

III. РЕЛИГИЯ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ИЛИ РАССУДКА

А. Понятие этой ступени

В религии красоты господствовала пустая необходимость, в религии возвышенного — единство как абстрактная субъективность. В последней религии помимо единства имеет место бесконечно ограниченная, реальная цель; в первой помимо необходимости — нравственная субстанциальность, правое, действительное, которое налично в эмпирическом самосознании. В лоне необходимости дремлют многие особенные силы, причастные к ее сущности; представленные в качестве индивидуумов, они суть духовные конкретные субъекты, особенные духи народа, живые духи, как, например, Афина для Афин, Вакх для Фив, а также боги семьи, которые, однако, в то же время могут передаваться [и другим], потому что по своей природе они являются всеобщими силами. Тем самым и предметами таких богов являются особенные города, государства, вообще множество особенных целей.

Более близким определением является теперь эта особенность, сведенная к [чему-то] единому. Ближайшим требованием мысли является именно *объединение той всеобщности и этой особенности целей*, так, чтобы абстрактная необходимость в самой себе наполнилась особенностью, целью.

В религии возвышенного цель в ее реальности была чем-то единичным и исключительным, выступая как данная семья. Следовательно, более высоким теперь является то, что эта цель расширяется *до размера силы* и последняя тем самым развивается сама. Детально развитая особенность как некая божественная аристократия и тем самым реальные духи народа, принятые в качестве цели в определение божественного и содержащиеся в нем, — эта особенность должна в то же время быть положенной в *единство*. Но это не может быть истинно духовным единством, как в религии возвышенного. Более ранние определения, скорее, приняты лишь в некоторую *относительную тотальность*, в тотальность, где обе предшествующие религии хотя и теряют *свою односторонность*, но в то же время каждый из обоих принципов искажается, превращаясь в свою *противоположность*. Религия красоты теряет конкретную индивидуальность своих

богов, так же, как и свое самостоятельное нравственное содержание: боги низводятся до положения средств. И религия возвышенного теряет свою направленность к Единому, вечному, неземному. Но это объединение способствует прогрессу: единичные и особенные цели расширяются до единой всеобщей цели. Эта цель должна быть осуществлена, и бог есть сила, осуществляющая ее.

Целесообразная деятельность есть отличительная черта не только духа, но и жизни вообще — это деятельность идеи, ибо это такое порождение, которое уже не есть переход в *другое*, даже если оно *определено* как другое, или, как в случае необходимости, *в себе то же самое*, но *по образу* и друг для друга — нечто *другое*. В цели содержание, как первое, независимо от формы перехода, от изменения, так что оно сохраняется в этом изменении. Росток определенного цветка, прорастающий под влиянием разнообразных условий, есть порождение только его собственного развития и лишь простая форма перехода от субъективности в объективность; в результате открывается образ, преформированный в зародыше.

Целесообразная деятельность очень близка духовному облику, который мы рассмотрели напоследок, но этот облик есть только *поверхностный* образ, в котором выступает некоторая природа и духовная определенность, — сама эта определенность, как таковая, еще не выступает в образе цели, идеи. Абстрактным определением и основой предшествующей религии была именно необходимость и помимо нее полнота духовной и физической природы, которая рассеивается поэтому в определенное время и качество и, в то время как единство является для себя бессодержательным, укореняется в себе и только от духовного облика и *идеальности* получает ту радость, которая возвышает ее над ее определенностью и делает равнодушной по отношению к последней. Необходимость лишь *в себе* есть свобода, она еще не мудрость, лишена цели, и мы освобождаемся в ней лишь постольку, поскольку отказываемся от содержания. То, что необходимо, является, правда, некоторым содержанием, каким-либо происшествием, состоянием и результатом и т. д., но его содержание, как таковое, есть *случайность*, оно может быть тем или иным, то есть необходимость есть нечто формальное, она определяет в

содержании только то, что оно *есть*, а не что именно есть оно. Она есть лишь установление этого абстрактного.

Однако необходимость углубляется в *понятии*: понятие, *свобода* есть истина необходимости. Постигнуть в понятии — значит познать нечто как момент некоторой связи, которая в качестве связи есть некоторое различие и, таким образом, является определенным и наполненным. Связь причины и следствия сама еще есть связь необходимости, то есть формальная связь; в ней еще недостает того, чтобы содержание было положено как определенное *для себя*, *traversant se changement de cause en effet sans change*⁶¹, чтобы смена причины и следствия протекала без изменения. Именно в этом случае внешнее отношение и образование различной действительности низводится до средства. Цель нуждается в *средстве*, то есть во внешнем действии, которое, однако, определено быть подчиненным движению цели, сохраняющейся в своем движении и снимающей свой переход. Причина и следствие *в себе* имеют одно и то же содержание, но оно выступает как самостоятельные реальности, которые воздействуют друг на друга. Однако цель есть содержание, которое вопреки являющемуся различию оформления и действительности положено как тождество с собой. Поэтому в целесообразной деятельности не возникает ничего, что уже не существовало бы ранее.

Именно здесь в самой цели заключено *отличие цели от реальности*. Цель сохраняет себя, опосредствует себя только с самой собой, совпадает с самой собой, создает единство себя как субъективного начала с реальностью, но *с помощью средства*. Цель осуществляет господство над реальностью, она есть сила, имеющая первое в себе и для себя определенное содержание, которое есть первое и последнее; таким образом, оно является необходимостью, вобравшей в себя внешнее, особенное содержание и утверждающей его по отношению к реальности, которая имеет отрицательное определение и низведена до роли средства.

В *жизни* налицо единство содержания, все время преодолевающего реальность и освобождающегося от ее власти, содержания, сохраняющегося по отношению к ней, но это содержание еще не выступило *свободным для себя* в стихии *мысли*, в образе своего тождества, оно не ду-

ховно. В *духовно образующихся идеалах* налицо то же самое единство, но оно представлено в то же время как свободное, и в качестве красоты оно выше, чем жизнь. Качество этого единства выступает так же, как и цель, и его созидание есть целесообразная деятельность. Но его (единства) качества еще не представлены в *образе цели*; например Аполлон, Афина не ставят цели создавать и распространять науку и поэзию, у Цереры, у мифического Вакха нет цели создавать законы, учить, они защищают это содержание, оно составляет их заботу, но при этом еще нет разрыва между целью и реальностью. Эти божественные существа суть сами эти *силы и деятельности*. Муза есть само это поэтическое творчество; афинская жизнь, счастье и благополучие города не являются целью богини Афины, но эти силы господствуют в реальности Афин столь же имманентно, как законы — в движении планет.

Далее, в такой же мере, как и на ступени красоты, боги не являются средствами, они не *противостоят друг другу*, напротив, они сами исчезают в необходимости. Если даже они временами и заносятся, то все же подчиняются, и порядок вновь восстанавливается. Поэтому если в необходимости одно определение зависит от другого и определенность погибает, то цель, положенная как тождество различных действительных [моментов], есть в себе и для себя определенное единство, которое сохраняется в *своей определенности по отношению ко всякой другой определенности*.

Понятие, поскольку оно положено свободным для себя, имеет вначале реальность противопоставленной себе, и последняя по отношению к нему определена как отрицательная. В абсолютном же понятии, в чистой идее эта реальность, это враждебное, сплавляется в единство, вступает в дружественное отношение к самому понятию, отказывается от своего своеобразия и само освобождается от того, чтобы быть только средством. Это и есть истинная целесообразность, в которой полагается единство понятия, бога, божественного субъекта и того, в чем понятие реализуется, то есть объективности и реализации, и сама природа бога как раз и есть то, что осуществляется в объективности, и, таким образом, со стороны *реальности она тождественна с самой собой*.

Но вначале сама цель еще *непосредственна*, формальна, ее первое определение состоит в том, что в себе

определенное противостоит реальности, существует для себя и реализует себя в ней как *противоборствующей*. Таким образом, цель вначале есть *конечная* цель, это отношение есть отношение рассудка, и религия, имеющая такую основу, есть *религия рассудка*.

Нечто очень близкое такой цели и подобное религии такого рода мы уже видели в религии Единого. Она тоже является религией рассудка, поскольку здесь Единый в качестве цели противостоит всей реальности; поэтому иудейская религия есть *религия упорнейшего, самого заклятого рассудка*. Эта цель — как прославление имени божьего — является формальной, не определенной в себе и для себя, а только абстрактной манифестацией. Правда, определенной целью является народ божий, единичность этого народа; но эта цель совершенно непостижима и является целью лишь в том смысле, в каком раб — целью господина, она не есть содержание самого бога, не есть его цель, не есть *божественная определенность*.

Когда мы говорим, что бог есть сила, действующая в соответствии с целями, а именно в соответствии с целями мудрости, то это имеет другой смысл, чем тот, в каком следует принимать это определение вначале, на той ступени развития понятия, на которой мы теперь стоим. А именно в нашем смысле эти цели хотя и являются тоже ограниченными конечными целями, но это в сущности цели мудрости *вообще* и цели *Единой* мудрости, т. е. цели добра в себе и для себя, отнесенные к Единой высшей *последней цели*. Тем самым эти цели подчинены *Единой* последней цели. Ограниченные цели и явленная в них мудрость имеют подчиненную природу.

Здесь же *ограниченность* цели является *основным определением*, не имеющим над собой никакого более высокого [определения]. Поэтому и религия есть отнюдь не религия единства, а религия *множественности*, в ней нет ни единой силы, ни единой мудрости, единой цели, которая составляла бы основное определение божественной природы.

Следовательно, содержание этих образов составляют *определенные* цели, и эти цели следует искать не в природе; среди многих существований и отношений существенными, конечно, являются человеческие. Человеческое имеет в себе мышление, и, для того чтобы достичь любой, в себе еще незначительной, конечной цели, например пропитания и т. д., человек вправе приносить в жертву природные вещи и жизнь животных сколько

ему угодно. Таким образом, цели не выступают объективно в самих богах, в себе и для себя. Напротив, это *человеческие* цели; источником этой религии, поскольку она является определенной религией, послужили человеческая нужда или счастливые события и события.

В предшествующей религии всеобщим, тем, что встает над особенным, была необходимость. На этой ступени дело обстоит иначе, ибо в необходимости конечные цели снимаются, здесь же, напротив, они являются определяющими и *сохраняющимися*. На этой ступени всеобщее, скорее, есть *согласие с особенными целями*, а именно согласие *вообще*, ибо всеобщее здесь может оставаться лишь неопределенным, так как цели существуют в качестве единичных и их всеобщность является только абстрактной — она, таким образом, есть *счастье*.

Однако это счастье отличается от необходимости не тем, что оно случайно; если бы дело обстояло так, то оно было бы самой необходимостью, в которой конечные цели как раз являются лишь случайными; не является оно и провидением, и целесообразным руководством конечными вещами вообще; это счастье *определенного содержания*. Но определенное содержание — это в то же время и не всякое вообще, не *любое*, но оно — несмотря на свою конечность и наличную данность — должно иметь *всеобщую* природу и высшее оправдание в себе и для себя самого. Таким образом, эта цель есть государство.

Государство в качестве этой цели является, однако, всего лишь *абстрактным* государством, объединением людей в некоторый союз, однако таким [объединением], которое в себе еще не есть разумная организация, и это потому, что бог в себе самом еще не есть разумная организация. Целесообразность является внешней; понятая в качестве внутренней, она была бы собственной природой бога. Так как бог еще не выступает в качестве этой конкретной идеи, так как он еще не есть в себе истинное осуществление себя через самого себя, то эта цель, государство, еще не есть в себе разумная тотальность и поэтому даже не заслуживает названия государства, — оно есть лишь *господство*, объединение индивидуумов, народов в некоторый союз, под единой властью, и, поскольку мы различаем здесь цель и реализацию, эта цель вначале налична лишь как субъективная, но не как исполненная,

и реализации состоит в достижении господства; это реализации априорной цели, которая только проходит через народы и, таким образом, только осуществляется.

Подобно тому как это определение внешней целесообразности отличается от нравственной субстанции греческой жизни и от тождества божественных сил и их внешнего наличного бытия, точно так же это господство, эта универсальная монархия, эта цель должна отличаться от магометанской религии; в последней целью тоже является господство, но господствовать здесь должен Единый мысли — принцип, характерный для иудейской религии. Или же когда в христианской религии говорится, что бог хочет, чтобы *все* люди пришли к осознанию истины, то цель имеет здесь *духовную природу*, каждый индивидуум здесь выступает как *мыслящий*, духовный, свободный и присутствующий в цели, последняя имеет в нем некоторый центр, она не есть внешняя цель, и субъект, таким образом, *полностью* принимает цель в самого себя. Напротив, здесь цель еще эмпирична, она состоит во внешнем охватывании, в господстве над миром. Цель, содержанием которой является мировое господство, *внешняя* индивидууму и становится все более внешней по мере ее осуществления, так что индивидуум только подчинен, только служит этой цели.

Здесь прежде всего в себе содержится объединение всеобщей силы и всеобщей единичности, но это, так сказать, лишь *грубое, лишенное духа объединение*; сила не есть мудрость, а ее реализация не есть в себе и для себя божественная цель. Это не Единый, исполненный самого себя, это исполнение положено не в царстве мысли, это мирская сила, выступающая *только как господство*, сила здесь в себе самой неразумна. Поэтому от силы *отпадает* особенное, ибо оно не принято в нее разумным образом, выступает здесь как *эгоизм индивидуума*, как удовлетворение небожественным способом, в форме особенных интересов. Господство — вне разума; холодное, эгоистичное, оно стоит на одной стороне, а индивидуум — на другой.

Таково всеобщее понятие этой религии, в ней положено в себе *требование высшего*, объединение чистого сущего-в-себе и особенных целей, но это объединение здесь *небожественное, грубое*.

В. Римская религия как ее проявление

Римскую религию поверхностным образом принято рассматривать вместе с греческой, но в сущности дух этих двух религий совершенно различен, и хотя они имеют общие формы, но в римской религии последние занимают совсем другое место, и римская религия в целом, так же как и ее настроение, существенно отличается от греческой, что можно заметить уже при внешнем, поверхностном, эмпирическом рассмотрении.

Следует в общем согласиться с тем, что государство, государственное устройство, *политическая судьба народа зависят от его религии*; последняя составляет базис, субстанцию действительного духа и основу политики; но греческий и римский дух, образование, характер весьма существенно отличаются друг от друга, и уже это должно указывать на различие религиозной субстанции.

Божественные существа этой сферы — боги *практические*, а не теоретические, боги *прозаические*, а не поэтические, хотя, как мы увидим, эта ступень весьма богата по части *изобретения и создания новых богов*. Что касается абстрактной настроенности, направления духа, то здесь, во-первых, следует отметить *серьезность* римлян. Где есть определенная главная цель, существенно твердая цель, которая должна быть реализована, там вступает в силу рассудок, а тем самым серьезность, которая твердо держится этой цели, невзирая на множество различных обстоятельств внутреннего или внешнего характера.

Главной, характерной чертой богов предшествующей религии — абстрактной необходимости и особенных прекрасных божественных индивидуумов — является свобода, которая есть веселое настроение, блаженство. Они не привязаны к единичным существованиям, а выступают как существенные силы и в то же время как проныры по поводу того, что они намерены делать; они не придают никакого значения отдельному эмпирическому существованию. Веселость греческой религии, основная черта ее настроенности, имеет свое основание в том, что хотя и существует некоторая цель, нечто почитаемое, священное, но одновременно налицо и свобода от этой цели, а еще непосредственнее это основание в том, что греческих богов много. Каждый греческий бог имеет не-

которое более или менее субстанциальное свойство, нравственную сущность, но именно потому, что этих особенностей много, сознание, дух в то же время возвышается над этим многообразием, освобождается от своей особенности; сознание оставляет то, что определено как существенное и что может рассматриваться также и как цель; само сознание есть это пронизывание. *Идеальная красота* этих богов и вообще в них выше, чем их *особенный характер*; так, Марс, бог войны, допускает также и мир. Это боги мгновенной фантазии, у которых нет последовательности: они то сами собой появляются, то вновь возвращаются на Олимп.

Напротив, там, где есть единый принцип, высший принцип и высшая цель, там это веселое настроение не может иметь места. Греческий бог является в себе самом *конкретной индивидуальностью*; каждый из этих многих особенных индивидуумов сам опять-таки имеет много различных определений, это богатая индивидуальность, которая поэтому с необходимостью должна нести в себе и обнаруживать противоречие, потому что противоположность еще не примирена абсолютно.

Поскольку боги в самих себе имеют богатство внешних определений, налицо *равнодушие* по отношению к этим особенностям, и ими может играть легкомыслие. Сюда относится то случайное, что мы замечаем в греческих мифах о богах.

Дионисий Галикарнасский сравнивает греческую и римскую религии, он хвалит религиозные установления Рима и показывает большое преимущество древнеримской религии перед греческой⁶². Храмы, алтари, богослужение, жертвы, торжественные собрания, праздники, символы и т. д. у римлян общи с греческими, но у них исключены мифы с кощунственным содержанием, где рассказывается о пленениях, войнах, ссорах богов, о нанесении ими друг другу увечий и т. д. Между тем все это относится к веселости богов, они высмеивают себя; над ними шутят, но в этом беззаботное, надежное наличное бытие. При серьезном отношении *образ*, поступки, события должны *выступать в соответствии с твердым принципом*, и, напротив, в свободной индивидуальности таких твердых целей еще нет, нет таких *односторонне нравственных определений рассудка*; боги хотя и содержат нравственное, но в то же время предстают как особенные индивидуальности, богатые в своей определенности, пред-

стают как конкретные. В этой богатой индивидуальности серьезность не является необходимым определением, скорее, индивидуальность свободна в единичности своего проявления, она может разбрасываться, меняться самым легкомысленным образом и оставаться тем, что она есть. Истории, выступающие как недостойные, намекают на всеобщее воззрение на природу вещей, создание мира и т. д., они имеют свой источник в древних традициях, в абстрактных представлениях о процессе стихий. Всеобщее этих представлений затемнено, но на него намекается, и в этой внешности, в этом беспорядке пробуждается возможность увидеть всеобщее интеллигенции. Напротив, в той религии, где налицо *одна определенная цель*, пропадает внимание к каким бы то ни было *теоретическим точкам зрения интеллигенции*. Таких теорий, такого рода всеобщего нет в религии целесообразности. Бог здесь имеет определенное содержание — таковым является господство над миром; это эмпирическая всеобщность, не нравственная, не духовная, а реальная всеобщность.

Римского бога, выступающего в качестве такого господства, мы видим как *Fortuna publica*⁶³ — необходимость, которая для другого есть некая холодная необходимость; подлинная необходимость, содержащая саму римскую цель, есть *Roma*, господство, священная, божественная сущность, и этот господствующий Рим в форме господствующего бога есть Юпитер Капитолийский, особенный Юпитер, ибо Юпитеров существует не менее трехсот.

Этот Капитолийский Юпитер — не Зевс, который является отцом богов и людей, у него только смысл господства и своя цель в мире, и эту цель он осуществляет ради римского народа. *Римский народ* есть *всеобщая семья*, тогда как в религии красоты божественной целью были *многие семьи*, а в религии Единого, напротив, только одна семья.

Этот бог не является истинно духовным Единым, именно поэтому особенное оказывается вне этого единства господства. Власть является лишь абстрактной, она есть только власть, а не разумная организация, тотальность в себе; именно поэтому особенное и выступает как нечто находящееся *вне* Единого, вне властителя.

Это особенное выступает отчасти также в образе греческих богов или позднее самими римлянами отождествляется с греческими богами. Греки ведь тоже находили своих богов в Персии, Сирии, Вавилоне, хотя эти боги и

представляли собой нечто отличное от своеобразного созерцания, определенности греческих богов, имея с ними лишь поверхностную общность.

В общем римские особенные божества или по крайней мере многие из них — те же, что и у греков. И все же они не те прекрасные свободные индивидуальности, которых мы видели у греков; они как бы в тумане, неизвестно, откуда они происходят, или известно, что они появляются при определенных обстоятельствах. И затем мы должны, пожалуй, отметить, что позднейшие поэты — Вергилий, Гораций — в своей искусственной поэзии воспринимали греческих богов как безжизненные копии.

В них нет того сознания, той *человечности*, что составляет субстанциальное как в человеке, так и в богах; как в богах, так и в человеке. Они проявляют себя как бездуховные машины, как *боги рассудка*, не имеющие отношения к прекрасному, свободному духу, к прекрасной, свободной фантазии. Точно так же в новейших бездарных сочинениях французов они предстают в виде скучных, застывших образов, машин. Вообще римские образы богов потому легче воспринимаются современными людьми, чем греческие, что первые выступают как *пустые боги рассудка*, не принадлежащие уже к живой и свободной фантазии.

Кроме этих особенных богов, общих у римлян с греческими, у римлян есть много собственных богов и богослужений. Господство есть цель гражданина, но этим индивидуум еще не исчерпывается: он имеет также свои *особенные* цели. Частные цели оказываются вне этой абстрактной цели.

Но особенные цели становятся совершенно *прозаически* частными целями, здесь *обычная партикулярность* человека выступает со стороны его многообразных потребностей или связи с природой. Бог не есть эта конкретная индивидуальность: Юпитер — это только господство, а особенные боги мертвы, безжизненны и бездуховны или, чаще, заимствованы.

Партикулярность, оставленная всеобщностью и выступающая, таким образом, для себя, является совершенно *обычной, прозаической партикулярностью* человека, но она для человека — цель, ему нужно и то и другое. Но то, что является целью для человека, есть в этой сфере определение божественного.

Цель человеческая и божественная цель — это единая, но внешняя по отношению к идее цель; таким образом, человеческие цели значимы для божественных целей, а тем самым и для божественных сил; здесь мы имеем много особенных, в высшей степени прозаических божеств.

Таким образом, с одной стороны, мы видим *всеобщую силу*, которая выступает как господство: в ней индивидуумы *приносятся в жертву*, они, как таковые, значения не имеют; с другой стороны, так как это единство, бог, является абстрактным, определенное оказывается вне его, и *человеческое* выступает существенно как цель; наполнение бога содержанием есть это человеческое.

На предшествующей ступени, в религии красоты, предметом почитания были свободные всеобщие и нравственные силы. Хотя они были и ограничены, они тем не менее суть в себе и для себя сущее, *объективное* содержание, именно при их созерцании цели индивидуальности снимаются и индивидуум освобождается от своей нужды и потребности. Они свободны, и индивидуум освобождается в них; именно потому он празднует свое тождество с ними, пользуется их благосклонностью и достоин ее, что у него нет ничего для себя отдельно от них и в своей нужде, в своих потребностях, вообще в своей особенности он не является для себя целью. Он вопрошает оракула о том, достигнет ли он своих особенных целей, то есть он снимает их в сфере необходимости. Единичные цели имеют здесь значение только чего-то отрицательного, а не в себе и для себя сущего.

Однако в этой *религии блаженства* существует эгоизм почитающих, который полагает себя причастным силе своих практических богов и в них и с их помощью стремится удовлетворить свой субъективный интерес. Эгоизм ощущает свою *зависимость*; именно потому, что он *конечен*, ему свойственно это чувство. Восточный человек, живущий в свете, индус, погружающий свое самосознание в Брахмана, грек, отказывающийся в сфере необходимости от своих особенных целей и созерцающий в особенных силах дружественные ему, вдохновляющие его, животворящие, соединенные с ним силы, живет в своей религии без чувства зависимости; напротив, он в ней *свободен*, свободен перед своим богом; только в нем он имеет свою свободу, и зависимым он является лишь вне своей религии; в ней он свою зависимость отбрасывает. Но эгоизм, нужда, потребность, субъективное счастье и

благополучие, которое хочет себя, держится за себя, чувствует себя угнетенным, исходит из чувства зависимости своих интересов. Сила, господствующая над этими интересами, имеет положительное значение и сама представляет интерес для субъекта, поскольку ей надлежит исполнить его цели. Тем самым она имеет значение лишь средства осуществления его целей. В этом смирении есть что-то вкрадчивое, лицемерное, ибо его цели суть и должны быть содержанием, целью божественной силы. Поэтому такое сознание ведет себя в религии не теоретически, то есть не созерцает свободно объективность, почитая эти силы, но его принципом является практическое своекорыстие, требуемое осуществление одиночности этой жизни. В этой религии рассудок устанавливает свои конечные цели, нечто односторонне положенное им, интересующее только его, и эти абстрактные и разобщенные моменты он не погружает в необходимость, не растворяет в разуме. Таким образом, частные цели, потребности силы тоже выступают в качестве богов. Содержанием этих богов является именно практическая полезность: они служат обычной пользе.

Таким образом, в разделе 3 мы переходим к совершенно единичному.

Боги семьи принадлежат частным гражданам; напротив, лары относятся к естественной нравственности, пиетету, к нравственному единству семьи. Содержание других богов составляет простая, еще гораздо более особенная полезность.

Поскольку эта жизнь, эта деятельность человека получает также такую форму, которая по крайней мере не содержит отрицательного момента зла, то удовлетворение этих потребностей представляется как простое, спокойное, необразованное, естественное состояние. Римлянину представляется эпоха Сатурна, состояние невинности, и удовлетворение потребностей, соответствующих этому состоянию, выступает как множество богов.

Таким образом, римляне имели много праздников и множество богов, связанных с плодородием земли, так же как и с умением человека овладевать своими естественными потребностями. Так, мы находим у римлян Юпитера Пистора; пекарское искусство имеет значение божественного, и власть над ним есть нечто существенное. Форнакс — печь, в которой сушится зерно, — это особая богиня; Веста — это огонь для выпекания хлеба, ибо в

качестве *Естia*⁶⁴ она получила более высокое значение, относящееся к пиетету семьи. У римлян были свои праздники свиней, овец, быков; во время праздника палилий пытались снискать расположение богини Палес, которая содействовала росту корма для скота и покровительству которой пастухи вручали свои стада, чтобы предохранить их от всякой напасти. У них были также божеества искусств, которые имели отношение к государству, например Юнона Монета⁶⁵, так как монета есть нечто существенное в совместной жизни.

Но если чем-то высшим являются такие конечные цели, как состояния и отношения государства и процветание того, что относится к физическим потребностям, средствам жизни и благу человека, и если важно преуспевание и наличное бытие некоей *непосредственной* действительности, которая, как таковая, по своему содержанию может быть лишь *случайной*, то в противоположность пользе и процветанию фиксируется также *ущерб* и *неудача*. Ввиду конечных целей и состояний человек — существо зависимое; то, чем он владеет и наслаждается, — некоторое *положительное бытие*, а в своей границе и недостатке он находится во власти некоторого *другого* и чувствует свою зависимость от этого *отрицательного бытия*. Правильное развитие этого чувства приводит к *почитанию силы вреда и зла* — к поклонению черту. К такой *абстракции черта*, то есть в себе и для себя *дурного и злого*, эта ступень еще не приходит, потому что ее определения являются *конечные*, наличные реальности с ограниченным содержанием. То, что ее страшит и что она почитает, — это только *особенный* ущерб и недостаток. Конкретное, конечно, есть некоторое состояние, переходящая действительность, такой род бытия, который может постигаться рефлексией как нечто внешне всеобщее, например мир, спокойствие, богиня Вакуна, зафиксированные лишенными фантазии римлянами. Подобными аллегорически-прозаическими силами являются, однако, прежде всего и по существу те, чье основное определение есть *недостаток* и *ущерб*. Так, римляне посвящали алтари чуме, лихорадке (Фебрис), заботе (Ангерона), почитали голод (Фамес) и пожар на хлебных полях (Робиго). В веселой религии искусства эта сторона — страх перед тем, что приносит несчастье, — оттеснена: подземные силы, которые могли считаться враждебными и страшными, — это Эвмениды, силы благонамеренные.

Нам трудно понять, что подобного рода силы могут почитаться как божественные. Всякое определение божественности в таких представлениях кончается, и только чувство зависимости и страха придает такого рода силам нечто объективное. Только *полная утрата всякой идеи*, упадок всякой истины может привести к порождению такого рода божеств, и их явление можно понять лишь в том случае, если исходить из того, что дух полностью ушел в конечное и непосредственно полезное, — именно таковы римские боги мастерства, относящиеся к непосредственным потребностям и их удовлетворению. Дух забыл все внутреннее, всеобщее, все относящееся к идее, он целиком погрузился в прозаические состояния, а *выходящее за их пределы, возвышенное*, есть не что иное, как совершенно формальный *рассудок*, собирающий состояния, различные виды и способы непосредственного бытия в *единую картину* и не знающий никакого иного образа субстанциальности.

Так как для римлян власть таких конечных целей и непосредственных, действительных, внешних состояний составляла счастье римского государства, то естественно, что при таком прозаическом положении власти *наличная в настоящий момент власть* такого рода целей, *индивидуальное* присутствие такого счастья, а именно *император*, в своих руках держащий это счастье, почитался как бог. Император, этот чудовищный индивидуум, олицетворял в себе неправую власть над жизнью и счастьем индивидуумов, городов и государств; его власть простиралась дальше, чем власть Рубиго; он ниспосылал голод и другие общественные бедствия; более того, сословие, рождение, богатство, знатность — все это зависело от него. Он осуществлял верховную власть даже над формальным правом, разработке которого римский дух отдал так много сил.

Но с другой стороны, все особенные божества опять-таки подчинены *всеобщей, реальной* силе, они отступают перед лицом всеобщей, абсолютно существенной силы господства, перед величием государства, господство которого распространялось над всем известным тогда образованным миром; судьба божественного обособления в этой всеобщности — необходимость, состоящая в том, что особенные божественные силы погибают в этой всеобщности, подобно тому как индивидуальные божественные духи подавляются абстрактным господством. Это происходит

также во многих эмпирических явлениях — у Цицерона мы находим холодную рефлексию по поводу богов. *Рефлексия* выступает здесь как *субъективная власть* над ними. Он сопоставляет их генеалогии, их судьбы, деяния и т.д., насчитывает много Вулканов, Аполлонов, Юпитеров и сопоставляет их, а это и есть рефлексия, которая производит сравнения и благодаря этому расплывает и подвергает сомнению твердый образ. Сведения, которые он дает в сочинении «De natura deorum», чрезвычайно важны в другом отношении, например в отношении возникновения мифов, но вместе с тем благодаря рефлексии боги снижаются и утрачивается определенное представление — насаждается безверие и подозрение.

С другой стороны, однако, также и более всеобщая религиозная потребность и подавляющая сила римской судьбы собрала индивидуальных богов в некоторое единство. Рим — это пантеон, где боги стоят рядом друг с другом, взаимно друг друга погашают и подчиняются единому Юпитеру Капитолийскому.

Римляне завоевывают Великую Грецию, Египет и т. д., грабят храмы; мы видим, как в Рим привозят целые корабли богов. Таким образом, Рим стал собранием всех религий: греческих, персидских, египетских, христианских, культа Митры. В Риме царит терпимость, здесь сходятся и смешиваются все религии. Они хватаются за все религии, и общее состояние представляет собой пуганицу, в которой перемешаны разные виды культа и утрачен образ, принадлежащий искусству.

С. Культ

Характер *культа* и его определение вытекают из предыдущего, богу служат *ради некоторой цели*, и цель эта *человеческая*; содержание начинается, так сказать, не с бога, это не содержание его природы; оно начинается с человека, с того, *что есть* человеческая цель.

Поэтому образ этих богов едва ли следует рассматривать отдельно от их культа, ибо это отличие и свободный культ предполагают истину, которая есть в себе и для себя, нечто всеобщее, *объективное*, истинно божественное и благодаря своему содержанию существующее для себя, возвышающееся над особенной субъективной потребностью; и тогда культ будет процессом, в котором индивидуум наслаждается и празднует свое тож-

дество с божественным. Здесь же интерес исходит от субъекта; его нужда и зависимость, с этой нуждой связанная, порождают благочестие, и культ есть *полагание некоторой силы*, помогающей в удовлетворении этой нужды. Таким образом, эти боги для себя имеют некоторый субъективный корень и источник, существуют только в *почитании*, в празднествах и вряд ли имеют какую-либо самостоятельность в представлении, а стремление и надежда благодаря их силе преодолеть нужду, получить от них удовлетворение потребностей есть лишь *вторая часть* культа, и эта *объективная* сторона *приходится на долю самого культа*.

Таким образом, это религия зависимости, и чувство зависимости в ней преобладает. Господствующее в этом чувстве зависимости — несвобода. Человек знает себя свободным, но то, в чем он владеет самим собой, есть некая цель, остающаяся внешней для индивидуума, а в еще большей степени это особенные цели, и в этой сфере как раз и имеет место чувство зависимости.

В сущности здесь перед нами *суеверие*, потому что речь идет об *ограниченных, конечных целях, предметах* и эти предметы, ограниченные по своему содержанию, рассматриваются как абсолютные. Вообще суеверие состоит в том, что некоторой конечности, внешности, обычной непосредственной действительности, как таковой, придается значение субстанциальности; *источник суеверия* — *угнетенность духа*, ощущение своей зависимости в достижении цели.

Так, римляне всегда испытывали ужас перед неведомым, неопределенным и бессознательным, они везде видели нечто *таинственное* и ощущали неопределенный страх, побуждавший их выдвигать на первый план нечто непонятное, которое они почитали как высшее. Греки, напротив, сделали все ясным и по поводу всех отношений создали прекрасный, исполненный духовности миф.

Цицерон превозносит римлян как самую благочестивую нацию, все деяния которой религиозны, которая постоянно помнит о богах и за все их благодарит. Это так на самом деле. Это *абстрактное внутреннее*, эта всеобщность цели, выступающая как судьба, в которой особенный индивидуум и нравственность, человечность индивидуума подавляются, не может существовать конкретно, не может развиваться, — эта всеобщность, внутреннее явля-

ется основой и, поскольку все соотносится с этим внутренним, во всем присутствует религия. Таким образом, и Цицерон, совершенно в традициях римского духа, производит религию от religare⁶⁶, ибо и в самом деле для римлян религия была во всех отношениях чем-то связующим и господствующим.

Но это внутреннее, высшее, всеобщее в то же время есть лишь форма, содержанием, целью этой силы является человеческая цель — цель, заданная человеком. Римляне почитали богов, потому что они в них нуждались и почитали тогда, когда нуждались в них, особенно во время войны.

Введение новых богов происходит в период бедствий и страха или как выполнение обещаний. В целом нужда у римлян есть *всеобщая теогония*. Сюда относится также и то, что оракул, Сивиллины книги являются тем высшим, с помощью чего народу возвещается, что следует делать или что должно произойти, чтобы он мог извлечь из этого выгоду. Всем этим ведаёт государство, магистрат.

Эта религия является *политической* не в том смысле, что, как во всех до сих пор рассмотренных религиях, народ имеет в религии *высшее сознание своего государства и своей нравственности* и обязан богам всеобщими государственными учреждениями, такими, как земледелие; собственность, брак, — здесь, напротив, почитание богов и благодарность по отношению к ним прозаически связываются отчасти с *определёнными, единичными* случаями, например со спасением от беды, отчасти же со *всеми общественными авторитетами и действиями государства*, и религиозность вообще конечным образом связывается с конечными целями, их решением и исполнением.

Таким образом, необходимости вообще придается характер эмпирической единичности; последняя божественна, и, тождественный с суеверием как господствующим здесь настроением, возникает круг оракулов, ауспий, Сивиллиных книг, которые, с одной стороны, служат целям государства, а с другой — частным интересам.

С одной стороны, индивидуум исчезает во всеобщем, в господстве *Fortuna publica*, с другой стороны, имеют значение человеческие цели; человеческий субъект обладает самостоятельным, существенным значением. В этих крайностях и возбуждаемых ими противоречиях и протекает римская жизнь.

Римская добродетель — *virtus* — это холодный патриотизм, состоящий в том, что индивидуум целиком служит делу государства, господства. Эту *гибель индивидуума* во всеобщем, эту отрицательность римляне сделали предметом созерцания, она составляет существенную черту их религиозных игр.

В религиях, не имеющих учения, божественная истина преподносится взору людей через празднества и зрелища. Поэтому зрелища имеют здесь более важное значение, чем у нас. Их назначение в древности — сделать предметом созерцания *процесс субстанциальных сил*, божественную жизнь в ее движении и действии. Почитание божественного образа и поклонение ему имеет перед собой этот образ в его *покое*, в его бытии, а *движение* бога содержится в рассказе, в *мифе*, но только положенное для внутреннего, *субъективного представления*. Подобно тому как представление бога в его покое развивается в произведение искусства, в образ непосредственного созерцания, точно так же представление божественного действия развивается во *внешнее изображение* в форме зрелищ. Первый тип — созерцание — не был свойствен римлянам, он не вырос на их почве, и, поскольку они восприняли это первоначально чуждое им искусство, они — как мы это видим у Сенеки — считали его пустым, отвратительным и ужасным, не усвоив нравственной, божественной идеи. Они, собственно, позаимствовали только позднейшие греческие комедии и только сцены распутства и частные отношения между отцом, сыновьями, потаскухами и рабами.

При такой погруженности в конечные цели не могло быть высокого созерцания нравственной, божественной деятельности, не могло быть *теоретического созерцания субстанциальных сил*, и действия, которые должны были интересовать их теоретически как зрителей, не затрагивая их практического интереса, сами могли быть только внешними, грубыми или, чтобы их взволновать, должны были быть только *отвратительной действительностью*.

В зрелищных представлениях греков главным было то, что говорилось; действующие лица сохраняли спокойное, пластическое положение; мимики, собственно лица не было; воздействие оказывала духовная сторона представления. Напротив, у римлян главными были пантомима, выражение, не равные тем, которые могут быть переданы с помощью языка. Но самые главные игры состояли

не в чем ином, как в убийении животных и людей, в кровопролитии, битвах не на жизнь, а на смерть. Они являются как бы высшую точку того, что доступно созерцанию римлянина; в них нет нравственного интереса, нет трагической коллизии, имеющей своим содержанием несчастье, нечто нравственное; зрители, ищущие только развлечения, требуют созерцания не *духовной истории*, а истории действительной, а именно которая представляет собой высшее превращение в сфере конечного, то есть *сухой, естественной смерти — этой бессодержательной истории и квинтэссенции всего внешнего*. Эти игры у римлян были доведены до таких чудовищных размеров, что сотни людей, а также от четырех до пяти сот львов, тигров, слонов, крокодилов убивалось людьми, которые должны были сражаться с ними и таким образом взаимно убивать друг друга. В сущности человеческому взору здесь явлена *история холодной, бездуховной смерти одних, которую неразумный произвол делает предметом услаждения других*. Необходимость, которая есть чистый произвол, убийство без содержания, имеет содержанием лишь сама себя. Наивысшее здесь — созерцание судьбы и холодная смерть в силу пустого произвола — не естественная смерть, не результат внешней необходимости обстоятельств, не следствие нарушения чего-то нравственного. Таким образом, умирание есть единственная добродетель, которую культивирует благородный римлянин, и он разделяет ее с рабами и приговоренными к смерти преступниками.

Это холодное убийство служит для услаждения и позволяет *созерцать ничтожество человеческой индивидуальности и никчемность индивидуума*, не имеющего в себе нравственности, созерцать *полую, пустую судьбу*, которая относится к человеку как нечто случайное, как слепой произвол.

По отношению к этой крайности пустой судьбы, в которой гибнет индивидуум, — судьбы, в конце концов нашедшей свое личностное воплощение в императоре, в произвольном и лишенном нравственности буйстве его власти, другой крайностью является значимость, которой обладает *чистая единичность субъективности*.

Одновременно налицо также и цель власти; власть, с одной стороны, слепа, дух еще не примирен, не приведен в гармонию с ней, поэтому оба односторонне проти-

востоят друг другу: власть является целью, и эта цель — человеческая, конечная — состоит в господстве над миром, а реализацией этой цели является господство людей, римлян.

Эта всеобщая цель имеет свою основу в реальном чувстве, а местонахождение — в самосознании; тем самым положена *самостоятельность* самосознания, так как цель входит в самосознание. С одной стороны, налицо безразличие к конкретной жизни, с другой — сухость и холодная неприступность, внутреннее, которое является внутренним как божества, так и индивидуума, но совершенно *абстрактным внутренним* индивидуума.

В этом и состоит характерная черта римлян: *абстрактное лицо* приобретает большой вес. Абстрактное лицо — это лицо *правовое*; важной чертой является поэтому разработка права, определения собственности. Это право ограничивается юридическим правом, правом собственности.

Существуют, однако, более высокие права: совесть человека имеет свое право, и это тоже право, но еще более высоким является право моральности, нравственности. Этого права в его конкретном, подлинном смысле у римлян нет, а абстрактное право, право лица состоит только в определении собственности. В этом смысле субъективность, личность, но только абстрактная, сохраняет высокое положение.

Таковы основные черты этой религии целесообразности. В ней содержатся моменты, соединение которых составляет определение ближайшей и последней ступени религии. Если объединить сообразно их истине моменты, которые в разобщенном виде присутствуют в религии внешней целесообразности и именно в качестве разобщенных вступают в *отношение* друг другу, а потому и стоят в противоречии, если объединить эти моменты, существующие в римской религии бездуховным образом, то возникает определение религии духа.

Римский мир является в высшей степени важной *точкой перехода к христианской религии*, неотъемлемым средним членом; на этой ступени религиозного духа развита сторона *реальности идеи*, а тем самым ее *определенности* в себе. Сначала мы видели, что эта реальность находилась в непосредственном единстве со всеобщим. Теперь в процессе самоопределения она выступила из него, освободилась от него и стала, таким образом, совершенной

внешностью, *конкретной единичностью*, но тем самым в своей крайней овнешвленности она стала *тотальностью в себе самой*. Необходимо, чтобы эта единичность, эта определенная определенность была принята назад во всеобщее так, чтобы она достигла своего истинного определения, сбросила внешность и чтобы тем самым идея, как таковая, получила *в себе* свое совершенное определение.

Религия внешней целесообразности по своему внутреннему значению является *завершением конечных религий*. Конечная реальность вообще состоит в том, что понятие бога *существует*, что оно *положено*, то есть что это понятие является истинным для самосознания и, таким образом, реализовано в самосознании, в его субъективной стороне.

Это *положенное бытие* должно теперь *для себя также развиться в тотальность*, только таким образом оно может быть принято во всеобщность. Это развитие определенности в тотальность произошло в римском мире, ибо здесь определенность есть конкретное, конечное, единичность, в себе многообразное, внешнее, некоторое действительное состояние, царство, настоящее, а не прекрасная объективность и тем самым *завершенная субъективность*. Только через *цель*, определенную определенность, определенность возвращается в себя и выступает в субъективности. Но сначала она является *конечной определенностью* и благодаря субъективному возвращению *безмерной (дурно-бесконечной) конечностью*.

В этой безмерной конечности следует зафиксировать и познать *две стороны: в-себе-бытие и эмпирическое явление*.

Если мы рассматриваем завершенную определенность, как она есть *в себе*, то она представляет собой *абсолютную форму понятия*, а именно понятие, возвращающееся в себя в своей определенности. Сначала понятие есть лишь всеобщее и абстрактное, но таким образом оно еще не положено так, как оно есть в себе. Истинным является всеобщее, как оно смыкается с самим собой посредством особенности, то есть через опосредствование особенностью, определенностью, выход наружу, и возвращается к себе посредством снятия этой особенности. Это отрицание отрицания есть абсолютная форма, истинная бесконечная субъективность, реальность в ее бесконечности.

В религии целесообразности эта бесконечная форма стала для самосознания предметом созерцания. Эта абсо-

лютная форма является в то же время определением самого самосознания, определением *духа*. В этом состоит беспечная важность и необходимость римской религии.

Эта *бесконечная субъективность*, которая есть бесконечная форма, является важным моментом, приобретаемым для силы, — это тот момент, какового не доставало силе, богу субстанциальности. Хотя мы и имели в силе субъективность, но сила имеет лишь единичные цели или многие единичные цели; ее цель еще не бесконечна, только у бесконечной субъективности имеется *бесконечная цель*, то есть она сама для себя цель, и только внутреннее, субъективность как таковая, выступает для нее как цель. Это определение духа приобретено, следовательно, в римском мире.

Но *эмпирически* эта абсолютная форма, понятая здесь еще конечным образом как *это непосредственное лицо* и как высшее, является, таким образом, *наихудшей*. Чем глубже дух и гений, тем чудовищнее он в своем заблуждении; поверхностность, поскольку она заблуждается, имеет столь же поверхностное, слабое заблуждение, и только то, что в себе является глубоким, может быть равным образом самым злым, самым дурным. Таким образом, эта бесконечная рефлексия и бесконечная форма, поскольку она лишена содержания и субстанциальности, является безмерной и неограниченной конечностью, *ограниченностью, абсолютной с своей конечности*. Она есть то, что в другой форме у софистов выступает как реальность, ибо для софистов человек был мерой всех вещей, а именно человек в своем *непосредственном волеении и чувствовании*, в своих целях и интересах. Это мышление самого себя приобрело значимость в римском мире и поднялось до *бытия и сознания мира*. Погружение в конечность и единичность есть прежде всего полное исчезновение всякой прекрасной, нравственной жизни, распадение ее в конечность вожделений, в мгновенное наслаждение и удовольствие — *полное проявление этой ступени образует человеческое животное царство*, из которого ушло все высшее, все субстанциальное. При таком распадении на ряд конечных существований, целей и интересов удержать их вместе можно, конечно, только с помощью в самом себе безмерном насилии и деспотии некоторого отдельного индивидуума, чьим средством является холодная, бездуховная смерть индивидуумов, ибо только благодаря этому средству в них можно внести от-

рицание и держать их в страхе. Деспот — это Единый, действительный, присутствующий бог, *единичность воли как власть* над остальными бесконечно многими единичностями.

Цезарь есть божественность, божественная сущность, внутреннее и всеобщее, как оно выступает, открывается и наличествует в единичности индивидуума. Этот индивидуум есть завершенное в единичности определение силы, *снижение идеи до присутствия*, но таким образом, что это оказывается *угрозой* ее в себе сущей всеобщности, истины, в себе и для себя бытия и тем самым *божественности*. Всеобщее ушло, и бесконечное воплотилось в конечное таким образом, что конечное выступает как *субъект предложения*, как нечто остающееся прочным, а не негативно положенным в бесконечном.

Это завершение конечности есть прежде всего абсолютное несчастье и абсолютное страдание духа, оно есть высшая противоположность духа в себе, и эта противоположность не примирена, это противоречие не разрешено. Но дух является *мыслящим*, и если он утратил себя в этой рефлексии в себя как внешности, то, как мыслящий, он в то же время в этой утрате самого себя *возвращается в себя*, выступает как рефлексированный в себя и ставит себя превыше всего в своей глубине как бесконечная форма, как субъективность, но как мыслящая, а не непосредственная субъективность. В этой абстрактной форме он выступает как *философия* или вообще как *страдание добродетели*, как требование и взывание о помощи.

Всеобщей потребностью является разрешение и примирение противоположности, возможное лишь благодаря тому, что эта внешняя, освобожденная *конечность* принимается в *бесконечную всеобщность мышления*, тем самым очищаясь от своей непосредственности и поднимаясь до субстанциальной значимости. И напротив, бесконечная всеобщность мышления, лишённого внешнего существования и значимости, должна получить настоящую действительность, а тем самым самосознание должно прийти к сознанию действительности всеобщности, так, чтобы иметь перед собой божественное как *налично-сущее*, как *мирское*, как присутствующее в мире и знать бога и мир примиренными.

Олимп, это небо богов и сфера прекраснейших образов, когда-либо созданных фантазией, раскрылся для нас

в то же время как свободная, нравственная жизнь, как свободный, но еще ограниченный дух народа. Греческая жизнь расколота на много мелких государств — этих звезд, которые сами являются лишь ограниченными точками света. Чтобы была достигнута *свободная духовность*, эта ограниченность должна быть снята и фатум, витающий где-то вдали над греческим миром богов и над народной жизнью, должен сделать себя в них значимым, так, чтобы погибли духи этих свободных народов. Свободный дух должен постигнуть себя в качестве *в себе и для себя чистого духа*: он не должен уже выступать как свободный дух *греков*, граждан того или иного государства, а человек, напротив, должен быть познан свободным *в качестве человека*, и бог должен стать богом всех людей, всеобъемлющим, всеобщим богом. Римский мир и его религия как раз и были этим фатумом, осуществлявшим надзор над *особенными свободами* и подавлявшим ограниченные духи народов, чтобы народы восстали против богов и осознали свою слабость и бессилие, поскольку их политическая жизнь была уничтожена единой, всеобщей силой. Целью этой религии целесообразности было не что иное, как римское государство, так чтобы последнее осуществляло абстрактную власть над духами других народов. В римском пантеоне были собраны боги всех народов, и они взаимно уничтожали друг друга благодаря тому, что были объединены. Римский дух в качестве этого фатума уничтожил счастье и веселость прекрасной жизни и сознания предшествующих религий и свел все образы к единству и равенству. Эта абстрактная сила породила величайшее несчастье и всеобщее страдание — страдание, которое должно было сопровождать рождение истинной религии. Перед всевластием цезаря исчезают различия между *свободными людьми и рабами*, всякое постоянство разрушено внутренне и внешне; наступила *смерть конечности* вместе с гибелью фортуны самой единой империи.

Истинное принятие конечности во всеобщее и созерцание этого единства не могло развиваться внутри этих религий, не могло возникнуть в римском и греческом мире.

Покаяние мира, упразднение конечности и проникающее собой дух мира отчаяние, стремление найти удовлетворение во временности и конечности — все это служило *подготовкой почвы* для истинной, духовной религии, подготовкой, которая должна была быть совершена *челове-*

ком, чтобы «исполнились времена». Хотя принцип мышления и развился, но всеобщее в своей чистоте еще не стало предметом сознания, даже в философском мышлении еще обнаруживалась связь с обыденными внешними представлениями, когда стойки допускали происхождение мира из огня. Примирение могло явить себя скорее в таком народе, который обладал совершенно абстрактным созерцанием *Единого для себя* и полностью отбросил от себя конечность, чтобы иметь возможность вновь принять ее в себя в очищенном виде. *Восточный* принцип чистой абстракции должен был объединиться с характерной для *Запада* конечностью и единичностью. Именно *иудейский* народ сохранил бога как древнее страдание мира. Ибо иудейская религия — это религия абстрактного страдания, единого Господа, по отношению к которому и в абстракции которого действительность жизни сохраняется как бесконечное упрямство самосознания и в то же время связана в абстракцию. Было снято древнее проклятие и дано спасение, поскольку конечность со своей стороны возвысилась до положительного и получила значение бесконечной конечности.