
ЛЕКЦИИ ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

ЧАСТЬ ВТОРАЯ ОПРЕДЕЛЕННАЯ РЕЛИГИЯ

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ (продолжение)

III. ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ НА СТАДИИ ПЕРЕХОДА К РЕЛИГИИ СВОБОДЫ

Этот переход в силу своей внутренней необходимости основан тем, что истина, существовавшая на предыдущих ступенях в себе как основа, теперь действительно извлекается и полагается. В религии фантазии и в религии в-самом-себе-бытия этот субъект, это субъективное самосознание тождественно, хотя и непосредственным образом, с тем субстанциальным единством, которое называется Брахманом, или есть лишенное определений ничто¹. Это *единое* постигается теперь как *в нем самом определенное единство*, как субъективное единство в нем самом, и тем самым это единство постигается как *тотальность в себе самой*. Если единство в самом себе определено субъективно, то оно содержит принцип духовности в себе самом, и именно этот принцип развивается в религиях, являющих собою подобный переход.

Далее, в индуистской религии всеединое, единство Брахмана, и определенность, множество сил особенного, это появление различий, находились в таком отношении, при котором эти различия то выступали как самостоятельные, то исчезали в единстве и в нем уничтожались. Господствующим и всеобщим началом было чередование возникновения и уничтожения, *чередование* снятия особенных сил в единстве и их выхода из него. В религии в-самом-себе-бытия это чередование, правда, прекратилось, поскольку особенные различия опять погрузились в единство ничто, однако это единство было *пустым* и абстракт-

пым, между тем истина есть *в себе самой конкретное единство* и тотальность, и само абстрактное единство вместе с различенностью входит в истинное единство, в котором различия сняты, идеальны, негативно положены в качестве несамостоятельных, но вместе с тем сохранены.

Развертывание моментов идеи, саморазличение мышления абсолютной субстанции было, следовательно, до сих пор неполным; с одной стороны, образы терялись в жесткости и твердости, с другой — это развертывание было лишь бегством в единство, а единство — лишь исчезновением различий. Теперь же выступает рефлексия многообразия в себе, которая состоит в том, что мышление само содержит в себе определение и тем самым есть *самоопределение*, а определение лишь постольку имеет значимость и содержание, поскольку оно рефлексировано в это единство. Таким образом, положено понятие *свободы, объективности*, — божественное понятие становится единством конечного и бесконечного. Только в себе сущее мышление, чистая субстанция, есть бесконечное, а конечное в соответствии с мыслительным определением — многочисленные боги; единство есть негативное единство, абстракция, погружающая многих в это единое, но оно тем самым ничего не выиграло, осталось неопределенным, как и раньше; конечное аффирмативно лишь вне сферы бесконечного, а не в нем, поэтому, будучи аффирмативным, оно есть *лишенная разума конечность*. Но теперь конечное, определенное вообще, *принято в бесконечность*, форма соответствует субстанции, бесконечная форма тождественна субстанции, которая сама себя в себе определяет и не есть только абстрактная мощь.

Другим столь же существенным определением служит то, что тем самым происходит отделение эмпирического самосознания от абсолютного, от содержания высшего, что только здесь бог обретает подлинную объективность. На предшествующих ступенях абсолютным было погруженное в себя эмпирическое самосознание, которое есть *Брахман*, абстракция в себе, или, другими словами, высшее существовало в качестве человека. Следовательно, субстанциальное единство здесь еще неотделимо от субъекта, и, поскольку оно еще нечто незавершенное, еще не есть в самом себе субъективное единство, субъект еще находится вне его. Объективность абсолютного, сознание его самостоятельности для себя еще отсутствует.

Лишь теперь появляется *разрыв между субъективностью и объективностью*, лишь теперь, собственно говоря, объективность заслуживает наименования бога, и мы имеем здесь эту объективность бога потому, что содержание определило себя в себе самом как конкретную тотальность в себе. Это означает, что *бог есть дух*, что бог во всех религиях есть дух.

Если в наше время, говоря о религии, прежде всего утверждают, что в религии необходимо субъективное сознание, то это верное представление, инстинктивное понимание того, что в религии необходима субъективность. Но при этом представляют себе, что духовное может быть эмпирическим субъектом, который затем, в качестве эмпирического сознания, может считать своим богом вещь, созданную природой; таким образом, духовность может находиться *только* в сознании, а бог и в качестве природного существа может быть предметом этого сознания.

Так, с одной стороны, бог есть природное существо; но бог есть в своей сущности дух, это абсолютное определение религии как таковой и поэтому основное определение, субстанциальная основа любой религии. Природную вещь представляют себе как человеческий образ, как личность, дух, сознание; однако индуистские боги лишь поверхностные персонификации; персонификации отнюдь не достаточно для того, чтобы познать предмет, бога как дух. Персонифицируются особенные предметы — солнце, дерево; сюда относятся и воплощения богов, однако особенные предметы не имеют самостоятельности, они — особенные, они — *природные* предметы, и самостоятельность их лишь воображаемая.

Высшее же есть дух, и это духовное определение и духовная самостоятельность происходит прежде всего от эмпирического, субъективного духа, либо постольку, поскольку она создана человеком, либо постольку, поскольку *Брахман* существует только посредством углубления субъекта в себя. Теперь же нет более того, что человек есть бог или бог есть человек, что бог существует *только в эмпирическом, человеческом образе*, но бог истинно объективен в себе самом, он есть *в самом себе* тотальность, определен конкретно в себе, то есть субъективно познается в самом себе, и лишь таким образом он есть существенно объект и в качестве такового противостоит человеку.

Возвращение к тому, что бог является как человек, как богочеловек, мы обнаружим позднее. Однако здесь начало этой объективности бога.

Если всеобщее, таким образом, постигается как определение себя в самом себе, то оно вступает в *противоположность по отношению к другому* и есть борьба со своим другим. В религии мощи нет противоположности, нет борьбы, ибо акцидентальность не имеет значимости для субстанции.

Мощь, теперь определяя себя в самой себе, имеет, правда, эти определения не как нечто конечное, но определенное, пребывает в своей в себе и для себя сущей истине. Тем самым бог *определен как добро*. Здесь «добрый» положено не как предикат; он *есть добро*. В том, что лишено определений, нет ни добра, ни зла. Здесь же добро есть всеобщее, но имеющее цель, *определенность*, соразмерную *всеобщности*, в которой она есть.

Однако на этой ступени перехода определение себя самого носит сначала *исключающий* характер. Следовательно, добро вступает в отношение с *другим*, со злом, и это отношение есть *борьба*, дуализм. Примирение (здесь — только как становление или долженствование) еще не мыслится в самом этом добре.

Тем самым положен необходимый вывод, согласно которому борьба познается как *определение* самой *субстанции*. Негативное положено в самом духе и в *сравнении с его аффирмативностью*; таким образом, это сравнение присутствует в чувстве, составляет *страдание, смерть*. Борьба, которая сама себя прекращает, есть *стремление духа прорваться* к самому себе, к свободе.

Эти основные определения дают следующее *деление* этой ступени перехода:

1. Первое определение есть определение *персидской* религии; здесь для-себя-бытие добра еще поверхностно, поэтому оно имеет естественный образ, *природность, лишнюю форму*, — образ света.

2. Форма, где сама борьба, страдание, смерть положены в *сущности*, — это *сирийская* религия.

3. *Выход* из борьбы, продвижение к подлинному определению свободной духовности, преодоление зла, законченный переход к религии свободной духовности — *египетская* религия.

В целом общность этих трех религий состоит в *возвращении* дикого разгула тотальности в конкретное един-

ство. Здесь уже нет того блуждания, при котором определения единства устремляются во внешние проявления и случайность, когда из единства, из Брахмана, выходит этот дикий, лишенный понятий мир богов и развитие, несоразмерное единство, расщепляется, — *подобное безудержное блуждание здесь прекратилось.*

Возвращение в субстанциальное единство, субъективное в себе самом, происходит в *двух* формах. Первая форма обнаруживается в парсизме, здесь это возвращение происходит чистым и простым способом. Вторая — это брожение, свойственное сирийской и египетской религиям; здесь брожение тотальности опосредствует себя в единстве, а становление единства протекает в борьбе его элементов.

А. Религия добра или света

а. Ее понятие

1) Возвращение в единство еще чисто, просто и поэтому абстрактно. Бог познается как *в-себе-и-для-себя-сущее*, определенное в себе.

Здесь определенность не эмпирическая, многообразная определенность, а нечто чистое, всеобщее, самому себе равное, процесс определения субстанции, посредством которого она перестает быть субстанцией и начинает становиться субъектом. Это единство в качестве определяющего себя имеет содержание, и то, что это содержание есть нечто им определенное и ему соответствует, есть *всеобщее содержание*, составляющее то, что называется здесь добром или истиной, ибо это — лишь формы, принадлежащие к дальнейшим различиям знания и воления, формы, которые в высшей субъективности суть лишь одна истина, особенности этой одной истины.

То обстоятельство, что это всеобщее есть посредством самоопределения духа, определено духом и есть для духа, составляет ту сторону, в соответствии с которой оно есть истина. Поскольку оно положено духом, есть самоопределение, в котором дух остается верным себе в своей всеобщности, постольку не возникают иные определения, кроме самого этого единства, которое есть добро. Оно есть, следовательно, истинное содержание имеющее объективность, есть добро, а это то же, что истина. Это добро есть одновременно самоопределение единого, аб-

солютной субстанции; тем самым оно непосредственно остается абсолютной мощью — добро как абсолютная мощь. Таково определение содержания.

2) Именно в этом процессе определения абсолютного, поскольку оно есть самоопределение и добро, в котором конкретная жизнь может созерцать истоки своей аффирмативности и поистине познать самое себя, заключена связь с конкретным, с миром, с конкретной, эмпирической жизнью вообще: из этой мощи выходят все вещи. Этот процесс определения абсолютного существовал в предшествующих формах таким образом, что этот способ самоопределения обретал в качестве такового абстрактное значение и составлял не самоопределение, нечто вернувшееся к себе, остающееся тождественным, истинное и доброе во всем, а процесс определения вообще. Мощь как таковая не обладает ни добром, ни мудростью, у нее нет цели, она только определена как бытие и небытие; в ней заключена дикость, выход действия вообще вне себя; поэтому мощь в себе самой есть нечто лишнее определений.

Этот момент мощи здесь также присутствует, но как *подчиненный*. Он есть, следовательно, конкретная жизнь, мир в многообразии наличного бытия; все дело заключается в том, что в добре как самоопределении находится это абсолютное определение, связь добра с конкретным миром. Субъективность, особенность вообще, заключена в этой субстанции, в самом едином, которое есть абсолютный субъект. Эта стихия, принадлежащая особенной жизни, эта определенность положена одновременно в самом абсолютном, и тем самым положена аффирмативная связь абсолютного, доброго и истинного, бесконечного с тем, что именуется конечным.

Аффирмативная связь в более ранних формах религии содержится отчасти только в этом чистом погружении в себя, в котором субъект говорит: «Я — *Брахман*», однако эта связь абсолютно абстрактна, она существует только в этом притуплении, в этом отказе от всякой конкретной действительности духа, в отрицании. Эта аффирмативная связь как бы чистая нить, в остальном она абстрактна и негативна — таковы все эти жертвоприношения, самоуничтожения, то есть вместо связи здесь лишь *бегство* от конкретного.

Посредством этой аффирмативной связи, в которой определенность входит во всеобщность, устанавливается,

что вещи как таковые есть добро; тем самым камни, животные, люди вообще — добры, добро в них *присутствует* как *субстанция*, и то, что есть добро, есть их жизнь, их аффирмативное бытие. Поскольку они остаются добром, они принадлежат этому царству добра, изначально предназначены благодати; не так, как в Индии, где лишь часть людей принадлежит к дважды рожденным, — здесь конечное создано добром и есть добро. И это добро понимается как добро в собственном смысле этого слова (а не в зависимости от внешней цели, от внешнего сравнения). Целесообразно то, что есть добро для чего-нибудь, тем самым цель находится вне предмета; здесь, напротив, добро понимается как *определенное в себе всеобщее*. Добро именно так определено в себе: особенные вещи добры, они целесообразны сами по себе, соответствуют *самим себе*, а не только другому. Добро не есть для них нечто потустороннее, подобно Брахману.

3) Хотя это добро и субъективно в себе, определено в самом себе как добро соответственно субстанциальному единству, самому всеобщему, это определение все-таки остается абстрактным. Добро конкретно в себе, и тем не менее сама эта определенность конкретности остается абстрактной. Для того чтобы добро не было абстрактным, необходимо *развитие* формы, *положенность* моментов понятия. Для того чтобы стать *разумной* идеей, быть осознанным в качестве духа, определение добра, негативное, *различия* должны быть осознаны в качестве положенных мыслью сил.

Добро может быть направлено на то или другое, человек может иметь добрые намерения — возникает вопрос: что есть добро? Следовательно, необходимо дальнейшее определение, развитие добра. Здесь добро еще *абстрактно, односторонне*, тем самым оно выступает в качестве *абсолютной противоположности* по отношению к *другому*, и это другое есть зло. Негативное в этой элементарности еще не получило своего истинного значения.

Итак, перед нами два принципа, составляющие восточный *дуализм*: царство добра и царство зла — эта великая *противоположность* достигает здесь своей всеобщей абстракции. В многообразии предшествующих богов содержалось, правда, многообразие, различие; однако совсем другое дело, когда эта раздвоенность становится всеобщим *принципом*, когда различия противостоят друг другу в подобном дуализме.

Перед нами в самом деле добро, истинное, могущественное, но в борьбе со злом, и зло противостоит ему в качестве абсолютного принципа и продолжает противостоять; зло, правда, должно быть преодолено, устранено, но того, что должно быть, еще нет; долженствование — мощь, не способная реализовать себя, нечто слабое, бессильное.

Этот *дуализм*, постигнутый как различие во всей его всеобщности, представляет собой интерес для религии и философии: именно в мысли эта противоположность достигает своей всеобщности. В наши дни также присутствует дуализм, однако формы этого дуализма слабы, ничтожны. Ведь противоположность конечного и бесконечного — это те же *Ариман* и *Ормузд*, то же *манихейство*².

Если принимать конечное как нечто самостоятельное, если бесконечное и конечное противостоят друг другу таким образом, что бесконечное не сопричастно конечному, а конечное не может достигнуть бесконечного, то это тот же дуализм; отличие только в недостатке последовательности и решимости, необходимых для того, чтобы действительно представить себе эту противоположность во всей ее полноте.

Конечное в своем дальнейшем определении, когда оно утверждает себя в качестве конечного перед лицом бесконечного, всеобщего и утверждает себя тем самым наперекор ему, есть зло. На этой бессмысленности и останавливаются, признавая тем самым конечное и бесконечное. Бог есть только один принцип, одна мощь, а конечное, тем самым злое, не имеет истинной самостоятельности.

Однако добро в силу своей *всеобщности* имеет и *естественный способ наличного бытия*, бытие для другого — *свет*, чистое проявление. Подобно тому как добро есть тождественное самому себе, субъективность в ее чистом тождестве с самой собой в духовности, свет есть эта *абстрактная субъективность в чувственной сфере*; пространство и время суть эти первые абстракции бытия вне друг друга; конкретное физическое начало в его всеобщности есть свет. Поэтому если добро в себе в силу его абстрактности принимает форму непосредственности и тем самым природности (непосредственность и есть природность), то это непосредственное добро, которое еще не очистилось и не возвысилось до формы абсолютной духовности, есть *свет*, ибо свет в мире естествен-

ного — чистое проявление, определение самого себя, но совсем простым, всеобщим способом.

Если понадобилось бы представить себе *Брахмана* чувственным образом, то представить его себе можно было бы только в форме абстрактного пространства; однако *Брахман* еще не обладает в себе достаточной силой для того, чтобы его можно было представить себе, и для его реального образа ему необходимо эмпирическое самосознание человека.

Трудность заключается в том, что добро, о котором здесь идет речь, должно еще существенно иметь в себе и сторону природного, пусть даже чистую природность света. Природа вообще не может быть оторвана от духа, она принадлежит духу.

И бог как конкретное в себе, как чистый дух вместе с тем существенным образом и творец природы, ее властелин. Следовательно, идея в своем понятии, бог в своей существенности в себе должен положить эту реальность, это внешнее проявление, которое мы называем природой. Момент природности не может отсутствовать, однако здесь он еще дан абстрактно, в непосредственном единстве с духовным, с добром, так как именно добро и есть здесь это абстрактное.

Добро содержит в себе определенность, а в определенности содержится корень природности. Мы говорим: «Бог сотворил мир»; творить и есть эта субъективность, которой принадлежит определенность вообще; в этой деятельности, субъективности заключено определение природы, которое при более точном определении означает, что природа есть нечто сотворенное. Однако здесь этого еще нет, здесь мы имеем еще абстрактную определенность.

Ее форма по существу форма природы вообще, форма света и непосредственного единства с добром, ибо непосредственное и есть само по себе абстрактное, поскольку определенность здесь лишь всеобщая и неразвитая.

Свету противостоит *тьма*; в природе эти определения распадаются таким образом: бессилие природы состоит в том, что свет и его отрицание сосуществуют, хотя свет — та сила, которая прогоняет тьму. Это определение и в боге сохраняет свое бессилие, которое заключается в том, что из-за своей абстрактности оно еще не содержит эту противоположность в себе и не преодолевает ее, но зло существует рядом. Свет есть добро, и добро есть свет, это — нераздельное единство.

Однако этот свет находится в состоянии борьбы с тьмой, со злом, которое он должен победить, но только должен, ибо ему это не удастся.

Свет — бесконечное распространение, его скорость равна скорости мысли; но для того, чтобы его проявление было *реальным*, он должен упасть на нечто *темное*. Чистый свет ничего не открывает, лишь при наличии этого *другого* выступает *определенное проявление*, и тем самым добро вступает в противоположность со злом. Проявление есть определение, но еще не конкретное развитие определения; следовательно, конкретность определения находится вне его; его абстрактность приводит к тому, что его определение дано в другом. Без противоположности нет духа, но в развитии все зависит от того, какое положение эта противоположность занимает по отношению к опосредствованию и изначальному единству.

Следовательно, добро в его всеобщности имеет природный образ, это чистое проявление природы, свет. Добро есть всеобщая определенность вещей. Поскольку оно тем самым есть абстрактная субъективность, момент *единичности*, момент, форма, в которой оно существует для другого, даже в чувственном созерцании есть внешнее наличие, которое, однако, может соответствовать содержанию, ибо особенность вообще включена во всеобщее; особенность в ее более конкретном значении, в соответствии с которым она есть форма созерцания, форма непосредственности, может выступать как соответствующая содержанию. Так, например, *Бразман* есть лишь абстрактное мышление, и, если созерцать его чувственным образом, ему может соответствовать, как уже было сказано выше, лишь созерцание пространства, чувственная всеобщность созерцания, которая сама абстрактна. Здесь же, напротив, субстанциальное соответствует форме, и именно она есть физическая всеобщность, свет, которому противостоит тьма. Свет, дуновение и т. д. также определения физического характера, но они не составляют того, что соответствует идее, — всеобщую индивидуальность, субъективность; свет, который сам себя открывает, — в этом заключен момент самоопределения индивидуальности, субъективности. Свет являет себя как свет вообще, как всеобщий свет и вместе с тем как особенная, своеобразная природа, рефлектированная в себе природа особенных предметов, как существенность особенных вещей.

Свет здесь не следует понимать как солнце; можно, конечно, утверждать, что солнце олицетворяет собой свет, однако оно находится вдали в качестве особенного небесного тела, особенного индивидуума. Добро, свет, напротив, содержит в себе самом корень субъективности, но только корень; следовательно, оно не положено в подобной индивидуальной замкнутости, и поэтому свет можно рассматривать как субъективность, *душу вещей*.

в. Существование этой религии

Религия света, или непосредственного добра, — это религия древних *парсов*, основанная *Зороастром*³. Еще и теперь существует ряд общин, исповедующих эту религию; они находятся в Бомбее, на побережье Черного моря, в районе Баку, где особенно много источников нефти; этим случайным обстоятельством иногда пытались объяснить тот факт, что предметом почитания является у парсов огонь. У *Геродота* и других греческих писателей есть сведения об этой религии; однако ближе ее узнали лишь в новое время благодаря открытию *основных религиозных книг* (Зендавеста) этого народа французом *Анкетилем дю Перроном*; эти книги написаны на древнем языке *зендов*, родственном санскриту⁴.

Свет, почитаемый в этой религии, не есть символ добра, *образ*, в виде которого его себе представляют; с таким же основанием можно было бы утверждать, что добро — символ света: ни то ни другое не есть значение, или символ, они *непосредственно тождественны*.

Парсы поклоняются свету; субстанциальность здесь выступает как предмет по отношению к субъекту в его *особенности*; человек как добро в его *особенности* противостоит *всеобщему* добру, свету в его чистом, еще не замутненном проявлении, которое есть добро как естественное существование.

Парсов называли также *огнепоклонниками*; это неверно постольку, поскольку парсы поклоняются не уничтожающему, материальному огню, но огню как свету, являющему себя как истина материального мира.

Добро в качестве предмета, чувственного образа, соответствующего еще абстрактному содержанию, есть свет. Он имеет по существу значение добра, справедливости, в образе человека он именуется *Ормуздом*; однако этот образ здесь еще поверхностная персонификация.

Персонализация существует там, где форма в качестве содержания еще не есть в себе развитая субъективность. *Ормузд* есть всеобщее, то, что во внешней форме обретает субъективность; он — свет, и его царство — царство света вообще.

Звезды — единичные проявления света. Поскольку являющееся есть *особенное, природное*, тем самым возникает различие того, что является, от того, что есть в себе; и тогда в-себе-сущее есть также *особенное, гений*. Подобно тому как персонализируется всеобщий свет, персонализируются и особенные проявления света. Так, звезды персонализируются в виде *гениев*; они рассматриваются как явления и вместе с тем персонализируются. Однако они не различены, как свет и как добро; персонализируется единство как таковое; звезды — духи Ормузда, всеобщего света, добра в себе и для себя.

Эти звезды называются *амшадшпанами*⁵, и *Ормузд*, будучи всеобщим светом, тоже один из амшадшпанов. *Царство Ормузда* есть царство света, в нем семь амшадшпанов; можно было бы предположить, что речь идет о планетах, однако ни в *Зендавесте*, ни в вознесенных к каждому из них в отдельности молитвах нет их более подробной характеристики. Светила — спутники *Ормузда* и правят вместе с ним. Персидское государство представлено, подобно этому царству света, как царство справедливости и добра: царь также окружен семью вельможами, составляющими его совет; подобно тому как царь — наместник *Ормузда*, вельможи представляют *амшадшпанов*. Ежедневно сменяя друг друга, *амшадшпаны* правят вместе с Ормуздом в царстве света; тем самым здесь положено лишь *поверхностное* различие времени.

Добру, или царству света, принадлежит все живое; всякое проявление добра в живых существах есть *Ормузд*: он вносит жизнь посредством мысли, слова и действия. Здесь также еще отчасти содержатся черты пантеизма, поскольку добро, свет, есть *субстанция всего*; в нем — средоточие счастья, благословения и блаженства, все то, что существует в любви, счастье, силе и т. д., все это — *Ормузд*; он дает свет всему существующему: дереву и благородному человеку, животному и *амшадшпану*.

Солнце и планеты — главные духи, боги, небожители, чистые и великие; они защищают всех, приносят всем благо, благословение и попеременно возглавляют царство света. Весь мир на всех его ступенях и во всех его видо-

изменениях есть *Ормузд*, и в этом царстве света все есть добро. Свету принадлежит все; все живое, все существующее, вся духовность, действие, рост конечных вещей — все есть свет, *Ормузд*. Свет — не только чувственная всеобщая жизнь, в нем заключены также сила, дух, душа, блаженство. Если человек, дерево, животное живут, радуются бытию, обладают аффирмативностью в своей природе, благородством, — это его сияние, его свет, и в нем — воплощение субстанциальной природы всего.

Парсы поклоняются свету, и этому способствует также характер той местности, где они живут, — равнины с большим количеством источников нефти. На алтарях горит огонь — это не столько символ, сколько присутствие совершенного, добра. Всякое проявление добра в мире почитают, любят, ему поклоняются, ибо добро — сын, порождение *Ормузда*, в котором он любит себя, любит себя собой. Хвалебные гимны возносятся и ко всем чистым духам людей; они именуются *ферверами*⁶ и выступают либо как телесные, живые существа, либо как умершие; так, парсы молят *ферверов Зороастра* охранять их. Животным также поклоняются, потому что в них — жизнь, свет; при этом в них видят гениев, духов, аффирмативность живой природы и именно этому поклоняются как идеалу особенных родов вещей, как всеобщей субъективности, представляющей божество в образе конечного. Парсы, как уже было сказано, поклоняются животным, но идеалом является небесный бык — символ созидания, как и у индусов, который там сопутствует *Шиве*; из воплощений огня прежде всего почитается Солнце; есть и среди гор идеальная гора — *Альбордж*, гора гор. Так, в воззрениях парсов есть мир добра, идеалы — не потусторонние, а существующие в действительности, присутствующие в действительных вещах.

Здесь поклоняются всему живому — солнцу, звезде, дереву, но только как добру, заключенному в нем *добру, свету*, а не его живому образу, его конечной, преходящей форме: субстанциальное отделяется от того, что принадлежит сфере преходящего. И в человеке положено это различие; возвышенное в нем отличается от его непосредственной телесности, от природного, временного, от незначительности его внешнего бытия, его существования. Это высшее — гении, ферверы. Среди деревьев выделяется одно дерево — Хом, из него течет вода бессмертия. Итак, в государстве являет себя субстанциальное,

царство света; в правителе — высший свет, в чиновниках — духи Ормузда. Это различие субстанциального и проходящего, однако, *поверхностно*; абсолютное же различие — это различие добра и зла.

Можно упомянуть и о том, что один из помощников Ормузда есть Митра, *μεσιτης*, посредник⁷. Интересно, что о *Митре* говорит уже *Геродот*. Однако в религии парсов определенность опосредствования, *примирения* не получила еще, по-видимому, преобладающего значения. Лишь позже, когда потребность примирения стала сильнее осознаваться человеком, стала более живой и определенной, служение Митре стало более разработанным в своей всеобщности.

Куль Митры имел особое распространение у римлян в христианское время, и еще в средние века тайно существовал культ Митры, связанный, по-видимому, с орденом тамплиеров⁸. Митра, ударяющий ножом в шею быка, — существенный образ этого культа, и его часто обнаруживают в Европе⁹.

с. Культ

Куль этой религии непосредственно связан с ее определением. Его цель — восславить *Ормузда* в его творении; начало и завершение — поклонение добру. Молитвы просты, монотонны и лишены своеобразия нюансов. Главное определение культа состоит в том, что человек должен соблюдать внутреннюю и внешнюю чистоту и повсюду способствовать сохранению этой чистоты и ее распространению. Вся жизнь парса должна быть таким культом, он не стремится к отъединению, как индусы. Парс должен повсюду содействовать жизни, ее плодородию и радости, творить добро словом и делом, везде поддерживать добро среди людей и поддерживать самих людей, рыть каналы, сажать деревья, давать приют странникам, возделывать пустынные земли, кормить голодных, поить землю, которая и сама есть субъект и гений¹⁰. Такова эта односторонность абстракции.

В. Сирийская религия, или религия страдания

Мы только что рассмотрели определение борьбы и победы над злом; теперь нам надлежит в качестве следующего момента рассмотреть эту борьбу как *страдание*.

Выражение «борьба как страдание» может показаться поверхностным; однако оно означает, что борьба уже есть не только *внешняя противоположность*, но заключена в *одном субъекте* и в его *самоощущении*. В этом случае борьба есть объективация страдания. Страдание же вообще — процесс, проходящий в конечности, и субъективно ощущается как сокрушение души. Этот процесс в конечности — страдание, борьба, победа — составляет момент в природе духа, и он не может отсутствовать в сфере, где *мощь* определяет себя как *духовная свобода*. Утрата самого себя, противоречие у-себя-бытия и другого, которое снимает себя, достигая *бесконечного единства* (здесь может идти речь только об *истинной* бесконечности), снятие противоположности — все это существенные определения в идее духа, которые теперь здесь выступают. Мы осознаем развитие идеи, ее ход и моменты, чью тотальность конструирует дух; однако эта тотальность еще не *положена* — она отпущена в моменты, попеременно проявляющиеся в этой сфере.

Поскольку содержание еще не положено в свободном духе, так как моменты еще не возвращены в субъективное единство, содержание дано *непосредственно* и выbroшено в *форму природности*. Оно изображается как *естественный процесс*, который по существу познается в качестве символического и тем самым есть не только процесс, происходящий во внешней природе, но и *всеобщий процесс*. По отношению к той точке зрения, которую мы рассматривали ранее, где господство осуществляла абстрактная мощь, а не дух, ближайший следующий этап развития идеи составляет момент конфликта. Дух существенно есть то, что он из своего инобытия и из преодоления этого инобытия, через отрицание отрицания приходит к самому себе; дух создает себя: он проходит через отчуждение самого себя. Поскольку, однако, он еще не положен как дух, этот процесс отчуждения и возвращения еще не идеализован, еще не положен как момент духа; он непосредствен и поэтому дан в *форме природности*.

Это определение — так, как мы его здесь рассмотрели, — нашло свое выражение в *финикийской религии* и вообще в *религиях Передней Азии*. В этих религиях содержится названный процесс: гибель, отчуждение бога и воскресение его прежде всего изображаются в *финикийской религии*. Представление о *Фениксе* известно: это

птица, которая сжигает сама себя, из ее пепла возникает юный Феникс со свежими силами.

Это отчуждение, это инобытие, определенное как естественное отрицание, есть *смерть*, но смерть, которая вместе с тем снимается, поскольку из нее возникает новый, молодая жизнь. Дух есть вечно то, что уничтожает себя, делает себя конечным в мире природы, однако возвращается к самому себе посредством уничтожения своей природности. В Фениксе воплощен этот известный символ, здесь имеет место не борьба добра со злом, а *божественный процесс*, присущий самой природе бога, и процесс в *одном* индивидууме. Ближайшая форма, в которой положен этот процесс, — *Адонис*; этот образ перешел в Египет и Грецию; он упоминается также в Библии, где он носит имя *Таммуза*¹¹ (Иезекииль, VIII, 14): «И вот, там сидят женщины, плачущие по Таммузе». Главное празднование Адониса совершалось весной. Это — праздник в честь умершего, праздник печали, продолжавшийся несколько дней. В течение двух дней со стенаниями искали Адониса; третий день был праздником радости, воскресения бога. Все это празднование носит характер праздника природы, умирающей зимой и вновь пробуждающейся весной. Следовательно, с одной стороны, это — естественный процесс; с другой, однако, его следует понимать символически, как момент бога, как нечто обозначающее абсолютное вообще.

Миф об Адонисе связан и с греческой мифологией. В греческом мифе матерью Адониса была Афродита; она спрятала свое дитя в ящик и принесла его в Аид¹². Однако, когда Афродита позже потребовала, чтобы ей вернули ее дитя, Персефона отказалась выполнить ее требование. Зевс решил их спор таким образом: каждая богиня оставляет у себя Адониса треть года; последнюю треть года он проводит по своему усмотрению там, где захочет. Адонис предпочел проводить и эту треть года у матери всего живого и своей матери, у Афродиты. Этот миф следует прежде всего интерпретировать как пребывание в земле и произрастание семени. Миф о Касторе и Поллуксе, попеременно пребывающих в подземном мире и на земле, также связан с этим¹³. Однако подлинное значение этого мифа не только изменение, происходящее в природе, но вообще переход от жизни, аффирмативного бытия, к смерти, отрицанию, и затем к новому возвышению из этого отрицания — к *абсолютному опосред-*

ствованию, которое существенно принадлежит понятию духа.

Этот момент духа стал здесь, таким образом, *религией*.

С. Религия загадки

Форма опосредствования духа собой, где еще преобладает природное, форма *перехода*, где начало берется от *другого как такового*, которое есть природа вообще, и переход еще не являет собой *возвращения* духа к себе, эта форма свойственна переднеазиатским религиям. Дальнейшее состоит в том, что этот переход являет собой возвращение духа к себе, но еще не как примирение, а таким образом, что предмет есть борьба, *борение*, но в качестве момента самого бога.

Этот переход к духовной религии содержит, правда, в себе конкретную субъективность, но есть *пребывание этой простой субъективности во внеположности*, ее развитие, но такое, которое еще находится в дикости и брожении, еще не достигло успокоения, подлинно свободной в себе духовности.

Подобно тому как в индуизме это развитие распалось, так и здесь определенность пребывает в разъединенности, но так, что эти элементарные силы духовного и природного существенно соотносены с субъективностью, и эти моменты проходят, таким образом, один субъект.

В индуизме мы также имели возникновение и уничтожение, но там не было субъективности, возвращения в одно, не было одного, которое бы само проходило через эти формы и различия и в них и из них возвращалось к себе. Эта более высокая мощь субъективности в ходе своего развития отпускает от себя различие, но вместе с тем держит его замкнутым в себе, так что оно оказывается преодоленным. Односторонность этой формы в том, что в ней отсутствует чистое единство добра, возвращения, у-себя-бытия, что свобода только возникает, только вынуждает себя *состояться*, но еще, если можно так выразиться, не готова, *не завершена*, еще не есть такое начало, из которого возникает конец, результат. Это следовательно, субъективность в ее реальности, но еще не в подлинной действительной свободе, а в постоянном брожении, присущем ей в этой реальности и вне ее.

Дуализм света и тьмы приближается здесь к *соединению*, причем так, что в саму субъективность входит темное, отрицательное, которое по мере своего усиления становится злом. Субъективность состоит в том, чтобы соединять в себе противоположные принципы, олицетворять собою власть, которая выносит это противоречие и уничтожает его в себе.

Ормузду постоянно противостоит Ариман; правда, существует представление, что в конечном итоге *Ариман* будет побежден и господствовать будет один Ормузд, но это относится к будущему, а не к настоящему. Бог, сущность, дух, истинное, должен присутствовать в настоящем, а не перемещаться в представление о прошлом или будущем. Добро — и это основное требование — должно быть действительно положено в себе в качестве *реальной* мощи и [должно] постигаться как в качестве всеобщей, так и в качестве реальной субъективности.

Это единство субъективности и то обстоятельство, что через эти различные моменты утверждение проходит как через отрицание и завершается возвращением к себе и *примирением*, составляет эту точку зрения; но при этом действия этой субъективности носят скорее характер брожения, чем действительного возвращения к себе и своего завершения.

Это различие воплощено в *одном* субъекте, конкретном в себе, в одном развитии. Так, эта субъективность вводит себя в развитие сил и, соединяя их, отпускает их таким образом, что субъект имеет историю, есть в себе история жизни, духа, движения, в которой он разъединяется для различия этих сил и *превращает* себя в нечто *чужеродное по отношению к самому себе*.

Свет не исчезает; здесь же один субъект, который сам себя отчуждает, удерживается в своей негативности, но в этом отчуждении и из него вновь создает себя. Результат есть представление свободного духа, но еще не как истинная идеальность, а только как стремление способствовать созданию таковой.

Это последнее определение естественной религии в этой сфере, та ступень, которая служит переходом к религии свободной субъективности. Рассматривая парсизм как определенную ступень развития, мы обнаруживаем, что здесь происходит возвращение конечного ко в себе сущему единству, в котором определяет себя добро. Это добро, однако, конкретно лишь в себе, определенность

проста в себе, еще не открыта в определении, другими словами, есть абстрактная, а не реальная субъективность. Поэтому следующий момент состоит в том, что вне царства добра определено зло. Эта определенность положена как простая, неразвитая, она имеет значение не определенности, а всеобщности, и поэтому развитие, различие не содержится еще в ней в качестве некоего различного — одно из определений оказывается вне сферы добра. Вещи относятся к добру лишь как причастные свету, лишь своей позитивной стороной, но не по своей особености. Мы подошли теперь в соответствии с понятием к царству реальной, действительной субъективности.

а. Определение понятия этой ступени

Материала для определений достаточно, он обнаруживается и в этой конкретной области. Различие заключается только в том, даны ли моменты тотальности поверхностно, внешние или пребывают во внутренней глубине, в сущности, то есть существуют ли они только в качестве поверхностной формы и образа или положены в качестве *определения содержания и мыслятся* таковыми; это — огромная разница. Во всех религиях в большей или меньшей степени существует самосознание, существуют и предикаты бога, такие, как всемогущество, всеведение и т. д. У индусов и китайцев мы обнаруживаем возвышенные формы изображения бога, и в этом смысле более развитые религии не имеют никаких преимуществ перед ними; это так называемые чистые представления о боге (например, у *Фридриха Шлегеля* в его «Мудрости индийцев»¹⁴), которые рассматриваются как следы некоей совершенной первоначальной религии. В религии света также везде уже снято единичное зло. Субъективность мы находили повсюду и одновременно в конкретном определении самосознания. Уже колдовство было властью самосознания над природой. Особую трудность в рассмотрении религии составляет то, что здесь мы имеем дело не с чистыми определениями мысли, как в логике, и не с существующими, как в природе, а с такими, в которых поскольку они уже прошли субъективный и объективный дух, присутствует момент *самосознания*, конечного духа вообще, ибо сама религия есть самосознание духа о себе самом и он превращает в предмет сознания сами эти различные ступени самосознания, которые дух проходит

в своем развитии. Содержание предмета есть бог, *абсолютная тотальность*, следовательно, всегда наличествует все многообразие материала. Поэтому необходимо найти те определенные категории, которые составляют *различия* религий. Различия ищут прежде всего в *созидательной* деятельности сущности, все ли религии ее признают или нет. Далее, в том, есть ли в данной религии *единый бог*; этого различия также недостаточно, ибо единый бог есть даже в индуистской религии; следовательно, различие состоит только в том способе, посредством которого множество образов сочетается в единство. Некоторые англичане полагают, что в древней индуистской религии существовал единый бог в качестве солнца, или всеобщей души. Подобные рассудочные предикаты недостаточны для понимания сущности дела.

Давая богу подобные *предикаты*, определения, мы не познаем его *подлинной природы*. Эти предикаты соответствуют и конечной природе, ведь и она может быть названа могущественной, мудрой; в сознательном применении их к богу они выходят за пределы конечного благодаря своей всеобщности, но здесь эти предикаты теряют свое определенное значение и исчезают, подобно Тримурти, в *Брахмане*¹⁵. То, что существенно, содержится в едином, субстанциальном, имманентном; оно есть *существенное определение*, которое постигается и познается в качестве такового. Это не предикаты рефлексии, не внешняя форма, а *идея*.

Таким образом, мы уже имели определение субъективности, самоопределения, но еще в поверхностной форме, еще не конструирующим природу бога. В религии света это определение было абстрактной всеобщей персонализацией, так как в личности здесь абсолютные моменты не были развиты. Субъективность вообще есть абстрактное тождество с собой, в-самом-себе-бытие, которое различает себя, но есть вместе с тем и негативность этого различия, сохраняет себя в различии, не отпускает его от себя, остается его мощью, есть в нем, но есть в нем для себя, на мгновение содержит различие в себе.

1) Если мы рассмотрим это применительно к последней форме, то здесь субъективность есть эта относящаяся к самой себе негативность, и негативное находится уже не вне добра, а должно содержаться и быть положенным в аффирмативном отношении с самим со-

бою и, следовательно, уже не есть зло. Таким образом, *негативное*, зло, уже не может находиться *вне добра*; напротив, добро и есть в себе эта способность быть злом, тем самым, правда, зло перестает быть злом, но в качестве зла, соотносящегося с самим собою, как со злом, снимает свое бытие-во-зле и конституируется как добро. Добро полагает *негативное отношение к самому себе как свое другое*, зло, подобно тому как зло полагает, то есть снимает движение, свое бытие-в-негативности *как* негативное. Это двойное движение есть субъективность. Она уже не то, что *Брахман*; в *Брахмане* только исчезают эти различия, но, поскольку различие положено, он в качестве самостоятельного бога оказывается вне его.

Первая и существенно всеобщая субъективность не есть совершенно свободная, чисто духовная субъективность, она еще подвержена воздействию природы и, следовательно, есть всеобщая мощь, но мощь лишь *в себе* сущая, подобная той, которую мы имели до сих пор; в качестве субъективности она есть *положенная* мощь, она и постигается так, если в ней видят *исключающую субъективность*.

Различие мощи в себе и мощи в качестве субъективности заключается в следующем: мощь в качестве субъективности есть *положенная* мощь, она положена в качестве для себя сущей мощи. Мы и раньше имели мощь во всех формах. В качестве первого основного определения она — грубая мощь, господствующая над только сущим, затем она только внутренняя глубина, и различия выступают как самостоятельные существования вне ее; они, правда, вышли из нее, но вне ее они самостоятельны, и, если постигать их в ней, они исчезают. Так, в *Брахмане*, в этой абстракции, различия исчезают, как только самосознание говорит: *я — Брахман*; тем самым в нем исчезает все божественное, все добро, абстракция не имеет содержания, и, поскольку оно существует вне ее, оно самостоятельно и неустойчиво. По отношению к особенным существованиям мощь есть нечто воздействующее, основа, но она остается лишь внутренней силой и воздействует лишь всеобщим способом; то, что создает всеобщая мощь, поскольку она есть в себе, есть и всеобщее, законы природы, они принадлежат в себе сущей мощи. Эта мощь действует, она есть мощь в себе, ее действие также есть в себе, она действует бессознательно, и существования — Солнце, звезды, море, реки, люди, животные

и т. д.— выступают как самостоятельные существования, и только их внутренняя сущность определена мощью. Мощь может проявиться в этой сфере лишь вопреки законам природы; сюда, собственно говоря, может быть отнесена область чуда. Однако у индийцев еще нет чудес, так как у них нет разумной, доступной рассудочному пониманию природы, в природе нет доступной рассудочному пониманию связи, здесь все — чудо, потому нет и чудес. Чудеса могут быть лишь там, где бог определен как субъект и действует в качестве субъективности как для себя сущая мощь.

Поскольку в себе сущая мощь представляется как субъект, ее образ не имеет значения, поэтому ее и представляют себе в виде людей, животных и т. п. Утверждение, согласно которому живое воздействует в качестве непосредственной мощи, собственно говоря, не может быть опровергнуто, поскольку эта мощь, будучи в себе сущей, воздействует невидимо, незаметно.

От этой мощи следует отличать *реальную* мощь, которая и есть *субъективность*. Здесь надо остановиться на двух основных определениях.

Первое состоит в том, что субъект *тождествен с собой* и вместе с тем полагает в себе определенные *различные определения*. *Единый* субъект этих различий — моменты *единого* субъекта. Добро есть, таким образом, всеобщее самоопределение, которое настолько всеобщее, что охватывает ту же лишенную различий область, что и сущность, и определение в действительности не положено *как определение*. Субъективности принадлежит самоопределение, и определения, следовательно, выступают как множество определений, обладая этой *реальностью* по сравнению с понятием, по сравнению с простым в-самом-себе-бытием субъективности в себе. Однако сначала эти определения еще замкнуты в субъективности, [они] суть внутренние определения.

Второй момент состоит в том, что субъект *исключает* все остальное, он есть негативное отношение себя к самому себе, подобно мощи, но по отношению к другому; это другое также может выступить в своей самостоятельности, однако положено, что эта самостоятельность только видимость или что существование другого, его образование лишь негативно по отношению к мощи субъективности и она, следовательно, господствует. Абсолютная мощь

не господствует, в господстве гибнет другое; здесь же оно остается, но повинуется и служит средством.

Нам надлежит рассмотреть дальнейшее развитие этих моментов. В соответствии с характером этого развития ему надлежит оставаться внутри известных границ, особенно в силу того, что мы находимся здесь только в сфере перехода к субъективности; она еще не выступает свободной, истинной, здесь еще сохраняется *смешение субстанциального единства с субъективностью*. Субъективность, с одной стороны, правда, все соединяет, но вместе с тем оставляет еще другое, так как она еще не достигла своего полного завершения; поэтому названное смешение еще сохраняет недостатки того, с чем оно связано, — недостатки естественной религии. Следовательно, если говорить о форме, в которой дух имеет предметом своего сознания свое самосознание о себе, то эта ступень являет собой переход предшествующих форм к более высокой ступени религии. Субъективность еще не есть для-себя-сущая и тем самым свободная субъективность, но есть средний термин между субстанцией и свободной субъективностью. Поэтому данная ступень преисполнена непоследовательности, и *задача* субъективности состоит в том, чтобы очистить себя; это — ступень *загадки*.

В этом брожении встречаются все моменты. Поэтому рассмотрение этой точки зрения представляет собой особый интерес — здесь присутствуют в своих основных моментах обе ступени: предшествующая ступень естественной религии и последующая — свободной субъективности; они еще не обособлены, поэтому здесь все загадочно и спутанно, и лишь с помощью понятия можно уловить нить, которая поможет установить, в какой сфере сочетается столь гетерогенное и к какой из этих двух ступеней относятся основные моменты.

Бог здесь еще внутренняя *природа*, мощь в себе, поэтому образ этой мощи случаен, произволен. Этой лишь в себе сущей мощи может быть придан тот или иной образ человека, животного. Мощь лишена сознания, она — действующий интеллект, который не есть духовность, но есть только идея, не субъективная идея, а лишенная сознания жизненность, жизнь вообще. Это не есть субъективность, *самость* вообще; однако если представлять жизнь в целом как образ, то самое естественное — обратиться к живому, ибо внутри жизни как таковой

находится живое; какое именно живое, какое животное, какой человек — значения не имеет. Поэтому с этой точкой зрения и связан культ животных во всем его многообразии: в различных местностях почитают различных животных.

Важнее, согласно понятию, то, что субъект имманентно определен в себе самом, есть в своей рефлексии в себя, что это определение уже не всеобщее добро, хотя оно и есть добро и тем самым имеет в качестве противостоящего себе зло. Далее, однако, реальная субъективность полагает в своем определении *различия*; здесь, таким образом, положено различное добро, внутреннее содержание, которое состоит из определенных определений и не имеет только всеобщего определения. Субъект есть реальный субъект лишь в той мере или свобода начинается лишь тогда, когда для меня может быть различное, когда существует возможность выбора; субъект лишь тогда возвышается над особенной целью, свободен от особенности, когда она не совпадает с самой субъективностью, не есть всеобщее добро. Другое дело, если добро одновременно определено и вознесено до бесконечной мудрости; здесь определена множественность добра, и тогда субъективность возвышается над ним, желание того или иного проявляется как выбор, субъект положен как *принимающий решения* и появляется определение целей и действий.

Бог как субстанциальное единство *не действует*, он уничтожает, созидает, он — основание вещей, но он не действует; так, например, не действует *Брахман*; самостоятельное действие либо существует только в воображении, либо выражается в смене воплощений. Однако здесь возможна лишь ограниченная цель, лишь первая субъективность, содержание которой еще не может быть бесконечной истиной.

Здесь образ также определяется как человеческий, и бог, следовательно, переходит из образа животного в образ человека. В свободной субъективности образ, непосредственно соответствующий подобному понятию, может быть только человеческим, здесь уже не только жизнь, но свободное определение в соответствии с целью; следовательно, для образа становится необходимым человеческое определение, какая-либо особенная субъективность — герой, старый король и т. п. Однако это определение не дано в столь неопределенном человеческом образе, как *Ормузд*; здесь, где особенные цели выступают как

в первой субъективности, появляется особенность образа, который имеет особые цели и определения, связанные с данной местностью. Основные моменты совпадают с этим. В субъекте должна более отчетливо проявляться развитая определенность, определенные цели действия здесь ограничены, определены, они уже не определенность в ее тотальности. Определенность должна и в своей *тотальности* проявиться в субъекте, развитая субъективность должна созерцаться в нем, однако *моменты* еще не *тотальность образа*, но проявляют себя сначала как некая последовательность, как жизненный путь, как *различные состояния субъекта*. Лишь впоследствии субъекту в качестве абсолютного духа удастся иметь в себе свои моменты как некую тотальность. Здесь субъект еще формален, еще ограничен по своей определенности; несмотря на то что ему принадлежит вся форма, еще остается ограничение, в соответствии с которым моменты развиты только как состояния, а не каждый из них как тотальность, и в субъекте созерцается не вечная история, составляющая его природу, но только история состояний. Первое состояние — момент утверждения, второе — его отрицание, третье — возвращение отрицания в себя.

2) Второй момент здесь имеет особенное значение.

Отрицание выступает как состояние субъекта, это его овнешнение, смерть вообще; третье — восстановление, возвращение к господству. *Смерть* — ближайший способ, посредством которого отрицание проявляется в субъекте, поскольку он имеет вообще природный, в том числе и человеческий, налично сущий образ. Это отрицание имеет, далее, еще одно определение, которое сводится к следующему: поскольку это не вечная история, не субъект в его *тотальности*, эта смерть приходит к единичному наличному бытию как бы через другое, *извне*, через *злой* принцип.

Здесь мы имеем бога как субъективность вообще; его главный момент состоит в том, что отрицание пребывает не вне субъекта, а заключено уже в самом субъекте и субъект есть в своей сущности возвращение к себе, у-себя-бытие. Это у-себя-бытие содержит различие, которое заключается в том, что оно полагает *иное по отношению к самому себе* — отрицание, но оно также возвращается к себе, пребывает у себя, тождественно в этом возвращении с самим собою.

Это есть единый субъект; момент негативного, будучи в качестве природного положен в определение природ-

ности, есть смерть. Следовательно, выступающее здесь определение есть смерть бога.

Негативное, это абстрактное выражение, имеет очень много определений, оно есть изменение вообще, изменение также частично содержит смерть. В мире природы это отрицание проявляется как смерть; таким образом, негативное еще пребывает в природности, оно еще не обладает духовной чистотой, еще не пребывает в духовном субъекте как таковом.

Если негативное есть в *духе*, то это отрицание проявляется в самом человеке, в самом духе как определение, согласно которому его природная воля для него есть нечто другое, и он по своей сущности, своей духовности отличается от своей *природной воли*. Эта природная воля здесь отрицание, и человек приходит к себе, он есть свободный дух по мере того, как преодолевает эту природность, по мере того, как примиряет с разумным началом свое сердце, природную единичность, это другое разумности, и, таким образом, [он] есть у себя.

Это у-себя-бытие, это примирение существует только благодаря упомянутому движению, упомянутому процессу. Если природная воля выступает как зло, то отрицание выступает как нечто *преднайдённое*: человек, возвышающийся до своей истины, находит это природное определение как противопоставленное разумному.

Более высокое представление, однако, состоит в том, что отрицание есть нечто *положенное духом*; так, бог есть дух, поскольку он порождает своего сына, иное себя, полагает иное самого себя; однако в нем он у-себя-самого, созерцает себя, и есть вечная любовь; здесь отрицание также нечто исчезающее. Это отрицание в боге есть, следовательно, этот определенный существенный момент; здесь же мы имеем только *представление субъективности*, субъективность в целом. Так, субъект сам проходит эти различные состояния как свои собственные таким образом, что это отрицание имманентно ему. Тогда, поскольку отрицание являет собою природное состояние, определение выступает как определение смерти, и бог с определением субъективности появляется здесь в своей вечной истории и показывает себя как абсолютно аффирмативное, которое само умирает — момент отрицания, отчуждается от себя, теряет себя, но посредством этой потери самого себя вновь находит себя, возвращается к себе.

Следовательно, и в этой религии один и тот же субъект проходит эти различные определения. Негативное, которое мы встречали раньше как воплощение зла, *Аримана*, — тем самым отрицание не принадлежало самости *Ормузда* — здесь относится к самости бога.

Встречали мы и отрицание в *форме смерти*; в индустской мифологии обнаруживается много воплощений: *Вишну*, в частности, есть история мира, в настоящее время уже в своем одиннадцатом или двенадцатом воплощении; умирает *Далай-лама*, *Индра*, бог природного мира, умирает и возвращается, а также и другие боги.

Однако это умирание отличается от того отрицания, о котором здесь идет речь, — от смерти, принадлежащей субъекту. Все дело здесь в логических определениях. Аналогии можно обнаружить во всех религиях, всюду есть вочеловечение бога и воплощения; некоторые даже сближали *Кришну* и *Христа*; однако подобные сопоставления в высшей степени *поверхностны*, хотя в них и заключено нечто общее, одинаковое определение. Существенное, в чем вся суть, есть дальнейшее определение различия, которое обычно во внимание не принимается.

Так, тысячекратное умирание *Индры* другого рода: субстанция остается одной и той же, она покидает лишь *это* индивидуальное тело одного ламы, но одновременно уже выбрала для себя другое. Это умирание, это отрицание не затрагивает субстанцию, оно не положено в самости, в субъекте как таковом; отрицание не есть собственный, внутренний момент, *имманентное определение субстанции*, которая не содержит в себе самой страдания смерти.

Следовательно, смерть бога мы только здесь находим как нечто присущее ему самому таким образом, что отрицание имманентно его сущности, ему самому, и тем самым этот бог именно и охарактеризован существенно как субъект. Субъект он потому, что в нем возникает это инобытие и посредством отрицания самого себя возвращается к себе, создает себя.

На первый взгляд эта смерть кажется чем-то недостойным; по нашим представлениям, смертность есть *участь конечного*, и в соответствии с этим представлением смерть, если она связывается с богом, есть лишь перенесение на него определения из сферы *несоизмерного* ему конечного; следовательно, при таком определении бог не познается истинно, он как бы *ухудшается* определением

отрицания. Этому утверждению смерти божественного протипостоит [то] требование, что бог должен быть достигнут как высшая сущность, тождественная только самому себе, и это представление считается самым высшим и достойным — дух лишь в последнюю очередь достигает его. Если бог постигается указанным способом как высшее существо, то он лишается всякого содержания, — это самое ничтожное и очень старое представление. Первый шаг объективного понимания есть обращение к абстракции, к *Брахману*, в котором не содержится негативность. Добро, свет также подобная абстракция, для которой негативное существует лишь вне ее в качестве тьмы. Здесь уже обнаруживается приближение к конкретному представлению о боге, появляется в своеобразной форме момент отрицания, сначала в виде смерти, поскольку бог созерцается в образе человека; поэтому момент смерти в качестве существенного момента бога, имманентного его сущности, заслуживает серьезного отношения. К самоопределению принадлежит момент *внутренней*, а не внешней негативности, что выражено в самом слове «самоопределение». Смерть, которая здесь появляется, непохожа на смерть *ламы, Будды, Индры* и других индуистских богов, для которых негативность есть нечто внешнее, приходящая к ним внешняя мощь. Это внутреннее отрицание — признак того, что наблюдается продвижение к осознанной духовности, к знанию о свободе, к знанию о боге. Этот момент отрицания есть абсолютно истинный момент бога. Тогда смерть — не что иное, как своеобразная специфическая форма, в которой отрицание появляется в некоем образе. Из-за тотальности божества и в высших религиях в божественной идее должен быть познан момент непосредственного образа, ибо в ней не может отсутствовать что бы то ни было.

Момент отрицания здесь, следовательно, имманентен божественному понятию, так как он существенно присущ его явлению. В других религиях сущность бога определяется, как мы видели, только как абстрактное в-самом-себе-бытие, абсолютная субстанциальность его самого, здесь смерть не относится к субстанции, она считается лишь внешней формой, в которой бог являет себя; совсем иное, если эта смерть есть нечто происходящее с самим богом, а не только с индивидуумом, в котором он воплотился. В этом определении, следовательно, выступает сущность бога.

3. С этим, далее, связано определение, что бог *возрождается*, воскресает. Непосредственный бог не есть бог. Дух есть лишь то, что свободно в себе самом посредством самого себя полагает самого себя. Тогда он содержит момент отрицания. Отрицание отрицания есть возвращение в себя, и дух есть вечное возвращение в себя. На этой ступени примирение происходит следующим образом: зло, смерть представляется преодоленным, тем самым бог возрожден, и в своем вечном возвращении к себе он есть дух.

в. Конкретное представление этой ступени

В существовании этой религии, религии *египтян*, встречается бесконечное множество образов. Однако душа всего — главное определение, выраженное в главной фигуре. Это — Осирис¹⁶. *Осирису* противостоит сначала отрицание в качестве внешней силы, другого, в облике *Тифона*; однако здесь не сохраняется это внешнее отношение, выраженное в одной борьбе подобно борьбе Ормузда, отрицание входит в самого субъекта.

Субъекта убивают, *Осирис* умирает, но он вечно возрождается и тем самым полагается в представлении в качестве вновь рожденного, не относящегося к миру природы, но обособленного от природного, чувственного; тем самым он положен, определен как принадлежащий *царству представления*, сфере духовного, выходящего за пределы конечного, а не природному как таковому.

Осирис по своему внутреннему определению есть бог представления, бог, который существует в представлении. Тем, что он умирает, но затем вновь возрождается, отчетливо выражено, что он находится в царстве представления, противостоящего природному бытию.

Однако его не только представляют, его и знают таковым. Это не одно и то же. В качестве существующего в представлении *Осирис* определен как правитель царства *Аментеса*; подобно тому как он управляет живыми, он управляет и теми, кто чувственно более не существует, — продолжающими свое существование душами, отделившись от тел, от всего чувственного, преходящего. Царство мертвых — это царство, где преодолено природное бытие, царство представления, где сохранено именно то, что не имеет природного существования.

Тифон, зло, преодолен, преодолено и страдание, и *Осирис* судит по праву и справедливости; зло преодолено, осуждено, только тогда вступает в силу *суд*, и он становится решающим, то есть добро получает *власть* утвердить себя и уничтожить ничтожное, зло.

Когда мы говорим: *Осирис* правит мертвыми, то эти мертвые — те, кто не положен в чувственном, природном, но обладают длительностью для себя, возвышаясь над сферой чувственного, природного. С этим связано и то, что отдельный субъект познается как обладающий длительностью существования, что он изъят из сферы переходящего, прочен для себя и отличен от чувственного.

Чрезвычайно важно то, что Геродот говорит о *бессмертии*; по его словам, египтяне первыми уверовали в бессмертие человеческой души¹⁷. В Индии, Китае существует представление о продолжающейся жизни, о перевоплощениях души, однако все это подобно продолжающемуся существованию индивидуума; бессмертие у индийцев лишь нечто подчиненное, несущественное: высшее — не утверждение продолжающегося существования, а *нирвана*, продолжение существования в состоянии уничтожения *аффирмативного* или лишь иллюзия *аффирмативности*, тождества с *Брахманом*.

Это тождество, единение с *Брахманом*, есть вместе с тем растворение в этом кажущемся *аффирмативным*, но совершенно лишенном в себе определений, неразличенном единстве. Здесь же, в египетской религии, последовательно проводится следующее: высшее в сознании есть субъективность как таковая; она есть тотальность и может быть самостоятельна в себе, это — представление истинной самостоятельности.

Самостоятельно то, что не знает противоположности, преодолевает эту противоположность, не сохраняет в противопоставлении себе конечное, но содержит эти противоположности в самом себе и вместе с тем преодолевает их в себе. Это определение субъективности, которое объективно и принадлежит объективному, богу, есть также *определение субъективного сознания*: оно знает себя как субъект, как тотальность, истинную самостоятельность, тем самым знает себя бессмертным. Так сознанию открылось высшее определение человека.

Следовательно, это отрицание отрицания, означающее, что смерть уничтожается, что принцип зла преодолен, есть чрезвычайно важное определение. У парсов зло не

преодолевается, но добро, *Ормузд*, противостоит злу, *Ариману*, и еще не подверглось подобной рефлексии; лишь в египетской религии положено преодоление принципа зла.

Это ведет к названному выше, уже известному нам определению; оно заключается в том, что возрожденный бог одновременно представляется как умерший, он правит царством Аментеса и царством живых, судит мертвых по праву и справедливости. Лишь здесь появляются *право и нравственность* — в определении субъективной свободы; в боге субстанциальности нет ни того ни другого, поэтому здесь появляется и наказание, а также представление о *достоинстве человека*, определяющего себя в соответствии с нравственностью, с правом.

Вокруг этого всеобщего начала группируется *бесконечное множество представлений*, богов. *Осирис* лишь одно из этих представлений и, по *Геродоту*, даже одно из более поздних; однако в качестве правителя мертвых в царстве Аментеса, в качестве *Сераписа*¹⁸, он возвысился над всеми другими богами и стал богом, вызывающим *наибольший интерес*.

Геродот устанавливает, согласно указаниям жрецов, последовательность египетских богов и помещает *Осириса* в числе более поздних; однако *развитие религиозного сознания* происходит и *внутри* самой религии; так, уже в индуистской религии мы видели, что культ Вишну и Шивы возник сравнительно поздно. В священных книгах парсов Митра приведен в числе других амшадшпанов и стоит на одной ступени с ними, однако уже *Геродот* особо выделяет Митру, а в Римской империи, где находили себе место все религии, культ Митры становится одной из главных религий, тогда как служение *Ормузду* подобного значения не обретает.

По-видимому, и египетский *Осирис* — божество более позднего происхождения. В римское время, как известно, главным божеством египтян считался *Серапис*, один из ликов *Осириса*, но, если *Осирис* и был более поздним порождением духа, он тем не менее остается тем божеством, в котором *тотальность сознания* открыла себя.

Противоположность египетского воззрения выступает из своих глубин и выходит на *поверхность*. *Тифон* — *физическое зло*, *Осирис* — *принцип жизни*. Первому принадлежит бесплодная пустыня, и он представляется как знойный ветер, палящий жар солнца. Другая противопо-

ложность — это природная противоположность *Осириса* и *Исиды*, солнца и земли, которая считается принципом плодородия вообще; *Осирис* умирает, побежденный *Тифоном*, и Исида повсюду ищет его останки; бог умирает — это опять отрицание. Останки *Осириса* погребаются, но сам он становится *правителем царства мертвых*. Это отражение процесса живой природы, необходимого круговорота, завершающегося возвращением к себе. Подобный же круговорот присущ и природе духа. Его выражением служит судьба *Осириса*. Здесь одно *означает* также и другое.

Помимо *Осириса* существуют и другие божества, но он — их средоточие, и они образуют лишь единичные моменты тотальности, представленной им¹⁹. Так, *Амон* — момент солнца, но это определение принадлежит и *Осирису*. Существует еще множество божеств, которых называют *календарными*, так как они олицетворяют собой изменения природы в течение года. Отдельные отрезки года, подобно весеннему равноденствию, началу лета и т. п., получают свое выражение и персонификацию в календарных божествах.

В *Осирисе* же воплощено и *духовное*, а не только природное начало: он — законодатель, он установил брак, обучил людей земледелию и ремеслам. В этих представлениях отражаются воспоминания о древних царях Египта, тем самым *Осирис* обретает и исторические черты. Аналогичным образом и воплощения Вишну, захват им Цейлона отражают события из истории Индии.

Подобно тому как *Митра*, определение которого было самым интересным, был выделен из числа богов и религия парсов стала служением Митре, так и *Осирис* стал центром в египетской религии, но центром не непосредственного, а *духовного, интеллектуального мира*.

Из сказанного явствует, что субъективность здесь сначала выступает в форме представления, мы имеем дело с субъектом, с духовным, представляемым в человеческом образе, однако это не есть непосредственный человек, его существование положено не в *непосредственности* человеческого мышления, но в *непосредственности представления*.

Это содержание имеет в себе моменты, движение, вследствие чего оно есть субъективность, но и по своей *форме* оно, пребывая в сфере духовности, вознесено над миром природного. Итак, идея положена в этой сфере представления; недостаток всего этого состоит в том, что

это только представление субъективности, субъективности на ее абстрактной основе.

Поэтому здесь еще нет глубины всеобщей противоположности, субъективность еще не постигнута в ее абсолютной всеобщности и духовности. Следовательно, эта всеобщность — внешняя, поверхностная всеобщность.

Содержание представления не связано с временем, оно положено в сфере всеобщности; тот факт, что нечто произошло в это время, в этом месте, — подобная чувственная единичность устраняется. В представлении всё, поскольку оно находится в области духовного, обладает всеобщностью, несмотря на то, что при этом устраняется лишь незначительная часть чувственного, как, например, в представлении о доме. Всеобщность здесь, следовательно, есть лишь внешняя всеобщность, совместимость.

Господство внешней всеобщности связано здесь с тем, что основа, представление о всеобщности, еще не абсолютно погружена в себя, еще не есть наполненная собою основа, поглощающая все, вследствие чего природные вещи полагаются идеально.

Поскольку эта субъективность есть сущность, она есть всеобщая основа, и история, которая составляет субъект, познается одновременно как движение, жизнь, история всех вещей, непосредственного мира. Таким образом, мы имеем эту различенность, согласно которой всеобщая субъективность есть также и основа природного, внутреннее всеобщее, то, что составляет субстанцию природного.

Следовательно, мы имеем здесь два определения: природное и внутреннюю субстанцию; тем самым нам дано определение символического. Природному бытию приписывается иная основа, непосредственно чувственное обретает иную субстанцию; это уже не оно само в своей непосредственности, оно теперь представляет нечто другое, что является его субстанцией — его значением.

В этой абстрактной связи история Осириса есть также внутренняя, сущностная история естественного мира, природы Египта. К ней относятся Солнце, путь Солнца, Нил, оплодотворяющее, изменяющее начало. История Осириса есть, следовательно, история Солнца: Солнце достигает своего кульминационного пункта, затем начинает снижаться, его лучи, его сила ослабевают, однако вслед за тем оно вновь начинает подниматься, оно возрождается.

Так, Осирис имеет значение Солнца, а Солнце — значение Осириса; Солнце воспринимается как этот круго-

ворот, год рассматривается как один субъект, который проходит эти различные состояния в себе самом. В Осирисе природное постигается как его символ.

Так, Осирис есть Нил, который поднимается, все оплодотворяет, затопляет берега, в жару — здесь проявляется принцип зла — становится мелким, бессильным, а затем вновь обретает силу. Год, Солнце, Нил постигаются как этот возвращающийся в себя круговорот.

Отдельные стороны подобного процесса могут на мгновение представляться самостоятельными для себя, образовать множество богов, определяющих отдельные стороны, моменты данного круговорота. Когда говорят: Нил есть внутренняя сущность Осириса, значение Осириса выражено в Солнце, в Ниле, а остальные боги лишь календарные божества, то это отчасти справедливо. Одно есть внутренняя сущность, другое — изображающее, знак, указывающее, посредством которого эта сущность выражает себя вовне. Однако изменения Нила составляют вместе с тем и общую историю, и можно либо одно считать внутренней сущностью, другое — формой изображения, постижения, либо наоборот. В действительности же внутренняя сущность есть Осирис, субъект, этот возвращающийся к самому себе круговорот.

В этой религии господствует символ — внутреннее для себя, имеющее внешнюю форму наличного бытия; то и другое различно. Свободным, самостоятельным здесь стало внутреннее, субъект — внутреннее есть субстанция внешнего, не находится в противоречии с ним, не образует дуализм, а составляет значение, представление для себя по отношению к чувственной форме наличного бытия, средоточие которого оно составляет.

То обстоятельство, что в этой определенности субъективность представлена как средоточие, порождает желание сделать представление доступным *созерцанию*. Представление как таковое должно выразить себя, а сделать это значение доступным созерцанию должен человек силою своего духа. Непосредственное исчезает, если его превращают в объект созерцания, в форму непосредственности, — и представление стремится достигнуть таким способом полноты; если представление интегрируется, то эта непосредственность должна быть *опосредствованной*, должна превратиться в *продукт человека*.

В предыдущем изложении речь шла о созерцаемости, о непосредственности как таковой в ее естественном,

неопосредствованном виде, когда *Брахман* обретал свое существование, форму своей непосредственности в мышлении, в погружении человека в себя или же когда добро было светом, следовательно, проявляло себя в форме непосредственности, которая непосредственно есть.

Поскольку здесь отправным пунктом служит *представление*, оно должно сделать себя доступным созерцанию, довести себя до непосредственности; однако эта непосредственность опосредствована, так как она положена человеком. Здесь внутреннее должно быть доведено до непосредственности: Нил, времена года суть непосредственные существования, однако они лишь символ внутреннего.

Их естественная история в представлении концентрирована; эта концентрация, этот процесс в качестве одного субъекта и сам этот субъект есть в самом себе это возвращающееся движение; этот круговорот и есть субъект — то, что есть представление, что должно быть сделано доступным созерцанию в качестве субъекта.

с. Культ

Вышеописанное стремление может быть в целом определено как *культ* египтян — это безудержное стремление работать, представлять то, что содержится еще только во внутренней глубине, в представлении и поэтому еще не стало ясным.

Египтяне трудились тысячелетиями; сначала они воздвигали почву своей страны, однако самое поразительное из всего, что когда-либо создавалось на земле или в ее недрах, — это их религиозная деятельность, те произведения искусства, от которых сохранились лишь немногочисленные руины, поражающие всех своей красотой и свидетельствующие о неимоверной затрате сил.

Создание подобных произведений искусства было постоянным занятием, делом этого народа, делом, которому он предавался без усталости, — его дух проявлялся в работе, в стремлении сделать доступным своему созерцанию свое представление, придать ясность, довести до сознания то, что он есть в своей сокровенной глубине. Этот непрерывный труд целого народа непосредственно обоснован [той] определенностью, которую в этой религии имеет бог.

Прежде всего следует помнить о том, что в образе Осириса почитаются и духовные моменты, такие, как право, нравственность, институт брака, искусство и т. п.

Одним в первую очередь Осирис — правитель царства мертвых, судья умерших. Существует бесконечное множество изображений, где Осирис представлен в виде судьи, перед ним писец, перечисляющий поступки представшей на суд души. Это царство мертвых, царство Аментеса, составляет центр религиозных представлений египтян. Подобно тому как Осирис, несущий жизнь, противопоставляется Тифону, принципу разрушения, как Солнце противопоставляется земле, так здесь выступает и *противоположность* живого и мертвого. Царство мертвых — такое же устойчивое представление, как царство живых. Царство мертвых открывается тогда, когда преодолено природное бытие; в нем пребывает то, что уже не имеет природного существования.

Исполинские творения, дошедшие до нас, почти целиком предназначены для *умерших*. Знаменитый лабиринт состоял из одинакового числа надземных и подземных покоев. Дворцы царей и жрецов превратились в груды развалин, но их гробницы не покорились времени. Глубокие, простирающиеся на далекое расстояние пещеры выбиты в скалах для мумий — часы уходят на то, чтобы пройти их; стены этих пещер покрыты иероглифами. Однако наибольшее восхищение вызывают *пирамиды*, храмы мертвых, сооруженные не столько в их память, сколько для того, чтобы служить им гробницей и обиталищем. *Геродот* говорит: египтяне первыми создали учение о *бессмертии души*. Может показаться странным, что, веря в бессмертие души, египтяне так заботились об умерших. Казалось бы, что человек, считающий душу бессмертной, не должен уделять особого внимания своему телу. Однако именно те народы, которые не верят в бессмертие души, пренебрегают и телом умершего и не заботятся о том, чтобы сохранить его. Почести, воздаваемые умершему, находятся в прямой связи с представлением о бессмертии. Если тело и подпадает под власть природы, не сдерживаемой больше душой, то человек хочет по крайней мере предотвратить возможность того, чтобы природа *как таковая* осуществила свою власть над лишенным души телом, над этим благородным вместилищем души, и подчинила его законам физической необходимости, — человек хочет сам в той или иной степени совершить это; поэтому люди либо стремятся защитить тело от грозящей ему участи, либо сами, как бы по доброй воле, возвращают его земле или уничтожают его в огне. В способе,

посредством которого египтяне воздавали почести мертвым и стремились сохранить их тела, явственно отражается то, что они считали человека выше сил природы и поэтому пытались сохранить его тело, оградить его от власти природы и таким образом вознести над природой и тело человека. Отношение народов к умершим прямо связано с их религиозным принципом, и разнообразные обычаи, принятые при погребении, не лишены значимых связей.

Для того чтобы постигнуть своеобразную точку зрения искусства этой ступени, нам надлежит вспомнить о том, что субъективность здесь, правда, уже выступает, однако еще только в своей основе и ее представление еще [только] переходит в представление субстанциальности. Существенные различия, следовательно, еще не опосредствованы и не проникнуты духовностью — они еще смешаны. Можно привести ряд удивительных черт, иллюстрирующих это *смещение и соединение наличного и живого с идеей божественного*, в результате чего либо божественное превращается в нечто наличное, либо образы человека, более того, образы животных возносятся до уровня божественного и духовного момента. Геродот приводит египетский миф, согласно которому египтянами правил ряд фараонов, бывших богами²⁰. Здесь уже присутствует смещение, при котором бог познается как фараон, а фараон — как бог. Далее, в бесконечном множестве произведений искусства, изображающих посвящения фараонов, мы видим бога, совершающего это посвящение, фараона в качестве сына бога, иногда фараон изображается в образе Амона. Об Александре Великом рассказывают, что оракул Юпитера-Амона объявил его сыном этого бога²¹; это вполне соответствует характеру египтян: о своих фараонах они говорили то же самое. Жрецы также считаются то жрецами бога, то самим богом. Сохранилось много памятников и надписей более позднего времени, времен Птолемеев, где царь Птолемей всегда именуется либо сыном бога, либо самим богом; так же именовали и римских императоров.

Поражает, правда, *культ животных*, требования которого египтяне строго выполняли, однако при смешении представления субстанциальности с представлением субъективности он уже не кажется необъяснимым. В различных областях Египта поклонялись тем или иным животным — кошкам, собакам, обезьянам и т. д., иногда это

служило даже поводом к войне. Жизнь такого животного считалась священной, и его убийство строго каралось. Этим животным предоставлялись помещения и владения, для них собирались запасы пищи, и когда наступал голод, то подчас предпочитали даже дать умереть людям, чем коснуться этих запасов. Наибольшее значение имел культ *Аписа*, так как египтяне считали, что этот бык воплощает душу Осириса. В ряде пирамид были найдены в гробах кости Аписа. Все формы и образы этой религии смешались в культе животных. Этот культ, безусловно, относится к тому, что вызывает наибольшее отвращение и негодование. Однако при рассмотрении индуистской религии мы уже показали, как человек может прийти до того, чтобы поклоняться животному: если бог познается не как дух, а как мощь вообще, то подобная мощь есть деятельность, лишенная сознания, как бы всеобщая жизнь; подобная лишенная сознания мощь воплощается в какой-нибудь образ, прежде всего в образ животного, ибо животное само лишено сознания, ведет тусклое, покорное существование в себе, отличное от человеческого произвола; поэтому может сложиться впечатление, что в нем и заключена эта лишенная сознания мощь, действующая во всем. Особенно своеобразным и характерным представляется то, что в пластических изображениях и в живописи жрец или писец часто выступают в масках животных, так же как и те, кто совершал бальзамирование мумий. Это удвоение внешней маски, под которой скрывается иной образ, свидетельствует о том, что сознание не только погружено в глухую, животную жизненность, но знает себя также и отъединенным от нее и познает в этом более глубокое значение.

Борьба духа, стремящегося выйти из непосредственности, обнаруживается и в *политическом* состоянии Египта. Так, история этой страны полна столкновений фараонов с кастой жрецов, и Геродот упоминает об этих столкновениях и там, где речь идет о далеких временах. Он говорит, что *Хеопс* закрыл храмы жрецов, а другие фараоны полностью подчинили себе жреческую касту и лишили ее всякого влияния²². Эта противоположность уже не носит чисто восточного характера, мы видим здесь прежде всего, как свободная воля человека восстает против религии. Это освобождение от зависимости — черта, существенное значение которой необходимо принять во внимание.

Борьба духа и его выход из сферы природности особенно ярко выражены в наивных и очень наглядных *образах искусства*. Достаточно вспомнить хотя бы изображение сфинкса. В египетском искусстве вообще все символично, здесь символичны даже мельчайшие черты: так, число колонн и ступеней соответствует не внешней целесообразности, но означает число месяцев или локтей, необходимых для того, чтобы Нил поднялся и затопил берега, и т. п. Дух египетского народа вообще *загадка*. В греческих произведениях искусства все ясно, все сказано до конца; в египетских же везде поставлена загадка, здесь внешний облик указывает на то, что еще не высказано.

Однако, несмотря на то что на этой ступени дух еще находится в брожении и не достиг ясности, что существенные моменты религиозного сознания еще отчасти смешаны, отчасти находятся в этом смешении и из-за этого смешения в состоянии борьбы, здесь все-таки возникает *свободная субъективность*, и поэтому именно здесь может и должно появиться в религии *искусство*, точнее, *прекрасное искусство*. Искусство, правда, является также подражанием, но не только, хотя оно может и ограничиться этим; тогда оно не есть прекрасное искусство и не выражает религиозную потребность. Лишь в качестве *прекрасного искусства* оно относится к понятию бога. Истинное искусство есть искусство религиозное, но оно еще не может быть потребностью, если бог являет себя в *природном образе*, например, Солнца, реки; не может оно быть потребностью и тогда, когда реальность и созерцаемость бога выражены в образе *человека* или *животного* или если бог открывает себя в *свете*. Искусство возникает там, где действительного человеческого образа уже нет, как у Будды, но он продолжает существовать в *воображении*, следовательно, в воображаемом божественном образе, например в *изображениях* Будды; впрочем, он здесь вместе с тем присутствует и в *учителях*, его последователях. *Человеческий образ* как *проявление субъективности* необходим только в том случае, если бог определен в качестве *субъекта*. После того как момент природности, непосредственности преодолен, в понятии субъективного самоопределения или в понятии свободы является эта потребность, то есть она появляется на той ступени, на которой находимся мы. Поскольку способ наличного бытия определяется самой внутренней сущ-

ностью, то природный образ уже недостаточен, недостаточно и подражания ему. У всех народов, кроме евреев и магометан, существуют идолы, однако они не относятся к прекрасному искусству, а служат лишь олицетворением представления, знаками существующей лишь в представлении, в *воображении субъективности*, которая еще не есть имманентное определение самой сущности. Представление получает в религии внешнюю форму, от нее необходимо существенно отличать то, что осознается как принадлежащее к сущности бога. В индуистской религии бог стал человеком; в тотальности всегда наличествует дух; различие, однако, заключается в том, рассматриваются ли моменты как сопринадлежащие *сущности* или нет.

Следовательно, потребность изобразить бога в прекрасном искусстве появляется тогда, когда преодолен момент природности, когда бог есть свободная субъективность и его манифестация, его явление в наличном бытии определены духом изнутри, являют собой черты духовного созидания. Лишь тогда, когда само определение бога позволяет ему полагать различия, в которых он являет себя из своей собственной сокровенной глубины, искусство становится необходимым для создания его образа.

Говоря о возникновении искусства, следует прежде всего подчеркнуть два момента: 1) что бог изображается в искусстве *чувственно созерцаемым*; 2) что бог в качестве произведения искусства есть нечто *созданное человеческими руками*. Оба этих момента представляются нам не соответствующими идее бога в той мере, в которой они служили бы единственной формой его познания; мы знаем, что бог также был созерцаемым, но эта созерцаемость бога была не более чем преходящим моментом. В нашем культе искусство не имеет главного значения. Однако ступени еще не одухотворенной субъективности, которая и сама еще непосредственна, соответствует непосредственно созерцаемое наличное бытие, и оно ей необходимо. Здесь это составляет божественное проявление в целом, единственный способ бога явить себя самосознанию.

На этой ступени, следовательно, появляется искусство, и с этим связано, что бог постигается как духовная субъективность: природа духа состоит в том, что он сам производит себя таким образом, что способ наличного бытия создается субъектом в виде овнешнения, положенного

им самим. Тот факт, что он себя полагает, проявляет, определяет, что способ наличного бытия положен духом,— все это содержится в искусстве.

Чувственное наличное бытие, в котором созерцается бог, *соответствует его понятию*; оно не есть *знак*, но в каждой точке выражает то, что оно создано изнутри, что оно соответствует мысли, внутреннему понятию. При этом существенным недостатком остается то, что оно еще чувственно созерцаемо, что этот способ, которым полагает себя субъект, чувствен. Названный недостаток находит свое объяснение в том, что это еще *первая субъективность*, первый свободный дух, его определение есть его первое определение и тем самым в свободе содержится еще природное непосредственное первое определение, то есть *момент природности*, чувственности.

Второе — то, что произведение искусства *создается человеком*. Это также не соответствует нашей идее бога. Ибо бесконечная, истинно духовная, для себя в качестве таковой сущая субъективность *создает себя сама*, полагает себя как другое, как свой образ и свободна только в качестве самой собой положенной и созданной. Однако этот образ субъективности, который сначала еще *рефлектирован в самое себя* в качестве «Я-Я», должен со всей очевидностью иметь определение *различности*, причем так, чтобы последняя была определена только субъективностью или чтобы субъективность только являла себя в этом еще внешнем образе. К этой первой свободе добавляется, что созданный субъектом образ *возвращается в субъективность*. Первое есть, следовательно, сотворение мира, второе — примирение, которое состоит в том, что субъективность примиряется в нем самом с истинным первым. В субъективности же, которую мы имеем на этой ступени, еще *нет такого возвращения*; поскольку она еще есть в себе сущая субъективность, ее бытие в качестве субъекта оказывается вне ее, в бытии для другого. Идея еще отсутствует, так как ей присуще, чтобы другое рефлектировало себя в самое себя и тем самым достигло первого единства. Эта вторая часть процесса божественной идеи здесь еще не положена. Если мы рассматриваем определение как цель, то в качестве цели первое действие субъективности еще ограничено — *этот народ*, *эта особенная цель*, и, для того чтобы она стала всеобщей, истинно абсолютной целью, необходимо возвращение, а также снятие природного в образе. Следовательно, идея

наличествует только тогда, когда добавляется вторая часть процесса, снимающая природность, ограниченность цели, в результате чего цель только и становится всеобщей. Здесь дух в своем проявлении прошел лишь половину своего пути, он еще односторонний, конечный, то есть субъективный, дух, субъективное самосознание, то есть образ бога, способ его бытия для другого; произведение искусства есть лишь нечто совершенное, положенное односторонним духом, субъективным духом, поэтому произведение искусства и должно быть создано человеком. В этом заключена необходимость того, что проявление богов в искусстве — создание людей. В религии абсолютного духа образ бога не создан духом человека. Бог сам, согласно истинной идее, есть в себе и для себя сущее самосознание, дух; он сам создает себя, представляет себя в качестве бытия для другого, он есть сын посредством самого себя; в создании образа сына и содержится вторая часть процесса, которая находит свое выражение в том, что бог любит сына, полагает себя тождественным ему, но вместе с тем и различным. Образ являет себя в сфере наличного бытия как тотальность для себя, но такая тотальность, которая сохраняется в любви. Только это и есть дух в себе и для себя. Самосознание сына, его знание о себе, есть вместе с тем и его знание об отце: в отце сын имеет свое знание о себе. На изучаемой нами здесь ступени, напротив, существование бога как бога есть наличное бытие не *посредством его*, а *посредством другого*. Здесь дух еще остановился на полпути. Этот недостаток искусства, который выражается в том, что бог создается людьми, известен и религиям, где в образах искусства заключено высшее проявление; здесь этот недостаток пытаются устранить, но не объективно, а субъективным способом: изображения бога освящаются; все, от негров до греков, освящают их, то есть приносят в них заклинаниями божественный дух. Это происходит из сознания, ощущения упомянутого недостатка. Однако способ, посредством которого его пытаются устранить, находится не в самих предметах, а приносится в них извне. Это обнаруживается даже у католиков, например освящение образов, реликвий и т. д.

Такова необходимость появления искусства, и указанные моменты объясняют появление бога в качестве произведения искусства. Однако искусство здесь еще не свободно, не чисто, оно находится лишь на стадии *перехода*

к прекрасному искусству; в этом искажении оно еще выступает в такой форме, которая в равной мере допускает для самосознания и образы, принадлежащие непосредственной природе, не созданные духом, например, Солнца, животных и т. д. Это скорее художественный образ, который как бы возникает из животного, — образ сфинкса, в котором соединены черты образа искусства и образа животного. Здесь лик человека взирает на нас из тела животного; субъективность еще не ясна самой себе. Поэтому здесь художественный образ не может быть еще назван прекрасным, он — в большей или меньшей степени — подражание и искажение. Всеобщее в этой сфере есть смешение субъективности и субстанциальности.

Трудолюбие всего этого народа еще не было в себе и для себя чистым прекрасным искусством, но — стремлением к прекрасному искусству. Прекрасное искусство содержит следующее определение: дух должен стать свободным в себе, свободным от вожделения, от природности вообще, от пребывания в подчинении внутренней и внешней природе, должен иметь потребность знать себя как свободного и быть тем самым предметом своего сознания.

Поскольку дух еще не достиг той ступени, где он мыслит себя свободным, он должен свободно *созерцать* себя, в созерцании иметь себя в качестве свободного духа перед собой. Из того, что он должен указанным способом стать предметом для созерцания в форме непосредственности, которая является произведенной, вытекает, что это его наличное бытие, его непосредственность, полностью определено духом, носит характер того, что здесь представлен свободный дух.

Мы находим прекрасное именно там, где внешние черты обладают характерностью и значимостью, где они определены свободной внутренней сущностью. Это природный материал, черты его лишь свидетельства о свободном в себе духе. Природный момент вообще должен быть преодолен и служить только для проявления, откровения духа.

Поскольку содержание в египетском определении есть подобная субъективность, здесь существует стремление к прекрасному искусству, стремление, проявляющееся преимущественно в области архитектуры и пытающееся перейти в красоту образа. Поскольку, однако, существовало

лишь стремление, сама красота как таковая здесь еще отсутствует.

Отсюда и эта *борьба значимости с материалом внешнего образа вообще* — это не что иное, как попытка, стремление придать внешнему образу черты внутреннего духа. Пирамида сама по себе есть кристалл, в котором обитает умерший; в стремящемся к красоте произведении искусства душа привносится во внешние черты образа.

Здесь есть только стремление, ибо значимость и изображение, представление и наличное бытие вообще противостоят друг другу в этом различии, а это различие есть потому, что субъективность здесь только всеобщая, абстрактная, а не конкретная, наполненная субъективность.

Таким образом, египетская религия существует для нас в *произведениях* египетского искусства, в том, что они нам говорят, в соединении с теми историческими сведениями, которые дошли до нас в произведениях древних историков. В последнее время ученые многократно исследовали руины Египта, изучали немой язык каменных сводов и загадочных иероглифов²³.

Если мы и вынуждены признать преимущество народа, воплотившего свой дух в произведениях, доступных прочтению, перед тем, который оставил потомству лишь немые произведения искусства, мы должны тем не менее иметь в виду, что отсутствие у египтян письменных документов объясняется и тем, что дух на этой стадии еще не достиг ясности, формировал себя в борьбе, причем именно черты своего внешнего проявления, как это и обнаруживается в произведениях египетского искусства. В ходе длительного изучения иероглифов ученые достигли наконец значительных успехов в их расшифровке, однако, с одной стороны, цель еще полностью не достигнута, с другой — иероглифы остаются иероглифами. Вместе с мумиями было обнаружено множество папирусных свитков; ученые полагали, что эти свитки представляют собой подлинное сокровище и позволят прийти к важным открытиям. Оказалось, однако, что это просто своего рода архив, состоящий преимущественно из документов о покупке земельных участков или приобретении каких-либо предметов. Следовательно, в первую очередь надлежит расшифровать язык сохранившихся произведений искусства и с их помощью познать эту религию.

Рассматривая эти произведения искусства, мы обнаруживаем, что в них все чудесно и фантастично, но вместе с тем в отличие от индийского искусства всегда имеет определенное значение. Следовательно, мы имеем здесь *непосредственность внешнего проявления и значение, мысль*. Это сочетание предстает — в чудовищной борьбе внутреннего и внешнего; перед нами невероятное стремление внутреннего вырваться, и внешний облик показывает нам эту борьбу духа.

Образ еще не возвысился до свободного, прекрасного образа, еще не достиг ясности одухотворения; чувственное, природное еще не получило такого преобразования в духовное, при котором оно было бы лишь выражением духовного, а организация и черты этой организации — лишь знаками, лишь значением духовного. Египетскому принципу недостает этой прозрачности природного, внешнего покрова образа; перед ним стоит лишь задача уяснить себя самому себе, и духовное сознание стремится прежде всего выволить себя в качестве внутреннего из сферы природного.

Сущность этой борьбы достигает своего наиболее полного выражения в образе Саисской богини, которая изображена закутанной в покрывало. В ней символизировано, а в надписи храма («Я — то, что было, есть и будет, мое покрывало не поднимал ни один смертный») ясно высказано, что природа есть нечто *различное в себе, другое по отношению к ее непосредственно проявляющемуся облику, загадка*; в ней заключено нечто внутреннее, скрытое²⁴.

Однако, гласит далее эта надпись, плод моего тела — Гелиос. Эта еще скрытая сущность называет, следовательно, *сыном*, который будет рожден ею, ясность, Солнце, уяснение себя самой себе, духовное солнце. Эта ясность достигнута в религии греков и иудеев, у одних — в искусстве и в образе прекрасного человека, у других — в объективности мысли. *Загадка* решена; египетский *сфинкс*, согласно удивительному, полному глубокого смысла мифу, убит греком, и решение загадки таково: содержание — *человек, свободный, знающий себя дух*²⁵.