободен, поскольку он достиг в культе снятия раздвоения. Государство есть лишь *свобода в мире*, в действительности. Здесь в сущности все дело заключается в том, каково понятие свободы, сложившееся в самосознании народа, ибо в государстве реализуется понятие свободы, и в эту реализацию в качестве ее существенного компонента входит сознание сущей в себе свободы. Народы, не ведающие о том, что человек свободен в себе и для себя, живут в состоянии отупения как со стороны их государственного устройства, так и со стороны их религии. В религии и государстве — одно понятие свободы. Это одно понятие есть самое высшее из того, что дано человеку, и оно реализуется человеком. Народ, имеющий плохое понятие о боге, имеет и плохое государство, плохое правительство, плохие законы.

Подробное рассмотрение этой связи между государством и религией относится, собственно говоря, к области философии истории. Мы же ограничимся здесь рассмотрением определенной формы этой связи — тем, как она являет себя представлению, как она в представлении запутывается в противоречиях и наконец приходит к противоположности обеих сторон, которая вызывает большой интерес в новое время. Поэтому мы рассмотрим эту связь сначала

2. так, как она *представляется*. Люди сознают эту связь, но не как *абсолютную связь* в философском понимании; они сознают ее в общей форме и в представлении. Представление об этой связи находит свое выражение в высказывании, что законы, власть, государственное устройство *от бога, даны богом*; тем самым им придан авторитет, причем самый высший авторитет, доступный представлению. Законы суть развитие понятия свободы, которое, отражаясь таким образом в наличном бытии, имеет своей основой и истиной понятие свободы так, как оно постигается в религии. Тем самым смысл приведенного утверждения в том, что эти законы нравственности суть вечные и неизменные правила, регулирующие поведение людей, что они не произвольны, но будут существовать, пока существует религия. Представление о подобной связи мы находим у всех народов. Это может быть выражено и в иной форме, а именно что, следуя законам и повинаясь распоряжениям правительства, силам, конституирующим государство, люди повинуются воле бога. Это положение отчасти правильно, но вместе с тем опасно тем, что может быть понято в чисто абстрактной форме, без определения того, в чем сущность законов и какие законы целесообразны в качестве основы государственного устройства. В таком формальном выражении это положение может означать, что следует повиноваться законам, *какими бы они ни были*. Таким образом, управление и законодательство полностью отдаются во власть правительства и зависят от его *произвола*. Подобное отношение встречается в *протестантских* государствах, и только здесь оно и может быть, ибо в этих государствах существует упомянутое единство религии и государства. Законы государства считаются разумными и божественными именно ввиду этой *предпосланной исконной гармонии*, и религия не имеет своих принципов, которые противоречили бы законам, установленным госу-

дарством. Ввиду того, однако, что все это не идет дальше чисто формальной стороны дела, создается полная свобода для произвола, тирании и угнетения. Это особенно отчетливо проявилось в Англии (при последних королях дома Стюартов), где было выдвинуто требование *пассивного послушания* и провозглашено, что король ответствен в своих действиях только перед богом. При этом предполагалось, что только королю доподлинно *известно*, что существенно и необходимо для государства, ибо определение его, его воли заключается в том, что ему *непосредственно открыта* воля бога. Однако дальнейшая последовательная разработка этого принципа привела к тому, что он обернулся своей *противоположностью*, ибо у протестантов нет различия между священниками и мирянами, священникам не дана привилегия обладания божественным откровением, в еще меньшей степени подобная *привилегия* может быть передана одному светскому лицу. Поэтому принципу божественного права короля противопоставляется принцип, согласно которому это право принадлежит каждому мирянину. И в Англии вышла на политическую арену протестантская секта, утверждавшая, что ей силою божественного откровения внушено, как надлежит управлять государством³⁵. Следуя этому указанию господню, члены этой секты подняли восстание и казнили своего короля³⁶. Если в целом нет никакого сомнения в том, что законы установлены божественной волей, то не менее важно действительно познать божественную волю, причем это познание не есть особая привилегия отдельных лиц, но доступно всем.

Познать, что есть разумное, — дело образованной мысли, и особенно дело философии, которую в этом смысле можно с полным основанием называть *жизненной мудростью*. Каковы были внешние обстоятельства, связанные с установлением истинных законов (были ли они даны правителем добровольно или под нажимом оппозиционных сил), значения не имеет; развитие в человеческом обществе понятия свободы, права и гуманности необходимо для себя. Следовательно, если исходить из истины, что законы выражают божественную волю, то особенно важно определить, *каковы эти законы*. Принципы как таковые — лишь абстрактные мысли, истина которых определяется только в ходе их развития; в своей абстрактной форме они — совсем неистинное;

3. наконец, государство и религия могут пребывать в *раздвоении* и иметь *различные законы*. Основа светской жизни и основа религии различны, и здесь может проявиться и различие принципов. Религия не остается в своей замкнутой сфере, она обращается к субъекту, создает для него предписания, относящиеся к его религиозной жизни, но распространяющиеся также и на его деятельность в целом. Эти религиозные предписания могут отличаться от основных положений права и нравственности, действующих в государстве. Противоположность эта находит свое выражение в утверждении, что сферой религии является *святость*, сферой государства — *право* и *нравственность*. В одном случае якобы дано определение для *вечности*, в другом — для временной жизни и временного благополучия, которые должны быть принесены в жертву ради вечного блаженства. Таким образом, устанавливается *религиозный идеал*, царство небесное на земле, т. е. *абстракция духа* по отношению к *субстанциальной стороне действительности*; основное определение здесь — *отречение* от действительности, а тем самым борьба и бегство от мира. Субстанциальной основе, истинному противопоставляется нечто иное, должествующее быть более высоким.

Первое проявление нравственности в субстанциальной действительности есть *брак*. Любовь, которая есть бог, есть в действительности любовь в браке. В качестве первого явления субстанциальной воли в налично существующей действительности эта любовь имеет естественную сторону, но вместе с тем она есть нравственный долг. Этому долгу противопоставляется как нечто высшее отречение, *безбрачие*.

Во-вторых. Человек в качестве единичного существа вынужден бороться с необходимостью, установленной природой. Его нравственный долг — завоевать самостоятельность посредством своей деятельности и рассудка, ибо по своей природе человек зависит от целого ряда обстоятельств; он вынужден поддерживать свое существование с помощью своего духа, своей правоспособности и таким образом освободиться от своей зависимости от природы; в этом заключается *добропорядочность* (Rechtschaffenheit) человека. Противопоставляемый этому мирскому долгу долг религиозный требует, чтобы человек не действовал указанным образом и не обременял себя подобными заботами. Вся сфера деятельности, все

действия, связанные с предпринимательством, промышленностью и т. п., тем самым отвергаются; человеку не должно ставить перед собой подобные цели. Однако в данном случае необходимость оказывается более разумным стимулом, чем подобные религиозные воззрения. С одной стороны, человеческая деятельность представляется как нечто несовместимое со святостью; с другой — от человека даже требуют, чтобы он не только не приумножал посредством своей деятельности свое имущество, но роздал то, что у него есть, *бедным* и в первую очередь церкви, т. е. тем, кто ничего не делает, не работает. Итак, то, что в мирской жизни высоко почитается как добропорядочность, здесь отвергается как несовместимое со святостью.

В-третьих. Высшая нравственность в *государстве* покоится на том, что разумная всеобщая воля должна быть осуществлена. В государстве субъект *свободен*, в осуществлении всеобщей воли эта свобода получает свою реализацию. Напротив, религиозный долг устанавливает, что свобода не должна быть конечной целью человека, ему надлежит стремиться к *послушанию*, повиновению и отречению от воли. Более того, человек должен отказаться от себя также и в своей совести, в своей вере, в глубинах своего внутреннего мира, должен полностью отказаться от себя и отбросить свою самость.

Если религия таким образом подчиняет себе деятельность человека, то она может предписывать ему правила поведения, противоречащие разумности мирской жизни. Против этого выступила *жизненная мудрость*, познающая истинное в действительности; в сознании духа пробудились принципы его свободы, и требования свободы вступили в борьбу с религиозными принципами, требующими названного отречения. Именно так противостоят друг другу религия и государство в католических странах, когда в людях пробуждается субъективная свобода.

В этой противоположности религия выражает себя лишь негативно, требуя от человека, чтобы он полностью отрекся от свободы. Эта противоположность, более точно, сводится к тому, что человек в своем действительном сознании вообще *бесправен* в себе и что религия не признает в области действительной нравственности никаких абсолютных прав. В этом состоит то невероятно резкое расхождение (*Unterschied*), которое тем самым внесено в современный мир, расхождение, в силу которого встал

вопрос, должна ли свобода человека быть признана как нечто в-себе-и-для-себя-истинное или же она может быть отвергнута религией.

Выше уже было указано, что согласие между религией и государством возможно. В общем это согласие принципиально, хотя и абстрактно, существует в протестантских странах, ибо протестантизм требует от человека, чтобы он верил лишь в то, что знает, и чтобы его совесть была для него неприкосновенной святыней; в акте божественной милости человек не пассивен; он существенно присутствует в нем благодаря своей субъективной свободе, и в его знании, волеи, вере недвусмысленно выражено требование момента субъективной свободы. Напротив, в государствах другой религии случается, что обе стороны не приходят к согласию и что религия обособлена от государственного принципа; мы часто встречаем, с одной стороны, религию, не признающую принципа свободы, с другой — государственное устройство, основанное на этом принципе. Когда говорят, что человек от природы добр, то тем самым утверждают принцип беспредельной важности; если, однако, мы остановимся на этой абстракции, то она будет препятствовать созданию какого бы то ни было государственного организма, ибо последний предполагает расчленение, в котором ограничиваются обязанности и права. Упомянутая абстракция не допускает различия, которое неизбежно там, где есть организм и тем самым подлинная жизнь.

Названные принципы истинны, однако их не следует принимать в их абстрактной форме. Знание того, что человек от природы, т. е. по своему понятию, добр, принадлежит новому времени. Однако независимо от того, останавливаются ли на этой абстракции или нет, может случиться, что этим принципам противостоит религия, которая не признает их, считает их неправомерными и признает правомерным только произвол. Тогда неизбежно возникает борьба, которую нельзя прекратить истинным способом. Религия требует отказа от воли; принцип же светского государства видит в ней основу; поэтому если утверждаются религиозные принципы, то правительства не могут не обратиться к насильственным методам, с помощью которых они либо оттесняют противостоящую им религию, либо рассматривают ее сторонников как партию. Религия в качестве церкви может,

конечно, проявить мудрость и видимость уступчивости, но тогда люди начинают ощущать *непоследовательность* — мир твердо держится определенной религии и вместе с тем проводит в жизнь противоположные принципы; сохранение верности этим принципам вместе с принадлежностью к данной религии — огромная непоследовательность. Так, например, французы, придерживающиеся в светской жизни принципа свободы, на деле перестали исповедовать католическую религию, ибо она ничем не может поступиться и последовательно требует во всем безусловного подчинения церкви. Религия и государство вступают таким образом в противоречие: в результате этого на религию перестают обращать внимание, предоставляя ей действовать по своему усмотрению. Религия становится частным делом людей, делом, не имеющим отношения к государственной сфере, а из этого следует вывод, что и религия в свою очередь не должна вмешиваться в дела государства. Установление названных принципов свободы исходит из того, что они истинны, будучи связаны с глубочайшим самосознанием человека. Однако если эти принципы в самом деле обнаружены разумом, то разум может установить их истину — в той мере, в какой они действительно истинны, а не только формальны, — и установить только благодаря тому, что возвращает их к познанию абсолютной истины, а она есть предмет одной только философии. Это познание должно быть полным и доходить до последнего анализа, ибо если познание не завершается в самом себе, оно открыто односторонности формализма; если же оно доходит до последней основы, то достигает того, что признано наивысшим, богом. Поэтому можно, конечно, сказать: пусть государство находится по одну сторону, религия — по другую; однако при этом легко может произойти, что эти принципы останутся односторонними. В настоящее время мы видим, как в мире утверждается принцип свободы, особенно в сфере государственного устройства. Эти принципы правильны, однако, взятые формально, они становятся предрассудками, поскольку познание здесь еще не достигло самой глубокой основы, где только и возможно примирение с субстанциальным как таковым.

Второе, что следует иметь в виду при рассмотрении указанной разорванности, заключается в следующем:

если в основу положены принципы действительной свободы и они в процессе своего развития создают правовую систему, то из этого возникают данные, *позитивные законы*, которые получают форму юридических законов как таковых по отношению к индивидуумам. Сохранение действительности законодательства передается судебным инстанциям; тот, кто нарушает закон, привлекается к судебной ответственности, и в подобную *юридическую форму* полагается все существование целого. Ей противостоит тогда внутренняя *настроенность* людей, которая и является почвой религии. Таким образом, две стороны противостоят друг другу, обе они принадлежат действительности: позитивное законодательство и настроенность по отношению к ней.

Что касается государственного устройства, то существуют две *системы*: современная система, в которой *формально* сохраняются определения свободы и весь ее строй, без какого-либо внимания к настроенности людей. Другая система — система, основанная на *образе мыслей и внутренней настроенности*, — это греческий принцип, который мы обнаруживаем в его полном развитии в республике Платона. Здесь основу составляют немногочисленные сословия; целое покоится на *воспитании*, на образовании, на образовании, которое ставит своей целью занятия наукой и философией. Господствовать должна философия, и ей надлежит привести человека к нравственности: все сословия должны быть участниками *σφροσύνη* ³⁸.

Обе стороны, настроенность и формальная конституция, *неразделимы* и не могут обойтись друг без друга. Однако в новое время возникла *односторонность*, которая проявилась в том, что конституция должна основываться на самой себе, а убеждения, религия, совесть отесняются на второй план в качестве безразличных факторов, поскольку государство не интересуется тем, каких убеждений и какой религии придерживаются индивидуумы. Вся односторонность этого проявляется с полной очевидностью в том, что законы применяются судьями, что все зависит от их добропорядочности, от их взглядов, так как законы не господствуют сами по себе, их господство осуществляется людьми. Осуществление закона — нечто конкретное; воля людей, их пронизательность играют здесь важную роль. Интеллект субъекта часто выносит решение еще и потому, что гражданские законы

охватывают широкий круг нарушений в целом и не могут рассмотреть все возможные случаи в их конкретности. Столь же односторонней является и настроенность для себя, и в этом недостаток республики Платона. В наши дни вообще никто больше не хочет доверять личным воззрениям, все стремятся к тому, чтобы жизнь регулировалась позитивными законами. Ярким примером этой односторонности могут служить события недавних времен: мы видели, как Францией управляли посредством религиозных убеждений, согласно которым государство было вообще бесправно и которые были враждебны действительности, праву и нравственности. В результате того, что религиозная совесть противоречила принципам государственного устройства, возникла последняя революция. Между тем в соответствии с самим этим государственным устройством не следует придавать значение тому, какую религию исповедует индивидуум. Эта коллизия еще очень далека от своего разрешения.

Убеждения, настроенность (*die Gesinnung*) человека не обязательно принимают форму религии; они могут сохранять известную неопределенность. Однако для тех, кого называют народом, последняя истина содержится не в форме мыслей и принципов; народ склонен считать правом лишь то, что ему дано как *определенное*, особенное. Эта определенность права и нравственности обретает для народа свое наиболее убедительное подтверждение только в форме *существующей религии*; и если она не согласуется с принципами свободы, то образуется разрыв и неразрешенное противоречие — то враждебное отношение, которому не должно быть места в государстве. При Робеспьере Францией правил террор, и направлен он был против тех, кто по своим убеждениям не стремился к свободе, т. е. против тех, кто вызывал *подозрения*, а значит, казался опасным по своим убеждениям и образу мыслей. Подозрительными оказались и министры Карла X. По букве конституции, формально монарх не несет ответственности за управление государством, однако формальная сторона оказалась несостоятельной, и династия была свергнута. Таким образом, оказывается, что в формально разработанной конституции решающим моментом являются те самые убеждения, которые она устраняла и которые теперь с полным презрением к форме заявляют о себе. Именно от этого противоречия и от господствующего непонимания его и страдает наше время.

Переход к следующей части

Различая определенный ограниченный культ и культ в стихии свободы, мы обнаружили то же различие, которое вообще присутствует в представлении о боге.

Обе стороны духа — дух в его объективности (обычно именуемый богом) и дух в его субъективности — создают реальность абсолютного понятия бога, который в качестве абсолютного единства этих обоих его моментов есть абсолютный дух. Определенность одной стороны соответствует другой стороне, она есть всепроникающая всеобщая форма, в которую помещена идея и которая вместе с тем составляет ступень в тотальности ее развития.

Что же касается ступеней реализации, то в предыдущем изложении было уже установлено то общее различие, согласно которому дух в соответствии с одной формой реальности заключен в определенности своего бытия и своего самосознания, в соответствии с другой — он есть своя собственная абсолютная реальность, где он имеет своим предметом развитое содержание идеи духа. Эта форма реальности есть истинная религия.

Соответственно этому различению мы рассмотрим в следующем разделе сначала определенную религию.