

---

### ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

## АБСОЛЮТНАЯ РЕЛИГИЯ

Мы пришли к реализованному понятию религии, к совершенной религии, в которой понятие само является для себя предметом.

Ближе мы определили религию как самосознание бога; в качестве сознания самосознание имеет некоторый предмет и сознает себя в этом предмете; этот предмет тоже есть сознание, но сознание, выступающее как предмет, а тем самым конечное сознание, отличное от бога, от абсолютного; на его долю приходится определенность и тем самым конечность; *бог есть самосознание*, он знает себя в некотором отличном от него сознании, которое *в себе* есть сознание бога, но оно таково и *для себя*, поскольку оно знает свое тождество с богом, тождество, опосредствованное, однако, отрицанием конечности.

Это понятие составляет содержание религии. Быть богом — это значит отличать себя от самого себя, быть своим собственным предметом, но в этом отличении быть идентичным с самим собой, то есть быть духом. Это понятие теперь реализовано, сознание знает это содержание и знает себя включенным в это содержание: оно само является моментом в понятии, которое есть процесс бога. Конечное сознание знает бога лишь постольку, поскольку бог знает в нем себя; таким образом, бог есть дух, и именно дух своей общины, то есть тех, кто его почитает. Это — совершенная религия, понятие, ставшее для себя объективным. Здесь открылось, что такое бог; он больше не является чем-то потусторонним, неизвестным, ибо он возвестил людям, что он есть, и не просто во внешней истории, а в сознании. Итак, здесь мы имеем религию явления бога, поскольку бог знает себя в конечном духе.

Бог совершенно открыт. Таково здесь отношение. Переход состоял в том, что мы видели, как это знание бога в качестве свободного духа еще отягощено конечностью и непосредственностью; это конечное еще должно быть устранено посредством работы духа; оно является ничтожным; мы видели, как это ничтожество открылось сознанию. Несчастье, страдание мира было условием, подготовкой субъективной стороны к сознанию свободного духа как *абсолютно* свободного и тем самым *бесконечного* духа.

Мы остановимся вначале на *всеобщем* этой сферы.

## А. Общее этой религии

### 1. Открывшая себя религия<sup>67</sup>

Абсолютная религия это, во-первых, *религия*, открывшая себя. Религия представляет собой очевидное, она проявляет себя только тогда, когда *понятие* религии становится объективным для самого себя; это не ограниченная, конечная объективность, но религия является для себя объективной в соответствии со своим понятием.

Точнее это можно выразить таким образом: религия в соответствии со всеобщим понятием есть сознание абсолютной сущности. Но сознание является различающим, и, таким образом, мы имеем две стороны: сознание и абсолютную сущность. Эти две стороны вначале выступают как внешние в конечном отношении: эмпирическое сознание и сущность в другом смысле.

Они находятся в конечном отношении друг к другу, и поскольку обе для самих себя являются конечными, то сознание знает об абсолютной сущности как о чем-то конечном, а не истинном. Бог сам есть сознание, различие себя в себе, и в качестве сознания он дает себя как предмет для того, что мы называем стороной сознания. Таким образом, мы каждый раз имеем две стороны сознания, которые относятся друг к другу как конечные, внешние. Но если теперь религия постигает самое себя, то содержанием и предметом религии становится само это *целое*, сознание, относящееся к своей сущности, знание себя как сущности и сущности как самого себя, то есть дух, таким образом, является в религии предметом. Итак, мы имеем две стороны: сознание и объект; но в религии,

которая исполнена самой собой, которая открыта, постигла себя, предметом является религия, само содержание, и этот предмет, *знающая себя сущность*, есть *дух*. Здесь впервые дух как таковой становится предметом, содержанием религии и дух есть лишь для духа. Поскольку он является содержанием, предметом, он в качестве духа есть знание себя, различие, он дает самому себе другую сторону субъективного сознания, которое выступает как конечное. Это религия, исполненная самой собой. Это — абстрактное этой идеи, или религия в действительности есть *идея*. Ибо в философском смысле идея есть понятие, имеющее предметом само себя, то есть имеющее наличное бытие, реальность, объективность, которое не является больше внутренним или субъективным, а объективирует себя, но его объективность есть в то же время его возвращение в самого себя, или — поскольку мы называем понятие целью — исполненная, осуществленная цель, являющаяся в такой же мере объективной.

Религия имеет своим предметом то, что она есть, сознание сущности, она в нем объективирована, она *есть*, подобно тому как вначале она была *понятием*, и только понятием, или подобно тому как сперва она была *нашим* понятием. Абсолютная религия — это открывшая себя религия, религия, имеющая себя самое своим содержанием, исполнением.

Это завершенная религия, религия, которая есть бытие духа для себя самого, религия, сама для себя ставшая объективной, *христианская* религия. В ней неразрывны всеобщее и отдельный дух, дух бесконечный и конечный; их абсолютное тождество есть эта религия и ее содержание. Всеобщая сила является субстанцией, которая, поскольку она в себе в такой же мере есть и субъект, теперь полагает это свое в-себе-бытие, а тем самым отличает себя от себя, сообщает себя знанию, конечному духу, но так как последний составляет момент ее самой, то она остается в нем у себя и в этом разделении возвращается в себя неделимой.

Обыкновенно теология имеет тот смысл, что в ней речь идет о познании бога в его *предметности*, совершенно оторванного от субъективного сознания, который тем самым является неким внешним предметом, подобно тому как предметом сознания является солнце, небо и т. д., где за предметом твердо сохраняется определение чего-то другого, внешнего. В противоположность этому понятие

абсолютной религии можно установить так, что то, о чем [в ней] идет речь, является не внешним, а *самой религией*, то есть единством представления, которое мы называем богом, субъектом.

Можно рассматривать также как точку зрения настоящего времени то, что речь идет о религии, религиозности, благочестии, а не об объекте. Люди имеют различные религии, главное, чтобы они были благочестивы; можно не знать бога как предмет, не познавать его, главное — это поведение субъекта, его позиция. В сказанном можно узнать эту точку зрения. Это точка зрения нашей эпохи, но в ней заключен и весьма важный прогресс, благодаря которому стал значимым бесконечный момент, состоящий в том, что *сознание субъекта* познано как *момент абсолютный*. Обе стороны имеют одно и то же содержание, и это в-себе-бытие обеих сторон есть религия. Великий прогресс нашего времени состоит в том, что субъективность познается как абсолютный момент, и это существенное определение. Дело, однако, в том, как ее [субъективность] определяют.

Относительно этого великого прогресса следует заметить следующее. Для религии в определении *сознания* характерно то, что содержание уходит от нее и, по крайней мере по видимости, остается чем-то чуждым. Религия может иметь какое угодно содержание, ее содержание, удержанное на точке зрения сознания, оказывается чем-то стоящим по ту сторону, и, хотя к этому добавляется определение откровения, тем не менее содержание выступает для нас как нечто данное и внешнее. Следствием такого представления является то, что божественное содержание лишь дано, что оно не должно быть познано, а лишь пассивно сохраняется в вере и, с другой стороны, ведет также к *субъективности* ощущения, которая есть конец и результат богослужения. Следовательно, точка зрения сознания не есть единственная точка зрения. Молящийся погружается в свой предмет своим сердцем, своей молитвой и своей волей, в молитвенном экстазе он таким образом снимает разрыв, существующий на точке зрения сознания. Точка зрения сознания ведет также к субъективности, этой нечуждости, этому погружению духа в глубину, которая есть не даль, а абсолютная близость, присутствие.

Но даже это снятие разрыва может постигаться и *чуждым способом* — как *милость бога*, которую человек

должен допустить как нечто чуждое себе и к которой он относится пассивно. Против этого разрыва обращено то определение, что речь идет о религии как таковой, то есть о субъективном сознании, которое содержит в себе то, чего хочет бог. В субъекте, таким образом, налицо неразрывность субъективности и другого — объективности. Другими словами, субъект существует для целого как реальное отношение. Эта точка зрения, следовательно, поднимает субъект до существенного определения. Она связана со свободой духа — дух должен ее вновь восстановить: нет такой точки зрения, в которой он не был бы у самого себя. Понятие абсолютной религии заключает в себе то, что религия является для себя объективной. Но только понятие. Понятие — это одно, совсем другое — сознание этого понятия.

Следовательно, и в абсолютной религии понятие может отличаться от сознания этого понятия. Эта сторона и выступила в осознании, в определении; главное — это религия. Понятие само еще односторонне, взято лишь так, как оно есть *в себе*; оно есть такой же односторонний образ, и там, где *сама субъективность односторонняя*, где она имеет определение лишь одного из двух, [там] есть лишь бесконечная форма, чистое самосознание, *чистое знание самого себя*, а оно в себе *бессодержательно*, потому что религия как таковая понята только в ее в-себе-бытии, не является для себя объективной религией, а есть лишь религия в еще не реальной, объективирующей, дающей себе содержание форме. *Необъективность — это бессодержательность.*

Право истины состоит в том, что знание в религии имеет абсолютное содержание. Но здесь содержание не истинно, а только слабо намечено. Итак, содержание должно быть, но оно так случайно, конечно, эмпирически определено, и тем самым здесь появляется сходство с римской эпохой. Время римских цезарей имеет много сходного с нашим. Субъект, *как он существует*, понят как *бесконечный*, но в качестве абстрактного он непосредственно переходит в противоположность и есть лишь конечный и ограниченный. Тем самым налицо лишь такая свобода, которая позволяет существовать потустороннему; стремление к нему усугубляет различие сознания и тем самым отбрасывает существенный момент духа, выступая, таким образом, как *бездуховная субъективность.*

Религия есть знание духом себя как духа; в качестве *чистого знания* он не знает себя как *духа* и тем самым есть не субстанциальное, а субъективное знание. Но что оно есть лишь субъективное и тем самым *ограниченное* знание, выступает для субъективности не в образе ее самой; то есть *знания*, а как ее непосредственное в-себе-бытие, которое она прежде всего находит в себе и тем самым в знании себя как чего-то совершенно бесконечного— как *чувство ее конечности* и поэтому одновременно *бесконечности*, как некоторого ей потустороннего в-себе-бытия, как чувство тоски по непонятной потусторонности.

Напротив, абсолютная религия содержит определение *субъективности*, или бесконечной формы, которая равна *субстанции*. Эту субъективность, эту бесконечную форму, эту бесконечную эластичность субстанции, ее способность расчленяться в себе, делать себя предметом мы можем назвать знанием, чистой интеллигенцией; содержание выступает как тождественное с собой, потому что бесконечно субстанциальная субъективность делает себя предметом и содержанием. В самом этом содержании конечная субъективность затем вновь отличается от бесконечного объекта. Бог предстает как дух, если он остается по ту сторону, если он не выступает в качестве живого духа своей общины, а сам есть только в одностороннем определении как объект.

Это — понятие, оно есть понятие идеи, абсолютной идеи, реальность теперь есть дух, который есть для духа, имеющий предметом самого себя, и, таким образом, эта религия есть открывшая себя религия — бог открывает себя. Откровение означает суждение в бесконечной форме, самоопределение, бытие для другого, и это обнаружение себя принадлежит к сущности самого духа. Неоткрывшийся дух — это не дух. Когда говорят, что бог создал мир, то имеют в виду однажды совершенное деяние, которое больше не повторится; как такое определение, которое может быть или не быть, бог мог открывать себя или не открывать — это словно бы некоторое произвольное случайное определение, не относящееся к понятию бога. Но в действительности бог в качестве духа в сущности и есть это самооткровение, он не создает мир однократно, но есть вечный творец, вечное самооткровение, он есть этот акт. Это — его понятие, его определение.

Открывшая себя религия, дух для духа, есть, как таковая, *религия духа*, она не закрыта для другого, явля-

ющегося другим лишь временно. Бог полагает другое и снимает его в своем вечном движении. Дух состоит в том, чтобы являть себе самого себя,— это его деяние и его жизнь, это его *единственное деяние*, и он сам есть лишь *его деяние*. Что же именно открывает бог в этом обнаружении себя? То, что он открывает, есть *бесконечная форма*. Абсолютная субъективность есть определение, последнее есть полагание различий, полагание содержания; то, что он таким образом открывает, есть сила осуществлять в себе эти различия. Его бытие состоит в том, чтобы вечно осуществлять эти различия, принимать их обратно и при этом быть у самого себя. Открывается то, что есть для другого. Это — определение откровения.

## 2. Позитивная религия откровения

Во-вторых, это религия, открытая для самой себя, не только является самоочевидной, но и той, которую называют религией откровения, и под этим понимается, с одной стороны, что она есть откровение божие, что бог сам дал себя познать людям, и, с другой стороны, что она есть результат откровения, *позитивная* религия в том смысле, что она дана человеку извне, пришла к нему извне.

Чтобы понять то своеобразие, которое характеризует представление о позитивном, интересно посмотреть, что такое позитивное.

Абсолютная религия, правда, есть нечто позитивное в том смысле, в каком все сущее для *сознания* дано последнему в качестве чего-то *предметного*. Все должно приходить к нам внешним способом. Чувственное есть, таким образом, нечто позитивное, вначале не существует ничего более позитивного, чем то, что мы имеем перед собой в непосредственном созерцании.

Таким же образом приходит к нам вообще все духовное, конечно-духовное, исторически-духовное; этот образ внешней духовности и открывающейся духовности позитивен именно таким образом.

Более высокое и более чистое духовное есть нравственное, *законы свободы*. Но по своей природе это не такое внешне духовное, не нечто внешнее, случайное, а природа самого чистого духа, но оно тоже приходит к нам извне, прежде всего путем обучения, воспитания, учения,— тут нам дается, показывается, что оно имеет значимость.

Гражданские законы, законы государства, точно так же суть нечто позитивное, они приходят к нам, существуют для нас, имеют значимость, они существуют не так, что мы можем их оставить, пройти мимо них, но так, что в этой своей внешности они должны быть также и для нас, должны быть *субъективно чем-то существенным*, субъективно обязательным.

Если мы постигаем, познаем, находим разумным тот закон, согласно коему преступление наказывается, он не есть для нас нечто существенное в том смысле, что имеет силу для нас *потому, что он позитивен*, потому что *это так есть*, но он имеет силу также и внутренне, он есть нечто существенное для нашего разума, потому что он внутренне разумен.

То, что он позитивен, отнюдь не лишает его — по самому его характеру — разумности, отнюдь не препятствует тому, чтобы он был нашим собственным. Законы свободы всегда имеют позитивную сторону, сторону реальности, внешности, случайности в своем проявлении. Законы должны быть определены, уже в определении качества наказания привносится момент внешнего, а тем более в определении количества.

При определении наказания позитивное не может отсутствовать, оно совершенно необходимо; это последнее определение непосредственного есть нечто позитивное, [но] оно не есть разумное. Например, для наказания решающим является круглое число; с помощью разума невозможно решить, что здесь было бы абсолютно справедливым. То, что *позитивно по своей природе, лишено разума*: оно должно быть определено и определяется таким образом, что не имеет или не содержит в себе ничего разумного.

В религии откровения необходима также и эта сторона; поскольку здесь имеет место *историческое, внешним образом являющееся*, постольку здесь налицо также и позитивное, *случайное*, которое может быть таким-то или таким-то. Это, следовательно, имеет место также и в религии. Позитивное всегда наличествует из-за внешности, из-за явления, которое тем самым положено.

Однако следует различать *позитивное как таковое*, абстрактно-позитивное и позитивное в форме свободы и в качестве *закона свободы*. Закон свободы должен иметь силу не потому, что *он есть*, а потому что *он есть определение самой нашей разумности*; если он сознается как



такое определение, то он не есть уже нечто позитивное, просто значимое. Религия во всем содержании ее учения тоже выступает позитивно, но она не должна такой оставаться, она не должна быть делом простого представления, простой памяти.

Если иметь в виду подтверждение истинности религии, то позитивное состоит в том, что *внешнее* должно свидетельствовать об истине религии, должно рассматриваться как *основание* истины этой религии. Это подтверждение имеет иной раз форму позитивного как такового — таковы *чудеса* и *свидетельства*; они должны доказать божественность открывающего себя индивидуума или засвидетельствовать, что этот индивидуум учил тому или иному.

Чудеса — это чувственные изменения, изменения в чувственном, которые воспринимаются, и это восприятие само является чувственным, ибо касается чувственных изменений. В отношении этого позитивного, чудес, мы выше уже отметили, что хотя для людей, доверяющих прежде всего чувственному, это и может служить подтверждением, но это только *начало*, это недуховное подтверждение, посредством его не может быть подтверждено духовное.

*Духовное как таковое не может быть подтверждено недуховным, чувственным.* Главное в отношении чудес состоит, таким образом, в том, что мы оставляем их в стороне.

Рассудок может пытаться объяснить чудеса естественным образом, приводя самые правдоподобные доводы, то есть держась за внешнее, за события как таковые и с этой точки зрения отвергая их. Основная точка зрения разума в отношении чуда состоит в том, что внешнее не может служить подтверждением духовного, ибо духовное выше внешнего, оно может быть удостоверено только самим собой и в самом себе, утверждено только собой и в самом себе. Это есть то, что может быть названо свидетельством духа.

Это даже высказано в истории религии: Моисей совершает чудо перед фараоном, египетские маги совершают то же; тем самым уже сказано, что чудо не имеет большого значения. Но самое главное, что Христос сам говорит: «придут многие, кто будет делать чудеса именем моим, я их не признаю»<sup>68</sup>. Здесь он сам отвергает чудо в качестве истинного критерия истины. Это — главное, и этого следует держаться: *нас не интересует ни удостоверение*

*посредством чуда, ни отрицание чуда и нападки на него — истинным является свидетельство духа.*

Последнее может быть многообразным, оно может быть неопределенным, общим, тем, что вообще *говорит* духу, что пробуждает в нем глубокий *отклик*. В истории нас привлекает благородное, высокое, нравственное, божественное, наш дух его подтверждает. Оно может быть этим всеобщим отзвуком, внутренним согласием, симпатией. Но это свидетельство может связываться также с пониманием, *мышлением*; это понимание, поскольку оно не является чувственным, сразу же относится к мышлению; тогда возникают основания, различия и т. д. Это деятельность с помощью определений мысли, категорий и в соответствии с ними. Это свидетельство может выступать как более или менее развитое, оно может составлять предпосылку человеческого сердца, человеческого духа вообще; это могут быть предпосылки всеобщих принципов, которые имеют для него силу и сопровождают человека на протяжении всей его жизни.

Этим максимам не нужно быть осознанными: они являются тем, что формирует характер человека, всеобщим, которое утвердилось в человеческом духе; оно есть нечто прочное в духе человека, оно правит им.

На такой твердой основе, исходя из подобной предпосылки, может сложиться рассуждение, определение. Тут очень много ступеней образования, жизненных путей, потребности здесь весьма различны. Но высшей потребностью человеческого духа является мышление, свидетельство истины, выступающее не только в форме отзвука, первой симпатии, но и в другой форме, а именно: в духе существуют такие прочные основы и принципы, на которых делаются заключения, выводы.

Свидетельство духа в его высшей форме — это способ философии, сообразно которому *понятие как таковое* без предпосылки развивает из себя истину, ее познают как развивающуюся и в этом развитии и посредством ее усматривают ее необходимость.

Веру часто противопоставляли мышлению, рассуждая следующим образом: убедиться в существовании бога, в истине религии можно только путем мышления; таким образом, доказательства бытия бога объявлялись единственным способом познать истину и убедиться в ней.

Но свидетельство духа может существовать в многообразных, различных формах: нельзя требовать, чтобы все

люди постигали истину с помощью философии. Потребности людей различаются в зависимости от их образования и свободного развития, а от различного уровня развития зависят и предъявляемые ими требования, их вера в авторитет, их доверие к нему.

Чудеса тоже находят здесь свое место, и интересно видеть, что они сводятся к этому минимуму. Следовательно, также и в этой форме свидетельства духа еще налицо *позитивное*. Симпатия, эта непосредственная достоверность, из-за ее непосредственности сама есть нечто позитивное, и рассуждение, исходящее из некоторого положенного, данного, имеет такую же основу. Только у человека есть религия, и религия имеет свое место, почву в мышлении. Сердце, чувство — это не сердце, чувство животного, а сердце *мыслящего* человека, мыслящее сердце, чувство и то, что в этом сердце, в этом чувстве относится к религии, содержится в *мышлении* этого сердца, чувства. Все то, что связано с умозаключением, рассуждением, приведением оснований с мыслительными определениями, относится к мышлению.

Поскольку учение христианской религии изложено в Библии, оно тем самым дано позитивным образом, и если оно становится субъективным, если дух свидетельствует о его истине, то это может происходить совершенно непосредственным образом: самое внутреннее в человеке — его дух, его мышление, его разум — затрагивается этим и откликается на него. Библия является для христианина той основой, главной основой, которая оказывает на него подобное воздействие, влияет на него, дает прочность его убеждениям.

Дальнейшее, однако, состоит в том, что человек, будучи мыслящим, не может остановиться на этом непосредственном восприятии, свидетельстве, но в своих мыслях, рассматриваниях, размышлениях выходит за его пределы. Это ведет к дальнейшему развитию религии и в своей наиболее развитой форме переходит в теологию, научную религию, где содержание, являющееся свидетельством духа, познается научным образом.

Здесь, однако, возникает противоположная тенденция: говорят, что следует держаться только Библии. С одной стороны, это совершенно правильный принцип. Есть очень религиозные люди, которые читают только Библию и приводят из нее изречения, — люди высокого благочестия и религиозности, но не являющиеся теологами; тут еще нет

научности, теологии. Гёце<sup>69</sup>, лютеровский фанатик, имел знаменитое собрание священных книг; даже дьявол цитирует Библию, но это еще не делает его теологом.

Когда человек уже не только читает и повторяет изречения, когда начинается так называемое объяснение, заключение, истолкование того, что должно означать прочитанное, он переходит к рассуждению, рефлексированию, мышлению, и тогда речь идет о том, правильно или неправильно его мышление, *каким* он выступает в своем мышлении.

Утверждение, что те или иные идеи или положения основаны на Библии, еще ничего не доказывает. Как только они перестают быть просто словами Библии, этому содержанию придается известная форма, оно получает *логическую* форму, или, другими словами, для объяснения этого содержания вводятся некоторые *предпосылки* и с их помощью предлагается объяснение, в котором они суть нечто *сохраняющееся*, вводятся представления, руководящие объяснением. Объяснение Библии придает ее содержанию форму, образ мышления каждой эпохи; первое объяснение было совсем другим, чем современное.

Таковыми предпосылками являются, например, представления, что человек по природе добр или что бога нельзя познать. Как должен исказить Библию тот, у кого в голове подобные предрассудки! И это привносят, несмотря на то что христианская религия состоит именно в познании бога, в ней бог даже открыл себя, показал, что он есть.

Здесь вновь может появиться позитивное, уже иным образом. Ведь речь идет о том, истинно ли это содержание, эти представления, положения.

Это уже не Библия, а слова, которые дух постигает внутренне. Если дух высказывает их, то это уже форма, данная духом, форма мышления. Нужно исследовать эту форму, придаваемую тому содержанию. Тут вновь приходит позитивное. Оно имеет здесь тот смысл, что, например, формальная логика умозаключения, мыслительные отношения конечного выступают в качестве предпосылки.

В соответствии с обычным отношением умозаключения может быть постигнуто, познано только конечное, только рассудочное; божественному содержанию такое умозаключение не адекватно. Это содержание, таким образом, с самого начала искажается.

Теология, поскольку она не есть просто повторение библейских изречений и выходит за пределы слов Писания, останавливаясь на том, какие именно чувства возникают во внутреннем мире человека, употребляет формы мышления, вступает в сферу мышления. Если употребление этих форм случайно, основано на определенных предпосылках, предрассудках, то перед нами нечто случайное, произвольное — исследование этих мыслительных форм есть дело одной философии.

Обращаясь против философии, теология либо не сознает того, что она сама обращается к этим формам, что она сама мыслит и стремится к тому, чтобы продвигаться вперед с помощью мышления, либо для нее это вообще несерьезно, является простым заблуждением: она хочет оставить за собой право на любое, случайное мышление, которое здесь есть нечто позитивное.

Этому произвольному мышлению познание истинной природы мышления наносит вред. Это случайное мышление, которое может быть любым, и есть то позитивное, что входит сюда: только *понятие* для себя полностью *освобождается* от этого позитивного, ибо в философии и религии имеет место та высшая свобода, которая есть само мышление как таковое.

Учению, содержанию также придается форма позитивного, оно есть нечто значимое, оно имеет значимость в обществе. Всякий закон, все разумное, вообще все то, что значимо, имеет эту форму: оно есть нечто сущее и, как таковое, является для каждого существенным, значимым. Но это только форма позитивного, содержанием [же] должен быть истинный дух.

Библия является такой формой позитивного, но вот одно из ее изречений: «буква убивает, а дух животворит»<sup>70</sup>; таким образом, все дело в том, *какой* дух привносится, какой дух животворит слово. Нужно твердо знать, привносится ли конкретный дух, мыслящий, или дух рефлектирующий, чувственный, и следует отчетливо осознавать этот дух, который здесь деятелен и постигает это содержание.

Постижение не есть пассивное восприятие: поскольку дух постигает, это постижение есть в то же время его деятельность; только при механическом подходе одна сторона в восприятии ведет себя пассивно. Следовательно, здесь выступает дух, этот дух имеет свои представления, понятия, он есть логическая сущность, мыслящая дея-

тельность; дух должен знать эту деятельность. Но это мышление может протекать также в тех или иных категориях конечности.

Дух, таким образом, начинает с позитивного, но при этом существенно то, что он должен быть истинным, правым, святым духом, постигающим божественное и знающим это содержание как божественное. Это свидетельство духа, которое может быть более или менее развитым.

Таким образом, главным в отношении позитивного является то, что дух относится к себе мыслящим образом, что он есть деятельность в категориях, в определениях мышления, что дух здесь деятелен независимо от того, выступает ли он как ощущающий, рассуждающий и т. д. Некоторые не знают этого, не сознают, что в процессе восприятия они являются деятельными.

Многие теологи, занимаясь экзегезой и считая, что они только воспринимают, не знают того, что при этом они деятельны, что они рефлектируют. Поскольку это мышление случайно, оно отдается во власть категорий конечности и тем самым неспособно постичь божественное в содержании; в таких категориях развертывается не божественный, а конечный дух.

Следствием этого конечного понимания божественного, того, что есть в себе и для себя, следствием этого конечного способа мыслить, абсолютное содержание было то, что основные положения христианского учения в значительной степени из догматики исчезли. По существу ортодоксальной теперь является философия — не только она, но она главным образом; именно она утверждает и сохраняет те положения, те основные истины христианства, которые всегда имели силу.

Рассматривая эту религию, мы подходим к ней не исторически — в соответствии с образом действия духа, который начинает с внешнего, а исходим из *понятия*. Та деятельность, которая начинает с внешнего, лишь с *одной* стороны выступает как постигающая, с другой же стороны она есть деятельность. Здесь мы выступаем по существу как такая *деятельность*, а именно с сознанием мышления о себе, о ходе мыслительных определений, — мышления, которое испытало, познало себя, которое знает, как оно мыслит, и знает, что представляют собой конечные и что — истинные определения мышления. То обстоятельство, что мы, с другой стороны, начинали с по-

зитивного, относится к области воспитания и является необходимым, но здесь это должно остаться вне сферы нашего внимания, поскольку мы действуем научно.

### 3. Религия истины и свободы

Абсолютная религия есть, таким образом, религия *истины и свободы*. Ибо истина состоит в том, чтобы не относиться к предметному как к чему-то чуждому. Свобода выражает то же самое, что истина, с определением отрицания. Дух есть для духа: это есть он; он, следовательно, является своей предпосылкой; мы начинаем с духа как субъекта, он тождествен самому себе, есть вечное созерцание самого себя, таким образом, он постигается вместе с тем только как результат, как конец. Он есть *предпосылка самого себя* и равным образом *результат* и есть лишь как конец. Это и есть истина — быть адекватным, быть субъектом и объектом. То, что он *для самого себя является предметом*, есть реальность, понятие, идея, и это есть *истина*. Эта религия есть также религия свободы. Абстрактно *свобода* — это *отношение к предметному не как к чему-то чуждому*; это то же самое определение, что и определение истины, только в свободе подчеркивается еще *отрицание различия инобытия*, и, таким образом, она выступает в форме *примирения*. Оно начинается с того, что различия противостоят друг другу; с одной стороны, бог, которому противостоит отчужденный от него мир; с другой стороны, мир, отчужденный от своей сущности. Примирение есть отрицание этого разрыва, этого разделения, когда каждая из сторон познает себя в другой, находит себя и свою сущность. Таким образом, примирение есть свобода, оно не есть нечто покоящееся или сущее, а есть *деятельность*. Все это — примирение, истина, свобода — есть всеобщий процесс, и поэтому невозможно, не впадая в односторонность, выразить его в простом положении. *Главное представление* — это представление о *единстве божественной и человеческой природы*: бог стал человеком. Сначала это единство выступает только как *в-себе-бытие*, но как такое, которое *вечно порождается*, и это порождение есть освобождение, примирение, возможное именно благодаря этому *в-себе-бытию*; тождественная с собой субстанция является этим единством, которое, как таковое, есть основа, но в качестве субъективности она есть то, что вечно порождает себя.

Что только эта идея есть абсолютная истина, является результатом всей философии; в его чистой форме этот результат есть логическое, но он есть также и результат рассмотрения конкретного мира. Истиной является то, что природа, жизнь, дух целиком органичны, что всякое различенное есть лишь зеркало этой идеи, так что она представляется в нем как в чем-то отдельном, как процесс в нем, так что в нем самом проявляется это единство.

*Естественная религия* стоит только на точке зрения сознания, в абсолютной религии эта точка зрения тоже присутствует, но лишь внутри как *момент* преходящий; в естественной религии бог представляется как другое, в природном образе, то есть эта религия имеет лишь форму сознания. Второй формой была форма духовной религии, религии духа, остающегося определенным конечно, и поэтому это религия самосознания, а именно абсолютной силы, необходимости, которую мы видели; Единый, сила, есть нечто недостаточное, потому что это только абстрактная сила, а не абсолютная субъективность по своему содержанию, только абстрактная необходимость, абстрактно простое бытие-у-самого-себя.

Абстракция, в которой на той ступени постигалась сила и необходимость, составляет конечность, и особенные силы, боги, определенные сообразно духовному содержанию, образуют тотальность лишь постольку, поскольку они привносят в эту абстракцию реальное содержание. Наконец, третья — это религия свободы, *самосознания*, которое, однако, в то же время есть *сознание* всеохватывающей реальности, образующей определенность вечной идеи самого бога, и которое в этой предметности вместе с тем остается у *самого себя*.

## В. Метафизическое понятие идеи бога

Под метафизическим понятием бога здесь понимается то, что мы должны говорить только о чистом *понятии*, которое является реальным через само себя. Следовательно, определение бога состоит здесь в том, что он есть *абсолютная идея*, то есть что он есть *дух*. Но дух, абсолютная идея, есть единство понятия и реальности, так что понятие есть в себе самом тотальность, а тем самым и реальность. Но эта реальность есть *откровение*, для себя сущее проявление. Поскольку это проявление себя имеет в себе также момент различия, то в нем заключено и определе-



ние *конечного духа*, человеческой природы, которая в качестве конечной *противостоит* этому понятию; но поскольку мы называем *абсолютное понятие божественной природы*, то *единство божественной и человеческой природы* есть *идея* духа. Но *божественная* природа сама состоит лишь в том, чтобы быть *абсолютным духом*, следовательно, *единство божественной и человеческой природы* само и есть *абсолютный дух*. Однако в одном предложении невозможно высказать истину. Оба момента — абсолютное понятие и идея как абсолютное единство их реальности — *различны*. Поэтому дух есть живой *процесс*, в коем в-себе-сущее единство божественной и человеческой природы порождается и становится для себя.

*Абстрактным определением этой идеи* является теперь *единство понятия с реальностью*. В *форме доказательства бытия бога* доказательство и есть этот переход, это опосредствование, при котором из *понятия* бога следует его *бытие*. Следует заметить, что при иных доказательствах мы исходили из конечного бытия, которое было непосредственным, и от него заключали к бесконечному, истинному бытию, выступавшему в форме бесконечности, необходимости, абсолютной силы, которая одновременно есть мудрость, имеющая в самой себе цели. Здесь, напротив, мы будем исходить из понятия и переходить к бытию. Оба пути необходимы, и необходимо показать это единство, поскольку можно исходить как из Единого, так и из другого, ибо истинным является *тождество* обоих. Как понятие, так и бытие, мир, конечное — оба являются односторонними определениями, каждое из которых переходит в другое и являет себя в другом как несамостоятельный момент, а также как производящее другое определение, которое оно несет в себе. Их истина — только в *идее*, то есть оба существуют в качестве *положенных*, ни один из этих моментов не должен быть определен как нечто остающееся *первоначальным*, исконным, но должен представляться переходящим в другое, то есть должен выступать как нечто положенное. Этот переход имеет два противоположных значения; с одной стороны, каждый из членов представляется как момент, то есть является чем-то переходящим от непосредственного к другому, так что каждый [член] есть нечто *положенное*; с другой стороны, это имеет также то значение, что каждый из них порождает другой, *полагает* другой. Таким образом, как одна, так и другая сторона есть движение.

Если теперь попытаться показать в понятии переход к бытию, то прежде всего нужно сказать, что определение «*бытия*» весьма бедно: это абстрактное равенство с самим собой, последняя абстракция, но при этом утвержденная в его последней абстракции, совершенно лишена определений непосредственности. Если бы в понятии больше ничего не было, то оно должно было бы иметь по крайней мере эту последнюю абстракцию, а именно что понятие *есть*. Даже определенная только как бесконечность, или в конкретном значении единства всеобщего и особенного, всеобщность, обособляющаяся и таким образом возвращающаяся в себя, есть отрицание отрицательного, *отношение к самой себе*, бытие, взятое совершенно абстрактно. Это тождество с собой, это определение сразу *существенно содержится в понятии*.

Однако следует также сказать, что переход от понятия к бытию — это уже очень много, этот переход представляет глубочайший интерес для разума. Постигание этого отношения понятия к бытию вызывает особенный интерес в наше время. Следует ближе рассмотреть причину, в силу которой этот переход представляет такой интерес. Явление этой *противоположности* есть знак того, что *субъективность* достигла вершины своего для-себя-бытия, пришла к *тотальности*, *познав себя в себе самой как бесконечную и абсолютную*. Существенным определением религии откровения является форма, благодаря которой субстанция есть дух. Одной стороной противоположности является опять сам субъект, эта реализация идеи в ее конкретном значении. Что эта противоположность выступает теперь как столь трудная, бесконечная, имеет свое основание в том, что сторона реальности, сторона субъективности, конечный дух в себе пришел к постижению своей бесконечности. Только когда субъект является тотальностью, когда он достиг в себе свободы, он есть *бытие*; но тогда-то этому субъекту *становится безразличным это бытие*, тогда субъект есть *для себя*, а *бытие* стоит по ту сторону, как некое *безразличное другое*. Это и составляет ближайшее основание того, что противоположность может выступать как бесконечная и поэтому одновременно в живом присутствует стремление разрешить эту противоположность. В тотальности субъекта в то же время заключено требование разрешить эту противоположность, но ее снятие становится бесконечно трудным благодаря тому, что противоположность

является до такой степени бесконечной, а другое — столь свободным, что выступает как находящееся по ту сторону, как *потустороннее*.

Величие точки зрения современного мира состоит, следовательно, в том, что субъект углублен в себя, что *конечное* знает само себя как *бесконечное* и тем не менее отягощено противоположностью, которую оно [и] стремится разрешить. Ибо бесконечное противостоит, таким образом, бесконечному и тем самым само полагает себя как конечное, так что субъект из-за своей бесконечности вынужден снять эту противоположность, которая сама углублена до его бесконечности. Противоположность состоит в следующем: я есмь субъект, я свободен, есмь лицо для себя, поэтому я оставляю свободным также и другое, которое находится по ту сторону и остается таким. Древние не пришли к сознанию этой противоположности, к этому раздвоению, которое может вынести только для себя сущий дух. *Дух только в том и состоит, чтобы в противоположном бесконечно постигать себя.* Точка зрения, на которой мы здесь находимся, предполагает, что мы, с одной стороны, имеем здесь понятие бога, а с другой — бытие, противостоящее понятию; требование заключается в том, чтобы опосредствовать их, так, чтобы понятие само решилось стать бытием или бытие постигалось из понятия, чтобы другое, противоположное, произошло из понятия. Следует вкратце объяснить способ, каким это происходит, так же как и форму рассудка.

Форма, которую имеет это опосредствование, есть форма *онтологического* доказательства бытия бога, которое начинается с понятия. Что же такое *понятие бога*? Оно есть всереальнейшее, его следует понимать только утвердительно, оно определено в себе, его содержание не имеет ограничения, оно есть *всереальность* и безгранично только в качестве реальности; уже ранее было отмечено, что тем самым остается только мертвая абстракция. В ходе этого доказательства рассудочным способомказывается возможность понятия, то есть его *непротиворечивое тождество*. Второе состоит в том, что говорится: *бытие* есть реальность, *небытие* — отрицание, недостаток, противоположность бытия, и третье — это *умозаключение*: *следовательно, бытие есть реальность, принадлежащая к понятию бога.*

Кант уничтожил это доказательство и создал всеми подхваченный предрассудок. Кант говорит, что из поня-

тия бога невозможно вывести бытие, ибо *бытие* есть нечто *иное*, чем *понятие*, их следует различать, они противоположны друг другу; понятие, следовательно, не может содержать бытие, последнее находится по ту сторону понятия. Он говорит далее, что понятие *не есть* реальность, бог же всереален, следовательно, бытие не содержится в понятии бога именно потому, что бытие вообще не есть содержательное определение, но есть *чистая* форма. Представляю ли я себе сто талеров или имею их,— от этого они не меняются; они имеют одно и то же содержание независимо от того, имею я их или нет. Таким образом, Кант считает *содержанием* то, что составляет понятие; оно не *есть* то, что в понятии содержится. Это можно, конечно, утверждать, если под понятием понимать определение содержания и отличать от содержания форму, которая содержит мысль и, с другой стороны, бытие; все содержание, таким образом, оказывается на стороне понятия, а на другой стороне остается только определение бытия. Короче говоря, дело сводится к следующему: понятие не есть бытие, они различны. Мы не можем ничего познать, ничего знать о бóге, мы можем, правда, составлять себе о нем понятия, но это не значит, что они и на самом деле дают нам знание о бóге.

Мы знаем, конечно, что можно строить воздушные замки, которые тем самым еще не станут реально существующими. Такое рассуждение апеллирует к чему-то весьма популярному, и поэтому уничтожение, произведенное Кантом, было воспринято всеобщим суждением и Кант обрел многих последователей.

Ансельм Кентерберийский, теолог, обладавший большой ученостью<sup>71</sup>, изложил доказательство следующим образом. Бог есть *совершеннейшее*, есть воплощение всереальности; если же бог есть просто представление, субъективное представление, то он не есть совершеннейшее, ибо мы считаем совершенным только то, что не просто представляется, но имеет также и бытие. Это совершенно правильно и является предпосылкой, известной каждому человеку, а именно: то, что лишь представляется, несовершенно; совершенно только то, что обладает реальностью; истиной является лишь то, что соответствует тому, что мыслится. Бог есть совершеннейшее; следовательно, он должен быть в такой же степени реальным, сущим, в какой он является понятием. Далее, известно, что пред-

ставление и понятие различны, что просто представляемое несовершеннее; бог, однако же, есть совершеннейшее. Различия между понятием и бытием Кант не доказывает, оно просто принято, его значимость признана, но в человеческом здравом смысле имеется представление только о несовершенных вещах.

Доказательство Ансельма, так же как и форма, которая придается ему в онтологическом доказательстве, содержит утверждение, что бог есть воплощение всей реальности, следовательно, он содержит также и бытие. Это совершенно правильно. Бытие — определение столь бедное, что оно непосредственно принадлежит понятию. Другим моментом является то, что бытие и понятие друг от друга отличны; бытие и мышление, идеальность и реальность *различны* и противоположны, ведь истинное различие есть и *противоположность*, и эта противоположность должна быть снята; единство обоих определений следует показать таким образом, чтобы оно являлось результатом отрицания противоположности. В понятии содержится бытие. Эта реальность, не будучи ограниченной, ведет лишь к пустым утверждениям, к пустым абстракциям. Следовательно, надлежит показать, что определение бытия утвердительно содержится в понятии; это и есть единство понятия и бытия.

Эти моменты, однако, также и различны, и, таким образом, их единство есть отрицательное единство обоих, так что речь идет о снятии этого различия. Различие должно быть выявлено, и единство должно быть установлено, показано в соответствии с этим различием. Показать это — задача логики. То, что понятие есть такое движение определения себя к бытию, такая диалектика, движение, состоящее в том, чтобы определить себя к бытию, к своей противоположности, — этот логический момент есть дальнейшее развитие, которое не дано в онтологическом доказательстве, и в этом — его недостаток.

Что же касается формы мысли Ансельма, то, как было отмечено, ее содержание состоит в том, что понятие бога предполагает реальность, потому что бог есть совершеннейшее. Речь идет о том, что понятие для себя объективируется.

Бог, таким образом, есть совершеннейшее, положенное только в представлении; по сравнению с совершеннейшим понятие бога выступает как недостаточное. Понятие со-

вершенства есть масштаб, и бог как просто понятие, мысль этому масштабу не соответствует.

Совершенство есть лишь неопределенное представление. Что же значит совершенный? Определение совершенного мы видим непосредственно в том, что противоположно тому, к чему оно здесь применяется, ведь одна только мысль бога есть несовершенство, и, таким образом, совершенным является *единство* мысли, понятия с реальностью; это единство, следовательно, здесь *предполагается*. Поскольку бог положен как совершеннейшее, он не имеет здесь дальнейшего определения, он есть лишь совершенное, есть лишь как таковое, и в этом состоит его определенность. Из этого следует, что все дело, собственно, только в этом единстве понятия и реальности. Это единство есть определение совершенства и в то же время определение самого божества; в действительности это также и определение идеи. Но, конечно, еще больше это относится к определению бога.

В Ансельмовой форме понятия предпосылкой по существу является единство понятия и реальности; но именно это обстоятельство делает такое доказательство неудовлетворительным с точки зрения разума, ибо предпосылка есть то, что следует доказать. Но то, что понятие *себя в себе* определяет, себя объективирует, само себя реализует,— это дальнейшее понимание, которое проистекает только из природы понятия и которого не могло быть у Ансельма. Это есть понимание того, насколько понятие само снимает свою односторонность.

Если мы сравним это с воззрением нашего времени, которое в особенности исходит от Канта, то здесь говорится следующее: человек мыслит, созерцает, желает, и его воление стоит рядом с его мышлением, он также и мыслит, также и постигает — является чувственно-конкретным и одновременно разумным. Понятие бога, идея, бесконечное, неограниченное, согласно этому воззрению, есть лишь понятие, которое мы себе создаем, но мы не имеем права забывать, что это только понятие, которое имеется в нашей голове. Почему говорят: это *только* понятие? Понятие есть нечто несовершенное, поскольку мышление есть лишь одно качество, одна деятельность в человеке наряду с другими, то есть мы измеряем понятие по той *реальности*, которую имеем перед собою,— по *конкретному человеку*. Человек, правда, не является только мыслящим существом, он есть также существо

чувственное и может иметь чувственные предметы и в мышлении. Но на самом деле это лишь субъективная сторона понятия, мы находим его несовершенным из-за его *масштаба*, потому что таким масштабом является конкретный человек. Можно было бы объявить понятие только понятием, а чувственное — реальностью; то, что видят, чувствуют, ощущают, то, де, и есть реальность; можно было бы так утверждать, и это делают многие — те, кто не признают действительным ничего, кроме того, что они ощущают, пробуют на вкус; но дело обстоит все же не столь плохо, чтобы существовали только те люди, которые приписывали бы действительность только чувственному, а не духовному. В качестве масштаба представляется конкретная, тотальная субъективность человека, — масштаба, в соответствии с которым постижение есть всего лишь постижение.

Если мы сравним теперь мысль Ансельма и мысль нашего времени, то общим для них будет то, что и та и другая имеют *предпосылки*: Ансельм — неопределенное совершенство, современное воззрение — *конкретную субъективность человека* вообще; по отношению к совершенству, которое имеет в виду Ансельм, и, с другой стороны, по отношению к этому эмпирически конкретному понятию выступает как нечто одностороннее, неудовлетворяющее. В мышлении Ансельма определение совершенства в действительности имеет также тот смысл, что оно *есть единство понятия и реальности*. У Декарта и Спинозы бог тоже есть первое, он есть абсолютное единство мышления и бытия, *cogito ergo sum*, абсолютная субстанция, точно так же как и у Лейбница. Таким образом, на одной стороне мы имеем предпосылку, каковой конкретное является на самом деле, а именно единство субъекта и объекта, и по сравнению с ним понятие есть нечто недостаточное. Современное воззрение считает, что на этом мы должны остановиться, что понятие есть только понятие, что оно не соответствует конкретному. Ансельм же, напротив, говорит, что мы должны отказаться от мысли, что субъективное понятие существует как нечто прочное и самостоятельное, мы должны отказаться от такой его односторонности. Общим у обоих этих воззрений является то, что они имеют предпосылки; различие же между ними состоит в том, что современный мир кладет в основу конкретное, в основе же метафизической точки зрения Ансельма лежит абсолютная мысль, абсолютная идея, кото-

рая есть единство понятия и реальности. Это старое воззрение постольку стоит выше, поскольку оно берет конкретное не как эмпирического человека, эмпирическую действительность, но как мысль; оно выше также и в том, что не держится за несовершенное. В современном воззрении не преодолено противоречие конкретного и только понятия; существует, имеет значимость субъективное понятие, понятие должно рассматриваться как субъективное, субъективное понятие есть действительное. Более старое воззрение имеет то важное преимущество, что оно делает ударение на идее; современное воззрение в одном определении ушло дальше него, поскольку оно полагает конкретное как единство понятия и реальности, тогда как более старое воззрение остается при абстракции совершенства.

### С. Деление

Абсолютная, вечная идея есть:

1. *в себе и для себя сущий бог* в его вечности, до сотворения мира, вне мира;

2. *сотворение мира*. Это сотворенное, это инобытие раскалывается в самом себе на две стороны: физическую природу и конечный дух. Это сотворенное есть, таким образом, нечто другое, сначала положенное вне бога. Бог, однако, должен по своей сущности примирить это чуждое, обособленное, положенное им отделенным — подобно тому как идея расчленила себя, отпала от самой себя — и должен вернуть это отпадение к своей истине;

3. путь, процесс *примирения*, благодаря которому дух объединил с собой то, что он отличил от себя в своем разделении, своем определении, и, таким образом, он есть святой дух, дух в своей *общине*.

Это, следовательно, не различия внешнего рода, какие делаем мы, но деятельность, развитая жизнь самого абсолютного духа, это сама вечная жизнь, которая есть развитие и возвращение этого развития в самое себя.

Ближайшей экспликацией этой идеи является то, что всеобщий дух в своей целостности полагает себя в три свои определения, развивается, реализует себя и только в конце совершит то, что является вместе с тем его предпосылкой. Он выступает в первом как целое, предпосылает себя и есть равным образом только в конце. Таким образом, дух надо рассмотреть в трех формах, трех элементах, в которые он себя полагает.



Вот эти три формы: вечное в себе и у себя бытие, форма *всеобщности*, форма явления, *партикуляризации*, бытие для другого; форма возвращения из явления в самого себя, абсолютная *единичность*.

В этих трех формах эксплицируется божественная идея. Дух есть божественная история, процесс саморазличия, расчленения и принятия в себя различного; он есть божественная история, и эту историю следует рассмотреть в каждой из трех форм.

С точки зрения *субъективного сознания*, их можно определить также следующим образом. Первая форма есть элемент *мысли*. В чистой мысли бог выступает так, как он есть в себе и для себя, как он есть в откровении, но он еще не проявился. Бог в своей вечной сущности у самого себя, но — открывающий себя. Вторая форма состоит в том, что бог существует в элементе *представления*, в элементе партикуляризации, что сознание связано отношением к другому, это — проявление. Третьим элементом является *субъективность как таковая*. Эта субъективность отчасти непосредственна — чувство, представление, ощущение; отчасти же она есть понятие, *мыслящий разум*, мышление свободного духа, который только благодаря возвращению свободен в себе.

Эти три формы следует объяснить по отношению к *месту, пространству*, поскольку они в качестве развития и истории происходят как бы в разных местах. Так, первая божественная история происходит *вне мира*, вне конечного пространства — это бог, как он есть в себе и для себя. Вторая форма — это божественная история, совершающаяся как реальная *в мире*, — бог в совершенном личном бытии. Третья форма имеет *внутреннее место*, общину прежде всего в мире, но в то же время она поднимается к небу, в качестве церкви она есть небо на земле, она исполнена милости, присутствует и деятельна в мире.

Можно также определить эти три элемента как различные по *времени*. В первом элементе бог выступает *вне времени*, как вечная идея, в элементе *вечности*, поскольку она противопоставляется времени. Это в себе и для себя сущее время эксплицируется и разлагается на прошлое, настоящее и будущее. Таким образом, божественная история — и это ее второй элемент — выступает как явление, как *прошлое*; она есть, имеет бытие, но такое бытие, которое низведено до видимости, в качестве явления она

есть непосредственное наличное бытие, одновременно также подлежащее отрицанию; это — прошлое. Божественная история выступает, таким образом, как прошлое, как *собственно историческое*. Третьим элементом является *настоящее*, но лишь ограниченное настоящее, не вечное, а такое, которое отличает от себя прошлое и будущее, которое есть стихия души, непосредственной субъективности духовного теперь-бытия. Но настоящее должно также быть третьим, община ведь поднимается к небу, и, таким образом, это третье есть настоящее, которое возвышается, существенно примиряется, посредством отрицания своей непосредственности завершается во всеобщность, — завершение, которого, однако, еще нет и которое, таким образом, следует постигать как будущее. «Теперь» настоящего имеет перед собой завершение, но последнее отлично от этого «теперь», которое является еще непосредственностью, и положено как *будущее*.

Мы должны вообще рассмотреть идею как *божественное самооткровение* и взять это откровение в трех указанных определениях.

Согласно первому определению, бог выступает для конечного духа только в качестве мышления — это *теоретическое сознание*, в пределах которого мыслящий субъект ведет себя совершенно спокойно, он не положен еще в само это отношение, в процесс, а держится в совершенно неподвижной тишине мыслящего духа; здесь бог дан ему в мышлении и в простом умозаключении выступает таким образом, что благодаря своему различию, которое, однако, здесь предстает еще лишь в *чистой идеальности* и не обнаруживается вовне, он объединяется с самим собой, есть непосредственно у самого себя. Это — первое отношение, которое существует лишь для мыслящего субъекта, занятого только чистым содержанием. Это — *царство Отца*.

Второе определение — это *царство Сына*, в котором бог выступает для представления в элементе представления вообще; это момент *обособления* вообще. То, что на первой точке зрения было *другим* бога, еще не имея, однако, этого определения, на этой точке зрения получает *определение* другого. На первой точке зрения бог как Сын еще не отличен от Отца, но выражен только в виде ощущения; во втором элементе, однако, Сын получает определение другого, и таким образом совершается переход от чистой идеальности мышления к представлению. Если,

согласно первому определению, бог порождает только Сына, то здесь он создает *природу*; здесь другое есть природа; различие, таким образом, вступает в свои права; различное есть природа, мир вообще, и дух, который отнесен к ней, есть природный дух. Здесь то, что мы называли *субъектом*, само предстает как *содержание*; человек здесь сплетен с содержанием.

Поскольку здесь человек относится к природе и сам природен, он является таковым лишь внутри религии; тем самым это *религиозное рассмотрение* природы и человека. Сын вступает в мир — это начало *веры*; когда мы говорим, что Сын входит в мир, то это сказано уже в духе веры. Для *конечного духа как такового*, собственно, не может быть бога, ибо, поскольку он для него есть, это заключается непосредственно в том, что конечный дух не утверждает свою конечность как нечто сущее, но он находится в отношении к духу, примиряется с богом. В качестве конечного духа он предстает как отпадение от бога, как разрыв с богом; таким образом, он находится в противоречии с этим своим объектом, своим содержанием, и это противоречие есть прежде всего потребность в его снятии. Эта потребность является началом, а дальнейшее состоит в том, чтобы бог был для духа, чтобы духу представилось божественное содержание; поскольку дух в то же время выступает в *эмпирически конечном* образе, бог тоже является ему в *эмпирическом образе*. Но поскольку в этой истории для него выступает божественное, она утрачивает характер внешней истории, становится *божественной* историей, историей самоявления бога.

Это составляет переход к *царству духа*, для которого характерно сознание [того], что человек в себе примирен с богом и это примирение существует для человека; процесс самого примирения составляет содержание культа.

Следует еще отметить, что здесь, в отличие от предыдущего, мы не делали различия между *понятием*, *образом* и *культом*; отношение между ними обнаружится при самом рассмотрении, и мы увидим, как культ повсюду непосредственно вторгается. В общем здесь можно заметить следующее. Элемент, в котором мы теперь находимся, есть *дух*; дух являет себя, он полностью есть для себя, он постигается не как *сам по себе существующий*, но всегда как сущий в откровении, *для другого*, для *своего* другого, то есть для стороны, которая есть конечный

дух, и культ есть отношение конечного духа к абсолютному; поэтому мы имеем сторону культа в каждом из этих элементов.

При этом мы должны различать, каким образом идея в различных элементах выступает для понятия и каким образом последнее приходит к представлению. Религия всеобща, она существует не только для образованной, постигающей в понятиях мысли, для философского сознания, но истина идеи бога открыта также для представляющего сознания и имеет необходимые определения, неотделимые от представления.

### 1. БОГ В СВОЕЙ ВЕЧНОЙ ИДЕЕ В СЕБЕ И ДЛЯ СЕБЯ: ЦАРСТВО ОТЦА

Рассмотренный, таким образом, в элементе мышления бог существует, так сказать, *до* или *вне* сотворения мира. Поскольку он, таким образом, есть в себе, он есть вечная идея, еще не положенная в ее реальности, еще только абстрактная идея.

Бог в своей вечной идее выступает, таким образом, еще в абстрактном элементе мышления, а не постижения в понятиях. Эта чистая идея есть то, что мы уже знаем. Это элемент *мысли*, идея в ее вечном настоящем, как она есть для свободной мысли, чье основное определение состоит в том, чтобы быть неомраченным светом, тождеством с собой,— элемент, еще не отягощенный инобытием.

#### 1. Определение элемента

В этом элементе необходимо, во-первых, *определение*, поскольку мышление вообще отличается от мышления, постигающего в понятиях. Вечная идея есть в себе и для себя в мысли, в ее абсолютной истине. Религия, следовательно, имеет содержание, и содержание есть предмет, религия есть религия людей, а человек является также мыслящим сознанием, следовательно, идея должна быть также для мыслящего сознания; но человек является не только мыслящим (наряду с другими своими способностями), лишь в мышлении он есть поистине, только для мышления существует *всеобщий предмет*, сущность предмета, и так как в религии предметом является бог, то он и является существенно предметом для мышления. Он есть предмет, подобно тому как дух есть сознание, и для

мышления он есть потому, что он, бог, является предметом.

Чувственное, рефлектирующее сознание не является таким, для которого бог может выступать как бог, то есть в соответствии со своей вечной в себе и для себя сущей сущностью; его явление есть нечто другое, и именно оно существует для чувственного сознания. Если бы бог был дан только в ощущении, то люди стояли бы не выше животных; он существует, правда, для чувства, но только в явлении. Он не существует также для рассуждающего сознания; хотя рефлектирование тоже есть мышление, но в то же время и случайность, для которой содержание может быть любым и ограниченным; такое содержание тоже не является богом. Бог, следовательно, есть чувственное для мышления. Это мы должны сказать, если мы исходим из субъективного, из человека. Но мы придем к тому же и в том случае, если начнем с бога. Дух существует для духа, для коего он существует только как открывающий себя, различающий себя; это вечная идея, мыслящий дух, дух в элементе своей свободы. В этой сфере бог есть самооткровение, потому что он — дух, но он еще не есть явление. Существенно, следовательно, то, что бог есть для духа.

Дух является *мыслящим*. В этом чистом мышлении отношение выступает как непосредственное и нет различия, которое разделяло бы [его моменты]; между ними ничего нет, мышление есть *чистое единство с самим собой*, где все мрачное, все темное исчезает. Это мышление может быть также названо чистым созерцанием — в качестве простой деятельности мышления, когда между субъектом и объектом ничего нет; обоих, собственно, еще нет налицо. Это мышление не имеет ограничения, есть всеобщая деятельность, его содержание составляет лишь само всеобщее; оно есть чистое пульсирование в себе самом.

## 2. Абсолютное разделение

Однако, во-вторых, оно приходит к абсолютному разделению. Каким образом это различие имеет место? Асти<sup>72</sup> мышление *не ограничено*. Ближайшее различие состоит в том, что две стороны, которые, как мы видели, соответствуют принципам двоякого рода, различны по своим *исходным пунктам*. Одна сторона, субъективное мышление, есть движение мышления, поскольку оно ис-

ходит из непосредственного, единичного бытия и возвышается в нем до всеобщего, бесконечного, как это имеет место в первых доказательствах бытия бога. Поскольку мышление пришло ко всеобщему, оно не ограничено, его конец — это бесконечное чистое мышление, так что исчезает всякий туман конечности; тогда *оно мыслит бога*, всякое обособление исчезает, и таким образом положено начало религии, мышлению бога. Вторая сторона имеет другой исходный пункт: она исходит из всеобщего, из результата того первого движения, из мышления, из понятия. Но всеобщее есть опять-таки движение в себе самом, различие себя в себе; таким образом, оно сохраняет в себе различие, но так, что последнее не замутняет всеобщее. Здесь всеобщность имеет в себе некоторое различие и совпадает с самой собой. Таково абстрактное содержание мышления, абстрактного мышления, которое есть полученный результат.

Обе стороны, таким образом, противостоят друг другу. *Субъективное мышление*, мышление конечного духа, также есть *процесс*, есть опосредствование в себе, но этот процесс оказывается *вне его*, позади него, и лишь поскольку оно возвысилось, начинается религия; таким образом, в религии выступает *чистое, неподвижное, абстрактное мышление*, а конкретное, напротив, достается его *предмету*, ибо это мышление, которое *начинает со всеобщего*, различает себя и тем самым совпадает с собой, это конкретное есть предмет для мышления как мышления вообще. Это мышление, таким образом, является абстрактным мышлением и поэтому конечным, ибо абстрактное конечно, а истина есть конкретное, есть бесконечный предмет.

### 3. Троицизм

Бог есть *дух*; в абстрактном определении он, таким образом, определен как всеобщий дух, который обособляет себя; это абсолютная истина, и истинной религией является та, которая имеет это содержание.

Дух есть этот процесс, движение, жизнь; он различает, определяет себя, и первое различие состоит в том, что он выступает как сама эта всеобщая идея. Это всеобщее содержит всю идею, но лишь *содержит* ее; есть лишь идея в себе.

В перво-делении выступает другое, противостоящее всеобщему особенное, *бог* предстает как *отличное от*

него, но так, что это отличное есть *вся* его *идея* в себе и для себя, так что эти два определения и друг для друга выступают как одно и то же, как *тождество*, как Одно суть то, что это различие снято не только в себе; мы это не только знаем, но и положено, что они суть одно и то же и, поскольку эти различия снимаются, это различие состоит также в том, что не полагается никакого различия, и, таким образом, одно в другом находится у самого себя.

Это сам *дух*, или, выражаясь языком чувства, вечная *любовь*. Святой дух есть вечная любовь<sup>73</sup>. Когда говорят, что бог есть любовь<sup>74</sup>, то этим сказано очень много, сказана истина, но было бы бессмысленно понимать это всего лишь как простое определение, не анализируя, что такое любовь.

Ибо любовь есть различие двух, которые, однако, друг для друга совершенно не различны. Чувство и сознание этого тождества есть любовь; любить — значит *быть тем, что вне меня*; я имею свое самосознание не во мне, а в другом, но это такое другое, в котором я только и удовлетворяюсь, в котором я обретаю мир с самим собою: я емь лишь постольку, поскольку во мне мир; если его во мне нет, то я — противоречие, я распадаюсь; это другое, поскольку оно именно таким образом находится вне меня, имеет свое самосознание только во мне, и оба суть только это сознание их внешнего по отношению друг к другу бытия и их тождества, и это созерцание, чувствование, знание единства есть любовь.

Бог есть любовь, то есть такое различие и уничтожение такого различия, игра такого различия, которое не принимается всерьез, которое именно таким образом полагается как снятое, то есть вечная, простая идея.

Эта вечная идея высказана в христианской религии и носит название священного *триединства* — это и есть сам бог, вечно *триединный*.

Бог выступает здесь только для мыслящего человека, который *внутренне тих и сосредоточен в себе*. Древние называли это *энтузиазмом*; это чисто теоретическое рассмотрение, высший покой мышления, но в то же время и высшая деятельность — постижение и осознание чистой идеи бога.

Тайна учения о том, что есть бог, сообщается людям, они уже удостоены приобщения к высшей истине, даже

если они только восприняли ее в качестве представления, не сознавая необходимости этой истины, *не постигая ее в понятии*. Истина есть раскрытие того, что есть дух в себе и для себя; человек сам есть дух, следовательно, для него есть истина, но вначале истина, которая приходит к нему, еще не имеет для него формы свободы, и есть для него только нечто данное и воспринятое, которое, однако, он может воспринять лишь потому, что он есть дух. Эта истина, эта идея носит название *учения о триединстве* (догмата триединства) — бог есть дух, *деятельность чистого знания*, у себя сущая деятельность. Аристотель понимал бога главным образом в абстрактном определении деятельности. Чистая деятельность есть знание (в эпоху схоластики — *actus purus*)<sup>75</sup>, но, чтобы быть положенной как деятельность, она должна быть положена в своих моментах: для знания необходимо нечто *другое* — то, что познается, и поскольку знание его знает, то другое им усвоено. В этом заключается то, что бог, вечно в себе и для себя сущее, вечно порождает себя как своего Сына, отличает себя от себя — абсолютное определение, но то, что он таким образом отличает от себя, *не имеет формы инобытия*, а отличное непосредственно есть лишь то, от чего оно отделено. *Бог есть дух*<sup>76</sup>, в этот чистый свет не вступает никакая тьма, никакой цвет или смешение<sup>77</sup>. Отношение между Отцом и Сыном взято из органической жизни и дано в виде представления; это естественное отношение является только образным и поэтому никогда полностью не соответствует тому, что должно быть здесь выражено. Когда мы говорим, что бог вечно порождает своего Сына, что бог отличает себя от себя, то мы начинаем говорить о боге, что он делает это и в положении им другом, целиком оставаясь у самого себя (форма любви), но ведь мы должны знать, что бог есть *сама эта деятельность в целом*. Бог есть начало, он совершает это, но он есть точно так же и конец, тотальность; таким образом, в качестве тотальности бог есть дух. Бог только как Отец еще не есть истинное (так, без Сына он познан в иудейской религии), скорее, он есть *начало и конец*; он есть своя собственная предпосылка, делает самого себя предпосылкой (это лишь другая форма различия), он есть вечный процесс. Что это истина, и истина абсолютная, имеет форму чего-то данного; но знание этого как в себе и для себя истинного — это дело философии и составляет все ее содержание. В ней обнаруживается, что



все содержание природы, духа диалектически стремится в этот центр как в свою абсолютную истину. Здесь уже речь идет не о том, чтобы доказать, что догмат, эта тихая тайна, есть вечная истина; это осуществляется, как уже сказано, в философии в целом.

Чтобы ближе разъяснить эти определения, можно заметить еще следующее:

а) Когда говорят о том, что такое бог, то прежде всего указываются его *свойства*: это бог, он определяется посредством *предикатов* — это способ представления, рассуждения. Предикаты — это определения, особенности: благодать, всемогущество и т. д.

Хотя предикаты и не имеют характера природной непосредственности, рефлексия превращает их в застывшие, и поэтому определенное содержание становится для себя столь же косным и неподвижным, как и природное содержание, каким наделялся бог в естественной религии. Природные предметы, такие, как море, солнце и т. д., *существуют* непосредственно, но определения рефлексии *тождественны с самими собой* так же непосредственно, как и предметы природы.

Поскольку на Востоке чувствуют, что это не есть подлинный способ выражения божественной природы, то говорят, что бог является *πολυώνυμος*<sup>78</sup>, что его нельзя исчерпать с помощью предикатов: ибо имена в этом смысле то же самое, что предикаты.

Собственно, недостаток этого способа определения бога — определения посредством предикатов — состоит в том (и благодаря этому как раз и появляется бесконечное множество предикатов), что эти предикаты суть лишь *особенные* определения и что существует *много* таких особенных определений, носителем которых является не различенный в самом себе субъект. Поскольку существуют особенные определения и поскольку эти особенности рассматривают в соответствии с их *определенностью*, то есть поскольку их *мыслят*, они *противопоставляются* друг другу, вступают друг с другом в *противоречие*, и эти противоречия остаются *неразрешенными*.

Это выступает и таким образом, что эти предикаты должны выражать *отношение бога к миру*, мир есть нечто иное, чем бог. В качестве особенностей они не соответствуют природе бога, и отсюда другой способ рассмотрения их как отношений бога к миру — *вездесущность, всеведение бога в мире*.

Они содержат не истинное отношение бога к самому себе, а отношение к другому, к миру; таким образом, они являются ограниченными и поэтому вступают в противоречие. Мы осознаем, что этим способом, перечислением множества особенностей, невозможно получить живое изображение бога. Их противоречие не разрешается истинным образом и посредством абстрагирования от их определенности, когда рассудок требует, чтобы их принимали только *sensu eminentiori*<sup>79</sup>. Истинное разрешение противоречия содержится в *идее*, которая есть самоопределение бога как отличного от самого себя, но в то же время и вечное снятие этого отличия.

Оставленное различие было бы противоречием: если бы различие оставалось твердым, возникла бы конечность. Оба являются самостоятельными по отношению друг к другу и даже в связи друг с другом сохраняют эту самостоятельность. Идея состоит не в том, чтобы оставлять различие, но в том, чтобы его также и разрешать: бог полагает себя в этом различии и равным образом снимает его.

Если мы устанавливаем предикаты бога, так что они являются особенными, то мы сначала стремимся к тому, чтобы разрешить это противоречие. Это внешняя деятельность, *наша* рефлексия, и поскольку она *внешняя*, *наша* деятельность, а не содержание божественной идеи, постольку противоречия *не* могут быть разрешены. Идея сама есть именно снятие противоречия; ее собственное содержание, определение состоит в том, чтобы полагать и абсолютно снимать это различие, и это есть жизнь самой идеи.

б) В метафизическом доказательстве бытия бога мы видим переход от понятия к бытию: понятие не только является понятием, но оно также и *есть*, имеет реальность. Для точки зрения, на которой мы теперь находимся, возникает интерес, желание перейти от понятия к бытию.

Божественное понятие есть чистое понятие, понятие без всякого ограничения; идея содержит в себе тот момент, что понятие определяет себя, а тем самым полагает себя как отличное от самого себя: это момент самой божественной идеи, и, так как мыслящий, рефлектирующий дух имеет перед собой это содержание, в нем есть потребность этого перехода, этого дальнейшего движения.

Логическая сторона перехода содержится в вышеприведенных так называемых доказательствах: необходимо в самом понятии, исходя из понятия и именно через понятие перейти к объективности, к бытию в элементе мышления. То, что выступает как субъективная потребность, есть содержание, есть *один* момент самой божественной идеи.

Когда мы говорим: бог создал мир, то это тоже переход от понятия к объективности, однако мир здесь определен как существенно другое бога, и это — отрицание вне бога, без бога, безбожно существующего мира. Поскольку мир определен как это *другое*, то различие еще не выступило как различие в самом понятии, содержащееся в понятии, то есть бытие, объективность должна раскрыться в понятии как деятельность, следствие, определение самого понятия.

Тем самым, следовательно, показано, что это то же самое содержание в себе, которое как потребность выступает в форме доказательства бытия бога. В абсолютной идее, в элементе мышления бог есть абсолютно конкретное всеобщее, то есть он полагает себя как другое, но так, что это другое непосредственно сразу же определено как сам бог, что различие только идеально, непосредственно снято, не получает формы внешности, а это как раз и значит, что различное должно быть раскрыто в понятии и сообразно понятию.

Это логический ход, в котором обнаруживается, что всякое определенное понятие есть снятие самого себя в качестве противоречия с самим собой, с тем чтобы стать чем-то отличным от себя и положить себя как таковое, и, таким образом, понятие само еще отягощено этой односторонностью, конечностью, оно само есть нечто субъективное, а определения понятия, различия положены только как идеальные, а не как действительные различия. Это понятие, объективирующее себя.

Когда мы говорим: *бог*, то мы выражаем только его абстрактность, или, говоря о боге Отце, о всеобщем, мы высказываемся о нем сообразно конечности. Его бесконечность состоит как раз в том, что он снимает эту форму абстрактной всеобщности, непосредственности, благодаря чему полагается различие, но он должен снять также и это различие. Только тогда он есть истинная действительность, истина, бесконечность.

Эта идея есть спекулятивная идея, то есть разумное, поскольку оно мыслится, мышление разумного. Не спекулятивным, рассудочным мышлением является такое, в котором останавливаются на различии как таковом, например на различии конечного и бесконечного. Обои́м приписывается абсолютность, но также и отношение друг к другу, а постольку единство и тем самым противоречие.

с) Эта спекулятивная идея противоположна как *чувственности*, так и *рассудку*; поэтому для чувственного способа рассмотрения и для рассудка она есть *тайна*. Для обоих она есть *μυστήριον*<sup>80</sup>; и как раз в отношении того, что в ней есть разумного. Тайной в обычном смысле прихода бога не является, и менее всего в христианской религии, так как здесь бог дал себя познать, показал, что он есть, здесь он открыл себя; но бог является тайной для чувственного восприятия, представления, для чувственного способа рассмотрения и для рассудка.

Чувственное вообще имеет в качестве основного своего определения внешнее, *внеположность*; в пространстве различные моменты располагаются рядом друг с другом, во времени следуют друг за другом, пространство и время — это то внешнее, в коем они суть. Чувственному способу рассмотрения свойственно иметь перед собой то различное, которое внеположно одно другому. Тут в основе лежат различия, остающиеся таковыми для себя, остающиеся внешними друг другу.

Таким образом, то, что заключено в идее, есть тайна для чувственного способа рассмотрения, ибо здесь налицо совсем другой способ, отношение, категория, нежели те, которые имеет чувственность. Идея есть такое различие, которое в то же время не является различием, не останавливается на этом различии. Бог созерцает себя в том, что отлично от него, в своем другом остается связанным только с собой, находится в нем только у самого себя, соединяется только с самим собой, он созерцает себя в своем другом.

Это совершенно не соответствует чувственному рассмотрению: в сфере чувственного одно — здесь, а другое — там, каждый момент имеет значение чего-то *самостоятельного*, ему свойственно не быть тем, что оно есть, имея самое себя в другом. В сфере чувственного две вещи не могут быть в одном и том же месте, они исключают друг друга.

В идее различия положены не как исключаящие друг друга, а таким образом, что они существуют лишь в этом *объединении* одного с другим. Это истинно сверхчувственное, а не обычное сверхчувственное, которое должно быть где-то наверху, ибо последнее тоже есть нечто чувственное, то есть внеположное и равнодушное по отношению к другому. Поскольку бог определен как дух, внешность является снятой; поэтому это — мистерия для чувств.

Эта идея стоит также выше рассудка, является тайной для него, ибо рассудок держится за мыслительные определения как совершенно внеположные друг другу, различные, сохраняющие по отношению друг к другу самостоятельность, прочные. Положительное — это не то, что отрицательное, причина — не то, что действие.

Но для понятия истинно также то, что эти различия снимаются. Поскольку моменты различны, они остаются конечными, а рассудку свойственно держаться за конечное, и, даже когда он переходит к бесконечному, у него оказывается на *одной* стороне бесконечное, а на другой — конечное.

Истинно то, что конечное и противостоящее ему бесконечное не содержат в себе истины, но сами являются лишь преходящими. Поэтому истинно бесконечное есть тайна для чувственного представления и для рассудка и оба они противятся разумному началу идеи. Противниками учения о триединстве являются люди чувственные и рассудочные.

Рассудок столь же мало в состоянии постигнуть что-нибудь другое, истину чего-то другого. Животная жизнь тоже существует в качестве идеи, в качестве единства понятия, души и плоти. Для рассудка каждый из этих моментов выступает для себя; они и в самом деле различны, но их различие в то же время снимается; жизнь и есть только этот непрерывно продолжающийся процесс. Живое есть, имеет побуждения, потребности, а тем самым оно имеет в себе различие, это различие в нем возникает. Таким образом, живое есть противоречие, а при рассудочном постижении этих различий противоречие не разрешается; если эти различия приводятся в связь, то существует якобы только противоречие, которое не может быть разрешено.

И в самом деле, противоречие не перестает существовать, если различные моменты удерживаются как *вечно различные*, именно потому, что на этом различии останав-

ливаются. Живое имеет потребности и, таким образом, является противоречием, но удовлетворение потребностей есть снятие противоречия.

В побуждении, в потребности я в самом себе отличен от себя. Но жизнь состоит в том, чтобы снимать противоречие, удовлетворять потребность, приходить к умиротворению, но таким образом, что противоречие затем вновь возникает, — это смена различения, противоречия и снятия противоречия.

Оба момента различны по времени, здесь налицо последовательность, а стало быть, конечность. Но, рассматривая побуждение и удовлетворение как существующие для себя, рассудок не постигает также и того, что в утверждении, в самом чувстве самости одновременно заключено отрицание этого чувства самости, граница, недостаток, но в то же время я, как чувство самости, становлюсь выше этого недостатка.

Это определенное представление о *μυστήριον*. Мистерию (тайну) называют также непостижимой; но что действительно непостижимо, так это само понятие, спекулятивное, то, что разумное мыслится, ведь именно благодаря мышлению различные моменты определены как внешние друг другу.

Мышление побуждения есть только анализ того, что такое побуждение: утверждение и в нем же отрицание, чувство самости, удовлетворение и побуждение. Мыслить его — значит познавать различное, которое содержится в нем. Если рассудок приходит к этому, то он говорит: это противоречие, и на этом он останавливается; останавливается на этом утверждении вопреки опыту, показывающему, что сама жизнь снимает это противоречие.

Когда анализируется побуждение, выступает противоречие, и тут можно сказать, что побуждение есть нечто непостижимое. Природа бога тоже есть нечто непостижимое. Но это непостижимое есть не что иное, как само *понятие*, которое содержит в себе различие, а рассудок останавливается на этом различии.

Он говорит: это нельзя понять, ибо принцип рассудка — абстрактное тождество с собой, а не конкретное, при котором эти различия существуют в одном. Для рассудка бог есть одно — сущность сущностей. Это лишенное различия, пустое тождество есть ложное построение рассудка и современной теологии. Бог есть дух — то, что делает себя предметом и знает себя в этом предмете, это

конкретное тождество, и, таким образом, идея также является существенным моментом. Но сообразно абстрактному тождеству одно и другое самостоятельны для себя и в то же время относятся друг к другу; следовательно, палицо противоречие.

Это означает непостижимое. *Разрешение противоречия есть понятие*; рассудок не приходит к разрешению противоречия, потому что он исходит из своей предпосылки: различные моменты суть и остаются по отношению друг к другу совершенно самостоятельными.

Утверждению о непостижимости божественной идеи способствует то, что, поскольку религия, истина существует для всех людей, содержание идеи выступает в *чувственной* или же в *рассудочной* форме. В чувственной форме мы имеем выражения «Отец» и «Сын» — отношение, которое есть в жизни, обозначение, заимствованное из чувственной жизни.

По содержанию истина в религии является откровением, но это содержание должно выступить в форме понятия, мышления, понятие должно предстать в спекулятивной форме. Поэтому какими бы удачными ни были данные в вере наивные формы, такие, как Порождение, Сыновство и т. д., но, когда рассудок принимается за них и вносит в них свои категории, они тотчас же *искажаются*, и, если он ничем не связан, он может выявлять здесь столько противоречий, сколько ему заблагорассудится. У него есть для этого и сила и право благодаря различию и рефлексии самих этих форм в себе. Но ведь именно бог, дух, *сам снимает эти противоречия*. Он не дожидается рассудка, чтобы устранить определения, которые содержат в себе противоречие. Дух устраняет их сам. Но он и полагает эти определения, он есть различие в себе, разделение.

Дальнейшая форма рассудочности состоит в том, что, когда мы говорим: бог в своей вечной всеобщности различает себя, определяет, полагает другое самого себя, а также снимает это различие, находится в нем у самого себя и только посредством этого порожденного бытия он есть дух, то здесь присоединяется рассудок, вносит сюда свои конечные категории, считает — один, два, три, пришепывая не подходящую сюда форму *числа*. Но о числе здесь речь не идет; счет — это то, что более всего лишено мысли; следовательно, внося эту форму, вносят, таким образом, то, что лишено понятия.

С помощью разума можно пользоваться всеми отношениями рассудка, но разум их и *уничтожает*; так и здесь. Рассудку же трудно это понять, ибо он считает, что, поскольку ими пользуются, он получил некое право; но их *используют неправильно*, когда применяют так, как здесь, говоря: три есть одно. В таких идеях поэтому легко обнаружить противоречия, различия, которые доходят до противоположности, и бедный рассудок гордится тем, что копит их. Все конкретное, все живое, как мы показали, есть в себе это противоречие; только *мертвый рассудок тождествен в себе*. Но в идее противоречие тоже разрешено, и только это разрешение и есть само духовное единство.

Считать моменты идеи, три единицы представляется как будто чем-то совершенно непосредственным, естественным, само собой разумеющимся. Но поскольку в соответствии со способом исчисления, который здесь применяется, всякое определение фиксируется как единица, а три единицы следует понимать как только одну единицу, постольку это кажется самым трудным, как говорят, самым неразумным требованием. Рассудку же предносится *только абсолютная самостоятельность единицы, абсолютный разрыв и расколотость*. Напротив, логическое рассмотрение раскрывает единицу как в себе *диалектическую и не являющуюся поистине самостоятельной*. Достаточно вспомнить о материи, которая и в самом деле есть единица, оказывает сопротивление, но обладает *тяжестью*, то есть обнаруживает стремление к тому, чтобы не быть единицей, а снять свое для-себя-бытие, и сама, таким образом, признает его чем-то ничтожным. Конечно, так как она все же есть лишь материя и остается этой наиболее внешней внешностью, то это стремление остается только долженствованием; материя — это еще *наихудший, самый внешний, самый бездуховный способ личного бытия*; но тяжесть, это снятие единицы, составляет основное определение материи.

Единица сначала является совершенно абстрактной; более *углубленно* эти единицы выражаются *духовным* образом, тем, что определяются как *лица*. *Личность — это то, что основывается на свободе*, первой, глубочайшей, наиболее *внутренней* свободе, но это также и самый абстрактный способ, каким свобода проявляет себя в субъекте: он знает — я личность, я емь для себя — *это нечто совершенно неприступное*.



Поскольку, следовательно, эти различные моменты определены так, что каждый из них выступает как Единица или даже как лицо; поскольку они определены через бесконечную форму, так что *каждый момент выступает как субъект*, то кажется еще более трудным осуществить требование идеи, то есть рассмотреть эти различные моменты как неразличенные, представляющие собой одно (единицу), и тем самым снять это различие.

Два не могут быть единицей (одним), каждое лицо есть нечто твердое, неприступное, самостоятельное, есть для-себя-бытие. Категория единицы обнаруживает свою логику, обнаруживает, что она — плохая категория, совершенно абстрактная единица. Что же касается личности, то здесь противоречие зашло будто уже так далеко, что его невозможно разрешить; но разрешение состоит в том, что существует только Единый, тройная личность, и эта личность, положенная, таким образом, как исчезающий момент, выражает то, что противоположность надо брать *абсолютно*, не как низшую противоположность, и как раз на этой высшей точке она снимает самое себя. Характер лица, субъекта, состоит, скорее, в том, чтобы *снимать* свою изолированность, свою *отделенность*.

Нравственность, любовь состоит в том, чтобы снимать свою особенность, особенную личность, расширять ее до всеобщности; то же самое можно сказать о семье, дружбе, так как здесь налицо тождество одного с другим. Поступая по отношению к другому справедливо, я тем самым рассматриваю его как тождественного со мной. В дружбе, любви я отказываюсь от своей абстрактной личности и благодаря этому получаю ее, уже конкретную.

Следовательно, истина личности состоит именно в том, чтобы обрести ее посредством такого погружения, погруженности в другое. Такие формы рассудка обнаруживают себя непосредственно в опыте как снимающие сами себя.

В любви, в дружбе лицо сохраняет себя и благодаря своей любви имеет свою субъективность, которая есть его личность. Если в религии абстрактно держаться за личность, то получается три бога, и так как бесконечная форма, *абсолютная отрицательность*, оказывается забытой, то есть личность выступает как *нерастворенная*, то получают *зло*, ибо *личность, которая не растворяется в божественной идее, есть зло*. В божественном единстве личность положена как растворенная, только в явлении от-

рицательность личности отлична от того, посредством чего она снимается.

Триединство внесено в отношение между *Отцом, Сыном* и *Духом* — это детски-непосредственное отношение, наивно-непосредственная, естественная форма. У рассудка нет такой категории, нет такого отношения, которое могло бы сюда подойти, но при этом нужно сознавать, что это только образ, Дух не вступает явно в это отношение. Любовь была бы здесь более подходящим отношением, но Дух есть истинное.

Абстрактный бог, Отец, есть всеобщее, вечная всеобъемлющая, тотальная особенность. Мы находимся на ступени Духа, *всеобщее здесь включает в себя все*; другое, Сын, есть бесконечная особенность, явление; третье, Дух, есть единичность как таковая, но *всеобщее как тотальность само есть Дух*; все трое суть Дух. В третьем, как мы утверждаем, бог есть Дух, но последний является также предпосылкой, третье есть также первое. Это необходимо помнить. А именно, поскольку мы говорим: бог сам по себе, по своему понятию есть непосредственная, разделяющая себя и возвращающаяся в себя сила, он является таковым только в качестве *непосредственно к самой себе относящейся отрицательности*, то есть абсолютной рефлексии в себя, что уже есть определение Духа.

Поскольку мы, таким образом, говорим о боге в его *первом* определении сообразно его понятию и отсюда переходим к другим определениям, то здесь мы уже говорим о *третьем*; *последнее есть первое*. Поскольку мы должны избегать абстрактного начала или поскольку несовершенство понятия побуждает говорить о первом *только в соответствии с его определением*, постольку *всеобщее и та деятельность, порождение, творение, уже есть принцип, отличный от абстрактно-всеобщего*, который, таким образом, выступает и может выступать в качестве *второго* принципа как проявляющий, обнаруживающий себя (Логос, София<sup>81</sup>), тогда как первое выступает в качестве *бездны*. Это объясняется природой понятия. Это происходит во всякой цели и во всякой жизни. Жизнь сохраняет себя, а сохранять — значит различать себя, вступать в борьбу с особенностью, находить себя отличным от неорганической природы. Жизнь есть лишь результат, поскольку она себя породила, есть продукт, который затем вновь производит, и это произведенное есть сама жизнь, то есть она является евоей собственной предпосылкой; она проходит

через этот процесс, и из него не возникает новое, а возникшее уже с самого начала *есть*.

То же самое происходит в любви и ответной любви; поскольку *есть* любовь, она является началом, и все поступки *есть* лишь ее подтверждение, благодаря чему она порождается и одновременно поддерживается, но порождаемое уже *есть*, так что это, скорее, подтверждение, причем не возникает ничего, кроме того, что уже *есть*. Точно так же и Дух является предпосылкой самого себя, началом.

Различие, через которое проходит божественная жизнь, не *есть* нечто внешнее, но должно быть определено только как внутреннее, так что первое, Отец, должно быть понято как последнее. Таким образом, этот процесс *есть* не что иное, как игра самосохранения, самоуверения.

Это определение важно в том отношении, что оно составляет критерий для оценки многих представлений о боге, для оценки и познания недостатка этих представлений, который проистекает именно оттого, что это определение упускается из виду или же не признается.

Мы рассматриваем идею в ее всеобщности, так, как она определена в чистом мышлении, посредством чистого мышления. Эта идея *есть* вся истина и единая истина, именно поэтому *все особенное*, что постигается как *истинное*, должно постигаться *в соответствии с формой этой идеи*.

Природа и конечный дух *есть* продукт бога, следовательно, в них *есть* разумность: то, что они созданы богом, уже содержит в себе истину, божественную истину вообще, то *есть* определение этой идеи вообще.

Форма этой идеи выступает только в боге как Духе: если божественная идея предстает в формах конечности, то она не положена так, как она *есть* в себе и для себя, — только в Духе она положена; таким образом, она существует здесь в конечности, но мир *есть* нечто созданное богом; следовательно, божественная идея всегда составляет основу того, что вообще *есть* мир. Познать истину чего-то — значит познать это вообще, определить это соответственно форме этой идеи.

В более ранних религиях мы имели созвучие с этим триединством как истинным определением, особенно в индуистской религии. Была осознана эта троичность, было осознано, что одно не может оставаться одним, что одно

не является таковым, каким оно должно быть в истине, что одно не есть истинное, а выступает как движение, различение вообще и отношение различных моментов друг к другу. Тримурти — самый дикий образ этого определения<sup>82</sup>.

Но третью здесь не Дух, не истинное примирение, а возникновение и гибель; изменение — категория, которая есть единство этих различий, но это весьма подчиненное соединение.

Идея является совершенной не в непосредственном явлении, а лишь постольку, поскольку Дух вошел в общину, поскольку Дух, выступающий как непосредственный, верующий Дух, поднимается до мышления. Интересно рассмотреть *брожения этой идеи* и научиться в удивительных явлениях, которые случаются, распознавать их основу. Определение бога как триединого, согласно философии, полностью завершено, в теологии его больше не принимают всерьез. Напротив, умаляя значение христианской религии, обычно указывают на то, что это ее определение является *более древним* и она его там-то или отсюда-то заимствовала. Однако прежде всего этот исторический аспект вообще ничего не решает, когда речь идет о *внутренней истине*. Следует также принять к сведению и то, что более древние народы и индивидуумы сами не сознавали, *чем они обладали, имея эту идею*, они не знали, что она *содержит абсолютное сознание истины*; таким образом, она была у них *наряду с другими* определениями и *в качестве другого*. Но главное в том, является ли такое определение первым, абсолютным определением, лежащим в основе всех других, или же является одной из форм наряду с другими, здесь встречающимися, подобно тому как Брахма есть Единый, не являясь даже предметом культа. В религии красоты и внешней целесообразности эта форма, конечно, меньше всего может появиться; в этом множестве и партикуляризации невозможно встретить ограничивающую, в себя возвращающуюся меру. Но следы этого единства можно найти и здесь. Аристотель, говоря о пифагорейских числах, о триаде, пишет: «Мы считаем, что мы только тогда действительно воззвали к богам, когда мы воззвали к ним *трижды*<sup>83</sup>». У пифагорейцев и у Платона обнаруживается абстрактная основа этой идеи, но определения остаются целиком в этой абстракции, отчасти в абстракции счета — один, два, три; у Платона — несколько конкретнее: природа одного и другого,

в себе различное,  $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\upsilon$ <sup>84</sup>, и третье, которое есть единство обоих.

Это выступает здесь не в образе фантазии, как у индусов, а в форме простой абстракции. Это мыслительные определения, они лучше, чем числа, чем категория числа, но [это] еще совершенно абстрактные мыслительные определения.

Ко времени рождения Христа и ряд столетий спустя возникает философское представление, в основе которого лежит представление об отношении триединства. Это отчасти философские системы сами по себе, как система Филона, изучившего пифагорейскую и платоновскую философию; затем, позже, александрийцы<sup>85</sup>, но в первую очередь смешения христианской религии с этими философскими представлениями, составляющие большую часть ересей, особенно *гностических*. Вообще мы видим, как в этих попытках понять идею триединства европейская действительность под действием восточного идеализма уходит в мир мысли. Это, конечно, только попытки, которые привели лишь к неясным, фантастическим представлениям. Однако в них обнаруживается хотя бы борьба духа за истину, а такая борьба заслуживает признания.

Тут можно видеть бесчисленное множество форм: *первое* есть Отец,  $\text{'}\text{O}$ <sup>86</sup>, что характеризуется как бездна, глубина, то есть как еще пустое, неуловимое, непостижимое, которое выше всех понятий.

Ибо пустое, неопределенное, в самом деле является непостижимым, оно есть отрицательное понятие, и его понятийное определение состоит в том, чтобы быть отрицательным, так как оно есть лишь односторонняя абстракция, составляет только один момент понятия. Единое само по себе еще не есть понятие, истинное.

Если определить первое как *лишь всеобщее*, а определения рассматривать как следующие, вытекающие из всеобщего, из  $\delta\upsilon$ , то, конечно, это первое является *непостижимым*, ибо оно лишено содержания; постижимое есть конкретное и может быть понято лишь постольку, поскольку оно определяется как момент. Здесь же недостаток в том, что первое *само* не постигается как *тотальность*.

Другое представление состоит в том, что первое есть  $\beta\omicron\delta\acute{\alpha}\varsigma$ <sup>87</sup> — бездна, глубина;  $\alpha\iota\omega\upsilon$ <sup>88</sup> — вечное, обитающее на невыразимой высоте, стоящее выше всякого соприкосновения с конечными вещами, из которого ничто не развивается, принцип, Отец всякого наличного бытия, *Гора-*

ter<sup>89</sup>, Отец, выступающий только в опосредствовании; *πρωαρχή*<sup>90</sup> — то, что существует *до* всякого начала. Откровение об этой бездне, об этом скрытом боге определяется как самосозерцание, рефлексия в себя, конкретное определение вообще; самосозерцание порождает, есть порождение даже однородного; это есть постигаемость вечного, потому что оно здесь получает определение.

Это *второе*, инобытие, определение, вообще деятельность, определяющая себя, есть всеобщее определение в качестве λόγος'a, разумно определяющей деятельности, а также *слова*. Слово есть простое дозволение услышать себя, оно не делает твердого различия, не становится твердым различием, а непосредственно внятно; в этой своей непосредственности, так, как оно есть, слово принимается во внутренний мир, возвращается к своему истоку. Затем деятельность определяет себя как σοφία<sup>91</sup> — мудрость, первоначальный, совершенно чистый человек, нечто существующее, другое — как та первая всеобщность, особенное, определенное. Бог есть творец, а в определении *логоса* — как являющее себя, высказывающее себя *слово*, как ὄρασις<sup>92</sup> — узрение бога.

Тем самым это определено как прообраз человека, Адам Кадмон<sup>93</sup>, однородный; это не нечто случайное, а вечная деятельность, не то, что просто однажды произошло; в боге есть только *одно* рождение, деятельность как вечная деятельность — определение, которое само существенно принадлежит ко всеобщему.

Здесь налицо истинное различие, которое касается качества обоих; но это качество — одна и та же субстанция, поэтому различие здесь еще поверхностно, само определено как лицо.

Существенное состоит в том, что эта σοφία, однородный, остается в лоне бога, так что никакого различия нет.

В таких формах протекало брожение идеи; главная точка зрения должна состоять в том, чтобы познать эти явления как разумные, какими бы дикими они ни были, чтобы увидеть, каким образом они имеют основу в разуме и какой разум заключен в них; в то же время надо уметь различать форму разумности, которая здесь налична и еще не адекватна содержанию.

Эта идея часто ставилась *по ту сторону* человека, мышления, разума и, таким образом, противопоставлялась последнему, так что это определение, которое есть вся истина и которое одно только и есть истина, рассматривалось

как нечто *присущее только богу*, остающееся по ту сторону, не отражающееся в другом, которое выступает как мир, природа, человек. Тем самым эта основная идея не рассматривалась как *всеобщая идея*.

Якову Бёме эта тайна Троицы открылась по-другому. Правда, способ его представления, его мышления является по большей части фантастическим и диким; он не поднялся к чистым формам мышления, но преобладающую глубину его брожения и борения составляло то, что он стремился *во всем*, везде познать триединство, например: «оно должно родиться в сердце человека».

Триединство есть всеобщая основа всего, что рассматривается согласно истине, хотя и в качестве конечного, но и в его конечности в качестве истины, которая в нем есть. Таким образом, Яков Бёме стремился представить себе в этом определении природу и сердце, дух человека.

В новейшее время благодаря кантовской философии вновь был пробужден интерес к троичности как типу внешнего способа рассмотрения, как к схеме — на этот раз уже в очень определенных мыслительных формах. Дальнейшее состоит в том, что, поскольку троичность сознается как существенная и единая природа бога, она не должна оставаться по ту сторону, эта идея не должна приниматься за нечто потустороннее, а цель познания должна состоять в том, чтобы познать истину также и в особенном, и если истина будет познана, то все, что в особенном является истинным, будет содержать это определение.

Познать — это значит знать нечто в его определенности, но его природа есть природа самой определенности, и она объясняется в идее. То, что эта идея есть истинное вообще, что все мыслительные определения суть движущие определения, — это логическая экспозиция и необходимость.

## II. ВЕЧНАЯ ИДЕЯ БОГА В ЭЛЕМЕНТЕ СОЗНАНИЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, ИЛИ РАЗЛИЧИЕ; ЦАРСТВО СЫНА

Здесь следует рассмотреть эту идею, как она выходит из своей всеобщности, бесконечности в *определении конечности*.

Бог вездесущ, присутствие бога есть именно та истина, которая есть во всем.

Вначале идея была в элементе мышления — это является основой, и с этого мы начали; всеобщее, а тем самым более абстрактное должно предшествовать в науке, в научном способе рассмотрения, оно есть первое, но на самом деле оно есть более позднее в существовании, это — в-себе-бытие, но такое, которое позднее выступает в знании, позднее приходит к сознанию и знанию.

Форма идеи выступает в явлении как *результат*, который, однако, по существу есть некоторое *в-себе-бытие*; подобно тому как содержание идеи таково, что последнее есть первое и первое есть последнее, подобно этому также и то, что выступает как результат, есть предпосылка в-себе-бытия, основание. Эту идею теперь следует рассмотреть во втором элементе, в элементе явления вообще. Как объективность, как некоторое в-себе-бытие абсолютная идея завершена, но она не является таковой с *субъективной* стороны, ни в ней самой как таковой, ни как субъективность в божественной идее, как бытие для нее. Мы можем понять этот процесс с двух сторон.

*Первая сторона: субъект*, для которого есть эта идея, — это *мыслящий субъект*. Даже формы представления ничего не отнимают у природы этой основной формы, они не препятствуют тому, что эта основная форма существует для человека как мыслящего. Субъект вообще выступает как мыслящий; он мыслит эту идею, но это *конкретное самосознание*: эта идея должна выступать для субъекта как конкретного самосознания, как *действительного субъекта*.

Иными словами, эта *идея есть абсолютная истина*, последняя существует для мышления, но для субъекта идея должна не только быть истиной, субъект должен обладать также *достоверностью* идеи, то есть достоверностью, которая принадлежит этому субъекту как таковому, как *конечному*, эмпирически-конкретному, чувственному субъекту.

Эта идея имеет для субъекта достоверность, субъект уверен в ней лишь постольку, поскольку она *воспринята*, поскольку она есть для субъекта. То, о чем я могу сказать: «Это есть», имеет для меня достоверность, это есть непосредственное знание, есть достоверность. Доказать, что то, что есть, является также и необходимым, что то, что достоверно, есть также и истинное, — это дальнейшее опосредствование. Это уже переход во всеобщее.



Поскольку мы начали с формы истины, нужно перейти к этому определению так, чтобы эта форма обрела достоверность, чтобы она была дана мне.

*Другой* способ рассмотрения этого процесса — рассмотрение со стороны идеи.

### 1. Полагание различия

Вечное в себе и для-себя-бытие есть открывание себя, определение, полагание себя от себя отличным, но различие это также вечно снимается, в себе и для себя сущее вечно возвращается в нем в себя, и лишь постольку оно есть дух.

Различное определено таким образом, что различие непосредственно исчезло, что оно есть отношение бога, идеи к самой себе. Это различие есть лишь движение, игра любви с самой собой, в которой не достигается серьезности инобытия, не возникает разрыва и раздвоения.

Другое определено как *Сын*. Любовь сообразно чувству, в более высоком определении, дух, который находится у самого себя, свободен. В идее в этом определении еще не завершено определение различия, это только *абстрактное различие во всеобщем*, здесь еще нет различия в его своеобразии, различие есть лишь *одно из определений*.

Поэтому мы можем сказать, что здесь еще нет различия. Различные моменты положены как тождественные; здесь еще не определено, что *различные моменты* имеют *различные определения*. С этой стороны определение идеи следует понять так, что Сын получает определение *другого как такового*, что он есть нечто *свободное, существующее для самого себя*, что он *выступает* как нечто *действительное* вне бога, без бога, как нечто, что есть.

Его идеальность, его вечное возвращение в сущее в себе и для себя положено непосредственно тождественным в первой идее. Чтобы было различие и чтобы это различие получило свое право, требуется инобытие, так чтобы различное было инобытием как *сущим*.

Это только абсолютная идея, которая определяет себя и которая, поскольку она себя определяет как абсолютно свободная в себе, является уверенной в себе самой; она такова, поскольку она себя определяет уверенной в самой

себе; она такова, поскольку она себя определяет так, чтобы это определение выступало как свободное, как самостоятельное, как самостоятельный объект. Свободное существует только для свободного, только для свободного человека другой человек тоже свободен.

Абсолютная свобода идеи состоит в том, что она в своем определении отпускает другое как свободное, самостоятельное. Это другое, отпущенное как самостоятельное, есть *мир* вообще. Абсолютное перво-деление, предоставляющее инобытию самостоятельность, мы можем также назвать *благом*, которое этой стороне инобытия в ее отчуждении отдает *всю идею*, поскольку оно может в себя воспринимать и представлять последнюю, и в той форме, в какой оно может это делать.

## 2. Мир

*Истина мира состоит только в его идеальности*, а не в том, что он имеет истинную действительность; он *есть*, но *есть* лишь нечто *идеализованное*, не нечто *вечное* само по себе, но нечто *сотворенное*, его бытие есть лишь *положенное*.

Бытие мира состоит в том, чтобы иметь момент бытия, но — снимать этот свой разрыв, раздвоение с богом, возвращаться к своему истоку, вступать в отношения духа, любви.

Тем самым перед нами процесс мира, в котором совершается переход от отпадения, разрыва к примирению. Первым в идее является лишь отношение *Отца и Сына*, но другое получает также определение инобытия, сущего.

В *Сыне*, в *определении различия*, происходит развитие определения к дальнейшему различию, различие получает свое право — право различия. Этот переход в моменте Сына Яков Бёме выразил следующим образом: первый однородный Люцифер, который был светосным, светлым, ясным, но вообразил себя в себе, то есть положил себя для себя, стал бытием и, таким образом, отпал, но на его место непосредственно поставлен Вечно Первородный<sup>94</sup>.

На первой точке зрения отношение таково, что бог выступает в своей вечной истине, и это мыслится как состояние до времени, предшествующее времени, как со-

стояние, каким оно было тогда, когда блаженные духи и утренние звезды, ангелы, божьи дети славили бога. Таким образом, это отношение описывается как состояние, но это в действительности вечное отношение мышления к предмету. Затем, как говорят, произошло отпадение — это полагание второй точки зрения, которая, с одной стороны, есть анализ Сына, разделение обоих моментов, содержащихся в нем. Но другой стороной является субъективное сознание, конечный дух, который в качестве чистого мышления в себе есть процесс, начинающийся с *непосредственного* и поднимающийся до истины. Это вторая форма.

Таким образом, мы вступаем в сферу определения, в пространство и мир конечного духа. Ближе это можно выразить как полагание определений, как мгновенно удержанное различие, это выступление, проявление бога в конечности, ибо это подлинная конечность, разрыв того, что в себе тождественно, но что удерживается в разрыве (в разорванности). Но с другой стороны, если исходить из субъективного духа, то это положено как чистое мышление, но в себе это результат, и его нужно положить так, как он есть в себе в качестве этого движения, или чистое мышление должно идти в себя, и только благодаря этому оно полагает себя как конечное.

Таким образом, на этой точке зрения мы имеем другое не в качестве Сына, а в качестве внешнего мира, в качестве конечного мира, который лежит вне истины, — это *мир конечности*, где другое имеет форму *бытия* и, однако же, по своей природе оно есть только *ётерου*<sup>95</sup> — определенное, различное, ограниченное, *отрицательное*.

Отношение этой второй сферы к первой определено тем самым так, что это в себе *та же самая* идея, но в *другом определении*; абсолютный акт первого определения в себе тот же самый, что и этот второй акт; только представление различает их как две совершенно различные основы и два акта.

И в самом деле, их следует *различать* и разделять, и если говорится, что они в себе тождественны, то нужно точно определить, как это следует понимать, в противном случае может возникнуть ложный смысл и неправильное понимание, как будто *вечный Сын Отца*, самой по себе предметно сущей божественности, есть *то же са-*

мое, что мир, и под первым надо понимать только последний.

Но уже напоминалось, и это, собственно, само собой понятно, что только идея бога, как она ранее эксплицирована в том, что называлось первой сферой, есть *вечный истинный бог* и затем его высшая реализация и проявление в развернутом процессе духа, что будет рассмотрено в третьей сфере.

Если бы мир, каков он непосредственно есть, как сущий в себе и для себя, чувственный, временной, принимался за *сущий*, с этим либо был бы связан тот ложный смысл, либо следовало бы допустить наличие *двух вечных божественных актов*. Но божественная деятельность вообще есть только *одна и та же*, а не множество различных деятельностей; нельзя говорить о деятельности, совершающейся теперь и после, о различных деятельностях, происходящих вне друг друга, и т. д.

Таким образом, это различие как самостоятельное есть лишь *для себя отрицательный момент инобытия*, бытия вне себя, которое как таковое не имеет истины, а составляет только один момент, во времени — только мгновение и даже не мгновение, имеет эту самостоятельность только *по отношению к конечному духу*, поскольку он сам в своем существовании есть эта самостоятельность. В самом боге это «теперь» и для-себя-бытие есть *исчезающий момент явления*.

Этот момент, правда, имеет даль, широту и глубину мира, он есть небо и земля и их в себе и вонне бесконечная организация. Если мы говорим, что другое есть исчезающий момент, что оно есть только сверкание молнии, исчезающей непосредственно в момент своего появления, звучание слова, которое, будучи сказанным и услышанным, исчезло в своем внешнем существовании, то нам в этом моментальном все еще представляется мгновенность времени с его «перед» и «после», но то, о чем мы здесь говорим, не *есть* ни в том, ни в другом — ни в предшествующем, ни в последующем моменте. Нужно вообще устранить всякое *определение времени*, будь то длительность или «теперь», и установить только *простую идею другого, простую мысль*, ибо другое есть *абстракция*. Эта абстракция *распространяется* на временной и пространственный мир, потому что она есть *простой момент самой идеи* и поэтому принимается ею *целиком*; но

так как это — момент *инобытия*, то это — *непосредственное, чувственное* распространение.

Вопросы вроде следующих: является ли мир — или материя — вечным или данным от века, или же он имел начало *во времени*, — эти вопросы относятся к пустой метафизике рассудка. Когда говорят «от века», то сама вечность выступает как некоторое *бесконечное время*, представленное в соответствии с *дурной* бесконечностью, выступает лишь как бесконечность рефлексии и определение рефлексии, ведь мир есть *область противоречия*, в нем идея выступает в не соответствующем ей определении. Подобно тому как мир входит в представление, входит в него и время, а затем, через рефлексию, эта бесконечность, или вечность; но мы должны сознавать, что это определение не имеет никакого отношения к самому *понытию*.

Другой вопрос или отчасти дальнейший смысл этого же вопроса состоит в том, что мир, или материя, поскольку она должна быть от века, выступает как *несотворенная, непосредственно* для себя сущая. При этом в основе лежит рассудочный разрыв формы и материи; однако материя и мир по их основному определению суть *другое, отрицательное*, то, что само является лишь моментом *положенного бытия*. Это является противоположностью самостоятельного и в своем наличном бытии снимает себя и выступает как момент процесса. Природный мир относителен, он есть явление, то есть он выступает в качестве такого не только для нас, но в себе, и его качество состоит в том, чтобы переходить в последнюю идею и быть принятым в нее обратно. В определении самостоятельности инобытия содержится то, в чем находили свое основание различные метафизические определения  $\text{ὄλη}$ <sup>96</sup> у древних, а также у философствовавших христиан, главным образом у гностиков.

*Инобытие* мира есть то, благодаря чему он выступает как *сотворенный*, а не в себе и для себя сущий, и если проводится различие между началом как *творением* и *сохранением наличного*, то причиной тому — представление, что такой чувственный мир в действительности наличествует, есть нечто *сущее*. Поэтому справедливо издавна установлено, что, поскольку мир не есть бытие, для себя существующая самостоятельность, то сохранение есть творение. Но можно сказать, что *творение есть также и сохранение*, поскольку тем самым было бы сказано,

что в качестве момента *инобытия* выступает сам *момент идеи*, или налицо была бы, как и раньше, предпосылка, что творению предшествует сущее.

Поскольку теперь инобытие определено как *тотальность явления*, то в нем самом выражается идея, и это вообще есть то, что называется мудростью бога. Но мудрость — это еще всеобщее выражение, и задача философского познания состоит в том, чтобы познать это понятие в природе, постигнуть ее как систему, в которой отражается божественная идея. Последняя обнаруживается, но ее содержание само есть явление себя, различение себя как чего-то другого и принятие этого другого в себя, так что этот возврат есть в такой же мере внешнее, как и внутреннее. В природе эти ступени распадаются на систему царств природы, из которых наивысшим является царство жизни.

Но жизнь, высшее изображение идеи в природе, состоит лишь в том, чтобы принести себя в жертву, — такая отрицательность идеи по отношению к этому ее существованию — и стать духом. Дух возникает посредством природы, то есть он *имеет в ней свою противоположность*, через снятие которой он есть для себя и есть дух.

Конечный мир — это сторона *различия* по отношению к стороне, которая остается в своем единстве; таким образом, конечный мир *распадается* на *природный мир* и *мир конечного духа*. Природа вступает в отношение к *богу* только через человека, а не *сама по себе*, ибо природа не есть знание, бог же есть дух, природа не знает о боге.

Она сотворена богом, но она сама по себе не вступает в отношение к богу в том смысле, что она не является знающей. Она существует только в отношении к человеку, и по отношению к человеку она есть то, что называется *стороной его зависимости*.

Поскольку она *познается* мышлением, ибо создана богом, в ней есть рассудок, разум, постольку мыслящий человек знает ее; тем самым она *ставится в отношение к божественному*, поскольку познается ее истина.

Сюда не относятся многообразные формы отношения конечного духа к природе, их научное рассмотрение составляет предмет феноменологии духа, или учения о духе. Здесь это отношение должно быть рассмотрено внутри сферы религии так, чтобы природа выступала для человека не только как этот непосредственный, внешний мир, а как мир, в котором человек познает бога; таким образом,

природа для человека есть откровение бога. Это отношение духа к природе мы уже раньше видели в этнических религиях, где мы наблюдали формы восхождения человека от непосредственного, поскольку природа рассматривается как случайная, к необходимому и к действующему мудро и целесообразно. Итак, сознание конечного духа о боге опосредствовано природой. Человек видит бога через природу; природа — это *лишь оболочка и неистинный образ*.

Отличное от бога здесь действительно является чем-то другим и имеет форму другого — это природа, которая есть для духа и для человека. Тем самым должно осуществиться единство и возникнуть сознание, что концом и определением религии является примирение. Первое — это абстрактное осознание бога, когда человек поднимается к богу в природе, — это мы видели в доказательствах бытия бога; сюда относятся также благочестивые размышления о том, как великолепно бог все сделал, как мудро он все устроил. Эти возвышенные размышления непосредственно направлены к богу и могут начинаться с того или иного материала. Благочестие склонно к такого рода назидательным рассуждениям, оно берет самое особенное и незначительное и в нем познает высшее. Сюда часто примешивается неправильный взгляд, а именно что происходящее в природе следует рассматривать как нечто более высокое, чем человеческое. Но само это рассмотрение, поскольку оно начинается с единичного, является несоответствующим; ему можно противопоставить другое рассмотрение, а именно что причина должна быть соразмерной явлению, она сама должна содержать ограниченность, которую в ней имеет явление; мы требуем некоторого особенного основания, которое обосновало бы это особенное. Рассмотрение особенного явления всегда содержит такого рода несоответствие. Далее, эти особенные явления суть явления природные; но бога должно понимать как дух, и, следовательно, то, в чем мы его познаем, должно быть также духовным. «Гремит Бог гласом своим, делает дела великие, для нас непостижимые»<sup>97</sup>, — говорится о боге; духовный человек требует чего-то более высокого, чем просто природное.

Чтобы быть познанным как дух, бог должен делать нечто большее, чем греметь.

Более высокое рассмотрение природы и более глубокое отношение, в которое она может быть поставлена к

богу, состоит в том, что она сама постигается как *духовное*, то есть как *природность человека*. Только в том случае, если субъект не направлен больше на непосредственное бытие природного, а положен как то, что он есть в себе, а именно как движение, и если он ушел *в себя*, только тогда положена конечность как таковая, то есть как конечность в процессе отношения, в котором для нее возникает потребность в абсолютной идее и в ее явлении. Первой здесь является *потребность* в истине, вторым — способ *явления* истины.

Что касается первой, то есть потребности, то предполагается, что в субъективном духе налично потребность знать абсолютную истину. Эта потребность непосредственно означает, что субъект пребывает в не-истине, но в качестве духа он в то же время сам стоит выше этой своей не-истины, и поэтому его не-истина есть нечто такое, что должно быть преодолено.

Точнее, эта не-истина состоит в том, что субъект раздвоен по отношению к самому себе и поэтому потребность выражается в стремлении снять такое раздвоение с самим собой, а тем самым также и с истиной, примириться с собой, а это примирение с собой может быть только примирением с истиной.

Это более близкая форма потребности; определение состоит в том, что в субъекте вообще имеется раздвоение, что субъект зол, что он есть раздвоение в себе, противоречие, причем противоположные моменты не распадаются, а удерживаются вместе, и только поэтому он раздвоен, выступает как противоречие в самом себе.

### 3. Назначение человека

Это заставляет подумать о природе, определении человека, о том, как рассматривать эту природу, как должен ее рассматривать человек, что он должен знать о себе. Здесь мы сразу же приходим

а) к противоположным определениям: человек *по природе добр*, не раздвоен в себе, а его сущностью, его понятием является то, что он по природе добр, находится в гармонии, в мире с самим собой, и — человек *по природе зол*<sup>98</sup>.

Итак, первое определение означает, что человек по природе добр, что его всеобщая, субстанциальная сущность добра; второе определение противоположно этому.



Эти противоположности сначала выступают для нас, для внешнего рассмотрения; но далее оказывается, что это не только рассмотрение, осуществляемое нами, но что человек знает о самом себе, каков он, каково его определение.

Вначале существует положение: человек по природе добр, не раздвоен; таким образом, у него нет потребности в примирении, а если он в примирении не нуждается, то весь ход мысли, который мы здесь рассматриваем, все это целое совершенно излишне.

Сказать, что человек по природе добр,— значит по существу сказать, что человек в себе есть дух, разумность, создан по образу и подобию бога,— бог же есть добро, а он в качестве духа есть зеркало бога, он есть добро в себе. Как раз на этом утверждении зиждется возможность его примирения; трудность, двусмысленность заключается, однако, в этом «в себе».

Человек в себе добр — этим еще не все сказано; это «в себе» есть *односторонность*. Человек добр в себе, то есть он добр лишь *внутренним* образом, по своему понятию, но именно поэтому — *не по своей действительности*.

Человек, поскольку он есть дух, должен стать действительно для себя тем, что он есть поистине; физическая природа остается при в-себе-бытии, она есть понятие в себе, но в ней понятие не приходит к своему для-себя-бытию. И как раз то, что человек добр лишь в себе, это [самое] «в себе» содержит этот недостаток.

В-себе-бытие природы — это законы природы; природа остается верной своим законам, не выходит за их пределы, это ее субстанциальное начало, она тем самым обладает необходимостью. Другая сторона состоит в том, что человек должен быть для самого себя тем, что он есть в себе, что он должен стать таковым для себя.

То, что является от природы добрым, является таковым *непосредственно*, а дух состоит как раз в том, чтобы не быть природным и непосредственным, и, как дух, человек выходит за пределы природности, так что возникает разрыв между его понятием и его непосредственным наличным бытием. В физической природе отрыв индивидуума от его закона, от его субстанциальной сущности не возникает именно потому, что он не свободен. Человек же противопоставляет себя этой своей природе, своему в-себе-бытию, у него происходит этот отрыв.

Другое утверждение непосредственно вытекает из того, что сказано, а именно что человек *не должен оста-*

*ваться таким, каков он непосредственно, он должен выйти за пределы своей непосредственности,— это и есть понятие духа. Это выхождение за пределы своей природности, своего в-себе-бытия, и есть то, что вначале порождает раздвоение, чем непосредственно раздвоение положено.*

Это раздвоение есть выхождение за пределы природности, непосредственности, но это не следует понимать так, будто это выхождение за пределы природного только и есть зло; но это выхождение за пределы содержится уже в самой природности. В-себе-бытие и природность — это непосредственное, но так как это есть дух, то он в *своей непосредственности есть выхождение за пределы своей непосредственности, отпадение от своей непосредственности, от своего в-себе-бытия.*

В этом заключается второе положение: человек по природе зол; *его в-себе-бытие, его природность, есть зло.* В этом его природном бытии как раз присутствует его недостаток: так как он есть дух, то он отличен от природного бытия, раздвоен; односторонность непосредственно присутствует в этой природности. Если человек выступает только таким, каков он по своей природе, то он зол.

Природным человеком является тот, кто в себе, по своему понятию добр; но в конкретном смысле природным является человек, который следует своим страстям и побуждениям, является рабом своих вожделений, для которого природная непосредственность является законом.

Он природен, но в этой своей природности он в то же время является вблящим, и поскольку содержанием его воли является только побуждение, склонность, то он зол. По форме, будучи волей, он уже не животное, но содержание, цели его воления еще являются природными. Такова эта точка зрения, и она является более высокой точкой зрения: человек от природы зол, он зол потому, что он есть нечто природное.

Бессодержательное состояние, представляемое себе как первое состояние невинности, есть состояние природности, животности. *Человек должен быть виновным: поскольку он добр, он не должен быть добрым так, как добра природная вещь, она должна стать его виной, его волей, его вменяемостью. Вина вообще означает вменяемость.*

Добрый человек является таковым по своей воле и благодаря ей, тем самым по своей вине. *Невинность*

*означает отсутствие воли, она означает отсутствие зла, а тем самым и добра.* Природные вещи, животные все добры, но эта доброта не подходит человеку; будучи добрым, он должен быть таковым по своей воле.

Абсолютное требование состоит в том, чтобы человек не оставался природным существом, природной волей: хотя человек и обладает сознанием, но тем не менее, как человек, он может быть природным существом в той мере, в какой природное составляет цель, содержание, определение его воли.

Это определение следует рассмотреть ближе: человек является человеком как субъект, и в качестве природного субъекта он есть этот единичный субъект, его воля есть эта единичная воля, его воля наполнена содержанием единичности, то есть природный человек эгоистичен.

От человека, который считается добрым, мы по меньшей мере требуем, чтобы он сообразовался со всеобщими определениями, законами. Природность воли — это эгоизм воли, отличный от всеобщности воли и противоположный разумности воли, поднявшейся до всеобщности. Это зло, персонифицированное [столь] всеобщим образом, есть дьявол. В качестве отрицательного начала, волящего само себя, дьявол тождествен с собой и поэтому должен также получить утверждение, как у Мильтона, где он со всей своей особенной энергией лучше иного ангела.

Но признание, что человек в качестве природной воли зол, еще не снимает другой стороны, а именно что он в себе добр; таковым он всегда остается *по своему понятию*. Но человек есть сознание, а значит, различение вообще, тем самым действительный, этот субъект, отличный от своего понятия; и поскольку этот субъект в начале только отличен от своего понятия, еще не вернулся к единству своей субъективности с понятием, к разумному, его действительность есть действительность природная; последняя же есть эгоизм.

Злое бытие сразу же предполагает отношение действительности к понятию, тем самым только положено противоречие в-себе-бытия, понятия и единичности, добра и зла. Вопрос о том, является ли человек по природе добрым или нет, неверно поставлен; столь же поверхностно утверждение, что он столь же добр, сколь зол.

Что же в особенности касается того, что воля есть произвол, может хотеть добра или зла, то надо сказать, что на самом деле произвол не есть воля; волей он явля-

ется лишь постольку, поскольку он решается на что-то, ибо, пока он хочет того или иного, он не есть воля. Природная воля есть воля вождения, склонности, которая хочет непосредственного, которая еще не хочет *этого* (определенного), ибо для этого нужно, чтобы она была разумной волей, чтобы она поняла, что закон есть разумное. В этом состоит требование к человеку не быть природной волей, не быть только таким, каков он от природы. Нечто другое есть понятие воли; до тех пор пока человек еще в нем существует, он есть только воля в себе, еще не действительная воля, еще не выступает как дух. Дух есть всеобщее, специальное [здесь] должно быть устранено; о том, что входит в определенную сферу моральности, речь может идти только внутри некоторого особенного состояния, оно не касается природы духа.

Напротив, говоря, что воля зла, мы тем самым, если мы рассматриваем человека конкретно, говорим о воле, и это конкретное действительно не может быть только чем-то отрицательным; но злая воля положена просто как отрицательное воление, это лишь абстракция, и если человек по природе не таков, каким он должен быть, то он тем не менее в себе разумен, есть дух, и это утвердительное в нем, а то, что он в природе не таков, каким он должен быть, касается только формы воли; существенное же состоит в том, что человек в себе есть дух. То, что есть в себе, упорствует в отказе от природной воли, есть понятие, нечто сохраняющееся, порождающее себя. Если же мы говорим, что воля по природе зла, то это воля, выступающая лишь как отрицательная; следовательно, при этом также имеют в виду конкретное, которому противоречит эта абстракция. Это доходит до того, что, обращаясь к конкретному рассмотрению дьявола, мы вынуждены будем показать, что в нем есть утвердительное — сила характера, энергия, последовательность; в конкретном сразу же должны выступить утвердительные определения. При всем том, говоря о человеке, забывают, что образование и воспитание людей происходит посредством нравов, законов и т. д. Говорят: люди ведь не так уж злы, ты только оглянись вокруг; но это ведь уже нравственно, морально образованные люди, уже реконструированные, приведенные к примирению. Главное состоит в том, что такие состояния, как состояние ребенка, не рассматриваются в религии; в изображении истины, напротив, представлена объясненная история того, что

такое человек. Здесь преобладает спекулятивное рассмотрение, абстрактные различия понятия здесь приводятся последовательно друг за другом. Если должен быть рассмотрен образованный, воспитанный человек, то в нем должно произойти превращение, реконструкция, он должен воспитаться, должен совершиться переход от природной воли к истинной, и в этом процессе должна быть снята его непосредственно природная воля. Если первое определение состоит в том, что человек непосредственно не таков, каким он должен быть, то

в) следует иметь в виду, что человек должен также рассматривать себя таким образом; зло, следовательно, ставится также в отношении к *рассмотрению*. В поверхностном понимании это означает, что человек полагается как злой только в соответствии с этим познанием, и это рассмотрение есть своего рода внешнее требование, внешнее условие, так что, если бы человек так себя не рассматривал, отпало бы и другое определение — что он является злым.

Поскольку это рассмотрение вменяется в обязанность, можно представить себе, что только оно и является существенным и что без него нет и содержания. Далее, вопрос о рассмотрении затем ставится и так, что именно рассмотрение, или познание, делает человека злым, поэтому оно и является злом и познание есть то, чего не должно быть, оно есть источник зла. В этом представлении зло связывается с *познанием*. Это существенный пункт.

Ближайшим образом дело представляется так, что человек стал злым благодаря познанию; в Библии это изображено так, что человек вкусил от древа познания. Благодаря этому познание, интеллигенция, теоретическое и воля вступают в более близкое отношение, природа зла выражается конкретнее. При этом нужно сказать, что познание действительно является источником всякого зла, ибо знание, *сознание* есть тот акт, благодаря которому *полагается разрыв*, отрицательное, *перво-деление*, раздвоение в ближайшем определении для-себя-бытия вообще. Природа человека не такова, какой она должна быть; познание открывает ему это и порождает то бытие, каким оно не должно быть. Это долженствование есть его понятие, и то, что он не таков, впервые возникло в разрыве, в сравнении с тем, что он есть в себе и для себя. Познание впервые полагает противоположность, в которой пред-

стает зло. Животное, камень, растение не являются злыми; зло налично в сфере познания, оно есть сознание для-себя-бытия в противоположность другому, но также и в противоположность тому объекту, который является в себе всеобщим в смысле понятия, разумной воли. Только благодаря этому разрыву я есмь для себя, и в этом заключается зло. Зло абстрактно означает *обособление себя*, обособление, которое отделяет себя от всеобщего, а последнее есть разумное, законы определения духа. Но вместе с этим разрывом возникает для-себя-бытие, и только тогда возникает всеобщее духовное, закон — то, что должно быть.

Следовательно, познание имеет к злу не внешнее отношение — *познание само есть зло*. К этой противоположности относится то, что человек, поскольку он дух, должен становиться для себя бытием вообще, так что он имеет своим объектом свой *предмет*, то, что есть для него добро, всеобщее, его определение. Дух свободен, и свобода содержит в себе существенный момент этого разрыва. В этом разрыве положено для-себя-бытие и имеет свое местопребывание зло, здесь — источник дурного, но также и та точка, в коей находятся последние истоки примирения. Это причина болезни и источник здоровья. Однако здесь мы не можем подробнее рассмотреть, как это выступает в истории грехопадения.

Грех описывается таким образом, что человек вкусил от древа познания и т. д. Тем самым возникает познание, раздвоение, разрыв, в котором человек только и может познать добро, но также и зло. Представляется запретным есть с древа познания, и, таким образом, зло *формально* представляется как нарушение божественной заповеди, которая могла бы иметь какое угодно содержание. Но здесь заповедь существенно имеет своим содержанием *познание*. Тем самым положено возникновение сознания, но его в то же время следует представлять как точку зрения, на которой не следует останавливаться, которая должна быть *снята*, ибо не должно останавливаться на раздвоении для-себя-бытия. Далее, змей говорит, что человек, вкусив от древа познания, станет равным богу, и, таким образом, обращается к *человеческому высокомерию*. Бог говорит себе: Адам стал как один из нас. Следовательно, змей не солгал, бог подтвердил его слова. Для объяснения этого места было затрачено много усилий, и дошло даже до того, что все

это сочли иронией. Но более высокое объяснение состоит в том, что под этим Адамом понимается второй Адам — Христос<sup>99</sup>. Познание есть принцип духовности, которая, однако, как сказано, есть также принцип исцеления раны разрыва. В этом принципе познания в действительности положен также *принцип божественности*, который благодаря дальнейшему выравниванию должен прийти к своему *примирению*, к истинности или, другими словами, в нем заключено обещание и достоверность того, что человек вновь обретает образ и подобие божие. Такое предсказание, выраженное в образной форме, находят также в том, что бог говорит змею: «И вражду положу...» и т. д.<sup>100</sup> Поскольку змеем представлен *принцип познания* как существующий *самостоятельно вне Адама*, вполне последовательно, что в человеке, как *конкретном познании*, содержится *другая сторона* — *переворачивание* и *рефлексия* — и эта другая сторона разmozжит голову первой.

Представляется, что это совершил первый человек; и это все тот же чувственный способ выражения; первый человек, согласно мышлению, должен означать человек как таковой, не какой-нибудь отдельный, случайный, один из многих, а абсолютно первый, человек сообразно его понятию. *Человек как таковой есть сознание*, и тем самым он вступает в это раздвоение — сознание, которое в своем дальнейшем определении есть познание.

Поскольку всеобщий человек представляется как первый, он отличается от других, и тут возникает вопрос: это совершил только тот человек, а как же совершенное им перешло к другим? Здесь существует представление о *наследовании*, и посредством него исправляется тот недостаток, что человек как таковой представляется в качестве первого человека.

Раздвоение заключено в понятии человека вообще; следовательно, односторонность, состоящая в том, что грехопадение представляется как деяние отдельного индивидуума, устраняется посредством представления о передаче, наследовании.

В качестве наказания за грех выступает труд и т. д. — это вообще необходимое следствие.

Животное не трудится, разве только по принуждению, но по природе оно не ест свой хлеб в поте лица своего, не создает себе само свой хлеб: всем своим пот-

ребностям оно находит удовлетворение непосредственно в природе. Человек также находит в природе материал для своих потребностей, но можно сказать, что материал для человека — это наименьшее; только посредством труда совершается бесконечное опосредствование удовлетворения его потребностей.

Труд в поте лица, как физический, так и труд духа, который тяжелее физического, стоит в непосредственной связи с познанием добра и зла. То, что человек должен делать себя тем, что он есть, что он в поте лица ест хлеб свой, что он должен создать самого себя, — это существенное, отличительное свойство человека, оно необходимо связано с познанием добра и зла.

Далее, представляется, что там было также древо жизни, — это простое, наивное представление. Два блага желанны человеку: одно состоит в том, чтобы жить в безмятежном счастье, в гармонии с самим собой и с внешней природой, — животное остается в таком единстве, человек же должен выйти за его пределы; другое состоит в том, чтобы жить вечно. Это представление и возникло в соответствии с этими желаниями.

Если мы рассмотрим это представление ближе, то оно тоже окажется очень наивным. В качестве единичного живого существа, в качестве единичной жизни, природного существа человек должен умереть. Но если присмотреться к этой истории внимательнее, то в ней открывается нечто удивительное, нечто себе противоречащее.

В этом противоречии человек определен как *для себя сущий*. Это для-себя-бытие в качестве сознания, самосознания, бесконечного самосознания, является *абстрактно бесконечным*, поскольку человек сознает свою свободу, совершенно абстрактную свободу, свое бесконечное для-себя-бытие, которое не сознавалось таким образом в более ранних религиях, где противоположность не развивалась до этой абстрактности, до этой глубины. Благодаря тому что здесь произошло, достоинство человека поднялось теперь на значительно более высокую точку зрения. Благодаря этому человек получил абсолютное значение, является существенным предметом божественного интереса, ибо он есть для себя сущее самосознание. Он выступает как чистая достоверность самого себя, в нем существует точка бесконечной субъективности; он, правда, абстрактен, но есть *абстрактное*



*в себе и для себя бытие.* Это представлено в такой форме, что человек в качестве духа *бессмертен*, является предметом интереса бога, возвышается над конечностью, зависимостью; внешними обстоятельствами, в состоянии свободно от всего абстрагироваться,— в этом положена возможность освободиться от смертности. В религии, поскольку ее противоположность бесконечна, бессмертие души является главным моментом.

Смертным является нечто такое, что может умереть; бессмертным же является то, что может прийти в такое состояние, что смерть не наступит. В случае когда речь идет о воспламеняемости или невоспламеняемости, горение есть только некоторое внешнее качество, относящееся к предмету внешним образом. Но определение бытия не есть такая возможность, а есть утвердительно определенное качество, которое бытие имеет уже теперь в себе самом.

Когда речь идет о бессмертии души, то не следует представлять, что оно только позднее становится действительным; это качество, присущее ей уже в настоящем; дух вечен, а следовательно, он вечен *теперь*, в настоящем; дух в своей свободе не находится в сфере ограниченности, для него, как мыслящего, как знающего, предметом является всеобщее, и это есть вечность, которая не является простой продолжительностью, как продолжительно существуют горы, но является *знанием*. Вечность духа здесь осознана, она — в этом познании, в самом этом разрыве, который пришел к бесконечности для-себя-бытия, больше не вплетенной в природное, случайное, внешнее. Эта вечность духа в себе состоит в том, что дух вначале есть сам по себе, но следующая точка зрения заключается в том, что дух не должен быть таким, каков он лишь в качестве природного духа, но должен быть таким, каков он есть в себе и для себя. Дух должен рассмотреть себя; тем самым возникает раздвоение, он не должен останавливаться на той точке зрения, что он не таков, каков он в себе, он должен соответствовать своему понятию, быть всеобщим духом. С точки зрения раздвоения это его в-себе-бытие выступает для него как нечто другое, и он сам есть природная воля, он раздвоен в себе; поскольку это его раздвоение есть чувство или сознание противоречия, тем самым положена потребность снятия противоречия.

С одной стороны, говорится: безгрешный человек в раю был бы бессмертным — бессмертие на земле и бессмертие души в этом повествовании не разделены, он жил бы вечно. Если эта внешняя смерть является лишь следствием греха, то человек в себе является бессмертным; с другой стороны, рассказывается также, что, только вкусив от древа жизни, человек будет бессмертным.

Вообще же дело в том, что человек бессмертен благодаря познанию, ибо лишь в качестве мыслящего он есть не смертная, животная душа, а душа чистая, свободная. Познание, мышление — это корень его жизни, его бессмертия, поскольку познание есть тотальность в себе самой. Животная душа погружена в телесное; дух же, напротив, есть в себе самом тотальность.

Далее, это воззрение, которое мы постигли в мышлении, должно стать действительным в человеке, то есть человек должен прийти в себе к *бесконечности противоположности*, противоположности между добром и злом, так, чтобы он в качестве природного знал себя злым и тем самым знал противоположность не вообще, но создал ее в себе самом, создавал, что он зол, чтобы в нем пробудилось требование добра и тем самым сознание раздвоения и боль противоречия и противоположности.

Форму противоположности мы уже имели во всех религиях, но то была противоположность по отношению к силе природы, по отношению к нравственному закону, нравственной воле, нравственности, судьбе — все это *подчиненные противоположности*, они содержат противоположность только по отношению к чему-то особенному.

Человек, преступающий заповедь, зол, но он зол только в этом частном случае: он противопоставил себя только *этой* особенной заповеди. Мы видели, что добро и зло противопоставлены друг другу всеобщим образом у парсов, здесь противоположность — *вне* человека, который сам вне ее; это не есть абстрактная противоположность в нем самом.

Отсюда требование, чтобы человек принял эту абстрактную противоположность *внутри* самого себя и преодолел ее; дело не в том, чтобы он не нарушал ту или иную заповедь; истина состоит в том, что он зол сам по себе, *зол во всеобщем смысле*, глубинах своего внутреннего духа, *просто зол*, зол в своей внутренней глубине,

что это определение зла есть определение его понятия и он должен это осознать.

с) Все дело в этой глубине: глубина означает *абстракцию противоположности*, чистое превращение противоположности во всеобщее, так что ее стороны получают определение совершенно всеобщим образом противопоставленных друг другу.

Эта противоположность вообще имеет *две формы*: с одной стороны, это *противоположность зла как такового*: человек как таковой зл, и в этом его противоположность по отношению к богу; с другой стороны, он есть *противоположность по отношению к миру*, он находится в раздвоении с миром, это несчастье — другая сторона раздвоения.

Чтобы в человеке возникла потребность во всеобщем примирении, в божественном примирении, в примирении абсолютном, нужно, чтобы противоположность стала бесконечной, чтобы эта всеобщность охватила все самое внутреннее, чтобы уже ничего не было вне этой противоположности, чтобы противоположность уже не была чем-то особенным. Это — глубочайшая глубина.

α) Сначала мы рассмотрим раздвоение по отношению к одному из крайних терминов — к *богу*. Человек сознает, что он внутри, в самой глубине своей есть противоречие; таким образом, это сознание есть *бесконечная боль о себе самом*. Но эта боль существует только по отношению к некоему должествованию, к чему-то утвердительному. То, что не является уже в себе утвердительным, уже не имеет никакого противоречия, никакой боли: боль есть именно отрицательность в утвердительном, она есть боль о том, что утвердительное в самом себе есть себе противоречащее, поврежденное.

Эта боль есть *один* момент зла. Зло, взятое только для себя, есть некоторая абстракция, оно существует только в противоположность добру, и, поскольку оно дано в единстве субъекта, противоположностью этого раздвоения является бесконечное страдание. Если в самом субъекте не присутствует также сознание добра, если в самой его глубине нет бесконечного требования добра, то нет и боли; таким образом, само зло есть одно пустое ничто, оно существует только в этой противоположности.

Зло и боль могут быть только *бесконечными*, поскольку добро, *бог* сознается как *единный бог*, как чи-

стый, духовный бог и лишь поскольку добро есть это чистое единство; лишь при наличии веры в единого бога и только по отношению к этому последнему отрицательное может и должно развиваться до этого определения зла и отрицание может развиваться до этой *всеобщности*.

Одна сторона этого раздвоения, таким образом, обязана своим существованием тому, что человек поднялся до чистого, духовного единства бога. Эта боль и это сознание есть углубление человека в себя и тем самым именно в отрицательный момент раздвоения, зла.

Это *отрицательное*, внутреннее углубление в зло; взятое *утвердительно*, внутреннее углубление есть углубление в чистое единство бога. Для этой точки характерно то, что я, как природный человек, не соответствую тому, что является истинным, и опутан *множеством природных особенностей*, но во мне столь же бесконечно тверда истина *единого добра*; таким образом, это несоответствие определяется как то, чего не должно быть.

Задача, требование являются бесконечными. Можно сказать так: поскольку я — природный человек, то я, с одной стороны, имею сознание о себе, но моя природность состоит в бессознательности по отношению ко мне, в отсутствии воли, я есмь нечто действующее согласно природе, и постольку с этой стороны я, как часто говорят, невиновен, не сознаю того, что делаю, по существу лишен воли, делаю это без всякой склонности, представляю побуждению заставить меня врасплох.

Но эта невинность исчезает здесь, в этой противоположности. Ибо именно природное, бессознательное и лишенное воли бытие человека и есть то, чего не должно быть, и тем самым оно определено как *зло* перед лицом чистого единства, совершенной чистоты, которую я знаю как истинное, абсолютное. Сказанное означает, что в этой точке бессознательное, лишенное воли по существу само должно рассматриваться как зло.

Но *противоречие* всегда остается, независимо от того, как его повернуть; поскольку эта так называемая невинность определяется как зло, остается несоответствие между мной и абсолютным, мной и моей сущностью, и с той или другой стороны я всегда знаю себя как то, чего не должно быть.

Таково отношение к одному из крайних терминов, и результатом, более определенным образом этого страдания является моя униженность, подавленность тем, что

это боль обо мне, что я, как природное существо, не соответствую тому, что я в то же время сам знаю, не являюсь тем, чем требует быть мое знание, мое влечение.

β) Что же касается отношения к *другому* крайнему термину, то здесь разрыв выступает как *несчастье* оттого, что человек не получает удовлетворения в мире. Его удовлетворение, его естественные потребности уже не имеют никаких прав, никаких притязаний. В качестве природных существ люди относятся друг к другу как силы, и поэтому каждый человек так же случаен, как и другие.

Но его требования относительно *нравственности*, его более высокие нравственные притязания суть требования, определения свободы. Поскольку эти требования, в себе оправданные, обоснованные в его понятии, — он знает о добре и добро есть в нем, — поскольку эти требования не находят себе удовлетворения в наличном бытии, во внешнем мире, человек несчастен.

Именно несчастье побуждает человека обратиться в себя, *оттесняет* его в себя, и, поскольку в нем присутствует это жесткое требование разумности мира, он отказывается от мира и ищет счастья, удовлетворения в себе самом — удовлетворения как *согласия своей утвердительной стороны с самой собой*. Чтобы достичь такого согласия, он отказывается от внешнего мира, переносит свое счастье в самого себя, удовлетворяется в себе самом.

У нас было две формы этого требования и этого несчастья; в *иудейском* народе мы видели боль, которая приходит от всеобщего, сверху; при этом в моей природности, в моем эмпирическом влечении, знании оставалось бесконечное требование абсолютной чистоты. Другой формой, стремлением уйти из несчастья в себя является та точка зрения, которой закончил *римский* мир, — это всеобщее несчастье мира.

Мы видели эту формальную внутреннюю глубину, которая находит удовлетворение в мире, это господство, цель бога, которая представляется, сознается, мыслится как мировое господство. У обеих сторон есть своя односторонность: первая может быть выражена как чувство смирения, вторая есть абстрактное возвышение человека в себе, человек концентрируется в себе. Это — *стоицизм* или *скептицизм*.

Стоический, скептический мудрец был сосредоточен в себе, должен был находить удовлетворение в себе са-

мом, и в этой независимости, непреклонности бытия у себя обретать счастье, согласие с самим собой, обрести покой в своем абстрактном, присутствующем в нем самосознательном внутреннем мире.

Как мы уже говорили, в этом разрыве, раздвоении определяется субъект, [он] постигает себя как крайний термин абстрактного для-себя-бытия, абстрактной свободы, душа погружается в свою глубину, в свою бездну. Эта душа есть неразвитая монада, голая монада, *пустая, лишенная наполнения* душа, но поскольку она в себе есть понятие, *конкретное*, то эта пустота, абстракция *противоречит* ее определению, состоящему в том, чтобы быть конкретной.

Следовательно, всеобщее состоит в том, чтобы в этом разрыве, который развит как бесконечная противоположность, *была снята эта абстракция*. Это абстрактное Я также и в нем самом есть воля, есть *конкретное*, но [тем] *непосредственным наполнением*, которое оно в себе преднаходит, является *природная воля*. Душа ничего не преднаходит в себе, кроме вождения, эгоизма и т. п., и это одна из форм противоположности, состоящая в том, что Я, душа в своей глубине и реальная сторона друг от друга отличны: так, реальная сторона не соответствует понятию и потому не сведена к нему, а в себе самой находит только природную волю.

Противоположность, в которой реальная сторона развивается дальше, есть *мир*, и единству понятия, таким образом, *противостоит совокупность природной воли*, принципом которой является эгоизм и осуществление которой выступает как испорченность, грубость и т. д. Объективность, которую имеет это чистое Я, которая выступает для него как ему соответствующая,— это не его природная воля, но также и не мир, а соответствующая ему объективность есть лишь всеобщая сущность, Единый, который не наполнен в себе, которому противостоит всякое наполнение, мир.

Сознание этой противоположности, этого разрыва Я и природной воли есть сознание бесконечного противоречия. Это Я непосредственно связано с природной волей, с миром и в то же время отталкивается от него. Это — бесконечная боль, страдание мира. Примирение, которое мы до сих пор находили на этой точке зрения, является лишь частичным и потому неудовлетворительным. Уравновешение Я в себе самом, которое имеет

место в стоической философии, где *Я* знает себя как мыслящее и его предметом является мыслимое, всеобщее и это для него — абсолютно Всё, истинная сущность, где, следовательно, всеобщее имеет для него значимость как нечто мыслимое и значимо для субъекта как положенное им самим,— это примирение является лишь абстрактным, так как вне этого мыслимого оказываются все определения, оно есть лишь формальное тождество с собой. На этой абсолютной точке зрения не может и не должно иметь место такое абстрактное примирение; природная воля тоже не может удовлетвориться в себе, ибо природная воля и состояние мира недостаточны для нее, постигшей свою бесконечность. Абстрактная глубина противоположности требует бесконечного страдания души и тем самым примирения, которое столь же совершенно.

Это самые высокие, самые абстрактные моменты, противоположность является наивысшей. Обе стороны суть *противоположность в ее наисовершеннейшем всеединении*, в ее наиболее внутреннем, в самом всеобщем — противоположности в наибольшей глубине. Но обе стороны являются *односторонними*: первая сторона содержит боль, абстрактное смирение; здесь наивысшее — это несоответствие субъекта всеобщему, раздвоение, разорванность, незаполненность, неуравновешенность,— точка зрения противоположности бесконечного, с одной стороны, и прочной конечности — с другой. Эта конечность есть абстрактная конечность: то, что здесь оказывается моим, выступает лишь как зло.

Эта абстракция имеет свое дополнение в другом — это мышление в себе самом, мое соответствие самому себе, то, что я удовлетворен в себе самом, могу быть удовлетворенным в себе самом. Но для себя эта другая сторона столь же односторонняя, она есть лишь утвердительное, утверждение себя в себе самом. Первая сторона, подавленность, является *лишь отрицательной, лишена утверждения в себе*; вторая должна быть этим утверждением, удовлетворением себя в себе. Но это *мое удовлетворение в себе* есть лишь *абстрактное* удовлетворение путем бегства из мира, из действительности, путем бездейственности. Поскольку это бегство из действительности, оно также бегство из *моей* действительности, не из внешней действительности, а из действительности *моей* воли.

У меня не остается действительность моей воли, не остается *Я* как этот субъект, исполненный воли, но у меня остается *непосредственность моего самосознания*, остается это самосознание, правда совершенно абстрактное, но в нем содержится последний предел глубины, и я удержался в ней.

Это не *абстрагирование* от моей абстрактной действительности во мне или от моего *непосредственного самосознания*, от непосредственности моего самосознания. Следовательно, на этой стороне преобладает *утверждение* без отрицания односторонности непосредственного бытия. Там односторонним является *отрицание*.

Эти два момента содержат *потребность в переходе*. Понятие предшествующих религий *очистилось до этой противоположности*, и, поскольку эта противоположность явила и изобразила себя в качестве существующей потребности, это выразилось в словах: «Когда пришла полнота времен»<sup>101</sup>, то есть налицо дух, потребность духа, указывающего на необходимость примирения.

γ) *Примирение*. Глубочайшая потребность духа состоит в том, чтобы противоположность в самом субъекте была заострена до ее всеобщих, то есть самых абстрактных, крайностей. Отсюда это раздвоение, эта боль. Благодаря тому что обе эти стороны не распались, а это противоречие имеет место в одном [субъекте], субъект раскрывается в то же время как бесконечная способность к единству, он может выдержать это противоречие. Он обладает формальной, абстрактной, но бесконечной энергией единства.

Потребность удовлетворяется *сознанием примирения*, снятия, ничтожности противоположности, сознанием того, что эта противоположность не есть истина, что единства можно достичь посредством отрицания этой противоположности, то есть что существует острая потребность в мире, в примирении. Примирение есть потребность субъекта, она заключена в нем как *бесконечно едином*, тождественном с собой.

Это снятие противоположности имеет две стороны.

У субъекта должно возникнуть сознание, что эта противоположность не есть в себе, что истина, внутреннее, есть снятие этой противоположности. И тогда, так как противоположность в себе поистине снята, субъект как таковой в своем для-себя-бытии может достигнуть



снятия этой противоположности, достигнуть мира, примирения.

аа) То, что противоположность снята *в себе*, составляет условие, предпосылку, возможность снятия ее субъектом также и для себя. Поэтому говорится: субъект не может достичь примирения, исходя только из себя, то есть из себя как *этого* субъекта, путем своей деятельности: то, благодаря чему осуществляется и может осуществляться примирение, не есть его действие как субъекта.

Такова природа потребности, если ставится вопрос, благодаря чему она может быть удовлетворена. Примирение может быть достигнуто лишь благодаря тому, что *для субъекта разрыв снимается*, что кажущееся несоединимым, эта противоположность, ничтожно, что божественной истиной для субъекта становится разрешенное противоречие, в котором обе стороны отказались от своей абстракции по отношению друг к другу.

Поэтому здесь еще раз поднимается поставленный выше вопрос: не может ли субъект, исходя *из самого себя*, своей деятельностью осуществить это примирение, так, чтобы благодаря его благочестию, молитвам его внутренний мир пришел в соответствие с божественной идеей и чтобы это нашло выражение в его поступках? И если этого не может достичь отдельный субъект, то не могут ли достичь этого по крайней мере *все люди*, которые действительно хотели бы принять в себя божественный закон, так, чтобы небо было на земле, чтобы дух жил, осененный его благодатью теперь, в настоящем, чтобы он стал реальностью? Вопрос состоит в том, может ли субъект, исходя из себя как субъекта, создать это? Согласно обычному представлению, он в состоянии это сделать. Здесь следует принять во внимание, о чем в точности мы должны вести речь, а именно речь идет о таком субъекте, который *стоит на одном из крайних полюсов*, о субъекте, который есть *для себя*. Субъективность имеет определение полагания; полагание здесь состоит в том, что нечто существует благодаря мне. Это полагание, действие и т. д. совершается мной, содержание может быть каким угодно, поэтому само *создание* есть *одностороннее определение* и продукт его есть *только* нечто положенное, он, как таковой, остается только в абстрактной свободе. Поставленный выше вопрос означает поэтому, не может ли это [состояние] возникнуть

благодаря его полаганию. Это полагание в сущности должно быть некоторой *предпосылкой*, так, чтобы положенное было также *в себе*. Единство субъективности и объективности, это божественное единство, должно быть предпосылкой для моего полагания, только тогда последнее имеет *содержание*; содержание есть дух, содержимое, в противном случае оно будет *субъективным, формальным*, и только таким образом мое полагание и получает истинное, субстанциальное содержание. Вместе с определением этой предпосылки полагание теряет свою односторонность, значение этой предпосылки лишает его этой односторонности, оно теряет ее. Кант и Фихте говорят, что человек может только сеять, творить добро в предположении некоторого морального мироопорядка; он не знает, удастся ли ему его дело, будет ли оно успешным, он может только действовать в предположении, что добро содействует успеху в себе и для себя, что оно есть не только нечто положенное, но объективно по своей природе. Эта предпосылка есть существенное определение.

Следовательно, гармонизацию этого противоречия надо представлять таким образом, что она есть предпосылка для субъекта. Познавая божественное единство, понятие познает, что бог есть в себе и для себя, и тем самым понимание, деятельность субъекта не существует для себя, а имеет существование только при этой предпосылке. Истина, следовательно, должна явиться субъекту в качестве предпосылки, и вопрос состоит в том, как, в каком образе может явиться истина на той точке зрения, на которой мы находимся; эта точка зрения — бесконечное страдание, чистая глубина души, и из-за этого страдания противоречие должно быть снято. Это снятие вначале с необходимостью выступает в образе предпосылки, потому что субъект есть односторонняя крайность.

Поведение субъекта есть, следовательно, только полагание, деятельность как лишь одна сторона, другая сторона — субстанциальная, лежащая в основе, которая содержит возможность. Это значит, что в себе эта противоположность не наличествует. Конкретнее это значит, что противоположность вечно возникает и так же вечно снимается, есть вечное примирение.

Что это — истина, мы видели при рассмотрении божественной идеи: бог в качестве живого духа есть то,

что отличает себя от себя, полагает нечто другое и в этом другом остается тождественным с самим собой, в этом другом обретает тождество себя с самим собой.

Это — истина; эта истина должна составлять одну сторону того, что должен осознать человек, — *в-себе-сущую, субстанциальную* сторону.

Более конкретно это может быть выражено так: противоположность есть *несоответствие вообще*. Противоположность, зло есть природность человеческого бытия и воления, непосредственность; это именно образ природности, [где] вместе с непосредственностью положена конечность, и эта конечность, или природность, не соответствует всеобщности бога, в себе совершенно свободной, при-себе-сущей, бесконечной, вечной идее.

Это несоответствие является исходным пунктом, составляющим потребность. Более близкое определение состоит не в том, что несоответствие обеих сторон исчезает для сознания. *Несоответствие есть; оно заключено в духовности*: дух есть саморазличение, полагание различных [моментов].

Если они различны, то в том моменте, в каком они различны, они не равны: они различны, не соответствуют друг другу. Несоответствие не может исчезнуть; если бы оно исчезло, то исчезло бы определение духа, его жизненность, и он перестал бы быть духом.

ВВ) Дальнейшее определение, однако, состоит в том, что, *несмотря на это несоответствие, существует тождество обоих*; инобытие, конечность, слабость, ветхость человеческой природы не может повредить единству, составляющему субстанциальное начало примирения.

И это также мы познали в *божественной идее*, ибо Сын есть иное, чем Отец; это инобытие есть различие, в противном случае это не дух. Но это другое есть бог, имеет в себе всю полноту божественной природы: определение инобытия не наносит никакого ущерба тому, что это другое есть Сын Божий, а тем самым бог; точно так же это не вредит ему и в человеческой природе.

Это инобытие есть вечно снимающее себя, вечно полагающее себя и вечно себя снимающее, и это самополагание и снятие инобытия есть любовь, дух. Зло, одна сторона, абстрактно определено как только *другое*, конечное, отрицательное, и бог как добро, истинное поставлен на другую сторону. Но это другое, отрицатель-

ное, содержит в самом себе также *утверждение*; в конечном бытии должно быть осознано то, что в нем содержится принцип утверждения, что в этом принципе утверждения заключен принцип *тождества с другой стороной*: подобно тому как бог в качестве истинного есть не только абстрактное тождество с самим собой, но есть другое: отрицание, полагание себя другим есть его собственное существенное определение, собственное определение духа.

Возможность примирения состоит только в том, что сознается в себе *сущее единство божественной и человеческой природы*; это — необходимая основа. Таким образом, человек может сознавать себя принятым в бога, поскольку бог не есть для него нечто чуждое, он относится к нему не как внешняя акциденция, а принят в бога по своей сущности, по своей свободе и субъективности; но это возможно лишь постольку, поскольку в самом боге есть эта субъективность человеческой природы.

Это в-себе-бытие должно быть осознано бесконечной болью как в себе сущее единство божественной и человеческой природы, но только согласно в-себе-бытию, субстанциальности, так что эта конечность, слабость, это инобытие не вредит субстанциальному единству обоих — бога и человека.

Единство божественной и человеческой природы, человек в своей всеобщности есть мысль человека и в себе и для себя сущая *идея абсолютного духа*. Эта идея и объективность бога реальна сама по себе уже в том процессе, в котором снимается инобытие, а именно во всех *людях* непосредственно: «Из кубка всего царства духов пенится для него бесконечность»<sup>102</sup>. Боль, которую конечное испытывает в этом своем снятии, перестает быть болью, так как благодаря этому оно возвышается до момента в процессе божественного.

«Не для того ль нас мучит эта боль, чтобы умножить нашу радость?»<sup>103</sup>

Однако здесь, на этой точке зрения, речь идет не о мысли человека. Нельзя также остаться при определении *единичности* вообще, которая сама опять-таки *всеобща* и пребывает в абстрактном мышлении как таковым.

γγ) Если человеку должно быть дано сознание единства божественной и человеческой природы, сознание

этого определения человека как человека вообще, другими словами, если это познание должно целиком проникнуть в сознание его конечности, как луч вечного света, проявляющегося ему в конечном, то это сознание должно возникнуть у него как *человека вообще*, то есть, не будучи обусловленным особенным образованием должно появиться у него как *непосредственного человека*, и оно должно быть всеобщим для непосредственного сознания.

Сознание абсолютной идеи, которую мы имеем в мышлении, должно, следовательно, возникать не для точки зрения философской спекуляции, спекулятивного мышления, а в форме *достоверности* для людей вообще; не так, чтобы они мыслили, усматривали и познавали необходимость этой идеи, — речь идет о том, чтобы она была для них достоверной, то есть чтобы эта идея, единство божественной и человеческой природы, стала достоверностью, чтобы она обрела для них форму *непосредственного чувственного созерцания, внешнего наличного бытия*, короче, чтобы эта идея предстала как *видимая и воспринимаемая* в мире. Таким образом, это единство должно быть дано сознанию в совершенно временном, совершенно обычном явлении действительности, в одном *этом* человеке, в «этом», который в то же время сознавался бы как *божественная идея*, не только как высшая сущность вообще, но как высшая, абсолютная идея, как Сын Божий.

Божественная и человеческая природа в одном — это жесткое, трудно постигаемое выражение; но надо забыть о представлении, которое с ним связывают; при этом следует мыслить духовную сущность. В единстве божественной и человеческой природы исчезло все, что принадлежит внешней партикулярности, исчезло конечное.

Субстанциальное единство божественной и человеческой природы, осознаваемое человеком, состоит в том, что человек выступает для него как бог, а бог — как человек. Это субстанциальное единство есть в-себе[-бытие] человека; но, поскольку это в-себе[-бытие] есть для человека, оно находится *по ту сторону* непосредственного сознания, обычного сознания и знания; поэтому оно должно стоять по ту сторону субъективного сознания, которое ведет себя как обычное сознание и определено как таковое.

В этом причина того, что человек, в котором явлено единство божественной и человеческой природы, должен выступать для других как отдельный, *исключающий* остальных человек, не как все они, отдельные, а [как] Один, от которого они отделены, отличены, который уже выступает не как в-себе[-бытие], находящееся по ту сторону, а как *единичность на почве достоверности*.

Речь идет об этой достоверности и созерцании, а не только о некотором божественном учителе, и уж давно не только об учителе морали, но также и не просто об *учителе, возвестившем эту идею*; речь идет не о представлении и убеждении, а о *непосредственном* присутствии и достоверности божественного, ибо непосредственная достоверность присутствия есть бесконечная форма и образ, каким является «есть» для естественного сознания. Это «есть» стирает всякий след опосредствования, оно — последняя вершина, последняя световая точка, которая привносится. Всякому опосредствованию через чувства, представление, основания недостает этого «есть», и оно возвращается только в философском познании посредством понятий, в элементе всеобщности.

Божественное не может быть постигнуто только как всеобщая мысль или как нечто внутреннее, только в-себе-сущее; объективацию божественного нельзя понимать лишь как такую, которая есть во всех людях, — в этом случае она рассматривается лишь как *множественность духовного вообще*, и в ней не содержится развитие, происходящее в самом абсолютном духе, которое должно продолжаться вплоть до формы «есть», до непосредственности.

Единый иудейской религии дан в мысли, а не в созерцании, именно поэтому он не стал духом. Завершение до духа означает именно *субъективность*, которая бесконечно полагает себя в нечто внешнее и возвращается к себе из абсолютной противоположности, из *явления, доведенного до самой крайней формы*.

Принцип *индивидуальности* присутствовал, правда, уже в *греческом идеале*, но здесь не доставало именно этой *в себе и для себя всеобщей бесконечности*; всеобщее, положенное в качестве всеобщего, налично только в субъективности сознания, только она есть бесконечное движение в себе, в котором растворена всякая опреде-

ленность наличного бытия и которое в то же время воплощено в самом конечном наличном бытии.

Тот индивидуум, который для других есть явление идеи, предстает теперь как *этот* единственный, не как несколько, ибо в нескольких [индивидуумах] божественность становится абстракцией. Несколько — это дурной избыток рефлексии; избыток, потому что это противно понятию индивидуальной субъективности. «Однажды» в понятии означает «всегда», и субъект должен без выбора обращаться к одной субъективности. *В вечной идее есть только один Сын*, таким образом, абсолютная идея проявляется только в одном, исключаящем других. Это завершение реальности до непосредственной единичности есть прекраснейшая точка христианской религии, и абсолютное просветление конечности становится в ней созерцанием.

Это предназначение, что бог становится человеком для того, чтобы конечный дух осознал бога в самом конечном, есть труднейший момент в религии. Согласно обычному представлению, которое мы находим особенно у древних, дух, душа низвергнута в этот мир как чужеродный ей: обитание в теле и замыкание в индивидуальности есть унижение духа. Здесь заключено определение *неистинности одной только материальной стороны*, непосредственного существования. Но с другой стороны, определение непосредственного существования вместе с тем является и *существенным*, является последним заострением духа в его субъективности. У человека духовные интересы, он духовно активен, он может ощущать препятствие этой своей деятельности в том, что чувствует себя в физической зависимости от необходимости заботиться о своем пропитании и т. д., он изменяет своим духовным интересам благодаря связанности природой. Однако момент непосредственного существования содержится в самом духе. Это — определение духа развиться до этого момента. Природность — не просто внешняя необходимость, но дух как субъект в своем бесконечном отношении к самому себе имеет в себе определение непосредственности. Поскольку человеку должно открыться, какова природа духа, природа бога должна раскрыться ему в полном развитии идеи, в ней тоже должна быть *налицо эта форма*, а это и есть форма конечности. Божественное должно явиться в форме непосредственности. Это непосредственное присутствие есть лишь присутствие духов-

ного в *духовном образе*, который является человеческим образом. Ни в каком другом образе это явление не будет истинным, как, например, явление бога в виде огненного куста и т. п. Бог выступает как единичная личность, с ее непосредственностью связана вся физическая нужда. В индуистском пантеизме имеет место бесчисленное множество воплощений, так как субъективность, человеческое бытие есть лишь акцидентальная форма, в боге она лишь *маска*, которую принимает субстанция и которую она случайным образом меняет. Но бог как дух содержит в себе момент субъективности, единичности; его проявление поэтому также может быть только чем-то единичным, происходящим лишь однажды.

Христос назван в церкви богочеловеком — это невероятное соединение полностью противоречит рассудку; но в нем человеком было осознано и стало достоверностью единство божественной и человеческой природы, было осознано, что инобытие, или, как это еще называют, конечность, слабость, ветхость человеческой природы, не является несовместимой с этим единством, подобно тому как в вечной идее инобытие не наносит никакого ущерба единству, каковое есть бог.

Таково то невероятное, необходимость чего мы видели. Тем самым положено, что божественная и человеческая природа в себе не являются различными. Бог принял человеческий образ. Истина в том, что есть только один разум, один дух, что дух, как конечный, не имеет истинного существования.

Показана существенность образа явления. Так как это — явление бога, то оно существенно для общины. Явление есть бытие для другого, это другое есть община.

Это *историческое явление* может, однако, рассматриваться *двоjakим* образом. Во-первых, оно может рассматриваться как человек в соответствии с его внешним положением, как он выступает в качестве *обычного человека* для иррелигиозного рассмотрения. И *во-вторых, сообразно рассмотрению в духе и духом*, проникающим в его истину, потому что он несет в себе бесконечное раздвоение, эту боль, которая хочет истины, он есть потребность в истине и должен и хочет иметь достоверность истины. Таково истинное рассмотрение в религии. Эти две стороны здесь следует различать, а именно непосредственное рассмотрение и рассмотрение посредством веры.



Посредством веры этот индивидуум осознается как обладающий божественной природой, благодаря чему снимается потусторонность бога. Если Христа рассматривают так же, как Сократа, то его рассматривают как обычного человека, подобно тому как магометане рассматривают Христа как посланника бога, как и все великие люди в общем смысле суть посланники, вестники бога. Если о Христе говорят, что он учитель человечества, мученик истины, и не более того, то при этом не стоят на христианской точке зрения, не стоят на точке зрения истинной религии.

*Одна сторона* — это *человеческая сторона*, явление Христа как явление живого человека. Непосредственный человек выступает во всей своей внешней случайности, во всех временных отношениях и условиях: он рождается, в качестве человека имеет такие же потребности, как и все другие люди, только что не впадает в разврат, не покорствуется страстям, особенным склонностям, как другие, не входит в особенные интересы мирской жизни, при которых тоже может иметь место честность и наставничество, он живет только для *истины*, для *возвещения истины*, его деятельность состоит лишь в том, чтобы пробудить высшее сознание человека.

К этой человеческой стороне принадлежит, следовательно, прежде всего *учение Христа*. Вопрос в том, каким может быть это учение, каково оно? Первое учение не может быть таким, каким впоследствии становится учение в церкви; оно должно иметь особенности, которые в церкви необходимо получают отчасти некоторое другое определение, отчасти остаются в стороне. Учение Христа как таковое непосредственно не может быть христианской догматикой, не может быть учением церкви. Если учреждена община, царство божие достигло своей действительности, своего наличного бытия, это учение не может уже иметь то же самое определение, как до того.

Основное содержание этого учения может быть только *всеобщим*, абстрактным. Если нечто новое, новый мир, новая религия, новое понятие бога должны быть даны в мире представления, то первое выступает как всеобщая почва, а второй — как особенное, определенное, конкретное. Мир представления, поскольку он мыслит, мыслит лишь *абстрактно*, мыслит лишь *всеобщее*; только постигающий дух в состоянии, исходя из всеобщего, познать особенное, в состоянии позволить возникнуть этому

особенному самому через себя из понятия; для представления почва всеобщей мысли, с одной стороны, обособление и развитие — с другой, оказывается *разорванной*. Следовательно, эта всеобщая почва может быть создана с помощью учения для истинного понятия бога.

Поскольку речь идет о новом сознании человека, о новой религии, то это — *сознание абсолютного примирения*; этим обусловлены новый мир, новая религия, новая действительность, другое состояние мира, ибо внешнее наличное бытие, существование имеет своим субстанциальным началом религию.

Такова *отрицательная, полемическая* сторона, направленная против существования этой внешности в сознании и вере людей. Новая религия выражает себя как новое сознание — сознание *примирения* человека с богом. Это примирение как состояние выражено в понятии царства божьего, в понятии вечного как родины духа, как той действительности, где царит бог; им примирены духи и сердца; бог, таким образом, воцарился. Такова всеобщая почва.

Это царство божие; новая религия содержит, следовательно, в себе определение отрицания по отношению к налично существующему; это революционная сторона учения, которая отчасти отбрасывает все существующее, отчасти же уничтожает, опрокидывает его. Все земные, мирские вещи упраздняются как лишние ценности. Изменяется то, что было раньше; привычные отношения, состояние религии, мира не может оставаться прежним; речь идет о том, чтобы человека, обретшего сознание примирения, вывести из прежнего состояния, чтобы *абстрагироваться от наличной действительности*.

Эта новая религия сама еще концентрирована, существует еще не в качестве общины, а в энергии, составляющей единственный интерес человека, который должен сражаться, бороться за сохранение своей религии, потому что она еще не находится в согласии с мирским состоянием, еще не связана с мирским сознанием.

Итак, в момент своего появления новая религия полемична, она требует удаления от конечных вещей, возвышения к некоторой бесконечной энергии, в которой нужно держаться всеобщего и оставаться равнодушным ко всем другим узам; все, что прежде было нравственным, правильным, все другие узы должны быть расторгнуты. «Кто Матерь моя и кто братья мои?» и т. д. «Предоставь

мертвым погребать своих мертвецов»; «Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия». «Не мир пришел Я принести, но меч»<sup>104</sup>.

Мы видим здесь полемику с нравственными отношениями. «Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне»; «Пойди, продай имение твое и раздай нищим»<sup>105</sup>.

Все отношения, основанные на собственности, исчезают; между тем они опять-таки снимают сами себя; если все раздается бедным, то бедных нет. Все это — учения, определения, относящиеся к первому появлению новой религии, когда она составляет единственный интерес и человек еще опасается ее утратить и где она как учение обращается к людям, с которыми мир покончил и которые покончили с миром. Одна сторона — это такое отречение; этот отказ, пренебрежение всяким существенным интересом и нравственными узами является в концентрированном проявлении истины существенным определением, которое впоследствии, когда истина обретает прочное существование, отчасти теряет свое значение. И если это начало страдания относится к внешнему миру лишь со смиренным терпением и покорностью, жертвенно, то со временем, когда оно усиливается, его внутренняя энергия направляется вовне с той же страстной жестокостью.

Дальнейшее в *утвердительном* [отношении] — это возвышение царства божьего: человек должен войти в него как в *царство любви к богу*, так, чтобы непосредственно броситься в эту истину. Это высказано с полнейшей, неслыханнейшей откровенностью, например, в начале нагорной проповеди: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят»<sup>106</sup>. Это величайшее из всего, что когда-либо высказывалось, оно представляет собой последнее средоточие, снимающее все предрассудки, всю *несвободу* человека. Бесконечно важно то, что благодаря лютеровскому переводу Библии народ получил народную книгу, в которой душа, дух может обрести внутренний строй наивысшим, бесконечным образом; в католических странах в этом испытывается большой недостаток. Там Библия не является средством спасения от всякого духовного рабства.

Для того чтобы такое возвышение совершилось в человеке, не нужно никакого опосредствования, о нем не сказано, а тем самым сказано о *непосредственном бытии*, о *непосредственном вступлении* в истину, в царство

божье. Человек должен принадлежать интеллектуальному духовному миру, царству божьему, и ценность здесь имеет только убеждение, но не абстрактное убеждение, не то или иное мнение, но абсолютное убеждение, имеющее свою основу в царстве божием. Тем самым *впервые выступила бесконечная ценность внутреннего мира.*

Это проповедуется вдохновенным языком, таким проникновенным тоном, который потрясает душу и, извлекая ее из тела, подобно психагогу Гермесу<sup>107</sup>, ведет из временного мира к ее вечной родине: «Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его»<sup>108</sup>.

В этом возвышении и полном абстрагировании от того, что представляется миру великим, чувствуется печаль Иисуса по поводу развращенности его народа и людей вообще. Иисус выступил в то время, когда еврейский народ из-за опасности, какой до сих пор подвергалась и продолжала подвергаться его религия, тем упорнее держался за нее и в то же время должен был отчаиваться в реальности, так как пришел в соприкосновение со всеобщностью человечества, которое он уже не мог не признать, но которое само было *совершенно бездуховным*; короче говоря, он выступил в *период растерянности* всего народа: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам»<sup>109</sup>.

Это субстанциальное, это всеобщее божественное небо внутреннего при *более определенной рефлексии* ведет к *моральным заповедям*, которые представляют собой применение этого всеобщего к особым отношениям и ситуациям. Но эти заповеди отчасти сами относятся только к ограниченным сферам, отчасти же для ступени, на которой речь идет об абсолютной истине, они либо не представляют собой чего-то выдающегося, либо уже содержатся в других религиях, в том числе и в иудейской. Эти заповеди подытожены в их центральном пункте — в заповеди *любви*, которая имеет целью не *право*, а *благо* другого, следовательно, является отношением к его особенности: «Люби ближнего твоего, как самого себя». Понятая в абстрактном, более широком смысле, как любовь к людям вообще, эта заповедь говорит о любви ко *всем* людям. Но тем самым она превращается в абстракцию. Люди, которых можно любить и по отношению к которым любовь является деятельной, — это некоторые особенные: сердце, желающее вместить в себя все человечество,

расширяясь и растягиваясь, превращается в представление, становится *противоположностью действительной любви*.

Любовь, как ее понимает Христос, — это прежде всего моральная любовь к ближнему в тех особенных отношениях, в которых человек к своему ближнему находится; но в первую очередь любовь должна быть отношением учеников и последователей Христа, их союзом, в котором они суть одно. И здесь ее следует понимать не так, что у каждого должны быть свои особенные дела, интересы и жизненные отношения и *наряду с этим он должен еще и любить*, но в *выделяющем*, абстрагирующем смысле любовь должна быть центром, в котором они живут, должна быть их делом. Они должны любить друг друга, и больше ничего, а поэтому не должны больше иметь никакой особенной цели — будь то семья или политическая цель — и должны любить не ради этих особенных целей. Любовь воплощается в абстрактной личности и в ее тождестве в рамках одного сознания, в котором нет больше места для особенных целей. Следовательно, здесь нет *никакой иной объективной цели, кроме самой любви*. Тогда эта независимая и ставшая средоточием любовь становится в конце концов самой высшей *божественной любовью*.

Но сначала и эта любовь как таковая еще не имеет никакой объективной цели, полемически направлена против существующего, особенно против иудейской действительности. Все поступки, предписанные законом, которым люди обычно придают важное значение, но которые лишены любви, объявляются мертвым деянием, и Христос исцеляет даже в субботу.

В это учение входит также и этот момент, эта определенность; поскольку это требование высказывается так непосредственно: «Ищите Царства Божия, рождайтесь в истине», постольку оно выступает как выраженное *субъективно* и постольку принимается во внимание *личность*.

Сообразно этому отношению Христос говорит не только как учитель, исходящий из своего субъективного понимания, осознающий свою деятельность, но как пророк; в соответствии с требованием непосредственности он говорит это непосредственно от имени бога, его устами это говорит бог.

Стремление обрести жизнь духа в истине без опосредствования пророк выражает таким образом, что его устами говорит бог. Речь идет об абсолютной, божественной,

в себе и для себя сущей истине; высказывание и вблечение в себе и для себя сущей истины и осуществление этого высказывания выражаются как деятельность бога, выступают у Христа как сознание своего реального единства с божественной волей, своего согласия с ней. В этом возвышении своего духа и в уверенности в своем тождестве с богом Христос говорит: «Женщина, прощаются тебе грехи»<sup>110</sup>. Тут его устами говорит необычайное величие, которое может превратить все совершенное в несовершенное и свидетельствует, что это произошло.

Но в форме этого свидетельства основной акцент ставится на том, что говорящий это в то же время существом человеком, сын человеческий, в котором это свидетельство, это претворение в жизнь в себе и для себя сущего, это действие бога существом как совершающееся в человеке, не как нечто сверхчеловеческое, а как нечто принимающее образ *внешнего* откровения; существом, что это *божественное присутствие в сущности тождественно с человеческим*.

Христос называет себя Сыном Божиим и сыном человеческим; это следует принимать в прямом смысле слова. Арабы представляются друг другу как сыновья определенного племени; Христос принадлежит человеческому роду — это его племя. Христос также сын божий; истинный смысл этого выражения, истину идеи того, чем Христос был для своей общины, и высшую идею истины, которая воплотилась для его общины, можно истолковать также и следующим образом: все дети человеческие суть дети божьи или должны сделать себя божьими детьми и т. п.

Но так как учение Христа само по себе касается *представления*, внутреннего чувства и души, оно *дополняется изображением божественной идеи в его жизни и судьбе*. Царство божие как содержание *учения* вначале есть еще *представленная, всеобщая идея*, но благодаря этому индивидууму она входит в *действительность*, так что те, кому предназначено достичь царства божьего, могут достичь его только благодаря этому одному индивидууму.

Первым является прежде всего абстрактное соответствие деятельности, действия и страдания учителя его собственному учению, то, что его жизнь полностью посвящена его учению, что он не испугался смерти и скрепил свою веру печатью смерти. То, что Христос стал мучеником истины, тесно связано с его деятельностью. Поскольку

учреждение царства божьего вступает в прямое противоречие с существующим государством, основанным на другой религии, судьба, выраженная человечески, — стать мучеником истины — тесно связана с таким поведением.

Таковы основные моменты человеческого явления Христа. Этот учитель собрал вокруг себя друзей. Поскольку учение Христа было революционным, он был обвинен и казнен; истину своего учения он скрепил своей смертью. Эту историю в общем принимают также и неверующие; она вполне сходна с историей Сократа, только происходит на иной почве. Сократ тоже привел внутреннее к осознанию, ибо его даймон является не чем иным, как внутренним миром. Он тоже учил, что человек не должен руководствоваться обычным авторитетом, но должен сам вырабатывать свои убеждения и поступать в соответствии с ними. Это сходные индивидуальности и сходные судьбы. Внутреннее Сократа шло вразрез с религиозной верой его народа, так же как и вразрез с государственным устройством греков, и поэтому Сократ был казнен — он тоже умер за истину. Христос жил среди другого народа, и поэтому его учение носит другую окраску; но царство небесное и чистота сердца здесь бесконечно глубже, чем внутреннее Сократа. Такова внешняя история Христа, представляющая для неверующих то же самое, что для нас — история Сократа.

Однако со *смертью* Христа начинается *обращение сознания*. Смерть Христа — это центр, вокруг которого оно вращается. В понимании этой смерти состоит различие между внешним пониманием и *верой*, то есть рассмотрением духа, исходящим из духа истины, из святого духа. Согласно проведенному сопоставлению, Христос, подобно Сократу, — человек, учитель, который вел добродетельную жизнь и помог человеку осознать, что есть истина вообще, что должно составлять основу человеческого сознания. Высшим рассмотрением, однако, является то, согласно коему в Христе открылась *божественная природа*. Это сознание отражается в приведенных высказываниях, что Сын знает Отца и т. д. Эти высказывания прежде всего имеют известную всеобщность сами по себе, и экзегеза может вовлечь их в сферу всеобщего рассмотрения, но вера постигает их в их истине через истолкование смерти Христа, ибо вера в сущности есть сознание абсолютной истины, сознание того, что есть бог в себе и для себя. Но

мы видели, чем является бог в себе и для себя: он есть этот жизненный процесс, триединство, в котором всеобщее противопоставляет себя самому себе и в этом противопоставлении тождественно с собой. В этом элементе вечности бог есть совпадение с самим собой, смыкание с самим собой. Только вера постигает и сознает то, что в Христе эта в себе и для себя сущая истина созерцается в своем процессе и что только через него эта истина впервые открылась.

Это рассмотрение только и является *религиозным как таковым*, где само божественное выступает как существенный момент. В друзьях, знакомых, которые слышали учение, налицо предчувствие, представление, желание нового царства, «нового неба и новой земли»<sup>111</sup>, нового мира; эта надежда, эта достоверность, ранив их сердца, поселилась в их сердцах.

Но страдание, смерть Христа сняли человеческое отношение Христа, и в этой смерти содержится как раз то, что составляет переход в религиозное; тут важен смысл, способ *понимания этой смерти*. С одной стороны, это естественная смерть, причиной которой были несправедливость, ненависть и насилие; но в сердцах и душах уже утвердилось убеждение, что речь идет не о моральности вообще, не о мышлении и воле субъекта в себе, исходящего из себя; но интерес здесь составляет бесконечное отношение к богу, к присутствующему богу, достоверность царства божьего, умиротворение не в моральности, нравственности или же совести, но умиротворение, вне и помимо которого нет ничего высшего, — *абсолютное отношение к самому богу*.

Все другие способы умиротворения являются подчиненными с какой-нибудь стороны, так что отношение к богу остается чем-то потусторонним, чем-то далеким, даже не налицо данным. В царстве божием основным определением является присутствие бога, так что живущим в царстве божием предлагается не только любить людей, но осознать, что *бог есть любовь*.

Тем самым сказано, что бог *присутствует*, что это должно быть собственным чувством, *чувством себя*. Этим определением является царство божие, присутствие бога. К нему принадлежит достоверность божественного присутствия. Поскольку, с одной стороны, это потребность, чувство, субъект; с другой стороны, должен *отличать* себя от этого, а также должен отличать от себя это присутствие



бога, но таким образом, чтобы это присутствие было достоверным, и эта достоверность может здесь выступать только в образе *чувственного явления*.

Определение субъективности как *действительной*, выступающей непосредственно и отличной от простой мысли — это и есть сама вечная идея. С другой стороны, это вера, рожденная болью мира и покоящаяся на свидетельстве духа, вера, истолковывающая себе жизнь Христа. Его учение, его чудеса постигаются и понимаются в этом свидетельстве веры. История Христа также рассказана теми, на кого уже излился дух. Чудеса постигаются, и о них повествуется в этом духе, и смерть Христа в этом духе может быть истинно понята таким образом, что в Христе открыл себя бог и было явлено единство божественной и человеческой природы. Смерть тогда есть, так сказать, *пробный камень*, на котором испытывается вера, поскольку здесь в сущности становится очевидным, как понято явление Христа. Смерть имеет теперь прежде всего тот смысл, что Христос был богочеловеком — богом, имевшим в то же время человеческую природу, включая и саму смерть. Смерть — удел человеческой конечности; таким образом, смерть есть высшее доказательство человеческой природы, абсолютной конечности. Христос умер страшной смертью злодея, не только естественной смертью, но позорной смертью на кресте — человеческая природа проявилась в нем в своем крайнем пределе.

В этой смерти следует выделить прежде всего особенное определение, а именно ее *полемическую направленность вовне*. В ней становится зримым не только принесение в жертву природной воли, но и все своеобразие, все интересы и цели, на которые может направляться природная воля; все величие мира и все, что в нем имеет значение, опускается тем самым в могилу духа. Это революционный элемент, посредством которого миру дан совершенно другой облик. Но в *отказе от природной воли* вместе с тем *просветляется конечное, инобытие*. Ведь инобытие помимо непосредственной природности имеет и более широкий охват, и более широкое определение. К наличному бытию субъекта существенно принадлежит то, что он существует также для других; субъект есть не только для себя, но также и в *представлении других*, и он *есть*, имеет значимость и является объективным лишь настолько, насколько он знает себя значимым и значим для других. Его значимость есть представление других о нем, и [она]

основана на сравнении с тем, что они уважают и что для них имеет значимость некоторого в-себе-бытия.

Поскольку смерть помимо того, что она есть естественная смерть, является также и смертью преступника, позорнейшей смертью на кресте, она заключает в себе не только нечто естественное, но и гражданское бесчестие, *мирской позор*. Крест просветлен; то, что в представлении выступает как самое низменное, что определено государством как бесчестящее, обращено в наивысшее. Смерть естественна, каждый человек должен умереть. Но поскольку бесчестие превращено в высшую честь, все связи человеческой совместной жизни потрясены в своей основе, порваны и уничтожены. Поскольку крест стал знаменем, а именно знаменем, чье *положительное* содержание есть в то же время царство божие, гражданская и государственная жизнь лишилась внутренней убежденности в глубочайшей ее основе, и ее субстанциальная основа отнята у нее, так что все здание является уже не действительностью, а пустым явлением, которое вскоре неизбежно рухнет, показав тем самым, что оно и в наличном бытии в себе уже не существует.

Со своей стороны императорская власть *опозорила* все достойное уважения среди людей. Жизнь каждого индивидуума зависела от произвола императора, ничем не ограниченного ни внутренне, ни внешне. Но и помимо жизни всякая добродетель, достоинство, старость, сословие, род — все было совершенно обеспечено. *Раб* императора имел после него высшую власть или даже еще большую, чем сам император; сенат растлился в той мере, в какой растлил его император. Таким образом, было втоптано в грязь величие мирской власти, как и всякая добродетель, право, достоинство институтов и отношений, величие всего, что для мира значимо. Таким образом, правитель мира со своей стороны сделал высшее самым презренным и *исказил* все убеждения до самого основания, так что во *внутреннем* ничего уже невозможно было противопоставить новой религии, которая со своей стороны самое презренное возвела в высшее, превратила в знамя. Было разрушено все прочное, нравственное, имеющее значение в общем мнении и обладающее властью, и существующему, против которого обратилась новая религия, осталась только совершенно внешняя холодная власть, смерть, которая, конечно, больше не пугала про-

фанированную жизнь, во *внутреннем* чувствовавшую себя бесконечной.

Теперь, однако, появляется дальнейшее определение. Бог умер, бог мертв — это самая страшная мысль: все вечное, все истинное не существует, *само отрицание заключено в боге*; с этим связана высшая боль, чувство совершеннейшей безнадежности, утрата всего высшего. Но процесс здесь не останавливается, наступает *обращение*, а именно бог сохраняет себя в этом процессе, который *есть только смерть смерти*. Бог вновь возрождается к жизни, тем самым он обращается в противоположность\*. *Воскресение* также существенно принадлежит к вере: после своего воскресения Христос явился только своим друзьям; это не внешняя история для неверующих, но это событие существует только для веры. После воскресения следует прославление Христа, и торжество вознесения одесную Бога [Отца] завершает эту историю, которая в этом сознании есть экспликация самой божественной природы. Если в первой сфере мы постигали бога в чистой мысли, то в этой, второй, сфере сознание начинается с *непосредственности для созерцания* и для чувственного представления.

Процесс теперь состоит в том, что *непосредственная единичность снимается*; подобно тому как в первой сфере было покончено с замкнутостью бога, была снята его первая непосредственность — абстрактная всеобщность, согласно которой он есть сущность сущности, здесь снимается абстракция человеческого, непосредственность сущей единичности, и это происходит через смерть. Но смерть Христа есть смерть самой этой смерти, отрицание отрицания. Тот же самый ход и процесс экспликации бога мы имели в царстве Отца, но здесь он выступает постольку, поскольку является предметом сознания, ибо налицо было стремление созерцать божественную природу.

В смерти Христа следует подчеркнуть еще и тот момент, что смерть убил бог, поскольку он возродился из смерти; тем самым конечность, человеческая природа и униженность положены как нечто чуждое в Христе, поскольку он — бог; оказывается, что конечность чужда Христу и *принята им от другого*; это другое — люди, противостоящие божественному процессу. Христос взял на себя их конечность, конечность во всех ее формах, которая в ее крайней точке есть *зло*. Эта человеческая при-

рода, которая сама есть момент в божественной жизни; определяется теперь как нечто чуждое, не принадлежащее богу. Но эта конечность в ее для себя-бытии по отношению к богу есть зло, нечто чуждое ему; однако он взял это зло на себя, чтобы убить его своей смертью. Позорная смерть как необычайное *объединение этих абсолютных крайних моментов* есть в то же время *бесконечная любовь*. Бесконечная любовь потому, что бог отождествился с чем-то чуждым ему, чтобы это убить. Таково значение смерти Христа. Считается, что Христос взял на себя грехи мира, примирил бога.

Точно так же как эта смерть есть *высшая точка конечности*, она вместе с тем есть *снятие природной конечности*, непосредственного наличного бытия и овнешнения, разрушение границы. Это снятие природного следует понимать в *духовном* по существу таким образом, что оно есть движение духа, направленное к тому, чтобы постигнуть себя в себе, чтобы умереть для природного, что оно, следовательно, есть *абстракция от непосредственной воли и непосредственного сознания*, его [духа] *погружение-в-себя*; из этой глубины дух только и получает сам свое определение, свою истинную сущность и свою абсолютную всеобщность. То, что для него значимо, что обладает для него ценностью, он имеет только в этом снятии своего природного бытия и воли. Страдание и боль этой смерти, содержащей элемент примирения духа с собой и с тем, что он есть в себе, — этот отрицательный момент, который присущ только духу как таковому, есть *внутреннее обращение и превращение*. Однако в этом конкретном значении смерть здесь не представлена; она представлена как *естественная смерть*, ибо в *божественной идее* это отрицание не может иметь другого изображения. Если вечная история духа изображается внешне, в природном, то *зло*, осуществляющееся в божественной идее, может принимать лишь *образ природного*, и, таким образом, обращение лишь образ природной смерти. Божественная идея может развиваться лишь до определения природного. Но эта смерть есть смерть бога и нас удовлетворяет, поскольку изображает *абсолютную историю божественной идеи* — то, что совершилось в себе и что совершается вечно.

Для того чтобы отдельный человек нечто делал, достигал и осуществлял, необходимо, чтобы так обстояло дело в *своем понятии*. То, что, например, этот преступник может быть наказан судьей и что это наказание есть осу-

ществование закона и примирение с законом, зависит не от судьбы, не от преступника, несущего наказание, что представляется неким частным внешним событием, но такова природа дела, необходимость понятия. Следовательно, этот процесс дан нам двояко: один раз в мысли, в представлении закона и в понятии и другой раз — в виде отдельного случая, и в этом отдельном случае процесс таков *потому*, что такова природа дела; без этого не было бы ни действия судьбы, ни страдания преступника, ни наказания и примирения с законом. Основа, субстанциальное есть *природа дела*.

Так же обстоит дело и с удовлетворением для нас, то есть в основе здесь лежит то, что это удовлетворение происходит *в себе и для себя*: чтобы свершилось наказание, должен быть наказан не кто-то *другой*, должна быть принесена не какая-то *чужая* жертва. Каждый для самого себя, исходя из своей собственной субъективности и вины, должен быть тем, чем он должен быть; но то, чем он, таким образом, будет для себя, не может быть чем-то *случайным*, не может быть *его* произволом, но должно быть чем-то *истинным*. Если он, следовательно, совершает в себе это обращение и отказ от природной воли и если он теперь живет в любви, то это есть дело в себе и для себя. Его субъективная достоверность, чувство, есть истина, есть истина и *природа духа*. Следовательно, эта история есть основа спасения, ибо она есть *дело в себе и для себя*; это деяние и событие не случайно, особенно, а есть истинно и *совершенно*. Доказательством, что это истинно, является созерцание, которое дает эта история и в котором отдельный индивидуум *постигает заслугу Христа*. Это не история некоторого отдельного индивидуума, но она совершается богом, то есть она дана созерцанию как всеобщая и для себя сущая история.

Другие формы, например форма жертвенной смерти, с которой связывается ложное представление, что бог — это тиран, требующий жертв, сами собой сводятся к тому, что было сказано, и сообразно этому исправляются. Жертва означает *снятие природности, инобытия*. Далее говорится, что Христос умер за *всех*; это не какое-то единичное событие, но божественная, вечная история. Говорится также, что в нем умерли все. Это момент самой природы бога; это произошло в самом боге. Бог не может быть умиротворен посредством чего-то другого, но только *посредством самого себя*. Эта смерть есть сама любовь, положен-

ная как момент бога, и эта смерть примиряет. В ней созерцается абсолютная любовь. Тожество божественного и человеческого состоит в том, что бог в конечном пребывает у самого себя, и это конечное в самой смерти является определением бога. Через смерть бог примирил мир и вечно примиряет его с самим собой. Это возвращение из состояния отчуждения есть его возврат к самому себе, и благодаря этому он есть дух, и поэтому третьим [моментом] является воскресение Христа. Тем самым отрицание преодолено, и отрицание отрицания, таким образом, есть момент божественной природы.

В таком смысле страдание и смерть направлены против учения о моральной вменяемости, согласно которому каждый индивидуум должен отвечать только за себя, каждый является виновником своих деяний. Судьба Христа как бы противоречит этой вменяемости, но эта вменяемость имеет место только в *сфере конечности*, где субъект выступает как *отдельная личность*, а не в сфере свободного духа. Сфере конечности свойственно то определение, что каждый остается тем, что он есть; если он сделал злое, то он зол: зло присутствует в нем как его *качество*. Но уже в сфере моральности, а еще больше в сфере религии дух осознается как свободный, как утвердительный в самом себе, так что та *граница* в нем, которая идет вплоть до зла, есть *нечто ничтожное для бесконечности духа*: дух может сделать совершённое несовершённым; хотя в воспоминании поступок и остается, но дух его снимает. Следовательно, вменение не достигает этой сферы. Для истинного сознания духа в смерти Христа уничтожена конечность человека. Эта смерть природного имеет, таким образом, всеобщее значение; уничтожено конечное, вообще уничтожено зло. Таким образом, мир примирен, благодаря этой смерти мир в *себе* освобожден от зла. В истинном понимании смерти появляется, таким образом, *отношение субъекта как такового*. Здесь прекращается простое *рассмотрение* истории, субъект сам вовлекается в процесс, он чувствует боль зла и своего собственного отчуждения, которые Христос взял на себя, приняв человеческий образ, но и своей смертью уничтожил.

Поскольку содержание предстает и таким образом, то это религиозная сторона, и здесь начало возникновения общины. Это содержание является тем же самым, что называют изливанием святого духа: дух дал это в откровении. Отношение к человеку как таковому превращается

в отношении, которое изменяется, преобразуется духом, так что в нем открывается природа бога, и эта истина получает непосредственную достоверность в виде явления.

Тот, в ком видели учителя, друга, мученика истины, получает в общине совсем другое место. До сих пор было положено лишь начало, которое посредством духа приходит теперь к результату, к концу, к истине. Смерть Христа — это, с одной стороны, смерть человека, друга, умершего насильственной смертью, но эта же смерть в духовном смысле сама становится благом, центром примирения.

После смерти Христа его друзьям впервые открылось созерцание природы духа, открылась возможность удовлетворения потребности в духе чувственным образом. Следовательно, то убеждение, которое они могли почерпнуть из его жизни, еще не было полной истиной, но таковой стал дух.

До своей смерти он предстоял им как чувственный индивидуум. Подлинное разъяснение им было дано духом, о котором Христос говорит, что он будет вести их в истину: «Та только и будет истина, в которую введет вас дух»<sup>112</sup>.

Тем самым с этой стороны смерть Христа определяется как переход к величию, как прославление, которое, однако, есть лишь восстановление первоначального величия. Смерть, отрицательное является опосредствующим моментом, дабы первоначальное величие было положено как достигнутое. Таким образом свершается история воскресения и вознесения Христа одесную Бога, благодаря чему история получает духовный смысл.

Но тем самым свершилось и то, что эта маленькая община обрела достоверность: Бог явился в образе человека, это человеческая природа Бога, а именно его самый абстрактный образ, его высшая зависимость, крайнее бессилие и крайняя степень хрупкости, выступает как естественная смерть. «Умер сам Бог», — поется в известном лютеранском гимне; это сознание того, что человеческое, конечное, хрупкое, бессильное, отрицательное составляет сам момент божественного, есть в самом Боге; что инобытие, конечное, отрицательное не внешне Богу и в качестве инобытия не препятствует единству с Богом. Инобытие, отрицание сознается как момент самой божественной природы. Это высшее познание природы идеи Бога.

Таким образом, это внешне отрицательное превращается во внутреннее. Смерть, с одной стороны, имеет тот

смысл, то значение, что вместе с нею снимается человеческое и вновь выступает божественное величие. Но в то же время сама смерть есть и нечто отрицательное, крайняя точка того, чему подвержен человек как природное наличное бытие и чему тем самым подвержен и сам Бог.

Во всей этой истории люди осознали — и это истина, к которой они пришли, — что идея бога обладает для них достоверностью, что человеческое есть непосредственный, наличный Бог, и, таким образом, что эта история, как ее постигает дух, есть изображение того, чем является человек, дух: в себе он бог и вместе с тем смертен — опосредствование, благодаря которому преодолевается человеческое, а с другой стороны, в-себе-сущее возвращается к себе и только таким образом выступает как дух.

Сознание общины, совершающее таким образом переход от просто человека к богочеловеку — к созерцанию, к сознанию, к достоверности единства и объединения божественной и человеческой природы — это то, с чего начинается *община* и что составляет истину, на которой община основана.

Экспликация примирения состоит в том, что бог примиряется с миром или, скорее, что бог показал себя примиренным с миром, что человеческое бытие не есть нечто чуждое ему, но что это инобытие, саморазличение, конечность, как она выражена, есть момент в нем самом, но, правда, момент исчезающий. Но в этом моменте он показал себя, открыл себя общине.

Для общины это история явления бога; она есть божественная история, благодаря чему община пришла к сознанию истины. Отсюда образовалось сознание, знание того, что бог триедин. Примирение, в которое веруют в Христе, не имеет смысла, если бог не сознается как триединый, если не признается, что он *есть*, но есть также и *как другое*, как различающее себя, так что это другое есть сам бог, имеет в себе божественную природу, и снятие этого различия, инобытия, это возвращение, эта любовь есть дух.

В этом сознании содержится то, что вера есть отношение не к чему-то другому, но *отношение к самому Богу*. Моменты, которые здесь важны, состоят в том, что люди осознали вечную историю, вечное движение, которое есть сам бог.

Таково изображение второй идеи как в явлении, изображение того, как вечная идея стала непосредственной



достоверностью человека, то есть явила себя. Чтобы она стала для человека достоверностью, необходима чувственная достоверность, которая вместе с тем переходит в духовное сознание, а также переходит в непосредственную чувственность, но так, что в ней обнаруживается движение, история бога, жизнь, которая есть сам бог.

### III. ИДЕЯ В СТИХИИ ОБЩИНЫ, ИЛИ ЦАРСТВО ДУХА

Первым было *понятие* этой точки зрения для сознания; вторым — то, что дано этой точке зрения, что налично для общины; третьим является переход к самой общине.

Эта третья сфера есть идея в ее определении *единичности*, но *сперва* только изображение в качестве *одной единичности*, божественной, всеобщей единичности, как она есть в себе и для себя. Таким образом, один — это все, однажды — значит всегда, в себе, согласно понятию, некая простая определенность. Но единичность как для-себя-бытие является отпусканием различных моментов в *свободную* непосредственность и самостоятельность, является *исключающей*; вместе с тем единичность есть эта *эмпирическая единичность*.

Исключая, единичность выступает как непосредственность для другого и есть возвращение из другого в себя. Единичность божественной идеи, божественная идея, представляющая как человек (*als ein Mensch*), завершается только в действительности, поскольку вначале ей противостоят *многие* отдельные индивидуумы; она собирает их в единство духа, в *общину* и выступает в ней в качестве действительного всеобщего самосознания.

По мере того как совершается определенный переход идеи вплоть до чувственного присутствия, именно в нем обнаруживается отличительная черта религии духа, состоящая в том, что все моменты развиты до их крайней определенности и полноты. Даже в этой крайней противоположности самого себя дух уверен в себе в качестве абсолютной истины, а поэтому его ничто не страшит, не страшит даже *чувственное присутствие*. Абстрактная идея труслива, подобно монахам, боится чувственного присутствия; современной абстракции присуще отвратительное чванство по отношению к моменту чувственного присутствия.

В общине от индивидуумов требуется *благоговение перед божественной идеей в образе единичности и усвоение ее*. Это легко для мягкой, любящей души женщины; но другая сторона сама состоит в том, чтобы субъект, от которого ждут этой любви, был *бесконечно свободен* и постиг *субстанциальность* своего самосознания; поэтому для *самостоятельного понятия*, мужчины, это бесконечно трудно. Свобода субъекта возмущается против этого объединения, против требования почитать отдельного чувственного индивидуума как бога. Восточный человек не противится этому; он ничтожен, он в себе отброшен, но не сам отбросил себя, то есть [он] лишен сознания своей бесконечной свободы. Здесь же эта любовь, это признание составляют прямую противоположность, и это — высшее чудо, оно-то и есть сам *дух*.

Эта сфера потому и есть царство духа, что индивидуум имеет в себе бесконечную ценность, *знает себя как абсолютную свободу*, обладает в себе *величайшей прочностью* и в то же время *отказывается* от этой прочности и обретает самого себя в другом: любовь примиряет все, даже абсолютную противоположность.

Созерцание этой религии требует пренебречь всем наличным, всем, что когда-либо имело ценность; эта религия есть совершенная идеальность, полемически направленная против всего великолепия мира. В этом отдельном, в этом присутствующем, непосредственном индивидууме, в коем являет себя божественная идея, сошлась вся действительность, так что он есть единственно чувственная наличность, имеющая ценность. Эта единичность тем самым выступает как целиком *всеобщая*. В обычной любви тоже имеет место такая бесконечная абстракция от всякой действительности, и любящий субъект находит в особенном индивидууме все свое удовлетворение; но в этом случае удовлетворение относится к особенности вообще; это особенная случайность и чувство, которое противоположно всеобщему и таким образом хочет стать объективным.

Напротив, та единичность, в которой я хочу божественной идеи, является совершенно всеобщей; поэтому она в то же время *отторгнута от чувств*, она для себя проходит, становится *прошлой историей*; чувственный образ должен исчезнуть и вознестись в *пространство представления*. Образование общины имеет то содержание, что чувственная форма перешла в духовную стихию. Чувственное очищается от непосредственного бытия тем, что

оно переходит; это отрицание, как оно положено, и выступает в чувственном «этом» как таковое. Это созерцание дано только в отдельном индивидууме; его нельзя получить по наследству, и оно неспособно к возобновлению, подобно явлению субстанции в ламе. Оно не может быть таким, потому что чувственное явление в качестве «этого» мгновенно по своей природе, должно быть одухотворено и потому по существу есть бывшее и поднимается на почву представления.

Может существовать также точка зрения, при которой останавливаются на Сыне и его явлении. Таков католицизм, где к примиряющей силе Сына прибавляются Мария и святые и где дух существует уже только в *церкви как иерархии*, а не в *общине*. Но тут второй момент в определении идеи остается в большей степени на почве представления, нежели одухотворяется. Или, другими словами, дух не столько осознается *объективно*, сколько выступает как *субъективный образ*, который чувственно явлен как церковь и который живет в традиции. В этом *облике действительности дух* есть как бы третье лицо.

Чувственное присутствие для духа, испытывающего в нем потребность, может также все вновь порождаться в образах, а именно не в качестве произведений искусства, а в качестве чудотворных образов, вообще в их чувственном наличном бытии. И тогда потребность в чувственном [созерцании] может удовлетворить не только телесность, тело Христово, а *чувственное* его *телесного присутствия вообще* — крест, места, где он жил. К этому добавляются реликвии и т. д. Эта потребность не испытывает недостатка в таких опосредствованиях. Но для *духовной общины* непосредственное присутствие, «теперь», миновало. Вначале чувственное представление интегрирует прошлое; последнее есть для представления односторонний момент: настоящее содержит в себе прошлое и будущее в качестве моментов. Таким образом, чувственное представление в качестве своего дополнения имеет возвращение. Но *существенно абсолютное возвращение* — это поворот из внешнего *во внутреннее*, это утешитель, который приходит только тогда, когда чувственная история, как непосредственная, миновала.

Таков, следовательно, пункт образования общины, или — это третий пункт — это *дух*. Это переход из внешнего, явления, во внутреннее. Здесь важна достоверность для субъекта бесконечной, нечувственной существенности

субъекта в себе самом — знание себя бесконечным, вечным, бессмертным.

Оттеснение к внутреннему самосознанию, которое содержится в этом повороте, — это не стоическое оттеснение, которое в качестве *мыслящего имеет ценность благодаря силе собственного духа* и которое ищет в мире, в природе, в природных вещах и в их постижении реальность мышления, которое поэтому свободно от *бесконечной боли* и в то же время совершенно положительно относится к мирскому; напротив, это самосознание, бесконечно полагающее вовне свою особенность и своеобразие и имеющее бесконечную ценность лишь в той любви, которая заключена в бесконечной боли и из этой боли возникает. Здесь отброшена всякая непосредственность, которая может представлять ценность для человека; только в опосредствовании ему дана такая ценность, но ценность бесконечная, в которой *субъективность* становится *поистине бесконечной* и выступает в себе и для себя. Человек есть лишь благодаря этому опосредствованию, не непосредственно. Таким образом, только он способен обрести ту ценность; эта способность и возможность является его положительным, абсолютным определением.

В этом определении заключено основание того, что в христианской религии *бессмертие души* становится определенным учением. Душа, единичная субъективность имеет бесконечное, вечное определение — быть законной обительницей царства божия. Это такое определение и такая жизнь, которая отрешена от времени и от всего переходящего, и, поскольку она в то же время *противоположна* этой ограниченной сфере, это вечное определение выступает вместе с тем как *будущее*. Вечное требование созерцать бога, то есть осознавать себя в духе его истины как присутствующей, еще не удовлетворяется для сознания как представляющего в этом временном настоящем.

Субъективность, постигшая свою бесконечную ценность, отказалась тем самым от всех различий господства, силы, сословия, даже рода: перед богом все люди равны. Только в любви, отрицающей бесконечную боль, заключена возможность и корень истинно всеобщего права, *осуществления свободы*. Римское, формальное, право исходит из *позитивной* точки зрения и из рассудка и не содержит в себе никакого *принципа* для абсолютного доказательства правовой точки зрения; это право является совершенно *мирским*.

Эта чистота субъективности, опосредствующая себя в любви из всеобщей боли, существует *только благодаря этому опосредствованию*, имеющему свой *объективный образ и созерцание* в страдании, смерти и возвышении Христа. С другой стороны, эта субъективность имеет вместе с тем этот образ своей реальности *в себе самой*, ведь она есть *множество субъектов и индивидуумов*. Но так как *в себе она является всеобщей, а не исключающей*, это множество индивидуумов должно быть положено лишь как *видимость*, и именно то, что оно полагает себя как такую видимость, есть *единство веры* в представлении веры, следовательно, в этом третьем. Это любовь общины, которая кажется состоящей из множества субъектов, но это множество есть лишь видимость.

Эта любовь не есть ни человеческая любовь, любовь к людям, полова любовь, ни дружба. Часто выражали удивление, каким образом столь благородное отношение, как дружба, не попало в число того, к чему призывал Христос. Дружба есть отношение, обремененное особенностью, и мужчины становятся друзьями не столько непосредственно, сколько объективно в некотором субстанциональном союзе, в чем-то третьем, в принципах, в занятиях, в науке; короче говоря, этот союз основывается на некоем объективном содержании, а не есть склонность как таковая, подобно склонности мужчины к женщине как этой особенной личности. Но любовь внутри общины в то же время опосредствована *обесценением всякой особенности*. Любовь мужчины к женщине, дружба тоже могут иметь место, но они существенно определены как нечто *подчиненное*; они определены не как нечто *злое*, но как *несовершенное*, не как безразличное, а как нечто такое, на чем *не следует останавливаться*, чем нужно *пожертвовать*, чтобы не нанести ущерба этому *абсолютному* направлению и единству.

Единство в этой бесконечной любви, возникшей из бесконечной боли, тем самым совсем не есть чувственная, мирская связь, не есть связь еще значимой и сохраняющей особенности и природности, но есть *единство исключительно в духе*. Эта любовь есть *понятие самого духа*. Она является для себя предметом в Христе как средоточии веры, в котором она является самой себе в бесконечной дали, бесконечной высоте. Но эта высота есть для субъекта вместе с тем бесконечная близость, она есть нечто его собственное, нечто ему принадлежащее, и, таким

образом, то, что сначала объединяет индивидуумов как нечто *третье*, есть также то, что составляет их истинное самосознание, их самое внутреннее и самое собственное. Таким образом, эта любовь есть дух как таковой, Святой Дух. Он — в них, и они составляют всеобщую христианскую церковь, сообщество святых. Дух есть бесконечное возвращение в себя, бесконечная субъективность, он есть не представленная, а действительная, *присутствующая божественность*, следовательно, не субстанциальное в-себе-бытие Отца, не истинное в предметном образе Сына, а субъективно присутствующее и действительное, которое, таким образом, само *субъективно* присутствует как овнешнение в этом предметном созерцании любви и ее бесконечной боли и как *возвращение* в этом опосредствовании. Это — дух божий, или бог, как присутствующий, действительный дух, бог, живущий в своей общине. Так, Христос сказал: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них»; «Я с вами во все дни до скончания века»<sup>113</sup>.

В этом абсолютном значении духа, в этом глубоком смысле абсолютной истины христианская религия есть *религия духа*, но не в тривиальном смысле духовной религии. Истинное в определении природы духа, *объединение бесконечной противоположности* — бога и мира, Я, этого *homini*<sup>114</sup>, — составляет содержание христианской религии, делает ее религией духа, и это содержание дано в ней даже для обыденного, необразованного сознания. Все люди созданы для блаженства; это — высшее и единственно высшее. Поэтому Христос говорит: «Всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам»<sup>115</sup>. *Оскорбление абсолютной истины*, идеи объединения бесконечной противоположности признано тем самым *наихудшей провинностью*. В свое время много ломали голову над тем, что же такое грех против Святого Духа, и это определение по-разному опошлялось, [с тем] чтобы от него совсем отделаться. В бесконечной боли любви может быть уничтожено все, но само это уничтожение существует лишь как внутренний, присутствующий дух. *Бездуховность* кажется не грехом, а невинностью, но это невинность, осужденная и приговоренная в себе самой.

Сфера общины есть поэтому собственный регион духа. Святой дух излился на учеников, он есть их имманентная жизнь; отныне они существуют в качестве общины и с

радостью вышли в мир, чтобы поднять его до *всеобщей общины* и расширить Царство Духа.

Теперь, следовательно, мы должны рассмотреть: а) *возникновение общины*, или ее понятие, б) ее наличное бытие и *существование*, реализацию ее понятия, и с) переход веры в знание, *изменение, прояснение* веры в философии.

### 1. Понятие общины

Община — это субъекты, отдельные эмпирические субъекты, которые суть в Духе Божьем, но от которых в то же время отличается, которым противостоит это содержание, эта история, истина. Вера в эту историю, в примирение, с одной стороны, есть непосредственное знание, некая вера; другой момент состоит в том, что природа духа в себе самой есть этот процесс, который рассматривается во всеобщей идее и в идее как явлении, что субъект сам становится духом, а тем самым — гражданином Царства Божия благодаря тому, что этот процесс совершается в нем самом. Другое, которое есть для субъектов, является, следовательно, для них в этой божественной драме предметным в том смысле, в каком зритель предстает для самого себя предметным в хоре.

Правда, вначале субъект, человеческий субъект — человек, которому открылось то, что благодаря духу становится для человека достоверностью примирения, — определен как *единичный, исключаяющий*, отличный от других. Таким образом, изображение божественной истории является для других субъектов объективным изображением. Они должны теперь совершить эту историю, этот процесс в *самих себе*. Но к этому прежде всего относится то, что они предполагают примирение *возможным* или, ближе, что это примирение уже произошло в себе и для себя и стало достоверным.

В себе и для себя — это всеобщая идея бога; но то, что она так же достоверна для человека, что она является для него истиной не благодаря спекулятивному мышлению, но что он в ней уверен, — это составляет вторую предпосылку, а именно: достоверно, что примирение *свершилось*, то есть его следует представлять как нечто *историческое*, как нечто свершившееся на земле, в явлении. Ибо нет иного образа того, что называется достоверностью. Это та предпосылка, в которую мы верим прежде всего.

а) Возникновение общины происходит как излияние святого Духа. Возникновение веры прежде всего связано с человеком, с человеческим, *чувственным явлением*, а затем — с духовным пониманием, *сознанием духовного*; вера есть духовное содержание, превращение непосредственного в духовное определение. Свидетельство является духовным, оно не заключается в чувственном, не может совершиться непосредственным, чувственным образом; против чувственных фактов поэтому всегда можно что-то возразить.

Что касается чувственного образа, то церковь совершенно права, когда она отвергает такие изыскания, где речь идет о явлении Христа после его смерти; ибо такие изыскания исходят из той точки зрения, будто значение имеет чувственная сторона явления, историческое, будто в таких рассказах о чем-то представляемом исторически, в соответствии с историческим образом заключается свидетельство духа и его истины. Но свидетельство *несомненно само по себе*, хотя оно и имеет тот исходный пункт.

Этот переход есть излияние духа, которое могло наступить лишь после того, как Христос был отрешен от плоти, после того, как закончилось его чувственное, непосредственное присутствие. Тут выступает дух, ибо тут вся *история завершена* и созерцанию предстоит образ духа в целом. Это нечто другое, другая форма, которую имеет то, что теперь производит дух.

Вопрос об истине христианской религии непосредственно делится на два вопроса: 1) правда ли *вообще*, что у Бога есть Сын и что он был послан в мир, и 2) был ли *этот* Иисус из Назарета, сын плотника, Божьим Сыном, Христом?

Обычно эти два вопроса так смешиваются, что если *этот* (человек) не был послан богом, [не был] Сыном Божьим и его явление не есть свидетельство, то и вообще не было никакого благовествования; тогда мы должны либо ждать кого-то *другого*, если такой должен быть, если есть обетование, то есть если это необходимо в себе и для себя, в понятии, в идее, либо, поскольку справедливость идеи ставится в зависимость от доказательства этого благовествования, вообще *больше не думать о нем*.

Но в сущности мы должны сначала спросить: истинно ли это явление *в себе и для себя*? Оно истинно, потому что бог в качестве духа является триединным. Он есть это



явление себя, самообъективирование и тождественность с собой в этом объективировании — он есть вечная любовь. Это объективирование в его полном развитии вплоть до крайней [точки] всеобщности бога и конечности, смерти, есть возвращение в себя в форме снятия этой жесткой противоположности, любви в бесконечной боли, которая [боль] в то же время исцелена в любви.

Эта истина в себе и для себя, состоящая в том, что бог есть не некая абстракция, а нечто конкретное, эксплицируется философией, и только новейшая философия пришла к этой глубине понятия. Говорить об этом с теми, кто выставляет плоские доводы, свидетельствующие о полном непонимании философии, бессмысленно, так как все, что они говорят, не имеет никакой ценности, в себе и для себя бездуховно.

Но это понятие не должно выступать только как *не-что готовое в философии*, оно есть истинное не только в себе; напротив, философия стремится постигнуть то, что *есть*, что само по себе уже является действительным. Все истинное начинается в своем явлении, то есть в своем *бытии*, с формы *непосредственности*. Следовательно, понятие само по себе должно наличествовать в *самосознании людей, в духе, и мировой дух должен таким образом постигать себя*. Это постижение себя есть, однако, *необходимость* как *процесс* духа, представленный на предшествующих ступенях религии, прежде всего иудейской, греческой и римской, и имевший своим *результатом* в качестве своей истины понятие абсолютного единства божественной и человеческой природы, действительность бога, то есть его объективирование. Таким образом, *мировая история* есть изображение этой истины как результата в непосредственном сознании духа.

Мы видели бога как бога свободных людей, но сначала еще в виде субъективных, ограниченных народных духов и в виде случайных образов фантазии, потом, после того как духи народов были раздавлены, — мировую скорбь. Эта скорбь была истоком стремления духа познать бога как духовного во всеобщей форме, отторгнувшего конечность. Эта потребность была порождена поступательным движением истории, развитием мирового духа. Это непосредственное стремление, эта тоска по чему-то определенному как бы инстинкт духа, которым последний понуждается, требовал такого явления, прояв-

ления бесконечного духа в образе действительного человека.

«Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего», то есть послал тогда, когда дух так углубился в себя, что познал свою бесконечность и постиг *субстанциальное в субъективности непосредственного самознания*, но в такой субъективности, которая в то же время есть бесконечная отрицательность и абсолютно всеобща.

Но свидетельство того, что *этот* человек — Христос, есть нечто другое; оно относится только к определению, что это *этот*, а не какой-то другой человек, но не касается самой *идеи*. Христос сказал: «Скажут вам: «вот здесь» или «вот там», — не ходите и не гоняйтесь... Царствие Божие внутри вас»<sup>116</sup>. Среди иудеев и язычников многие другие почитались вестниками бога или богов. Иоанн Креститель предшествовал Христу; у греков, например, Деметрию Полиоркету воздвигали статуи, как богу, и римскому императору поклонялись, как богу. Аполлония Тианского и многих других считали чудотворцами, а Геркулес был для греков человеком, которого за его деяния — а это в то же время были лишь послушнические деяния — причислили к богам, и [он] стал богом, и это оставляя в стороне множество *воплощений* и обожествлений путем возвышения до Брахмана у индусов: Но только с Христом могла связать себя идея, и в нем она *предстала реализованной*, когда созрела и когда исполнились времена. В великих подвигах Геркулеса природа духа выражена еще несовершенно. Но история Христа есть история для общины, так как она *полностью соответствует идее*, тогда как в основе тех, более ранних, образов присутствует лишь стремление духа к такому определению в себе сущего единства божественного и человеческого, и это стремление в них следует признать. Это и есть самое важное; это и есть свидетельство истины, абсолютное доказательство; это и есть то, что следует понимать под *свидетельством духа*. То, что Христос послан богом, засвидетельствовал дух, *внутренняя идея*, и это является *доказательством* для тех, кто веровал, и для нас в развитом понятии. Это доказательство есть *сила в духовном образе*, а не внешняя сила, подобно силе церкви по отношению к еретикам.

в) Во-вторых, это знание, или *вера*, ибо вера — это тоже знание, только в своеобразной форме. Это надо рассмотреть.

Итак, божественное содержание полагается как самостоятельное знание о нем в элементе сознания, внутреннего. С одной стороны, это содержание есть истина и истина бесконечного духа вообще, то есть его знание, так что в этом знании он имеет свою свободу и предстает как процесс сбрасывания своей особенной индивидуальности и полагания себя свободным в этом содержании.

Но содержание выступает прежде всего для непосредственного сознания, а для непосредственного сознания истина может представлять разнообразным чувственным образом. Ибо идея есть одна во всем, есть всеобщая необходимость; действительность может быть лишь зеркалом идеи; поэтому для сознания из всего может следовать идея, ибо она присутствует в бесконечно многих каплях, ее отражающих. Идея представляется, познается, предчувствуется в семени, которое есть плод; последнее назначение плода — умереть в земле, и только благодаря этому отрицанию возникает растение. Эта история, созерцание, представление, явление может быть возведено духом во всеобщее, и, таким образом, история семени, солнца становится *символом идеи*, но только символом; это образы, не соответствующие идее по своему собственному содержанию, по своему специфическому качеству. То, что в них познается, внешне им; значение не существует в них в качестве значения. *Предмет, существующий в самом себе в качестве понятия, есть духовная субъективность*, человек; он в самом себе есть значение, последнее не внешне ему; он мыслит все, все знает. Он не есть символ — его субъективность, его внутренний образ, его *самость* в сущности есть *сама эта история*, и история духовного выступает не в таком существовании, которое не соответствует идее, но в своем собственном элементе. Таким образом, значит, для общины необходимо, чтобы мысль, идея стала предметной. Но вначале идея дана в отдельном индивидууме в форме чувственного созерцания; последнее должно быть снято, должно выявиться значение, вечная истинная сущность. Такова вера возникающей общины. Она начинается с веры в отдельного индивидуума; отдельный человек преобразуется общиной, познается как бог, включая и то определение, что он — *Сын Божий*, и все то конечное, что относится к субъективности как таковой в ее развитии; но в качестве субъективности он отделен от субстанциальности. Чувственное явление преобразуется в знание о духовном. Следо-

вательно, община начинается с веры, но, с другой стороны, вера порождается как дух. Следует выделить *различные значения веры и свидетельства*.

Поскольку вера начинается с чувственного образа, она имеет перед собой историю, совершающуюся во времени; она принимает за истину внешнее, обычное событие, и свидетельство — исторический, юридический способ удостоверения факта, чувственная достоверность. Представление основания опять-таки базируется на чувственной достоверности других лиц относительно известных чувственных фактов и остальное приводит с этим в связь.

Жизнеописание Христа является таким внешним свидетельством. *Но вера меняет свое значение*, а именно речь идет не только о вере в эту внешнюю историю, но о вере в то, что этот человек был *Сын Божий*. Здесь чувственное содержание становится чем-то совсем другим; оно превращается в некое другое, и возникает требование *удостоверения этого другого*. Предмет полностью преобразовался; из чувственно, эмпирически существующего он превратился в божественный, в существенно высший момент самого бога. Это содержание уже не является чувственным; если, следовательно, предъявляется требование удостоверения его прежним, чувственным образом, то этот образ теперь недостаточен, потому что предмет имеет совсем *иную* природу.

Если чудеса являются непосредственным доказательством, то в себе и для себя они лишь *относительное* доказательство или свидетельство второстепенного значения. Христос говорит с укором: «Вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес»<sup>117</sup>; «Многие скажут Мне в тот день: «Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?» И тогда объявлю им: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие»<sup>118</sup>.

Какой же интерес могут представлять чудеса? Относительное доказательство могло представлять интерес для стоявших *вовне*, так сказать, для наставления иудеев и язычников. Но для общины, которая сформирована, чудеса уже не нужны; она имеет в себе дух, который водительствоует во всякой истине и который благодаря своей истине как дух является истинной властью над духом; то есть такой властью, в которой духу предоставляется *вся его свобода*. Чудо — это власть лишь над *природными*

*связями* и тем самым власть лишь над таким *духом*, который ограничен сознанием этих ограниченных связей. Как же могла быть осознана сама вечная идея путем представления такой власти?

Если содержание определяют таким образом, что чудеса, творимые Христом, сами суть чувственные явления, которые могут быть исторически удостоверены, а также рассматривают его воскресение и вознесение как чувственные события, то в отношении *чувственного* речь идет не о *чувственном удостоверении* этих явлений; вопрос не в том, являются ли чудеса Христа, его воскресение, вознесение в качестве внешних явлений и чувственных событий, достаточными свидетельствами, а в том, как *чувственное удостоверение и чувственные события* — все вместе — относятся к *духу*, к духовному содержанию. Удостоверение чувственного, пусть оно имеет какое угодно содержание, совершается путем свидетельства или созерцания, будет всегда подвергаться *бесконечным возражениям*, потому что в его основе лежит чувственно внешнее, которое по отношению к *духу*, к сознанию есть *другое*.

Здесь сознание и предмет разорваны и господствует основополагающий *разрыв*, который влечет за собой возможность заблуждения, обмана, недостаток образования, необходимого для того, чтобы правильно понять факт, так что можно впасть в сомнение и рассматривать Священное Писание в аспекте чисто внешнего и исторического, как светскую литературу, не питая при этом недоверия к *доброй воле* свидетелей. Чувственное содержание *не достоверно* в себе самом, потому что оно есть не благодаря *духу* как таковому, потому что оно имеет другую почву, не положено посредством понятия. Полагают, что путем сравнения всех свидетельств и обстоятельств будет обнаружено основание или что нужно найти основания для решения в пользу того или другого; однако весь этот способ удовлетворения и чувственное содержание как таковое должны быть отстранены, когда речь идет о *потребности духа*. То, что должно быть истиной для духа, во что должен он верить, — *это не должно быть чувственной верой*; то, что истинно для духа, есть нечто такое, для чего чувственное явление не имеет важного значения. Поскольку дух начинает с чувственного и приходит к тому, что достойно его, постольку его отношение к чувственному в то же время является *отрицательным*. Это основное определение.

Однако остается все же *любопытство* и *любопытность*. как все-таки понимать, объяснять, постигать *чудеса*, а именно постигать в том смысле, что они вовсе не *чудеса*, а скорее *природные явления*? Но такое любопытство предполагает сомнение и *неверие* и желает найти правдоподобную поддержку, чтобы при этом была спасена моральная добродетель и правдивость причастных лиц; затем допускают, что это — неумышленное заблуждение, то есть что не было обмана, и по крайней мере настолько справедливы и благонамеренны, что считают Христа и его друзей честными людьми. Проще всего было бы вообще совершенно *отвергнуть* чудеса. Если в чудеса не верят, находя их противными разуму, то не помогут никакие доказательства. Они должны основываться на чувственном восприятии, но в человеке непреодолимо убеждение, что всё имеющее лишь такого рода удостоверение не может иметь значения истины. Ибо здесь доказательства суть не что иное, как возможности и вероятности, то есть лишь субъективные, конечные основания.

Или же нужно дать совет: пусть у тебя не будет сомнений, и тем самым они будут разрешены! Но я *должен* иметь их, я не могу их устранить, и необходимость *иметь* их. Рефлексия превращает эти требования в абсолютные, она останавливается на этих *конечных* основаниях; но в благочестии, в истинной вере эти конечные основания, конечный рассудок уже давно устранены. Такое любопытство уже исходит из неверия; вера же основана на свидетельстве духа не о чудесах, а об абсолютной истине, о *вечной идее*, следовательно, об истинном содержании, и с этой точки зрения чудеса представляют интерес незначительный. Они могут в такой же мере быть приведены, между прочим, с назидательной целью в качестве субъективных оснований, как и оставлены в стороне. К этому прибавляется и то, что чудеса, когда они выступают в качестве *свидетельства*, сами должны *быть удостоверены*. Но то, что должно быть удостоверено посредством них, есть *идея*, которая в них не нуждается и потому не нуждается и в том, чтобы удостоверить их.

Однако нужно заметить еще следующее: чудеса вообще суть следствие власти духа над природной связью, вторжение в ход и в вечные законы природы. Однако таким чудом, таким *абсолютным вторжением* является дух вообще. Уже жизнь вторгается в эти так называемые

вечные законы природы, например она уничтожает вечные законы механики и химии. Еще больше воздействует на жизнь сила духа или его бессилие. Страх может повести за собой смерть, горе — болезнь, и точно так же во все времена бесконечная вера и доверие делали калеку ходящим, глухого — слышащим и т. д. *В основе современного неверия во власть духа над природой лежит суеверие, ложная вера в так называемую силу природы и в ее самостоятельность по отношению к духу.*

Удостоверение с помощью чудес есть, однако, лишь первый, случайный образ веры. Подлинная вера покоится в духе истины. То доказательство касается еще отношения к чувственному, непосредственному присутствию; подлинная же вера духовна, и в духе истина имеет своим основанием идею, и, поскольку последняя вместе с тем связана в представлении с временным, конечным образом этого индивидуума, она может выступить как реализованная в этом индивидууме только *после* его смерти и *после* его исторжения из временности, когда протекание события само уже завершено в *духовную целостность*, то есть вера в Иисуса сама уже предполагает то, что она не имеет перед собой *чувственного явления* как такового, чувственное восприятие которого обычно и составляет удостоверение.

То же самое происходит *во всяком познании*, поскольку оно направлено на *всеобщее*. Законы неба, как известно, открыл Кеплер. Они выступают для нас двояким образом, суть всеобщее. Начинали с *отдельных* случаев; сводили некоторые движения к законам, но это только отдельные случаи. Можно было бы предположить, что есть в миллион раз больше случаев, что существуют тела, которые падают не так; даже применительно к небесным телам нет, таким образом, всеобщего закона. Итак, эти законы стали известны благодаря индукции; но интерес духа состоит в том, чтобы такой закон был *истинен в себе и для себя*, то есть чтобы разум имел в нем свое подобие; тогда он познает его как в себе и для себя истинный. И напротив, чувственное познание в этом случае отступает на задний план; оно, правда, является начальным, исходным пунктом, который должен быть с благодарностью признан, но такого рода закон теперь существует *для себя самого*. Таким образом, его удостоверение есть нечто другое — это понятие, и чувственное существова-

ние снижается теперь до свидения земной жизни; над которой пребывает более высокая область с собственным устойчивым содержанием.

Такое же отношение имеет место при *доказательствах бытия бога*, которые начинают с конечного. Недостаток здесь состоит в том, что конечное понято только утвердительно-образом; но при переходе от конечного к бесконечному *почва конечного* оставляется и оно низводится до подчиненного, превращаясь в далекий образ, существующий только в прошлом и в воспоминании, а не в духе, который полностью есть настоящее, который оставил тот исходный пункт и стоит на почве совершенно иного достоинства. Благочестие может, таким образом, во всем находить повод к назиданию; все же это только исходный пункт. Доказано, что многие изречения, взятые Христом из Ветхого завета, приведены им неправильно, так что вытекающее из этого не основано на непосредственном понимании слов. Таким образом, слово должно тоже быть чем-то устойчивым, но *дух создает из него то, что истинно*. Таким образом, чувственная история является исходным пунктом для духа, для веры, и эти два определения следует различать; существенно здесь только возвращение духа в себя, духовное сознание.

Итак, ясно, что *община* сама по себе создает это содержание веры, что оно создается, так сказать, не посредством слов Библии, но посредством общины. И не чувственное присутствие, но дух учит общину, что Христос есть Сын Божий, что он вечно восседает на небе одесную Отца. Это интерпретация, свидетельство и декрет духа. Если благодарные народы помещали своих благодетелей только среди звезд, то дух признал субъективность как абсолютный момент божественной природы. Церковь объявила личность Христа Сыном Божьим. При этом мы полностью оставляем в стороне эмпирический образ, церковное определение, соборы и т. д. Вопрос в том, что такое содержание в себе и для себя. Истинное содержание христианской веры должно быть засвидетельствовано философией, а не историей. Совершаемое духом — это не история; ему важно только то, что есть в себе и для себя, не прошлое, а только настоящее.

с) Однако оно также и явлено, имеет отношение к *субъекту*, есть для субъекта, и субъект имеет к этому содержанию не менее существенное отношение: он должен быть гражданином Царства Божия. То, что субъект



сам должен стать чадом божьим, означает, что примирение совершилось в себе и для себя в божественной идее и что оно затем также и явлено, истина достоверно известна человеку. Именно достоверность и есть явленность, идея, как она осознается в образе явления.

Отношение субъекта к этой истине заключается в том, что субъект осознает это единство, оценивает себя сообразно ему, *порождает его в себе*, исполняется божественного духа.

Это происходит благодаря *опосредствованию в самом себе*, и опосредствование состоит в том, что у субъекта есть эта *вера*, ибо вера — это истина, предпосылка того, чтобы примирение осуществилось в себе и для себя и стало достоверным. Лишь посредством веры примирение совершено в себе и для себя и стало достоверностью, субъект способен положить себя самого в это единство. Это опосредствование абсолютно необходимо.

В этом упоении посредством такого постижения снимается трудность, непосредственно заключающаяся в том, что отношение общины к этой идее есть отношение к ней отдельных, особенных субъектов, но эта трудность снимается в самой этой истине.

Конкретнее, трудность состоит в том, что субъект *отличен* от божественного духа, что предстает в виде его конечности. Это устраняется, и причиной этого устранения является то, что бог *видит сердце человека*, субстанциальную волю, самую внутреннюю, все собой обнимающую субъективность человека, его внутреннее, истинное, серьезное влечение.

Помимо этой внутренней воли в отличие от этой внутренней, субстанциальной действительности в человеке есть еще его *внешнее*, его недостаточность, в силу которой он совершает ошибки и может существовать таким образом, который не соответствует его внутренней, субстанциальной сущности, этому субстанциальному, существовавшему внутреннему миру.

Но внешнее, инобытие вообще, конечность, несовершенство, как оно определяется далее, выступает как нечто *несущественное* и осознается как таковое. Ибо в идее инобытия Сына есть момент преходящий, исчезающий, а не истинный, не существенный, не пребывающий, не абсолютный.

Таково понятие общины вообще: идея, таким образом, есть процесс субъекта в нем самом, субъекта, принятого

в дух, духовного, так что дух божий в нем обитает. Это его чистое самосознание есть вместе с тем сознание истины, и это чистое самосознание, которое знает истину, хочет ее, и есть в нем божественный дух. Или, иначе говоря, это самосознание, выраженное как вера, основанная на духе, то есть на таком опосредствовании, которое снимает все конечные опосредствования, есть данная Богом вера.

## 2. Реализация общины

Реальная община — это то, что мы в общем называем *церковью*. Это уже не возникновение общины, а существующая община, община сохраняющаяся.

Существование общины есть ее продолжающееся, *вечное становление*, основанное на том, что дух есть *вечное познание себя*, он рассыпается на конечные искры отдельных сознаний и вновь собирает себя и постигает себя из этой конечности, по мере того как в конечном сознании рождается знание о его сущности и, таким образом, божественное самосознание. Из брожения конечности, превращающейся в пену, рождается благоухание духа.

В существующей общине церковь является строительницей того, чтобы субъекты приходили к истине, усваивали себе истину и чтобы благодаря этому святой дух становился в них реальным, действительным, чтобы он присутствовал в них, имел в них свое пристанище, чтобы истина была в них и чтобы они наслаждались истиной и духом, участвовали в истине и в духе, чтобы они в качестве субъекта были участниками духа.

Всеобщность церкви заключается в том, что истина здесь уже предпослана не так, как было при возникновении общины, когда дух святой впервые изливается, впервые порождается, — нет, здесь истина предстает как *наличная истина*. Это — измененные условия начала для субъекта.

а) Эта предпосланная, наличная истина есть *учение церкви*, вероучение, и мы знаем содержание этого учения; одним словом, это учение о *примирении*. Теперь уже человек возвышается до абсолютного значения не благодаря излиянию, декретированию духа, теперь это значение является *осознанным, признанным*.

Субъект обладает абсолютной способностью не только в самом себе, но и объективно принимать участие в истине,

приходить к истине, быть в истине, достигать сознания истины. Это сознание учения здесь предпослано, налично.

Оно уясняет как то, что такое учение необходимо, так и то, что в существовании общины оно уже имеется в готовом виде. Это учение представляется, и оно есть содержание, в котором в себе и для себя совершается, показывается то, что должно порождаться в индивидууме как таковом.

Таким образом, в качестве *предпосланного* в своих *элементах* готового учение должно *развиваться* только в самой общине. Дух, который изливается, есть лишь *начало*, исходное, возвышение. Община есть *сознание этого духа*, выражение того, что дух нашел, чем он был поражен, что Христос есть для духа. *Неважно*, выражает ли община свое сознание на основе *письменных свидетельств*, или ее самоопределение связано с *традицией*; главное состоит в том, что *благодаря присутствующему в ней духу* она обладает бесконечной силой и полномочием для дальнейшего развития и определения своего учения. Это полномочие доказывается в обоих названных здесь случаях. *Объяснение* лежащих в основе свидетельств всегда само есть *познание* и развивается к *новым* определениям, а традиция, хотя она и связана с чем-то *данным, предпосланным*, тем не менее сама в своем историческом развитии есть в сущности некоторое *полагание*. Таким образом, *учение* в сущности в церкви создается, в церкви развивается. Оно *выступает прежде всего как созерцание, чувство, как осязаемое мгновенное свидетельство духа*. Но когда мы говорим, что учение создается в церкви, то определение *создания* само является *односторонним*, ибо истина вместе с тем *в себе* уже есть *налицо*, она предпослана; *субъект уже принят в это содержание*.

Поэтому вероучение в сущности создано в церкви, впоследствии мышление, образованное сознание также утверждает в нем свои права, и то, что прежде было создано в мысли, в философии, применяется для развития этих идей и таким образом осознанной истины; учение создается из другого, конкретного содержания, еще смешанного с нечистым.

Это наличное учение должно затем сохраняться в церкви, чтобы ему можно было учить. Для того чтобы избежать произвола и случайности в его понимании, чтобы уберечь его как истину, сущую в себе и для себя, и как нечто незыблемое, оно излагается *в символах*. Оно

есть, существует, имеет значимость, является признанным, непосредственным, но не дано чувственным образом, так, чтобы его можно постигать посредством чувств, подобно тому как мир тоже есть нечто предпосылаемое, к чему мы относимся внешним образом как к чувственному.

Духовная истина налична лишь как *данная сознанию*; образ ее явления состоит в том, что ей учат. Церковь в сущности есть учредительница учительства, которому поручено излагать это учение.

В этом учении рождается субъект, он берет свое начало в этом состоянии значимой, наличной истины, в сознании этой истины. Таково его отношение к этой в себе и для себя предпосланной, наличной истине.

в) Индивидуум, поскольку он, таким образом, рожден в церкви, сразу же, хотя он еще не обладает сознанием, *предназначен принимать участие в этой истине*, причаститься к ней; он определен для этой истины. Церковь выражает это в *таинстве крещения*; человек после крещения принадлежит к церковной общине, в которой зло в себе и для себя преодолено, бог примирен в себе и для себя.

Крещение — это знак того, что дитя рождено не в сиротстве, а в *общине церкви*, что оно не встретит враждебный мир, но его миром является церковь, оно должно только присоединиться к общине, которая уже наличествует в качестве его мирского состояния.

Человек должен родиться дважды, один раз естественно, а затем духовно, подобно Брахману. Дух не является непосредственным, он есть только постольку, поскольку он сам себя рождает, он существует лишь как возрожденный.

Это возрождение уже не есть бесконечная меланхолия, каковой вообще была боль, сопровождавшая рождение общины; правда, субъект не избавлен от *бесконечной реальной боли*, но последняя *смягчена*, ибо налицо еще противоположность частных, особенных интересов, страстей, эгоизма. Природная душа, в которую погружен человек, есть его враг, который должен быть сражен; но это уже не та реальная битва, из которой произошла община.

К этому индивидууму учение относится как нечто внешнее. Ребенок вначале есть дух лишь в себе, еще не

реализованный дух, он еще не действителен как дух, он лишь способен, может стать духом, стать действительным в качестве духа; таким образом, истина открывается вначале человеку как нечто предпосланное, признанное, значимое, то есть вначале открывается с необходимостью как авторитет.

Всякая истина, также и чувственная — но последняя не является подлинной истиной — открывается человеку вначале таким образом. В нашем чувственном восприятии мир открывается нам как авторитет, он есть, мы находим его именно таким, мы принимаем его как сущий, и мы относимся к нему как к чему-то сущему. Это так, и такое, как оно есть, оно имеет значимость.

Учение, духовное, не дано как такой чувственный авторитет, но его следует усвоить как значимую истину. Нравы суть нечто значимое, некоторое существующее убеждение, но так как это есть нечто духовное, то мы не говорим, что они есть, но говорим, что они имеют силу, что они значимы. Но так как нравы открываются нам как нечто сущее, то они *есть*, и тот способ, каким они даются нам в качестве чего-то значимого, мы называем авторитетом.

Подобно тому как человек учится воспринимать чувственный мир, он должен подчиняться авторитету, потому что он наличен, потому что он есть; солнце тоже налично, и, так как оно налично, я должен с этим соглашаться — подобно этому обстоит дело и с учением, с истиной, но она не дана в чувственном восприятии, через деятельность чувств, но через учение как нечто сущее, через авторитет. То, что есть в человеческом духе, то есть в истинном духе человека, тем самым осознается человеком как нечто предметное, или, другими словами, то, что в нем есть, развивается, так что он знает это как истину, в коей он пребывает. В таком воспитании, упражнении, образовании и усвоении речь идет только о привыкании к добру и истине. Поэтому дело не в том, чтобы преодолеть зло, ибо зло в себе и для себя преодолено. Речь идет только о случайной субъективности. С одним из определений веры, состоящим в том, что субъект не таков, каким должен быть, связана вместе с тем абсолютная возможность для него исполнить свое назначение, удостоиться божьей милости. Это дело веры. Индивидуум должен постигнуть истину в себе сущего единства

божественной и человеческой природы, и он постигает эту истину в вере в Христа. Таким образом, бог больше не является для индивидуума чем-то потусторонним, и постижение этой истины противоположно первому основному определению, а именно что субъект не таков, каким он должен быть. Поскольку ребенок рожден в церкви, он рожден в свободе и для свободы, для него больше нет никакого абсолютного инобытия: это инобытие положено как нечто преодоленное, побежденное.

В этом приобщении речь идет о том, чтобы не допустить появления зла, возможность которого вообще заложена в человеке; но, поскольку зло появляется тогда, когда человек совершает злые дела, оно вместе с тем есть нечто в себе ничтожное, над чем властен дух, так как дух имеет силу не допустить совершения зла.

*Раскаяние, покаяние* имеет тот смысл, что благодаря возвышению человека к истине преступление осознается им как в себе и для себя преодоленное, не имеющее само по себе силы.

Таким образом, совершенное делается несовершенным, но это происходит не чувственным образом, а духовно, внутренне. Человеку прощается его преступление, он выступает как принятый Отцом среди людей.

Дело церкви — приучать к тому, чтобы воспитание духа становилось все более внутренним, чтобы истина отождествлялась с самостью, с волей человека, становилась *его* волею, *его* духом. Борьба миновала, и появилось сознание, что это уже не борьба подобно той, которая имеет место в персидской религии или в кантовской философии, где зло должно быть преодолено, но в себе и для себя оно противостоит добру, и высшее предстает как бесконечный прогресс.

Там, где не выходят за рамки долженствования, где стремление бесконечно, решение задачи переносится в бесконечное.

Напротив, здесь противоречие в себе уже разрешено; зло осознается как в себе и для себя преодоленное в духе, и благодаря тому, что оно преодолено в себе и для себя, субъекту надлежит только сделать свою волю доброй — и зло, злодеяние исчезает.

Здесь налицо сознание того, что нет такого греха, который не может быть прощен, если отказаться от природной воли, кроме греха против святого духа, отрицания

духа, ибо лишь он есть та сила, которая может все преодолеть.

При этом существует много трудностей, вытекающих из понятия духа и свободы: с одной стороны, дух выступает как всеобщий, а с другой — как для-себя-бытие человека, для-себя-бытие отдельного индивидуума. Следует сказать, что возрождение производит божественный дух; это свободная божественная милость, ибо все божественное свободно; это не фатум, не судьба. Но с другой стороны, установлено также самобытие души, и теперь пытаются узнать, что здесь зависит от человека; ему предоставляется *Velleitas, Nisus*<sup>119</sup>, но устойчивое пребывание в этом состоянии само является недуховным. Первое бытие, самобытие есть в себе понятие, дух, и нужно снять форму его непосредственности, его единичного, частного для-себя-бытия. Но это самопреодоление понятия и возвращение его к себе есть дух всеобщий, а не ограниченный. Деятельность в вере, направленная к существу в себе примирению, — это, с одной стороны, деятельность субъекта, а с другой — деятельность божественного духа. Сама вера есть божественный дух, действующий в субъекте; но последний, таким образом, не есть пассивный сосуд, а святой дух есть в то же время дух субъекта, поскольку последний имеет веру; в этой вере он поступает вопреки своей природности, уничтожает, устраняет ее.

Антиномии, возникающие на этом пути души, можно также пояснить путем различия трех способов представления, создавшихся в этой связи:

а) Первое, *моральное*, воззрение имеющее свою противоположность во внешнем состоянии самосознания, которое, взятое само по себе, должно было бы ставиться четвертым или первым, а именно в *восточном деспотическом* состоянии уничтожения собственного мышления и воли; это моральное воззрение полагает *абсолютную цель*, полагает сущность духа в некоторой цели влечения, а именно *человеческого* влечения, так что эта субъективная сторона составляет здесь основной момент. *Закон*, всеобщее, разумное — это *моя* разумность во мне; влечение и *осуществление*, делающее этот закон моим собственным, моей субъективной целью, точно так же есть нечто *мое*, и постольку в это воззрение входит также представление о чем-то более высоком, высшем — о боге и о божественном, так что оно есть лишь *постулат* моего *разума*,

нечто положенное мной. Правда, оно *должно* быть чем-то не-положенным, совершенно независимой силой, но при этой его не-положенности я не забываю, что сама эта *не-положенность* *положена* мною. Все равно, выразить ли это в форме постулата или сказать: «Мое чувство зависимости или потребности в спасении есть нечто первое», — при этом одинаково снимается подлинная объективность истины.

β) Относительно решения, а в еще большей степени относительно всеобщего, закона благочестия прибавляет воззрение, что это божественная воля и что даже способность к добродетельному решению есть вообще нечто божественное. Благочестие остается при этом всеобщим отношением.

γ) И наконец, *мистическое* и *церковное* воззрение ближе определяет эту связь бога и субъективного влечения и бытия и приводит ее к такому отношению, в основе которого лежит *природа идеи*. Различные церковные представления суть лишь различные попытки решения этой антиномии. Лютеровское понимание, несомненно, является самым глубокомысленным, хотя оно еще не вполне достигло формы идеи.

с) Последним в этой сфере является *наслаждение этим освоением, присутствием бога*. Речь идет об осознанном присутствии бога, о единстве с богом, *unio mystica*<sup>120</sup>, об ощущении бога в себе.

Таково *таинство причастия*, в котором чувственным, непосредственным образом дается человеку сознание его примирения с богом, вхождение в него духа и обитания его в человеке.

Поскольку это — ощущение в себе бога, это есть и некоторое движение, оно предполагает снятие различных моментов, чтобы обнаружилось это отрицательное единство. Если же постоянное сохранение общины, выступающее в то же время как ее непрерывное созидание, есть вечное повторение в верующих жизни, страдания и воскресения Христа, то это повторение определеннее всего совершается в таинстве причастия. Вечная жертва здесь состоит в том, что абсолютное содержание, единство субъекта и абсолютного объекта предлагается индивидууму как непосредственное наслаждение, и поскольку индивидуум примирен, то это совершенное примирение есть воскресение Христа. Поэтому и причастие является центром христианского учения, и все различия в



христианской церкви отсюда получают свою окраску и определение. Об этом существует тройное представление:

α) Согласно одному представлению, просфора — эта внешняя, чувственная, недуховная вещь — благодаря освящению становится присутствующим богом, богом, выступающим в качестве вещи, в образе эмпирической вещи, столь же эмпирически вкушаемой человеком. Таким образом, бог в причастии, этом средоточии учения, сознается как нечто внешнее, и эта внешность составляет основу всей *католической* религии. Таким образом возникает рабство в знании и действии; этот внешний момент проходит через все дальнейшие определения, истина представляется как что-то прочное, внешнее. Как нечто таким образом наличное, находящееся вне субъекта, истина может стать владением кого-то другого; ею владеет церковь, так же как она владеет всеми средствами спасения и милости; субъект же выступает как нечто во всех отношениях пассивное, воспринимающее, не знающее, что является истинным, правым и добрым, он может только принять все это от другого.

β) *Лютеровское* представление состоит в том, что движение начинается с чего-то внешнего, от обычной, простой вещи, но что наслаждение, чувство божественного присутствия в себе человек испытывает тогда, когда и поскольку уничтожается внешность, и не просто поглощается плотски, но в духе и вере. Только в духе и вере присутствует бог. Чувственное присутствие само по себе есть ничто, и даже освящение не делает просфору предметом почитания; предмет есть только в вере, и, таким образом, в поглощении и уничтожении чувственного объекта единение с богом и сознание этого единения субъекта с богом. Здесь возникает великое сознание того, что вне наслаждения и веры просфора есть лишь обычная чувственная вещь; процесс истинен только в духе субъекта.

Тут нет транссубстанциации; правда, некоторая транссубстанциация есть, но такая, посредством которой внешнее снимается, присутствие бога является духовным, так что для него необходима вера субъекта.

γ) Это представление состоит в том, что бог присутствует только в представлении, в воспоминании, следовательно, его присутствие является только таким непосредственным, субъективным. Это *реформированное* представление, бездуховное, только живое воспоминание

прошлого, а не божественное присутствие, не действительная духовность. Здесь божественное, истина, низведено до прозы Просвещения и простого рассудка, это только моральное отношение.

### 3. Превращение духовного во всеобщую действительность

Это предполагает в то же время превращение, преобразование общины.

Религия является духовной, и община есть прежде всего во *внутреннем*, в духе как таковом. Это внутреннее, эта являющая себя субъективность в качестве внутренней, не развитой в себе, есть чувство, ощущение; община по существу имеет также *сознание*, представление, потребности, стремления, вообще мирское существование, но вместе с тем наступает *разрыв*, различение; божественная, *объективная идея* противостоит сознанию как *другое*, как нечто такое, что отчасти дано авторитетом, отчасти присваивается в молитве. Другими словами, момент *наслаждения* есть лишь *отдельный* момент, или божественная идея, божественное содержание не созерцается, а лишь представляется. Сиюминутность наслаждения рассеивается, исчезает в представлении, превращаясь отчасти в нечто потустороннее, в потустороннее небо, отчасти — в прошлое, отчасти — в будущее. Но дух для себя является полностью присутствующим и требует *исполненного настоящего*; он требует большего, чем только любовь, смутные представления; он требует, чтобы само содержание было присутствующим или чтобы развилось чувство, распространилось ощущение.

Таким образом, община как Царство Божие *противостоит вообще объективности*. Объективность в качестве *внешнего, непосредственного мира* — это сердце с его *интересами*, другая объективность — это объективность *рефлексии*, абстрактного мышления, рассудка, и третья, истинная, объективность — это объективность *понятия*. Теперь надо рассмотреть, как дух осуществляет себя в этих трех элементах.

а) В религии самой по себе сердце примирено; таким образом, это примирение совершается в сердце, является духовным — это чистое сердце, которое наслаждается присутствием в нем бога и тем самым обретает примирение, наслаждение своей примиренностью. Однако это

примирение абстрактно; самость, субъект есть вместе с тем такая сторона этого духовного присутствия, благодаря которой в нем налично развитое мирское начало, и Царство Божие, община имеет, таким образом, отношение к *мирскому началу*.

Чтобы примирение было реальным, необходимо, чтобы оно также осознавалось, наличествовало, создавалось в этом развитии, в этой тотальности. В духовном налицо принципы для этого мирского начала.

Конкретнее, духовное является истиной мирского начала таким образом, что субъект в качестве предмета божественной милости, в качестве примиренного с богом имеет бесконечную ценность уже по своему определению, которое затем развертывается в общине. Согласно этому определению, субъект познан как бесконечная достоверность духа для самого себя, как вечность духа.

Таким образом, этот в себе бесконечный субъект — его предназначенность для бесконечности есть его *свобода* — выступает как свободная личность и, таким образом, также и к мирскому началу, к действительности относится как у себя суцая, в себе примиренная, полностью устойчивая, бесконечная субъективность. Это — субстанциальный момент, это определение субъекта должно лежать в основе, поскольку субъект относится к мирскому началу.

Разумность, свобода субъекта состоит в том, что субъект является освобожденным; этого освобождения он достиг благодаря религии, и в соответствии со своим религиозным определением он существенно свободен. Важно подчеркнуть, что это примирение *происходит в самом мирском, в сфере мирского*.

а) Первая форма примирения является *непосредственной*, и именно поэтому примирение совершается еще не истинным образом. Это примирение выступает таким образом, что вначале община, примиренное бытие, духовное, примиренность с богом в себе абстрагируется от всего мирского, духовное само отрекается от мирского, относится негативно к миру и тем самым к самому себе: ибо мир существует в субъекте в виде стремления к природе, к общественной жизни, к искусству и науке.

Конкретное содержание самости, страсти не может быть оправдано по отношению к религиозному началу тем, что оно естественно; но монашеская абстракция содержит в себе то, что сердце конкретно не раскрывается,

существует как нечто неразвитое, то есть духовность, примиренность, жизнь ради примирения должна быть и оставаться неразвитой, концентрированной в себе. Но дух состоит в том, чтобы развиваться, чтобы различать себя вплоть до мирского начала.

β) Вторая форма этого примирения характеризуется тем, что мирское и религиозное *остаются внешними* друг другу и, однако же, должны вступать в *отношение*. Таким образом, отношение, в котором они находятся друг к другу, может быть только *внешним*, и притом таким, когда одно господствует над другим и примирения нет: религиозное должно господствовать, примиренное начало — церковь должна господствовать над мирским началом, которое не примирено.

Это такое объединение с мирским, которое не является примирением; мирское начало остается само по себе грубым, и над ним, как над таким грубым, господствует религиозное; но *господствующее начало принимает в себя это мирское*; благодаря этому господству все склонности, страсти — все, что *составляет бездуховное содержание мирского*, выступает и в церкви, потому что мирское в себе самом не примирено.

Здесь положено господство посредством бездуховного, где принципом является внешнее, где человек в своих действиях в то же время находится вне самого себя; это отношение несвободы вообще. Во все, что считается существенным: во все стремления, отношения к семье, к деятельности и к государственной жизни — внесено раздвоение, и принципом является не-у-себя-бытие человека.

Во всех этих формах человек находится в рабстве, и все эти формы имеют значение ничтожных, неосвященных, и, поскольку он — в этих формах, он в сущности есть нечто конечное, раздвоенное, так что это его бытие есть незначачее, а значачим является другое.

Это примирение с мирским, с собственным сердцем человека осуществляется таким образом, что является как раз противоположностью примирения. Дальнейшее осуществление этой разорванности в самом примирении и есть то, что выступает как упадок церкви — как абсолютное противоречие духовного в нем самом.

γ) Третье определение состоит в том, что это противоречие разрешается в *нравственности*, что принцип свободы проникает в мирское начало, и, поскольку мирское формируется в соответствии с понятием, разумом, истиной,

самой вечной истиной, оно есть ставшая конкретной свобода, разумная воля.

В организации государства божественное вторгается в действительность и проникает ее собой, так что мирское оказывается оправданным в себе и для себя, ибо его основу составляет божественная воля, закон права и свободы. Истинное примирение, благодаря которому божественное реализуется в сфере действительности, имеет место в нравственной и правовой жизни государства — это истинное подчинение (*subaction*) мирского начала.

Институты нравственности — это божественные, священные институты не в том смысле, в каком священное противопоставляется нравственному, как, например, безбрачие, которое якобы свято, противостоит браку, семейной любви, или добровольная бедность противостоит деятельному приобретению, законному; точно так же и слепое повиновение считается святым, между тем *нравственное — это повиновение в свободе*, свободная, разумная воля, повиновение субъекта нравственному. В нравственности совершается и имеется налицо примирение религии с действительностью, с мирским началом.

б) Второй момент состоит в том, что теперь *идеальная* сторона здесь выступает для себя. В этой примиренности духа с собой *внутреннее* знает себя как *сущее у себя самого*, и это знание себя сущим у себя самого как раз и есть *мышление*, которое есть примиренность, у-себя-бытие, бытие-в-мире-с-собой, но в совершенно неразвитом, абстрактном мире с собой. Таким образом, возникает бесконечное требование, чтобы содержание религии подтверждалось также и мышлением, и эту потребность нельзя не удовлетворить.

Мышление есть всеобщее, деятельность всеобщего и противостоит конкретному вообще, так же как и внешнему. Это *свобода разума*, приобретенная в религии, которая теперь в духе знает себя как для самой себя сущую. Теперь эта свобода обращается против простой, бездуховной внешности, рабства, ибо рабство противоположно понятию примирения, освобождения, и, таким образом, появляется мышление, которое *разрушает внешность*, в какой бы форме она ни выступала, и противостоит ей.

Это отрицательная и формальная деятельность, в своей конкретной форме названная *просвещением*; здесь мышление обращается против внешнего и утверждается свобода духа, которая заключается в примирении. Это

мышление, как оно выступает вначале, выступает как *абстрактно всеобщее*, направлено против конкретного вообще и тем самым также и против идеи бога, против того, что бог есть триединый, не является мертвой абстракцией, а относится к самому себе, есть у самого себя, возвращается к самому себе. Абстрактное мышление со своим *принципом тождества* нападает на это содержание церкви, ибо это конкретное содержание стоит в противоречии с законом тождества. В конкретном существуют определения, различия; поскольку абстрактное мышление обращается против внешности вообще, оно обращается также и против различия как такового; отношение бога к человеку, единство обоих, божественная милость и человеческая свобода — все это связь противоположных определений. Но правилом для рассудка, этого абстрактного мышления, является абстрактное тождество; это мышление, следовательно, стремится к тому, чтобы уничтожить в боге все конкретное, все определения, все содержание, и, таким образом, в качестве последнего результата рефлексии имеет в итоге лишь *предметность самого тождества*, так что бог теперь есть не что иное, как высшая сущность, лишенная определений, пустая, ибо всякое определение делает конкретным; бог есть нечто *потустороннее* для познания, ибо познание есть знание о некотором конкретном содержании. Это совершение рефлексии составляет противоположность христианской церкви, и, таким образом, все конкретное в боге погашено, что выражается приблизительно так: *бога невозможно познать*, ибо познать бога — значит узнать его по его определениям, но он должен оставаться чистой абстракцией. В этом формальном (рассуждении) присутствует, правда, принцип свободы, внутреннего, самой религии, но он понимается прежде всего абстрактно.

Другое, посредством которого в эту всеобщность при ее абстрактности привходит *определение*, не что иное, как то, что заключено в *природных склонностях*, побуждениях субъекта. Согласно этой точке зрения, *человек по природе добр*. Но поскольку эта чистая субъективность есть идеальность, чистая свобода, то, хотя она и держится за определение добра, само добро должно здесь точно так же оставаться некоторой абстракцией.

Определение добра является здесь произволом, случайностью субъекта вообще, и, таким образом, это вершина такой субъективности, свободы, отрекающейся от истины

и развития истины, парящей в себе и знающей, что то, что имеет значимость для нее, представляет собой только ее определения, что она господствует над тем, что есть добро и зло.

Это некое внутреннее парение в себе, которое может в такой же мере быть лицемерием, в самой высшей степени тщеславием, как и сочетаться со спокойными, благородными, благочестивыми устремлениями. Это то, что называют благочестивой жизнью чувств, чем ограничивается *пиегизм*, не признающий никакой объективной истины, обратившийся против догматов, против содержания религии; он, правда, еще сохраняет опосредствование, некую связь с Христом, но это отношение должно оставаться в чувстве, во внутреннем ощущении. Таким образом, здесь у каждого есть свой бог, Христос и т. д.; частность, в которой каждый имеет свою индивидуальную религию, мировоззрение и т. д., действительно присутствует в человеке, но в религии через жизнь в общине она уничтожается, больше не имеет никакого значения для истинно благочестивого человека, устраняется.

По эту сторону пустой сущности бога находится, таким образом, *для себя свободная, ставшая самостоятельной конечность, абсолютно значимая* в себе, подобно, например, добропорядочности индивидуумов. Дальнейшим следствием является то, что не только отрицается, оказывается потусторонней объективность бога, но и сами по себе исчезают все другие объективные и для себя значимые определения, полагаемые в мире в качестве права, нравственности и т. д. Поскольку субъект отступает на высшую точку своей бесконечности, добро, справедливость и т. д. содержатся только в нем, он делает все это своим *субъективным определением*, это только его мысль. Исполнение этого добра есть дело природного произвола, случайности, страсти и т. д. Этот субъект убежден, что объективность заключена в нем самом и не имеет самостоятельного существования, для него имеет значение только принцип тождества; этот субъект абстрактен, он может быть наполнен любым содержанием, он способен усвоить любое содержание, принятое в человеческом сердце. Таким образом, *субъективность есть произвол и сознание своей абсолютной власти, сознание того, что она порождает объективность, добро и дает ему содержание.*

Другое развитие этой точки зрения состоит в том, что по отношению к единству, в которое субъект, опустошив

себя, превратился, он *не выступает для себя*, не сохраняет по отношению к нему свою частность, но лишь определяет себя к тому, чтобы *погрузиться в божественное единство*. Таким образом, субъект не имеет ни особенной, ни какой-либо объективной цели, кроме почитания Единого Бога. Эта форма является *религией*, в ней есть утвердительное отношение к сущности, которой является Единый, субъект отказывается здесь от себя. Эта религия имеет такое же объективное содержание, как и иудейская религия, но отношение человека здесь шире: у человека не остается здесь никакой особенности, здесь недостает иудейской веры в значение своей нации, которое полагает это отношение к Единому, здесь нет ограничения, человек относится к этому Единому как чистое *абстрактное самосознание*. Это определение *магометанской* религии. В ней христианство имеет свою *противоположность*, так как у нее *общая сфера* с христианской религией. Подобно иудаизму, она является *духовной религией*, но только в абстрактном знающем духе этот бог выступает для самосознания и стоит на одной ступени с христианским богом, поскольку в нем не сохраняется никаких частных свойств. Кто боится бога, тот ему угоден, и человек имеет ценность лишь постольку, поскольку он полагает свою истину в знании того, что это — Единый, сущность. Не признается никакой перегородки между верующими и между ними, с одной стороны, и богом — с другой. Перед богом снимается определенность субъекта по положению и рангу: будет ли субъект высокопоставленным или рабом, имеет второстепенное значение.

Противоположность христианства и магометанства состоит в том, что в Христе духовность конкретно развита и осознается как триединство, то есть как дух, и что история человека, отношение его к Единому есть конкретная история, начинающаяся с природной воли, которая не такова, какой она должна быть; снятие этой природной воли и становление самим собой [т. е. духом] происходит путем этого ее отрицания в этой ее сущности. Магометанин же ненавидит и изгоняет все конкретное, бог у него есть абсолютно Единый, по отношению к которому человек не сохраняет для себя никакой цели, никакой партикулярности, никакого своеобразия. Правда, существующий человек *партикулярен* в своих склонностях, интересах, и последние являются тем более *дикими*, необузданными, что они не подвергаются рефлексии, но



вместе с тем существует и полная *противоположность* — все бросить, оставаться равнодушным ко всякой цели — абсолютный фатализм, равнодушие к жизни, несущественность какой бы то ни было практической цели. Но поскольку человек является также и практическим, деятельным, то целью теперь может стать только пробуждение в людях желания прославлять Единого; поэтому магометанская религия в существе своем фанатична.

Рефлексия, которую мы выше рассмотрели, стоит на одной ступени с магометанством, поскольку она утверждает, что бог лишен всякого содержания, что *он не конкретен*. Следовательно, здесь нет явления бога во плоти, возвышения Христа до Сына Божьего, просветления конечности мира и самосознания до бесконечного самосознания бога. Христианство здесь означает только учение, а Христос выступает как посланник божий, как *божественный учитель*, то есть как учитель, подобный Сократу, лишь превосходящий Сократа, так как Христос был безгрешен. Но это только половинчатость. Либо Христос был только человеком, либо — «Сыном человеческим»<sup>121</sup>. Следовательно, от божественной истории ничего не остается, и о Христе говорится так же, как о нем говорится в Коране. Различие между этой ступенью и магометанством состоит лишь в том, что магометанство, чье воззрение купается в эфире неограниченности, в качестве бесконечной независимости *отказывается* от всего особенного, от наслаждения, сословия, собственного знания, *от всякой тщеты*. Напротив, точка зрения рассудочного просвещения, так как для нее бог является потусторонним и не имеет никакого положительного отношения к субъекту, устанавливает человека абстрактно *для себя*, так что он признает положительное всеобщее, лишь поскольку оно в нем, но содержит его в себе только абстрактно и поэтому заимствует его наполнение только из случайности и произвола.

Однако нужно признать, что *примирение* существует даже в этой последней форме, это последнее проявление есть также *реализация веры*. Поскольку все содержание, вся истина пропадает в этой частной субъективности, бесконечно знающей себя в себе, тем самым в ней осознается *принцип субъективной свободы*. То, что называется *внутренним* в общине, теперь *развито в себе*, оно теперь не только внутреннее, совесть, но субъективность, которая сама себя делит, различает, выступает как конкретная,

как ее объективность, знающая в себе всеобщее как то, что она из себя порождает, субъективность, сущая для себя, себя в себе определяющая, следовательно, выступающая как завершение субъективного полюса до идеи в себе. Недостаток при этом в том, что эта субъективность только формальна, лишена истинной объективности; это последняя вершина формального образования, не содержащая в себе необходимости. Для истинного завершения идеи нужно, чтобы объективность была освобождена, чтобы была тотальность объективности в ней самой.

Итак, результатом этой объективности является то, что все расплывается в субъекте, лишено объективности, устойчивой определенности, развития бога. Эта последняя вершина формального образования нашего времени есть в то же время высшая степень грубости, потому что она заимствует у образования только форму.

До сих пор мы рассмотрели два противоположных полюса в развитии общины: один из них — несвобода, рабство духа в сфере абсолютной свободы, другой — абстрактная субъективность, субъективная свобода без содержания.

с) Наконец, следует еще рассмотреть, как субъективность развивает из себя содержание; но в соответствии с необходимостью субъективность знает и признает содержание как необходимое и как объективное, сущее в себе и для себя. Это точка зрения философии, согласно которой содержание уходит в понятие и благодаря мышлению получает свое восстановление и оправдание.

Это мышление не есть просто абстрагирование и определение сообразно закону тождества; это мышление само в существе своем конкретно и, таким образом, есть постижение, оно состоит в том, что понятие определяет себя в свою тотальность, в идею.

Это для-себя-сущий свободный разум, который развивает и оправдывает содержание истины в знании, признает и познает истину. Чисто субъективная точка зрения, исчезновение всякого содержания, рассудочное просвещение, так же как и пиегизм, не признают никакого содержания и тем самым никакой истины.

Однако понятие производит истину — это субъективная свобода, но в то же время признает это содержание чем-то произведенным, в себе и для себя сущей истиной. Эта объективная точка зрения одна только способна на определенном уровне образования посредством мышления

высказать свидетельство духа, и она содержится в лучшей догматике нашего времени.

Тем самым эта точка зрения есть оправдание религии, особенно христианской, истинной религии: она познает *содержание в соответствии с его необходимостью*, с его разумом, а также познает *формы в развитии этого содержания*. Эти формы мы видели: явление бога, его явление для чувственного, духовного сознания, которое пришло ко всеобщности, к мышлению; мы видели это полное развитие духа.

Оправдывая содержание и познавая формы, определенность явления, мышление тем самым познает также и *границы этих форм*. Просвещение знает только отрицание, границу, определенность как таковую и поэтому совершенно несправедливо по отношению к содержанию.

Форма, определенность — это *не только конечность*, граница, но форма в качестве тотальности формы *сама есть понятие*, и эти формы необходимы, существенны.

Поскольку рефлексия вторглась в религию, мышление, рефлексия занимает враждебную позицию по отношению к представлению в религии и к конкретному содержанию. Мышление, начав таким образом, уже не может остановиться, осуществляет себя, опустошает душу, небо и познающий дух, и тогда религиозное содержание спасается в понятии. Здесь оно должно получить свое оправдание, мышление должно постигнуть себя как конкретное и свободное, сохраняя различия не только как положенные, а как свободно отпущенные и тем самым признавая содержание как объективное.

Философия должна установить связь, отношение к обоим предшествующим ступеням. Религия, потребность в благочестии могут искать прибежища как в понятии, так и в *ощущении*, в *чувстве*, ограничиваться ими, отказываться от истины, от познания содержания, так что святая церковь перестает быть *общностью* и распадается на *атомы*. Ибо общность состоит в учении, а каждый индивидуум имеет свое собственное чувство, собственные ощущения и особенное мировоззрение. Эта форма не соответствует духу, который хочет знать, каков он. Философия, таким образом, имеет *две противоположности*. С одной стороны, она кажется противоположностью церкви, и общее с образованием, с рефлексией для нее в том, что, постигая в понятии, она не останавливается на форме представления, а стремится постигнуть в мысли, но, ис-

ходя из этого, познать также и форму представления как необходимую. Однако понятие есть высшее, оно охватывает также различные формы и отдает им должное. Второй противоположностью философии является Просвещение, безразличие к содержанию, мнение, *отчаяние от отречения от истины*. Цель философии — познание истины, познание бога, ибо он есть абсолютная истина, и ничто иное не достойно в такой мере усилий, как познание бога, его объяснение. Философия познает бога по существу как конкретного, как духовную, реальную всеобщность, которая *не завистлива*, но сообщает себя. Уже свет сообщает себя. Тот, кто говорит, что бог непознаваем, говорит тем самым, что он завистлив, и не задумывается всерьез о боге, сколько бы он о нем ни говорил. *Просвещение, эта суетность рассудка*, является самым резким противником философии. Просвещение недовольно, когда философия обнаруживает разум в христианской религии, когда она показывает, что в религии дано свидетельство духа, истины. В философии, которая есть теология, все дело только в том, чтобы выявить разум религии.

В философии религия получает свое оправдание со стороны мыслящего сознания. Непосредственная набожность в этом не нуждается, она принимает истину как авторитет и благодаря этой истине испытывает удовлетворение, примирение.

В вере налицо истинное содержание, но ей недостает еще формы мышления. Хотя все формы, рассмотренные нами ранее, — чувство, представление — могут иметь истинное содержание, но они сами не являются истинной формой, которая с необходимостью делает содержание истинным. Мышление — это абсолютный судья, перед которым содержание должно себя оправдать и удостоверить.

Философию упрекали в том, что она ставит себя *выше религии*, но это неверно уже фактически, ибо она имеет только это, и никакое иное, содержание, но она придает ему форму мышления; следовательно, она ставит себя только выше религиозной *формы*, имея одинаковое с религией содержание.

Форма субъекта как чувствующего индивидуума и т. д. относится к субъекту как единичному, но *чувство* как таковое философией не исключается. Вопрос лишь в том, истинно ли *содержание* чувства, может ли оно в мышлении доказать свою истинность. Философия *мыслит* то,

что субъект как таковой *чувствует*, и предоставляет субъекту удовлетворяться своим чувством. Таким образом, чувство не отвергается философией, она лишь дает ему истинное содержание.

Но поскольку мышление начинает противопоставлять себя конкретному, процесс мышления должен пройти через эту противоположность, пока не достигнет примирения. Таким примирением является философия, и, поскольку она есть теология, она изображает примирение бога с самим собой и с природой, показывает, что природа, инобытие божественно в себе и что конечный дух отчасти сам поднимается до примирения, отчасти же приходит к примирению в ходе всемирной истории.

Это религиозное познание посредством понятия по своей природе не является *всеобщим*, оно опять-таки есть лишь познание в общине, и, таким образом, в царстве духа образуются *три ступени, или состояния*: первое — состояние непосредственной, простой религии и веры, второе — состояние рассудка, так называемой образованности, рефлексии и Просвещения, и, наконец, третье состояние — ступень философии.

Но если теперь, после того как мы рассмотрели *возникновение и существование* общины, мы видим, что в своей реализации ее духовная действительность подвергается внутреннему расколу, то такая ее реализация, по видимому, есть в то же время ее *конец*. Но можно ли говорить здесь о гибели? Ведь Царство Божие основано навеки, святой дух как таковой вечно живет в своей общине, и врата ада не одолеть церкви.

*Говорить о смерти значило бы, следовательно, закончить диссонансом.*

Но что делать? Этот диссонанс *налицо в действительности*. Как в эпоху Римской империи, когда в религии исчезло всеобщее единство, божественное было профанировано и затем всеобщая политическая жизнь зашла в тупик, всякое доверие к ней было утрачено; разум же бежал в убежище частного права, в себе и для себя *сущее* распалось, и *целью* оказалось особенно *благополучие*, так и теперь, когда *моральное воззрение, собственное мнение и убеждение* стали значимыми без объективной истины, а *требованием дня* стали *жажда частного права и наслаждения*, когда исполнилось время и *оправдание посредством понятия* стало *потребностью*, тогда в непосредственном сознании, в действительности уже нет единства

внутреннего и внешнего, и *ничто не получает оправдания в вере*. Здесь уже не действует ни строгость объективного приказа, ни внешнее усилие, ни власть государственная; *упадок зашел слишком далеко*. Если бедным уже не проповедуется евангелие, если соль потеряла вкус и молчаливо уничтожены все цитадели, то народ, чей негибкий разум может воспринять истину только в представлении, уже не в состоянии удовлетворить стремления своего внутреннего мира. Он ближе всего стоит к бесконечной боли, но, так как любовь к любви и наслаждению без всякой боли является извращенной, он чувствует себя покинутым своими учителями; последние, впрочем, помогают себе рефлексией и находят удовлетворение в конечности, в субъективности и ее виртуозностях, а тем самым в суетности, но субстанциальное ядро народа в этом не может найти себе удовлетворения.

Этот диссонанс устранило для нас философское познание, и цель этих лекций состояла в том, чтобы *примирить разум с религией*, познать последнюю во всем многообразии ее форм как необходимую и *вновь обрести истину и идею в религии откровения*.

Но это примирение само является лишь частичным, оно лишено внешней всеобщности, в этом отношении философия — обособленное святилище, и ее служители образуют изолированное сословие жрецов, которое не может совладать с миром и должно оберегать владение истиной. Какой выход из своей расколотости найдет временное, эмпирическое настоящее, какую форму оно примет, — надо предоставить ему, это уже не является *непосредственно* практическим делом и предметом философии.