

---

*РАЗДЕЛ ВТОРОЙ*  
**РЕЛИГИЯ ДУХОВНОЙ  
ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ**

Естественную религию труднее всего постигнуть, потому что она удалена от нашего представления и является наиболее грубой, наиболее несовершенной. Природное начало содержит в себе так много образований, что всеобщее, абсолютное содержание распадается в форме природности и непосредственности.

**А. Переход к сфере  
духовной индивидуальности**

Наивысшее есть самое глубокое, где различные моменты соединяются в идеальности *субъективного единства*, разьединенность непосредственности преодолевается, приходя к субъективному единству. Поэтому необходимо, чтобы то, что имеет определение природности, обнаруживало множество формообразований, выступающих как равнодушные и внеположные друг другу, особенные, самостоятельные моменты.

Всеобщее определение есть *свободная субъективность*, удовлетворившая свое стремление, свое побуждение. Свободной будет такая субъективность, которая получила господство над конечным вообще, над природным и конечным определениями сознания, независимо от того, физическое это или духовное, так что теперь субъект, дух осознается как духовный субъект в своем отношении к природному и конечному, а последнее отчасти находится на службе у духа, отчасти же составляет его одеяние, присутствует в нем конкретно и в качестве представляющего дух определено лишь как проявление и прославление духа, так что дух в этой свободе, силе, примирении с самим со-

бой выступает наружу в природном, внешнем, конечном, выступает *для себя*, отличаясь от конечно-природного и духовного, от средоточия эмпирического, изменчивого сознания как бытия внешнего.

Таково всеобщее основное определение этой ступени. Поскольку дух свободен, а конечное есть только его идеальный момент, то дух положен *конкретно* в себе, и поскольку мы его и свободу духа рассматриваем как конкретные, то это *разумный дух*; содержание составляет разумное [начало] духа.

Содержание этой усмотренной нами определенности формально состоит в том, что природное, конечное является только свидетелем духа, служит лишь его проявлению. Здесь перед нами религия, содержание которой составляет разумный дух.

Дальнейшее развитие, следовательно, заключается в том, что свободная форма субъективности, сознание божественного в определении свободной субъективности выступает несмещанно для себя, насколько это возможно в первой, ставшей свободной духовности. Но то обстоятельство, что эта последняя осознается сама по себе или что божественное определено для себя как субъективность, такое очищение нашло свое выражение в том, что у нас уже было. Субъект является *исключающим*, он есть принцип бесконечной отрицательности, и так как по своему содержанию он является *всеобщим*, то не позволяет существовать рядом с ним ничему бездуховному, просто природному, ничему такому, что только субстанциально, лишено само по себе формы. Субъективность есть *бесконечная форма*, и в качестве таковой она не допускает существования рядом с ней ни пустой, неопределенной *субстанциальности*, ни несвободной формы, то есть *внешней природности*. Основное определение здесь то, что бог знает себя как свободно себя в себе определяющий вообще, правда, сейчас еще только формально, однако уже в себе свободно.

Возникновение свободной субъективности в религиях и у народов, где рождались эти религии, мы распознаем главным образом по тому, составляют ли всеобщие законы, законы свободы, права и нравственности, основные определения и руководят ли они народной жизнью. Бог, понятый как субъект, таков, каким он сам себя определяет, то есть его самоопределения суть законы *свободы*, они — определения самоопределения, так что содержание при-

подлежит только форме свободного самоопределения, с чем, однако, необходимо связано то, что содержанием законов является свобода. В этом случае природность, непосредственность отступает и обнаруживаются *всеобщие* в себе *цели*, несмотря на то что внешне они могут быть совершенно незначительными или же по своему объему еще не быть всеобщими, подобно тому как поведение нравственного человека может быть ничтожным по объему своего содержания и тем не менее быть в себе нравственным. Естественный свет меркнет в лучах более яркого солнца духа. Тем самым мы выходим из сферы природной религии, мы вступаем в круг богов, которые в сущности являются основателями государств, брака, учредителями мирной жизни, создателями искусства, возникающего из их головы, богов, управляющих оракулами, государствами, создающих и охраняющих право и нравственность. Народы, чье самосознание доросло до понимания субъективности как идеальности природного, тем самым вообще переходили в круг *идеальности*, в царство души, становились на почву царства духов. Они разорвали узы чувственного созерцания, лишеного мысли суверенности, и постигли, создали мысль, *интеллектуальную сферу*, обрета во внутреннем мире твердую почву. Они основали святилище, которое теперь устойчиво и прочно для себя.

До сих пор развитие носило следующий характер. Мы начали с вождения в религии колдовства, с господства вождения над природой просто в соответствии с отдельным желанием, не определенным мыслью. Второй ступенью было теоретическое определение самостоятельности объективности, в которой все моменты стали свободными и обрели самостоятельность. На третьей ступени теоретическое, самоопределяющее вновь включило в себя эти разъединенные моменты, так что практическое стало плодом теоретического, благом, самоопределением, наконец, смешением субстанциальности и субъективности.

Если мы теперь спросим, как до сих пор определялась идея бога, что такое бог, что мы о нем узнали, то ответ будет следующим.

В соответствии с абстрактной формой метафизического понятия мы начали с того, что бог есть *единство* бесконечного и конечного, и нас интересовало только увидеть, каким образом *особенность* и *определенность*,

то есть конечное, соединено с бесконечным. Что же мы об этом узнали? Бог есть бесконечное вообще, тождественное с собой, *субстанциальная сила*; но говоря так, мы тем самым еще не положили в нем конечность, и она вначале есть совершенно *непосредственное существование бесконечного*, самосознание; что бог есть бесконечность, субстанциальная сила, проистекает из того, что только субстанциальная сила и есть истина конечных вещей и что их истина в том лишь и состоит, чтобы возвращаться в субстанциальное единство. Бог, следовательно, прежде всего есть эта сила — определение, которое в качестве полностью абстрактного в высшей степени несовершенно. Второй момент состоит в том, что бог есть субстанциальная сила *в себе*, простое для-себя-бытие, отличное от многообразности конечного; эта *в себя рефлексированная субстанциальность* — существенный момент в постижении бога. Вместе с сущей в себе субстанциальностью, отличающей себя от конечного, налицо более высокая основа, но определение конечного тем самым еще не имеет истинного отношения к субстанциальной силе, благодаря которому эта последняя сама была бы бесконечным. Эта в себе сущая субстанциальность есть Брахма, а продолжающее существовать конечное — множество богов. Третий момент состоит в том, что конечное полагается тождественным с субстанциальностью, так что у них равный объем; *чистая всеобщая форма* выступает как сама субстанциальность; *бог есть благо*.

Духовная субъективность, к которой мы теперь пришли, есть совершенно *свободная сила самоопределения*, так что она есть не что иное, как понятие, не имеющее иного содержания, кроме понятия; в самом этом самоопределении не содержится ничего, кроме него самого. Тогда это самоопределение, это содержание является столь же всеобщим, бесконечным, как эта сила в качестве таковой. Эту всеобщую силу, которая теперь деятельна в качестве самоопределения, мы можем назвать *мудростью*. Поскольку мы имеем налицо духовную субъективность, то у нас есть самоопределение, цель, и цели эти являются столь же *всеобщими*, как и сила, они — мудрые цели. Целеопределение непосредственно заключено в понятии свободной субъективности. *Целесообразное действие есть внутреннее самоопределение*, то есть определение через свободу, через субъекта, ибо внутреннее есть не что иное, как сам субъект.

Что самоопределение *сохраняет* себя во внешнем наличном бытии, природное бытие больше не имеет значения в своей непосредственности, оно принадлежит силе, прозрачно для нее, не имея значимости для себя. И поскольку сила проявляет себя, а она должна проявлять себя, субъективность должна реализовываться; таким образом, только свободное самоопределение сохраняется в реализации, во внешнем наличном бытии, в природности. Следовательно, в целесообразной деятельности не обнаруживается ничего, кроме того, что уже налично. Непосредственное наличное бытие, напротив, есть нечто бессильное, есть только форма, только способ, каким в нем наличествует цель, и эта последняя есть внутреннее.

Здесь мы, следовательно, находимся в сфере цели, и целесообразная деятельность есть мудрая деятельность, поскольку мудрость заключается в том, чтобы действовать в соответствии с общезначимыми целями, и здесь еще нет никакого другого содержания, ибо речь идет об определении свободной субъективности.

Всеобщее понятие здесь понятие субъективности, силы, действующей в соответствии с целями, деятельной силы. Субъективность есть деятельность вообще, и цель должна быть мудрой, цель должна быть идентичной с определяющим — с неограниченной силой.

1) Здесь следует рассмотреть прежде всего отношение субъекта к *природе*, к природным вещам, точнее, к тому, что мы раньше называли *субстанциальностью*, только в-себе-сущей-силой. Последняя остается чем-то внутренним, но субъективность есть для-себя-сущая-сила и отличается от сущей-в-себе-силы и ее реальности, природы. Эта в-себе-сущая-сила, природа, теперь низведена до чего-то бессильного, несамостоятельного по отношению к для-себя-сущей-силе, точнее, низведена до *средства*; природные вещи лишены подлинного существования для-себя; до сих пор они были непосредственной частью в субстанции, теперь же, в субъективной силе, они отделены от субстанции, отличены от нее и положены лишь как нечто негативное. Единство субъективной силы — вне их, отличено от них, они суть только способы, существование которых заключается в том, что они — почва для проявления и подчинены тому, что в них проявляется, они уже не обнаруживают непосредственно себя, в них выявляется нечто высшее, свободная субъективность.

2) Но каково же *ближайшее* определение мудрости?

Вначале она *неопределенна* в отношении своей цели, мы еще не знаем, в чем она состоит, каковы цели этой силы, и слышим неопределенные утверждения о мудрости бога. Бог мудр, но каковы его пути, его цели? Для того чтобы можно было сказать, каковы они, должны уже быть налицо цели в их определенности, то есть они должны быть уже развиты, уже должно быть положено различие их моментов. Здесь же мы имеем только *определение в соответствии с целями вообще*.

3) Так как бог реален, то по отношению к нему не может оставаться эта неопределенность мудрости, цели должны быть определены. Бог предстал как являющийся, действующий в качестве субъекта, а это есть вступление в наличное бытие, в действительность. Прежде единство бесконечного и конечного было лишь непосредственным, оно могло быть любой конечной вещью — солнцем, горой, рекой и т. д., и реальность была непосредственной. Теперь же [оказалось] необходимым, чтобы бог был налицо, то есть чтобы его цель была *определенной*.

В отношении *реальности цели* следует отметить два момента. Во-первых, вопрос: какова та основа, на которой может существовать эта цель? В качестве внутренней цель является лишь субъективной, является только мыслью, представлением; но бог в качестве субъективной силы — это не только воление, намерение и т. д., это непосредственное действие. Такой *основой* реализации, действительности цели является самосознание, или *конечный дух*. Цель есть определение вообще, мы имеем здесь только абстрактные, а не развитые определения. Почвой для божественной цели является, следовательно, конечный дух. Далее, так как мы получили еще только определение мудрости вообще, у нас пока нет содержания, нет ближайшего определения того, что значит быть мудрым; цель в себе, в понятии бога еще неопределенна, поэтому второй момент заключается в том, чтобы цель стала действительной, реализовалась.

В ней должно быть, следовательно, *определение*; но определение еще не развито, определение как таковое, развитие, еще не положено в божественной сущности, поэтому определение, конечно, *внешне* являет собой *случайную, особенную* цель. Она есть, но она не определена в божественном понятии, и, поскольку она не определена, случайна, она есть целиком ограниченная цель, то есть содержание внешне божественному понятию, представ-

лиот собой отличную от него цель, не цель в-себе и для-себя-божественную, то есть такую, которая была бы для себя развитой и выражала в своей особенности определенность божественного понятия.

Рассмотрение естественной религии показало нам, что добро в ней столь же всеобще, как и сила, но оно имеет вообще значение субстанциального непосредственного тождества с божественной сущностью, и поэтому все вещи благи и полны света. Здесь при определении субъективности, для-себя-сущей-силы, цель отлична от понятия, и определенность цели именно потому носит случайный характер, что различие еще не возвращено в божественное понятие, еще не положено равным последнему. Здесь, следовательно, мы имеем лишь такие цели, которые еще конечны по своему содержанию и еще не соответствуют божественному понятию; таким образом, конечное самосознание вначале является почвой их реализации. Таково основное определение точки зрения, на которой мы сейчас стоим.

#### В. Метафизическое понятие этой сферы

Мы еще абстрагируемся от *представления*, а также от *необходимости реализации понятия*; эта необходимость не столько свойственна представлению, сколько, напротив, ее требует само понятие. У нас здесь есть метафизическое понятие, связанное с формой *доказательства бытия бога*. Определение метафизического понятия отлично от предыдущего, ибо там мы отправлялись от единства бесконечного и конечного; бесконечное было абсолютной отрицательностью, силой в себе; идея и сущность первой сферы ограничивалась этим определением бесконечности. Правда, для нас понятие в той сфере было *единством конечного и бесконечного*, но для самой этой ступени сущность была определена только как *бесконечное*; последнее было основой, а конечное только присоединялось к этому бесконечному; именно поэтому сторона определения была природной, потому-то и религия называлась естественной, поскольку форма для наличного бытия *нуждалась в природном существовании*. Правда, естественная религия уже обнаружила *несоответствие* непосредственно внешнего внутреннему. В *безмерном* она вышла за пределы непосредственного тождества природного и абсолютного непосредственного бытия и сущности. Тогда раздутый до безмерного образ искажен, природное бытие

исчезает и всеобщее начинает становиться для себя. Но бесконечность еще не есть имманентное определение и для своего изображения нуждается во внешних, не соответствующих ей природных образах. Насколько природное в безмерном положено отрицательно, настолько же оно *положительно* в своем конечном бытии *по отношению* к бесконечному. Иными словами, безмерное бессильно в такой же степени, в какой все в нем сдвинуто со своих мест и рассеяно, это — противоречие силы и бессилия. Теперь, напротив, *сама сущность* определена как единство бесконечного и конечного, как истинная сила, как в-себе-конкретная-бесконечность, то есть как единство конечного и бесконечного. А это как раз и есть то, что нам дано в определении мудрости; она есть сила, определяющая себя в себе, и это *определение есть конечная сторона*; таким образом познается божественное, которое есть *в себе конкретная*, в себе бесконечная форма; эта форма есть конечное в себе, но здесь она положена в бесконечное. В *конкретной* идеальности сущности снимается вышеуказанное противоречие безмерного, так как сущность есть свечение себя для себя, а не абстрактное для-себя-бытие. Будучи положенной в качестве силы, она есть различающая себя абсолютная отрицательность, но положенная таким образом, что различия сняты, суть лишь видимость. Могущественно то, что имеет душу, идею другого, тогда как этот другой только *есть* в своей непосредственности; тот, кто *мыслит* то, что другие лишь *суть*, тот и имеет над ними власть. Сущность (не сущность вообще, или высшая сущность), то есть всеобщее как абсолютная сила, ибо все другие определения в нем сняты, удовлетворенное в себе, и есть тотальность, оно не нуждается для своего бытия в природных предметах, но имеет свою определенность в себе самом и есть тотальность своей видимости.

Поскольку, таким образом, определение чистой мысли принадлежит определению самой сущности, отсюда следует, что в дальнейшем определяется уже не природная сторона, а *сама сущность*. Если мы, следовательно, обнаруживаем здесь три ступени, то они представляют собой *развитие* в самом метафизическом понятии, они суть моменты сущности, различные образы понятия для религиозного самосознания. Раньше развитие происходило только во внешнем образе, теперь — это развитие в самом понятии. Теперь божественная сущность есть сущность для самой себя, и различия суть *собственная рефлексия*



этой сущности в себя. Мы, таким образом, получаем три понятия. Первое — *единство*, второе — *необходимость*, третье — *целесообразность*, но целесообразность конечная, внешняя.

а) *Единство*, абсолютная сила, отрицательность, положена рефлексированной в себя как абсолютно для себя сущая, абсолютная субъективность, так что здесь, в этой сущности, чувственное непосредственно погашено. Она есть сила, сущая для себя, она не переносит ничего чувственного, ибо последнее есть конечное, еще не принятое вовнутрь, еще не снятое в бесконечном. Здесь оно, однако, снимается. Тогда эта для себя сущая субъективность есть *Единый*.

в) *Необходимость*. Единый есть эта абсолютная сила, все положено в нем лишь как отрицательное — таково понятие Единого. Однако тем самым развитие не положено. Единый есть только форма *простоты*; необходимость есть *процесс самого единства*, она есть единство как движение в себе — это уже не единый, а *единство*. Движение, которое составляет понятие, есть единство, абсолютная необходимость.

с) *Целесообразность*. В абсолютной необходимости положено движение, которое есть единый в себе процесс, и это — процесс случайных вещей, ибо то, что положено, что подлежит отрицанию, — случайные вещи. Но в необходимости положен только *переход*, появление и исчезновение, суета вещей, теперь должно быть положено их *существование*; чтобы они *являлись отличными* от этого их *единства*, от этого их процесса необходимости, они должны хоть на мгновение выступать как сущие и в то же время как принадлежащие силе, из подчинения которой они не выходят. Тем самым они являются в качестве *средства* вообще, а единство выступает здесь как то, что сохраняется тождественным в этом процессе, что производит себя с помощью этих средств. Это единство самой необходимости, но необходимости, положенной как нечто *отличное от движущегося*, в котором она себя сохраняет, так что она имеет сущее только в качестве отрицательного. Таким образом, единство есть *цель* вообще.

Эти три пункта соответственно выступают следующим образом. Поскольку сущность есть абсолютная отрицательность, то она выступает как чистое *тождество* с собой, как единое; она, следовательно, есть *отрицательность единства*, которая, однако, *отнесена* к единству и

благодаря этому взаимопроникновению обоих [моментов] обнаруживается как *необходимость*; в-третьих, единое совпадает с самим собой, освобождаясь от соотносительности со своим различием, однако это единство имеет конечное содержание, поскольку форма здесь совпадает с самой собой, и тем самым единство, развиваясь в различия формы как тотальность, дает понятие *целесообразности*, но целесообразности конечной.

Мы сказали, что эти три метафизических понятия соответствуют трем религиям; однако не надо представлять себе это таким образом, что каждое из этих понятий относится только к одной религии; напротив, *каждое из этих определений принадлежит всем трем религиям*. Там, где Единый есть сущность, там есть и необходимость, но лишь в себе, а не в его определении, и равным образом Единый определяется сообразно целям, ибо он мудр. Необходимость — это тоже Единый, и целесообразность здесь тоже налицо, но она находится вне необходимости. Если целесообразность является основным определением, то тем самым налицо также и сила для осуществления целей, и сама цель есть рок. Различие (между религиями. — *Пер.*) состоит лишь в том, какое из этих определенных объекта имеет значение *сущности*: будет ли это Единый, или необходимость, или же сила с ее целями. Различие в том, какой из этих моментов выступает в качестве основного определения сущности для каждой из [этих трех] религий.

Следует ближе рассмотреть форму, в которой эти определения превратились в доказательства бытия бога.

#### а. Понятие Единого

Здесь речь идет не о положении: бог есть лишь Один [Единый]; в таком случае «Единый» только предикат бога; бог оказывается субъектом и имеет предикат, помимо которого у него могут быть еще и другие предикаты. Нетрудно доказать, что бог может быть только Один [Единый]. Бытие переходит к сущности, последняя же в качестве рефлексированной в себя есть то, что часто называли *Ens*, индивидуум. Когда мы говорим, что бог есть Единый, то это имеет другой смысл по сравнению с тем, какой имелся в виду, когда мы говорили раньше: Абсолют, бытие есть Единое [Одно], τὸ ἕν. Парменид сказал: «Только бытие есть», или только Единое есть. Это

Единое, однако, есть лишь абстрактное, а не в себя рефлексированное бесконечное, и, таким образом, оно есть, скорее, безмерное и бессильное, ибо оно есть бесконечное только по сравнению с бесконечно многообразным наличным бытием и необходимо существует в этом отношении. Только сила, понятая как Единый, есть в действительности всеобщее, положенное как сила. Единое есть одна сторона, и ей противостоит многообразие мира. Напротив, Единый есть отдельность (Einzelheit), всеобщее, рефлексированное в себя, другая сторона которого объемлет все бытие в себе, так что оно [все бытие в себе] возвращено в его единство.

Рефлексия теперь постигает определение единства бога и пытается его доказать. Однако это еще не дает формы доказательства бытия бога. Единое отличается от субстрата, и задача состоит в том, чтобы показать определение бытия *Единым*. Это — задача рефлексии, потому что Одно вообще есть рефлексия в себя.

Определение, согласно которому бог есть лишь Единый, направлено прежде всего против Многого вообще и, таким образом, также против другой формы, которую мы рассмотрим в качестве второй формы на этой ступени. Этому здесь, следовательно, предшествует опровержение позднейшего определения. Вторая форма, правда, в себе, в определении понятия конкретнее; но в качестве необходимости в себе и для себя определенное бытие есть лишь *долженствование*, и, так как оно есть лишь *долженствование*, но оно есть *множество*, у него еще нет абсолютной рефлексии в себя и ему недостает определения — быть единым. Конечно, определение Единого еще тоже односторонне, так как оно есть только абстрактная форма для себя, а не форма, развитая в качестве содержания.

Развитие необходимости этого определения Единого, восхождение к этому Единому субъекту как Единому производится таким образом, что бытие Единым (Einssein) понимается как предикат, бог предполагается в качестве субъекта, и затем обнаруживается, что определение множества противоречит допущению этого субъекта. Отношение многого можно рассматривать теперь таким образом, что многие отнесены друг к другу; тогда они соприкасаются друг с другом и вступают между собой в конфликт. Но этот конфликт есть непосредственное *проявление* самого противоречия, ибо различные боги должны сохраняться в соответствии с их качественностью, и в

этом проявляется их конечность. Поскольку бог предполагается в качестве всеобщего, в качестве сущности, то эта конечность, заключенная во множестве, таковой предпосылке не соответствует.

Имея дело с конечными вещами, мы, правда, представляем, что субстанции могут вступать в конфликт, нетеряя своей самостоятельности. В этом случае кажется, что конфликт лежит лишь на их поверхности, а сами они пребывают за его пределами. Поэтому имеет место различие между *внутренним*, с одной стороны, и отношениями субъекта, субстанции к другому; субстанция рассматривается как пассивная, без ущерба для ее прежней активности. Это различие, однако, не обосновано. Тем, чем является множество по своему содержанию и по своей силе, оно является лишь *в противоположности*, его рефлексированность в себя есть нечто содержательно пустое; поэтому хотя по форме оно и самостоятельно, но *по содержанию* конечно, и последнее подчиняется той же диалектике, каковой подчиняется конечное бытие. Поэтому перед лицом абсолютной силы, всеобщей отрицательности всего сущего множество таких формально конечных [субстанций] непосредственно исчезает. Наличие всеобщего также предполагает, что форма и содержание не могут быть оторванными друг от друга, что одному присуще качество, которого у другого нет. Следовательно, благодаря своим качествам боги непосредственно снимают друг друга.

Но в таком случае множество берется в смысле простого *различия*, при котором различные моменты *не соприкасаются* друг с другом. Так, говорят о множестве миров, которые не вступают в конфликт и в противоречие друг с другом. Представление упорно держится за эту идею, считая, что такое допущение нельзя опровергнуть, потому что в нем не заключено противоречия. Но вообще это одна из обычных дурных форм рефлексии: нечто, [дескать,] можно себе представить. Представить себе, конечно, можно все, и на этом основании можно считать все представленное возможным, но это еще ни о чем не говорит. Если теперь спрашивают, в чем состоит различие, и отвечают, что одно столь же могущественно, как и другое, что ни одно не должно иметь тех качеств, которых нет у другого, то такое различие есть *пустая фраза*. Различие должно с необходимостью сразу же развиться в различие *определенное*, так что с точки зрения

нашей рефлексии одному недостает того, что есть у другого, но *только* с точки зрения нашей рефлексии. С точки зрения нашей рефлексии камень не столь совершенен, как растение, но сам камень не ощущает ни в чем недостатка, он не чувствует своего недостатка и о нем не знает. Таким образом, вышеуказанное различие есть лишь представление нашей рефлексии.

Так рассуждает рефлексия, и ее рассуждение правильно и в то же время несоответственно. Всеобщее, сущность предпосылается как власть и ставится вопрос: свойствен ли ей *предикат* Единого? Однако *определение Единого уже дано вместе с предпосылкой*, так как абсолютная власть уже непосредственно заключена в определении *единственности*, или Единого. Доказательство, следовательно, совершенно правильно, но излишне, и при этом упускается из виду, что сама абсолютная власть уже есть в определении Единого. Доказывать *предикаты* бога вообще не дело понятия, таким путем бог философски не познается.

Истинный смысл этого понятия в действительности заключается не в том, что бог есть *Единый*, а в том, что *Единый* есть *бог*, так что *Единый* исчерпывает эту сущность, а не есть некоторый предикат. Таким образом, это не одно определение *наряду* с другими, но такое определение, которое соответствует сущности в смысле абсолютной мощи субъективности, рефлексированной в себя. Бог есть, таким образом, само это *движение* субъекта от самого себя к самому себе, самоопределение себя как Единого таким образом, что субъект и предикат суть одно и то же, а именно движение друг в друга, так что между ними больше ничего не остается. Это понятие не подходит для того, чтобы представить его как опосредствование, в котором понятие выступало бы как доказательство бытия бога, не подходит потому, что то, из чего мы исходим, чтобы получить определение Единого, есть бесконечное, абсолютная отрицательность, а *Единый* есть лишь определение, добавляемое для того, чтобы показать, что бесконечное есть рефлексированная в себя субъективность. Движение происходит, так сказать, лишь *внутри в-себе-бытия* в бесконечном, и, следовательно, форма, как мы ее здесь должны рассматривать, не есть опосредствование. Мы, правда, можем сказать, что есть движение от бесконечного к определенной в себе субъективности, но началом является бесконечное, а это беско-

личное в качестве абсолютной отрицательности есть рефлексированный в себя субъект, в котором всякое множество снято. Если бы мы хотели ближе рассмотреть опосредствование, то исходили бы из некоторой мысли, и это было бы — в качестве мысли — понятие в себе и для себя, отталкиваясь от которого мы переходили бы к другому, к бытию. Но мы здесь еще не можем начинать с понятия, так как эта форма начала дает другое доказательство бытия бога, присущее христианской религии, а не той, которую мы сейчас рассматриваем, где Единый еще не положен в качестве понятия, еще не выступает как понятие для нас, где еще не наличествует истинное, в себе конкретно положенное, как в христианской религии.

Поскольку абсолютное определено, таким образом, как Единый и как сила, то *самосознание* есть лишь его видимость, правда, это такая видимость, в которой являет себя абсолютное и к которой оно имеет положительное отношение, ибо рефлексия силы в себя есть непосредственно *отталкивание*, есть самосознание. Следовательно, здесь вступает в силу личность, самосознание, но еще только в абстрактном определении, так что самосознание в своем конкретном содержании знает себя только как *видимость*. Оно не свободно, в нем нет широты, пространства; сердце и дух сужены, все его чувства сводятся к одному — к тому, чтобы чувствовать господина; в этих тесных рамках — все его бытие и его счастье. Хотя тем самым различие и появилось, но оно *связанное*, а не действительно освобожденное, свободное; самосознание концентрируется только в этом едином пункте и хотя знает себя в качестве существенного (оно не умерщвляется, как в Брахмане), но одновременно есть *несущественное* в сущности.

#### в. Необходимость

*Необходимость* есть то, что *само* положено как *опосредствование*, поэтому здесь имеет место опосредствование *самосознания*. Необходимость есть движение, процесс в себе, состоящий в том, что случайное вещей, мира, определено как *случайное* и последнее, себя в себе самом снимает, возводя в необходимое. Когда в какой-нибудь религии абсолютная сущность созерцается, осознается и почитается как необходимость, этот процесс тем самым уже налично. Могло бы показаться, что этот переход мы

видели при движении конечного к бесконечному: бесконечное было истиной конечного, конечное снимало себя в себе самом, переходя в бесконечное, подобно тому как теперь случайное возвращается в необходимость. Идет ли речь об определении перехода конечного в бесконечное или случайного в необходимое, различие между ними по отношению к самому переходу, по-видимому, несущественно. В самом деле, оба имеют одно и то же основное определение, следовательно, это, с одной стороны, правильно, но, с другой стороны, различие здесь конкретнее, чем различие, имевшее место на более ранней ступени процесса. И если мы начинаем с *конечного*, то вещь будет конечной, но первое начало состоит в том, что она, *имея значение сущей*, и есть *сущая*, то есть что мы берем ее прежде всего в утвердительной, положительной форме. Хотя ее конец живет в ней, но она в то же время еще имеет непосредственное бытие. *Случайное* уже конкретнее, случайное может быть или же *не быть*, случайное есть действительное, которое в такой же мере есть и возможное, а бытие возможности равноценно небытию. В случайном, таким образом, положено отрицание самого себя, оно, таким образом, есть переход от бытия к ничто, оно, подобно конечному, отрицательно в себе, но так как оно еще и небытие, то оно есть переход от небытия к бытию. Следовательно, определение случайности много богаче, конкретнее, чем определение конечного. Истиной случайности является необходимость, последняя есть наличное бытие, опосредствованное с самим собой через небытие. Действительность — это такое наличное бытие, при котором процесс замкнут внутри самого себя, которое через самого себя совпадает с самим собой.

В необходимости следует, однако, различать:

1) *Внешняя* необходимость есть, собственно, случайная необходимость. Если какое-либо действие зависит от причин, то оно необходимо; если налицо стечение тех или иных обстоятельств, то должно произойти то или иное действие. Однако обстоятельства, вызывающие действие, *непосредственны*, и так как с этой точки зрения непосредственное бытие равноценно лишь возможности, то эти обстоятельства могут быть или не быть, следовательно, необходимость *относительна*; она, таким образом, отнесена к обстоятельствам, которые составляют исходное начало, но в то же время столь непосредственны и случайны. Это внешняя необходимость, не имеющая большей

целности, чем *случайность*. Можно доказывать наличие внешней необходимости, доказывать необходимость того или иного действия, но обстоятельства всегда случайны, они могут быть или не быть. Кирпич падает с крыши и убивает человека — это падение может быть или не быть, оно случайно. В этой внешней необходимости необходим только *результат* — обстоятельства случайны. Поэтому *обуславливающие причины* и *результаты* отличны друг от друга. Одно определено как случайное, другое — как необходимое, такое различие абстрактно, но это также и конкретное различие: возникает нечто другое, чем то, что было положено. Так как формы различны, то и *содержание* обеих сторон различно: кирпич падает случайно. Убитый человек — это конкретный субъект; его смерть и падение кирпича совершенно гетерогенны, имеют совершенно различное содержание — в качестве результата возникает нечто совершенно иное, чем то, что положено. Так, когда рассматривают жизнь согласно условиям внешней необходимости, как результат земли, тепла, света, воздуха, влаги и т. д., как продукт этих обстоятельств, то это делают сообразно отношению внешней необходимости. Последнюю действительно следует отличать от истинной, внутренней необходимости.

2) *Внутренняя* необходимость имеет место там, где всё, что предполагается и различается как причина, повод, случай, с одной стороны, и результат — с другой, принадлежит одному и тому же; необходимость составляет одно единство. То, что совершается согласно внутренней необходимости, таково, что результатом предпосылок является не нечто другое, а, напротив, то, что предпослано, также возникает в результате, совпадает с самим собой, само себя находит, или, другими словами, оба момента — *непосредственное наличное бытие* и *положенность* — положены как *один момент*. Во внешней необходимости случайность существенна, или является непосредственным, наличным бытием; то, что есть, есть не как положенное, условия не принадлежат единству, но существуют непосредственно, и результат есть только положенное, не бытие. Действие есть положенное, причина — изначальное. В истинной необходимости они составляют Единство; обстоятельства существуют, но не только *существуют*, [они] также и *положены единством*, являются на самом деле случайными, но случайными в себе самих, они снимают



себя; отрицание их бытия есть единство необходимости, так что их бытие подвергается отрицанию в себе.

В этом случае результат есть не только результат, то есть лишь *положенное*, но именно ему, как таковому, присуще *бытие*. Необходимость есть, следовательно, полагание условий, они сами *положены единством*; результат тоже есть нечто положенное, а именно он положен рефлексией, процессом, рефлексией единства в самое себя, но это единство как раз и есть *бытие результата*. Таким образом, в необходимости то, что происходит, совпадает только с самим собой. Единство выбрасывает себя наружу, рассеивает себя в обстоятельствах, которые кажутся случайными, единство само выбрасывает свои условия, как стоящие вне подозрений, как равнодушные камни, которые выступают непосредственно, не возбуждая подозрений. Вторым моментом является то, что они положены, принадлежат не себе, а некоторому другому, их результату. Таким образом, они расколоты в самих себе, и проявление их положенного бытия есть их самоснятие, возникновение другого результата, который, однако, кажется другим лишь перед лицом их рассеянного существования. Но содержание *одно*: результат есть то, чем они являются в себе, изменяется только способ проявления. Результат — это собрание того, что содержат обстоятельства, и проявление этого в качестве образа. Жизнь есть то, что выбрасывает себе свои условия, средства раздражения, побуждения, но они не выглядят как жизнь: внутреннее, в-себе выступает только в результате. Необходимость есть, следовательно, такой процесс, в котором результат и предпосылка различны лишь по форме.

Если мы теперь рассмотрим форму, в какой необходимости получила образ доказательства бытия бога, то увидим, что содержание есть истинное понятие: необходимость — это истина случайного мира. Ближайшие моменты развития относятся к сфере логики. Понятие бога есть абсолютная необходимость — это необходимая, существенная точка зрения, еще не высшая, не истинная, но такая, из которой возникает высшая и которая является условием высшего понятия, его предпосылкой. Итак, абсолютное есть необходимость. Понятие абсолютной необходимости еще не соответствует идее, которую мы должны иметь о боге, но может служить предпосылкой в качестве представления. Более высокое понятие должно постигнуть само себя. Но этого не хватает при таком

доказательстве бытия бога. Что касается формы абсолютной необходимости, то известное *космологическое* доказательство состоит в следующем: случайные вещи предполагают абсолютно необходимую причину; существуют случайные вещи — я и мир, следовательно, существует абсолютно необходимая причина.

Легко обнаружить недостаток в этом доказательстве. Большая посылка гласит: случайные вещи предполагают абсолютно необходимую причину; эта посылка в ее общей форме, несомненно, правильна и выражает связь случайного и необходимого, и, чтобы избежать иных придировок, не нужно говорить, что они [конечные вещи] предполагают абсолютно необходимую *причину*, ибо это есть отношение конечных вещей; можно сказать, что они предполагают *абсолютно необходимое* так, чтобы последнее представлялось как *субъект*. Тогда по отношению к внешней необходимости посылка будет содержать противоречие. Случайные вещи имеют причины, являются необходимыми; то, благодаря чему они необходимы, само может быть лишь случайным, и, таким образом, причины вновь отсылают нас к конечным вещам в бесконечной прогрессии. Посылка обрывает эту прогрессию и имеет на это полное право. То, что лишь случайно необходимо, вообще не является необходимым, реальная необходимость этому положению противоположна. Связь в общем тоже правильна, случайные вещи предполагают абсолютную необходимость, но тип связи несовершенен, соединение лишь *предполагается*, [оно] только требуется. Это связь непосредственной рефлексии; случайные вещи ставятся, таким образом, на одну сторону, а необходимость — на другую так, чтобы можно было переходить от одного к другому, а обе стороны твердо противопоставлены друг другу. Благодаря прочности этого бытия случайные вещи становятся *условиями* бытия необходимости. Еще отчетливее это выражается в меньшей посылке: существуют случайные вещи, *следовательно*, есть абсолютно необходимая причина. Поскольку связь осуществляется таким образом, что некоторое сущее обуславливает другое, то получается так, как если бы случайные вещи обуславливали абсолютную необходимость; одно обуславливает другое, и, таким образом, случайные вещи выступают как предпосылка, условие необходимости. Благодаря этому абсолютная необходимость полагается зависимой, так что случайные вещи остаются вне ее.

Истинной связью является та, при которой случайные вещи суть, но их бытие равноценно лишь возможности, они существуют и исчезают, их *предпосылкой* является процесс единства, их первым моментом является *положенность* вместе с видимостью *непосредственного наличного бытия*, а вторым — то, что они подвергаются *отрицанию*, что они, следовательно, в сущности постигаются как явление. В *процессе* они суть существенные моменты, и, таким образом, можно сказать, что они составляют существенное условие абсолютной необходимости. Хотя в конечном мире и начинают с этого непосредственного, но в истинном [мире] внешняя необходимость есть лишь это явление и непосредственное есть лишь положенное. В этом и заключается недостаток такого рода опосредствований, которые считаются доказательствами бытия бога. Но содержание истинно, абсолютное должно быть познано как абсолютная необходимость.

3) Наконец, абсолютная необходимость налицо и в себе самой содержит *свободу*, ибо она как раз и есть связь с самой собой: она есть для себя, не зависит от другого, ее действие свободно, есть лишь совпадение с самой собой, ее процесс есть лишь процесс обнаружения себя самой, а это и есть свобода. В себе необходимость свободна, различие составляет только видимость. Мы это видим на примере наказания. *Наказание приходит к человеку как зло, как насилие, как чуждая сила, в которой он не обнаруживает самого себя*, как внешняя необходимость, как нечто внешнее, которое подступает к нему и совершает нечто другое, не то, что он сделал; наказание следует за его поступок, но это наказание есть нечто другое, а не то, чего он хотел. Но *если человек познает наказание как справедливое, то оно — следствие и закон его собственной воли, которые заключены в самом его поступке*; именно разумность его поступка является ему в виде чего-то другого, он не терпит никакого насилия, а пожинает последствия своего собственного деяния, чувствует себя в нем свободным, и к нему возвращается его собственное — право, разумное начало его деяния. Однако необходимость содержит свободу лишь *в себе*; это обстоятельство существенно; она есть лишь формальная свобода, субъективная свобода; это оттого, что необходимость еще не имеет в себе содержания.

Поскольку необходимость есть простое совпадение с самой собой, она есть свобода. Мы требуем для нее *двиг-*

*жения*, обстоятельств и т. д. Это — сторона опосредствования, но поскольку мы говорим, что это необходимо, то это — единство; что есть необходимо, то *есть* — это простое выражение, результат, в который вылился процесс. Это простое отношение к самому себе, нахождение самого себя; необходимость есть самое свободное: она ничем не определена, ничем не ограничена, все опосредствования в ней вновь сняты. Необходимость есть опосредствование, снимающее само себя, она есть в себе свобода. Склонность подчиняться необходимости, в каком виде она существовала у греков, а теперь еще существует у магометан<sup>28</sup>, содержит в себе, правда, свободу, но лишь в-себе-сущую, формальную свободу; перед лицом необходимости не имеет значения никакое содержание, никакое намерение, никакая определенность, и еще и в этом состоит ее недостаток.

Необходимость, согласно ее более высокому понятию, *реальная необходимость*, есть именно свобода как таковая, понятие, как таковое, или, определяя точнее, *цель*. Необходимость бессодержательна, то есть различие, содержащееся в ней, не положено; она представляет собой процесс, который мы видели, а именно простое становление, которое только *должно* содержать различие, и, хотя различие в нем и содержится, оно еще *не положено*. Она есть совпадение с самой собой, правда, лишь путем опосредствования, и тем самым различие вообще положено; вначале она есть еще абстрактное самоопределение; определенность, особенность *должна* только быть вообще; для того чтобы определенность была действительной, нужно особенность и различие полагать совпавшими с собой и устоявшими против перехода в процессе, сохранившимися в необходимости. Должна быть положена определенность, а последняя есть то, что совпадает с самой собой, — это сохраняющее себя содержание. Совпадение, определенное, таким образом, как сохраняющее себя содержание, есть цель.

В этом процессе совпадения следует отметить две формы определенности. Определенность есть *содержание*, сохраняющееся неизменным на протяжении всего процесса, остающееся при переходе равным себе. Что касается определенности формы, то последняя выступает здесь в виде субъекта и объекта. Вначале содержание есть *субъективность*, и процесс состоит в том, что оно реализуется в форме *объективности*; эта реализованная цель есть цель, содержание остается таким, каким оно было, — субъективным, но одновременно также и объективным.

### с. Целесообразность

Тем самым мы пришли к *целесообразности*: в цели находится бытие понятия вообще, свободное существует топорь как свободное, оно есть у-себя-сущее, сохраняющееся, ближе — *субъект*. Субъект определяется в себе; это определение, с одной стороны, есть содержание, и субъект в нем свободен, находится у самого себя, свободен от содержания, это *его* содержание и имеет силу лишь постольку, поскольку он позволяет ему иметь силу. Это есть понятие вообще.

Однако субъект реализует и понятие. Вначале особенность выступает как *простая*, удерживающаяся внутри понятия, в форме у-себя-бытия, бытия, возвратившегося в себя. Хотя эта субъективность и является тотальностью; но лишь односторонней, лишь субъективной, лишь одним моментом целой формы. Таковым является определение, что содержание положено только в форме равенства, совпадения с самим собой. Эта форма совпадения с самим собой есть простая форма тождества с собой, и субъект есть *тотальность* бытия-у-самого-себя. Однако этой тотальности противостоит определение субъекта, состоящее в том, чтобы иметь цель, и поэтому субъект хочет снять эту форму и *реализовать* цель, но реализованная цель остается принадлежащей субъекту, он в ней имеет самого себя, он объективировался в ней, освободился от простоты, но в то же время сохранил себя в многообразии. Таково понятие целесообразности.

Теперь мир можно рассматривать как целесообразный. До сих пор у нас было то определение, что вещи случайны; более же высоким определением является *телеологическое* рассмотрение мира, идея его целесообразности. Можно согласиться с первым определением, но все же задуматься над тем, следует ли рассматривать вещи как целесообразные, одни [вещи] как цели, по отношению к которым другие будут выступать как средства, и можно ли утверждать, что то, что выступает в качестве цели, механически возникает только в силу внешних обстоятельств. Именно здесь начинается твердое определение, цель сохраняется в процессе, она имеет начало и конец, есть нечто прочное, взятое из процесса, имеет свое основание в субъекте. Противоположность, следовательно, состоит в том, оставаться ли на точке зрения определения вещей через другие вещи, то есть на точке зрения их случайности, оставаться ли на точке зрения внешней необходимости или же

встать на точку зрения цели. Мы уже заметили ранее, что внешняя необходимость противостоит цели, она есть бытие, положенное другим; порождающим началом является конкуренция обстоятельств, из которых возникает нечто другое; напротив, цель есть нечто пребывающее, побуждающее, деятельное, реализующее себя. Понятие внешней необходимости и понятие целесообразности противостоят друг другу.

Мы видели, что внешняя необходимость возвращается в абсолютную необходимость, которая есть ее истина, абсолютная необходимость в себе есть свобода, а то, что есть в себе, должно быть положено. Это определение выступает как субъективность и объективность, и, таким образом, мы имеем цель. Итак, нужно сказать, что поскольку вещи для нас даны в сознании непосредственном, то в рефлексированном сознании они должны быть определены как целесообразные, как имеющие в себе цель. Телеологическое рассмотрение является существенным.

Но это рассмотрение в то же время содержит в себе различие, а именно различие внешней и внутренней целесообразности, а внутренняя [целесообразность] по своему содержанию сама опять-таки может быть конечной целесообразностью, и, таким образом, она вновь включается в отношении внешней целесообразности.

1) *Внешняя* целесообразность. Существует цель, каким-либо образом положенная, и она должна быть реализована; поскольку субъект со своими целями является чем-то *конечным*, неким непосредственно наличным бытием, он имеет другое определение реализации, *вне* его. Оно, с одной стороны, непосредственно, ибо субъект со своими целями непосредствен, и [эта] сторона реализации имеет внешний характер, то есть реализация положена как *материал*, как то, что преднаходится извне и служит для реализации цели. Это, правда, только средство по отношению к цели, последняя же есть нечто самосохраняющееся, прочное; другое — бытие, сторона реальности, материал по отношению к прочной цели — есть нечто несамостоятельное, не-для-себя-сущее, есть только средство, не имеющее в себе души; цель находится вне его и входит в него только посредством деятельности субъекта, реализующего себя в материале. Внешняя целесообразность имеет, таким образом, несамостоятельную объективность вне его, по отношению к которой субъект со своими целями есть нечто прочное. Материал не может оказать сопротивления, он

является лишь средством для цели, реализующейся в нем; реализованная цель точно так же сама есть лишь *внешняя форма* в материальном, ибо последнее есть непосредственно предназначенное, стало быть, несамостоятельное, но также и самостоятельное; следовательно, оба момента, цель и средство, будучи соединенными, остаются друг другу внешними. Дерево и камень суть средства, реализованная цель — это тоже дерево и камень, получившие известную форму, но материал еще остается внешним цели.

2) *Внутренней* является такая целесообразность, которая имеет свои средства *в себе самой*. Так, жизнь есть самоцель, она делает самое себя целью, и то, что является целью, есть здесь также и средство. Жизнь — это простое внутреннее, реализующее себя в своих членах, расчлененный организм. Поскольку субъект производит себя в себе, у него есть цель: в себе самом иметь свое средство. Всякий член есть, сохраняет себя и является средством [для] создания и сохранения других, он уничтожается и уничтожает сам; эта форма, а не материальные частички, остается и поддерживается в процессе жизни. Таким образом, *живое есть цель в самом себе*.

Но же время вступает в отношение *внешней целесообразности*. Органическая жизнь относится к неорганической природе, находит в ней свои средства; благодаря которым поддерживает себя, и эти средства существуют самостоятельно по отношению к ней. Таким образом, внутренняя целесообразность имеет отношение к внешней. Жизнь может ассимилировать средства, но последние предназначены, они не положены ею самой. Жизнь может создавать свои собственные органы, а не средства.

Здесь мы находимся в сфере конечной целесообразности, к абсолютной целесообразности мы перейдем позже.

Телеологическое рассмотрение мира включает в себе различные формы цели. Это прочные цели и средства, и даже самоцель является лишь конечной зависимой, нуждается в средстве. Поэтому такая целесообразность является конечной; конечность выступает в таком внешнем отношении прежде всего как средство, материал; цель не может существовать без этих средств, а они опять-таки бессильны по отношению к цели.

3) Ближайшей истиной этого отношения цели и средств является всеобщая *сила*, благодаря которой средства *сами по себе* существуют ради цели. С точки зрения целесообразности вещи, являющиеся целями, имеют силу *реа-*

*лизываться, но не в силах положить средства; цель и материал выступают как равнодушные друг другу, как непосредственно сущие, средства — как предназначенные для цели. Их в-себе-бытие есть с необходимостью сила, которая полагает цель, самоцель в одно единство со средствами, и, чтобы была снята до сих пор имевшая место конечность отношения, нужно, чтобы целое процесса выступило во внутренней целесообразности. Жизнь имеет цели в ней самой, средства и материал для своего существования, она существует как сила, господствующая над средствами и своим материалом. Это прежде всего наличествует в живом индивидууме. В своих органах он имеет средства, и материал тоже является он сам. Эти средства проникнуты целью, они не самостоятельны, не существуют для себя, не могут существовать без души, без живого единства тела, которому они принадлежат. Последнее должно быть положено как *всеобщее*, то есть так, чтобы средства и материалы, выступающие как случайные по отношению к тому, что есть цель в себе, подчинились в действительности его власти и имели свою душу только в цели; несмотря на их кажущееся равнодушным существование. Всеобщая идея здесь — сила, действующая в соответствии с целями, — всеобщая сила. Поскольку существует самоцель, а вне ее — неорганическая природа, то последняя на самом деле принадлежит силе, действующей в соответствии с целями, так что существования, выступающие в качестве непосредственных, существуют лишь ради цели. Можно сказать, что существуют вещи, выступающие как цели *сами по себе*, и такие, которые выступают как *средства*, но это определение не выдерживает проверки: первые могут вновь оказаться *относительными средствами*, а последние — сохранять прочное существование. Этот второй класс, класс вещей, кажущихся самостоятельно существующими, полагается не *силой цели*, а *высшей, в себе сущей силой*, которая и делает их соответствующими цели.*

Таково понятие силы, действующей сообразно целям. Истиной мира является эта сила, она есть сила мудрости, абсолютно всеобщая сила; поскольку ее проявлением является мир, то *истина мира есть в-себе-и-для-себя-бытие манифестации этой мудрой силы*.

Теперь мы должны подробнее рассмотреть основанное на этом доказательство бытия бога. Нужно отметить два определения, а именно: мудрая сила есть абсолютный процесс в себе самой, она есть сила, способная действовать,



быть деятельной. Она есть мудрая сила, способная положить мир, имеющая цели в себе; она есть сила, способная проявить себя, перейти в наличное бытие; наличное бытие есть вообще полагание различия, многообразия внешнего наличного бытия. Таким образом, *различие* выступает теперь у нас в более важном, более существенном определении. Сила созидает как мудрость, созданное есть различие; это значит, что одно есть цель в себе, а другое — средство для первого, оно только целесообразно, случайно, не есть цель в себе. То, что одно является средством другого, составляет лишь *один момент* различения. *Другим моментом* опосредствования является то, что *отношение* обеих сторон друг к другу есть сила, или сила есть именно это отношение, определяющее одних быть целями, других же — средством, и, таким образом, есть *сохранение* целей. Эта сторона различия есть *творение*, она исходит из понятия; мудрая сила действует, различает, и так появляется творение.

Следует заметить, что эта часть опосредствования не относится к доказательству бытия бога, ибо начинается с *понятия* мудрой силы. Здесь, однако, мы еще находимся не в том пункте, где доказательство исходит из понятия, — оно исходит пока из *наличного бытия*.

а) Подлинное понятие *творения* имеет место лишь здесь, в предыдущем рассмотрении его еще не было. Мы имели на первых порах бесконечность, затем силу как сущность бога; в бесконечном есть только *отрицательное* конечного, и точно так же в необходимости конечное существование присутствует только как возвращающееся, вещи исчезают в необходимости как нечто *акцидентальное*. То, что есть, есть лишь как результат. Поскольку оно есть, имеет значение лишь то, что оно *есть*, а не то, *как* оно есть; оно может быть таким, но могло бы быть и иным, независимо от того, справедливо это или нет, счастливо или несчастливо. Таким образом, пока речь идет о необходимости, имеет место лишь формальное утверждение, а не *содержание*; здесь ничто не может устоять, нет ничего, что было бы абсолютной целью. Только в творении полагаются и оказываются положенными *утвердительные существования*, причем не только как абстрактные, лишь существующие, но также как имеющие и содержание. Именно поэтому здесь впервые появляется творение, оно есть не деятельность силы как силы, но деятельность мудрой силы, ибо, только будучи мудрой, сила *определяет*.

себя; конечное уже, следовательно, *содержится в ней*, и определения здесь утвердительны, то есть конечные существования, творения утверждены здесь поистине, они суть значащие цели; а необходимость по отношению к целям низведена до момента. Цель есть нечто существующее в силе, по отношению к силе, благодаря силе. Необходимость существует лишь ради цели, ее процесс есть сохранение и реализация цели, цель *выше* необходимости, необходимость тем самым положена лишь как одна *сторона*, так что только *одна часть* созданного попадает во власть необходимости и, следовательно, выступает как случайная. Из понятия мудрой силы проистекает полагание с этим различием.

β) У нас есть два момента: во-первых, цели, во-вторых, случайного; следующим является *опосредствование между целями и случайным*. Они вообще различны — жизнь и не-жизнь, каждое непосредственно для себя, [они] имеют равные права на существование, бытие одного не более оправданно, чем бытие другого. Цели являются живыми, они, таким образом, суть индивидуумы, непосредственно отдельные, хрупкие точки, по отношению к которым другое существует *для себя* и оказывает сопротивление. Опосредствование между обоими моментами состоит в том, что они являются сущими для себя *не одинаковым образом*. Одни суть цели, другие же лишь материальное для-себя-бытие, не имеющее более высокого значения, хотя они тоже живые.

Это второе определение, или опосредствование, сформулировано в форме *физико-теологического* доказательства бытия бога.

Живое есть именно сила, но сначала только в себе самой; в ее органах силу составляет живая душа, но она еще не властна над неорганическим, которое тоже есть и является бесконечно многообразным. Следовательно, с одной стороны, налицо качество, это непосредственное бытие, когда живые существа равнодушны друг к другу, нуждаются в материале, который тоже выступает в этой определенной обособленности, характерной и для живых существ; отличие состоит лишь в том, что живые существа имеют над ним власть. В соответствии с этой стороной рассудок и сконструировал доказательство, которое называется физико-теологическим.

В наличном бытии суть два разных момента, друг к другу равнодушные, и требуется нечто *третье*, благодаря

чому цель реализуется. *Непосредственное наличное бытие* есть почти взаимно равнодушное, здесь царит благо, так что всякое определение, *отнесенное к самому себе, равнодушно к другому*, поэтому они различны; но они не могут быть *противоположными в непосредственном существовании*. Понятие мудрой силы есть то *внутреннее, то в-себе*, на что замыкается этот способ доказательства. Телеологическое доказательство содержит следующие моменты, как их изображает Кант (он их особенно внимательно исследовал и критиковал и считал, что с ними покончено)<sup>27</sup>. В мире обнаруживаются явные следы, знаки некоторого мудрого устройства сообразно целям. Мир полон жизни, духовной и природной, живые существа в себе организованы; хотя в отношении этих органов можно рассматривать части как равнодушные, жизнь есть действительно гармония частей; однако то, что они существуют в гармонии, по-видимому, не имеет своего обоснования в наличном бытии. Живые существа отнесены также вовне и каждое соотносится со своей собственной неорганической природой. Растениям нужен особый климат, особая почва, животные бывают особых пород, они суть отдельные твари. Жизнь является лишь производящей, но не переходящей в то другое, с чем она соприкасается в процессе, остается самой собой, все время превращающей — конструирующей — процесс. Гармония мира, органического и неорганического, целесообразность существования всего, в том числе и человека, как раз и есть то, что приводит в изумление начинающего рефлексировать человека, ибо то, что он вначале видит перед собой, суть самостоятельные существования, существующие только для себя, но находящиеся в согласии с его существованием. *Удивительно то, что существенными друг для друга являются именно те, которые вначале выступают как совершенно равнодушные друг к другу*; удивляет, следовательно, противоположность этому безразличию, а именно целесообразность. Таким образом, налицо совсем другой принцип, чем равнодушное наличное бытие.

Этот первый принцип для них лишь случаен; природа, сами вещи не могли бы в столь многих существованиях, согласуясь, служить одной конечной цели, и поэтому требуется *разумный упорядочивающий принцип*, который не есть сами эти вещи.

То, что вещи целесообразны, положено не самими вещами. Жизнь, правда, настолько деятельна, что исполь-

зуют неорганическую природу, поддерживает себя благодаря ассимиляции последней, отрицает ее и тем самым полагает тождественной себе, но в ней сохраняется; она, жизнь, есть, следовательно, деятельность субъекта, делающего себя центром, а другое — средством, но второе определение находится *вне* ее. Люди, правда, используют вещи, ассимилируют их себе, но существование таких вещей, которые могли бы быть использованы, положено *не* людьми. Ни то, что они внешне по своему существованию равнодушны друг к другу, ни само их существование не полагаются посредством цели. Это равнодушие вещей друг к другу не есть их истинное отношение, но только видимость, истинным же определением является телеологическое определение целесообразности, а в нем заключено неравнодушные существований друг другу — это есть существенное отношение, значимое, истинное. Доказательство показывает необходимость высшей упорядочивающей сущности, ибо из единства мира вытекает, что причина — одна.

Кант, напротив, говорит, что в этом доказательстве бог выступает лишь как архитектор, а не как творец, оно [доказательство] касается лишь *случайного момента формы, а не субстанции*. Требуется только соответствие, качество предметов по отношению друг к другу, поскольку оно положено некоторой силой. Это качество, говорит Кант, есть лишь форма, и полагающая сила должна была бы лишь влиять на формы, а не создавать материю. Что касается этой критики, то такое различие ничего не говорит. Сила не может полагать форму, не полагая материю. Если отпираться от понятия, следовало бы давно отказаться от различия между формой и материей, следовало бы знать, что *абсолютная форма* есть нечто *реальное*, что, следовательно, форма есть нечто и без материи не существует. Когда здесь речь идет о форме, то последняя выступает как *особое* качество, но *существенная* форма есть цель, само реализующее себя *понятие*; форма, существующая в смысле понятия, есть само субстанциальное, душа, а то, что можно различать как материю, есть нечто формальное, совершенно побочное или только формальное определение *в понятии*.

Далее Кант говорит, что заключение исходит из мира и из его лишь наблюдаемых порядка и целесообразности, которые имеют лишь случайное существование (кстати, правильно, что в существовании наблюдается

случайное), и приходит к пропорциональной, целесообразной причине.

Это замечание совершенно верно. Мы говорим, что целесообразное устройство, которое мы наблюдаем, не может существовать само по себе, оно требует силы, действующей в соответствии с целями, оно есть содержание этой причины; однако мы можем знать о мудрости не больше того, что мы наблюдаем. Всякое наблюдение дает только *отношение*, но никто не может заключать от могущества ко всемогуществу, от мудрости, единства к всемудрости и абсолютному единству, поэтому при физико-теологическом доказательстве речь может идти только о большом могуществе, великом единстве и т. д. Содержанием же, которое потребно, является бог, абсолютная сила, мудрость, но этого нет в содержании наблюдения — от большого перепрыгивают к абсолютному. Поэтому вполне обоснованно, что содержание, из которого исходят, не есть содержание бога.

Здесь начинают с целесообразности, это определение принимается *эмпирически*: существуют конечные, случайные вещи, и они также целесообразны. Но какого рода эта целесообразность? Она вообще *конечна*. Цели конечны, особенны и поэтому также случайны, и в этом — несоответственность физико-теологического доказательства, что сразу ощущается и что возбуждает подозрение к этому ходу рассуждения. Человек нуждается в растениях, животных, свете, воздухе, воде и т. д., точно так же — животное и растение; цель, таким образом, совершенно ограничена: животное и растение один раз выступают как цель, другой раз — как средство, пожирают сами и пожираются другими. Физико-теологическое доказательство имеет склонность переходить к мелочам, подробностям. Тем самым удовлетворяется потребность к назиданию, такого рода рассмотрения смягчают душу. Но другое дело, когда таким путем стремятся познать бога или говорят об абсолютной мудрости. Таким путем изобрели бронтоотеологию, тестацеотеологию<sup>28</sup> и т. д. Содержанием, деятельностью бога являются здесь лишь такие конечные цели, которые можно обнаружить в существовании. Абсолютно высшими целями были бы нравственность, свобода; нравственное благо должно было бы быть целью для себя, с тем чтобы такая абсолютная цель достигалась также и в мире. Но здесь у нас только действие согласно целям вообще, а то, что предлагается в наб-

людении, суть конечные, ограниченные цели. Действующей согласно целям силой является лишь *жизнь*, еще не дух, не личность бога. Когда говорят, что цель — это благо, то можно спросить: что же является благом? Когда, далее, говорят, что человек должен быть счастлив в зависимости от его нравственности, что цель состоит в том, чтобы добрый был счастлив, а злой — несчастлив, можно возразить, что в мире господствует полная противоположность этому и обнаруживается столько же стимулов нравственности, сколько есть и источников соблазна. Короче говоря, хотя со стороны восприятия и наблюдения и является целесообразность, но в той же мере — и *нецелесообразность*, и следовало бы подсчитать в итоге, чего же здесь больше. Таково вообще конечное содержание, которое здесь составляет содержание божественной мудрости.

Недостаток доказательства заключается в том, что целесообразность, мудрость определена лишь *вообще*, и поэтому приходится обращаться к рассмотрениям, восприятиям, где и обнаруживаются такие относительные цели.

Хотя бог и постигается как сила, действующая соответственно целям, но еще не достигают того, чего хотят, когда [так] говорят о боге, ибо силой, действующей соответственно целям, является также жизнь природы, еще не дух. Понятие жизни есть цель для самой себя, существующая цель и деятельность соответственно этой цели, следовательно, в том содержании нет ничего, кроме того, что уже заключено в понятии живой природы.

Что же касается формы этого доказательства, то это форма *рассудочного умозаключения* вообще. Даны существования, определенные телеологически, то есть *целесообразные отношения* вообще, кроме того, наличное бытие предметов, которые определяются как *средства, случайные* для целей, но они одновременно и *не* случайны в целесообразном отношении, ведь в понятии цели, в понятии жизни уже содержится то, что полагаются не только цели, но и предметы, являющиеся средствами. Это совершенно правильно, однако далее вопрос ставится следующим образом: целесообразный порядок вещей имеет своим внутренним, своим в-себе-[бытием] силу, которая есть отношение, полагание обоих моментов, является условием того, что они так подходят друг другу. Теперь, говорят, *даны* такие вещи; здесь вновь исходят из *бытия* этих вещей, но переход содержит, скорее, момент *небытия*, средства не существуют, [они] существуют, лишь

поскольку положены как отрицательные; так как они существуют, они являются лишь случайными для цели; между тем ведь требуется, чтобы они не были существованиями, равнодушными по отношению к цели. Поскольку говорят, что такие вещи существуют, следует добавлять тот момент, что их бытие не есть их *собственное* бытие, но бытие, низведенное до уровня средства. С другой стороны, поскольку говорят, что *есть* цели, то они действительно есть, но так как существует некоторая сила, упорядочивающая их таким образом, то существование *целей* также *положено* вместе со средствами, бытие целей не является положительным бытием, которое может полагать опосредствование, переход, а как раз в этом переходе обнаруживается, что их [целей] бытие оборачивается положенным бытием.

Однако меньшая посылка останавливается на бытии вещей, вместо того чтобы заметить также и их небытие. Всеобщее содержание этой формы состоит в том, что мир целесообразен, — от более близких целей мы отказываемся; целесообразность есть понятие не только по отношению к конечным вещам, она есть *абсолютное определение понятия*, то есть божественное понятие; определение бога состоит в том, что он есть сила; самоопределение состоит в том, чтобы определять себя сообразно целям. Главный недостаток здесь в том, что исходят из восприятия, из явлений, а последние дают лишь конечную целесообразность; чистая же цель есть всеобщая абсолютная цель.

Теперь мы перейдем к конкретному, к более близкой форме религии — к *конкретному определению бога*. Понятие есть сила, действующая сообразно целям. В сфере религии мы стоим на другой точке зрения — это сознание, *самосознание духа*; мы имеем здесь понятие не в качестве простой жизни, а таким, как оно определяет себя в *сознании*. Религия теперь выступает для нас как сознание духа, который есть всеобщая сила, действующая сообразно целям. В объекте религии есть представление духа вообще, но речь идет о том, какой момент идеи, духа действителен; содержание еще не составляет *дух в-себе и для-себя*, предмет представления еще не выражает содержания духа, этим содержанием здесь является сила, действующая в соответствии с целями. Поскольку религия определена как сознание, ее следует определить здесь как *самосознание*, мы имеем здесь божественное самосоз-

папию вообще, как объективно — в качестве *определения предмета*, так и субъективно — в качестве *определения конечного духа*.

Сознание, дух определяется здесь как самосознание — это заключено в предшествующем рассуждении; следует кратко показать, как оно в нем заключено. В силе, которая есть мудрость, определенность положена как *идеальная*, тем самым она *принадлежит понятию*. Определенность выступает как наличное бытие, как бытие для другого. Вместе с сознанием положено *различие*, прежде всего по отношению к самости; оно положено здесь как *собственное различие самости*, которая есть отношение к самой себе, и сознание, таким образом, есть самосознание. Бог положен как самосознание постольку, поскольку сознание и отношение его к объекту по существу выступает как самосознание. Наличное бытие, предметность бога, другое есть нечто идеальное, *духовное*; бог, таким образом, выступает существенно *для духа*, для мысли вообще, и то, что он выступает как дух для духа, есть по крайней мере *одна сторона отношения*. *Целое* отношение может составлять то, что бог почитается в духе и в истине, но в сущности это есть по крайней мере одно определение. Далее мы видели, что понятие должно определяться как *цель*. Но цель должна удерживать не только форму цели, она должна не только быть замкнутой [на себя], оставаться чем-то своим собственным, но и [должна] быть реализованной. Вопрос теперь в следующем: если мудрость должна действовать, цель должна реализовываться, то какова же почва для всего этого? Почва здесь не может быть ничем иным, как духом вообще, или, ближе, *человеком*. Он есть предмет силы, которая определяет себя и соответственно этому является действительной, является мудростью. Человек, конечное сознание, есть дух в определении конечности; реализация есть такое полагание понятия, которое отлично от способа [действия] абсолютного понятия; тем самым она есть способ [действия] конечности, которая одновременно является духовной. Дух выступает здесь только для духа, он определен здесь как самосознание; другое, в чем он себя реализует, есть конечный дух, в нем он тоже является самосознанием. Эта почва, или всеобщая реальность, сама будучи чем-то духовным, должна быть почвой, на которой дух есть вместе с тем для себя самого. Тем самым



человек полагается как существенная цель, как *почва божественной силы, мудрости*.

Наконец, тем самым человек находится в *утвердительно-отношении* к своему богу, ибо его основным определением является то, что он есть самосознание. Следовательно, человек, эта сторона реальности, имеет самосознание, он обладает сознанием абсолютной сущности как чего-то ему принадлежащего; тем самым свобода сознания положена в боге, человек в нем находится у самого себя. Этот момент самосознания существен, он составляет *основное определение*, но он еще не есть *вся полнота отношения*. Человек тем самым выступает для самого себя как самоцель, его сознание свободно в боге, оправдано в боге, по существу направлено на себя и на бога. Таково всеобщее, ближайшими формами его являются особенные религии: религия возвышенности, религия красоты и религия целесообразности.

### С. Деление

С одной стороны, у нас есть сила в себе и абстрактная мудрость; с другой — случайная конечная цель. Оба момента соединены, мудрость неограниченна, но из-за этого неопределенна, и потому цель как реальная случайна, конечна. Опосредствование обеих сторон в конкретное единство, так, чтобы понятие мудрости само составляло содержание своей цели, составляет уже переход к более высокой ступени. Основное определение здесь — что такое мудрость, что такое цель. Это цель, которая *не равна* силе.

а) Субъективность, которая есть в себе сила, не чувственна; природное, непосредственное подвергнуто в ней отрицанию, она есть только *для духа, для мысли*. Эта для себя сущая сила есть в сущности *Единый*. То, что мы называли реальностью, — природа есть лишь положенное, подвергнутое отрицанию, [оно] спадается в для-себя-бытие; тут нет многого, нет одного и другого. Таким образом, Единый является начисто *исключающим*, не имеющим рядом с собой никакого другого, *не терпящим рядом с собой ничего такого, что имело бы самостоятельность*. Этот Единый есть мудрость Всего. Все положено им, но для него оно есть лишь нечто внешнее, акцидентальное — такова возвышенность Единого, этой силы, мудрой силы. Поскольку, с другой стороны, она дает себе наличное бытие, самосоз-

пание, которое есть бытие для другого, то цель тоже есть только одна, но отнюдь не возвышенная, а *ограниченная*, которая еще не определена посредством различия и, таким образом, есть бесконечно ограниченная цель. Оба момента соотносены друг с другом — бесконечность силы и ограниченность действительной цели; с одной стороны, возвышенность, а с другой — ее противоположность, бесконечная ограниченность, скованность. Такова первая форма цели.

*Единый имеет рядом с собой бесконечное, но претендует на то, что он — Единый.*

Что касается отношения природы и духа, то в религии возвышенности чувственное, конечное, природное — как духовная, так и физическая природа — еще *не принято* в свободную субъективность, *не прояснено* в ней. Определение состоит в том, что свободная субъективность поднята до чистоты идеи, — форма, более соответствующая содержанию, чем чувственное. Здесь природное подчиняется свободной субъективности, в которой другое есть лишь идеальное, не имеет истинного существования перед лицом свободной субъективности. Дух возвышает себя, возвышаясь над природным, конечным; такова религия возвышенного.

Возвышенное, впрочем, это не *безмерное*, которое, чтобы определить себя и дать себе образ, может пользоваться только *непосредственно наличным* и его безобразными искажениями, дабы достичь соответствия с внутренним. Возвышенное, напротив, *покончило* с непосредственным существованием и его способами и больше не ввергается в нужду, при которой оно хваталось бы за способы непосредственного существования, чтобы изобразить себя; напротив, оно *объявляет непосредственное существование видимостью*.

б) Другое определение состоит в том, что природное, конечное прояснено в духе, в свободе духа; его проясненность заключается в том, что оно есть знак духовного, причем в этой проясненности физически или духовно природного природное, как другая сторона, противостоит существенному, субстанциальному, богу. *Последний есть свободная субъективность, по отношению к которой конечное положено лишь как знак, в котором он, дух, проявляется*. Это образ наличной индивидуальности, *красоты*. С точки зрения определения цели этот образ означает, что цель — это не только Единый, что появляется *много целей*, [что] бесконечно ограниченная цель возвышается до реаль-

ной. Здесь реальная цель больше не является исключительной, она позволяет многому, всему иметь значение рядом с самой собой, и основное определение здесь — *веселый дух терпимости*. Существует множество субъектов, и все они имеют значение, много единств, из которых наличное бытие извлекает себе свои средства; тем самым положена дружелюбность наличного бытия. Так как существуют многие особенные цели, то множество не пренебрегает тем, чтобы изобразить себя в *непосредственном наличном бытии*. Множество, вид, имеет в себе всеобщность. Цель позволяет видам иметь значение рядом с собой, она дружелюбна по отношению к особенностям, изображает себя в ней в качестве особенной цели, она допускает и средство наряду с собой, проявляется в нем. Тем самым появляется определение красоты. *Красота есть цель в себе самой, дружелюбная по отношению к непосредственному наличному бытию, таким образом делающая себя значимой*. Над прекрасными и особенными целями витает всеобщее как бессубъектная сила, лишенная мудрости, неопределенная в себе, — это фатум, холодная необходимость. Правда, необходимость есть развитие сущности, развивающей свою видимость в форму самостоятельных реальностей, и моменты видимости выступают как *различенные* образы. Но *в себе* эти моменты *идентичны*, поэтому они не принимаются всерьез, всерьез принимается только судьба, внутреннее тождество различий.

с) Третьим моментом является тоже конечная *особенная* цель, которая в своей особенности входит во всеобщность и расширяется до всеобщности, но которая, являясь в то же время *эмпирически внешней*, не есть истинная всеобщность понятия; охватывая мир, народы, [она] расширяет их до всеобщности, но в то же время утрачивает определенность, имеет целью холодную, абсолютную, абстрактную силу и есть нечто в себе бесцельное.

Во внешнем существовании эти три момента представляют собой иудейскую, греческую и римскую религии. Сила как субъективность определяет себя как мудрость сообразно некоторой цели, последняя сначала еще неопределенна, [затем] появляются особенные цели и, наконец, эмпирически всеобщая цель.

Эти религии соответствуют предшествующим, только в обратной последовательности. *Иудейская* религия соответствует *персидской*, различие между ними состоит в том, что с точки зрения иудейской религии определенность есть

*внутренняя глубина сущности*, целью которой является самоопределение; ранее, в предыдущих формах религий, определенность выступала как некоторый *природный образ*; в персидской религии таковым был свет, самое всеобщее, простое, физическое, [ведь] свет есть нечто последнее, если исходить из природного начала, нечто такое, что можно соединить в единство, подобное мысли; здесь, в иудейской религии, особенность есть просто абстрактная цель, сила, которая есть лишь мудрость вообще. У второй точки зрения, в *греческой* религии, налицо многие особенные цели и некоторая сила над ними; в *индуистской* религии — тоже многие природные реальности, а над ними — *Брахман*, самомышление. Третью точку зрения представляет эмпирически всеобщая цель, которая сама лишена самости, — это всеразрушающая судьба, а не истинная субъективность; в соответствии с этим сила здесь выступает как *единичное эмпирическое самосознание*. То же самое мы находим в *религии* китайской, где индивидуум представлен как всеобщее, все определяющее — как бог. Первый образ природности есть самосознание отдельное, природное; природное начало как единичное есть то, что определено как самосознание. Следовательно, порядок здесь обратный тому, какой мы видели в естественной религии. Первым теперь выступает конкретная в себе мысль, простая субъективность, которая затем развивается к определению внутри самой себя; в естественной религии первым было природное, непосредственное самосознание, которое в конечном счете объединялось в созерцании света.

## I. РЕЛИГИЯ ВОЗВЫШЕННОГО

Общим у этой религии с религией красоты является идеальность природного, которое подчинено духовному, и бог познается как дух для себя, как дух, чьи определения разумны, нравственны. Но в религии красоты бог имеет еще и особенное содержание, или он есть нравственная сила лишь в явлении красоты, следовательно, в таком явлении, которое происходит еще в чувственном материале, на почве чувственного материала, материала представления: эта почва еще не есть мысль. Необходимость восхождения к религии возвышенного заключается в том, что особенные духовные и нравственные силы из обособленности соединяются в одно — духовное — *единство*. Истинной особенной является всеобщее единство, конкретное