

*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

в себе, поскольку оно содержит в себе особенное, но содержит его так, что в своей сущности выступает как субъективность.

Для этой разумности, которая выступает как субъективность, а именно по своему содержанию как всеобщая, а по форме [как] свободная, для чистой субъективности почвой является чистая мысль. Эта чистая субъективность изъята из природного, а тем самым из чувственного независимо от того, будь то внешняя чувственность или чувственное представление. Это духовное субъективное единство, и лишь оно заслуживает для нас имени бога.

Это субъективное единство есть *не* субстанция, а *субъективное единство*; оно есть абсолютная сила, а природное выступает лишь как нечто положенное, идеальное, несамостоятельное. Это субъективное единство явлено не в природном материале, а в мысли; мысль есть способ его личного бытия, его проявления.

Абсолютная сила имеет место также в индуистской религии, но главное здесь в том, что она конкретно определена в себе, таким образом, она есть абсолютная *мудрость*. Разумные определения свободы, нравственные определения объединены в одно определение, в одну цель, и, таким образом, эта субъективность определяется как *священное*. Нравственность, таким образом, определяет себя как священное.

Более высокая истина субъективности бога — это не определение прекрасного, где содержимое, абсолютное содержание выступает в виде внеположных друг другу особенностей, а определение священного, и отношение обоих определений подобно отношению животного к человеку: животные имеют особенный характер, а характер всеобщности свойствен человеку; *нравственная разумность свободы и для себя сущее единство этой разумности есть истинная субъективность, определяющаяся в самой себе*. Это — мудрость и святость. Содержание греческих богов, нравственные силы не святы, потому что они особенные, ограниченные.

#### А. Общее определение понятия

Абсолютное, бог, определено как единая субъективность, чистая и тем самым в себе *всеобщая* субъективность, или, наоборот, субъективность, которая является в себе всеобщей, может быть только *одна*. Единство бога

в том и состоит, что существует сознание о божестве как об *одном*. Дело не в том, чтобы обнаружилось единство *в себе*, чтобы единство легло в основание, как в индуистской и китайской религиях, ибо бог не положен как бесконечная субъективность, если его единство есть лишь в себе, а не создается, не выступает *для сознания* как субъективность. Бога теперь *знают* как Единого, а не как Единое, как в пантеизме. Таким образом, исчезает непосредственно природный образ, подобно тому как еще в религии парсов бог выступал в образе света. Религия теперь положена как религия духа, но только в своей основе, только на своей собственной почве, на почве мысли. Это единство бога содержит в себе единую, а тем самым *абсолютную силу*; в ней снято все внешнее, а тем самым чувственность, чувственная форма, образ. Бог здесь лишен облика, он не соответствует никакому внешнему чувственному образу; безобразный, он не существует для чувственного представления, [он] существует только для *мысли*. Бесконечная субъективность есть субъективность мыслящая, и, как мыслящая, она есть только для мысли.

а) Бог определен как абсолютная сила, которая есть *мудрость*. Сила, выступающая в качестве мудрости, прежде всего рефлексирована в себя как *субъект*; эта рефлексия в себя, это самоопределение силы есть совершенно *абстрактное, всеобщее самоопределение*, которое еще себя в себе не обособляет; [эта] определенность есть лишь *определенность вообще*. Эта в себе не различенная субъективность служит причиной того, что бог определен как *Единый*. Всякое обособление потонуло в нем. Поэтому природные вещи, определенные, обособленные в качестве мира в их непосредственности, уже сами по себе не имеют значения. Самостоятелен лишь Единый, все другое — только *положенное* — произошло из Единого, ибо Единый есть абстрактная субъективность и все другое не самостоятельно по отношению к нему.

б) Далее следует определение его *цели*. С одной стороны, он сам для себя цель, он есть *мудрость*; от этого определения прежде всего требуется, чтобы оно было тождественно с силой, но он есть лишь всеобщая цель, то есть мудрость только абстрактна, лишь называется мудростью.

в) Но определенность не должна оставаться в понятии, она должна получить также *форму реальности*; эта форма сперва является непосредственной; цель бога — это именно *первая реальность* и поэтому совершенно *единич-*

ная цель. Затем цель, *определенность*, со своей стороны поднимается до конкретной *всеобщности*. Хотя, с одной стороны, мы имеем здесь чистую субъективность, определенность еще *не тождественна* ей. Следовательно, эта первая цель ограничена, но почвой здесь является человек, самосознание. Цель в качестве божественной цели должна быть *всеобщей* в себе и *сама по себе*, должна содержать в себе всеобщность. Таким образом, цель является только человеческой, в качестве цели выступает еще, естественно, *семья*, расширяющаяся в нацию. Определенная нация становится здесь целью мудрости.

В том, что бог определен как Единый<sup>29</sup>, мы не видим чего-то важного и поразительного, потому что мы привыкли к этому представлению. Оно и в самом деле формально, но бесконечно важно, и не следует удивляться, что иудейский народ считал это [определение] своей великой заслугой, ибо *понимание бога как Единого есть корень субъективности, интеллектуального мира, путь к истине*. В нем содержится определение абсолютной истины, но это еще не истина как истина, ибо для обретения последней необходимо *развитие*; однако это начало истины и формальный принцип абсолютного согласия с самим собой. Единый есть чистая сила, все особенное положено в нем как отрицательное, ему как *таковому* не принадлежащее, как не соответствующее ему, недостойное его. В естественной религии сторона определения выступала как природное существование, как свет и т. д. — как самосознание в этом многократном образе; в бесконечной *силе*, напротив, все это внешнее уничтожено. Это, следовательно, сущность, лишенная формы и образа, не явленная природным способом для другого, а выступающая лишь для *мысли*, для духа. Это определение бога есть формальное определение единства, которое составляет основание для постижения бога как *духа*, а для самосознания такое определение есть корень его конкретного, истинного содержания.

Однако вначале только корень. Ибо дело не в том, сколько духовных предикатов приписывается Единому (например, мудрость, благодать, милосердие), а в том, *что он делает и каков он действительно*, — дело в *действительном определении* и в реальности. Следовательно, надо различать, выражает ли *деятельность* образ духа. Если деятельность еще не развивает *природу духа*, то, хотя субъект и выступает для представления как дух, *сам [он]*

еще не есть дух по истине. Здесь основное определение деятельности только *сила*, которая еще не является оформляющей так, чтобы реальность выступала как ее *собственная*, а выступает по существу еще как отрицательное отношение.

## В. Конкретное представление

### а. Определение божественного обособления

*Первое определение.* В божественном суждении «бог есть мудрость» содержится *самоопределение* бога, точнее, его сотворение. Дух выступает как опосредствующий себя-в-себе, как деятельный; эта деятельность есть отличие от себя, первоначальное деление; мир выступает как полсженный духом, сделанный из *его ничто*; однако отрицательное мира есть [и] утвердительное, творец; в нем ничто есть природное [начало]; следовательно, *мир возник в своем ничто из абсолютной полноты силы добра*, он создал из ничто самого себя, каковое (его, мира, другое) есть бог. Мудрость теперь такова, что цель — в ней и [что] она является определяющей; но эта субъективность — первая, поэтому она вначале еще *абстрактна*, поэтому обособление бога еще не положено как нечто происходящее *в нем самом*, но перво-деление таково, что бог полагает, и положенное, определенное, сначала дано в форме чего-то *непосредственно другого*. Вышним, конечно, является творение бога в себе самом, то, что он в себе [самом] есть начало и конец и тем самым имеет в себе самом, в своем внутреннем, тот момент движения, который здесь еще падает *вне* его.

Если бы мудрость была не абстрактной, а конкретной и бог в своем самоопределении творил бы себя в себе самом и содержал бы сотворенное в себе таким образом, чтобы оно было порождено и сознавалось как сохраняющееся в нем самом, как его сын, то бог был бы познан как конкретный бог, поистине *как дух*.

Но так как мудрость еще абстрактна, то суждение, положенное, есть лишь некоторое сущее, суждение еще имеет форму *непосредственности*, но только *как форму*, ибо бог творит абсолютно из ничего<sup>30</sup>. Лишь он есть бытие, положительное. В то же время он — полагание своей силы. Необходимость того, чтобы бог был этим полаганием своей

силы, есть источник рождения всего сотворенного. Эта *необходимость* есть *материал*, из которого бог творит; материал этот — *сам бог*, поэтому он не творит из чего-либо материального, ибо он есть самость, а не непосредственное, не материальное. Он не есть Единый по отношению к чему-то другому, уже наличному, но другое есть он сам как *определенность*, которая, однако, поскольку он только Единый, оказывается вне его, как его отрицательное движение. Полагание природы необходимо входит в понятие духовной жизни, самости и есть впадение интеллигенции [духовности] в сон. Поскольку сила представлена как абсолютная отрицательность, то прежде всего [она] есть сущность, то есть *тождественное с собою* в своем покое, вечной тишине и замкнутости. Но это одиночество в самом себе как раз есть *лишь момент* силы, а не *вся* сила. Сила одновременно есть и *отрицательное отношение к самой себе*, опосредствование в себе, и, поскольку она относится к себе отрицательно, это снятие абстрактного тождества есть полагание различия, определения, то есть создание мира. Однако ничто, из коего создан мир, есть *неразличенность* — определение, в котором сперва мыслилась сила, сущность. Поэтому, когда спрашивают, где бог взял материю, ответом должно быть, что это и есть именно то простое отношение к себе. Материя — это бесформенное, с собою тождественное, лишь *момент* сущности, следовательно, нечто другое, чем абсолютная сила, и, таким образом, это и есть то, что называется материей. *Создание мира*, следовательно, *означает отрицательное отношение силы к себе*, поскольку она вначале была определена как только тождественная с собой.

Сотворение мира богом существенно отлично от возникновения, то есть от утверждения, что мир возник из бога. Все народы имеют теогонии, или, что то же самое, космогонии; в них основной категорией всегда является *возникновение*, а не сотворение. Из Брахмы возникли боги, в греческой космогонии высшие, духовные боги возникли в конце, они — последние. Эта дурная категория возникновения теперь исчезает, ибо благо, абсолютная сила, есть субъект.

Такое возникновение — это не отношение сотворенного: возникшее есть существующее, действительное таким образом, что *основание*, из которого оно возникло, положено как снятое, несущественное; возникшее высту-

паст не как творение, а как *самостоятельное*, не как тикое, которое в себе не самостоятельно.

Это, следовательно, есть форма божественного самоопределения, способ обособления. Оно не может отсутствовать, в идее мудрость необходима. Но это не есть обособление бога в самом себе, ибо в таком случае бога знали бы как *духа*. Так как бог — Единый, то обособление достается другой стороне. Это обособление есть прежде всего божественное определение вообще и, таким образом, есть *творение*. Это полагание не переходно, а потому возникшее сохраняет характер *положенного, творения*. Тем самым на нем лежит печать несамостоятельности — это основное определение, которое за ним остается, ибо бог выступает как субъект, как бесконечная сила. Здесь сила есть принадлежность лишь Единого, а тем самым особенное выступает лишь как нечто отрицательное, положенное по отношению к субъекту.

*Второе определение.* Это определение состоит в том, что бог есть *предпосланный субъект*. В противном случае творение является неопределенным представлением, напоминающим механическую, техническую производительность человека, — подобного представления нужно избегать. Бог есть первое, его творение есть вечное творение, в котором он выступает не *как результат*, а *как начало*. В более высоком смысле, а именно как дух, он творит самого себя, а не из себя самого возникает, [он] есть как начало, так и результат; здесь же бог еще не постигнут как дух. Человеческая же техническая производительность — внешняя; субъект, первое, начинает действовать, подступает к другому и получает тем самым внешнее отношение к материалу, который обрабатывается, оказывает сопротивление и должен быть побежден; оба выступают как предметы, противостоящие друг другу. Напротив, бог творит абсолютно *из ничего*, так как нет ничего, что ему бы предшествовало.

Следовательно, созидание, субъектом которого он является, есть *созерцающая, бесконечная деятельность*. В человеческой производительности я есмь *сознание*; я имею цель и знаю ее, затем у меня есть материал, относительно которого я знаю, что я таким образом нахожусь в *отношении к некоторому другому*; напротив, созерцающее созидание, созидание природы входит в понятие жизни, оно есть *внутреннее действие*, внутренняя деятельность, которая не противостоит чему-то наличному;

это жизнь, вечное порождение природы, а последняя вообще есть нечто положенное, сотворенное.

Бог противостоит миру, тотальность его определенного бытия, его отрицания противостоит тотальности непосредственного бытия — предпосланное, субъект, остающийся абсолютно первым. Здесь *основным* определением бога является относящаяся к самой себе субъективность, в качестве в себе сущей, пребывающей субъективности она есть первое.

То, что греческие боги, которые суть духовное бытие, возникли, является признаком их конечности. В этом состоит их обусловленность, в соответствии с которой *их природа* является их предпосылкой, подобно тому как подобная предпосылка необходима для конечного духа природы.

В отличие от греческих богов эта субъективность есть абсолютно первое, первоначальное; обусловленность здесь снята, но она есть лишь первоначальное, она еще не определена и как результат, и как конкретный дух.

Если бы созданное абсолютным субъектом был он сам, то в этом различии различие в свою очередь было бы снято, первый субъект был бы последним, был бы своим собственным результатом. Этого определения у нас еще нет, есть только определение, что этот абсолютный субъект есть начало, первое.

*Третье определение бога в отношении к миру.* Сюда относится то, что мы называем *атрибутами бога*. Последние суть его определенность, то есть поскольку мы таким образом рассмотрели обособление бога, самоопределение бога, а это самоопределение бога — как создание мира, определенное же — как сущий мир, то тем самым положено *отношение бога к миру*, или атрибуты суть *само определенное*, но познанное в *понятии бога*.

Одно — это определенное, познанное как *сущее*, как не возвращающееся в бога; другое есть определенность бога как определение *бога*; это и есть то, что называют атрибутами, отношением бога к миру, и это плохо выражают, когда говорят, что мы знаем только об этом отношении бога к миру, а не о самом боге. Ибо отношение бога к миру есть его *собственная определенность*, а тем самым и его собственные свойства.

Лишь согласно внешнему, чувственному представлению, нечто существует, и существует для себя, так что от нечто отлично его отношение к другому, его свойства,



но именно последние и составляют его собственную природу. Способ отношения человека к другим — это и есть его природа. Кислота есть не что иное, как определенный способ ее отношения к основанию, это и есть природа самой кислоты; познавая отношение какого-либо предмета, тем самым познают природу самого предмета.

Это, следовательно, дурные различия, которые в то же время несостоятельны, будучи продуктом рассудка, не знающего их, не понимающего, что он имеет в этих различиях. Эта определенность как внешнее, непосредственное, как определенность самого бога есть его абсолютная сила, выступающая как мудрость, ближайшими моментами которой являются благо и справедливость.

*Благо* в том, что есть мир; бытие ему не подходит, бытие здесь низведено до некоторого момента и есть лишь *положенное*, сотворенное бытие. Это перво-деление есть вечное божественное благо: различное не имеет права *быть*; многообразное и благодаря этому ограниченное, конечное, чье определение состоит в том, чтобы не быть, находится вне Единого; в том, что оно все же есть, заключается божественное благо; но, как положенное, оно также преходяще, [оно] лишь явление. Бытие, истинно действительное, есть лишь бог; бытие, внеположное другому, внеположное богу, не имеет никаких прав.

Бог может быть творцом в истинном смысле только как бесконечная субъективность, тогда он свободен, тогда его определенность, его самоопределение может быть свободно отпущено; *лишь свободное может противопоставить себе свои определения как свободные*, отпускать их как свободные. Это противопоставление себе, чьей тотальностью является мир, это *бытие* есть благо. Бытие мира есть, однако, лишь бытие силы; другими словами, положительная действительность и самостоятельность мира есть не его *собственная* самостоятельность, но *самостоятельность силы*. Поэтому мир по отношению к силе должен представляться как нечто *в себе расколотое*: с одной стороны, многообразие различий, бесконечное богатство *наличного бытия*, с другой — *субстанциальность* мира, но последняя не принадлежит миру, а есть *тождество сущности с самой собой*. Мир сохраняет себя не для самого себя, его для-себя-бытие есть сила, которая сохраняется в различиях, остается для-себя-бытием и тем самым есть сторона бытия мира. Таким образом, мир в себе разделен:

с одной стороны, он есть несамостоятельное, лишенное самости различие, с другой — его бытие.

Проявление ничтожества, идеальность этой конечности, состоящей в том, что бытие не есть истинная самостоятельность, — это проявление как сила есть *справедливость*: в ней конечным вещам предоставляют их право. Благо и справедливость не являются моментами субстанции: в субстанции эти моменты выступают как сущие и столь же непосредственно как не-сущие — как *становящиеся*.

Здесь единое выступает не как субстанция, а как Единый, как субъект; здесь присутствует определение *цели*, собственная определенность понятия: мир *должен* быть, а также *должен* изменяться, переходить. Здесь справедливость есть *определение субъекта* в его самоотличении от его определений, от его мира.

Творение, сохранение и прехождение в сфере представления распадаются во времени, но в понятии они по существу лишь моменты *одного процесса*, а именно процесса силы. Тожество силы с собой в той же мере есть ничто, из которого сотворен мир, в какой и *субсистенция*<sup>31</sup> мира, и *снятие его субсистенции*. Это тождество силы, которая сохраняется также в бытии вещей, есть в такой же мере бытие вещей, как и их небытие. В благе мир выступает и сохраняется лишь как не имеющий прав в себе, как случайный, и тем самым здесь заключена также его *отрицательность*, которая полагается в справедливости.

Хотя указанные определения и являются *определениями* самого *понятия*, но субъект, которому они принадлежат, не в них имеет *свою природу*; основные определения суть Единый и сила; понятие, внутренняя природа субъекта положены еще *независимо* от его атрибутов. Если бы они ему на самом деле принадлежали, то они сами были бы *тотальностью*, ибо понятие есть абсолютное благо, оно сообщает самому себе свои определения. Если бы они принадлежали понятию, то это означало бы, что они сами суть *целое* понятия, и только тогда понятие было бы поистине реальным, тогда понятие было бы положено как *идея*, а субъект — как *дух*, в котором благо и справедливость были бы тотальностями.

Но благо и справедливость, хотя они и содержат различие, еще не постигнуты как *пребывающее определение силы*, а сила сама есть *неопределенное*, то есть она сама *действует против этого различия*: ее благо переводится

в справедливость, и наоборот. Каждое из них, положенное для себя, исключало бы другое, но сила такова, что она лишь *снимает определенность*.

*Справедливость есть момент отрицания, с помощью которого обнаруживается ничтожество*; таким образом, справедливость есть определение того же рода, как для Шивы возникновение и уничтожение, — это лишь сторона процесса вообще, сторона случайного, чье ничтожество обнаруживается здесь. Это не есть отрицание как *бесконечное возвращение в себя*, что было бы определением духа; отрицание здесь есть только справедливость.

#### в. Форма мира

Мир теперь прозаичен; в сущности он являет собой лишь собрание вещей. На Востоке, и особенно в греческой жизни, радуется дружелюбие и веселость отношения человека к природе; отношение к природе здесь есть отношение к божественному, его щедрость одухотворяет природное начало, делает его божественным, одушевляет его.

Это единство божественного и природного, тождество идеального и реального есть абстрактное определение и может быть легко получено; истинным тождеством является то, которое имеет место в бесконечной субъективности, которое постигается не как нейтрализация, взаимное притупление, но как бесконечная субъективность, определяющая себя и свободно отпускающая свои определения в качестве мира. Тогда эти свободно отпущенные определения в качестве вещей будут несамостоятельными, каковы они поистине и есть, они будут не богами, а природными предметами.

Особенные нравственные силы, каковыми в сущности являются греческие высшие боги, имеют самостоятельность только по форме, так как содержание в качестве особенного не самостоятельно. Это ложная форма — несамостоятельные вещи, которые даны непосредственно; их бытие с точки зрения, на которой теперь мы стоим, сознается как нечто формальное, несамостоятельное, не как абсолютное, божественное бытие, но [как] бытие абстрактное, одностороннее, и, поскольку этому бытию принадлежит определение абстрактного бытия, ему принадлежат категории *бытия*, а поскольку оно конечное, то это *категории рассудка*.

Это прозаические вещи, как и мир для нас на этой ступени; это внешние вещи, связанные многообразной рассудочной связью — основания и следствия, качества и количества, [связанные] всеми этими рассудочными категориями.

Природа здесь лишена божественного, природные вещи несамостоятельны в себе самих, а божественность сосредоточена только в Едином. Могло бы показаться достойным сожаления, что природа в религии лишена божественного, получила определение безбожности; однако происходит обратное, восхваляется единство идеального и реального, единство природы с богом, где природные вещи свободно определены богом в качестве самостоятельных, и это называют тождеством идеальности и реальности. Конечно, это *идея*, но такое определение тождества еще очень формально, оно ничего не стоит, оно есть везде, главное же состоит в *дальнейшем определении этого тождества*, и истинное тождество — лишь в *духовном*, в боге, реально определяющем самого себя, так что моменты его понятия одновременно сами выступают как тотальности. Природные вещи в соответствии с их единичностью на самом деле *в себе*, в своем *понятии* *внешни* по отношению к духу, по отношению к понятию, и, точно так же как дух *конечен*, так эта жизнь является *внешней*. Хотя жизнь по существу есть нечто внутреннее, но тотальность, насколько она является только жизнью, оказывается внешней по отношению к абсолютной содержательности духа, и так же *конечно абстрактное* самосознание. Природные вещи, сфера природных вещей, само абстрактное бытие по своей природе являются чем-то в самом себе *внешним*. Это определение внешнего вещи получают на этой ступени, они положены, согласно понятию, *в их истине*. Когда высказывают сожаление по поводу такого положения природы, то следует согласиться, что прекрасное единение природы и бога пригодно только для фантазии, но не для разума. Тем, кого еще возмущает отсутствие бога в природе и кто превозносит такое тождество, вряд ли легко или возможно поверить в то, что Ганг, корова, обезьяна, море и т. д. являются богом. Здесь, скорее, положено основание к рассудочному рассмотрению вещей и их связи.

Однако здесь еще отсутствует теоретическая разработка этого сознания, его превращение в науку, либо для этого необходим *конкретный* интерес к вещам и сущность

должна быть постигнута не только как всеобщая, но и как *определенное* понятие. При представлении абстрактной мудрости и при наличии единой ограниченной цели определенное теоретическое воззрение еще не может иметь места.

Отношение бога к миру вообще тем самым определяется как его *непосредственное* явление в мире некоторым *единичным*, индивидуальным образом для *определенной цели* в некоторой ограниченной сфере, и таким образом появляется определение *чуда*. В более ранних религиях чуда не было: в индуистской все уже с самого начала сдвинуто. Определение чуда имеет место только в *противоположность порядку* природы, в противоположность естественным законам, хотя последние еще не познаны и налицо только сознание некоторой естественной связи вообще, лишь здесь возможно определение чуда; представляется это так, будто бог проявляется в некотором *единичном* [событии], и притом *вопреки* определению последнего.

*Истинное чудо в природе есть явление духа*, а истинное явление духа есть главным образом дух человека и его сознание о разуме природы, сознание того, что в этом рассеянии и случайном многообразии присутствуют закономерность и разум. Но в этой религии мир выступает как комплекс природных вещей, которые естественным образом воздействуют друг на друга, находятся друг с другом в рассудочной связи; потребность в чуде существовала до тех пор, пока эта связь не была понята как *объективная* природа вещей, то есть пока явление бога в них не мыслилось как *вечные, всеобщие естественные законы*, а его деятельность — как по существу всеобщая. Рассудочная связь, которая впервые постигается на этой ступени, есть лишь *объективная* связь, так что единичное как таковое *для себя* выступает в конечности и тем самым в некотором *внешнем отношении*.

Чудо еще постигается как *случайное* проявление бога; *всеобщее* абсолютное отношение бога к природному миру есть, напротив, *возвышенность*.

Постигнутый *в себе* и в своем отношении к себе бесконечный субъект *не* может быть назван возвышенным, ибо, взятый таким образом, он абсолютен в себе и для себя и *священ*. Возвышенность есть лишь явление и *отношение* этого субъекта *к миру*, так что мир постигается как проявление этого субъекта, но как такое проявление,

которое не является утвердительным или, хотя оно и утвердительно, носит такой характер, что природное, мирское *отрицается как нечто несоответствующее* и осознается как таковое.

Возвышенность и есть, следовательно, такое явление и такая манифестация бога в мире, и ее следует определить таким образом, чтобы это явление обнаруживалось как *возвышающееся* над подобным явлением *в реальности*. В религии красоты значение примирено с материалом, с чувственным образом и с бытием-для-другого. Духовное целиком проявляется в этом внешнем образе, последний есть знак внутреннего, а это внутреннее полностью познается в его внешнем.

Напротив, возвышенность явления одновременно истребляет реальность, материал самого этого явления, в своем явлении бог одновременно *отличается* от явления, так что явление *определенно сознается* как несоответствующее. Следовательно, в отличие от богов религии красоты Единый не имеет во внешности явления своего для-себя-бытия и существенного наличного бытия, и несоответствие явления не есть нечто неосознанное, но четко полагается сознанием как таковое.

Поэтому для возвышенности недостаточно, чтобы содержание, *понятие* было чем-то более высоким, чем *образ*, даже если последний преувеличивается и превышает свою меру; в религии возвышенного то, что проявляется, должно также властвовать над образом. В индуистской религии образы безмерны, но не возвышенны, а искажены, то есть они искажены не настолько, чтобы находить выражение всей силы природы в обезьяне или корове, но значение и образ не соответствуют друг другу; здесь нет возвышенности, и несоответствие является наибольшим недостатком. Следовательно, сила в то же время должна быть положена выше образа.

Человек с естественным сознанием может иметь перед собой природные вещи, но его дух не соответствует такому содержанию, вокруг него нет ничего возвышенного; возвышенное дает ему взор, устремленный к небу, который выходит за пределы мирского. В этой возвышенности отчетливо проявляется отношение бога к природным вещам. Это выражено в знаменитых словах Ветхого завета: «И сказал бог: да будет свет, и стал свет». Это одно из самых возвышенных мест Ветхого завета<sup>32</sup>. Слово требует наименьших усилий, это дуновение здесь в то же вре-

мя свет, мир света, бесконечное истечение света; таким образом, свет низводится до слова, до чего-то преходящего. Далее указывается, что ветер и молния — слуги и вестники бога; природа, таким образом, повинуется ему. Сказано: «От твоего дыхания возникают миры, перед угрозой твоей бегут они; если ты откроешь руку, то насытятся они, сокроешь лицо твое — пугаются они», «задержишь ты свое дыхание — обратятся они в прах», «отпустишь его — и снова возникнут они»<sup>33</sup>. Возвышенность состоит именно в том, что природа представляется полностью подвергнутой отрицанию, подчиненной, преходящей.

### с. Цель бога в мире

*Первое определение.* Определение цели выступает здесь как существенное, и оно состоит в том, что бог мудр; прежде всего мудрость его явлена в природе вообще. Природа есть его творение, и в ней он выражает свою силу, и не только силу, но и *мудрость*. Последняя извещает о себе в произведениях природы, в их целесообразном устройстве.

Эта цель есть скорее нечто неопределенное, поверхностное, скорее внешняя целесообразность: «Ты даешь скоту пищу его»<sup>34</sup>. Истинная цель и истинное отношение цели имеют место не в природе как таковой, а по существу в сознании. Хотя она проявляет себя в природе, но существенное ее явление [необходимо] должно *происходить в сознании*, в ее [цели] отражении так, чтобы последнее [сознание] отражалось в самосознании; и цель самосознания, представляется, быть осознанным сознанием, быть целью сознания.

Возвышенное есть только представление силы, но еще не представление цели. Цель есть не только Единое, целью бога вообще может быть только *он сам*, так, чтобы его понятие стало для него *предметным*, чтобы он реализовывал самого себя. Это всеобщая цель вообще. Если мы теперь, принимая во внимание мир, природу, рассмотрим их как цель бога, то увидим, что в них проявляется только его сила, только в них она становится для него предметной, а мудрость еще совсем абстрактна. Когда мы говорим о цели, то она должна быть не просто силой, она должна иметь вообще *определенность*. Почва, на которой может возникнуть цель, есть *дух* вообще; поскольку теперь бог есть цель в духе как сознании, в духе, противо-

положенном ему, следовательно, в конечном духе как таковом, постольку целью в нем является его *представление*, его *признание*. Богу здесь противостоит конечный дух, инобытие еще не положено как абсолютно возвращенное в него самого. Конечный дух — это по существу сознание; бог должен, следовательно, быть предметом *сознания* как сущность, а это значит, что он признан, превознесен. Его целью вначале является *почитание бога*. Отражение бога в *самосознании* вообще [пока] еще не познано; бог только *признается*; если бы он действительно был *познан*, то это значило бы, что он, как дух, положил бы в себе различие; здесь он еще имеет только указанные абстрактные определения.

Таким образом, существенным определением здесь является то, что *религия как таковая* есть цель, а именно бог должен быть познан в самосознании, явиться в нем *предметом*, иметь к нему утвердительное отношение. Он — бог как бесконечная сила и субъективность в себе; второй момент состоит в том, что он являет себя, и притом существенно, в другом духе, который противостоит ему как конечный; таким образом, в качестве определения здесь выступает признание и прославление бога, почитание бога, всеобщее почитание: не только иудейский народ, но вся земля, все народы, все язычники должны славить Господа. Та *цель, согласно которой бог должен быть признан сознанием, познан и почтен им, может быть названа теоретической* целью; более определенной является *практическая*, подлинно реальная цель, которая реализуется в мире, но всегда только в мире духовном.

*Второе определение.* Эта существенная цель есть *цель нравственная*, нравственность: в том, что человек делает, он должен видеть нечто законное, правое; это законное, это правое есть божественное, и, поскольку это нечто мирское, данное в конечном сознании, постольку оно есть *положенное* богом.

*Бог есть всеобщее; человек, определяющий себя и свою волю сообразно этому всеобщему, свободен*, тем самым полагается *всеобщая воля*, а не его особенная нравственность; правомерное действие здесь есть основное определение, жизнь пред богом, бытие, свободное от эгоистических целей, справедливость пред богом.

Эти правые деяния человек совершает, *соотнося их с богом*, в честь бога; это *правое* заключено в воле, во внутреннем, и этой воле, соотносенной с богом, противостоит



природность наличного бытия, человека, человека действующего.

Подобно тому как мы видели эту *расколотовость* в природе — бог есть для себя, а природа есть нечто сущее, но подчиненное, и в человеческом духе существует такое же различие: с одной стороны, правомерные действия как таковые, с другой — природное бытие человека; последнее, однако, в такой же мере есть нечто *определенное духовным отношением воли*, в какой и природа вообще есть нечто положенное абсолютным духом.

Природное бытие человека, его внешнее, мирское существование *поставлено в отношении* ко внутреннему: если воля есть существенная воля, а деятельность — правая, то и внешнее существование человека должно соответствовать этому внутреннему закону; человеку должно воздавать только по делам его, и он должен не только вести себя нравственно вообще, то есть соблюдать законы своего отечества, жертвовать собой ради отечества, к чему бы это ни привело, но [здесь] выступать по справедливости, воздавать по делам его.

Здесь налицо такое отношение, что реальное существование, внешнее наличное бытие соответствует, подчинено внутреннему, правому и им определено. Это отношение возникает вследствие и на основании главного отношения бога к природному, конечному миру.

Здесь налицо цель, и она должна быть осуществлена — *различие*, которое в то же время должно быть *гармоничным*, с тем чтобы природное бытие оказывалось подчиненным [более] существенному, духовному; оно должно быть определено для человека, должно быть подчинено истинному, внутреннему — правомерному.

*Таким образом, благополучие человека имеет божественное оправдание*, но оно имеет это оправдание лишь постольку, поскольку оно *сообразно божественному*, поскольку поведение человека соответствует нравственному, божественному закону. Это узы необходимости, которая, однако, больше не является слепой, как в других религиях, не является только пустой, лишенной понятия, неопределенной необходимостью, когда конкретное оказывается вне ее, [когда] боги, нравственные силы находятся под властью необходимости, а в [самом] определении необходимости нет нравственного, правого.

Здесь необходимость конкретна: *в себе и для себя сущее* устанавливает законы, хочет права, блага, и следст-

вием этого является сообразно ему утвердительно наличное бытие, существование, которое и есть благополучие, благоденствие. Такую гармонию знает человек в этой сфере.

В ней заключено основание того, что человеку может быть, даже должно быть, хорошо, он, как целое, есть цель для бога. Но он, как целое, сам есть нечто в себе различенное, у него есть воля и внешнее наличное бытие. Субъект теперь знает, что бог — *узы этой необходимости*, [то] единство, которое дает благополучие в соответствии с правым поведением, что узы эти существуют, ибо божественная, всеобщая воля есть в то же время *в себе определенная воля* и тем самым сила, созидающая эти узы.

Связанность этих моментов, то, что это сознание дает такую веру, уверенность, — это главная, достойная удивления сторона иудейского народа. Ветхозаветные книги исполнены этой уверенности, в особенности псалмы.

Это изображено и в книге Иова — единственной, относительно которой точно не установлена [ее] связь с почвой иудейского народа<sup>35</sup>. Иов считает себя невиновным, он находит свою судьбу несправедливой, он недоволен, то есть в нем налично противоположность: сознание справедливости, которая абсолютна, и несоответствие его состояния этой справедливости; [ведь] цель бога усматривается в том, чтобы добрые благоденствовали.

Смысл здесь в том, что эта неудовлетворенность, это недовольство должны подчиниться абсолютной, чистой уверенности. Иов спрашивает: какую же высокую награду дает мне бог, разве не должен так быть отвергнут неправедный? Его друзья отвечают в том же духе, только они стравляются от обратного: из того, что ты несчастен, мы заключаем, что ты неправеден; бог действует так, чтобы оградить людей от высокомерия.

Наконец, глаголет сам бог: «Кто это, говорящий столь безрассудно? Где был ты, когда я основывал землю?» Вслед за этим следует прекрасное, великолепное описание божественного могущества, и Иов говорит: «Я сознаю, что безрассуден человек, надеющийся укрыться от бога».

Эта покорность — завершение; с одной стороны, выставляется требование, чтобы праведник благоденствовал, с другой — чтобы было преодолено недовольство. Само отречение, признание могущества бога возвращает Иову его имущество, его прежнее счастье; за его признанием следует восстановление его счастья. Но в то же время конеч-

пое существо не должно рассматривать это счастье как некое *право* перед лицом всемогущего бога.

Это доверие к богу, это единство и сознание гармонии могущества и в то же время мудрости и справедливости бога основаны на том, что *бог определен как цель в себе и имеет цель*.

Здесь следует обратить внимание еще и на *превращение духа в нечто внутреннее*, на движение его в самом себе. Человек должен поступать по справедливости — это абсолютная заповедь, и эта справедливость заключена в его воле; тем самым внимание человека направлено на его внутренний мир, он должен заниматься рассмотрением своего внутреннего мира: царит ли там справедливость, добра ли его воля.

Это обнаружение неправоты, это огорчение, когда душа взывает к богу, это нисхождение в глубины духа, эта тоска духа по правому, по соответствию божественной воле — все это особенно характерно для этой религии.

Далее, эта цель выступает в то же время как ограниченная; она состоит в том, чтобы люди узнали и признали бога; чтобы то, что они делают, они делали в честь бога; чтобы их желания сообразовывались с волей бога; чтобы *их воля была истинной*. Эта цель в то же время имеет некоторую ограниченность, и следует рассмотреть, в какой мере эта ограниченность присутствует в *определении бога*, в какой мере само понятие, представление о боге еще содержит эту ограниченность.

Если представление о боге ограничено, то дальнейшие реализации божественного понятия в человеческом сознании также ограничены. Всегда является существенным, но в то же время и самым трудным познать ограниченность в *Едином*, [познать] *ограниченность идеи*, так что последняя еще не есть абсолютная идея.

Бог, определяющий себя в своей свободе и сообразно своей свободе так, чтобы духовное было свободным, есть мудрость; но эта мудрость, эта цель есть цель и мудрость только *во всеобщем*. Мудрость бога, самоопределение еще не имеют своего *развития*, развитие в идее бога имеет место лишь в религии, где природа бога полностью открыта.

Недостаток этой идеи заключается в том, что бог есть Единый, но выступает в самом себе *только в определенности этого единства*, а не есть вечно в самом себе развивающийся. Это еще не развитое определение, и поэтому то,

что мы называем мудростью, тоже есть нечто абстрактное, абстрактная всеобщность.

*Реальная цель*, которую мы имеем, является *первой*, она есть божественная цель в действительном духе; таким образом, она должна иметь *в себе всеобщность*, должна быть божественно истинной целью в самой себе, имеющей субстанциальную всеобщность. Субстанциальная цель в духе состоит в том, что *духовные* индивидуумы знают себя как Одно, относятся к себе как к Одному, являются едиными, — это нравственная цель, она имеет свою почву в реальной свободе, это та сторона, в которой выступает практическое, цель в *действительном* сознании. Однако это *первая* цель, и нравственность здесь еще *непосредственно природная*; целью, таким образом, является семья и семейная связь, цель есть одна *эта* семья, исключаящая другие семьи.

Реальная, непосредственно первая цель божественной мудрости является, следовательно, еще совершенно ограниченной, единичной, [ведь] она первая. Бог есть абсолютная мудрость, но еще в смысле мудрости совсем абстрактной, то есть цель в божественном понятии еще *просто всеобща* и тем самым *лишена содержания*; эта неопределенная, бессодержательная цель переходит в наличном бытии в *непосредственную единичность*, в самую полную ограниченность, или, другими словами, *в-себе-бытие*, в котором еще присутствует мудрость, *само* есть *непосредственность*, *природность*.

Реальной целью бога является, следовательно, семья, а именно *эта* семья, многие отдельные семьи — это уже расширение единичности посредством рефлексии. Это удивительный, бесконечно жесткий, жестчайший контраст. Бог есть, с одной стороны, бог неба и земли, абсолютная мудрость, абсолютное могущество, но в то же время цель этого бога столь ограничена, что содержание этой цели только *одна* семья, только один *этот* народ. Хотя все народы *должны* его признать, должны славить его имя, но *реально осуществленным*, действительным делом его является только *этот* народ в его положении, его наличном бытии, в его бытии внутреннем, внешнем, политическом, нравственном. Итак, бог есть лишь бог Авраама, Исаака и Иакова, бог, который вывел нас из Египта<sup>36</sup>. Так как бог лишь один, то он и выступает только в одном всеобщем духе, в одной семье, в одном мире. Первые суть семьи как таковые, выведенные из Египта, — нация; главы се-

мией составляют здесь определенное содержание цели. Таким образом, всеобщность является еще природной. Цель есть лишь человеческая и выступает, таким образом, как семья. Религия, таким образом, является патриархальной. Затем семья разрастается в народ. Народ называется *нацией*, потому что он вначале дан *природой*; эта ограниченная цель и есть божественная цель, исключаящая другое.

Пятикнижие Моисея начинается с сотворения мира; сразу после сотворения мира следует грехопадение, оно касается природы человека как такового. Это всеобщее содержание сотворения мира и затем грехопадение, которое выступает как родовой человеческий признак, не оказало никакого влияния на то, чем впоследствии стала иудейская религия. Это только предсказание, всеобщее содержание которого не стало истиной израильского народа. Бог есть лишь бог *этого* народа, а не всех людей, и *этот* народ есть народ божий.

Чтобы сделать более явной связь между всеобщей мудростью бога в себе и совершенной ограниченностью его реальной цели, следует еще отметить, что [все] это равносильно тому, как если бы человек, желая всеобщего блага и считая его своей целью, принципом своих решений и своего поведения сделал бы *произвол*. Ибо это всеобщее благо, эта всеобщая цель не содержит *в самой себе* другого, *особенного*; но для того, чтобы действовать, эта реальная цель должна иметь определенность, которая *вне* понятия, так как оно еще не имеет в себе никакой определенности, еще абстрактно, а поэтому особенность еще не освящена, ибо еще не принята во всеобщую цель блага. Если господствуют только *всеобщие* законы, то в политике правит сила, произвол индивидуума; закон реален лишь постольку, поскольку он выступает в виде *особенных* законов, ибо *всеобщее* живет лишь *благодаря* тому, что *принимает форму* *особенного*.

Из этой единичной, реальной цели *исключены* другие народы. Народ имеет свою собственную национальность, он состоит из определенных семейств и их членов, принадлежность к народу и тем самым данное отношение к богу основаны на *рождении*. Это, естественно, требует особенного устройства, законов, церемоний, богослужения.

Единичность развивается далее таким образом, что включает в себя владение *особенной землей*; последняя должна быть поделена между различными семьями и есть нечто *неотчуждаемое*, так что исключительность, о кото-

рой говорилось, получает эмпирически внешнее проявление. При этом вначале такая исключительность не отстаивается в полемике, реальность выступает как особое владение, как единичное наслаждение *этого* единичного народа, и отношение единичного народа ко всемогущему, всеумудрому Господу находится вне полемики, то есть другие народы тоже *могут* почитать Господа. Они *должны* славить Господа, но это не есть реальная цель, это лишь косное, *непрактическое* долженствование. Эта реальная цель выступает впервые в магометанстве, где *единичная* цель возвышается до *всеобщей* и таким образом становится *фанатической*.

Фанатизм, правда, есть и у иудеев, но он обнаруживается только в том случае, если опасность грозит их владению, их религии; он тогда обнаруживается, потому что только одна эта цель является совершенно исключительной и не допускает никакого опосредствования, общности, никакой общей направленности с чем-то другим.

*Третье определение.* Во всем творении превыше всего человек; он — знающий, познающий, *мыслящий*; таким образом, он есть *образ и подобие божие* совсем в другом смысле, чем это можно отнести к миру. То, что в религии чувствуется, есть бог, который является мыслью; бог почитается только в мысли.

В религии парсов мы имели *дуализм*: эта противоположность есть и в иудейской религии, но она не *в божестве*, а в *другом духе*; бог есть дух и его творение, мир тоже дух; именно здесь есть раздвоение: *в себе самом быть другим своей сущности*. В *конечности* различие выступает как *разлад*. В мире бог у себя, мир добр, ибо ничто его [мира] самого, из которого создан мир, есть сам абсолют; в качестве этого перво-деления бога мир, однако, не приходит к абсолютной противоположности, только дух способен к этой абсолютной противоположности, и это — его глубина. Противоположность падает в другой дух, который тем самым есть *конечный дух*: он и является местом борьбы зла и добра, местом, в котором эта борьба должна завершиться. Все эти определения вытекают из природы понятия. Эта противоположность является трудным пунктом, ибо она составляет противоречие; добро само по себе не является противоречащим, *противоречие впервые входит через зло*, только зло его порождает. Тут и возникает вопрос: *как зло пришло в мир?* Именно здесь этот вопрос имеет смысл и интерес. В религии парсов этот вопрос не

может вызвать затруднения, ибо там зло *есть* так же, как *есть* и добро, оба произошли из чего-то лишнего определения. Напротив, здесь, где бог есть мощь и единый субъект, где все положено только им, тут зло есть нечто противоречащее, ибо ведь бог есть только абсолютное добро. В Библии сохранилось древнее представление об этом — *грехопадение*. Это известное представление о том, как зло вошло в мир, облечено в форму мифа, параболы. Если спекулятивное, истинное изображается таким образом в чувственной форме, в форме события, то невозможно избежать в нем неподходящих черт. Так происходит и у Платона: когда он говорит об идеях образно, то налицо несоответствующее отношение. Итак, рассказывается следующее: создав в раю Адама и Еву, бог запретил Адаму и Еве вкушать от известного дерева, но змей соблазнил их, сказав: «Будете как боги». Тогда бог тяжело карает их, но все же говорит: «Вот Адам стал как один из нас, зная добро и зло»<sup>37</sup>. В этом отношении человек, по словам бога, стал богом, но, с другой стороны, говорится, что бог преградил человеку путь, изгнав его из рая. Эта простая история прежде всего может быть понята примерно так: бог дал человеку заповедь, а человек, *побуждаемый бесконечным высокомерием*, пожелав стать равным богу (мысль, пришедшая к нему *извне*), эту заповедь нарушил; за свое жалкое, глупое высокомерие он был затем жестоко наказан. Эту заповедь бог дал *лишь формально*, чтобы человек мог проявить свое повиновение.

При таком объяснении все происходит в обычной конечной последовательности. Бог действительно *запрещает* зло; этот запрет есть нечто совсем иное, нежели запрет есть плоды от дерева; то, чего хочет и не хочет бог, должно иметь *истинную, вечную природу*. Далее, такой запрет коснулся якобы *единичного* индивидуума; человек справедливо возмущается, если его наказывают за чужую провинность: он хочет отвечать только за то, что он сам сделал. Однако во всем этом заключен глубоко спекулятивный смысл. В этой истории выступает Адам, или *человек вообще*; то, о чем здесь рассказывается, касается *самой природы человека*, и речь идет не о формальной, детской заповеди, которую бог дает человеку, — дерево, от которого Адам не должен вкушать, есть *дерево познания добра и зла*, — и здесь отпадает внешность и форма какого-то дерева. Человек вкушает от дерева и приходит к познанию добра и зла. Трудность, однако, состоит в том,

что бог будто бы запретил человеку достигнуть такого познания, ибо это познание как раз и составляет характер духа: дух есть дух только благодаря сознанию, а высшее сознание как раз и заключается в познании добра и зла. Как же это можно было запретить? Познание, знание есть двусторонний, опасный дар: дух свободен; этой свободе открыто как добро, так и зло, в ней равным образом есть произвол делать зло; в этом состоит отрицательная сторона утвердительной стороны свободы. Человек, сказано, был в состоянии *невинности* — это вообще состояние естественного сознания, оно должно быть снято, как только возникает сознание духа. Это вечная история, и в этом — природа человека. Сначала он естествен и невинен и тем самым неспособен выносить какое-либо решение: у ребенка нет свободы, и однако же определение человека состоит в том, чтобы вновь вернуться к невинности. То, что является последним определением, представляется здесь как первоначальное состояние — гармония человека и добра. Недостаток этого образного представления в том, что это единство изображается как непосредственно существующее состояние; из этого состояния первоначальной естественности необходимо выйти, однако разрыв, возникающий после этого, должен снова быть избыт; это избыточные, примирение представляется здесь так, будто не было должно нарушаться то, первое, состояние. Во всем этом образном представлении внутреннее выражается как внешнее, необходимое — как случайное. Змей говорит, что Адам станет равным богу, и бог подтверждает, что это действительно так, что это познание ведет к богоподобию. В повествовании вложена эта глубокая идея.

Но затем человек подвергается *наказанию*, изгоняется из рая, и бог говорит: «Проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей. Тернии и волчцы произрастят она тебе; и будешь питаться полевой травой. В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты и в прах возвратишься»<sup>38</sup>.

Мы должны признать, что все это — *следствия конечности*, но, с другой стороны, величие человека как раз в том и состоит, чтобы в поте лица есть хлеб, [оно] в том, чтобы сохранять свое существование с помощью деятельности, труда, рассудка. Животным дан счастливый удел (если угодно так его называть): природа дарует им то, в чем они нуждаются; человек же, напротив, *даже то, что*



*ему необходимо как природному существу, возвышает до дела своей свободы. Это как раз и есть применение его свободы, хотя и не высшее, последнее состоит скорее в том, чтобы знать добро и хотеть его. Что человек свободен также и с природной стороны — это заключено в его природе и само по себе не должно рассматриваться как наказание. Скорбь природного состояния действительно связана с величием определения человека. В том, кто еще не знает более высокого определения духа, та мысль, что человек должен умереть, вызывает скорбь; эта естественная скорбь для него как бы нечто последнее. Высокое определение духа, однако, заключается в том, что он вечен и бессмертен. Но это величие человека, это величие сознания еще не содержится в вышеприведенном повествовании, ибо написано: «бог сказал: «И теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от древа жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно»» (Быт., III, 22). И далее (Быт., III, 19): «Доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят». В этой религии сознание бессмертия духа еще отсутствует.*

Во всей истории грехопадения эти важные моменты выступают в мнимой непоследовательности из-за того, что целое представлено образно. Выход из природного состояния, необходимость осознания добра и зла — это то высокое, что здесь высказывает бог. *Ошибочное же состоит в том, что смерть изображается так, будто с ней нельзя примириться.* Основное определение состоит здесь в том, что человек *не должен быть природным*; в этом уже содержится то, что сказано в истинной теологии, а именно что человек по природе зол. Зло есть пребывание в этой природности, человек должен выйти из нее свободно, по своей воле. Дальнейшее развитие состоит в том, что дух возвращается к абсолютному единству в самом себе, к примирению, и свобода как раз содержит этот поворот духа в самого себя, это примирение с собой; но этот поворот здесь еще не произошел, различие еще не принято в бога, то есть еще не примирено. Абстракция зла еще не исчезла.

Следует отметить, что в иудейском народе эта история еще спала и еще не содержалась в книгах иудеев; если не считать нескольких намеков в позднейших апокрифических книгах, то она в них вообще не отразилась. Долгое время она не привлекала к себе внимания и только в христианстве обрела свое истинное значение. Однако это не

значит, что *борьба человека с самим собой* не существовала у иудейского народа; напротив, она составляет существенное определение религиозного духа иудеев. Но эта борьба не рассматривалась в спекулятивном значении, как происходящая из самой *человеческой природы*, а только как *случайная*; она была представлена у *отдельных* индивидуумов. Грешникам и борющимся противостоит [здесь] образ *праведника*, в котором зло и борьба не выступают в качестве *существенного* момента, а праведность заключается в том, чтобы исполнять волю Божию и не отступать от служения Иегове путем соблюдения нравственных заповедей и ритуальных и государственно-правовых предписаний. Однако борьба человека с самим собой проявляется везде, особенно в псалмах Давида; из глубины души, сознающей свою греховность, вырывается крик боли, а затем мучительнейшая мольба о прощении и примирении. Таким образом, здесь присутствует эта глубина боли, но скорее это боль индивидуума, а не вечный момент духа.

Таковы основные моменты религии Единого, насколько они касаются обособления Единого и определения его цели. Это последнее определение цели приводит нас к культуре.

### С. Культ

Бог имеет существенное отношение к *самосознанию*, так как почва, на которой выступает его цель, есть конечный дух. Мы должны теперь рассмотреть религиозные *убеждения* этого самосознания. Опосредствование, поскольку оно убеждение, есть *полагание тождества*, которое положено в себе, и, таким образом, налицо опосредствующее движение. Убеждения представляют собой самые внутренние моменты самосознания.

1) Самосознание относит себя к Единому; таким образом, оно есть прежде всего созерцание, *чистое мышление чистой сущности* как чистой силы и абсолютного бытия, рядом с которой ничто другое не обладает равным достоинством. Это чистое мышление как *рефлексия в себя*, как самосознание есть *самосознание* в определении *бесконечного для-себя-бытия*, или *свободы*, но *свободы без всякого конкретного содержания*. Это самосознание, следовательно, еще отличается от *действительного самосознания*; из всех конкретных определений духовной и природной

жизни, из наполненного сознания, стремлений, склонностей, богатства духовных отношений — из всего этого еще ничто не принято в сознание свободы. Реальность жизни еще оказывается вне сознания свободы, и последняя еще *не* разумна, еще абстрактна, и поэтому еще нет *полного, божественного сознания*.

Поскольку, однако, самосознание *существует только как сознание*, а в качестве предмета не выступает, и для простоты мышления еще нет налицо никакого *соответствующего предмета*, и *определенность* сознания еще не принята, то *Я* является для себя предметом только в своем *абстрактном бытии*, в единстве с самим собой, как *непосредственная единичность*. Тем самым самосознание выступает как лишенное протяжения и распространения, лишенное всякого конкретного определения, бог же как бесконечная сила в себе тоже не определен, и нет никакого *третьего*, никакого *наличного бытия*, в котором они могли бы найти друг друга. Поэтому имеет место *неопосредствованное отношение* и противоположности — отношение к Единому в чистом мышлении и созерцании и абстрактное возвращение в себя, для-себя-бытие — *соединены непосредственно*. Так как теперь самосознание, взятое *в отлучии* от его предмета, который является чистой мыслью и может быть понят только в мысли, есть пустое, *формальное самосознание*, голое и в себе самом лишенное определения; так как, далее, всякое реальное, наполненное определение принадлежит только божественной силе, то в этой абсолютной противоположности чистая свобода самосознания *превращается в абсолютную несвободу*, или, другими словами, *самосознание есть самосознание раба по отношению к господилу*. *Страх перед господином* есть основное определение этого отношения.

Вообще я испытываю страх, когда представляю себе некую силу, стоящую выше меня, которая отрицает меня в моей значимости независимо от того, выступает ли эта значимость как внутреннее или внешнее владение; я не испытываю страха, с одной стороны, если, обладая чем-то имеющим неприкосновенную самостоятельность, не считаюсь с насилием и знаю себя как силу, противостоящую этому насилию, которое не имеет никакой власти над мной; с другой стороны, я не испытываю страха, если не считаюсь всерьез с тем, что противостоящая мне сила в состоянии уничтожить, и, таким образом, даже испытывая насилие, остаюсь неповрежденным. Обычно

существует дурной предрассудок против страха, как будто тот, кто испытывает страх, не хочет или не может представить себя как силу. Но здесь речь идет не о страхе перед конечным и (в частности) перед конечным насилием. Конечное есть *случайная сила*, которая может прийти ко мне и повредить мне, даже если *я и не испытываю страха*; здесь же речь идет о страхе перед *невидимым, абсолютным, являющимся противоположностью моего сознания*, выступающим как сознание, направленное против меня как конечного, как сознание бесконечной самости. Благодаря осознанию этого абсолютного как единственной, просто негативной силы всякая собственная сила исчезает; все принадлежащее к земной природе полностью погибает. В качестве абсолютной отрицательности по отношению к самому себе (как человеку) этот страх есть возвышение до сферы чистой мысли абсолютной силы Единого. И этот страх перед Единым есть начало мудрости, которая состоит в том, что особенное, конечное для себя уже не может иметь значения чего-то самостоятельного. Все, что имеет значимость, может иметь ее только *как момент* в организации Единого, и *Единый есть снятие всего конечного*. Этот мудрый страх есть один существенный момент свободы, и состоит он в освобождении от всего особенного, от всякого случайного интереса, вообще в том, что *человек чувствует отрицательность всего особенного*. Поэтому страх не есть особенный страх перед особенным, но как раз полагание этого особенного страха как чего-то ничтожного, то есть освобождение от страха. Таким образом, этот страх есть не чувство зависимости, но *освобождение от всякой зависимости, чистое пребывание в абсолютной самости*, по отношению к которой и в которой собственная самость улетучивается и испаряется.

Но таким образом субъект пребывает только в бесконечном Едином. Абсолютная отрицательность, однако, есть отношение к самому себе, *утверждение*; поэтому благодаря абсолютному страху самость выступает в своем самоотказе, в *абсолютно положительном*. Страх превращается в *абсолютную уверенность*, бесконечную веру. На другой ступени уверенность может иметь такую форму, что индивидуум основан *на самом себе*. Это — стоическая свобода в цепях. Но здесь свобода еще не имеет этой формы субъективности, а самосознание здесь должно *погрузиться в Единого*, однако этот последний, представленный в качестве другого, есть основа *принципа отталкивания*,

в котором самосознание вновь получает свою *самодостоверность*. Этот процесс можно понять также и в следующей форме. Рабство есть именно самосознание, *рефлексия в себя* и свобода, которая, однако, существует без всеобщего распространения и разумности и имеет своим определением, своим содержанием *непосредственное, чувственное самосознание*. Поэтому Я именно как *этот* индивидуум в непосредственной единичности является целью и содержанием. В отношении к господину раб имеет свое абсолютное, существенное самосознание, перед его лицом он все в-себе-сущее *уничтожает*; но именно таким образом он абсолютно восстанавливается для себя, и его единичность, так как она принята в это созерцание в качестве конкретной стороны, благодаря этому отношению становится *абсолютно правомерной*. Страх, в котором индивидуум рассматривает себя как *ничто*, помогает ему *восстановить* свою *правомерность*. Так как теперь рабское сознание упорно стоит на своей единичности, так как его единичность непосредственно принята в единство, то оно является *исключительным* и бог есть единственный, включающий всех остальных господин и бог иудейского народа.

2) Нас не может удивлять, что восточная нация ограничивает религию собой одной и что религия выступает полностью привязанной к этой одной национальности, ибо мы вообще видим это на Ближнем Востоке. Только греки и римляне воспринимали чужое богослужение, и в Римскую империю проникают все религии и не считаются там национальными; на Востоке же религия целиком связана с национальностью. Китайцы, персы имеют свою государственную религию, которая существует только для них; у индусов рождение определяет даже ранг каждого отдельного индивидуума и его отношение к Брахману; поэтому индусы отнюдь не требуют от других, чтобы они исповедовали их религию, такое требование у них просто не имеет смысла: по их представлениям, все народы Земли принадлежат своей религии, чужие народы все без исключения причисляются к некоторой особой касте. Но у иудейского народа эта исключительность больше бросается в глаза, и не без основания, ибо такая связанность религии национальностью противоречит представлению, что бог постигается только во всеобщей мысли, а не в каком-либо частном определении. У персов бог есть добро; это

тоже *всеобщее* определение, но оно само еще выступает в *непосредственности*, поэтому бог тождествен свету, а это частное определение. Иудейский бог есть только для мысли, и это составляет контраст по отношению к его ограничению одной нацией. Правда, сознание иудейского народа поднимается до всеобщности — это выражено во многих местах Ветхого завета. «Хвалите господа, все народы, прославляйте Его, все племена, ибо велика милость Его к нам, и истина Господня (пребывает) вовек» (Псал., 116; 1, 2). Все народы должны чтить бога. Особенно у позднейших пророков эта всеобщность выступает как высшее требование; Исайя даже позволяет богу говорить следующее: «Из язычников, которые восславят Иегову, буду брат в священники и левиты»<sup>39</sup>. Сюда же относятся и такие слова: «Кто боится бога и творит правосудие во всяком народе, тот угоден Господу». Но все это уже *позднейшее*; согласно *господствующей основной идее*, иудейский народ — народ избранный; всеобщность, таким образом, сведена к частности. Но если выше, в том, что касается развития божественной цели, мы уже видели, как ограниченность последней имеет свое основание в ограниченности определения бога, то теперь эта ограниченность объясняется из *природы рабского самосознания*, и мы теперь также видим, каким образом это частное определение проистекает и со стороны субъективной. Им, этим слугам, свойственно почитание и признание Иеговы, и они осознают, что это им свойственно. Это связано также и с историей народа: иудейский бог есть бог Авраама, Исаака и Иакова, бог, который вывел иудеев из Египта, и [здесь] нет ни малейшей рефлексии по поводу того, что бог делал также и [что-то] другое, что он и у других народов действовал *утвердительно*. Следовательно, здесь партикулярность выступает с субъективной стороны, со стороны *культы*, хотя и можно сказать, что бог есть бог тех, кто его почитает, ибо бог — это тот, кого знают в субъективном духе, а себя знают в нем, в боге. Этот момент существованию принадлежит идее бога. Значит, знание бога, признание его существованию принадлежит этому определению. Это часто выступает в такой форме, которая, с нашей точки зрения, ложна, а именно когда о боге говорится, что он могущественнее и сильнее других богов, как будто наряду с ним есть и еще боги; но для иудеев это *ложные боги*.

Его чтит именно *этот* народ, и, таким образом, он есть бог этого народа, а именно его *господин*. Он есть тот, кого знают как творца неба и земли, он положил всему цель и меру, наделил все его собственной природой; таким образом, и человеку он дал его меру, цель и закон. В этом состоит определение, что он, как господин, дает *законы* своему народу, законы во всем их объеме, как всеобщие законы — *десять заповедей*, являющиеся всеобщими нравственными, правовыми определениями законодательства и моральности и имеющие значение не законов разума, а законов, предписанных Господом, — равно и все остальные государственные законы и учреждения. Моисея называют законодателем иудеев, но он не был для них тем, чем были для греков Солон и Ликург (последние в качестве людей дали *свои* законы); он лишь сделал известными законы Иеговы — Иегова сам, как повествует писание, высек их на камне. Все, даже самые незначительные, предписания, относящиеся, например, к устройству святилищ, обрядам, принесению жертвы и ко всем другим ритуальным действиям, начинаются словами: «И сказал Господь». Всякий закон дан Господом, тем самым он есть целиком положительная заповедь. В нем заключен формальный, абсолютный авторитет. Особенности политического устройства развиты вообще не из всеобщей цели, это устройство не предоставлено также и человеку, ибо единство не терпит рядом с собой человеческий произвол, человеческий разум, и изменение политики всякий раз называется отпадением от бога: особенное как нечто данное богом установлено навеки. И здесь вечные законы права, моральности имеют тот же ранг, ту же положительную форму, что и незначительные установления. Это составляет резкий контраст с понятием бога, которое мы имеем здесь. Культ есть богослужение; добрым, праведным является тот, кто исполняет это служение, поскольку он соблюдает как нравственные заповеди, так и законы ритуала. Это — *служение господину*.

Только при условии страха и служения народ божий *усыновлен* через посредство союза и договора. Таким образом, община, обладающая самосознанием, не есть уже *изначальное и непосредственное единство с сущностью*, как это было в естественной религии. Внешний облик сущности в естественной религии есть лишь природное представление — покров, *неистинно разделяющий* две стороны

религиозного отношения, следовательно, производящий несущественное разделение, устанавливающий лишь поверхностное различие. Настоящая же точка зрения, напротив, исходит из *абсолютной рефлексии в себя как абстрактного для-себя-бытия*; поэтому здесь возникает *опосредствование отношения* между самосознанием и его абсолютной сущностью. Но самосознание не есть человек как человек во всеобщем смысле. Религиозное отношение есть *особенность*, которую со стороны человека можно назвать *случайной*, ибо *все конечное* внешне абсолютной силе и не содержит в себе никакого *положительного определения*. Однако эта особенность религиозного отношения есть не какая-то особенность *наряду с другими*, а *исключительное, бесконечное преимущество*. Из-за этих определений отношение выступает таким образом, что *этот народ* принимается богом при условии, что он испытывает прежде всего глубокое чувство зависимости, то есть рабства. Это отношение между бесконечной силой и для-себя-сущим поэтому не такое, которое положено *изначально само в себе* или только благодаря *любви бога к людям*, но это единство установлено внешним образом, *в договоре*. А именно это *принятие* народа свершилось раз и навсегда и заняло место того, что в религии откровения выступает в завершенной форме *спасения и примирения*.

С представлением бога как господина связано то, что иудейский народ полностью отдался служению богу; этим объясняется также та достойная удивления стойкость, которая была не фанатизмом обращения, как в магометанстве, уже очищенном от *национальности* и признающем только *верующего*, а фанатизмом *упрямства*; она зиждется только на абстракции Единого Господа; колебание возникает в духе лишь в том случае, если рядом появляются различные интересы и точки зрения; в такой борьбе можно хвататься за одно или за другое; но в этой концентрации Единого Господа дух совершенно укреплен. Из этого вытекает, что по отношению к этому прочному союзу нет места *никакой свободе*; мысль напрочь привязана к этому единству, которое является абсолютным авторитетом. С этим связано еще многое. У греков тоже некоторые учреждения имели значения божественных, но они приводились в действие людьми; у иудеев же не было различия между божественным и человеческим. Из-за недостатка свободы у них не было и веры в *бессмертие*; хотя некоторые незначительные следы такой веры иногда и



можно обнаружить, но они всегда имеют слишком *общий* характер и не оказывают ни малейшего влияния на религиозные и моральные точки зрения. Бессмертие души еще не признано, поэтому нет высшей цели, чем служение Иегове, и *цель человека состоит в том, чтобы как можно дольше сохранить жизнь себе и своей семье*. Служение, таким образом, дарует *временное владение*, а не *вечное*, не *вечное блаженство*.

Еще не пробудилось созерцание и сознание единства души с абсолютом, притяжения души в лоно абсолюта. У человека еще нет *внутреннего пространства*, внутренней протяженности, то есть нет души столь широкой, которая в себе хотела бы быть удовлетворенной, но ее [души] наполнение и реальность есть нечто временное. По закону каждая семья получала земельный участок, который не мог быть отчуждаем, — в этом состояла забота о семье. Тем самым главной целью было сохранение жизни.

Это определение имеет семья и принадлежащая ей земля, которая дает ей средства к существованию. *Владение землей* есть то, что это самосознание получает от своего бога. Тем самым эта вера имеет абсолютно ограниченное содержание — существование отдельной семьи. Именно потому, что человек в абсолютной отрицательности отказа от себя оказывается в чем-то начисто *положительном* и тем самым снова в *непосредственности*, вера в качестве *отказа от конечного интереса* превращается в *отказ от отказа* и, таким образом, в *реализованного конечного индивидуума*, в его счастье и владение. Это владение и этот народ тождественны, неразрывны. Народ божий владеет Ханааном. Бог заключил с Авраамом союз, одной стороной которого является это владение — утвердительная сторона в этой сфере эмпирической особенности. Оба неразрывны: особенное владение и вера, благочестие. Тем самым владение получает бесконечное абсолютное оправдание, *божественное оправдание*, которое, однако, не имеет формы юридического права, права некоторой *собственности*; это понятие, отличное от владения, здесь неприменимо. Собственность имеет своим источником *личность*, *свободу* отдельного индивидуума; человек по существу есть собственник, поскольку он есть лицо, но эмпирическая сторона владения при этом совершенно свободна, предоставлена случаю: то, чем я владею, случайно, безразлично; если я признан как собственник, если я — *свободная субъективность*, то владение безразлично. Здесь,

напротив, *это* владение, *как таковое*, тождественно с верой и, таким образом, это владение имеет абсолютное оправдание. Определение *собственности* не появляется, поэтому сюда и не входит момент произвола. Бог как абсолютная идея, затем собственность и, наконец, владение — вот три различные ступени, и здесь *связующая середина* — собственность — выпадает, и владение *непосредственно* принимается в божественную волю; это эмпирически единичное владение имеет значение как таковое и оно лишено свободного определения единичного индивидуума, который не может его продать, но может только заложить на некоторое время, всегда до наступления юбилейного года<sup>40</sup>.

Другая сторона, а именно *отрицательное отношение*, соответствует утвердительной стороне. Признание могущества в качестве отрицательной стороны также должно быть определено эмпирически внешне, *по собственности*. Особенное поведение, реальные поступки также должны иметь свою отрицательную сторону как признания Господа, они должны быть служением, быть не просто страхом, а *отказом себе в особенном*. Это — другая сторона союза, который, с одной стороны, гарантирует владение, с другой — требует служения и, подобно тому как *эта* земля связана с *этим* народом, сам связан со служением закону. Эти законы суть, с одной стороны, законы семьи, они относятся к семейным отношениям, имеют нравственное содержание, но главное, с другой стороны, то, что в себе нравственно, должно быть положено как чисто позитивное и как таковое должно соблюдаться, с чем, естественно, связано множество внешних случайных определений, которых следует придерживаться. Неразумности владения соответствует неразумность служения, этого абстрактного повиновения, которое для своего определения не нуждается ни в чем внутреннем, так как оно имеет абстрактное оправдание. Поскольку бог есть абсолютная мощь, то действия являются в себе неопределенными, а поэтому они определены совершенно внешне, произвольно. Выполнение заповедей служения, повиновение богу есть условие сохранения народа — вот другая сторона союза. Возможно отступление от законов благодаря произволу индивидуумов или всего народа, но это отступление только от заповедей и ритуала, а не отступление от *изначального*, ибо оно имеет силу как таковое, как должно быть. Поэтому и наказание, связанное с неповиновением, есть не абсолютное наказание, но только *внешнее* несчастье, а

именно потеря владения или его уменьшение, сокращение. Наказания, которые при этом угрожают, имеют чувственно внешнюю природу и связаны с нерушимым владением землей. Наказания определены внешне и, подобно повиновению, не имеют духовной, нравственной природы, а являются определенным, слепым повиновением нравственно несвободных людей. Законы, заповеди должны исполняться рабски.

Странное чувство вызывают эти наказания, которыми бог угрожает в страшных проклятиях, — этот народ достиг большой изощренности в умении проклинать, но эти проклятия касаются лишь внешнего, а не внутреннего, нравственного. В главе 26 третьей книги Моисея мы читаем: «Если же не послушаете Меня и не будете исполнять всех заповедей сих, и если презрите Мои постановления, и если душа ваша возгнушается Моими законами, так что вы не будете исполнять всех заповедей Моих, нарушив Завет Мой; то и Я поступлю с вами так: пошлю на вас ужас, чахлость и горячку, от которых истомятся глаза и измучится душа, и будете сеять семена ваши напрасно, и враги ваши съедят их. Обращу лицо Мое на вас, и падете пред врагами вашими, и будут господствовать над вами неприятели ваши, и побежите, когда никто не гонится за вами. Если и при всем том не послушаете Меня, то Я всемерно увеличу наказания за грехи ваши; и сломя гордое упорство ваше, и небо ваше сделаю, как железо, и землю вашу, как медь. И напрасно будет истощаться сила ваша, и земля ваша не даст произрастаний своих, и деревья земли [вашей] не дадут плодов своих.

Если же [после сего] пойдете против Меня и не захотите слушать Меня, то я прибавлю вам ударов всемерно за грехи ваши. Пошлю на вас зверей полевых, которые лишат вас детей, истребят скот ваш и вас уменьшат, так что опустеют дороги ваши. Если и после сего не исправитесь и пойдете против Меня, то и Я в ярости пойду против вас и поражаю вас всемерно за грехи ваши. И наведу на вас мстительный меч в отмщение за Завет; если же вы укроетесь в города ваши, то пошлю на вас язву, и преданы будете в руки врага. Хлеб, подкрепляющий человека, истреблю у вас; десять женщин будут печь хлеб ваш в одной печи и будут отдавать хлеб ваш весом; вы будете есть и не будете сыты.

Если же и после сего не послушаете Меня и пойдете против Меня, то и Я в ярости пойду против вас и накажу

вас всемеро за грехи ваши. И будете есть плоть сынов ваших, и плоть дочерей ваших будете есть. Разорю высоты ваши, и разрушу столбы ваши, и повергну трупы ваши на обломки идолов ваших, и возгнушается дума Моя вами. Города ваши сделаю пустынею и опустошу святилища ваши, и не будут обонять приятного благоухания [жертв] ваших. Опустошу землю [вашу], так что изумятся о ней враги ваши, поселившиеся на ней. А вас рассею между народами и обнажу вслед вас меч, и будет земля ваша пуста и города ваши разрушены».

Мы уже видели, что у иудеев зло числится за субъективным духом и бог не борется со злом, а *наказывает* зло; тем самым зло выступает как *внешняя случайность*, подобно тому как в истории грехопадения зло приходит извне: человека соблазняет змей.

Бог карает зло, которого не должно быть, ведь должно быть только добро, требуемое Господом. Здесь еще нет свободы, в том числе и свободы исследования того, что является вечным и божественным законом. Определения добра, которые, правда, являются и определениями разума, имеют силу незыблемых установлений Господа, и Господь карает за их нарушение, это гнев божий. В таком отношении Господа налицо лишь долженствование: то, что он требует, должно быть, оно есть закон. Бог осуществляет карающую справедливость: в субъекте, как конечном, осуществляется борьба добра и зла; в нем, таким образом, налицо противоречие и — в качестве его следствия — подавленность, скорбь о том, что добро есть лишь долженствование.

3) Третьей стороной культа является *примирение*, оно касается, собственно, лишь *особенных грехов* отдельных индивидуумов и совершается через жертву.

*Жертва* здесь имеет не только простой смысл символического избавления от своей конечности, сохранения себя в единстве, но, ближе, она имеет смысл *признания Господа*, свидетельства своего страха перед ним и затем еще дальнейшее значение: ею *искупается* остальное. Человек не может рассматривать природу как нечто такое, чем он может пользоваться по своему произволу, здесь он, следовательно, не может непосредственно брать, но должен получать желаемое *через опосредствование чем-то чуждым*. Все принадлежит Господу и должно быть у него куплено, тогда будет уплачена десятина и выкуплено первородство.

Своеобразно происходит искупление греха, а именно представляется, что заслуженная кара, заслуженное обнаружение ничтожества того, кто возвысился в греховности, может быть перенесена на то, что приносится в жертву. В этом смысл жертвы. Индивидуум объявляет свою значимость ничтожной. Этим путем приходит воззрение, что грешник, заявляя о своем ничтожестве, переносит его на жертву и бог, принимая жертву, тем самым вновь положительно полагает самость, то есть полагает ее как сущую в нем.

Этот внешний характер жертвы происходит от того, что искупление как кара мыслится не в качестве очищения как такового, но *уязвления злой воли*, нанесения [ей] *вреда*. С этим также связано то, что в жертву приносятся и кровь, окропляя ею алтарь. Ибо если должна быть отдана жизнь как *высшее из всего, чем можно владеть*, то в жертву должно быть принесено действительно *живое*, и Господу возвращается кровь — то, в чем состоит жизнь животного. У индусов животное еще почиталось целиком; здесь уже отказываются от этого поклонения, но кровь еще считается чем-то неприкосновенным, божественным, почитается, и человек не смеет есть ее. *У человека еще нет чувства его конкретной свободы, по сравнению с которой просто жизнь как таковая есть нечто подчиненное.*

#### Переход к следующей ступени

Хотя здесь мы вообще и находимся в сфере свободной субъективности, но в религии возвышенного это определение еще не проведено *через тотальность религиозного сознания*. Бог как субъективная мощь был определен для мысли, он для нее был определен также как Творец, но в качестве последнего он выступает вначале лишь как *Господин* своих творений. Сила, таким образом, есть причина, которая делит себя, но то, в чем она себя делит, есть лишь предмет ее господства.

Дальнейшее развитие состоит теперь в том, что это *другое* есть нечто *свободное*, отпущенное, и бог становится богом *свободных людей*, которые даже в своем повиновении ему являются для себя свободными. Эта точка зрения, если мы рассмотрим ее абстрактно, содержит в себе следующие моменты: *бог* есть для себя свободный дух и проявляет себя в том, что противопоставляет себе свое *другое*. Это положенное им есть его образ и подобие, ибо

субъект творит только самого себя, и то, к чему он себя определяет, есть опять-таки лишь он сам; но, для того чтобы он действительно был определен как дух, он должен это другое подвергнуть отрицанию и *вернуться к самому себе, ибо, только зная самого себя в другом, он является свободным*. Но если бог знает себя в другом, то тем самым и другое тоже *есть для себя* и знает себя свободным.

Это и есть освобождение другого как свободного, самостоятельного: свобода, таким образом, вначале приходится на долю *субъекта*, а бог сохраняет то же самое определение мощи, сущей для себя и отпускающей, освобождающей субъект. В соответствии с этим различие, или дальнейшее определение, по-видимому, состоит лишь в том, что творения уже не просто служат, но *в самом служении обретают свою свободу*.

Этот момент свободы субъекта, для которого существует бог, момент, которого недоставало рассмотренной точке зрения религии возвышенного, мы уже видели на более низкой ступени, в сфере естественной религии, а именно в *сирийской* религии; на более высокой ступени, к которой мы теперь переходим, то, что там совершалось лишь в природном, непосредственном образе, переносится на *чистую почву духа* и в его внутреннее опосредствование. Там, в религии страдания, мы видели, что бог теряет самого себя, что он умирает, что он есть лишь через *отрицание самого себя*. Это опосредствование есть момент, к которому здесь необходимо вернуться: бог умирает и вновь восстает от смерти. Это есть его отрицание, которое мы, с одной стороны, понимаем как *его другое*, как мир,— и он умерщвляет себя; это имеет тот смысл, что в этой смерти он приходит к самому себе. Но благодаря этому [акту] другое положено как свободное для себя, и потому опосредствование и воскресение приходятся на другую сторону, на сторону сотворенного.

Таким образом, само понятие бога как будто не изменилось, изменилась лишь сторона другого. Что в конечном *умирает это инобытие бога* и, следовательно, божественное вновь выступает для себя в конечном,— это как раз и содержит в себе то, что именно здесь появляется свобода, эта сторона становится свободной. Таким образом, мирское познается как *содержащее в себе божественное*, и инобытие, которое вначале имеет лишь определение отрицания, вновь отрицается и является *в себе самом*

*отрицанием отрицания.* Это — опосредствование, принадлежащее свободе: *свобода не есть простое отрицание, бегство и отказ — это еще не истинная и утвердительная, а только отрицательная свобода. Только отрицание природности, поскольку само это отрицание выступает уже как отрицательное, есть утвердительное определение свободы.* Поскольку отрицается другое, а именно мир, конечное сознание, и рабство и акцидентальность конечного сознания, постольку в этом опосредствовании заключено определение свободы. Возвышение духа теперь предстает как его возвышение над природностью, но такое возвышение, в котором, если оно должно быть свободой, субъективный дух тоже для себя свободен. Это выступает, следовательно, вначале только в субъекте: «Бог есть бог свободных людей».

Но дальнейшее определение относится в той же мере и к *природе бога.* Бог есть дух, но в сущности лишь постольку, поскольку он познается как разделенность в нем самом, как вечное творение, и именно это творение другого есть возвращение к себе, к знанию самого себя; таким образом, бог есть бог свободных людей. Поскольку к определению самого бога принадлежит то, что он в *самом себе есть другое самого себя* и что это другое есть определение в нем самом, в нем он возвращается к самому себе и человеческое с ним примирено, тем самым положено определение, что *человеческое есть в самом боге;* таким образом, человек знает человеческое как момент самого божественного и в своем отношении к богу является теперь свободным. Ибо то, к чему он относится как к своей сущности, имеет в самом себе определение человеческого, и человек относится к нему, с одной стороны, как к *отрицанию своей природности,* а с другой — как к такому богу, в котором само человеческое выступает *утвердительно* в качестве существенного определения. Следовательно, в этом своем отношении к богу человек свободен. То, что есть в конкретном человеке, представлено как нечто божественное, субстанциальное, и человек присутствует в божественном во всех своих определениях, во всем, что имеет для него ценность. Человек, гласит древнее высказывание, сделал своих богов из своих страстей, то есть из своих духовных сил.

В этих силах самосознание имеет предметом свои сущности и знает себя в них свободным. Но не *особенная субъективность* в этих сущностях имеет себя предметом

и усматривает в них основание для благополучия своей особенности, как это имело место в религии Единого, где целью является лишь *непосредственное наличное бытие*, природное существование этого субъекта, и существенным является индивидуум, а не его всеобщность, а потому раб имеет свои эгоистические цели; нет, здесь самосознание имеет предметом в божественных силах свой *род*, свою *всеобщность*. Тем самым самосознание поднялось над абсолютным требованием своей непосредственной единичности, поднялось над заботой об этой непосредственной единичности и умиротворяется в субстанциональной, объективной мощи: только нравственное, всеобщее разумное имеет значение в себе и для себя существенного, и свобода самосознания состоит в сущности его истинной природы и его разумности.

Таково целое этого отношения, вошедшее теперь в религиозный дух: *бог в нем самом есть опосредствование, и этим опосредствованием является человек*, человек знает себя в боге; и бог и человек говорят друг о друге: *это дух от духа моего*. Человек, подобно богу, есть дух, и хотя он имеет в себе конечность и разрыв, но *в религии он снимает свою конечность*, так как он *есть знание себя в боге*.

Мы теперь, следовательно, переходим к религии человечности и свободы. Но *первая* форма этой религии сама отягощена *непосредственностью* и *природностью*, и, таким образом, мы увидим, что человеческое в самом боге еще явлено по образу природного. Хотя внутреннее — идея сама по себе истинна, но она еще не выделена из первого, непосредственного облика *природности*. Человеческое в боге составляет лишь его конечность, и, таким образом, эта религия в своей основе еще принадлежит к *конечным религиям*. Однако она является религией *духовности*, ибо опосредствование, которое на предыдущих переходных ступенях представало распавшимся на свои моменты, выступает теперь как *тотальность* и в форме этой тотальности составляет основу рассматриваемой религии.

## II. РЕЛИГИЯ КРАСОТЫ

Религия красоты, как уже указывалось, в *форме греческой* религии представляет собой как с внутренней, так и с внешней стороны бесконечно неисчерпаемый материал, привлекающий своей грацией и прелестью. Однако