

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ АБСОЛЮТНЫЙ ДУХ

§ 553 [382]

Понятие духа имеет в духе свою реальность. То, что эта последняя в тождестве с понятием духа существует как знание абсолютной идеи, есть необходимая сторона того, что свободная *в себе интеллигенция* в своей действительности освобождена до своего понятия, чтобы быть достойной его *формой*. Субъективный и объективный дух следует рассматривать как тот путь, на котором получает свое развитие эта сторона *реальности*, или существования.

§ 554 [382] *

Абсолютный дух есть в такой же мере вечно в-себе-самом-сущее, как и в глубь себя возвращающееся и возвращенное *тождество*; единая и всеобщая *субстанция* как духовная, перводеление (*Urteil*) *на себя* и *на знание*, для которого она существует как таковая. *Религию* — как эта высшая сфера может быть охарактеризована в общих чертах — можно рассматривать в такой же мере исходящей из субъекта и в нем находящейся, как и исходящей объективно из абсолютного духа, который в качестве духа находится в своей общине (*Gemeinde*).

Примечание. Что как здесь, так и вообще вера не противоположна знанию, что скорее, напротив, вера есть знание и что она представляет собой только особую форму последнего, — на это было указано выше (§ 63, примечание). Что в наши дни так мало знают о боге и так мало останавливаются на его объективной сущности, но тем больше говорят о религии, т. е. о присутствии его в субъективном сознании, и то, что требует именно религии, а не истины как таковой, — все это содержит в себе по крайней мере то правильное определение, что бог как дух должен быть постигнут как присутствующий в своей религиозной общине.

§ 555 [383]

Субъективное сознание абсолютного духа существенно есть процесс, непосредственное и субстанциальное единство которого есть *вера*

в свидетельство духа как уверенность в объективной истине. Вера, содержащая в себе одновременно и это непосредственное единство, и его же, как отношение упомянутых различных определений, — в благоговении, в скрытом или явном выражении *культе* перешла в процесс, направленный к снятию противоположности духовного освобождения, к тому, чтобы через этот посредствующий момент подтвердить ту первую уверенность и достигнуть ее конкретного определения — именно примирения с действительностью духа.

A. ИСКУССТВО

§ 556 [383]

Форма этого знания в качестве *непосредственной* (момент конечностии в искусстве), с одной стороны, распадается на произведение, имеющее характер внешнего, обыденного, наличного бытия, — на субъект, его производящий, и на субъект, созерцающий его и перед ним преклоняющийся; с другой стороны, эта форма есть конкретное *созерцание* и представление в себе абсолютного духа как *идеала* — конкретной формы, порожденной субъективным духом, в которой природная непосредственность есть только *знак* идеи, в такой мере просветленной для ее выражения творчески воплощающим духом, что эта форма ни на что другое, кроме идеи, и не указывает — форма *красоты*.

§ 557 [383]

Чувственная внешность в прекрасном, *форма непосредственности* как таковой, есть в то же время *определенность содержания*, и бог наряду со своим духовным определением содержит еще и определение природной стихии, или наличного бытия. Он содержит так называемое *единство* природы и духа, т. е. единство *непосредственное*, форму созерцания; следовательно, не духовное единство, в котором природное полагалось бы только как идеальное, как снятое, и духовное содержание оставалось бы в отношении лишь к самому себе; абсолютный дух не может проявлять себя в такого рода сознании. Правда, с субъективной стороны религиозная община является нравственной, потому что она знает свою сущность как духовную, и ее самосознание, и ее действи-

тельность подняты здесь до субстанциальной свободы. Однако, будучи отягощена непосредственностью, свобода субъекта есть только обычай, не имеющий ни бесконечной рефлексии в себя, ни субъективно-внутреннего характера *совести*; в этом смысле получает свое определение и в дальнейшем развитии благоговение и кульп в религии прекрасного искусства.

§ 558 [384] *

Искусство для творимых им созерцаний нуждается не только в данном ему извне материале, куда относятся также и субъективные образы, и представления, но для выражения духовного содержания оно нуждается также и в данных природных формах по тому их значению, которое искусство должно предчувствовать и содержать в себе (ср. § 411). Из всех форм человеческая является самой высшей и истинной, потому что только в ней дух может иметь свою телесность и тем самым свое наглядное выражение.

Примечание. Этим решается вопрос о принципе *подражания природе* в искусстве, по поводу которого невозможно никакое соглашение с другим столь же абстрактным противоположным принципом, пока природное берется только с его внешней стороны, а не как форма природы, выражающая собою дух, – характерная, полная смысла форма.

§ 559 [384]

Абсолютный дух не может быть раскрыт в такого рода единичности оформления; дух прекрасного искусства является поэтому ограниченным народным духом, чья в себе сущая всеобщность в процессе дальнейшего определения ее богатства распадается на неопределенное множество богов. Вместе с существенной ограниченностью содержания красота вообще становится лишь проникновением в созерцание или образ посредством духовного начала, — становится чем-то формальным, так что содержание мысли, или представление, равно как и материал, которым мысль пользуется для своего воплощения, может быть весьма разнообразным и даже несущественным, а самое творение между тем все-таки может быть чем-то прекрасным и произведением искусства.

§ 560 [385]

Односторонность *непосредственности* в идеале содержитит (§ 556) противоположную односторонность, состоящую в том, что идеал есть *нечто созданное художником*. Субъект есть *формальная сторона деятельности*, а *произведение искусства* только в том случае является выражением бога, если в этом выражении не заключается никакого признака субъективной особенности, но содержание присущего ему духа воспринято во всей чистоте и порождено без примеси этой субъективной особенности и связанной с ней случайности. Но поскольку свобода простирается только на мышление, поскольку преисполненная этим присущим ей содержанием деятельность — *вдохновение художника* — проявляется как некоторая чуждая ему сила, как *несвободный пафос*; *творчество* в самом себе имеет здесь форму *природной непосредственности*, оказывается присущим *гению* как *данному особенному субъекту*, и в то же время представляет собой работу, связанную с техникой (*mit technischem Verstande*) и внешними механическими приемами. Поэтому и произведение искусства точно так же является делом свободного выбора (*der freien Willkür*), а художник — мастером бога.

§ 561 [385]

В упомянутой преисполненности бытия (*Erfülltsein*) *примирение* является, таким образом, началом в том смысле, что оно осуществляется непосредственно в субъективном самосознании, которое, следовательно, в себе уверено и радостно, оно лишено глубины и сознания своей противоположности по отношению к в-себе-и-для-себя-сущей сущности. По ту сторону происходящего в таком примирении завершения *красоты* в классическом искусстве находится искусство *возвышенного: символическое искусство*, где соответствующее идеи оформление еще не найдено и мысль изображается скорее как выходящая за пределы формы и с ней борющаяся, как отрицательное отношение к форме, в которую она в то же время стремится воплотиться. Смысл и содержание свидетельствуют тем самым о том, что бесконечная форма еще не найдена, еще не опознана, еще не осознала себя как свободный дух. Это содержание выступает лишь как абстрактный бог чистого мышления или как стремление к нему, которое неустанно и не находя себе применения

проходит через все формообразования, не будучи в состоянии достичь своей цели.

§ 562 [386] *

Другой род несоразмерности идеи и ее формообразования состоит в том, что бесконечная форма, субъективность, не представляет собой, как в упомянутой крайности, только поверхностной личности, а представляет собой самое внутреннее, и бог познается не только как ищущий своего оформления и как находящий свое удовлетворение во внешней форме, но и как такой, который находит себя лишь в себе и тем самым в духовном дает себе свое адекватное оформление. Вот почему искусство — *романтическое* — отказывается показать бога как такового во внешнем облике и через посредство красоты; оно изображает его снисходящим до явления; божественное изображается как внутреннее во внешности, само себя от этой последней освобождающее, почему внешность и может выступать здесь как нечто случайное по отношению к ее значению.

Примечание. Задача философии религии — познание логической необходимости в процессе развивающихся определений того существа, которое познается как абсолютное, прежде всего определений, которым соответствует та или иная сторона культа; далее, познание мирского самосознания, сознание того, что является в человеке его высшим назначением, словом, познание того, что природа нравственности народа, принцип его права, его действительной свободы и его государственного устройства, как и его искусства и науки, — все это соответствует тому принципу, который составляет субстанцию религии. Понимание того, что все эти моменты действительности народа составляют одну систематическую тотальность и что все они созданы и сотворены единым духом, лежит в основе того, что история религий совпадает со всемирной историей.

По поводу тесной связи искусства с религиями следует сделать само собой напрашивающееся замечание, что *изящное* искусство может быть принадлежностью только тех религий, принципом которых является *конкретная*, в самой себе ставшая свободной, но еще не абсолютная *духовность*. В тех религиях, в которых идея еще не открылась в своей свободной определенности и еще не познана как таковая, потребность

в искусстве все еще заявляет о своих правах, чтобы в созерцании и фантазии довести до сознания представление о *сущности*. Больше того, искусство есть даже единственный орган, посредством которого абстрактное, в себе неясное, из природных и духовных элементов беспорядочно сплетенное содержание может стремиться подняться до сознания. Но это искусство заключает в себе и некоторые недостатки; поскольку оно имеет столь ущербное содержание, неудовлетворительна и его форма; ибо это содержание потому и неудовлетворительно, что оно не содержит формы имманентно в себе самом. Изображение носит на себе черты чего-то безвкусного и неодухотворенного, так как само внутреннее еще отмечено здесь отсутствием духовности и потому не обладает мощью свободно пронизывать внешнее, придавая ему значение и оформленность. *Изящное* искусство, напротив, обусловливается самосознанием свободного духа и тем самым сознанием несамостоятельности чувственного и вообще всего только природного по сравнению с духом; оно делает все чувственное исключительно выражением духа; внутренняя форма есть здесь то, что только само себя и выражает.

С этим связано дальнейшее, более высокое рассмотрение того, что выступление искусства на сцену истории знаменует собой гибель религии, еще прикованной к чувственной внешности. Поскольку искусство придает, по-видимому, религии ее высшее просветление, выражение и блеск, поскольку оно тем самым уже возвысило ее над ее ограниченностью. Гений художника и зрителей с их собственным смыслом и ощущением сливаются с той возвышенной божественностью, выражение которой достигается в произведении искусства, находит в нем удовлетворение и освобождение; созерцание и сознание свободного духа обеспечено и достигнуто. *Изящное* искусство выполнило со своей стороны то же, что и философия, – очищение духа от состояния несвободы. Та религия, в которой и благодаря которой только и возникает потребность в изящном искусстве, имеет своим принципом некоторое чуждое всякой мысли чувственное потустороннее; *благоговейно* почитаемые изображения суть безобразные идолы, получающие значение чудодейственных талисманов, имеющих силу в отношении потусторонней, лишенной всякой духовности объективности; кости мертвых выполняют ту же (и, может быть, даже лучше) службу, что и эти изображения. *Изящное* искусство есть, однако, лишь некоторая ступень освобождения, а еще не само это высшее освобождение. Истинная объективность, за-

ключающаяся лишь в стихии *мысли*, — стихии, в которой чистый дух только и существует для духа, представляя собой освобождение и предмет благоговения, отсутствует также в чувственно прекрасном содержании произведения искусства и в еще большей мере в упомянутой внешней, безобразной чувственности.

§ 563 [388]

Будущее изящного искусства (как и присущей ему религии) заключено в истинной религии. Ограниченнное содержание идеи, взятое в-себе-и-для-себя, переходит во всеобщность, тождественную с бесконечной формой, — в созерцание, в непосредственное, связанное с чувственностью знание, опосредствующее себя в себе, в наличное бытие, которое само есть знание, — в *откровение*, так что принципом содержания идеи является определение свободной интеллигенции, и содержание это в качестве абсолютного духа существует для духа.

В. РЕЛИГИЯ ОТКРОВЕНИЯ

§ 564 [388] *

В понятии истинной религии, т. е. религии, содержанием которой является абсолютный дух, существенным образом заложено то, что она есть религия *откровения*, и притом такая, в которой источником откровения является бог. Ибо поскольку знание, т. е. принцип, вследствие которого субстанция является духом, как бесконечная для-себя-сущая форма есть начало *самоопределения*, постольку оно безусловно есть *самообнаружение*. Дух только постольку есть дух, поскольку он есть для духа; и в абсолютной религии именно абсолютный дух обнаруживает уже не свои абстрактные моменты, но самого себя.

Примечание. Представлению древних о Немезиде, согласно которому божественное начало и его деятельность в мире постигались еще абстрактным рассудком лишь как *уравнивающая* сила, разрушающая возвышенное и великое, Платон и Аристотель противопоставили мысль, что бог не *завистлив*. Мысль эту можно с одинаковым успехом противопоставить также и утверждениям последнего времени, будто человек

не может познать бога; эти уверения (ибо чего-либо большего эти утверждения собой не представляют) особенно непоследовательны, когда они выдвигаются в пределах религии, которая со всей определенностью называет себя *богооткровенной*. Согласно таким уверениям, это скорее была бы такая религия, в которой о боже *ничего не дано в откровении*, в которой он ни в каком откровении себя *не раскрыл*, и те, кто к ней принадлежат, были бы «язычниками», «ничего не знающими о боже». Вообще, если слову «бог» придавать в религии серьезное значение, то и определение ее можно и должно начинать с него, как с содержания и принципа религии, и, если ему отказать в самооткровении, тогда и его содержание сведется всего лишь к тому, что ему будет приписана *зависть*. А слово *дух*, если оно должно иметь какой-либо смысл, тем более содержит в себе моменты самооткровения.

Если принять в соображение трудность познания бога как духа, не позволяющую нам удовлетвориться простыми представлениями веры, но заставляющую нас перейти к мышлению – сперва к рефлектирующему рассудку, а затем и к мышлению в понятиях, то почти не придется удивляться тому, что столь многие – в особенности теологи, обязанные преимущественно заниматься этими идеями, – впали в искушение легко покончить со всеми относящимися сюда трудностями и, таким образом, охотно приняли то, что им предлагалось в целях такого облегчения; самым же легким является указанный выше результат – что человек ничего не может знать о боже. Для того чтобы правильно постигнуть и определить в мысли, что представляет собой бог как дух, требуется основательная спекуляция. Сюда прежде всего относятся положения: бог есть бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке, а знание человека о боже развивается, далее, до знания себя человеком в боже. См. основательное разъяснение этих положений в сочинении, откуда они взяты: *Афоризмы о знании и незнании и т. д.* К. Ф. Г[еше]ля⁸⁶, Берлин 1829.

§ 565 [390]

Абсолютный дух, поскольку в нем снята непосредственность и чувственность формы и знания, есть по содержанию в-себе-и-для-себя-сущий дух природы и духа; по форме же он есть прежде всего субъективное знание *представления*. Это последнее, с одной стороны, сообща-

ет моментам его содержания самостоятельность и делает их взаимными предпосылками друг друга, а также *следующими друг за другом явлениями* и некоторой связью *протекания* их соответственно *конечным определениям рефлексии*; с другой стороны, такая форма конечного способа представления снимается в вере в единый дух и в благоговении культа.

§ 566 [390]

В этом разделении *форма* отделяется от *содержания*, и в первой различных моменты понятия отделяются друг от друга как *особенные сферы* или элементы, в каждом из которых раскрывается абсолютное содержание: α) как вечное содержание, в своем обнаружении остающееся при самом себе; — β) как различие вечной сущности от обнаружения, становящегося в силу этого различия миром явлений, в который вступает содержание; — γ) как бесконечное возвращение и примирение мира с вечной сущностью, возвращение ее из явления в единство ее полноты.

§ 567 [390]

α) В моменте *всеобщности* — сфере чистой мысли, или в абстрактной стихии *сущности*, — абсолютный дух является, следовательно, тем, что первоначально есть нечто *предпосланное*, однако не остающееся замкнутым, но как *субстанциальная мощь* в рефлексивном определении причинности являющееся *творцом* неба и земли, — но в этой вечной сфере он порождает, однако, лишь *самого себя* как *своего сына* — и с этим различенным от него существом остается в такой же мере в изначальном тождестве, в какой это определение — быть в чем-то различенным от всеобщей сущности —ечно себя снимает, и в силу этого опосредствующего момента самого себя снимающего опосредствования существенно представляет собой первую субстанцию, в *существе* своем как *конкретную единичность* и *субъективность* — дух.

§ 568 [391]

β) Но в моменте *особенности* суждения это конкретное вечное существо есть то, что *заранее предположено*, и его движение есть порождение *явления*, распадение вечного момента опосредствования, единого

сына, на самостоятельную противоположность, с одной стороны, неба и земли, стихийной и конкретной природы, с другой стороны, духа как находящегося с ней в определенном *отношении*, следовательно, как *конечного* духа, который, как крайность сущей в себе отрицательности, приобретает самостоятельное существование в качестве зла. Он является такой крайностью вследствие своего отношения к противостоящей ему природе, а тем самым к своей собственной природности, в сфере которой он как мыслящий направлен в то же время на вечное, хотя и остается только во внешнем отношении к нему.

§ 569 [391]

γ) В моменте *единичности* как таковой, — именно в моменте субъективности и даже самого понятия, поскольку оно рассматривается в смысле возвращающейся к своему *тождественному основанию* противоположности всеобщности и особенности, — раскрывается: 1) как *предпосылка всеобщая* субстанция, воплотившаяся из своей абстракции в *единичное самосознание*, каковое самосознание как *непосредственно-тождественное* с сущностью переносит упомянутого *сына* вечной сферы в область временного, снимая в нем зло, как оно есть *в себе*. Далее, однако, это непосредственное и тем самым чувственное существование абсолютно конкретного полагает себя в суждение и отмирает в страдании *отрицательности*, в которой оно как бесконечная субъективность становится тождественным с самим собой и тем самым как *абсолютное возвращение из отрицательности* и всеобщего единства всеобщей и единичной сущности превратилось в нечто существующее *для себя* — в идею вечного, но живого и налично-присутствующего в мире духа.

§ 570 [391]

2) Эта объективная тотальность есть *в-себе-сущая предпосылка* для *конечной непосредственности* единичного субъекта. По отношению к последнему эта тотальность сначала есть поэтому *другое и данное в созерцании*, но при этом созерцается *в-себе-сущая* истина; в силу такого свидетельства духа в этом другом оно вследствие своей непосредственной природы определяет себя сначала как нечто ничтожное и злое. Далее, по образцу своей истины, посредством веры в единство всеобщей и

единичной сущности, осуществленное в нем *в себе*, это другое является также движением, в котором оно стремится к ощущению своей непосредственной природной определенности и своей собственной воли и к слиянию в страдании отрицательности с упомянутым образцом и его *в себе* и, таким образом, к познанию себя в единстве с первым существом. Таким образом, 3) через это опосредствование первоначально проявляется себя как имманентное самосознание и представляет собой действительную наличность *в-себе-и-для-себя-сущего* духа как всеобщего.

§ 571 [392] *

Эти три умозаключения, составляющие одно умозаключение абсолютного опосредствования духа с самим собой, являются его откровением, раскрывающим его жизнь в круговороте конкретных образов представления. Из расхождения между собой, а также из временного и внешнего следования друг за другом образов развитие опосредствования концентрируется в своем результате, в смыкании духа с самим собой не только до стадии простоты веры и благоговения чувств, но и до высоты мышления, в имманентной простоте которого развертывание равным образом находит свое распространение, но уже опознанное как нерасторжимая связь всеобщего, простого и вечного духа в себе самом. В этой форме истины истина является предметом философии.

Примечание. Если полученный результат, *для-себя-сущий* дух, в котором снято само себя всякое опосредствование, берется только в *формальном*, бессодержательном смысле, так что дух не опознается одновременно и как *в-себе-сущий*, и как объективно саморазвивающийся, то упомянутая выше бесконечная субъективность является лишь формальным самосознанием, знающим себя в самом себе в качестве абсолютного – *иронией*. Ирония умеет сделать ничтожным и *суетным* всякое объективное внутреннее содержание, и тем самым сама оказывается бессодержательностью и суетностью, которая сама из себя придает себе для своего же определения случайное и произвольно взятое содержание, причем в то же время она господствует над ним, не связана им и, заверяя, будто она стоит на высшей ступени религии и философии, на самом деле впадает в пустой произвол. И лишь поскольку чистая бесконечная форма, *у-себя-сущее* самообнаружение, сбрасывает односторонность субъективного, в которой она представляет собой сущность мышления,

лишь постольку она есть свободное мышление, которое имеет свое бесконечное определение в то же время как абсолютное, в-себе-и-для-себя-сущее содержание, владея им как объектом, в котором оно в такой же мере остается свободным. В этом смысле мышление само есть только формальный момент абсолютного содержания⁸⁷.

С. ФИЛОСОФИЯ

§ 572 [393]

Эта наука постольку представляет собой единство искусства и религии, поскольку внешний по своей форме способ созерцания искусства, присущая ему деятельность субъективного созидания и расщепления его субстанциального содержания на множество самостоятельных форм, становится в *тотальности* религии. В религии в представлении развертывается расхождение и опосредствование раскрытоого содержания и самостоятельные формы не только скрепляются вместе в некоторое целое, но и объединяются в простое духовное *созерцание* и, наконец, возвышаются до *мышления*, обладающего *самосознанием*. Это знание есть тем самым познанное посредством мышления *понятие* искусства и религии, в котором все то, что различно по содержанию, познано как необходимое, а это необходимое познано как свободное.

§ 573 [393] *

Соответственно этому философия определяется как познание необходимости *содержания* абсолютного представления, а также необходимости обеих его *форм*, — с *одной стороны*, непосредственного созерцания и его *поэзии*, как равным образом и объективного и внешнего *откровения*, которое *предполагается* представлением, а с *другой стороны*, прежде всего субъективного вхождения в себя, затем также субъективного движения вовне и отождествления *веры* с предпосылкой. Это познавание является, таким образом, *признанием* этого содержания и его формы и *освобождением* от односторонности форм, возвышением их до абсолютной формы, самое себя определяющей как содержание, остающейся с ним тождественной и в этом тождестве представляющей собой познавание упомянутой в-себе-и-для-себя-сущей необходимости. Это

движение, которое и есть философия, оказывается уже осуществленным, когда оно в заключении постигает свое собственное понятие, т. е. оглядывается назад только на свое же знание.

Примечание. Здесь казалось бы уместным рассмотреть в специальном исследовании *отношение философии к религии*. Единственное, что здесь представляется важным, – это отличие форм спекулятивного мышления от форм представления и рефлектирующего рассудка. Но весь ход развития философии и особенно логики дал нам возможность не только познать это различие, но и его обсудить или, точнее говоря, развить и заставить природу этого различия раскрываться по ступеням этих именно категорий. Только на основе этого познания форм можно приобрести подлинное убеждение, о котором идет здесь речь, – а именно, что содержание философии и религии одно и то же, если не касатьсяся того дальнейшего содержания внешней природы и конечного духа, которое не входит уже в сферу религии. Религия, однако, есть истина для всех людей, вера, покоящаяся на *свидетельстве духа*, который как творческое начало является в человеке его духом. Это свидетельство, в себе субстанциальное, облекается, поскольку оно побуждается к самораскрытию, прежде всего в ту форму образования, которая вообще является формой его мирского сознания и рассудка; вследствие этого истина впадает в определения и отношения конечности вообще. Это не мешает тому, чтобы дух свое содержание как религиозное, существенно спекулятивное, прочно удерживал бы, даже при употреблении чувственных представлений и конечных категорий мышления, как нечто им противоположное, применял бы к ним насилие и был бы по отношению к ним *непоследовательным*. Вследствие этой непоследовательности он исправляет их недостаточность; для рассудка поэтому нет ничего легче, чем показать противоречия в выражении предмета веры и таким образом подготовить триумф для своего принципа, т. е. для формального тождества. Если дух уступает этой конечной рефлексии, назвавшей себя разумом и философией (рационализм), то он делает религиозное содержание конечным и фактически его уничтожает. Религия имеет тогда полное право оградить себя от такого разума и такой философии и объявить себя враждебной по отношению к ним. Другое дело, однако, если она восстает против понятийного разума и против философии вообще, и в особенности против такой, содержание которой спекулятивно и тем самым религиозно. Такое противопоставление основывается на

недооценке природы указанного различия и ценности духовных форм вообще, в особенности же форм мышления, а еще более на недостатке проникновения в различие содержания от упомянутых форм, которое и в тех, и в других может быть одним и тем же. Как раз соображения о форме были тем основанием, в силу которого философии делались со стороны религии упреки и выдвигались обвинения; и, наоборот, за свое спекулятивное содержание она подвергалась тому же самому со стороны так называемой философии, равно как и со стороны бессодержательной набожности; для первой философия имела в себе *слишком мало* бога, для второй – *слишком много*.

Обвинение в *атеизме*, которое прежде так часто предъявлялось философии, – именно что она *слишком мало* содержит бога, стало редким, но тем распространеннее стало обвинение ее в пантеизме, – именно что она содержит в себе *слишком много* бога; и это последнее получило распространение до такой степени, что это утверждение получает уже значение не столько обвинения, сколько чего-то доказанного или даже не требующего никакого доказательства – значение голого *факта*. В особенности набожность, считающая, что от нее при ее благочестивом превосходстве вообще не требуется никакого доказательства, в полном согласии с пустой рассудочной философией (которой она себя так резко противопоставляет, хотя в действительности полностью покится на этом уровне образования) полагается на простое заверение, как бы на простое упоминание уже известного факта, что философия представляет собой учение о всеедином, или пантеизм. Нужно сказать, что набожности и теологии больше чести делало обвинение какой-нибудь философской системы, например спинозизма, в атеизме, чем в пантеизме, хотя обвинение в атеизме на первый взгляд и выглядит жестче и недоброжелательнее (ср. § 71, примечание). Обвинение в атеизме все же предполагает определенное представление о *содержательном* боже и возникает вследствие того, что представление не находит в философских понятиях тех своеобразных форм, с которыми оно связано. Правда, именно философия может в категориях религиозного способа представления опознать свои собственные формы, равно как свое собственное содержание в религиозном содержании, отдав должное этому последнему, но обратное не может, однако, иметь места, так как религиозный способ представления не применяет к самому себе критики мысли и не понимает самого себя, являясь поэтому в своей непосредственности ис-

ключающим все другое. Обвинение философии в пантеизме вместо атеизма свойственно преимущественно образованности нового времени, новой набожности и новой теологии, для которых философия содержит в себе *слишком много бога*, так много, что, по их заверению, бог, согласно философии, есть все и все должно быть богом. Ибо эта новая теология, низводящая религию до субъективного чувства и отрицающая познание природы бога, тем самым ничего другого за собой не сохраняет, как только бога *вообще* без всяких объективных определений. Не обладая подлинным интересом к конкретному,циальному содержанием понятию бога, она рассматривает это понятие лишь с точки зрения интереса, который *другие люди* когда-то к нему имели, и потому все то, что относится к учению о конкретной природе бога, она рассматривает лишь как нечто *историческое*. Неопределенного бога можно найти во всех религиях; всякий род благочестия (§ 72) – почитание индийцами обезьян, коров и т. д. или далай-ламы, египтянами быков и т. п. – всегда представляет собой почитание некоторого предмета, все же содержащего абстрактный признак рода, бога *вообще* во всех своих абсурдных определениях. Если для вышеупомянутого воззрения такого бога достаточно, чтобы найти бога во всем, что называется религией, то это воззрение, разумеется, должно найти признание такого бога также и в философии и уже не может более обвинять последнюю в атеизме. Смягчение упрека в атеизме упреком в пантеизме основывается поэтому лишь на той поверхностности представления, до которой это смягчение ослабило и опустошило бога. Поскольку, далее, это представление цепляется за свою абстрактную всеобщность, *вне* которой находится всякая определенность, поскольку определенность оказывается лишь чем-то чуждым всякому божественному началу, мирским существованием вещей, пребывающих вследствие этого в *твердой, нерушимой субстанциальности*. При такой предпосылке приходится и при *в-себе-и-для-себя-сущей всеобщности*, которая в философии утверждается относительно бога и в которой бытие внешних вещей не имеет никакой истины, оставаться как прежде, так и теперь при утверждении, что *вещи в мире все же сохраняют свое бытие* и что именно они-то и представляют собой то, что составляет определенность божественной всеобщности. Таким-то образом они и превращают только что упомянутую всеобщность в такую, которую называют *пантеистической*, – и, согласно ей, *всё*, т. е. все эмпирические вещи без различия, как признаваемые за более ценные, так

и обычные, существуют, обладают субстанциальностью, и притом так, что это бытие вещей мира и есть бог. Только полное отсутствие мысли и проистекающая отсюда фальсификация понятий порождают представление о пантеизме и заверение в его истинности.

Но если те, кто какую-либо философию выдает за пантеизм, не способны или не хотят этого понять – ибо как раз понимания понятия они не хотят, – то им следовало бы прежде всего констатировать как *факт* то, что *какой-либо философ* или *какой-либо человек* может действительно приписать *всем* вещам в-себе-и-для-себя-сущую реальность, субстанциальность и рассматривать ее как бога, словом, что любому другому человеку может прийти на ум такое представление, а не только им одним. Этот факт я разъясню здесь путем некоторого экзотического рассмотрения, чего нельзя сделать иначе, как только приведя самые факты. Если мы хотим взять так называемый пантеизм в его поэтической, возвышеннейшей или, если угодно, в его самой резкой форме, то для этого следует, как известно, обратиться к *восточным* поэтам, и самые пространные изложения его можно найти в *религиозных книгах индуизма*. Из всего богатства, открывающегося здесь перед нами, я выберу несколько наиболее красноречивых мест, заимствуя их из наиболее подлинной в наших глазах *Бхагавад-Гиты*⁸⁸ и из всех до утомления подробно развитых там и повторенных тирад. В десятой лекции (у Шлегеля, стр. 162)⁸⁹ *Кришна* говорит о себе:

«Я – дыхание, живущее в теле живых существ; я – начало, середина живого и в то же время его конец. Среди светил я – сияющее Солнце, среди ночных светил – Луна. Среди священных книг я – книга гимнов, я – из чувств чувство, я – ум живых существ и т. д. Среди Рудров я – Шива, я – Меру среди вершин гор, среди гор я – Гималаи и т. д., среди животных – лев и т. д., среди букв я – буква А, среди времен года я – весна и т. д. Я – семя всех вещей, нет ни одной вещи, которая была бы без меня и т. д.».

Даже в этих имеющих совершенно чувственный характер красочных описаниях *Кришна* выдает себя (и не следует думать, что помимо *Кришны* здесь есть еще какой-либо бог или какое-либо особое божество; как он выше сказал, что он есть Шива и он же есть Индра, так точно ниже (11-я лекция, стр. 15) сказано, что и Брама также находится в нем) только за *превосходнейшее* из всего существующего, а не за *все*; повсюду проведено различие между внешними вещами, не обладающими

сущностной природой, и одной среди них *существенной*, которая и является им. И если в начале приведенного места сказано, что он есть начало, середина и конец живого, то эта тотальность все же отлична от самих живых существ как единичных существований. Поэтому даже и это пространное описание, отводящее божеству в его существовании столь большое место, все еще нельзя назвать *пантеизмом*, – скорее следовало бы сказать, что бесконечно разнообразный эмпирический мир, *все*, сведено к ограниченному множеству существенных предметов (*wesentliche Existenzen*), к *политизму*. Однако уже из сказанного ясно, что даже и эти субстанциальности внешним образом существующих вещей не обладают такой самостоятельностью, чтобы их можно было назвать божествами; даже Шива и Индра и т. д. растворяются в единстве Кришны.

Это сведение с еще большей определенностью выступает в следующем описании (7-я лекция, стр. 7 и след.); Кришна говорит: я – *первисточник* всего мира и его *распад*. Превосходнее меня нет ничего. На мне держится вся Вселенная, как на нити ряд жемчужин. Я – вкус в водах, блеск Солнца и Луны, мистическое имя во всех священных книгах и т.д., жизнь во всем живом и т. д., ум разумных существ, сила сильных и т.д. Он прибавляет далее, что посредством *Майи* (по Шлегелю: Магии), которая также не есть что-либо самостоятельное, но принадлежит ему же, – посредством своеобразных качеств – мир вводится в заблуждение, не познает его, Кришну, *высшего и неизменного*, что трудно проникнуть сквозь эту Майю; но что те, кто приобщился к нему, преодолели ее и т.д. Это представление сводится затем к простому выражению. «В конце многих возрождений, – говорит Кришна, – тот, кто одарен наукой, обращается ко мне: Васудева (т. е. Кришна) есть *всё*; не легко найти человека, который обладал бы этим убеждением, человека столь возвышенного образа мыслей. Другие обращаются к другим богам; я награждаю их соответственно их вере; но награда таких малопонимающих людей ограничена. Глупцы считают меня *видимым – меня невидимого, непреходящего и т. д.*». Это *всё* (All), каковым объявляет себя Кришна, в такой же малой мере, как *единое элеатов и субстанция* Спинозы, является *всей совокупностью вещей* (Alles). Скорее вся совокупность вещей, это бесконечно многое, чувственное множество конечного определено во всех этих представлениях как *акцидентальное*, которое не существует в-себе-и-для-себя, но свою истину имеет в субстанции, в том едином, которое в отличие от упомянутого акцидентального одно только и представляет

собою божественное начало и бога. Но и помимо этого индуизм развивается в направлении представления о *Браме*, о чистом единстве мысли в себе самой, в котором исчезает вся эмпирическая совокупность вещей мира, как и те первые субстанциальности, которые называются богами. *Кольбрук*⁹² и многие другие определяли поэтому суть индуизма как монотеизм. Что это определение не является неправильным, следует из того немногого, что сказано выше. Но это единство бога, и притом духовного бога, в такой малой мере конкретно в самом себе, до такой степени, так сказать, бессильно, что индуизм представляет собой чудовищную путаницу и одинаково способен быть и самым беспорядочным политеизмом. И тем не менее идолопоклонство убогого индийца, почитающего обезьяну или еще что-либо подобное, все же не есть еще то убогое представление пантеизма, но которому *вся совокупность вещей* (Alles) есть бог и бог есть *вся совокупность вещей*. Впрочем, монотеистический индуизм сам является примером, как мало еще значит простой монотеизм, если идея бога не определена глубоко в ней самой. Ибо упомянутое единство, поскольку оно в самом себе абстрактно и тем самым пусто, уже само собой ведет к тому, чтобы иметь конкретное вообще *вне* себя как самостоятельное бытие – в виде ли множества богов или эмпирических единичных существ, входящих в состав мира. И можно было бы даже совершенно последовательно назвать такой пантеизм, вследствие поверхности его представлений, также и монотеизмом. Ибо, если бог, согласно представлению этого пантеизма, тождествен с миром, то, поскольку существует только один мир, в этом пантеизме существовал бы также только один бог. Пустое численное единство должно быть в качестве предиката высказано о мире. Но это абстрактное определение не представляет в дальнейшем никакого особенного интереса, – скорее это численное единство обладает как раз такой природой, чтобы по своему *содержанию* быть бесконечным множеством и многообразием конечных вещей. Но как раз именно упомянутая иллюзия пустого единства и есть то, что только делает возможным и влечет за собой дурное пантеистическое представление. Лишь витающее в совершенно неопределенных фантазиях представление о мире как об *единой веци, обо всем*, можно было, пожалуй, рассматривать как соединение с богом: только отсюда стало возможным утверждать, будто бы бог есть мир. Ибо, если бы мир, как он есть, действительно был принят за все, за бесконечное множество эмпирических существований, то тогда, конечно, не считался бы

даже возможным пантеизм, содержание которого состоит в том, что всё есть бог.

Если хотят (возвращаясь еще раз к фактической стороне дела) рассматривать сознание Единого не с точки зрения расчленения его в индуизме, с одной стороны, на чуждое всякой определенности единство абстрактного мышления, а с другой, на утомительное, даже становящееся скучным усмотрение его в частностях бытия, но созерцать его в его прекраснейшей чистоте и возвышенности, то тогда нужно обратиться к магометанам. Если, например, у превосходного Джелаледдина Руми⁹³ на первый план особенно выдвигается единство души с Единым и это единство характеризуется как любовь, то это духовное единство представляет собой *возвышение* над конечным и обыденным, просветление природного и духовного, в котором именно внешняя, проходящая сторона непосредственно природного существования, равно как и эмпирического, в житейском смысле духовного, выделяется и поглощается *).

*) Чтобы дать более ясное представление о его поэзии, я не могу удержаться, чтобы не привести несколько отрывков, которые с удивительным искусством были переведены г-ном Рюккертом⁹⁴. Вот они:

III Ввысь устремил я взор и в каждой сфере лишь единое увидел.
Вниз посмотрел и в пене волн морских лишь единое увидел.

Взглядом проникнул в сердце я, то было море, бездонна космическая сфера,
Наполненная мириадами снов и в каждом сне я увидел единое.

Воздух, огонь, земля и вода – все в одно слилось,
Разбить не смея единство одного.

Сердце всего живущего между землей и небом,
Хвалу тебе воздав, единства одного не смеет миновать.

V И хотя Солнце есть лишь отблеск твоего сияния,
Мой свет и твой в основе лишь одно.

И если небо лишь у ног твоих кружасяя пыль,
То наши существа всегда одно и то же.

Небо станет пылью, и пыль превратится в небо,
Твоя же сущность и моя навеки в едином слиты.

Как проникают в узкую темницу сердца
К нам нисходящие с небес слова о жизни?

Как укрывается луч Солнца в скорлупке хрупкой камней драгоценных?
Чтобы снова ярче и сильней из неё блеснуть потом?

Как может земля, впитавшая болотистую тину,
Расцвести вдруг садом пышных роз?

И немая раковина, выпившая водяную каплю,
Как превратилась в жемчужину, где отражается вся радость Солнца?

Я воздерживаюсь от того, чтобы умножать примеры религиозных и поэтических представлений, которые обычно называют пантеистическими. Относительно философий, которым было дано именно это название, например элеатской или спинозовской, уже раньше (§ 50, приме-

О сердце! Струишься ли ты потоком или от жара тлеешь,
Поток и жар в основе есть вода, была бы лишь она *твоей* и чистой.

IX Тебе скажу я, как человек впервые создан был из глины:
Когда в ту глину бог вдохнул дыхание *любви*.

Тебе скажу я, почему небесный свод вращается все время,
Это престол господень наполняет его извечным отражением своей *любви*.

Тебе скажу я, почему все времена дуют утренние ветры:
Чтобы всегда свеже колыхать розовые сады *любви*.

Тебе скажу я, почему и ночь себя укутывает вечно покрывалом:
Чтоб мир облечь в святой шатер *любви*.

Могу тебе я объяснить загадку каждую творенья:
Ибо для всех загадок разгадка есть *любовь*.

XV Хотя все скорби жизни прекращает смерть,
Жизнь от нее всегда бежит в смятеньи.
Так в страхе пред любовью бьется сердце,
Как будто чует смерти приближение.

Ведь при светлом пробуждении *любви*
Мрачный деспот «Я» бежит бессильно прочь.
Его назад гони ты в прожитую ночь
И радостно дыши сиянием зари.

Кто сможет распознать в этой поэзии, высоко парящей над всем внешним и чувственным, то прозаическое представление, которое создается так называемым пантеизмом и которое низводит все божественное к внешнему и чувственному? Подробные сообщения, которые в своем сочинении «Антология восточной мистики» делает нам г-н Толюк⁹⁵ о стихах Джелаледдина и других поэтов, даются как раз с той точки зрения, о которой здесь идет речь. Во введении г-н Толюк дает доказательство того, как глубоко его дух овладел мистикой; и там же он определяет точнее и характер восточной мистики, а равно и западной, и христианской в их противоположности к восточной. При всем своем различии они имеют общее определение – быть мистикой. Сочетание мистики с так называемым пантеизмом, говорит он на стр. 33, заключает в себе внутреннюю жизненность души и духа, которая по существу и состоит в уничтожении того внешнего *всего*, которое обычно приписывается пантеизму. В остальном г-н Толюк придерживается обычного смутного представления о пантеизме. Более основательное исследование этого представления не вызывало, собственно, какого-либо интереса при эмоциональной точке зрения нашего автора. Совершенно очевидно, однако, что сам он находится в состоянии поразительного увлечения такой мистикой, которая, по обычному представлению, должна быть названа совершенно пантеистической. Там, однако, где он сам пускается в философствование (стр. 12 и сл.), он не выходит за пределы обычной точки зрения рассудочной метафизики и ее некритических категорий.

чание) было замечено, что они так мало отождествляют бога с миром и делают бога конечным, что в этих философиях *совокупность всех вещей* (Alles) скорее вовсе не обладает никакой истинностью и их правильнее было бы назвать *монотеистическими*, а в отношении представления о мире – *акосмическими*. Всего точнее их можно определить как системы, которые абсолютное понимают только как *субстанцию*. О восточных, в особенности о магометанских, способах представления можно скорее сказать, что абсолютное выступает у них как *безусловно всеобщий род*, притом присущий видам и отдельным существам, но так, что у этих последних не остается уже никакой действительной реальности. Недостаток всех этих способов представления и систем состоит в том, что они не доходят до определения субстанции как *субъекта* и как *духа*.

Все эти способы представления и системы исходят из одной всем философием, как и всем религиям, общей потребности создать представление о боге и затем о его *отношении* к миру. В философии достигается ближайшее познание того, что из определения природы бога определяется и его отношение к миру. Рефлектирующий рассудок начинает с того, что отвергает способы представления и системы, которые, основываясь на чувстве, фантазии и спекуляции, выражают связь бога с миром и – чтобы иметь бога только в вере или сознании – отделяют его как сущность от явления, как бесконечное от конечного. Вслед за этим разделением выдвигается, однако, также уверенность в *отношении явления к сущности*, конечного к бесконечному и т. д., а вместе с тем и вызываемый размышлением вопрос о природе этого отношения. И именно в форме рефлексии об этом отношении заключается вся трудность дела. Это отношение и есть как раз то, что теми, кто ничего не хочет знать о природе бога, обозначается как *непостижимое*. В заключительной главе философии неуместно, как и вообще в экзотерическом рассмотрении, даже говорить о том, что называется *пониманием*. Так как, однако, в связи с концепцией этого отношения находится концепция вообще науки и все обвинения против нее, то уместно будет напомнить еще о том, что, поскольку философия, конечно, всегда имеет дело с *единством*, хотя и не с абстрактным единством, не с простым тождеством и пустым абсолютом, но с *конкретным* единством (с понятием) и на всем своем протяжении только им и занята, то каждая ступень в ее продвижении вперед есть *своеобразное определение* этого конкретного *единства* и наиболее глубокое и последнее из определений единства

есть определение абсолютного духа. Поэтому от тех, кто судит о философии и хочет высказаться о ней, следовало бы требовать, чтобы они обращали особое внимание на эти *определения единства*, старались бы познать их и по меньшей мере знали бы, что их *великое множество* и что между ними существует большое различие. Но в действительности они обнаруживают так мало знания и еще меньше стремления его приобрести, что, как только услышат о *единстве* – а *отношение* одновременно содержит в себе и *единство*, – остаются при совершенно абстрактном *неопределенном единстве* и отвлекаются от того, в чем единственно весь интерес и заключается, а именно от самого способа определенности этого единства. Таким образом, о философии они ничего другого не умеют сказать, кроме того, что сухое тождество является ее принципом и результатом и что она есть система тождества. Придерживаясь этой чуждой природе понятия мысли о тождестве, они оказываются ничего не смыслящими как раз именно в конкретном единстве, в понятии и содержании философии, но усваивают себе скорее нечто ей противоположное⁹⁶. Они поступают в этой области так же, как физики в области физики. Последние тоже хорошо знают, что имеют перед собой многообразные чувственные свойства и вещества – или обычно даже *только* вещества (ибо свойства равным образом превращаются у них в вещества) – и что эти вещества находятся в некотором *отношении* друг к другу. Но вопрос и заключается в том, какого рода это отношение, и своеобразие, и различие всех естественных, неорганических и живых вещей покоятся исключительно на *различной определенности* этого *единства*. Вместо того, однако, чтобы познать это единство в его различных определенностях, обычная физика (включая сюда и химию) схватывает только одну, самую внешнюю и самую дурную из этих определенностей, именно *сложение из частей* (*Zusammensetzung*), ее только и применяет ко всему ряду природных образований и тем самым лишает себя возможности понять какое-либо из этих образований.

Упомянутый выше бессодержательный пантеизм непосредственно вытекает, таким образом, из подобного же тождества. Те, кто это свое собственное измышление использует для осуждения философии, рассматривая *отношение* бога к миру, приходят к тому убеждению, что в этой категории *отношение один*, но только *один момент*, и именно момент неопределенности, составляет *тождество*. На этой-то половинчатости усвоения они затем и останавливаются и выступают с фактиче-

ски ложным заверением, будто философия утверждает тождество бога и мира, и, поскольку для них одновременно и то и другое – мир, как и бог, – обладает прочной субстанциальностью, они доходят до утверждения, будто в философской идее бог *слагается* из бога и мира. Это-то и есть представление, которое они составляют о пантеизме и которое они приписывают философии. Те, которые в своем мышлении и постижении мыслей не выходят за пределы такого рода категорий и, исходя из этих категорий, всюду вносимых ими в философию, даже и там, где их в ней нет, навязывают ей чесотку, чтобы иметь возможность ее царапать, такие люди тотчас же и весьма легко избегают всех трудностей, возникающих при постижении отношения бога к миру, признанием, что отношение это содержит совершенно непонятное для них противоречие. Поэтому они и вынуждены остаться тогда при совершенно *неопределенном представлении* этого отношения, как и ближайших способов его определения, например *вездесущности*, *пророчества* и т. д. *Верить* в этом смысле означает не что иное, как не быть в состоянии продвинуться к определенному представлению, не желать входить в дальнейшее рассмотрение содержания. Что отдельные люди и сословия, не обладающие культурой ума, удовлетворяются неопределенными представлениями, – это вполне понятно. Но если развитой ум и интерес к размышающему рассмотрению того, что признается обладающим более высоким и даже высшим интересом, готовы удовлетвориться неопределенными представлениями, то трудно бывает решить, *серьезно ли* в действительности относится дух к этому содержанию. Однако, если бы люди, придерживающиеся представлений упомянутого неразвитого ума, *всерьез* принимали бы утверждение *вездесущности* бога, – так, чтобы эту веру сделать для себя в определенном представлении непосредственно близкой, – в какие трудности запутала бы их тогда имеющаяся у них вера в *подлинную реальность* чувственно-воспринимаемых вещей? – Ведь не захотели же бы они, подобно Эпикуру, заставить бога обитать в промежутках между вещами, т. е. в *порах* физиков, каковые поры представляют собой отрицательное начало, которое должно существовать *наряду* с материально-реальным. Уже в этом *наряду* они имели бы свой пантеизм пространственности, – свое «все», определенное как внеположность пространства. Однако, приписывая богу в его отношении к миру способность действовать на заполненное пространство и в пространстве, на мир и в мире, они имели бы дело с бесконечной расщепленностью

божественной действительности на бесконечную материальность, – с тем дурным представлением, которое они называют пантеизмом, или учением о всеедином, в качестве только необходимого следствия из их собственных дурных представлений о боге и мире. Совершенно так же и навязывание философии пресловутого единства и тождества есть столь великая беззаботность в отношении справедливости и истины, что она может найти свое объяснение разве только в трудности выработать себе мысли и понятия, т. е. не абстрактное единство, а многообразные способы его определенности. Если устанавливаются утверждения о фактах, а этими фактами являются мысли и понятия, то необходимо усвоить себе смысл этих мыслей и понятий. Однако выполнение этого требования сделалось излишним вследствие того, что давно уже стало предрассудком, *не подвергающимся сомнению*, что философия есть пантеизм, система тождества, учение о всеедином, так что того, кто не знал бы этого факта, сочли бы или просто неосведомленным об известном предмете, или человеком, который ради какой-то особой цели прибегает к уловкам. Побуждаемый хором этих голосов, я счел необходимым высказаться более пространно и экзотерически о внешней и внутренней неистинности этого мнимого факта. Ибо о внешней концепции понятий как простых фактов, в силу чего именно понятия и извращаются до их противоположности, можно вообще говорить прежде всего только экзотерически. Эзотерическое же рассмотрение бога и тождества, и в равной мере рассмотрение познания и понятий, есть уже сама философия.

§ 574 [406]

Это понятие философии есть *мыслящая себя* идея, знающая истину (§ 236), логическое в том значении этого слова, что оно есть всеобщность, *удостоверенная* в своем конкретном содержании как в своей действительности. Таким образом, наука является возведенной к своему началу, и логическое оказывается ее *результатом* как *духовное* в том смысле, что оно из предполагающего суждения, в котором понятие существовало только *в себе* и в котором его начало было только чем-то непосредственным, тем самым, следовательно, из *явления*, которое оно имело в этом процессе познания на основе понятия, возвысилось до своего чистого принципа, входя в то же время как бы в свою стихию.

§ 575 [406]

Таков этот процесс явления, который ближайшим образом обосновывает дальнейшее развитие. Первое явление представляет собой *умозаключение*, которое имеет своим основанием *логическое* как отправной пункт, а *природу* — в качестве середины, каковая и связывает *дух* с этим логическим. Логическое становится природой, а природа — духом. Природа, которая находится между духом и его сущностью, не разобщает их, правда, до степени крайностей конечной абстракции, как не отделяет от них и себя до степени чего-то самостоятельного, что соединяло бы их только как *другое*; ибо умозаключение определено в *идее*, а природа существенно определена только как переходный пункт и как отрицательный момент, идея в *себе*. Но опосредствование понятия имеет внешнюю форму *перехода*, наука же — форму движения необходимости, так что только в одной из крайностей положена свобода понятия как смыкания его с самим собой.

§ 576 [407]

Это явление во *втором умозаключении* снято, поскольку это второе умозаключение есть уже установка самого духа, который представляет собой посредствующий момент процесса, уже *предполагающего* природу, и смыкает ее с логическим. Это есть умозаключение духовной *рефлексии* в идее; наука проявляется как *субъективное познание*, цель которого свобода и которое само есть путь порождения для себя этой свободы.

§ 577 [407]

Третье умозаключение есть идея философии, которая своим *средним термином* имеет *знающий себя разум*, абсолютно всеобщее, каковой средний термин раздваивается на *дух* и *природу*, делает первый предпосылкой в качестве процесса *субъективной* деятельности идеи, а вторую — всеобщей крайностью как процесс *в себе* объективно сущей идеи. Процесс *самоделения* (*das Sich-Urteilen*) идеи в *суждении* в отношении к обоим упомянутым явлениям (§§ 575, 576) определяет эти явления как *его* (знающего себя разума) обнаружения. В нем-то и происходит соединение тех двух моментов, что природа предмета — понятие — есть

именно то, что движется вперед и развивается, и что это движение есть в такой же мере и деятельность познания — вечная в себе и для себя сущая идея, вечно себя проявляющая в действии, себя порождающая и собой наслаждающаяся как абсолютный дух.

Метафизика Аристотеля, XII, 7.

Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸν ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα.

Αὐτὸν [20] δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταύτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, [25] ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν: εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὥδε.

Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀῖδιος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀῖδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰών συνεχής [30] καὶ ἀῖδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ: Τοῦτο γὰρ ὁ θεός⁹⁷.